



HAL
open science

Bernard de Clairvaux et la philosophie des Cisterciens du XIIe siècle

Christian Trottmann

► **To cite this version:**

Christian Trottmann. Bernard de Clairvaux et la philosophie des Cisterciens du XIIe siècle. Religions. Université de Strasbourg, 2017. Français. NNT : 2017STRAK003 . tel-03738032

HAL Id: tel-03738032

<https://theses.hal.science/tel-03738032v1>

Submitted on 25 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 270

[E A 4477 Théologie Catholique et Sciences Religieuses]

THÈSE présentée par :

Christian TROTTMANN

soutenue le : 1^{er} avril 2017

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie Catholique

**Bernard de Clairvaux et la Philosophie des
Cisterciens du XIIe siècle**

THÈSE dirigée par :

Philippe Vallin Professeur de Théologie Systématique, Faculté de Théologie Catholique, Université de Strasbourg

Annie Noblesse-Rocher, Professeur d'Histoire médiévale et moderne, Faculté de Théologie Protestante à l'Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Giulio d'Onofrio, Professeur Ordinaire, Philosophie médiévale et humanistique, DISPAC, Université de Salerne

Theo Kobusch, Professeur Ordinaire, Philosophie médiévale, Université de Bonn

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Isabel Iribarren, Professeur d'Histoire de la Philosophie et de la Théologie médiévale, Faculté de Théologie Catholique, Université de Strasbourg

Dominique Poirel, Directeur de Recherche au CNRS, IRHT, section latine

Remerciements : Mes remerciements vont à Philippe Vallin et Annie Noblesse-Rocher pour leur accueil de ce travail en thèse à l'Université de Strasbourg, au Père Olivier Quénardel qui l'a suivi patiemment, ainsi qu'aux membres du Jury, en particulier Giulio d'Onofrio qui joue un rôle spécial dans la fortune de cet écrit.

Table des matières

INTRODUCTION

PARADOXES ET APORIES AUTOUR DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT BERNARD ET DES CISTERCIENS 6

PREMIÈRE PARTIE : BERNARD DE CLAIRVAUX PHILOSOPHE ?

INTRODUCTION

SITUER SAINT BERNARD DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DU MOYEN ÂGE

- 1. D'une historiographie, l'autre* 9
- 2. Bernard et la considération : une philosophie dans la continuité de la tradition socratique et humaniste gréco-latine* 12
- 3. Une inflexion proprement socratique et chrétienne donnée au socratisme chrétien* 24
- Structure de la philosophie de Bernard, le primat de l'humilité* 24
- Le détour de la charité : un socratisme eschatologique* 26

CHAPITRE I : LE PREMIER METS

HUMILITÉ DU CONNAIS-TOI TOI-MÊME

- 1. Humilité métaphysique ou éthique ?* 31
- Obstacles psychologiques ?* 33
- Rien ou presque ?* 35
- Le Silène et la sainte ampoule* 38
- Conscience borderline et chemin éthique accompagné* 39
- 2. Dynamique ternaire du connais-toi toi-même bernardin* 41
- Quid ?* 41
- Quis ?* 43
- Les travaux et les jours* 45
- Les deux glaives ?* 46
- Le monde en fermage* 48

<i>Dialectique du quid et du quis : vers une Aufhebung ?</i>	49
<i>Du calice au qualis</i>	51
<i>Qualis : version bernardine du μηδεν ἄγαν</i>	52
<i>Exercice spirituel et exercice du pouvoir</i>	54

CHAPITRE II : LE DEUXIÈME METS

LE DÉTOUR DE LA CHARITÉ ET SON AMPLEUR ESCHATOLOGIQUE

<i>1. La charité détour inévitable</i>	57
<i>En fait de détour : un raccourci ?</i>	59
<i>2. De l'humilité à la compassion</i>	59
<i>Entre humilité et miséricorde : la béatitude des doux</i>	61
<i>3. Les quatre degrés de la charité</i>	62
<i>Le verrou de l'amour de soi : lien de l'âme au corps propre qu'elle anime</i>	69
<i>4. L'horizon eschatologique de la charité, accomplissement chrétien du socratisme</i>	70
<i>Socrate "inventeur" de la Providence</i>	71
<i>Images patristiques de la divinisation</i>	72
<i>Obstacle du corps, ici-bas et pour les âmes séparées : une seule solution, la résurrection</i>	73
<i>L'attente miséricordieuse des saints : corps propre et corps mystique</i>	75
<i>Le corps mystique, extension eschatologique du filet de la charité</i>	76
<i>Liberté et connaissance de soi, un enjeu eschatologique</i>	79

CHAPITRE III : GRANDEUR ET MISERE DE LA VOLONTE LIBRE

LE SUJET BERNARDIN ET SA CONSCIENCE

<i>1. La volonté libre, prérogative de l'humanité</i>	83
<i>Liberté et raison</i>	84
<i>Les trois libertés : coup de force eschatologique</i>	85
<i>Coup de force métaphysique : la liberté infinie image de Dieu</i>	86
<i>2. Bernard de Clairvaux théoricien de la faiblesse de la volonté</i>	88
<i>Les deux vouloirs de saint Pierre en gallicante</i>	90
<i>Trois reniements entre deux malentendus</i>	92
<i>Voluntatis infirmitas : faiblesse d'une volonté divisée</i>	93
<i>Le libre arbitre à flanc de coteau</i>	94
<i>3. Les lumières de la conscience</i>	96

<i>Une première quaternité de la conscience bonne et/ou tranquille</i>	98
<i>D'une ou deux quaternités, l'autre</i>	99
<i>4. Œil simple et connais-toi toi-même</i>	107
<i>Conséquences de ce rôle de la conscience pour une "philosophie (pratique) chrétienne"</i>	109
<i>La considération comme philosophie pratique : le mystère de la piété</i>	110
<i>Un petit traité bernardin des grandes vertus non théologiques</i>	112

CHAPITRE IV : LE TROISIÈME METS :

<i>DE LA CONSIDÉRATION SPÉCULATIVE À LA CONTEMPLATION BIENHEUREUSE</i>	116
<i>1. Du visible à l'invisible : une voie d'intériorité</i>	
<i>Le chemin ascensionnel : Bernard dans le débat de son temps sur foi et raison</i>	120
<i>2. À l'assaut du monde des esprits : à commencer par les anges</i>	124
<i>Les neuf chœurs angéliques : première approche, métaphysique ascendante</i>	125
<i>Une pose eschatologique au sommet du monde céleste</i>	129
<i>Nouvelle visite du monde céleste : eschatologie descendante</i>	132
<i>3. Essence et attributs divins, la théologie naturelle de Bernard</i>	135
<i>De la Bonté à la Trinité : Bernard contre Gilbert de la Porrée et en-deçà de Bonaventure</i>	136
<i>De la simplicité à l'unité</i>	138
<i>4. Hénologie générale puis scalaire : de l'Un au trine</i>	141
<i>Hénologie scalaire, ascendante et descendante</i>	144
<i>5. Considérations spéculatives d'ordre plus purement théologique</i>	147
<i>De la considération spéculative à la contemplation</i>	150
<i>Au-delà de la considération spéculative : la contemplation et ses degrés</i>	153

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE :

<i>LA PHILOSOPHIE DE SAINT BERNARD</i>	157
<i>Héritier d'Origène, un nouveau Socrate ?</i>	
<i>Humilité, charité, contemplation</i>	158
<i>Un socratisme eschatologique</i>	166

DEUXIÈME PARTIE :

<i>LES CISTERCIENS DU XIIIÈ SIÈCLE ET LA PHILOSOPHIE</i>	168
--	-----

CHAPITRE V : LES PLUS PROCHES DE BERNARD	171
1. <i>Aelred de Rievaulx : amitié et eschatologie</i>	173
<i>Les trois sabbats</i>	174
<i>La place centrale de la liberté et sa mise en perspective eschatologique</i>	177
<i>La psychologie du maître des novices au service de l'exercice de la liberté dans l'amour</i>	179
<i>Aelred, philosophe de l'amitié</i>	183
<i>De la psychologie à l'eschatologie</i>	194
1. 2. <i>Guerric d'Igny : de la docte ignorance à la louange</i>	218
2. 3. <i>Geoffroy d'Auxerre : vers un cynisme christianisé ?</i>	238
<i>Ne pas posséder pour ne pas être possédé</i>	239
CHAPITRE VI : PARMI LES PLUS PHILOSOPHES DES CISTERCIENS DU XII ^E SIÈCLE	
1. <i>Isaac de l'Étoile, le plus spéculatif des cisterciens du XII^e siècle ?</i>	255
<i>Quelques considérations sur l'homme et l'œuvre</i>	
<i>Isaac par l'entrée éthique dans sa philosophie</i>	259
<i>Béatitude des larmes et connais-toi toi-même</i>	262
<i>Béatitude de la justice et vertus cardinales</i>	266
<i>Les trois lois : une résurgence abélardienne ? Justice et miséricorde</i>	267
<i>De l'éthique à la métaphysique : une ascension psychologique et cosmologique</i>	270
<i>De la terre au ciel, structure d'une ascension spirituelle</i>	272
<i>De Quantitate animae</i>	277
<i>Marcher sur deux jambes</i>	278
<i>L'envol métaphysique et la contemplation chrétienne</i>	279
<i>Isaac métaphysicien</i>	282
<i>Au carrefour de Chartres, du Bec et de Cîteaux : métaphysique monastique et hénologie trinitaire</i>	287
<i>Métaphysique de la Création</i>	303
<i>Les six livres de la Sagesse divine</i>	323
2. <i>Garnier de Rochefort : arts libéraux et théologie symbolique</i>	333
<i>Horizon eschatologique et spéculation anagogique ou en théophanies</i>	335
<i>Une éthique socratique intégrant les quatre sens de l'Écriture et les sept arts libéraux</i>	338
<i>Psychologie eschatologique, genres de vie et naissance du Christ en nous</i>	349

3. <i>Hélinand de Froidmont : connaissance de soi et apologie de Bernard</i>	353
<i>Le trouvère converti et son œuvre</i>	
<i>Socratismes chrétien et critique des philosophes</i>	354
<i>L'eschatologie, "vraie philosophie" : plénitude bernardine du « connais-toi toi-même »</i>	358
<i>Morale des vertus et éthique de la pauvreté : avoir ou être, il faut choisir</i>	368
CHAPITRE VII : SATELLITES	
1. 1. <i>Guillaume de Saint-Thierry un faux jumeau ?</i>	375
<i>Brève biobibliographie</i>	376
<i>Une anthropologie très incarnée dans le De natura corporis et animae</i>	378
<i>De l'anthropologie à la mystique</i>	393
<i>Foi et raison</i>	398
2. 2. <i>Alain de Lille, cistercien in extremis ?</i>	405
<i>D'un Alain, l'autre</i>	
<i>Hénologie poétique et théologie scolastique</i>	407
<i>Distance avec la théologie Porrétaine et proximité à l'égard de l'anthropologie bernardine du libre arbitre</i>	417
<i>Une théologie confessante : de la pénitence à la charité et à la contemplation</i>	423
3. 3. <i>Joachim de Flore, une eschatologie divergente ?</i>	430
<i>Un destin et une fortune qui excèdent l'Ordre cistercien et sa pensée</i>	431
<i>Humilité monastique et eschatologie : le messianisme de Joachim, convergences et divergences avec le socratismes chrétien de Bernard.</i>	436
<i>Une inspiration plus exégétique et trinitaire qu'eschatologique</i>	438
<i>Conversion des Juifs et rôle du monachisme dans la dernière ère avant le retour du Christ</i>	441
<i>Convergences, divergences ultimes : eschatologie et contemplation ; charité et humilité</i>	445
CONCLUSION FINALE	455
UN SOCRATISME DE CÉNOBITES ?	
BIBLIOGRAPHIE	484
INDEX BIBLIQUE	516
INDEX DES NOMS PROPRES	523

INTRODUCTION

PARADOXES ET APORIES AUTOUR DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT BERNARD ET DES CISTERCIENS

Ce livre pourra sembler paradoxal à plus d'un titre. Présenter un Bernard de Clairvaux philosophe apparaît déjà comme une gageure. Pourtant, la dette d'un Descartes à son égard concernant la liberté infinie image de Dieu est aujourd'hui bien connue. Lui rendre sa place dans l'Histoire de la Philosophie demande simplement de relativiser certains éclairages de l'historiographie contemporaine trop centrés sur le XIII^e siècle. Pierre Courcelle ne voyait-il pas en lui l'aboutissement médiéval du socratisme chrétien ? Lambros Couloubaritsis voit en Jean Scot Erigène l'achèvement du néoplatonisme dionysien. Cela suppose que de Plotin à Denys qui le christianise et à Erigène qui le latinise, le courant néoplatonicien trouve une forme d'accomplissement (sans doute pas la seule, ni même l'ultime). Nous serions tenté de voir en Bernard l'accomplissement d'une philosophie qui commençant cette fois à Socrate, christianisée par Origène et Augustin, atteint avec lui un sommet.

Mais rechercher parmi les écrits de ses contemporains ou successeurs immédiats dans l'ordre cistercien la cohérence d'une école philosophique semblera plus paradoxal encore que d'en faire un philosophe. Car les cisterciens ont la réputation d'être des moines ruraux, attachés au travail de la terre, et ne sont généralement pas considérés comme des intellectuels. Les enluminures des manuscrits de Cîteaux ne les représentent-elles pas comme ces défricheurs, qu'ils furent effectivement non seulement pour cette partie de la Bourgogne, mais pour bien d'autres régions d'Europe ? Pourtant, le XII^e siècle offre une riche moisson d'écrits cisterciens dont la profondeur ne manque pas de valeur philosophique. La vie cistercienne, organisée autour de la devise bénédictine « *ora et labora* », laisse la meilleure place à une *lectio divina* qui ne saurait manquer de se faire méditation, rejoignant ainsi celle des philosophes. Mais de là à vouloir trouver dans ce foisonnement d'écrits méditatifs la cohérence d'une école philosophique, il y a de la marge. Là encore cela exige de rompre avec les tendances de

l'historiographie contemporaine du XIIe siècle, à opposer le cloître, et en particulier Bernard et les cisterciens, à l'école à un moment où la première scolastique commence à fleurir à l'ombre des grandes cathédrales comme Chartres ou Paris...

Or précisément dans son opposition à une philosophie scolastique centrée sur des problèmes de sémantique, la pensée des cisterciens a été rapportée à la mystique spéculative. C'est ainsi que pris dans la tourmente de la controverse autour de « la philosophie chrétienne », Étienne Gilson titrait non sans espièglerie peut-être, du Collège de France où il venait d'être reçu : « La théologie mystique de saint Bernard ». Il n'hésitait d'ailleurs pas, évoquant les noms d'Aelred de Rievaulx, Gilbert de Hoyland ou Isaac de l'Étoile, à parler dès les premières pages (18) d'une école cistercienne exerçant même son influence hors de l'ordre et sur les Chartreux en particulier. Mais il remarquait quelques pages plus loin, l'absence chez Bernard, de référence à Denys le pseudo-Aréopagite, ce qui rend artificiel l'emprunt à cet auteur du terme de théologie mystique. Étienne Gilson était en fait en quête d'une théologie de Bernard, comparable à celle des scolastiques du siècle suivant, mais dont il soulignait l'inflexion mystique. De même Dom Jean Leclercq proposa le terme de « Théologie monastique », par opposition précisément à la théologie scolastique. Pourtant, Bernard n'employait guère le terme de théologien que péjorativement pour désigner Abélard. N'était-ce pas lui qui avait adapté au latin, le mot de *Theologia* dans des ouvrages qui lui valurent quelques tracasseries avec la censure ecclésiastique de son temps ? Bref, Bernard aurait été bien surpris, voire fâché de se voir qualifier de théologien. Certes, si l'on sonde les emplois du terme *philosophus* dans ses œuvres à partir de la base du CETEDOC, on s'aperçoit qu'il est également pris en mauvaise part et généralement dans le même contexte polémique. Pourtant *philosophia* au contraire est toujours pris positivement et c'est au nom de la vraie philosophie que le moine combat ceux qui à ses yeux la trahissent. Or quelle est cette vraie philosophie aux yeux de Bernard ? C'est ce qu'il faudra chercher à établir dans une première partie. On commencera par montrer l'ancrage de cette philosophie dans la tradition du socratisme chrétien ainsi que l'inflexion particulière qu'elle lui imprime, avant d'en déployer les principales caractéristiques.

La seconde partie affrontera l'autre paradoxe que nous venons d'évoquer : l'anthropologie issue de ce socratisme que nous retrouvons chez la plupart des auteurs cisterciens du siècle de Bernard, permet-elle de parler d'une « école cistercienne », pour reprendre le thème paradoxal lancé par Étienne Gilson ? Cela suppose de prendre le terme école en un sens très large, voire figuré. Lorsque Bernard adresse son sermon aux clercs parisiens, n'entend-il pas les arracher aux vanités de la dialectique pour venir à l'ombre du cloître rechercher une vérité humaine et

surtout divine plus profonde ? Il attirera quelques belles âmes comme celle de Geoffroy d'Auxerre qui pour être parmi les plus ascétiques et mystiques des écrivains de l'ordre n'est pas des moins philosophes. Il sera abordé en son temps, ainsi que Gueric d'Igny ou Hélinand de Froidmont. Car l'investigation devra commencer avec les plus proches de Bernard comme Aelred de Rievaulx et Gueric d'Igny, ou encore par la tête la plus philosophique que l'ordre ait accueilli en son siècle : Isaac de l'Étoile. On attendrait aussi Guillaume de Saint Thierry, mais il ne fut cistercien que sur le tard, et il sera abordé dans un dernier chapitre consacré aux "satellites" de l'école cistercienne, aux côtés d'Alain de Lille et de Joachim de Flore.

En quel sens pourrait-on dire que Bernard « fit école » ? Nous disposons aujourd'hui d'un sens large puisque des études récentes ont voulu montrer que peut-être aucun des grands maîtres de l'École de Chartres n'a exercé la fonction enseignante à l'ombre de la cathédrale. Sans doute est-on d'ailleurs allé trop loin dans la dénégation, il est des spécialistes des Chartrains pour le penser. En tout cas, la notion d'école à l'aube de la scolastique en sort renouvelée : plus que d'un lieu d'enseignement où l'on noterait les présents et les absents, il s'agirait d'un groupe d'intellectuels échangeant textes et idées et exerçant les uns sur les autres des influences mutuelles. En ce sens le réseau des monastères cisterciens, connaissant une expansion jamais égalée sans doute dans l'histoire du monachisme, a pu constituer un réseau intellectuel qui n'aurait rien à envier aux écoles cathédrales ou canoniales. Mieux, cette influence ne s'est-elle pas prolongée au siècle suivant et jusqu'à l'âge classique, voire au-delà ?

PREMIÈRE PARTIE :
BERNARD DE CLAIRVAUX PHILOSOPHE

INTRODUCTION
SAINTE BERNARD

DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DU MOYEN ÂGE

Au regard de l'historiographie de la philosophie médiévale francophone et contemporaine, présenter saint Bernard comme un philosophe apparaîtra comme incongru. Notre première tâche est ainsi de tenter une tout autre approche qu'il nous faut cependant situer par rapport aux choix historiographiques du siècle écoulé.

D'une historiographie, l'autre

Qu'un saint Thomas d'Aquin ou un saint Bonaventure puissent avoir une philosophie propre, voilà qui ne faisait pas problème pour Étienne Gilson qui consacra un livre, voire plus, à chacune d'entre elles. Toutefois, l'un et l'autre auteur scolastique ne concevaient pas de la même manière la frontière entre philosophie et théologie. Surtout, après la querelle de la philosophie chrétienne, et les études sur l'averroïsme, certains ne voudront plus rechercher la philosophie de Thomas dans ses grandes sommes théologiques, mais plutôt dans ses commentaires d'Aristote. Nous continuons quant à nous de penser que les plus grands philosophes du XIIIe siècle furent ses théologiens, mais Bernard est l'homme d'un autre siècle et ne nous laisse pas un tel choix entre théologie et commentaires philosophiques. En intitulant le livre qu'il lui consacre *La théologie mystique de saint Bernard*, Étienne Gilson peut-il nous laisser croire que le moine cistercien était trop mystique pour être philosophe ? Nous aurions plutôt tendance à penser et nous tenterons de le montrer que c'est par où il est le plus mystique qu'il est le plus philosophe.

Mais le titre d'Étienne Gilson s'explique dans le cadre de la polémique autour de la philosophie chrétienne et surtout d'une historiographie centrée sur le XIIIe siècle, en particulier sur saint

Thomas. Certes l'importance accordée à cet auteur à la suite des injonctions de Léon XIII a été réduite de nos jours. Docteur commun, il conserve son autorité doctrinale dans l'Église catholique, mais il apparaît historiquement comme un maître parmi bien d'autres en son siècle. Pourtant celui-ci continue de passer pour le grand siècle de la philosophie médiévale du fait de la redécouverte d'Aristote par les latins à partir des traductions de l'arabe. Est-ce à dire que le monde latin fut incapable de philosopher sans Aristote dans les siècles qui précédaient et qu'il dut se contenter de nourrir à partir de sa Logique, seule partie de l'œuvre aristotélicienne traduite en latin, une réflexion centrée du coup essentiellement sur les universaux ? Une telle orientation historiographique pousse des racines, en France du moins, en-deçà de Gilson jusqu'à Renan, mais trouve des échos dans les études plus récentes. Elle n'est pas sans lien avec une conception heideggérienne de la philosophie concernée par la seule question de l'être et de son histoire où l'importance accordée à la métaphysique aristotélicienne occulte l'apport néoplatonicien. Elle contribue aussi à alimenter une vision dualiste du XIIe siècle opposant un courant novateur nourri de la *Logica nova* et du foisonnement des écoles parisiennes dont la figure de proue est Abélard, à un cloître tenant de positions réactionnaires dont Bernard serait l'emblème. Aujourd'hui une conception plus ouverte du XIIe siècle et de la Renaissance qu'y connaît la philosophie est possible. Il comporte en effet un renouveau logique et sémantique important, mais aussi un intérêt pour la cosmologie que l'on retrouve à l'École de Chartres et des Porrétaïns, ou encore un intérêt pour la psychologie, à travers la réflexion menée par les traducteurs des auteurs arabes comme Gundissalinus, mais surtout en milieu cistercien, voire chez les Victorins. Ces derniers accordent une place importante aux sciences et aux arts de leur temps, mais restent soucieux de la formation éthique et spirituelle qu'ils délivrent en un équilibre entre action et contemplation, propre à la position canoniale. Dans une telle vision pluraliste du XIIe siècle, à peine évoquée ici à grands traits, Bernard et les cisterciens représentent avant tout une philosophie tournée d'abord vers l'éthique, ce qui ne doit pas occulter un intérêt pour les techniques novatrices en particulier en agriculture et en architecture. Laissant ainsi derrière nous une historiographie de la philosophie médiévale centrée sur le XIIIe siècle, et dans le cadre d'une vision ouverte et pluraliste de la philosophie au XIIe siècle, il nous faut comprendre le renouveau apporté dans le domaine éthique par la philosophie de Bernard de Clairvaux. Mais pour cela, nous devons le situer dans une perspective historique plus large comme héritier d'une tradition philosophique non pas aristotélicienne, mais bien socratique.

Ce n'est pas par hasard que Pierre Courcelle fait de saint Bernard l'aboutissement de son étude du « Connais-toi toi-même »¹. Bernard doit être situé dans cette longue tradition qui remonte à Socrate et s'étend du monde grec aux latins. Il parachève une manière de philosopher dans la continuité de l'injonction delphique, pratiquée principalement par le courant platonicien et néoplatonicien. A la suite de Proclus, cette tradition fera de l'*Alcibiade Majeur* le texte fondateur par lequel doit commencer l'enseignement de la philosophie². Certes, au siècle de Bernard, les latins ne disposaient pas plus de ce texte de Platon que de ceux d'Aristote. Pourtant comme Socrate confronté à ce snob de sophiste qu'est Hippias³, ils avaient appris à philosopher avec des cuillers et des pots, entendons à partir de leur expérience et de ce qu'elle recueille du legs grec et chrétien. À la Renaissance, Nicolas de Cues ne manquera pas de le rappeler à nouveau dans son dialogue sur l'esprit intitulé le *Profane (Idiota)*⁴. Qui plus est, les latins, et avant eux quelques Pères grecs, chacun à sa manière ont christianisé cette manière socratique de philosopher.

Faire ainsi, en tirant les conséquences de la voie ouverte par Pierre Courcelle, de Bernard le fleuron du socratisme chrétien d'expression latine n'est pas un geste dénué de sens d'un point de vue historiographique. À la fermeture des écoles d'Athènes, une telle philosophie avait déjà imprégné la patristique. Elle ne s'en tenait pas au commentaire des textes d'Aristote et n'eut pas à attendre son salut de ceux qui voudraient bien les traduire non directement en arabe, mais d'abord en syriaque.

L'historiographie du XXe siècle, centrée sur le XIIIe, épouse une perspective heideggérienne comportant un double aveuglement. Au plan philosophique, cette histoire de la philosophie, suivant une inflexion cosmologique initiale qui vient des Ioniens et d'Aristote, est centrée sur la seule question de l'être. Elle laisse de côté la dimension éthique de la philosophie, essentielle à notre discipline depuis la mise en avant par Socrate de l'exhortation delphique au « connais-toi toi-même ». Heidegger ne fut guère encombré de scrupules éthiques, et son choix d'oublier cette dimension de la philosophie au profit du seul questionnement métaphysique sur l'être

¹ PIERRE COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris, Etudes Augustiniennes, 3 vol., 1974-1975.

² Ainsi, de Proclus à Damascius et à Olympiodore qui commentent ce discours, la méthode fait école jusqu'au disciple de ce dernier, auteur des *Prologomènes à la philosophie de Platon* (ed. L.G. Westerink, trad. J. Trouillard, Paris, Belles Lettres, 1990), qui recommande de commencer l'enseignement de la philosophie platonicienne par l'*Alcibiade Majeur*, ce qui était encore pratiqué à la Renaissance notamment dans le cadre de l'Académie florentine.

³ PLATO, *Hippias Majeur*, 288, b-d.

⁴ NICOLAS DE CUES, *Idiota de Mente*, Ch. V, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, V, ed. L. Baur, Leipzig, 1937, pp. 86-87.

n'est pas anodin. Mais il s'accompagne d'un autre point aveugle : il relègue en effet dans l'ombre tout le courant socratique et platonicien, avec sa manière de faire de la métaphysique, à partir de l'expérience intérieure et d'autres transcendants comme le Bien ou l'Un, voire la Beauté. De plus, il se désintéresse de sa christianisation par les Pères grecs et de grands auteurs comme Augustin ou Grégoire pour ne citer qu'eux parmi une foule d'autres penseurs latins de moindre envergure. Car c'est d'une tradition de sagesse humaniste que Bernard hérite par la formation qu'il reçoit auprès des chanoines de Châtillon. Si donc il est une tradition aristotélicienne qui atteint des sommets au XIII^e siècle avec des auteurs comme Albert ou Thomas, il est aussi un socratisme qui atteint une profondeur inégalée avec Bernard et fleurit en de multiples humanismes au XII^e siècle, chez les Cisterciens, mais aussi les Chartrains ou les Victorins.

Dans cette lignée humaniste, alternative majeure à celle issue des Ioniens centrée sur la question du cosmos et de l'être, chacun des grands auteurs qui illustrent ce courant socratique de la philosophie, lui donne une inflexion particulière. Nous commencerons donc par rappeler l'ancrage de saint Bernard dans ce courant, mais pour tenter ensuite de discerner quelle est l'inflexion qu'il lui impose et qui se retrouvera selon des modalités diverses chez les principaux auteurs cisterciens de son siècle. Montrons donc tout d'abord à grands traits comment Bernard s'insère dans cette tradition.

Bernard et la considération : une philosophie dans la continuité de la tradition socratique et humaniste gréco-latine

Depuis que Pierre Courcelle avait montré la place éminente de Bernard au sein de la tradition socratique christianisée, notre connaissance de cette tradition s'est beaucoup enrichie, en particulier de l'apport des travaux de Theo Kobusch. Il a montré comment Bernard s'insère dans une tradition remontant aux sources néoplatoniciennes et stoïciennes qui conçoit la métaphysique comme un exercice spirituel⁵. Le souci de soi devient, pour le dire en bref, chez les auteurs monastiques chrétiens la vigilance d'une garde du cœur. C'est par cette voie d'intériorisation réalisant d'abord l'apaisement des passions que le contemplatif accède à une

⁵ THEO KOBUSCH, *Metaphysik als geistige Übung, zum Problem der Philosophie bei Bernhard von Clairvaux*, dans « Cistercienser Kronik », 106(1999), Heft 1, pp. 57-68, du même, *Christliche philosophie, Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt, (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2006 ; *La pensée de Bernard : un héritage de la philosophie chrétienne*, dans Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens, ed. P.-A. Burton, Ch. Trottmann et alii, « Revue Cîteaux » 63 (2012), pp. 15-27.

spéculation qui lui ouvre le monde spirituel et divin. La philosophie est conçue dans une telle perspective, en premier lieu comme un art de vivre. La spéculation y débouche sur une contemplation métaphysique ouverte sur la vie mystique, mais indissociable de la pratique éthique qu'elle requiert comme un préalable susceptible de libérer de l'agitation des passions. Cette conception socratique de la philosophie parvient même à en articuler les trois grands domaines comme autant de modes de vie auxquels une tradition chrétienne qui semble prendre source chez Origène a fait correspondre les trois livres attribués à Salomon selon le schéma suivant.

Disciplines philosophiques	Philosophie morale	Philosophie de la nature	Philosophie inspective
Livres attribués à Salomon	<i>Proverbes</i>	<i>Ecclésiaste</i>	<i>Cantique</i>

Or, ce qui était encore présenté par Origène⁶ dans son Commentaire du Cantique, comme trois parties de la philosophie devient chez Grégoire le Grand, trois genres de vie qui se succèdent dans un apprentissage monastique de la philosophie chrétienne. De ce schème que l'on trouve comme structure de la philosophie depuis Origène jusque chez de nombreux auteurs du XIIe siècle et même au-delà comme l'avait naguère montré Gilbert Dahan⁷, reprenons ici l'expression la plus achevée que l'on trouve chez le pape bénédictin dans le *Prologue* de son *Commentaire du Cantique* :

Ce livre vient en troisième parmi ceux de Salomon. Les anciens avaient coutume de dire qu'il y a trois genres de vie : la vie morale, la vie naturelle et la vie contemplative, que les Grecs appelèrent vie éthique, physique, théorique. C'est des *Proverbes* que ressort la vie morale... De l'*Ecclésiaste* la vie naturelle... Quant à la vie contemplative, c'est du *Cantique des Cantiques* qu'elle ressort... Or la vie des trois patriarches fut caractéristique de chacun de ces trois genres de vie : celle d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'est évidemment la spécificité morale qu'Abraham a atteinte en obéissant. Isaac représenta la vie naturelle en creusant des puits. Car le fait de creuser des puits signifie ici scruter avec une attention

⁶ « Solomon ergo tres istas, quas supra diximus generales esse disciplinas, id est moralem, naturalem, inspectivam, distinguere ab invicem ac discernere volens tribus eas libellis edidit suo quoque ordine singulis consequenter aptatis. Primo ergo in Proverbiis moralem docuit locum... Secundum vero, qui naturalis appellatur, comprehendit in Ecclesiaste... Inspectivum quoque locum in hoc libello tradidit... id est in Cantico Canticorum. » ORIGENES, *Homiliae in Canticum canticorum*, ed. W.A. Baehrens, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 30, Leipzig, 1925, p. 76.

⁷ GILBERT DAHAN, *Origène et Jean Cassien dans un Liber de philosophia Salomonis*, dans AHDLM, 60 (1985), pp. 135-162.

systématique toutes les réalités inférieures, par une considération naturelle. Jacob obtint quant à lui la vie contemplative, lui qui vit les anges qui montaient et qui descendaient.⁸

Cette lecture peut être traduite dans le tableau suivant :

Vie morale	Vie naturelle	Vie contemplative
Philosophie morale	Philosophie de la nature	Philosophie inspective
<i>Proverbes</i>	<i>Ecclésiaste</i>	<i>Cantique</i>
Abraham obéit	Isaac creuse des puits	Jacob voit l'échelle

Relevons que cette tripartition des domaines de la philosophie est originale. Elle ne correspond pas à la division aristotélicienne entre philosophie spéculative et pratique ou encore entre les trois branches de la philosophie spéculative (mathématique, physique et théologie), connue des latins par Boèce. Elle ne se superpose pas non plus parfaitement à la tripartition stoïcienne en logique, éthique et physique, diffusée dans le monde latin par Augustin et Isidore de Séville. A moins de faire correspondre l'*inspectiva* à la logique ? Certes, la théologie suppose une logique, mais comment rendre compte de la dimension d'intériorité suggérée par la troisième discipline philosophique correspondant au *Cantique* ? Notons surtout la nouveauté introduite par Grégoire le Grand, par rapport à la distinction héritée d'Origène. Il s'agissait chez ce dernier de trois branches de la philosophie rapportées à une sagesse biblique révélée à et par Salomon. Chez Grégoire, il ne s'agit plus seulement de disciplines théoriques, de parties du corpus philosophique, mais bien de trois genres de vie (*ordines vitae*), rangés en bon ordre selon leur dignité et leur ordre d'apprentissage.

Ne pouvons-nous reconnaître dans cette évolution l'influence ascétique de Cassien ? Dans sa troisième *Conférence*, il voit dans les trois disciplines distinguées par Origène, trois renoncements successifs : à la concupiscence de la chair grâce à la morale des *Proverbes*, à la

⁸ « Salomonis tertius in opusculis eius ponitur. Veteres enim tres vitae ordines esse dixerunt : moralem, naturalem et contemplativam : quas graeci vitas ethicam, fisicam, theoreticam nominaverunt. In Proverbiis quoque moralis vita exprimitur, ubi dicitur : *Audi, fili mi, sapientiam meam et prudentiae meae inclina aurem tuam*. In Ecclesiasten vero, naturalis : ibi quippe, quod omnia ad finem tendant, consideratur, cum dicitur : *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*. In Canticis vero canticorum contemplativa vita exprimitur, dum in eis ipsius domini adventus et adspectus desideratur, cum sponsi voce dicitur : *Veni de Libano, veni*. Hos etiam ordines trium patriarcharum vita signavit : Abraham, Isaac videlicet et Iacob. Moralitatem quippe Abraham oboediendo tenuit. Isaac vero naturalem vitam puteos fodiendo figuravit : in imo enim, puteos fodere est per considerationem naturalem omnia, quae infra sunt, perscrutando rimari. Iacob vero contemplativam vitam tenuit, qui ascendentes et descendentes angelos vidit. », GRÉGORIUS MAGNUS, *In Canticum canticorum*, Prol., ed. P. Verbraken, CCL 144, Turnhout 1963, p. 12.

vanité de toutes les créatures dénoncée par l'*Ecclésiaste*, aux choses visibles dépassées en direction de la contemplation des réalités célestes dans le Verbe, atteinte avec le *Cantique*⁹.

Grégoire, lorsqu'il voit encore dans les trois Patriarches des figures exemplaires de ces trois genres de vie, s'inspire toujours fidèlement du commentaire d'Origène¹⁰. Toutefois, là où Origène écrivait *philosophiam*, Grégoire écrit *vitam*, sans trahir nullement sa source, puisque pour l'un comme pour l'autre penseur chrétien, la philosophie reste avant tout un mode de vie:

Mais parce que l'observation de la nature ne saurait conduire à la perfection à moins que la moralité ne soit déjà acquise, c'est à juste titre que l'*Ecclésiaste* est placé après les *Proverbes*. Et parce qu'on ne saurait élever ses regards vers la contemplation supérieure sans d'abord mépriser les réalités d'en bas, c'est à juste titre que le *Cantique* vient après l'*Ecclésiaste*. Car il convient en premier lieu de régler ses mœurs, puis de considérer toutes les réalités qui nous entourent comme si elles n'existaient pas, et dans un troisième temps de contempler par la fine pointe ainsi purifiée du cœur, les réalités supérieures et intérieures. Constituant une marche de chacun de ses livres, il a ainsi construit comme une sorte d'échelle vers la contemplation de Dieu, de telle sorte qu'en un premier temps dans le siècle, les choses honnêtes soient menées à bien, pour être ensuite méprisées et qu'enfin à l'extrême, puissent être aperçues les réalités divines les plus intimes.¹¹

Si l'unité finale de la sagesse se prend en Dieu, elle s'articule comme une voie d'intériorité partant du souci de soi d'abord éthique pour aboutir à la contemplation. Elle peut donc être vécue selon trois modalités différentes par les trois patriarches, et décrite en ses trois dimensions par Salomon, connu pour l'avoir reçue en plénitude. Chacun de leurs genres de vie, active, naturelle ou contemplative, correspond à une partie de la philosophie contribuant à élever l'âme vers Dieu. Le thème de l'échelle nous renvoie implicitement à Cassien. Car la vraie philosophie,

⁹ « Proverbia primae abrenuntiationi conveniunt, quibus concupiscentia carnalium rerum ac terrena vitia resecantur, secundae abrenuntiationi Ecclesiastes, ubi universa quae aguntur sub sole vanitas pronuntiantur, tertiae Canticum Canticorum, in quo mens visibilia cuncta transcendens verbo iam dei caelestium rerum contemplatione coniungitur. », JOANNES CASSIANUS, *Collationes*, ed. M. Petschenig, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, (désormais CSEL), 13, Vienne, 1886, p. 74.

¹⁰ « Abraham namque moralem declarat philosophiam per oboedientiam... Isaac quoque naturalem philosophiam tenet... Sed et Iacob inspectivum obtinet locum... », ORIGÈNE, *Commentaire du Cantique...*, ed. W.A. Baehrens, op. cit., p. 78-79.

¹¹ « Sed, quia naturalis consideratio ad perfectionem non perducitur, nisi prius moralitas teneatur, recte post Proverbia Ecclesiastes ponitur. Et, quia superna contemplatio non conspicitur, nisi prius haec infra labentia despiciantur, recte post Ecclesiasten Cantica canticorum ponitur. Prius quippe est mores componere; postmodum omnia, quae adsunt, tamquam non adsint considerare; tertio vero loco munda cordis acie in superna et interna considerare. His itaque librorum gradibus; quasi quandam ad contemplationem dei scalam fecit : ut dum primum in saeculo bene geruntur honesta, postmodum etiam honesta saeculi despiciantur, ad extremum etiam dei intima conspiciantur. », GREGORIUS MAGNUS, *In Canticum Canticorum*, Prol. 9, CCSL, pp. 12-13.

pour lui comme pour Grégoire ou Augustin et bientôt Alcuin, ou Bernard n'est autre que la vie même des chrétiens, révélée par les Écritures et vécue selon des modalités plus ou moins parfaites correspondant aux différents genres de vie.

C'est cette structure d'une philosophie d'esprit monastique, transmise d'Origène à Alcuin et au-delà que nous allons retrouver au cœur de l'interrogation philosophique que Bernard appelle considération. Notons qu'elle se trouve déjà dans le premier sermon sur le *Cantique*. Comme le faisaient avant lui les prologues déjà cités, Bernard situe à sa manière ce livre au sommet des trois attribués à Salomon :

Il y a chez Salomon un pain, mais un pain parfaitement resplendissant et savoureux, je veux parler du livre qui a pour titre : le *Cantique des cantiques*. Il va nous être apporté, vous le voulez bien, afin que nous puissions le rompre. Car à partir des paroles de l'Écclésiaste et instruits par la grâce de Dieu, vous avez suffisamment appris, si je ne me trompe, à connaître ce monde et à en mépriser la vanité. Quant aux Proverbes, votre vie et vos mœurs ne sont-ils pas suffisamment amendés et réglés sur l'enseignement qu'on y peut trouver ? C'est pourquoi, après avoir commencé par goûter de ces deux pains, que vous n'avez pas manqué de recevoir, tirés du coffre de l'Ami, approchez-vous pour manger de ce troisième pain, afin de goûter s'il se peut, des mets meilleurs encore.¹²

Nous remarquons que l'ordre est apparemment inversé puisque l'*Écclésiaste* avec son rôle ascétique intervient avant le rôle éthique des *Proverbes*. A moins qu'il ne le présuppose tout simplement. L'accès au troisième pain qui est celui de la contemplation mystique suppose une purification. Si ce n'est pas la mise en ordre des mœurs qui intervient en premier lieu, mais le détachement à l'égard des réalités sensibles et des désirs charnels, c'est que l'*Écclésiaste* est ici associé à l'ascèse monastique dont on sait les excès qui eurent raison de la santé de Bernard en sa jeunesse avant qu'il ne rende à la charité la première place. Il précise encore dans ce même sermon le rôle joué par la lecture des deux premiers livres de Salomon :

¹² « Est panis apud Salomonem, is que admodum splendidus sapidus que, librum dico, qui Cantica canticorum inscribitur: proferatur, si placet, et frangatur. Nam de verbis Ecclesiastes mundi huius cognoscere et contemnere vanitatem, satis, ni fallor, per Dei gratiam instructi estis. Quid et Parabolae? Annon vita et mores vestri, iuxta eam quae in ipsis invenitur doctrinam, sufficienter emendati et informati sunt? Proinde illis ambobus praelibatis, quos nihilominus de amici arca praestitos accepistis, accedite et ad tertium hunc panem, ut probetis forsitan potiora. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In Cantica, Sermo I, 2, Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean Leclercq, Henri Rochais et alii, Rome, ed. Cistercienses, 1957-1977, désormais SBO, I, p. 3. Nous traduisons, utilisant la traduction Charpentier lorsqu'elle convient.

Car s'il y a deux vices qui font seuls, ou du moins qui font plus que les autres la guerre à l'âme, à savoir, le vain amour du monde, et l'amour excessif de soi-même ; ces deux premiers livres permettent d'écartier cette double peste ; l'un, en retranchant, avec le sarcoir de la discipline, tout ce qu'il y a de corrompu dans les mœurs, et de superflu dans les désirs de la chair ; et l'autre, en démasquant avec sagacité, par la lumière de la raison, l'éclat trompeur de la gloire de ce monde, et le distinguant clairement d'avec ce qui s'avère solide en vérité.¹³

Aux *Proverbes* correspond une ascèse de la chair et des mœurs, tandis que la réflexion sur la vanité de toutes choses menée à partir de l'*Ecclésiaste* permettrait de prendre congé des gloires de ce monde. L'ordre des trois livres est ainsi rétabli dans le premier sermon sur le *Cantique*, comme dans la plupart des passages où se retrouve la référence à cette structure. Toutefois, dans un extrait des *Sentences* où le même thème se trouve développé en lien avec Salomon, mais sans référence explicite à ses trois livres, l'homme dispose en son cœur trois ascensions passant par le mépris du monde, la mortification de la chair et le renoncement à soi-même¹⁴. Il peut aussi descendre le chemin inverse en partant de la présomption de la volonté propre, pour s'abaisser aux attraits de la chair et aux tromperies du monde. Nous retrouvons souvent cette thématique associée aux trois attributs de Salomon. Ainsi au sermon 50 *de diversis* :

"Sortez, filles de Sion, et voyez votre Roi Salomon" (Ct 3, 11). Si l'auteur sacré ne dit point, venez voir l'Ecclésiaste ou Idida, car Salomon portait aussi ces deux noms, c'est qu'il veut parler de Jésus-Christ, notre vrai Salomon, qui est Salomon, c'est-à-dire, le pacifique dans l'exil; l'Ecclésiaste, c'est-à-dire l'avocat général, dans le jugement ; Idida, c'est-à-dire, le chéri du Seigneur, dans le royaume ; mais qui partout est Roi. Dans l'exil c'est lui qui règle les mœurs ; au jugement, il discerne les mérites, et dans le royaume, il les récompense. Dans l'exil il est doux, au jugement il est juste, et dans son royaume il est glorieux. Il est

¹³ « Cum enim duo sint mala quae vel sola vel maxime militant adversus animam, vanus scilicet amor mundi, et superfluous sui, pesti utrique illi duo libri obviare noscuntur: alter sarculo disciplinae prava quaeque in moribus et carnis superflua resecans, alter luce rationis in omni gloria mundi fucum vanitatis sagaciter deprehendens veraciter que distinguens a solido veritatis. », ID., *ibid.*

¹⁴ « Sunt igitur tres ascensiones. Prima est mundum despiciere; secunda carnem mortificare; tertia seipsum abnegare. Haec est scala Iacob in qua vidit angelos ascendentes. Hoc est vehiculum quo ovis perdita ad gregem refertur, quo regina Austri ad Salomonem defertur [...] Homo tres descensorios gradus ruinae incurrit. Primus est propriae voluntatis praesumptio. Secundus, carnalium illecebrarum abusio. Tertius, fallax temporalium affectio. Eadem via qua descendit ascendere debet reciprocis gressibus, sed converso ordine, ut primus gradus ascensionis sit saecularibus abrenuntiare; secundus, carnem mortificare; tertius, propriam voluntatem abdicere. Ista sunt tres dietae quibus ad Christum redimus. », ID., *Sententiae* 94-95, SBO 6, 2, p. 153.

aimable dans l'exil, terrible sur son tribunal, et admirable dans son royaume. "Sous le diadème dont sa mère lui a ceint le front".¹⁵

La correspondance est évidente entre les trois noms de Salomon et les trois livres qui lui sont attribués et ici la pacification des mœurs dans l'exil du monde vient avant l'ascèse qui en détache et peut introduire l'âme ainsi détachée à la pure spéculation de la bien-aimée (Jehdida) dans le royaume. L'idée attachée à ces trois aspects de Salomon et à ces trois écrits où il livre sa sagesse et qui se retrouve d'ailleurs en d'autres occurrences¹⁶ est que la purification éthique et le détachement à l'égard des réalités créées correspondant aux deux premiers livres, est un préalable requis pour entrer dans la contemplation ouverte par le troisième. Car il s'agit bien d'un chemin de sagesse, comme l'atteste la suite du premier sermon sur le *Cantique* où nous avons premièrement relevé cette structure :

Enfin à tout ce que les hommes recherchent et à tous les désirs mondains, Salomon préfère la crainte de Dieu, et l'observation de ses commandements. Et certes avec raison. Car la première de ces deux choses, est le commencement de la vraie sagesse et la seconde en est l'accomplissement, si toutefois il est clair que la véritable sagesse ne consiste en rien d'autre que s'éloigner du mal et faire le bien; et s'il est vrai que personne ne peut s'éloigner parfaitement du mal sans la crainte de Dieu, et qu'on ne saurait accomplir une bonne œuvre, si on ne garde ses commandements. Ainsi, après avoir détruit ces deux vices, par la lecture de ces deux livres, on est prêt à s'approcher pour entendre ce discours sacré et contemplatif, qui, étant comme le fruit de tous les deux, ne doit être reçu dans la foi que par des esprits et des oreilles très sages.¹⁷

¹⁵ « "Egredimini, Filiae Sion, et videte regem Salomonem". Non dicit Ecclesiasten, aut Ididam. Nam et his nominibus appellatus est rex ille, et significat Iesum Christum nostrum verum Salomonem, qui fuit Salomon, id est pacificus, in exsilio; Ecclesiastes, id est concionator, in iudicio; Idida, id est, dilectus Domini, in regno; ubique rex. In exsilio rector morum, in iudicio discretor meritorum, in regno distributor praemiorum. In exsilio mansuetus, in iudicio iustus, in regno gloriosus. In exsilio amabilis, in iudicio terribilis, in regno admirabilis "in diademate quo coronavit eum mater sua". », ID., *Sermo de diversis* 50, SBO 6, 1, pp. 270-271.

¹⁶ Cf. notamment, ID., *Sermo in epiphania Domini*, 2, 2, SBO 4, p. 302.

¹⁷ « Denique universis humanis studiis ac mundanis desideriis praetulit Deum timere eius que observare mandata. Merito quidem. Vere etenim sapientiae primum illud initium, secundum consummatio est: si tamen constat non aliud veram et consummatam esse sapientiam quam declinare a malo et facere bonum, item que recedere a malo neminem posse perfecte absque timore Dei, nec bonum opus omnino esse praeter observantiam mandatorum. Depulsis ergo duobus malis duorum lectione librorum, competenter iam acceditur ad hunc sacrum theoreticum que sermonem qui, cum sit amborum fructus, non nisi sobriis mentibus et auribus omnino credendus est.», ID., *in Cantica sermo* 1, 2-3, SBO 1, pp. 3-4.

Mais ce qui retiendra particulièrement notre attention ici, c'est que nous retrouvons cette même structure et dans l'ordre originel hérité des Pères, au cœur de l'interrogation philosophique que Bernard appelle considération. Toutefois, avant d'en venir à cette structure de la considération, notons d'abord qu'il la distingue de la contemplation en *De consideratione* II, 2 :

En effet, celle-ci suppose la vérité déjà connue, tandis que la première a plus particulièrement pour but la recherche de la vérité ; aussi définirai-je volontiers la contemplation, une intuition claire et certaine des choses par l'œil de l'esprit, ou, en d'autres termes, l'acte par lequel l'esprit embrasse une vérité connue, indubitable. Quant à la considération, je dirai que c'est un effort de la pensée, une application de l'esprit à la recherche de la vérité; ce qui n'empêche pas qu'on n'emploie bien souvent ces deux mots l'un pour l'autre.¹⁸ »

Cet abus de langage ne doit pas nous tromper, la contemplation est bien le but et l'accomplissement d'une recherche philosophique dont la dynamique repose dans l'attitude réflexive de la considération. Car, si la contemplation peut s'ouvrir à la vérité de réalités extérieures, voire spirituelles et supérieures, la considération qui est l'effort pour y tendre doit rester centrée sur le sujet. Même si la suite du livre II invite le pape à faire porter sa considération sur ce qui est au-dessus, autour et au-dessous de lui, c'est avant tout sur lui-même que l'abbé cistercien l'exhorte à revenir. Précisons-le ici : la considération s'avère être le prolongement de la *prosochè*, cette attention philosophique du sujet à lui-même qui vient de Plotin et transite par Porphyre aux Pères grecs comme Grégoire de Nysse et Basile de Césarée. Elle devient la vigilance chez les latins, la « *custodia* », garde du cœur dans un contexte monastique et c'est encore à Theo Kobusch que revient le mérite d'avoir établi précisément cette filiation¹⁹.

Lorsqu'au livre V, dévolu proprement à la contemplation, Bernard revient sur la considération, il en distingue les trois dimensions fondamentales :

¹⁸ « Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim id per omnia quod contemplationem intelligi volo, quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Iuxta quem sensum potest contemplatio quidem diffiniri verus certus que intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia, consideratio autem intensa ad vestigandum cogitatio, vel intensio animi vestigantis verum. Quamquam soleant ambae pro invicem usurpari. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* II, 2, SBO III, p. 414.

¹⁹ THEO KOBUSCH, *Metaphysik als*, art. cit., en particulier p. 66 et n. 22 ; également du même auteur, *Contemplation intérieure : vers la métaphysique contemplative, d'Origène au XIIIe siècle*, dans *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, ed. Ch. Trottmann, École Française de Rome, 2009, pp. 91-109.

Celui-là est grand qui regarde les sens comme un bien commun à tous les habitants de la cité de ce monde et s'efforce d'en acquitter le prix en les faisant servir à son salut et à celui des autres; mais je n'estime pas moins grand celui qui s'en sert comme d'un marchepied pour s'élever, par la philosophie, jusqu'à la connaissance des choses invisibles; toutefois de ces deux genres de vie l'un est plus utile et l'autre plus doux; mais l'homme le plus grand de tous est celui qui, dédaignant de se servir des choses visibles et des sens, autant toutefois que cela est possible à la fragilité humaine, s'est fait une habitude de s'envoler, sur l'aile de la contemplation, vers ces hauteurs sublimes, non en gravissant des degrés, mais par des extases subites. C'est selon moi de ce dernier genre (de considération) que relèvent les ravissements de Paul...²⁰

Or il semble bien que l'on puisse rapporter cette structure ternaire à celle que nous venons de rappeler à grands traits²¹. Le premier type de considération que Bernard appelle dispensative consiste en une manière éthique de s'appropriier les réalités sensibles pour remonter à Dieu. Relevant de la volonté avec une visée pratique, il nous semble qu'elle peut être rapportée à la première des trois dimensions de la philosophie chrétienne telle que nous l'avons trouvée dans cette tradition qui part d'Origène. Rappelons ce qu'en dit plus exactement Bernard lorsqu'il entend définir chacune des trois considérations :

Veux-tu que j'appelle chacune de ces trois considérations par le nom qui lui convient? Nous nommerons, si cela te convient, la première dispensative, la seconde estimative et la troisième spéculative. Des définitions argumentées viendront éclairer ces trois dénominations. La considération que j'appelle dispensative est celle qui se sert de manière ordonnée et sociable, des sens et des choses sensibles pour mériter Dieu.²²

La première forme de considération use donc des réalités sensibles "*ordinate et socialiter*", entendons selon un ordre moral et dans une pratique sociale de bon aloi. Il s'agit bien, non

²⁰ « Magnus ille, qui usum sensuum, quasdam veluti civium opes, expendere satagit, dispensando in suam et multorum salutem. Nec ille minor qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit, nisi quod hoc dulcius, illud utilius, hoc felicius, illud fortius esse constat. At omnium maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensorii gradibus, sed inopinatis excessibus, avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Ad hoc ultimum genus illos pertinere reor excessus Pauli... », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* V, 2, *ibid.*, p. 468.

²¹ Sans le faire explicitement, Theo Kobusch le suggère, „Metaphysik als...“, art. cit., p. 60 et n. 16.

²² « Vis tibi has considerationis species propriis distingui nominibus? Dicamus, si placet, primam dispensativam, secundam aestimativam, tertiam speculativam. Horum nominum rationes definitiones declarabunt. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* V, 2, *Id.*, *ibid.*, p. 469.

d'une considération théorique, mais d'un *usus* visant à mériter celui dont on ne peut que jouir en une ultime béatitude : Dieu. De plus, la *dispensatio* ne suppose-t-elle pas aussi un rapport technique au monde, qui se l'approprie sagement en vue des fins dernières ? Si la dispensative correspond à ce point de vue pratique, voire technique, l'estimative en viendra quant à elle, à un regard plus théorique. Nous l'avons d'ailleurs vu rapporter explicitement dans le passage précédent, plus spécifiquement à la philosophie : « L'estimative examine et pèse chaque chose avec attention et prudence, pour rechercher en elle une connaissance de Dieu²³. » Remarquons que si la première vise la possession et non la connaissance de Dieu en partant des choses sensibles en tant que sensibles, la seconde scrute leur valeur rationnelle dans une investigation intellectuelle qui partant d'elles, vise Dieu. Elle semble correspondre davantage à la philosophie ou à la vie naturelle qui creuse les réalités physiques à l'image d'Isaac et de ses puits. Mais elle possède aussi une dimension de prudence qui la lie encore à la dimension éthique. Quant à la troisième, sa correspondance avec la mystique du Cantique est plus évidente, ne serait-ce déjà que dans la référence aux extases de Paul. Rappelons la définition qu'en propose Bernard :

... enfin la considération spéculative se recueille en elle-même, et, aidée de la grâce de Dieu, elle se dégage des choses humaines pour ne contempler que Dieu. Vous voyez déjà, je pense, que la troisième est la conséquence des deux autres, et que ces dernières, si elles ne se rapportent point à elle, pourront bien paraître ce qu'on en a dit, mais ne le seront point effectivement.²⁴

Ce recueillement intérieur correspond bien au mouvement de la *prosochè*, et il débouche sur une spéculation métaphysique contemplative qui est celle-là même de la mystique spéculative. Nous comprenons au passage que le courant philosophique ainsi nommé ne saurait être limité au contour historique qu'on lui donne habituellement, rapporté au XIIe siècle ou à la spiritualité rhéno-flamande du début du XIVe siècle. La mystique spéculative que nous voyons ici culminer avec Bernard plonge en fait ses racines chez les Pères grecs et au-delà jusqu'à Plotin, ainsi que nous l'avons vu en évoquant les travaux de Theo Kobusch. Mais ce qui est intéressant dans le passage que nous venons de citer c'est que pour Bernard, les trois formes de considération sont

²³ « Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. », ID., *ibid.*

²⁴ « Speculativa est consideratio se in se colligens, et, quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum. Puto vigilanter advertis aliarum hanc esse fructum, caeteras, si non referantur ad istam, quod dicuntur videri posse, sed non esse. », ID., *ibid.*

indissociables et ordonnées : les deux premières à la troisième seule susceptible de les faire parvenir à leur sens ultime. Certains pourraient être tentés, au regard du premier passage que nous avons cité du livre V, de cantonner la philosophie à la seule considération estimative. Mais pour Bernard, celle-ci serait impraticable sans les deux autres : la dispensative qui y dispose, mais surtout, la spéculative qui lui donne sens. Bernard y insiste ; c'est en cette dernière que les deux premières formes de considération trouvent leur accomplissement :

Il est clair ; en effet, que si la première n'a pas le regard tourné vers celle-ci, elle sème à pleines mains pour ne rien moissonner ; quant à la seconde, si elle ne mène à la troisième, il est clair qu'elle chemine toujours et n'arrive jamais au but. Aussi dirai-je que la première désire les choses, la seconde les flaire et la troisième les savoure. Il est vrai que les deux premières conduisent au même résultat, mais beaucoup plus lentement, avec cette différence encore que la première y mène par une voie plus pénible, et la seconde par un chemin plus doux et plus tranquille.²⁵

Retenons ici la leçon de Bernard. La dispensative, qui correspond à la vie active est vaine si elle ne conserve pas un regard, une visée (*intuitus*) en direction de la vie contemplative. Elle demeure, même ainsi finalisée, plus pénible que la voie plus particulièrement philosophique d'une investigation intellectuelle de la nature. Toutefois, celle-ci serait un « chemin qui ne mène nulle part » (risque qui guette toute philosophie mondaine qui se refermerait sur cette recherche naturelle), si elle ne débouchait aussi sur une spéculation métaphysique. Que d'exemples pourraient être donnés, à toutes les époques de l'histoire de la philosophie, d'une telle science qui ne parvient plus à être aussi sagesse savoureuse ! Ce qui nous intéressera ici est que la saveur à laquelle conduisent les deux premières dimensions de la considération est bien une spéculation contemplative de type mystique. Les trois dimensions de la considération nous semblent ainsi indissociablement philosophiques et ordonnées à une spéculation inspirée par la mystique.

Rappelons les précisions apportées par Bernard à la fin du premier paragraphe du chapitre II du livre V où nous l'avons vu assimiler la considération spéculative au rapt de Paul :

²⁵ « Et prior quidem absque intuitu huius multa serit, et nihil metit, sequens vero nisi ad istam se dirigat, vadit, sed non evadit. Ergo quod prima optat, secunda odorat, tertia gustat. Ad quem tamen gustum perducunt et caeterae, etsi tardius: nisi quod prima laboriosius, secunda quietius pervenitur. », ID., *ibid.*

C'étaient des élévations impétueuses et non de paisibles ascensions ; aussi rapporte-t-il lui-même qu'il fut enlevé plutôt qu'il ne monta (II Co 12, 1-4), et, dit-il ailleurs: "Si nous sommes ravis en esprit, c'est pour Dieu (II Co 5, 13)". Or voici comment ces trois états différents se produisent : la considération, dans le lieu même de son exil, se trouvant élevée au-dessus des choses de la terre, par l'application à la vertu et par le secours de la grâce de Dieu, réprime les sens pour en prévenir les excès, leur assigne des limites pour en empêcher les écarts, ou les fuit de peur d'en être souillée; elle se montre ainsi plus puissante dans le premier cas, plus indépendante dans le second et plus pure dans le troisième. Car l'indépendance et la pureté sont les deux ailes sur lesquelles la considération prend son essor.²⁶

On notera au passage le tour plus ascétique que prend la considération estimative dans ce dernier passage (ce qui correspond bien aux vanités de l'*Ecclésiaste*), mais c'est pour disposer plus efficacement aux élévations mystiques. Car la mystique contemplative avant le siècle d'or n'est nullement l'apanage de quelques religieuses ravies en extase, elle est l'aboutissement d'une vigilante philosophie chrétienne, passant par l'effort éthique et la science de la nature, mais pour aboutir à une union savoureuse à Dieu²⁷. Les fruits associés à chacune des formes de la considération : puissance, liberté et pureté, s'ordonnent ainsi en vue de l'envol spéculatif.

Au terme de cette première partie, il nous semble que nous pouvons rendre compte de manière synthétique de cet ancrage profond de la considération bernardine dans la tradition patristique du socratisme chrétien en complétant ainsi le tableau que nous en avons dressé :

²⁶ « Excessus, non ascensus: nam raptum potius fuisse, quam ascendisse ipse se perhibet (II Cr 12, 1-4). Inde est quod dicebat: Sive mente excedimus, Deo (Id. 5, 13). Porro haec tria ita contingunt, cum consideratio, etsi in loco peregrinationis suae, virtutis studio, et adjutorio gratiae facta superior, sensualitatem aut premit ne insolescat, aut cogit ne evagetur, aut fugit ne inquinat. In primo potentior, in secundo liberior, in tertio purior. Puritatis siquidem et alacritatis pariter alis fit ille volatus. », ID., *ibid.*, pp. 468-469.

²⁷ Notons que saint Bonaventure, qui un siècle après Bernard, distingue dans les termes de la scolastique universitaire, une telle connaissance de Dieu dans des élévations anagogiques, des grâces spéciales sortant de la loi commune, concédées aux mystiques, considère qu'elle doit être désirée par tout homme juste ici-bas : « Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis. », BONAVENTURA BAGNOREGIS, *In II Sent.*, D. XXIII, A. II, Q. III, ad. 6, cit., ed. D. Fleming, Quaracchi, 1901, t. II, p. 546.

Philosophie morale	Philosophie de la nature	Philosophie inspective
Proverbes	Ecclésiaste	Cantique
Abraham obéit	Isaac creuse des puits	Jacob voit l'échelle
Considération dispensative	Considération estimative	Considération spéculative
Plus puissante	Plus libre	Plus pure

Nous avons ainsi situé Bernard dans le vaste courant du socratisme chrétien. Sa considération apparaît bien comme une continuation de ce connais-toi toi-même, intériorisé en *prosochè*, puis en *custodia*. Mais loin de se rétrécir dans une introspection subjective, elle assume ainsi les principaux domaines de la philosophie, portant sur l'éthique, la nature et la spéculation métaphysique. Toutefois, il nous semble que Bernard, comme le Pseudo-Denys ou Augustin en leurs temps, voire Pétrarque au sien, donne une nouvelle inflexion particulière au socratisme chrétien par un retour à sa double source : socratique et christique.

Une inflexion proprement socratique et chrétienne donnée au socratisme chrétien

Rappelons ici une autre structure ternaire, propre à la philosophie de Bernard et relevée tant par Étienne Gilson²⁸ que par Lambros Couloubaritsis²⁹. On la trouve exposée au début du *de gradibus humilitatis* où Bernard trace un chemin en trois étapes de la recherche de la vérité en faisant allusion au Verset du Cantique (5, 1) :

Le premier mets est donc celui de l'humilité qui purge avec amertume ; le second est celui de la charité qui console avec douceur ; et le troisième est celui de la contemplation qui rend une âme solide par la force qu'elle lui donne.³⁰

Structure de la philosophie de Bernard, le primat de l'humilité

²⁸ ÉTIENNE GILSON, *Histoire de la Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1986², pp. 297 sq.

²⁹ LAMBROS COULOUBARITSIS, *Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998, p. 1103.

³⁰ « Primus ergo cibus est humilitatis, purgatorius cum amaritudine ; secundus caritatis, consolatorius cum dulcedine; tertius contemplationis, solidus cum fortitudine. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de gradibus humilitatis* II, 5, SBO III, p. 19.

Car l'humilité est bien le point de départ de la philosophie de Bernard³¹. Elle seule, permet le regard de vérité sur soi-même requis par la démarche de connaissance répondant à l'exhortation de l'oracle delphique au « connais-toi toi-même ». Cette vertu est par excellence celle mise en avant par la règle de saint Benoît, et ce n'est pas un hasard si c'est au début du *De gradibus* que Bernard en fait un chemin christique de vérité :

La voie, c'est l'humilité qui conduit à la vérité; l'une représente le travail et l'autre en est le fruit. Mais qui me dit, me répondez-vous, qu'il est question, dans ce passage, de l'humilité, puisque le Seigneur se contente de dire en général : « Je suis la voie » ? Écoutez, c'est lui-même qui vous le dit assez clairement quand il ajoute : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur (Mt 11, 29). » Il se donne donc comme exemple d'humilité et modèle de douceur. Si on l'imite, on ne marche point dans les ténèbres mais on a la lumière de vie (Jn 8, 12). Or qu'est-ce que la lumière de vie, sinon la vérité, la vérité, dis-je, qui illumine tout homme venant en ce monde et lui montre où est la vraie vie? ³²»

La faisant contraster avec celle des sages et des prudents aux yeux du monde, c'est la vraie philosophie que Bernard entend ici sauver et exposer comme celle qui se pratique à l'ombre des cloîtres et pour qui la connaissance de la vérité se superpose avec la perfection de l'humilité : « *perfectio humilitatis, cognitio veritatis*³³ ». Cette voie est bien celle d'une recherche de la vérité pensée comme connais-toi toi-même philosophique, mais dans la douceur et l'humilité du cœur du Christ.

Or il précise encore que ceux qui peinent car ils se sont engagés dans cette ascension reçoivent déjà en chemin le soulagement de la charité. La référence aux trois nourritures de l'humilité, de la charité et de la contemplation prend sens, nous l'avons déjà vu, de la référence au *Cantique* (5, 1), centrale pour la pensée de Bernard : « Mangez, mes amis, et buvez, enivrez-vous mes bien aimés ». Nous reviendrons sur son sens eschatologique. Pour l'heure au chapitre 2 du *De gradibus*, Bernard explique que la charité est cette nourriture adaptée aux âmes déjà purgées par l'humilité, mais encore trop faibles pour profiter de la nourriture solide du pain et plus

³¹ JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *L'humilité selon saint Bernard*, dans « Communio », X (1985), 4, pp. 112-127 ; RÉMI BRAGUE, *L'anthropologie de l'humilité*, dans *Saint Bernard et la philosophie*, ed. RÉMI BRAGUE, Paris, PUF, 1993, pp. 129-152.

³² « Viam dicit humilitatem, quae ducit ad veritatem: altera labor, altera fructus laboris est. Unde sciam, inquis, quod ibi de humilitate locutus sit, cum indeterminate dixerit: Ego sum via? Audi apertius: Discite a me quia mitis sum et humilis corde (Mt 11. 29). Se ergo proponit humilitatis exemplum, mansuetudinis formam. Si imitaris eum, non ambulas in tenebris, sed habebis lumen vitae (Jn 8, 12). Quid est lumen vitae, nisi veritas, quae illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, ostendit ubi sit vera vita? », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de gradibus humilitatis*, I, 1, SBO III, pp. 16-17.

³³ ID., *ibid.*, II, 5, p. 20.

encore de l'ivresse du vin, qui doivent se contenter de lait et d'huile³⁴. La charité est au cœur du chemin philosophique de Bernard vers la vérité car elle est la nourriture des « progressants ». Nous retrouvons ici une distinction patristique qui est présente en particulier chez Denys le pseudo-Aréopagite entre commençants, progressants et parfaits. Les débutants doivent se purger de leurs convoitises par l'humilité. Les progressants trouveront sur le plateau de la charité toutes les autres vertus qui en sont les fruits énumérés en Galates, 5, 23 : paix, patience, longanimité, joie... L'amour de charité apparaît ainsi comme un détour rendu nécessaire par l'impossibilité pour les progressants d'accéder directement de l'humilité dans le « connais-toi toi-même », à la contemplation de Dieu réservée aux parfaits. Ce n'est plus tant la physique et le mépris des créatures qu'elle peut induire à la suite de l'Ecclésiaste, qui vient s'interposer entre éthique de l'humilité et contemplation mystique, que le détour de la charité fraternelle. C'est là une première inflexion majeure apportée par Bernard au socratisme chrétien. L'ayant trouvée dans un écrit qui s'inspire largement de la règle de saint Benoît pouvons-nous la mettre au compte d'une approche monastique de la philosophie ? Certes pas selon une voie érémitique, qui précisément tenterait un accès direct de l'humilité à la contemplation. Mais peut-être l'Abbé cistercien tire-t-il ainsi les conséquences philosophiques des exigences de la vie cénobitique ? Le moine, comme tout chrétien, ne progresse pas seul vers Dieu. Or ce détour de la charité mis en avant par Bernard prend bientôt une profondeur eschatologique.

Le détour de la charité : un socratisme eschatologique

Ce détour par la charité est ainsi au cœur d'un ordre philosophique dans la quête de la vérité qui veut que nous la recherchions d'abord en nous-même puis dans le prochain avant de la considérer en elle-même³⁵. Or cet ordre est fondé selon Bernard sur celui de l'enseignement moral du Christ tel qu'il le présente dans les Béatitudes : celle des cœurs purs est précédée par celle des miséricordieux, venant elle-même après celle des doux³⁶. C'est ainsi la Vérité divine

³⁴ « Bonus cibus caritas, quae media in ferculo Salomonis consistens, [...] Ibi siquidem apponitur pax, patientia, benignitas, longanimitas, gaudium in Spiritu Sancto [...] Habet et humilitas in eodem ferculo suas epulas, panem scilicet doloris et vinum compunctionis, quas primo Veritas incipientibus offert [...] Habet ibidem contemplatio ex adipe frumenti solidum cibum sapientiae, cum vino quod laetificat cor hominis, ad quem Veritas perfectos invitat, dicens: Comedite amici...[...] propter imperfectas videlicet animas, quae dum adhuc solidum illum cibum minus capere possunt, lacte interim caritatis pro pane, oleo pro vino nutriendae sunt. Quae recte media describitur, quia eius suavitas nec incipientibus praesto est, prohibente timore, nec perfectis satis est, pro abundantiori contemplationis dulcedine. » ID., *ibid.*, II, 4, p. 18-19.

³⁵ « Inquirimus namque veritatem in nobis, in proximis, in sui natura. In nobis, nosmetipsos diiudicando : in proximis, eorum malis compatiendo ; in sui natura mundo corde contemplando. », ID., *ibid.*, III, 6, p. 20.

³⁶ « Observa sicut numerum, ita et ordinem. Primo te doceat Veritas ipsa, quod prius in proximis quam in sui debeat inquiri natura. Post hoc accipies, cur prius in te, quam in proximis inquirere debeas. In numero siquidem beatitudinum, quas suo sermone distinxit, prius misericordes, quam mundicordes posuit (Mt 5, 7-8). Misericordes quippe cito in proximis veritatem deprehendunt, dum suos affectus in illos extendunt: dum sic per caritatem se illis conformant, ut illorum vel bona, vel mala, tamquam propria sentiant. », ID., *ibid.*

qui veut avant de se livrer elle-même dans sa contemplation, qu'une âme compatisse aux misères d'autrui. Les miséricordieux qui pleurent avec ceux qui pleurent, purifient ainsi leur cœur et se réjouiront d'autant plus de contempler en elle-même la vérité pour laquelle ils auront ainsi par charité partagé joies et misères du prochain.

Or, pour pouvoir compatir aux misères d'autrui encore faut-il avoir auparavant découvert la sienne propre. La charité est ici encore au cœur d'un chemin tracé par Bernard, en homme d'expérience, au cœur des Béatitudes. Et l'on s'attendrait à trouver au départ de ce chemin d'humilité, la béatitude des pauvres généralement associée par les pères à cette vertu. Or c'est celle des doux qui est ici invoquée au chapitre IV pour un approfondissement de la connaissance de soi. Il ne suffit pas de découvrir sa propre pauvreté, point de départ effectif de l'humilité, encore faut-il être capable de l'accepter, ainsi que celle d'autrui avec douceur. Sans une telle douceur, celui qui rencontre la misère d'autrui sera bien capable de s'en indigner, mais non d'y compatir³⁷. Or la victime a-t-elle besoin de notre jugement sur sa misère ou sur ses bourreaux ou plutôt de notre propre compassion ? C'est la connaissance de notre propre misère et de la facilité avec laquelle nous tombons qui nous permet de relever en douceur notre frère déchu. Au contraire, ce qui l'empêche, c'est un regard trop flatteur sur nous-mêmes.

La parabole de la paille et de la poutre se trouve ainsi au cœur des paragraphes 14 et 15 consacrés à la connaissance de soi. L'humilité d'un jugement sévère sur soi-même n'y suffit pas. Pour progresser ensemble dans l'humilité, il faut « abandonner la poutre de l'orgueil » où l'égo se conforte et s'excuse lui-même face à l'autre : version christianisée de l'adage socratique, où Bernard met ici en évidence qu'une telle boursoufflure de la « duperie de soi » fait obstacle, non seulement au « connais-toi toi-même », mais aussi dans les rapports à autrui. Ainsi le chemin même de l'humilité, point de départ du « connais-toi toi-même » rend-il nécessaire le détour par la charité comme ouverture progressive à l'autre. C'est elle qui permet à la fois de baisser le masque et d'accéder à la compassion. Il s'agira dans le souffle de l'Esprit, de jongler ainsi habilement avec pailles et poutres, pour sur cette voie d'humilité et de charité,

³⁷ « ... quanto magis tu, non dico ut te facias quod non es, sed ut attendas quod es, quia vere miser es, et sic discas misereri, qui hoc aliter scire non potes ? Ne forte, si proximi malum consideres, et tuum non attendas, movearis non ad miserationem, sed ad indignationem, non ad adjuvandum, sed ad iudicandum, denique non ad instruendum in spiritu lenitatis, sed ad destruendum in spiritu furoris. Vos, qui spirituales estis, ait Apostolus, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis. Apostoli consilium sive etiam praeceptum est, ut mansueto, id est eo spiritu fratri aegrotanti subvenias, quo tibi vis subveniri cum aegrotas. Et ut scias qualiter erga delinquentem mansuescere possis, considerans, inquit, te ipsum, ne et tu tenteris (Ga 6, 1). », ID., *ibid.*, VI, 13, p. 26.

apprendre à me connaître en me regardant dans la pupille de mon frère humain selon le conseil de Socrate à Alcibiade³⁸.

Or la boursoufflure de la duperie de soi est le pendant de celle de l'amour de soi qui ne disparaît complètement que lorsqu'il se résorbe dans l'amour de Dieu, ce qui n'est possible, nous le verrons, que dans la Béatitude éternelle. Le détour par la charité fraternelle en direction de la parfaite charité divine prend ainsi une dimension eschatologique avec Bernard et c'est selon nous la seconde inflexion spécifique qu'il donne au socratisme chrétien, en particulier dans le *De diligendo Deo*. Cela appelle quelques explications à partir des degrés de la charité³⁹. On se souvient que dans le premier degré l'homme d'abord charnel commence par s'aimer lui-même, mais expérimentant ses manques et défaillances, il est amené à recourir à Dieu. Étant exhaussé, il en vient à aimer Dieu pour soi, entendons pour ce qu'il en attend et reçoit, et c'est le second degré de l'amour. Or à force d'expérimenter le secours libérateur de Dieu, il finit par découvrir qu'il est aimable en lui-même. Dans le troisième degré, l'homme aime ainsi Dieu pour Dieu et non plus pour soi et se mettant à aimer les créatures conformément à l'ordre voulu par Dieu, il devient juste.

Pourtant, un tel amour juste s'avère plus difficile à l'égard d'une créature en particulier : nous-même. Car au quatrième degré, l'homme n'aime pas seulement Dieu, mais aussi lui-même pour Dieu. Or dans la *Lettre aux frères de Chartreuse*, où il reprend, à la fin du Traité, les quatre degrés de l'amour, Bernard précise qu'on reste longtemps dans le troisième et qu'il ne sait pas si quelqu'un peut en cette vie atteindre le quatrième parfaitement⁴⁰. Certes, un tel état d'oubli total de soi-même en Dieu semble pouvoir être anticipé ici-bas, mais seulement en des extases passagères. Car le désir légitime de régir leur corps détourne l'âme des saints de porter toute son attention vers Dieu, ainsi que le faisait déjà remarquer Augustin⁴¹. Même délivrée du corps par la mort, l'âme souhaite encore légitimement le retrouver lors de la résurrection finale. Il y a en fait un antagonisme fondamental entre la première forme de l'amour : celle où l'homme s'aime lui-même et la troisième : celle où il aime Dieu pour lui-même. Or, tant qu'il subsiste en l'âme un désir légitime relatif au corps, elle n'est pas libre de tout amour propre pour se tourner vers Dieu⁴². Ce résidu d'amour de soi est générateur au moins ici-bas, nous le verrons,

³⁸ Cf. PLATO, *Alcibiade Majeur*, 133 a-d, ed. M. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1966, p. 109-111.

³⁹ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De diligendo Deo*, (désormais *Dil*), 23-33, Sources Chrétiennes (SC) 393, Paris, 1993, pp. 116-145.

⁴⁰ *Id.*, *ibid.*, XV, 39, p. 160.

⁴¹ AURELIUS AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad Litteram*, XII, XXXV, 68, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (désormais CSEL) 28, 1, pp. 432-433.

⁴² BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Dil*, XI, 30, SC 393, p. 136.

d'une duperie de soi, voire d'une duplicité qui ne saurait donc être dissipée que lorsque chacun aura trouvé dans le corps mystique du Christ sa place définitive. L'anthropologie chrétienne de Bernard tire ici toutes les conséquences métaphysiques de son réalisme : c'est tout l'homme, corps et âme, qui doit être sauvé lors de la résurrection de la chair. Elle en tire les conséquences morales pour la volonté qui ne sera parfaitement tournée vers Dieu qu'après la résurrection finale. Mieux, il n'en va pas ici de la seule eschatologie individuelle des âmes, mais de l'eschatologie collective de tous les élus. Nous reviendrons plus en détail sur cette eschatologie de Bernard qui suscita l'hypothèse de Jean XXII sur la vision différée à partir de son exégèse d'Ap 6, 9.

Rappelons-en l'essentiel : l'autel du Christ sous lequel les âmes des saints restent retenues⁴³ serait son humanité dont les saints martyrs devraient se contenter en attendant de pouvoir contempler sa divinité en passant au-dessus de l'autel lors du jugement dernier. Jean XXII en concluait qu'avant la résurrection finale, les âmes des saints doivent se contenter de la vision de l'humanité du Christ pour découvrir sa divinité seulement au dernier jour. Bernard dit bien, au contraire, que c'est précisément en cette vision que consiste la vie dans la lumière éternelle où il ne doute pas que se trouvent les âmes des saints⁴⁴. L'humanité du Christ pourrait-elle leur faire de l'ombre au point de les empêcher de voir sa divinité ? Nous avons avancé l'hypothèse de lecture que le corps du Christ doit ici être entendu comme son corps mystique, le *Christus totus*⁴⁵. Or le Christ dont la Gloire définitive sera manifestée au jugement dernier apparaît encore couronné d'épines tant qu'il y a des pécheurs à sauver⁴⁶. La solidarité même, établie dans la communion des saints⁴⁷, vaut au larron d'entrer sans délai au paradis et à tous les

⁴³ « Porro altare ipsum, de quo nobis habendus est sermo, ego pro meo sapere nihil aliud arbitror esse, quam corpus ipsum Domini Salvatoris. Credo autem quod et ego super hoc sensum eius habeam, praesertim cum audiam eum in Evangelio promittentem : Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae (Lc. 17, 37). Interim ergo sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt, in quam nimirum desiderant etiam angeli ipsi prospicere, donec veniat tempus, quando jam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare. », ID., *Sermones in festivitate omnium sanctorum*, Sermo 4, 2, SBO V, p. 356.

⁴⁴ « Quid autem iam solutas corporibus ? Immersas ex toto credimus immenso illi pelago aeterni luminis, et luminosae aeternitatis. », ID., *Dil*, XI, 30, SC 393, p. 136.

⁴⁵ CHRISTIAN TROTTMANN, *Benoît XII, la vision béatifique*, (1ère partie historique), Avignon, Docteur Angélique, 2009, pp. 36-47 ; *Volonté et infinie liberté dans une perspective eschatologique : Bernard de Clairvaux ou la faiblesse des puissants*, dans *Il soggetto e la sua identità. Mente, norma, Medioevo e Modernità*, a cura di Luca Parisoli, Palerme, BOSM, 12 (2010), pp. 29-53, en particulier pp. 44-50, Cf. ÉMILE MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Bruxelles, 1936², 2 vol.

⁴⁶ « Hoc ergo secundum desiderium, quod ex sanctorum commemoratione flagrat in nobis, ut sicut illis, sic etiam nobis Christus appareat vita nostra, et nos quoque cum ipso appareamus in gloria. Interim nempe non sicut est, sed sicut pro nobis factum est, caput nostrum nobis repraesentatur non coronatum gloria, sed peccatorum nostrorum circumdatum spinis », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in festivitate omnium sanctorum*, Sermo 5, 9, SBO V, pp. 367-368.

⁴⁷ « Absit, absit a vobis, animae sanctae, Aegyptia illa crudelitas pincernae Pharaonis, qui in gradum pristinum restitutus, statim oblitus est Joseph sancti, qui in carcere tenebatur (Gn 40). Non enim erant unius capitibus membra

pêcheurs d'y être attirés par eux, donnant d'ailleurs sens aux demandes d'intercession que nous leur adressons⁴⁸. Mais une telle solidarité a un prix : la joie parfaite ne pourra intervenir qu'au jour du jugement dernier où le corps mystique du Christ sera réuni dans son intégralité⁴⁹. Alors seulement adviendra le parfait amour de Dieu et la vérité sur chacun. Il nous faudra en tirer les *conséquences* pour la connaissance de soi et nous le ferons à la lecture du *De gratia et libero arbitrio*, car la place donnée par Bernard à la volonté, comme son déploiement du « connais-toi toi-même » dans le *De consideratione* doivent être situées dans cette double perspective de la charité et de l'eschatologie. Nous consacrerons donc dans cette première partie centrée sur Bernard, un chapitre à chacun des trois mets : humilité, charité, contemplation, mais entre les deux derniers viendra s'intercaler un chapitre sur la liberté, thème philosophique privilégié par celui qui mieux que quiconque en a pensé la grandeur et la misère.

[...] Non sic noster Iesus crucifixi secum latronis potuit oblivisci ; factum est utique quod promissum est : ipsa die qua compassus est, et conregnavit (Lc 20). Nos quoque si non sumus ipsius capitis membra, cuius et sancti, unde eis tam sollemnibus hodie votis, et tanto gratulamur affectu ? », ID., *ibid.*, 5, 11, p. 369.

⁴⁸ « Caeterum qui dixit: Si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra, hoc quoque nihilominus ait, Quod si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra (I Co 12, 26). Haec igitur nostra et eorum cohaerentia est, ut nos congratulemur eis, ipsi compatiantur nobis ; nos devota meditatione regnemus in eis, ipsi in nobis, et pro nobis militent pia interventione. », ID., *ibid.*

⁴⁹ « Nec est quod de eorum pia erga nos sollicitudine dubitemus, quandoquidem non consummandi sine nobis, sicut supra memini, exspectant nos usque dum retribuatur nobis, ut videlicet in novissimo die magno festivitatis omnia simul in virum perfectum cum suo tam excelso capite membra concurrant, et laudetur cum haereditate sua Jesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus, et laudabilis, et gloriosus in saecula. », ID., *ibid.*, pp. 369-370.

CHAPITRE I : LE PREMIER METS

HUMILITÉ DU CONNAIS-TOI TOI-MÊME

Le choix même du terme de considération pour désigner la recherche philosophique de la vérité appelle un premier commentaire. Nous y retrouvons la racine du sidéral qui concerne les astres. Or précisément le regard libéré de l'homme debout et non baissé vers le sol selon la remarque fameuse d'Ovide⁵⁰ ne se tourne pour Bernard vers le céleste qu'en s'intériorisant. La considération bernardine procède bien du socratisme en tant qu'elle recentre l'attention du philosophe, non plus sur le cosmos et le sidéral dans leur extériorité, mais sur l'intériorité de l'esprit, voie lactée où se prend la première nourriture de l'humilité. Rémi Brague⁵¹ l'a bien vu qui en écho à une distinction augustinienne présente chez lui, rapporte son socratisme chrétien à un accueil de la vérité comme lumière « *redarguens* » et non d'abord comme lumière « *lucens* ».

1. Humilité métaphysique ou éthique ?

Ainsi que nous venons de le voir, la considération estimative pourrait paraître procéder de cette curiosité cosmologique de la philosophie. Or, selon une posture qui rappelle justement celle d'Augustin, Bernard met en garde contre l'oubli du souci de soi et du salut qu'elle pourrait induire :

Que ta considération commence par toi-même, et ne la fais pas porter sur ce qui est hors de toi, en te négligeant toi-même. Que te servirait en effet de gagner l'univers si tu venais à te perdre toi (Mt 16, 26) ? Sois sage tant qu'il te plaira, je dis qu'il manquera toujours quelque chose à ta sagesse si tu ne l'es pour toi-même. Que lui manquera-t-il donc ? A mon avis, tout. Quand tu connaîtrais tous les mystères à la fois, combien la terre est vaste, le ciel élevé, l'océan profond, si tu ne te connais pas toi-même, tu ressembles à un homme qui bâtirait sans fondement, amassant des ruines au lieu d'élever un édifice. Tout ce que tu

⁵⁰ « tandis que les autres animaux courbent la tête et regardent la terre, l'homme éleva un front noble et porta ses regards vers les cieux. », « *pronaque cum spectent animalia cetera terram, os homini sublime dedit caelumque videre iussit et erectos ad sidera tollere vultus* », OVIDIUS, *Métamorphoses* I, 84-86, ed. et trad. G. Lafaye, Paris, Belles Lettres, 1957², p. 10.

⁵¹ RÉMI BRAGUE, *L'anthropologie de l'humilité*, art. cit.

construiras hors de toi-même sera comme un tas de poussière exposé à tous les vents. Non, il ne saurait être savant celui qui ne l'est pas de soi-même. Un vrai savant sera d'abord savant de lui-même et boira en premier lieu de l'eau de son propre puits.⁵²

Notons ici le jeu de mots sur *sapiens* qui est à la fois celui qui sait et celui qui goûte et savoure sa propre intériorité, elle qui est en quelque sorte l'alpha sinon l'oméga de la considération. Si, à la suite d'Augustin, elle ramène ainsi tout à l'intériorité et au salut final, la considération ne se referme pas pour Bernard sur elle-même. Il a pourtant l'audace de paraphraser l'évangile de celui qui a bâti sa maison sur le roc (Mt 7, 21-24). La parole du Christ semble ici remplacée par l'intériorité du sage. Mais rien n'exclut que cette intériorité soit elle-même bâtie sur ce roc. Simplement, toute construction scientifique qui ne sera pas adossée à une sagesse de l'intériorité aura la fragilité d'un tas de cendres exposé au vent, pire que celle du sable, et la considération devra être précisément capable, dans l'intérêt même qu'elle porte aux réalités extérieures, de ne pas quitter son regard réflexif sur le sujet et sa visée.

Nous comprenons ainsi que s'il y a chez lui une « anthropologie de l'humiliation », pour reprendre les termes de Rémi Brague, elle peut comporter une dimension cosmologique et ontologique, mais elle les dépasse l'une et l'autre. La place de l'homme au bas du cosmos n'est guère évoquée par Bernard, et nous le voyons, la dignité de son intériorité spirituelle le place d'emblée au-dessus de tout l'univers créé qui pourrait susciter sa curiosité. En revanche, il y a bien un obstacle ontologiste à la connaissance de soi. Rémi Brague le souligne à propos d'une autre référence qui mérite d'être mise en relation avec celle qui vient d'être citée : « Malheureux est l'homme qui, tout entier tendu vers ce qui est extérieur, et ignorant de ce qui lui est intérieur, croyant être quelque chose, alors qu'il n'est rien, se détourne soi-même du droit chemin.⁵³ » Or ce risque de se prendre pour quelque chose (*putans aliquid se esse, cum nihil sit*) n'est-il

⁵² « A te tua consideratio inchoet, ne frustra extendaris in alia, te neglecto. Quid tibi prodest si universum mundum lucreris, te unum perdens ? Et si sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi non fueris. Quantum vero ? Ut quidem senserim ego, totum. Noveris licet omnia mysteria, noveris lata terrae, alta caeli, profunda maris, si te nescieris, eris similis aedificanti sine fundamento, ruinam, non structuram faciens. Quidquid extruxeris extra te, erit instar congesti pulveris, ventis obnoxium. *Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens sibi sapiens erit : et bibit de fonte putei sui primus ipse.* », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* II, III, 6 citant *Pr* 5, 15, SBO III, p. 414, à rapprocher de «Scientiam terrestrium coelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum : in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos ; laudabiliorque est animus cui nota est vel infirmitas sua, quam qui ea non respecta, vias siderum scrutatur etiam cogniturus, aut qui jam cognitias tenet, ignorans ipse qua ingrediatur ad salutem ac firmitatem suam. », AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate* IV, I, 1, Bibliothèque Augustinienne (BA) 15, pp. 336-337. Sur le sens socratique d'une telle conversion, et sa postérité platonicienne, Cf. également *De civitate Dei*, VIII, 3sq. BA 34, pp. 236 sq. ; ainsi que son écho chez Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, III, 4-5, trad. Ch. Carraud, Grenoble 2000, pp. 80-83.

⁵³ « Miser homo, qui totus pergens in ea quae foris sunt, et ignarus interiorum suorum, putans se aliquid esse, cum nihil sit, ipse se seducit! », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In capite jejuni*, Sermo II, 2, SBO IV, p. 460.

qu'ontologique ? N'est-il que celui de substantifier son âme en une *res* qu'elle soit ou non caractérisée comme *cogitans* ? La soif des richesses comme aussi l'orgueil de ses biens spirituels pourrait effectivement détourner l'âme de considérer ce qu'elle est vraiment : rien, ou presque. La conscience qu'il s'agit de sauver n'est pas tant celle d'un sujet connaissant en position de retrait transcendantal qu'une conscience éthique. Ce dont il importe de la détourner, c'est de l'illusion que suscite l'orgueil et plus largement de ce que Donald Davidson a appelé « *self déception* », ce qui peut se traduire par duperie de soi⁵⁴. N'est-il pas vital pour tout sujet de cultiver une estime de soi ? Mais du coup chacun a tendance à « s'y croire » comme disait naguère Lacan, à se donner de soi-même une image trop flatteuse. Or que veut ainsi cacher l'orgueilleux mais avec lui tout homme qui cherche à conserver l'estime de soi-même ? Un néant ontique ou simplement sa propre faiblesse éthique ?

Obstacles psychologiques ?

Nous verrons que Bernard est, avant Donald Davidson, le premier théoricien de la faiblesse de la volonté. Avant lui, il met le doigt sur le lien étroit qui existe entre faiblesse de la volonté et duperie de soi, et que la plupart des philosophes depuis Socrate ont cherché à dénoncer, chacun à sa manière. Voyons celle de Bernard qui n'est pas la moins efficace :

Le premier degré de cette descente, qui se présente d'abord, c'est de dissimuler sa propre faiblesse, sa propre injustice, son propre manque de valeur. Quand l'homme se ménage, quand il se flatte, quand il se persuade d'être quelque chose, quoiqu'il ne soit rien, c'est alors qu'il se fait son propre séducteur. Le second degré, c'est de s'ignorer soi-même.⁵⁵

Comprenons que la duperie de soi n'est pas une conséquence de l'ignorance de soi, mais y conduit au contraire. Et elle est elle-même la conséquence de la faiblesse de la volonté, de l'imperfection morale qui s'appelle en langage chrétien le péché. Le rythme ternaire de la rhétorique de Bernard est à cet égard éclairant sur le mécanisme psychologique de défense ici à l'œuvre. Ce que la duperie de soi cherche d'abord à cacher, c'est la faiblesse (*infirmetas*), le manque de fermeté, la débilité presque malade, comme le suggère le terme latin. Mais suit

⁵⁴ Cf notre *Bernard de Clairvaux sur la faiblesse de la volonté et la duperie de soi*, dans *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie.*, ed. Th. Hoffmann, J. Müller et M. Perkams, dans « Recherches de Théologie et Philosophie médiévales », 8, Peeters, Leuven, 2007, pp. 147-172.

⁵⁵ « Primus enim, ut interim occurrit, gradus descensionis huius, dissimulatio est propriae infirmitatis, iniquitatis, inutilitatis, dum sibi parcens, sibi blandiens, sibi persuadens homo aliquid se esse, cum nihil sit, iam se ipse seducit. Secundus gradus, ignorantia sui. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Super psalmum Qui habitat, Sermo XI*, 5, SBO IV, p. 451.

immédiatement l'injustice : celui qui cherche à cacher la faiblesse qui le blesse, tient en fait à son injustice, voulant la préserver. En cachant cette faiblesse, il se ménage (*sibi parcens*) car il est toujours douloureux de l'exposer au remède ou au feu qui pourrait la cautériser, voire la guérir. Mais c'est pour mieux excuser son injustice, s'aveugler à son sujet (*blandiens*). Or, il y a une troisième étape de cet aveuglement, dans ce même mouvement d'autojustification : celui qui refuse ainsi de reconnaître son injustice argumente en sa faveur (*sibi persuadens*) et masque sous des raisonnements fallacieux son manque de valeur (*inutilitas*). Ce qui est décrit ici est bien la duperie de soi dénoncée par Davidson : il s'agit en fait d'une auto-séduction selon Bernard qui en analyse les trois moments et surtout la place comme refus du connais-toi toi-même, en-deçà de l'ignorance fondamentale qui en découle et sera dénoncée après lui par Pétrarque.

L'humilité apparaît ainsi dans un autre sermon comme l'antidote non seulement par rapport à un aveuglement intellectuel sur soi-même, mais aussi par rapport aux résistances affectives à laisser mettre à nu sa propre faiblesse :

Voilà pourquoi il disait: "Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur" (Mt 11, 29). Remarque à ce sujet qu'il y a deux sortes d'humilité, comme l'indiquent ces paroles, l'une de conviction et l'autre de sentiment ou de cœur comme il est dit ici. Par la première, nous apprenons que nous ne sommes rien ; et nous apprenons cela de nous-mêmes et de notre propre faiblesse. Par la seconde, nous foulons aux pieds la gloire du monde, et celle-ci nous l'apprenons de celui qui "s'est anéanti lui-même, en prenant une forme d'esclave" (Ph 2, 7),...⁵⁶

Ne nous y trompons pas, il n'y a pas deux humilités pour Bernard, c'est la même qui découvrant ses propres blessures et faiblesses prend conscience de son néant et méprise la gloire du monde. Le XIIIe siècle passera expert en ces dissociations de l'*affectus* et de l'*intellectus*, notamment dans les discussions entre dominicains intellectualistes et franciscains volontaristes. Rien de tel chez Bernard qui ne cultive pas l'analyse psychologique pour elle-même, mais en vue d'en dégager une dynamique. Disons-le autrement : pour Socrate la vertu est une science et elle s'enseigne ; aussi son « je sais que je ne sais rien » pourrait-il signifier comme ici chez Bernard

⁵⁶ Propter quod et dicebat: "discite a me, quia mitis sum et humilis corde". Considera sane in his verbis, quoniam humilitas duplex est: altera cognitionis, altera affectionis, quae hic dicitur cordis. Priore cognoscimus quam nihil sumus, et hanc discimus a nobis ipsis et ab infirmitate propria; posteriore calcamus gloriam mundi, et hanc ab illo discimus, qui exinanivit seipsum, formam servi accipiens... », ID., *In adventu Domini, Sermo IV*, 4, SBO IV, p. 184.

« je sais que je ne vaud rien ». Mais serait-ce tenable ? La modalisation d'un presque-rien n'est-elle pas requise, vitale ? Nous reviendrons bientôt sur la nécessité de ce presque, mais la plupart des hommes préfèrent au creusement qu'il opère, l'enflure de l'aveuglement sur soi qui s'avère être ainsi une sorte de défense, inconsciente dirait-on en langage contemporain, de celui qui se ménage (*sibi parcens*), ne voulant pas laisser apparaître à nu sa faiblesse qui le blesse, ou réciproquement la blessure qui le rend faible.

A la dynamique de la conversion et de la guérison, s'oppose le ménagement de l'habitude de celui qui s'excuse (*sibi blandiens, sibi persuadens*). C'est là en fait une résistance compulsive, mais qui suscite une complicité volontaire, et l'on songe évidemment au verset d'Isaïe 6, 9-10 cité en Jean 12, 40 : Il a aveuglé leurs yeux ; et il a endurci leur cœur, de peur qu'ils ne voient des yeux, qu'ils ne comprennent du cœur, qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisse. ». Duperie de soi et ignorance de soi sont donc intimement liées entre elles, ainsi qu'à la résistance à la grâce, et Bernard poursuit :

« Parvenu au premier degré de sa chute, l'homme s'est tissé d'inutiles ceintures de feuilles, qu'a-t-il de plus sinon qu'il ne voit pas les blessures qu'il tient cachées, et qu'il n'a cachées qu'à dessein de ne les pas voir. D'où il suit que, si un autre lui montre ses blessures, il soutient que ce ne sont pas des blessures, et recourt à des paroles pleines d'injustice et d'iniquité pour excuser ses péchés; or ces excuses mêmes font le troisième degré de la descente, qui s'approche et en vient pratiquement à la présomption.⁵⁷

L'auto-excuse dégénère ainsi rapidement en vaines arguties⁵⁸ car ce travail de conversion ne s'opère jamais en solitaire, même si la conscience commence à se débattre en débattant contre elle-même. Or c'est la troisième étape du processus analysé plus haut dont la seconde est l'auto-excuse, l'aveuglement figuré ici par les pagnes de feuilles de figuier. Ils font allusion à la dissimulation de leur nudité par Adam et Ève après le péché originel. Ce que la duperie de soi veut cacher, ce n'est pas tant le sujet que ses faiblesses et ses faiblesses morales, figurées ici par les parties dites vulgairement "honteuses", dissimulées derrière les feuilles les plus larges

⁵⁷ « Ubi enim in primo gradu inutilia sibi texuerit perizomata foliorum, quid superest, nisi ut vulnera tecta non videat, praesertim qui ad hoc solum texerit ne videret ? Ex hoc tandem fit ut, etiam alio revelante, vulnera non esse contendat, conversus "in verba malitiae ad excusandas excusationes in peccatis". Atque is quidem tertius gradus est admodum iam vicinus, immo contiguus praesumptioni. », ID., *Super psalmum Qui habitat, Sermo XI,5*, SBO IV, p. 451.

⁵⁸ Nous serions tentés de les rapprocher des analyses d'Aristote en *Éthique à Nicomaque* sur le discours de l'ivrogne, ou encore de l'argument du chaudron dans le *Witz* de Sigmund Freud. Disons qu'il y a là un article en gestation sur la mauvaise foi et la bonne conscience.

possibles, celles du figuier. Cette duperie de soi est le premier obstacle sur le chemin de vérité qui poursuit le connais-toi toi-même. À l'inverse par définition, le chemin de l'humilité passe par un abaissement.

Rien ou presque ?

Rappelons la définition qu'en donne Bernard au début du *Traité des degrés de l'humilité et de la superbe* :

Or on peut donner de l'humilité la définition suivante : c'est la vertu par laquelle l'homme, en raison de la connaissance la plus vraie de lui-même, devient méprisable à ses propres yeux (*vilesцит*). Cette définition convient à ceux qui se sont fait des degrés dans leur cœur, et s'élèvent de vertu en vertu comme s'ils montaient une marche après l'autre jusqu'à ce qu'ils arrivent au comble de l'humilité d'où, comme de Sion, c'est-à-dire comme d'un poste d'observation, ils ont vue sur la vérité.⁵⁹

Nous évoquons un abaissement, or le chemin de vérité correspondant à la conception bernardine du connais-toi toi-même semble bien celui d'une ascension de vertu en vertu. Mais cette montée exige une descente concomitante de l'estime que le sujet se porte : il s'avilit (*vilesцит*). Nous traduisons qu'il devient méprisable à ses propres yeux en comprenant ce mouvement au plan moral. Non qu'il se satisfasse de sa faiblesse morale ou continue de l'excuser ; il parvient au contraire à la regarder en face et du coup à en rabattre sur l'estime de sa propre valeur éthique. Il ne lui suffit donc pas de découvrir un néant ontologique qui lui permet de ne se reconnaître en aucune chose, aucune des réalités matérielles ou spirituelles auxquelles il est confronté. Ce dont il lui faut convenir afin de la convertir, c'est de sa propre faiblesse morale, de façon à ce que, en ayant constaté la bassesse, il puisse s'élever au-dessus d'elle par les vertus.

Nous ne sommes donc pas ici dans une logique du tout ou rien. Il ne suffit pas de se découvrir une fois pour toutes comme un « rien » ontologique de conscience transcendante. Il s'agit au jour le jour et progressivement, de confesser son "presque rien" moral, afin de convertir sa conscience et ses mœurs par le chemin escarpé de la vertu. Or, si ce chemin aboutit au sommet à quelque contemplation de la vérité, il se franchit encore, marche après marche, de vertu en

⁵⁹ « Humilitatis vero talis potest esse definitio : humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilesцит. Haec autem convenit his, qui ascensionibus in corde suo dispositis, de virtute in virtutem, id est de gradu in gradum proficiunt, donec ad culmen humilitatis perveniant, in quo velut in Sion, id est in speculatione, positi, veritatem prospiciant. », ID., *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, I, 2, SBO III, p. 17.

vertu. Cette thématique montagnarde de l'ascension fait d'ailleurs écho à celle que l'on trouve dans le *De gratia et libero arbitrio*⁶⁰. Le libre arbitre y apparaît, si l'on nous permet cette image, comme suspendu entre la chair qui l'appesantit et l'esprit qui lui permet de tirer sur la corde de rappel de la grâce. Autre méthode d'ascension que le chemin de randonnée de la vertu où l'on avance pas à pas, mais suspension requise, d'autant plus que la pente se fait plus raide. Nous y reviendrons, disons pour l'heure que c'est la réponse de la volonté libre à la grâce, qui permet de progresser « de clarté en clarté », c'est-à-dire « de vertu en vertu ». En rapprochant ici II Cr 3, 18 du Ps 83, 8, Bernard suggère bien que c'est le même chemin de vérité qui élève l'esprit de clarté en clarté grâce au progrès de la volonté de vertu en vertu. Mais on est alors en droit de se demander quel est le terme de ce chemin de vérité : la perfection de l'humilité conduit-elle à une connaissance de soi ou à la découverte du sujet comme pur néant ?

En d'autres termes, l'accès au sommet de ce sentier escarpé, à la perfection de l'humilité qui n'est autre que la vérité ne suppose-t-il pas la disparition de ce rien qui dit je ? La parfaite humiliation réduit-elle le sujet à néant ? Plaçons-nous avec Bernard au terme de ce chemin parcouru dans le traité *Des degrés de l'humilité et de la superbe* :

C'est comme s'il avait dit : si je suis arrivé au comble de l'humilité, c'est parce que je n'ai pas rougi de confesser contre moi la vérité que j'avais découverte en moi. Car c'est la perfection (de l'humilité) qu'il faut entendre par ces mots "à l'extrême" dans "qui se complaît en ses commandements jusqu'à l'extrême" (Ps 111, 1), [...] ainsi que les commentateurs semblent l'établir. D'ailleurs, ce n'est pas faire violence aux paroles du Prophète que de penser que leur sens soit celui-ci : "Car moi, quand je ne connaissais pas encore la vérité, je m'estimais quelque chose, quoique je ne fusse rien"; mais lorsque je crus dans le Christ, c'est-à-dire, quand j'imitai son humilité, je connus la vérité, et elle fut exaltée en moi lorsque je la confessai, mais quant à moi, je me suis trouvé alors "arrivé aux dernières limites de l'humilité" (Ps 115, 10), c'est-à-dire, je suis devenu on ne peut plus vil à mes yeux, lorsque je me fus considéré.⁶¹

⁶⁰ ID., DGLA, XII, 41, SC 393, p. 334.

⁶¹ « Tamquam diceret : Quia veritatem cognitam in me confiteri contra me non erubui, ad perfectionem humilitatis profeci. Nimis enim pro "perfecte" potest intelligi, ut ibi : in mandatis eius volet nimis.[...] quia et expositores idipsum videntur astruere, neque hoc discordat a sensu Prophetæ, ut si sentiamus eum dixisse: Ego quidem, cum adhuc veritatem non nossem, aliquid me putabam esse, cum nihil essem. At postquam in Christum credendo, id est eius humilitatem imitando, veritatem agnovi, ipsa quidem exaltata est in me ex mea confessione ; sed ego humiliatus sum nimis, id est : valde vilui mihi ex mei consideratione. », ID., *Liber de gradibus humilitatis...*, 15, SBO III, p. 28.

Ce passage du traité repose sur le rapprochement des deux versets initiaux des psaumes 111 et 115. Bernard y fait coïncider le comble de l'accueil de la vérité divine dans la pratique de ses commandements et celui de l'humilité. Il ne suffit pas d'aimer passablement, voire beaucoup les commandements divins, *valde* suffirait alors aussi bien que *nimis*, mais sans rendre compte du fait qu'on est avec ce terme rendu aux limites de la perfection. Tant que la conscience s'estime encore être quelque chose, elle n'est pas encore entrée dans la vérité. C'est l'imitation de l'humilité du Christ qui permet d'y entrer en une confession.

Or, cette confession comporte deux volets : accueil de la lumière de la vérité divine et humiliation extrême. Dieu et le Christ veulent-ils ainsi réduire le sujet à néant ? Est-ce bien leur intérêt d'annihiler celui qu'ils invitent à s'unir à eux ? A quoi bon, cette fois du point de vue de l'homme, s'engager sur cette voie du connais-toi toi-même si au terme des humiliations il ne reste plus rien ni personne à connaître ? Mais c'est en fait le sujet divinisé par son union au Christ qui débouche sur la lumière éclatante de sa vérité. Que reste-t-il de ce qu'il était au départ du chemin ? Sans doute presque rien, mais pas un pur néant qui ne serait que ténèbres. Nous retrouvons cette thématique dans le cinquième sermon pour la dédicace :

Si la lumière qui est en nous n'est que ténèbres, ces ténèbres, combien grandes seront-elles (Cf. Mt 6, 23 ; Lc 11, 34-35) ? Il est bien facile à chacun de nous, pour qu'il s'examine à fond et sans feinte, et qu'il juge sans acception de personne, de confirmer le témoignage de l'Apôtre en toute chose et de proclamer hautement avec lui que "celui qui estime être quelque chose alors qu'il n'est rien, c'est lui-même qu'il trompe"(Ga 6, 3). "Qu'est-ce que l'homme, pour mériter qu'on le regarde comme quelque chose de grand", (Jb 7, 17), "et pourquoi daignez-vous pencher votre cœur vers lui", dit encore un saint et fidèle confesseur ? Eh quoi, sans doute l'homme est devenu semblable à la vanité même, il a été réduit au néant, il n'est plus rien. Mais comment peut-il être réduit pratiquement à rien, celui que Dieu entend magnifier ? Comment pourrait-elle n'être que néant, la créature vers laquelle le cœur de Dieu se penche?⁶²

Le Silène et la sainte ampoule

⁶² « Si lumen, quod in nobis est, tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt? Facile est cuique nostrum, si sua plenius universa et sine dissimulatione vestiget et iudicet sine acceptione personae, attestari per omnia apostolicae veritati et libere proclamare: "qui se putat aliquid esse, cum nihil sit, ipse se seducit." "Quid est homo, quia magnificas eum", ait fidelis et devota confessio, "aut quid apponis erga eum cor tuum ?" Quid? Sine dubio vanitati similis factus est homo, ad nihilum redactus est homo, nihil est homo. Quomodo tamen penitus nihil est, quem magnificat Deus? Quomodo nihil, erga quem appositum est cor divinum? », ID., *In dedicatione Ecclesiae, Sermo V, 3, SBO V, p. 390.*

La logique du tout ou rien ne saurait tenir dans la perspective de la divinisation de la créature. Son chemin de conversion passe bien par l'humilité d'un connais-toi toi-même qui dégonfle l'enflure de la dissimilitude, du péché, de la faiblesse et la duperie de soi qui voudrait la masquer. Mais nous ne sommes pas chez Bernard dans une mystique orientale ni même purement néoplatonicienne et ce creusement intérieur ne saurait à son terme la laisser crever comme une bulle d'illusion. La créature ainsi raffinée est précieuse au cœur d'un Dieu qui désire être tout en tous. Or, pour qu'il soit tout en elle, il faut qu'elle soit complètement vidée d'elle-même, mais pas qu'elle soit absolument réduite à rien, et Bernard donne de la figure du Silène portant une sagesse précieuse dans un vase sans valeur et difforme, reprise par Paul à propos des apôtres, une version refondue, puisqu'il devient dans le troisième sermon pour l'avent la sainte ampoule. Elle sera d'autant moins opaque qu'elle aura été évasée par l'humilité qui lui montre son néant, et pourtant devra préserver sa fragilité même, pour témoigner du précieux sang qui la sauve et la divinise :

S'il m'avait été donné de recueillir au pied de la croix le sang du Seigneur qui coulait de ses blessures, que je dusse le tenir à ma discrétion dans un vase de verre et l'y transporter très souvent, quelles ne seraient les angoisses de mon esprit conscient d'un si grand danger ? Or, il est certain que le dépôt que j'ai reçu en garde est d'un tel prix que le négociant non dénué de sagesse, ou plutôt que la Sagesse elle-même a donné son sang pour se le procurer. Mais de plus, c'est dans des vases bien fragiles, beaucoup plus exposés à se rompre que des vases de verre, que ce dépôt m'a été remis.⁶³

Comprenons que c'est le même mouvement de l'humilité qui creuse l'intériorité du sujet sur le chemin ascendant des vertus et qui reçoit les victoires de cette ascension de la grâce du Christ, lui qui a versé son sang pour la remplir. Ainsi ne peut-il être tout en tous que si sa grâce est accueillie par un sujet de plus en plus raffiné jusqu'à la fragilité la plus extrême assurant la transparence de l'ampoule et la visibilité du divin en elle. Mais il faut ici noter le pluriel. Bernard ne se soucie pas seulement du vase de sa propre conscience mais aussi des âmes qui lui sont confiées en tant que pasteur.

Conscience borderline et chemin éthique accompagné

⁶³ « Si stillantem in cruce Domini sanguinem collegissem, esset que repositus penes me in vase vitreo, quod et portari saepius oporteret, quid animi habiturus essem in discrimine tanto? Et certe id servandum accepi, pro quo mercator non insipiens, ipsa utique Sapientia, sanguinem illum dedit. Sed et habeo thesaurum istum in vasis fictilibus, et quibus multo plura quam vitreis imminere pericula videantur. », ID., *In adventu Domini, Sermo III, 6, SBO IV*, pp. 179-180.

Le chemin d'humilité est ainsi un chemin éthique qui ne peut être pratiqué en solitaire. Il croise d'emblée celui de la charité dans le souci de conserver au clair non seulement sa propre conscience, mais encore celle des êtres aimés :

Ajoutons à cela pour comble d'inquiétude et pour surcroît de crainte, que chargé de veiller sur ma conscience en même temps que sur celle de mon prochain, je ne connais suffisamment bien ni l'une ni l'autre. Toutes les deux sont insondables comme l'abîme, obscures pour moi comme les ténèbres de la nuit, néanmoins j'en suis établi gardien et une voix me crie : "Sentinelle, qu'avez-vous vu cette nuit, sentinelle, qu'avez-vous vu cette nuit (Is 21, 11)? " Non seulement je ne puis répondre comme Caïn : "Suis-je le gardien de mon frère (Gn 4, 9) ? ", mais encore je dois avec le Prophète reconnaître humblement que : "Si le Seigneur lui-même ne garde la ville, c'est en vain que veille celui qui la garde (Ps 126, 2)⁶⁴"

Je ne suis à moi-même que ténèbres, ce thème philosophique redondant prend une tournure très particulière ici avec Bernard. Car si le connais-toi toi-même semble se heurter à un résidu obscur incompressible, la difficulté se double du fait que sur le chemin d'humilité qui doit conduire au connais-toi toi-même, je ne suis jamais seul. La conscience ne saurait se contenter du souci de soi et Levinas dirait que je suis responsable aussi du visage de l'autre, pour Bernard, de sa progression à mes côtés sur le chemin d'humilité. En termes de pastorale, Bernard ne devient-il pas responsable du regard que l'autre peut porter dans la glace sur son propre visage ? Éclairer les consciences ne les fait pas sourire d'emblée, même si le visage ainsi mis en lumière sera à terme rasséréiné. Ma conscience ne peut donc se tourner seule vers la lumière et ici, il m'est impossible de me dérober. Ainsi sur ce chemin de l'humilité vers la vérité, la conscience apparaît bien comme autre chose que les choses, rien de ce qui est dans le monde, mais elle est en même temps responsabilité pour autrui. L'éthique bernardine dans son départ d'humilité place le sujet et sa conscience en position toujours frontalière, "borderline", pourrions-nous dire, en "limite du monde"⁶⁵. Mais cette situation n'est pas seulement métaphysique, qui en ferait l'autre du monde toujours en retrait par rapport à lui ; elle est éthique, qui place le sujet

⁶⁴ « Accedit sane ad sollicitudinis cumulum et pondus timoris, quod cum et meam, et proximi conscientiam servare necesse sit, neutra mihi satis est nota. Utraque abyssus est imperscrutabilis, utraque mihi nox est, et nihilominus exigitur a me utriusque custodia, et clamatur : "Custos quid de nocte, Custos quid de nocte ". Non est mihi dicere cum Cain : "Numquid custos fratris mei sum ego ?" Sed est fateri humiliter cum Propheta, quia "Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam". » , ID., *In Adventu Domini, Sermo III, 6, SBO IV, p. 180.*

⁶⁵ Cf. RÉMI BRAGUE, *L'anthropologie...* , art. cit., p. 146.

devant sa responsabilité vis-à-vis de son frère humain, là où l'action lui incombe. De presque rien métaphysique, il devient l'unique à pouvoir et devoir assumer son action. La dialectique du tout ou rien qui dégonfle le sujet sur le chemin d'humilité où il découvre son "quasi-néant", pourtant sauvé au prix du sang divin, se prolonge d'une dynamique éthique où le connais-toi toi-même en vient à se pratiquer à plusieurs, non plus selon des oppositions binaires : humilité/superbe, désillusion/divinisation, mais selon une dynamique ternaire.

2. *Dynamique ternaire du connais-toi toi-même bernardin*

En effet la connaissance de soi se décline en trois questions : *Quid ? Quis ? Qualis ?*, qui renvoient les unes aux autres et dynamisent le chemin d'humilité du connais-toi toi-même. Elles sont développées au livre II du *De consideratione* :

Et cette considération de toi-même se divise en trois parties différentes ; tu peux considérer en effet ce que tu es, qui tu es et quel tu es. Ce que tu es se rapporte à la nature; qui tu es, à la personne, et quel tu es, aux mœurs. Qu'es-tu en effet? Un homme. Qui es-tu ? Le Pape ou le souverain Pontife. Enfin quel es-tu? Bienveillant, doux et le reste.⁶⁶

Rappelons ici que le *De consideratione* est adressé par Bernard au pape Eugène III qui est issu de son ordre. Après avoir mentionné que sa considération pouvait porter sur ce qui est en-dessous, autour ou au-dessus de lui, il lui rappelle qu'elle doit avant tout porter sur lui-même et selon les trois modalités ici énumérées. La distinction nature/personne pourrait paraître une transposition théologique, mais il s'agit bien ici d'un déploiement anthropologique du connais-toi toi-même. Nous remarquons d'emblée que la première question est celle qui appelle le moins de développements et que la seconde semble renvoyer la personne du Pape à sa seule fonction. C'est que l'une comme l'autre donnent plus de prise à la duperie de soi et renvoient à la troisième qui recentre la vérité du connais-toi toi-même sur la réalité éthique de la personne. Dans le cas d'Eugène III, Bernard relève sobrement deux qualités dans un premier temps : il est bienveillant et doux.

Quid ?

⁶⁶ « Et haec tui consideratio in tria quaedam dividitur, si consideres quid, quis et qualis sis: quid in natura, quis in persona, qualis in moribus; quid, verbi gratia, homo; quis, Papa vel Summus Pontifex; qualis, benignus, mansuetus vel quidquid tale. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, II, IV, 7, SBO III, p. 415.

Le philosophe ne pourra manquer de relever la brièveté avec laquelle l'auteur du *De consideratione* passe sur la question de la nature humaine :

Quoique la considération du premier de ces trois points, convienne plutôt à un philosophe qu'à un successeur des Apôtres, pourtant il y a dans la définition de l'homme, qu'on appelle un animal raisonnable et sujet à la mort, quelque chose qui mérite encore de fixer ton attention, si tu permets que nous nous y arrêtons. D'ailleurs je ne vois rien dans cet examen qui répugne ni à ta profession religieuse ni à ton rang, j'y vois même quelque avantage pour ton salut. En effet, si tu considères que tu es en même temps raisonnable et mortel, tu arrives immédiatement à cette double conséquence, digne de l'attention d'un homme sage et réfléchi, que d'être mortel abaisse l'être raisonnable, et que d'être raisonnable relève l'être mortel. S'il se présente encore sur ce point quelques remarques à faire, je les ferai plus tard et peut-être avec plus de fruit qu'en ce moment, à cause de l'enchaînement des sujets à traiter⁶⁷.

Nous retrouvons ici le rapport ambigu de Bernard à la philosophie. Il semble à première vue opposer la préoccupation du philosophe qui cherche à connaître la nature humaine et celle de l'apôtre qui devrait s'activer à la convertir. Or le moine ne se trouve-t-il pas dans une position médiane entre ces deux soucis ? Il s'en tient ici à reprendre une définition très succincte que l'on trouve chez Aristote, mais en lui ajoutant une insistance qui ne se trouve pas chez ce philosophe : comme animal, l'homme est sujet à la mort⁶⁸.

Faut-il voir là une considération d'emblée religieuse ? Le problème de la mort n'est-il pas central pour tous les philosophes, depuis Socrate qui rend témoignage à la vérité par la sienne, jusqu'à Heidegger qui prétend faire de l'homme un « être pour la mort » ? Le moine donc, loin de dédaigner la question philosophique de la nature de l'homme et de sa condition mortelle, invite le Pape à qui il s'adresse à s'y arrêter. Il précise qu'une telle attitude réflexive n'est pas contraire à son rang. Le propos même du traité envoyé par Bernard n'est-il pas précisément de rappeler à la considération, celui qui passe son temps à juger depuis son trône les causes

⁶⁷ « Quamquam primum illud philosophicum sit magis quam apostolicum vestigare, attamen est in diffinitione hominis, quem dicunt animal rationale, mortale. Quod diligentius intueri si libet, licet. Non est quod tuae in eo aut professioni obviet, aut dignitati; est vero quod saluti afferre queat. Nam consideranti duo haec simul, rationale mortale que is tibi exinde occurrit fructus, ut et mortale, quod in te est rationale humiliet, et rursum rationale, mortale confortet, quod neutrum neglectui erit homini circumspecto Si qua adhuc praesens consideranda requirit locus, tractabuntur infra, et forte utilius ex partium collatione. », ID., *ibid.*

⁶⁸ Bernard a pu trouver cette définition de l'homme comme animal rationnel et mortel chez Augustin (*De Ordine*, II, XI, 31).

ecclésiastiques qu'on lui soumet à longueur de journée ; à la considération, c'est-à-dire à une réflexion philosophique centrée sur lui-même et sur Dieu ? Rien non plus de contraire à sa profession, nous entendons ici à sa profession religieuse de moine qui doit rechercher l'intériorité. Mieux, et nous serions tenté de voir là une pointe d'ironie, un peu de philosophie sur la nature et la condition humaines présentera quelque avantage pour la quête du salut en quoi nous reconnaissons la préoccupation apostolique.

Rompu à la dialectique, Bernard oppose dans une belle rhétorique, la condition mortelle de l'animal qui rappelle l'homme à l'humilité et sa raison qui l'incite à s'élever au-dessus de son animalité. La réflexion sur la nature et la condition de l'homme appellerait de plus longs développements philosophiques, mais Bernard coupe court, les renvoyant à plus tard. On les retrouvera au chapitre IX, mais encore très discrets après les longs chapitres évoquant la fonction pontificale. Il est vrai qu'on peut déjà lire au livre I chapitre VIII un enseignement sur les vertus cardinales et leur rapport à la piété⁶⁹. Mais l'exercice spirituel auquel l'Abbé invite son ancien moine est d'abord pratique et commence par un effort de mémoire.

Quis ?

Savoir qui il est, ce n'est pas s'en tenir à la gloire à laquelle il est parvenu au moment où Bernard écrit, mais aussi se souvenir d'où il est venu, de son passé monastique :

Qui es-tu aujourd'hui et à partir d'où y as-tu été élevé ? Voilà ce que nous avons à examiner. Toutefois sur ce dernier point, — qu'étais-tu auparavant ? — j'aurais tendance à penser qu'il vaudrait mieux que je passe pour laisser plutôt pareil sujet à tes méditations. Pourtant, qu'il me soit permis de te dire qu'il serait indigne de toi que ton action reste en-deçà de la perfection, quand on est allé te prendre parmi les plus parfaits. N'y aurait-il pas en effet pour toi de quoi rougir de te retrouver le plus petit dans un poste élevé, quand tu te souviens d'avoir été grand dans une condition obscure ? Tu n'as pas oublié ta première profession religieuse, si elle t'a été arrachée des mains, elle n'a pas pour autant été effacée de ton esprit, ni bannie de ton cœur. Ce ne sera jamais sans fruit que tu l'auras devant les yeux dans l'exercice du souverain pouvoir, dans le jugement des causes portées à ton tribunal et dans toutes tes entreprises. Cette considération te fera mépriser les honneurs au sein des honneurs mêmes, ce qui n'est pas peu de chose.⁷⁰

⁶⁹ Sur l'enseignement de Bernard sur les vertus cardinales, tel qu'on le trouve en *De consideratione* I, 8-11 et II, 19-21, Cf. CARLO MARIA POGGI, *La dottrina delle virtù cardinali nel « De consieratione » di san Bernardo di Clairvaux*, dans « Rivista Cisterciense », 29 (2012), pp. 153-179 et avant lui, FRANÇOIS DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, 1967.

⁷⁰ « Nunc quis sis et de quo sis factus, advertendum. Quamquam quod dixi "de quo", id mihi praetereundum putem, tuae potius relinquendum agnitioni. Illud dico indignum tibi, citra perfectum agere de tanta assumpto perfectione.

Une première dialectique subtile confronte ici au sein même de son « *quis est* », de l'identité personnelle d'Eugène III, deux composantes fondamentales : la gloire de la fonction pontificale et la profession monastique qu'il avait d'abord prononcée. Pas question de se laisser griser par le faste de la pompe romaine, Bernard y revient dans les chapitres suivants. Mais surtout, il s'agit, dans la façon même d'exercer le pouvoir spirituel suprême de conserver la manière requise par l'humilité de sa profession monastique originelle. Car l'humilité reste la voie monastique par excellence, expliquée par Bernard au *De gradibus* à partir du commentaire de la règle de saint Benoît. Mais ici, il s'agit de garder présent à l'esprit le renoncement inhérent aux trois vœux dans l'exercice même de la fonction souveraine dont les principaux aspects sont évoqués allusivement : ordonnances, jugements, nominations, avant d'être développés plus longuement aux chapitres suivants.

Restons rustique

Bernard y exhorte son destinataire à exercer ce service à la manière des défricheurs cisterciens, ce qui aura valeur prophétique pour l'Église de son temps :

Il n'y a pas moyen de nous dissimuler ton élévation ; mais pourquoi as-tu été élevé au-dessus des autres ? Voilà ce qui mérite toute ton attention. Je ne pense pas que ce soit pour dominer, car le Prophète, s'étant vu élever comme toi, entendit ces paroles retentir à ses oreilles : "C'est pour que tu arraches et que tu détruises, pour que tu perdes et que tu dissipes, et, enfin, pour que tu plantes et que tu édifies (Jr 1, 10)". Trouves-tu dans ces paroles un seul mot qui fasse songer au faste ? Dans ces expressions figurées évoquant la sueur des paysans, je vois plutôt une image des pénibles travaux de l'administration spirituelle. Et nous aussi, quelque haute opinion que nous ayons de nous, il faut bien nous persuader que nous ne sommes point appelés à commander en maîtres, mais à travailler comme de véritables serviteurs. [...] mais enfin ce que tu es, c'est par la grâce de Dieu que tu l'es⁷¹. »

Quidni erubescas minimus inveniri in magnis, qui te recordaris magnum in minimis exstitisse ? Non es oblitus primae professionis ; non excidit menti quae subducta est manui, sed ne affectui quidem. Ipsam ad singula tua imperia, iudicia, instituta, habere prae oculis non erit inutile. Haec te consideratio facit honoris contemptorem in honore ipso. Atque id magnum. », ID., *ibid.*, II, V, 8, SBO III, pp. 415-416.

⁷¹ « Factum superiorem dissimulare nequimus; sed enim ad quid, omnimodis attendendum. Non enim ad dominandum opinor. Nam et Propheta, cum similiter levaretur, audivit: "*ut evellas, et destruas, et disperdas, et dissipas, et aedifices, et plantes*". Quid horum fastum sonat? Rusticani magis sudoris schemate quodam labor spiritualis expressus est. Et nos igitur, ut multum sentiamus de nobis, impositum senserimus ministerium, non dominium datum. [...] Sed gratia Dei es id quod es. », ID., *ibid.*, II, VI, 9, SBO III, p. 416.

L'Abbé de Clairvaux se plaît à rappeler à son ancien moine les sueurs du travail manuel cultivé par son ordre. Mais il transpose dans le domaine pastoral : il doit planter et édifier, mais aussi arracher les mauvaises herbes, voire les souches d'arbres morts, communautés qui ont perdu leur fécondité. Surtout, si l'humilité de sa conscience doit dénoncer toute enflure, elle le place, nous l'avions dit, en limite d'un monde qui n'est pas seulement le cosmos, la nature à domestiquer, mais d'abord une communauté politique où agir.

Dialectique du quid et du quis

La frontière de la nature est donc la cité, mais il y a aussi celle de la grâce. Ce qu'il est, son "*quid est*", Eugène III comme chacun d'entre nous, l'a reçu comme sa nature humaine, toutefois il bénéficie aussi d'une grâce personnelle qui hisse son "*quis est*" de la profession monastique au trône suprême. S'il est devenu quelque chose : "*id quod est*", entendons quelqu'un, dans la société, c'est cette fois par cette double grâce. Comprenons qu'il en va ainsi pour chacun d'entre nous : le *quid* de notre nature humaine est une condition reçue avec ses forces et faiblesses physiques et morales, mais le *quis*, la personne que nous devenons, découle de nos choix fondamentaux, comme celui de la vie monastique en quête de la perfection évangélique dans le cas du moine, mais aussi et en-deçà, des grâces reçues et de la fortune sociale et politique. Qui je suis, revêt ainsi une dimension sociale : le personnage que je montre aux yeux des autres, mais c'est avant tout qui je veux être par mes choix fondamentaux. Toutefois, de l'un à l'autre, il n'y a rien que je n'aie reçu. L'humilité du connais-toi toi-même débouche ainsi à la frontière du monde sur l'action qui est située dans l'espace, mais aussi dans le temps.

Les travaux et les jours

Ainsi, continuant de filer la métaphore des travaux et des jours champêtres, Bernard poursuit son exhortation à Eugène III :

Apprends donc, à l'exemple du Prophète, à n'occuper la première place que pour faire par toi-même plutôt que pour faire faire ce qu'exige le besoin des temps, et sois persuadé que pour faire œuvre de Prophète tu as plutôt besoin d'un sarcloir que d'un sceptre; car il n'a point été élevé pour régner mais pour extirper les mauvaises herbes. Mais crois-tu que tu trouveras encore quelque chose à faire dans le champ de ton Seigneur ? Certainement, et beaucoup même ! Car les prophètes n'ont pu le purger tout entier et ils ont laissé encore quelque chose à faire aux apôtres, qui sont pour eux des fils ; ceux-ci t'en ont laissé, eux

qui sont tes pères. Et à ton tour tu ne viendras pas à bout de la besogne ; il en restera pour ton successeur qui lui-même en laissera encore aux siens, et ainsi jusqu'à la fin.⁷²

Ainsi, toute action se situe-t-elle dans l'Histoire et l'on notera au passage la continuité soulignée par Bernard entre les époques correspondant à l'Ancien et au Nouveau Testament. Faire des apôtres et de leurs successeurs les héritiers des prophètes ne manque pas d'audace. Mais la leçon d'humilité va plus loin. Il s'agit dans le gouvernement de ne pas se contenter du sceptre, du commandement qui fait fonctionner les rouages du pouvoir. Le rôle prophétique du pape cistercien exigera une vigilance toute particulière pour en extirper les excès, voire la corruption. Le second pape cistercien, Benoît XII ne donnera-t-il pas l'exemple du refus le plus rigoureux de tout népotisme ? Le rapport à l'Histoire ne manque pas d'humilité : il s'agit de s'en tenir aux travaux exigés par la saison et en particulier aux plus humbles, dans la négativité du défrichage. L'humble conscience du travail saisonnier rappellera le pape cistercien à s'en tenir aux besoins de son temps laissant à ses successeurs le soin de régler les problèmes qui ne sont pas encore parvenus à maturité. Il se situe ainsi dans un long cortège qui ne sera interrompu qu'à la fin des temps. Ici encore ce regard humble, mais prophétique et monastique sur l'Histoire est mis sans exaltation en perspective eschatologique. Nous ne nous arrêterons pas sur la revue qui suit des devoirs d'un pape. Le paragraphe 10 rappelle celui de prendre de la hauteur afin de veiller sur le troupeau indiqué par le nom même d'*epi-scopus*.

Les deux glaives ?

Mais il est aussi l'occasion d'une réflexion profonde sur les rapports entre pouvoir temporel et spirituel : Bernard, citant saint Pierre (I P 5, 3) donne à son frère pape un conseil qui montre combien il a mesuré le danger du cléricalisme :

"N'agissons pas, dit-il, en maîtres des clercs; soyons le modèle du troupeau." Ne va pas croire qu'il y ait dans cette parole plus d'esprit d'humilité que de conviction. Le Seigneur lui-même n'a-t-il pas dit dans l'Évangile : "Les rois des nations les traitent en maîtres et ceux qui ont pouvoir sur elles sont appelés leurs bienfaiteurs. Pour

⁷² « Disce exemplo prophético praesidere non tam ad imperitandum quam ad factitandum quod tempus requirit. Disce sarculo tibi opus esse, non sceptro, ut opus facias Prophetarum. Et quidem ille non regnatus ascendit, sed extirpatus. Putas ne et tu invenias aliquid elaborandum in agro Domini tui ? Et plurimum. Non plane totum emundare quivere Prophetarum : aliquid filiis suis Apostolis quod agerent reliquerunt, aliquid ipsi parentes tui tibi. Sed nec tu ad omne sufficies. Aliquid profecto tuo relicturus es successoribus, et ille aliis, et alii aliis usque in finem. », ID., *ibid.*, p. 417.

vous, ne faites pas ainsi" (Lc 22, 25-26) ? Quoi de plus net : toute domination est interdite aux Apôtres⁷³. »

Ici encore, l'humilité monastique rejoint le conseil évangélique pour mettre en garde contre le sentiment de supériorité qui guette tout clergé. Car le moine, s'il peut recevoir le sacerdoce n'est pas d'emblée un clerc, et c'est à une pédagogie de l'exemple que Bernard invite celui qui a été élevé à la suprême prélature. Non seulement les apôtres ne doivent pas régner en maîtres comme les souverains temporels, mais ils doivent avoir la discrétion de ne pas faire sentir qu'ils sont à l'origine des bienfaits qu'ils dispensent. Bref ce qui est interdit aux apôtres c'est un pouvoir de domination (*dominatus*). Doivent-ils pour autant renoncer à tout *dominium*, à toute propriété ou pouvoir temporel ? Nous avons relevé⁷⁴ que le paragraphe suivant a pu être interprété dans le sens de la théorie des deux glaives, ce que suggère la traduction de Pierre Dalloz : « Passe donc outre à cette interdiction; arrobe-toi, si tu l'oses, soit le pouvoir temporel en tant qu'apôtre, soit le pouvoir apostolique en tant que souverain⁷⁵. » Cette traduction reposait sur le latin de la Patrologie qui avait *dominans* (et non *dominus*) *apostolatum*, que l'on trouve dans l'édition de Dom Jean Leclercq. Disons ici en résumé que la correction en *dominus* semble provenir de la version Anglaise (S) qui pourrait avoir été revue par Bernard et fut en tout cas préparée pour l'édition⁷⁶. La tradition ancienne qui favorise la symétrie parfaite du balancement rhétorique (*dominans apostolatum/ apostolicus dominatum*) n'est finalement pas retenue par les éditeurs. Laissant ainsi l'interprétation qu'elle favorisait dans le sens de la théorie des deux glaives, et nous en tenant à *dominus*, nous suggérons de voir ici un antagonisme plus profond entre toute domination par la force et la vie apostolique. Le pouvoir apostolique (*Apostolicus dominatum*) dont Bernard se garde bien de nier la réalité, ne saurait être exercé en maître ou à titre personnel.

Tel est le sens de la suite du paragraphe. Exercer le pouvoir apostolique, c'est se faire « le serviteur de tous », cela sera spécialement vrai « du serviteur des serviteurs de

⁷³ « "Non dominantes, ait, in clero, sed forma facti gregis." Et ne dictum sola humilitate putes, non etiam veritate, vox Domini est in Evangelio : "Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur." Et infert : "Vos autem non sic." Planum est : Apostolis interdicitur dominatus. », ID., *ibid.*, II, VI, 10, p. 418, citant Lc 22, 25-26.

⁷⁴ Cf. CHRISTIAN TROTTMANN, *Volonté et infinie liberté*, art. cit.

⁷⁵ « I ergo tu, et tibi usurpare aude aut dominus apostolatum, aut Apostolicus dominatum », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, II, VI, 11, p. 418, l. 9.

⁷⁶ Cf. ID., SBO III, pp. 387 sq.

Dieu », la formule ne se trouve pas ici, mais elle explicite les raisons apostoliques (nous dirions même évangéliques) de la séparation des pouvoirs. Il n'y a que la charité pour obtenir la conversion des cœurs, alors que le recours à la force ne saurait que les endurcir. L'exercice de l'*Apostolicus dominatum* ne peut ainsi revendiquer d'autre gloire que les persécutions et souffrances endurées pour le Christ d'où la folie de Paul en II Co 11, 23, qui lui permet de conclure et Bernard avec lui (Ga 6, 14) qu'il n'y a pas d'autre sujet de gloire ici-bas que la croix du Christ. Les deux paragraphes suivants pourront reprendre la métaphore agricole : « Va donc, te dis-je, dans le monde, car le monde est le champ qu'on t'a confié. Vas-y, non comme un maître, mais plutôt comme un fermier⁷⁷. »

Le monde en fermage

Nous trouvons ici une réflexion politique, mais au cœur de l'interrogation morale. L'humilité réaliste du moine défricheur doit s'appliquer dans son exercice du pouvoir pontifical afin de débarrasser l'Église de toute boursoufflure malsaine qui entraverait sa vitalité. La métaphore agricole se poursuit :

Élève à ton tour les yeux de ta considération, et vois si toutes les régions du monde ne sont pas plutôt desséchées pour devenir la proie des flammes que blanchies pour la faux du moissonneur. Hélas! Que de fois ce qu'à première vue tu avais pris pour de riches récoltes, s'avèrera, examiné de plus près, n'être en fait que broussailles ! Que dis-je, des broussailles ? Pire encore, de vieux troncs d'arbres minés par les ans et la pourriture, hors d'état de porter désormais aucun fruit, à moins que ce ne soit des glands et des siliques, nourriture des porcs. Jusqu'à quand faut-il qu'ils occupent inutilement la terre⁷⁸ ?

Ces arbres creux qui rendent un son de ventre mou et malade ne pourront manquer de rappeler la philosophie nietzschéenne à coups de marteau. Marteau médical, on s'en souvient, qui manifeste une vitalité défaillante. Pas de pitié non plus chez Bernard pour ces vieux arbres creux et pourris que sont les Églises vieillies ayant perdu leur sève de charité. Or cette politique ferme se trouve, disions-nous, au cœur d'une éthique du connais-toi toi-même. Dans la pratique de son activité politique, le moine défricheur doit garder son exigence vitale car au cœur même de

⁷⁷ « Exi, inquam, in mundum : ager est enim mundus, is que creditus tibi. Exi in illum, non tamquam dominus, sed tamquam villicus... », ID., *ibid.*, II, VI, 12, p. 419.

⁷⁸ « Et tu leva oculos quosdam considerationis tuae, et vide regiones, si non sunt magis siccae ad ignem quam albae ad messem. Quam multae, quas putaveras fruges, diligenter inspectae, vepres potius apparebunt? Immo ne vepres quidem: annosae et veternosae arbores sunt, sed non profecto fructiferae, nisi forte glandium aut siliquarum, quas porci manducant. Quousque occupant terram? » ID., *ibid.*, II, VI, 12, p. 419.

son identité, de son "*quis est*", il n'oubliera pas de faire contraster le rang social auquel il a été élevé et son intention de départ exprimée dans les vœux d'une humble profession monastique. Or, c'est précisément la vertu d'humilité qui permet, en rappelant l'écart entre la faiblesse d'une nature (*quid*) et l'élévation d'une personne (*quis*), et, au cœur de cette personne, entre son rang social et son engagement intérieur, de donner à l'édifice spirituel une base stable :

Le fonds le plus précieux, c'est la vertu. Et l'humilité est ce bon fonds ; tout édifice spirituel qui repose sur cette base s'élève et grandit comme un temple consacré au Seigneur. [...] D'ailleurs, si elle est pour toutes sortes de personnes comme une tour inexpugnable qui les met à l'abri des coups de l'ennemi, il arrive encore, je ne sais comment, qu'elle paraît plus grande dans les grands et plus éclatante dans ceux qu'un certain éclat environne. Aucun joyau ne sera plus beau sur la couronne d'un souverain pontife ; car plus il est élevé au-dessus des autres hommes, plus son humilité semble l'élever au-dessus de lui-même⁷⁹.

L'humilité apparaît ainsi comme fondement stable de l'édifice des vertus mais non du fait d'un immobilisme figé, bien plutôt dans la dynamique d'un équilibre de forces au sens architectural, entre nature et personne. C'est ainsi le principal exercice d'humilité que de faire contraster rang social répondant au *quis* et faiblesse de la nature humaine (*quid*). Après avoir longuement développé les prérogatives pastorales du pape, Bernard y revient au chapitre IX (17) s'acquittant ainsi de sa promesse.

Dialectique du quid et du quis : vers une Aufhebung ?

Dans la démarche philosophique du connais-toi toi-même, il est toujours risqué de s'arrêter à sa dignité sociale, voire personnelle (*quis*), et c'est pourquoi il convient de garder en même temps en mémoire l'humilité de sa condition humaine (*quid*) :

Eh bien, considérons ces deux points de vue en même temps; car, comme je te l'ai rappelé plus haut, ainsi rapprochés l'un de l'autre, ils se font valoir mutuellement davantage. J'ai dit plus haut qu'en considérant ce que tu es, tu apercevais d'abord que tu es homme, car homme tu l'es de naissance. Mais si tu te demandes ensuite qui tu es, le mot de la réponse est le nom même de ta dignité personnelle : à savoir évêque, ce que tu es devenu, mais que tu n'étais pas de naissance. Lequel des deux : ce que tu es devenu ou ce que tu étais de

⁷⁹ « Pretiosissimus fundus virtus est. Bonus fundus humilitas, in quo omne aedificium spirituale constructum crescit in templum sanctum in Domino.[...] Ceterum, cum omni indifferenter personae haec sit quaedam turris fortitudinis a facie inimici, nescio quo pacto tamen vis eius maior in maioribus et in clarioribus clarior comprobatur. Nulla splendidior gemma, in omni praecipue ornatu Summi Pontificis. Quo enim celsior ceteris, eo humilitate apparet illustrior et seipso. », ID., *ibid.*, II, 13, p. 421.

naissance, te semble correspondre le mieux à ce qui t'appartient en propre au premier chef ? N'est-ce pas ce que tu es par le fait de ta naissance? Aussi te conseillé-je de considérer d'abord ce que tu es avant tout, c'est-à-dire de considérer l'homme en toi, puisque c'est ce que tu es de naissance⁸⁰.

Nous l'avons compris, le rappel à l'humilité de la nature humaine, du *quid*, ne vient pas seulement en manifester la petitesse par rapport au cosmos ou le (*quasi*) néant par rapport à Dieu, il vient faire contrepoids à l'estime excessive que la personne pourrait avoir de soi (*quis*) au vu soit de son rang social, soit même de son engagement moral. Cet exercice spirituel conduit au troisième objet de la considération, intermédiaire entre les deux autres et pourtant radicalement différent : celui de la qualité morale effective de la personne, de son progrès sur le chemin des vertus.

Avant de venir à ce troisième objet, comprenons comment et pourquoi l'exercice précédent y conduit. Car le texte glisse du *quid* au *qualis natus*. Entendons que nul ne naît coiffé, surtout pas évidemment de la tiare papale :

Mais si tu ne veux perdre tout le fruit et l'avantage de ta considération, il ne faut pas te contenter d'examiner ce que tu es, mais quel tu es par ta naissance. Commence donc par te dépouiller de la défroque que tu as reçue de tes pères et qui fut maudite dès le commencement du monde. Déchire ce voile de feuillage qui ne cache que ta honte et ne peut guérir tes plaies ; enfin écarte ce prestige d'une gloire éphémère, cet éclat d'emprunt et mensonger, et considère à nu ta propre nudité, car c'est nu que tu es sorti du sein de ta mère (Jb 1, 21). Étais-tu déjà couronné⁸¹ ?

Retrouvant la symbolique des feuilles de figuier, nous comprenons que l'enseignement ne vaut pas seulement pour le pape Eugène III, et pour ses ornements pontificaux, mais pour tout homme qui s'engage ici à la suite de Socrate et de Bernard sur le chemin du connais-toi toi-même. L'exercice qui fait contraster le *quis* et ce qu'il peut comporter de gloire, voire aussi bien d'ailleurs d'opprobre social et le *quid* d'une nature humaine en son dépouillement, permet

⁸⁰ « Tractemus utrumque simul, nam, ut praefatum me memini, collatae ex invicem ambae res utiliores fient. Dixi supra consideranti quid sis, naturam occurrere, qua es homo: nam homo natus es. Porro percunctanti quis, personae respondebitur nomen, quod est episcopus: quod quidem factus, non natus es. Quid tibi horum videtur ad purum esse tui principalius pertinere, quod factus an quod natus? Nonne quod natus? Hoc ergo consulo consideres maxime, quod maxime es, hominem videlicet, quod et natus es. », ID., *ibid.*, II, 17, p. 425.

⁸¹ « Nec modo quid natus, sed et qualis natus, oportet attendas, si non vis tuae considerationis fructu et utilitate fraudari. Tolle proinde nunc hereditaria haec perizomata ab initio maledicta. Dirumpe velamen foliorum celantium ignominiam, non plagam curantium. Dele fucum fugacis honoris huius et male coloratae nitorem gloriae, ut nude nudum consideres, quia nudus egressus es de utero matris tuae. Numquid infulatus ? », ID., *ibid.*, II, 18, p. 425.

de faire tomber les masques, surtout celui de la duperie de soi par laquelle chacun s'excuse de sa faiblesse et manque de la mettre à nu devant Dieu pour qu'elle soit guérie.

Nous l'avons compris, la nature humaine en sa nudité originelle reste blessée par le péché :

... car il est accablé de misères, de beaucoup de misères même, de celles du corps et de celles de l'âme: en est-il une seule dont puisse être exempt celui qui naît dans le péché, avec un corps périssable et un esprit stérile pour le bien ? On peut bien dire qu'il en est rempli, puisque, à l'infirmité du corps et à l'aveuglement de l'esprit, s'ajoutent la transmission d'une souillure héréditaire et la nécessité de mourir. C'est pour toi un salutaire rapprochement à faire que de songer qu'en même temps que tu es pape, tu es, je ne dis pas tu as été, tu es encore une méprisable poussière⁸².

Etait-il nécessaire de rappeler cet état post-lapsaire ? Oui, car précisément l'exercice spirituel qui consiste à garder cette blessure originelle, non seulement en mémoire, mais ouverte afin qu'elle puisse être guérie et ouvrir à son tour la voie d'une divinisation de l'homme, fonde la possibilité du progrès dans la connaissance de soi.

Du calice au qualis

Ainsi cet enseignement de Bernard sur l'humilité ne se contente pas de nous rappeler que le roi est nu. Car c'est devant Dieu qu'il est requis de se mettre à nu pour progresser sur le chemin qualitatif des vertus. Mieux, cette mise à nu n'est pas seulement humaine humilité, elle rejoint ainsi la divine humiliation de la kénose :

Imite la nature, ou plutôt l'auteur même de la nature, ce qui est plus digne, en rapprochant dans ta pensée ce qu'il y a de plus grand de ce qu'il y a de plus petit. La nature n'a-t-elle pas associé en la personne humaine, un souffle de vie à une vile poussière ? L'Auteur même de la nature n'a-t-il pas, en sa propre personne, uni notre limon au Verbe de Dieu ? Inspire-toi donc de la pensée de notre double origine et du mystère de notre rédemption afin de ne point t'enorgueillir dans le haut rang que tu occupes, mais de concevoir d'humbles sentiments de toi-même et d'aimer ceux qui partagent ton humilité⁸³.

⁸² « ... repletus multis miseriis, et propterea cum fletu. Et vere multis, quia corporis et animae simul. Quid enim calamitate vacat nascenti in peccato, fragili corpore et mente sterili ? Vere ergo repletus, cui infirmitas corporis et fatuitas cordis cumulatur traduce sordis, mortis addictione. Salubris copula, ut cogitans te Summum Pontificem, attendas pariter vilissimum cinerem non fuisse, sed esse. », ID., *ibid.*, II, 18, p. 426.

⁸³ « Imitetur cogitatio naturam; imitetur et, quod dignius est, Auctorem naturae, summa ima que consocians. Nonne natura in persona hominis vili limo vitae spiraculum colligavit? Nonne Auctor naturae in sui persona Verbum limum que contemperavit? Ita tibi sume formam tam de nostrae concretione originis quam de sacramento

La dynamique qui permet le progrès dans les vertus à partir de l'humilité est donc celle-là même d'où procède la rédemption. L'exercice spirituel qui consiste à tenir ensemble grandeur du rang social et petitesse d'une nature humaine blessée, est celui-là même pratiqué par le Verbe divin dans son Incarnation et dans son sacrifice rédempteur. Le socratisme de Bernard est bien ainsi un socratisme chrétien, appuyant un exercice humain de l'humilité sur les mystères du Dieu fait homme et du salut qu'il apporte. Or, cet exercice spirituel permet d'accéder à quelque réalisme dans la connaissance de soi en débouchant sur la troisième instance : celle qualitative et éthique du « *qualis sis* ».

Qualis : *version bernardine du μηδεν ἄγαν*

Car en considérant quel (*qualis*) nous sommes, nous nous en tenons en un juste milieu entre grandeur et misère, nature et dignité humaine. La considération du troisième sujet de la connaissance de soi : *qualis sis*, nous semble pouvoir être reconnue comme la manière bernardine de pratiquer le « *μηδεν ἄγαν* » de la tradition philosophique :

Si tu considères combien grand tu es, considère aussi, considère surtout quel tu es. Car voilà la considération qui te retient en toi-même, ne te permettant ni de prendre ton essor loin de toi, ni de t'égarer dans des idées de grandeur et de gloire qui sont au-dessus de toi (Ps 130, 2). Oui, ancré en toi-même, garde toi bien, soit de descendre plus bas que toi, soit de t'élever plus haut, de t'égarer au loin, de te disperser au large. Maintiens-toi dans un juste milieu si tu ne veux point excéder la mesure : seul le milieu est sûr, car le milieu est siège de la mesure, et que dans la mesure seule, se tient la vertu. Aussi voyons-nous le Sage regarder comme un lieu d'exil tout ce qui n'est pas renfermé dans une juste mesure ; il ne saurait se tenir au loin, ce qui serait outrepasser la mesure ; ni au large, ce qui serait en sortir ; ni même en haut, ce qui serait l'excéder ; ni en bas, ce qui serait rester en-deçà d'elle⁸⁴.

redemptionis, ut, altus sedens, non alta sapiens sis, sed humilia de te sentiens humilibus que consentiens. » , ID., *ibid.*

⁸⁴ « Proinde si consideras quantus es, cogita etiam qualis, et maxime. Haec te sane consideratio tenet in te, nec a te avolare sinit, non ambulare in magnis, neque in mirabilibus super te. In te consistito. Non infra deici, non attolli supra, non evadere in longius, non extendi in latius. Tene medium, si non vis perdere modum. Locus medius tutus est. Medium sedes modi, et modus virtus. Omnem extra modum mansionem, sapiens exsilium reputat. Propterea non est illi habitare in longo, quod ultra modum sit; sed ne in lato quidem, quod extra sit; porro nec in alto vel imo, quod alterum supra, alterum infra sit. » , ID., *ibid.*, II, 19.

Le paragraphe 19 offre ainsi un passage du *quantus* au *qualis*, des grandeurs sociales à la vérité éthique. Il mériterait d'être cité intégralement. Mais nous reconnaissons déjà dans ces quelques lignes l'héritage delphique, nourri, il est vrai, de la sagesse des psaumes. A ce niveau du second livre, la considération a déjà été centrée sur le sujet, et non plus sur ce qui est au-dessus, au-dessous ou autour de lui. Il sera question de ces objets de considération dans les livres suivants. Mais au cœur même d'une considération centrée sur le sujet : *quid, quis, qualis*, ce dernier objet opère un recentrage vertueux du sujet en lui-même. Mieux que cela, il s'agit de l'ancrer au plus profond de lui-même par la modération. Ainsi recentrée sur le sujet et sa qualité morale, la considération se superpose parfaitement avec l'exercice vertueux de la modération. Les développements sur la longueur, la largeur, la profondeur et la hauteur ne sauraient manquer de faire songer à ceux de saint Paul en Ep 3, 18. Mais Bernard s'empresse de rectifier : il ne s'agit pas de celles de Dieu qu'il évoquera d'ailleurs plus loin (au livre V, § 27-32), mais bien de l'homme. Il ne manque pas d'ailleurs, de donner une explication morale très concrète des quatre écarts possibles par rapport à la mesure :

En effet, se promettre de longs jours, n'est-ce pas se laisser emporter au-delà de toutes limites en dépassant les bornes de la vie par l'étendue de ses projets? C'est en agissant ainsi qu'on voit des hommes, exilés hors d'eux-mêmes et oublieux du moment où ils vivent, sortir de la vie présente pour s'élancer, par de vains projets, vers d'autres temps, mais dont ils ne tireront aucun profit et qui n'advieront pas même dans leur avenir. Il en est de même de l'esprit qui veut embrasser trop de choses à la fois, il ne peut manquer d'être déchiré par la multitude de ses soucis ; car en tendant trop une étoffe on l'amincit d'abord, puis on la déchire. Quant aux pensées présomptueuses qui nous élèvent, qu'est-ce autre chose que le prélude d'une chute plus profonde ? Tu sais bien qu'il est dit : "C'est pour retomber que le cœur s'exalte (Pr 18, 12)". D'un autre côté, l'abattement excessif d'une âme pusillanime ne ressemble que trop à un engouffrement sans espoir. L'homme fort ne se laissera jamais abattre ainsi ; l'homme prudent se gardera bien de faire fond sur les espérances incertaines d'une longue vie; l'homme modéré non-seulement ne se laissera point aller à des soucis exagérés, mais s'abstiendra de tout excès, sans toutefois négliger les choses nécessaires ; enfin l'homme juste ne présumera pas trop de sa justice⁸⁵.

⁸⁵ « Qui igitur longa sibi metitur tempora, nonne vere ingreditur iter exterminii, transiens vitae terminos productiori sollicitudine? Inde est quod homines in praesenti a sese exsules per oblivionem, in alia per inanem sollicitudinem migrant saecula, non profutura, immo nec futura. Similiter animus distentus in multa, multis laceretur curis necesse est. Nempe immoderata extensio extenuationem, et extenuatio nimia scissionem facit. Iam vero alta praesumptio, quid nisi ruinosa praecipitatio est? Legisti namque: Ante ruinam exaltatur cor. Quid e regione nimiae pusillanimitatis deiectione, nisi desperata quaedam absorptio est? In hanc fortis non deicietur, prudens longioris vitae

Les quatre excès dénoncés sont ramenés à des attitudes concrètes qui n'ont rien perdu de leur actualité.

La recherche du bien-être n'est-elle pas pour nos contemporains, cette vaine quête d'un prolongement indéfini de la vie ? L'hyperactivité est encore un mal du siècle, comme aussi le stress qui l'accompagne, sans oublier la dépression qui touche même une jeunesse pusillanime et désespérée. Mais Bernard propose un remède simple : les quatre vertus cardinales. C'est sur elles que débouche naturellement un chemin d'humilité parvenu à la modération. On remarquera que si la force s'avère le meilleur antidépresseur gardant de l'aspiration des profondeurs, la tempérance s'avère un antistress efficace, tandis que la prudence gardera des faux espoirs de longévité et la justice de la vaine gloire. Enseignement moral du plus grand classicisme qui n'a rien perdu de son actualité car sa valeur traverse les époques.

Exercice spirituel et exercice du pouvoir

Pourtant, la considération du « *qualis es* » doit selon Bernard prendre en compte le temps, ce qui s'inscrit dans la droite ligne des exercices spirituels hérités du stoïcisme antique⁸⁶. A chacun d'apprécier, par un examen suivi dans le temps, d'éventuels progrès dans certaines vertus ou des reculs sur d'autres. La « considération », comme pratique de la sagesse socratique, propose ainsi un examen de conscience dans la lumière de Dieu. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de l'enseignement moral de Bernard sur les vertus déjà développées d'ailleurs au livre précédent. Arrêtons-nous seulement sur ce qu'il dit au pape de l'exercice de la prudence politique. Les deux principales vertus qu'il aura à exercer seront le zèle à châtier les coupables ou au contraire la clémence envers ceux que peuvent excuser les circonstances. Là encore l'enseignement donné par Bernard dans ce traité tardif est extrêmement synthétique⁸⁷. Il appartient au discernement d'arbitrer entre le zèle et la clémence. La prudence vient ainsi guider l'exercice quotidien de la justice⁸⁸ puisqu'il s'agit d'appliquer la loi, non de manière rigoriste, mais en

non abducetur incerto; modestus moderabitur curas, temperabit a superfluis, non deerit necessariis. Porro iustus altiora se non praesumet. » ID., *ibid.*, II, 19, p. 427.

⁸⁶ « Sane inter considerandum qualis sis, et qualis fueris ad memoriam revocandum. Conferenda posteriora prioribus : profecerisne in virtute, in sapientia, in intellectu, in suavitate morum, an ab his forte, quod absit, defeceris ; patientior sis, an impatientior solito, iracundior leniorem, insolentior an humilior, affabilior an austerior, exorabilior an difficilior, pusillior animo an magnanimior, serius magis an plusculum dissolutus, timorator an forte fidentior quam oportet. », ID., *ibid.*, II, 20, p. 428.

⁸⁷ « Oportet innotescat tibi zelus tuus, clementia tua, discretio quoque moderatrix earumdem virtutum : qualis videlicet in donandis iniuriis, qualis sis in ulciscendis, quam in utroque providus modi, loci, temporis observator. Prorsus consideranda tria haec in usu virtutum harum ; ne non sint virtutes, si praeter haec reperiantur : nempe eiusmodi, non natura virtutes, sed usus facit. », ID., *ibid.*, II, 20, p. 428.

⁸⁸ Nous retrouvons ici un argument éthique ultime présent en d'autres termes en *Éthique à Nicomaque* VI, 13, 1144 a 20- 1145 a 5.

discernant selon les circonstances de temps et de lieu s'il faut pardonner ou châtier les manquements. Cet exercice de la justice suppose une maîtrise des deux principaux domaines des passions : irascible et concupiscible tous deux susceptibles de troubler le discernement de la raison :

Or il y a deux choses qui obscurcissent l'œil du discernement, ce sont la colère et l'affection : l'une précipite et l'autre énerve le jugement. Comment en effet ne nuiraient-elles pas l'une et l'autre à la douceur de la clémence et à la juste rigueur du zèle ? L'œil que trouble la colère ne voit plus rien avec clémence ; et s'il est fasciné par une sensibilité toute féminine, il ne voit rien selon la justice. Tu ne saurais demeurer innocent, si tu punis celui qui pouvait avoir quelques droits à la clémence, ou si tu fais grâce à celui qui méritait d'être châtié⁸⁹.

Nous avons ici une sagesse toute simple, presque familiale, au service de la vie active et de ses décisions : éviter la mollesse d'une clémence efféminée comme les excès d'une rigueur trop virile. Mais le conseil de Bernard va plus loin et concerne aussi la vie contemplative. Qu'il soit permis au philosophe de s'arrêter encore sur les profondes considérations de Bernard relatives au loisir. La formule qui ouvre le paragraphe 22 est alambiquée et nous la traduirions volontiers par « Même si à juste titre, le Sage exhorte à rechercher la sagesse du scribe dans le loisir, c'est dans le loisir même qu'il faut se défier du loisir⁹⁰ ». Mais cela nous oblige à ajouter un verbe : "rechercher" et à proposer une interprétation activiste des dangers du loisir. Nous risquons ainsi une autre traduction : « Même si le sage a raison d'exhorter à écrire la sagesse dans le loisir, c'est dans le loisir même qu'il faut prendre soin du loisir. » Se garder de l'oisiveté est aisé pour celui qui déborde d'activité, mais tout l'art du contemplatif sera de cultiver une qualité de son loisir lui permettant d'élever son âme. L'écriture de la sagesse, de la philosophie ne sera-t-elle pas à cet égard l'activité toute indiquée ? Mais il ne faudrait pas s'y laisser enfermer et son loisir avec. La contemplation s'avère ainsi une activité requérant le loisir, mais cultivant en son cœur même la vigilance suprême, celle qui la préserve d'ailleurs comme loisir suprême. Loin pourtant de refermer le sujet sur lui-même, cette quête de la paix intérieure par l'humilité le tourne, nous l'avons vu, vers les autres en un chemin éthique, voire politique.

⁸⁹ « Porro caliginis duae sunt causae, ira et mollior affectus; is iudicii censuram enervat, illa praecipitat. Quomodo enim ab altero non periclitetur aut pietas clementiae, aut zeli rectitudo? Turbatus prae ira oculus clementer nil intuetur; suffusus fluxa quadam et muliebri mollitie animi rectum non videt. Non eris innocens, si aut punias eum cui forte parcendum esset, aut parcas ei qui fuerat puniendus. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, II, 20, p. 428.

⁹⁰ « Etsi recte Sapiens hortatur sapientiam scribi in otio (Si 38, 24), cavendum et in otio otium est. », ID., *ibid.*, II, VI, 22, p. 429.

L'humilité, ramène en effet sur lui-même le regard de l'homme qui pourrait se perdre en considérations horizontales du cosmos ou verticales de ce qui est au-dessus de lui. S'avilissant, il pourrait se découvrir comme un rien, conscience irréductible à quelque réalité cosmique, âme résistant à toute réduction ontique. Mais si le socratisme bernardin a besoin de cette descente de l'humilité, c'est pour aider le sujet à se libérer de la duperie de soi par laquelle il se masque ses faiblesses, il les masque aussi aux autres ou s'en excuse devant eux. Au contraire l'humilité affronte sa propre faiblesse, la confesse devant un Dieu miséricordieux qui saura la guérir. La conscience nous est ainsi apparue "*borderline*", comme frontière du monde, mais aussi de la grâce. Ne pouvant se contenter de n'être rien du monde, elle ne peut non plus être complètement anéantie par un Dieu qui la rejoint en sa faiblesse pour la sauver. Le sujet qui se connaît lui-même évite ainsi les défenses de la duperie de soi mais en confessant que le "presque rien" qu'il creuse de la sorte abrite celui qui veut être "tout en tous". Toutefois le chemin de vérité où il n'est d'ailleurs jamais seul, ainsi ouvert par l'humilité, en vient à se confondre avec celui éthique qui, ancrant le sujet en lui-même par la modération, le fait progresser de lumière en lumière c'est-à-dire de vertu en vertu. Or il échappe à une dialectique du tout ou rien, voire du presque rien et du Tout divin, par une dialectique trine où le connais-toi toi-même se déploie en trois questions : *quid, quis, qualis sis* ? Là encore le contraste de l'humilité de la nature humaine, créature déchue et de la dignité de la personne, élevée par la grâce, voire socialement reconnue, débouche sur la prise en considération d'un juste milieu. La considération éthique de notre propre valeur ne peut être évaluée qu'en situation dans notre rapport à autrui : rapport éthique voire politique dans l'exercice de notre responsabilité. L'humilité du connais-toi toi-même conduit ainsi, conformément à ce qui est annoncé par Bernard au début du *Liber de gradibus humilitatis*, au rapport à autrui et à Dieu qui passe par la charité. Nous voilà conduits au deuxième mets qui figurait au menu tiré de son interprétation du verset du Cantique (5, 1).

CHAPITRE II : LE DEUXIÈME METS :

LE DÉTOUR DE LA CHARITÉ ET SON AMPLEUR ESCHATOLOGIQUE

Rappelons la structure fondamentale que nous avons trouvée au début du *De gradibus* : « Or nous recherchons la vérité en nous d'abord, puis dans les autres et enfin en elle-même. Nous la recherchons en nous, en nous jugeant nous-mêmes ; dans les autres, en compatissant à leurs maux ; et en elle-même en la contemplant avec un cœur pur. ⁹¹» La recherche philosophique de la vérité menée par Bernard donne ainsi une triple inflexion à la tradition du socratisme chrétien dans laquelle elle s'inscrit : une insistance bénédictine sur l'humilité, la mise en évidence de l'impossibilité de passer directement de cette humilité à la contemplation de Dieu sans un détour par la charité. Une conception enfin de la contemplation qui ne peut en placer la perfection que dans l'eschatologie du *Christus totus*.

1. La charité détour inévitable

Nous avons situé Bernard dans une tradition du socratisme chrétien qui ouvre une voie à la contemplation de Dieu, non tant à partir de celle du Cosmos et de sa beauté que par un retour de l'âme image de Dieu vers son intériorité. Or par rapport à cette voie qu'Augustin par exemple a spécialement approfondie, Bernard apporte une inflexion majeure. Pas question de découvrir directement au fond de mon humilité ce « *Deus interior intimo meo* » (*Confessions* III, 6, 11), sans recourir à la médiation du regard d'autrui et sur autrui. Contre une philosophie intellectualiste d'esprit néoplatonicien le détour par la charité pourrait sembler imposé de l'extérieur par le christianisme de Bernard. Mais ne rejoint-il pas ainsi une intuition fondamentale de Socrate, exprimée dans un passage central de l'*Alcibiade Majeur* (131 b-c) et

⁹¹ « Inquirimus namque veritatem in nobis, in proximis, in sui natura. In nobis, nosmetipsos diiudicando; in proximis, eorum malis compatiendo; in sui natura, mundo corde contemplando. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de gradibus humilitatis*, III, 6, SBO III, p. 20.

que la pédagogie des écoles platoniciennes retint comme point de départ de l'apprentissage philosophique⁹² ?

Rappelons l'analogie du « connais-toi toi-même » proposée par Socrate : si l'œil cherchait à se voir, c'est dans la pupille d'un autre œil qu'il pourrait s'apercevoir. De même, c'est dans le dialogue philosophique avec la partie la plus divine de l'âme d'un autre homme, l'intellect, que l'âme pourra apprendre à se connaître elle-même. Or pour autant, Bernard ne platonise pas : cette connaissance est bien celle de l'âme, mais elle ne s'en tient pas au reflet narcissique ou même divin de sa gloire intellectuelle dans l'intelligence de l'autre, elle compatit à ses misères : celles d'une âme, incarnée, voire aussi de son corps.

De la nécessité de ce détour par la charité, Bernard s'explique dans la suite du *De gradibus* :

La Vérité même t'apprendra d'abord pourquoi il convient de la rechercher dans les autres avant de la chercher en sa propre nature, et ensuite tu comprendras pourquoi tu dois la chercher en toi, avant que dans les autres. Car parmi les béatitudes que le Seigneur a distinguées dans son sermon (Mt 5, 7), il a placé les miséricordieux avant les cœurs purs, et cela parce que ceux qui sont miséricordieux découvrent plutôt la vérité dans les autres ; attendu qu'ils en partagent les sentiments en leur devenant tellement semblables par la charité qu'ils ressentent les biens et les maux des autres comme si c'étaient les leurs propres.⁹³

Comprenons que nous avons ici un raccourci, une "petite voie" propre à Bernard. La graphie des deux termes latins *misericordes* et *mundicordes* les construit tous deux en un seul mot sur la racine de *cor*, ce qui est moins apparent en français. Et en latin qui plus est, le premier a une syllabe de plus qui devrait l'éloigner du but recherché. Or nous avons ici deux attitudes du cœur : la commisération et la pureté dont Bernard nous invite à comprendre l'ordre voulu par l'éthique des béatitudes. C'est le petit adverbe *cito* qui nous donne la clé de cette lecture cistercienne de l'éthique du Christ. La pureté du cœur est une disposition préalable à la réceptivité de la lumière divine, mais est ainsi maintenue une dualité. Au contraire, la compassion place les miséricordieux dans une immédiate communion de sentiment avec le

⁹² Ainsi que nous l'avons déjà rappelé, de Proclus à Damascius et à Olympiodore et ses disciples, l'enseignement de la philosophie platonicienne commence par l'*Alcibiade Majeur*, ce qui était encore pratiqué à la Renaissance.

⁹³ « Primo te doceat Veritas ipsa, quod prius in proximis quam in sui debeat inquiri natura. Post haec accipies, cur prius in te quam in proximis inquirere debeas. In numero siquidem beatitudinum, quas suo sermone distinxit, prius misericordes quam mundicordes posuit. Misericordes quippe cito in proximis veritatem deprehendunt, dum suos affectus in illos extendunt, dum sic per caritatem se illis conformant, ut illorum vel bona, vel mala, tamquam propria sentiant. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de gradibus humilitatis*, III, 6, SBO III, p. 20.

prochain. Ainsi, par la charité est-ce non seulement la vérité de l'autre dans sa misère, mais aussi celle de l'amour de Dieu, qui est atteinte plus vite par le miséricordieux que par le contemplatif pur.

En fait de détour : un raccourci ?

Ce serait ainsi notre condition humaine, incarnée et pécheresse qui imposerait le détour par la charité envers le prochain, mais comme un raccourci vers la vérité tant divine qu'humaine. Nous rapprocherons cela de ce que dit saint Thomas d'Aquin dans la *Somme de théologie, Ia*, q. 82, a. 3 : « Il est mieux d'aimer Dieu que de le connaître ; et inversement il vaut mieux connaître les choses matérielles que les aimer⁹⁴ ». Pour Thomas, la mesure de la connaissance est donnée par le sujet connaissant, tandis que l'amour place d'emblée la volonté en connaturalité avec ce qu'elle aime. C'est pourquoi, il vaut mieux connaître les réalités qui nous sont inférieures que de les aimer. Ainsi, pour le dire avec humour, une jolie femme tirée par la laisse de son chien qu'elle est censée promener ne peut éclairer notre visage que d'un triste sourire. Au contraire, l'amour de charité envers Dieu nous place dès ici-bas en communion immédiate avec lui, contrairement à la connaissance toujours médiata que nous en pouvons avoir. Certes, il n'en est pas de même de la vision béatifique des bienheureux au ciel, voire de son anticipation par les contemplatifs dès ici-bas. Mais précisément nous verrons Bernard placer très haut la perfection et de la charité et de la contemplation bienheureuse.

Or, dans l'attente de cette perfection eschatologique, s'ouvre une voie immédiate d'accès à la vérité qui passe par la compassion. C'est même la seule qui soit capable d'épurer le cœur pour le conduire aux joies de la contemplation. Reprenant divers passages de Paul (II Co 11, 29, Rm 12, 15), Bernard suggère en effet que celui qui pleure avec ceux qui pleurent ou brûle avec ceux qui sont dans le scandale connaît la vérité de leur cœur. Mieux, au creuset de leurs passions son cœur est fondu de charité et s'épure. Il n'en jouira que plus gratuitement de la pure vérité lorsqu'il pourra la contempler en elle-même après avoir tant souffert pour elle auprès des autres⁹⁵.

2. *De l'humilité à la compassion*

⁹⁴ « Unde melior est amor Dei quam cognitio, et e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. », THOMAS DE AQUINO, *Summa de Theologiae, Ia*, q. 82, a. 3. Voir aussi *Ia*, q. 108, a. 6, ad 3. et *Ila-Ilae*, q. 23, a. 6, ad 1.

⁹⁵ « Cum infirmis infirmantur, cum scandalizatis uruntur. "Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus" consueverunt. Hac caritate fraterna cordis acie mundata, veritatem delectantur in sui contemplari natura, pro cuius amore mala tolerant aliena. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De gradibus humilitatis*, III, 6, SBO III, p. 20.

Réciproquement, faute de ressentir vraiment les sentiments d'autrui, l'humble ne pourra accéder ni au second ni au troisième degré de la vérité. Il y a à cela un double obstacle. Le plus évident se prend dirions-nous du concupiscible. Bernard cite à ce sujet un proverbe : celui qui est en bonne santé ne sait ce que ressent le malade, pas plus que celui qui est repu n'a idée de ce que souffre celui qui jeûne⁹⁶. Comprenons qu'il s'agit ici d'une connaissance par connaturalité. Le problème n'est pas seulement moral : celui du mépris des repus et des indifférents aux souffrances, voire aux joies des pauvres. Faute de partager leurs sentiments, ils passent à côté d'eux sans les connaître. Mais pour ressentir la misère de l'autre, il faut se situer soi-même au niveau de sa propre misère⁹⁷. Celui qui dans la duperie de soi, ne veut pas la reconnaître passera à côté de la vérité d'autrui en même temps que de la sienne propre. La commisération permet la purification du cœur par la miséricorde, mais précisément parce qu'elle le maintient dans l'humilité en lui permettant d'accueillir pleinement la misère de l'autre. C'est ainsi ensemble que les frères reçoivent la miséricorde de la sanctification rendue possible par une humble commisération. Nous retrouvons ici le rôle primordial de l'humilité et en l'associant à la béatitude des pauvres, Bernard la place en tête du parcours qu'il trace, passant par celle des miséricordieux vers celle des cœurs purs.

Mais il va lui falloir intégrer aussi le passage par celle des doux. Car, remarquons-le, le "rire des satisfaits" n'est pas le seul obstacle à la connaissance d'autrui et l'humilité n'y suffit pas. Il y a en effet un autre obstacle provenant cette fois de l'irascible. Bernard l'explique un peu plus bas. Comprenons bien qu'il en va là encore de la vérité du connais-toi toi-même :

Mais considère attentivement ce que tu es, car tu es véritablement misérable, et c'est ainsi que tu apprendras à être miséricordieux, puisque tu ne peux l'apprendre autrement. Car il est à craindre, si tu considères la misère du prochain sans faire attention à la tienne, que tu n'éprouves de l'indignation plutôt que de la commisération, que tu ne te sentes moins porté à secourir qu'à juger et plus disposé à détruire avec fureur qu'à instruire en esprit de douceur, selon ces paroles de l'Apôtre : "Vous autres qui êtes spirituels, ayez soin de les relever dans un esprit de douceur (Ga 6, 1)". L'Apôtre nous conseille donc, ou plutôt nous

⁹⁶ « Qui vero se ita fratribus non consociant, sed e contrario aut flentibus insultant, aut gaudentibus derogant, dum quod in illis est, in se non sentiunt, quia similiter affecti non sunt, veritatem in proximis qualiter deprehendere possunt ? Bene namque convenit illis illud vulgare proverbium: Nescit sanus quid sentiat aeger, aut plenus quid patiatur ieiunus. Et aeger aegro, et ieiunus ieiuno quanto propinquius, tanto familiarius compatiuntur. Sicut enim pura veritas non nisi puro corde videtur, sic miseria fratris verius misero corde sentitur. », ID., *ibid.*, p. 20-21.

⁹⁷ « Sed ut ob alienam miseriam cor miserum habeas, oportet tuam prius agnoscas, ut proximi mentem in tua invenias, et ex te noveris qualiter illi subvenias, exemplo scilicet Salvatoris nostri, qui pati voluit ut compati sciret, miser fieri ut misereri disceret, ut quomodo de ipso scriptum est: "et didicit ex his quae passus est oboedientiam, ita disceret et misericordiam.», ID., *ibid.*, p. 21.

ordonne de secourir notre frère malade dans cet esprit de douceur avec lequel nous voudrions qu'on nous secourût nous-mêmes en pareil cas, et il nous dit comment nous apprendrons la douceur envers les pécheurs, c'est, dit-il, "en faisant réflexion sur vous-mêmes et en craignant d'être tentés aussi bien qu'eux" ⁹⁸.

Car l'humble pourra bien avoir considéré sa propre misère, confronté à celle du prochain, il ne la gardera pas forcément présente à son esprit. Il risquera alors de le juger, voire de juger ceux qui l'ont mis ou laissé dans cet état misérable. Dans les deux cas, soit en le jugeant, soit en s'emportant contre ses bourreaux, il ne pourra soulager son frère. La douceur suppose au contraire de ne pas laisser monter la colère et le jugement, mais de ne mobiliser avec la charité, aux côtés de la misère de l'autre que la sienne propre en sachant en quelle faiblesse elle prend source. "Tout homme est menteur", dit le psaume repris par Bernard un peu plus haut, et pécheur : tant mon frère en sa misère que les misérables qui l'y ont plongé et moi qui serais assez faible pour y tomber aussi. En cette triangulation, seule la miséricorde peut venir soulager cette misère généralisée.

Entre humilité et miséricorde : la béatitude des doux

Bernard reconnaît là l'ordre des béatitudes qui insère celle des doux entre celles des pauvres et des miséricordieux :

Dans les béatitudes dont j'ai parlé plus haut, nous voyons que les cœurs miséricordieux sont placés avant les cœurs purs et les doux avant les miséricordieux ; de même l'Apôtre, en exhortant les hommes spirituels à instruire ceux qui sont charnels, a soin de dire "en esprit de douceur". Attendu que s'il faut être miséricordieux pour instruire ses frères, il faut être doux pour le faire en esprit de douceur. C'est comme s'il avait dit : "Nul ne saurait être compté parmi les hommes miséricordieux, s'il n'est doux au fond de son cœur". Voilà donc que l'Apôtre nous montre clairement lui-même ce que je vous avais promis un peu plus haut de vous faire voir moi-même, c'est-à-dire, qu'il faut rechercher la vérité en nous avant que de la chercher dans les autres, "en faisant réflexion, dit-il, sur toi-même", c'est-à-dire, en remarquant comme tu es accessible à la tentation et enclin au péché ; en te considérant

⁹⁸ « ...attendas quod es, quia vere miser es, et sic discas misereri, qui hoc aliter scire non potes? Ne forte si proximi malum consideres et tuum non attendas, movearis non ad miserationem, sed ad indignationem, non ad adiuvandum, sed ad iudicandum, denique non ad instruendum in spiritu lenitatis, sed ad destruendum in spiritu furoris. Vos qui spirituales estis, ait Apostolus, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis. Apostoli consilium sive etiam praeceptum est, ut mansueto, id est eo spiritu fratri aegrotanti subvenias, quo tibi vis subveniri cum aegrotas. Et ut scias qualiter erga delinquentem mansuescere possis: "considerans, inquit, teipsum, ne et tu tenteris.», ID., ibid. IV, 13., SBO III, p. 26.

ainsi, tu apprendras à devenir doux et tu pourras ensuite secourir les autres en esprit de douceur.⁹⁹

La douceur n'est pas seulement, comprenons-le bien, la condition d'une pastorale efficace d'hommes spirituels. Nous touchons ici à une modalité spécifiquement bernardine, voire au départ bénédictine du connais-toi toi-même. Benoît XII, commentant ce passage du *De gradibus*, se plaît à rappeler que dans la règle, son patron demande que le moine ne se contente pas de confesser qu'il est le plus vil de tous, mais qu'il en ait l'intime conviction¹⁰⁰. Jointe à cette humilité absolue, la douceur est ce qui évite que le jugement sur autrui n'entrave la connaissance de soi-même.

Bernard se plaît dans la suite du *De gradibus* à évoquer la parabole de la paille et de la poutre. Nous l'avons vu au chapitre précédent, la spirale infernale des jugements et des accusations est inextricable, mieux vaut ne pas s'y engager. Or, si je juge mon frère misérable ou ses persécuteurs, je ne lui viens pas en aide, mais si j'aborde avec douceur cette misère que je sais partager avec sa condition d'homme pécheur, je vais par ma compassion, nous mettre en condition d'en être dégagés l'un et l'autre. Le passage de l'humilité à la charité suppose donc de revêtir les caractéristiques du cœur doux et humble du Christ. Telle est la condition pour progresser du premier au second degré de la recherche philosophique de la vérité où nous entraîne Bernard. Or, si ce chemin de la charité s'ouvre à la fois comme un détour nécessaire et comme un raccourci vers la vérité humaine et divine, son issue va s'avérer extrêmement lointaine.

N'est-ce pas ce que suggère l'image du filet de la charité développé à la fin de la Lettre aux frères de Chartreuse qui clôt le *De diligendo Deo* ? Ce filet ratisse aussi large que possible dans la vaste mer, remplissant son ample poche de toutes sortes de poissons¹⁰¹. C'est en ce sens que

⁹⁹ « In beatitudinibus, quas supra memoravi, sicut prius misericordes quam mundicordes, sic prius mites quam misericordes pronuntiati sunt. Et Apostolus cum spirituales hortaretur ad instruendum carnales, adiunxit: "in spiritu lenitatis". Instructio quippe fratrum pertinet ad misericordes, spiritus lenitatis ad mites. Ac si diceret: Inter misericordes deputari non potest, qui in semetipso mitis non est. Ecce Apostolus aperte ostendit, quod superius me ostensurum promisi, prius videlicet veritatem inquirendam esse in nobis quam in proximis: "considerans", inquit "te ipsum", hoc est, quam facilis ad tentandum, quam pronus ad peccandum, quatenus ex tui consideratione mitescas, sic que ad succurrendum aliis "in spiritu lenitatis" », ID., *ibid.*, VI, 14, p. 26.

¹⁰⁰ Cf. *Règle de saint Benoît*, 7, 51, ed. J. Neufville, trad. A. de Vogüé, SC 181, Paris, Cerf, 1972, pp. 484-486 ; cité par BENEDICTUS XII, *Enarrationes in Matthaem, Tractatus XXIX*, Ch. XXIV, Georges Lazari de Trévisé OP ed., Venise, Damiano Zenario, 1603, f. 19, 1.

¹⁰¹ « Tunc sagena caritatis, quae nunc tracta per hoc mare magnum et spatiosum ex omni genere piscium congregare non desinit, cum perducta ad littus fuerit, malos foras mittens, bonos solummodo retinebit. Siquidem in hac vita ex omni genere piscium intra sinum suae latitudinis caritatis rete concludit, ubi se pro tempore omnibus conformans, omnium que in se sive adversa, sive prospera traiciens, ac sua quodammodo faciens, non solum gaudere cum gaudentibus, sed etiam flere cum flentibus consuevit. Sed cum pervenerit ad littus, velut malos pisces omne quod triste patitur, foras mittens, sola quae placere et iucunda esse poterunt retinebit. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De diligendo Deo*, (désormais *Dil*), XV, 40, SC 393, p. 162.

la charité pleure avec ceux qui pleurent et brûle avec ceux qui sont scandalisés. Le tri qui laissera de côté comme de mauvais poissons toutes les tristesses endurées n'interviendra dans la charité que lorsque le filet aura été tiré sur le rivage, entendons au moment eschatologique du jugement dernier. En attendant, Bernard distingue quatre degrés de l'amour qu'il nous faut ici rappeler.

3. *Les quatre degrés de la charité*

Le premier est celui de la chair par lequel l'homme né de la convoitise de la chair s'aime lui-même. Nous ne serons pas le premier à nous étonner que cet amour de soi puisse chez Bernard constituer le premier des quatre degrés de la charité. Ne peut-il conduire au mépris de Dieu selon l'esprit de la cité terrestre ? Réciproquement, l'entrée dans la Jérusalem céleste n'est-elle pas obtenue par le mépris de soi ? Bernard reste ici pleinement augustinien car la séparation des deux cités ne sera définitive qu'au moment eschatologique, toutefois pour le cistercien l'amour de soi est alors résorbé dans l'amour de Dieu et non transformé en mépris. C'est que sur la base du mépris de soi aucun amour sain de Dieu ne saurait se construire, comme si la *philautia* était requise par la charité.

Les raisons n'en sont pas seulement psychologiques : faute d'une estime de soi suffisante, celui qui se méprise s'avère incapable d'aimer et même de se laisser aimer. Elles sont anthropologiques : l'homme que la charité désire prendre dans ses filets et sauver est d'abord charnel¹⁰². L'homme spirituel vient dans un second temps et par degrés à partir de cette base, selon un ordre qui est celui-là même voulu par l'Esprit.

La formulation de la Lettre aux frères de Chartreuse pourrait laisser croire que c'est par sa seule concupiscence que l'homme charnel passe de l'amour de soi à l'amour de Dieu pour soi, en découvrant qu'il a besoin de lui pour satisfaire ses désirs. L'amour du prochain semblerait ainsi exclu du détour de la charité qui pourrait s'élever sans lui selon les quatre degrés du *De diligendo Deo*. Il suffira de se reporter au premier exposé des degrés de l'amour au début de l'ouvrage pour comprendre qu'il n'en est rien. La concupiscence effrénée se heurte aux limites de l'amour d'autrui : précepte évangélique ou loi de la nature ? Le texte de Bernard semble

¹⁰² « Verumtamen quia carnales sumus, et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat, quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur, quia "non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale", et prius necesse est portemus imaginem terrestris, deinde caelestis. In primis ergo diligit seipsum homo propter se. », ID., *ibid.*, XV, 39, pp. 158-160.

osciller¹⁰³. N'est-ce pas la grâce qui vient ainsi endiguer une concupiscence dévoyée ? Mais paradoxalement, les trois citations qui suivent, reprises au *Siracide* pourraient renvoyer aussi bien à une sagesse philosophique conseillant de vivre selon la nature et en une sociabilité modératrice plutôt que de céder à l'*ubris* des passions. En ce premier degré de l'amour, l'homme plutôt que de se livrer à ces excès, pratique donc déjà une ascèse naturelle qui lui permet de partager avec son prochain ce qu'il n'a pas cédé à l'empire de la passion¹⁰⁴. Ainsi, l'homme qui est encore au premier degré de l'amour n'est ni un sauvage isolé, ni un barbare dévoyé, c'est un homme qui vit dans le respect de sa nature, mais aussi dans une sociabilité qui le met à l'abri des passions. Mieux, son amour, loin d'être désordonné, devient juste dans son rapport aux biens matériels et surtout dans son rapport aux autres¹⁰⁵.

C'est donc un ordre moral et politique qui est ainsi atteint dès le premier degré de l'amour et c'est depuis le manque qu'il instaure que va s'élever la prière qui conduit au deuxième degré. Elle ne part pas de la démesure d'un amour de soi qui voudrait toujours plus et le demanderait à Dieu, mais de l'indigence de celui qui a déjà compris qu'il doit partager avec ses semblables, et aussi qu'ils ne suffiront pas à le combler¹⁰⁶. Nous avons ici un jeu subtil entre le nécessaire et le superflu où se laisse deviner l'influence stoïcienne. Celui qui pratique ainsi frugalité et justice envers le prochain a déjà renoncé aux biens superflus, et c'est donc le nécessaire qu'il demande à Dieu quand il vient à lui manquer. Ce nécessaire peut être matériel, mais aussi et d'abord spirituel, voire affectif, on le devine, même si à ce premier degré l'homme est loin d'avoir découvert en Dieu l'unique nécessaire. Par ailleurs, si cette équité envers autrui est déjà empreinte d'une justice morale et politique, elle ne saurait parvenir à un amour juste envers le

¹⁰³ « At vero si coeperit amor idem, ut assolet, esse profusior sive proclivior et, necessitatis alveo minime contentus, campos etiam voluptatis exundans latius visus fuerit occupare, statim superfluitas obviante mandato cohibetur, cum dicitur: "diliges proximum tuum sicut teipsum". Iustissime quidem, ut consors naturae non sit exsors et gratiae, illius praesertim gratiae, quae naturae insita est. », ID., *ibid.*, VIII, 23, p. 118.

¹⁰⁴ « Quod si gravatur homo fraternis, non dico necessitatibus subvenire, sed et voluptatibus deservire, castiget ipse suas, si non vult esse transgressor. Quantum vult, sibi indulgeat, dum aequae et proximo tantumdem meminerit exhibendum. Frenum tibi temperantiae imponitur, o homo, "ex lege vitae et disciplinae", "ne post concupiscentias tuas eas" et pereas, ne de bonis naturae hosti servias animae, hoc est libidini. Quam iustius atque honestius communicas illa consorti, quam hosti, id est proximo? », ID., *ibid.*, pp. 118-120.

¹⁰⁵ « ...sane quod subtrahis hosti animae tuae, consorti naturae puto non gravaberis impertiri. Tunc amor tuus et temperans erit, et iustus, si quod propriis subtrahitur voluptatibus, fratris necessitatibus non negetur. Sic amor carnalis efficitur et socialis, cum in commune protrahitur. », ID., *ibid.*, p. 120.

¹⁰⁶ « Si autem dum communicas proximo, forte tibi defuerint et necessaria, quid facies? Quid enim, nisi ut cum omni fiducia postules ab eo qui dat omnibus affluenter et non improperat, qui aperit manum suam et implet omne animal benedictione ? [...] Sponte daturum se pollicetur necessaria, superflua restringenti et proximum diligenti. Hoc quippe est quaerere regnum Dei... », ID., *ibid.*

prochain faute de trouver sa cause en un Créateur commun¹⁰⁷. C'est donc au second degré, voire au troisième que la charité envers le prochain devient juste, nous y reviendrons.

Mais comprenons d'abord le passage au second et au troisième degré de l'amour. Le second est celui dans lequel l'homme comprenant qu'il ne peut subsister par lui-même, recourt à Dieu dans la prière et l'aime donc pour soi-même et non pour Dieu¹⁰⁸. Une grande partie de l'humanité ne s'en tient-elle pas aujourd'hui encore, quand elle en a une, à une telle religion superstitieuse et sociologique ? Pourtant, ce second degré n'en reste pas nécessairement là. Il peut comporter une véritable piété qui est censée conduire au troisième degré selon ce qu'en dit Bernard dans la Lettre aux frères de Chartreuse¹⁰⁹. Nous reconnaissons dans son propos les activités décrites par l'Échelle des moines de Guignes II : *lectio, cogitatio, oratio*, la *contemplatio* seule est omise. Mais le passage au second et au troisième degré ne se présente pas toujours de manière aussi douce d'après ce qu'en dit Bernard dans le premier exposé des quatre degrés au début du traité.

Quitter le premier degré procède déjà d'une forme de sagesse discernant entre ce dont chacun est capable par lui-même et ce dont il est capable avec l'aide de Dieu¹¹⁰. Nous pourrions voir là une aide de la grâce dans l'action, ou simplement le discernement de la nature et de la grâce, mais l'intervention de celle-ci est plutôt présentée par Bernard dans les lignes qui suivent comme une libération de la tribulation. Du coup le passage au second degré apparaît comme une première conversion qui permet au cœur de l'homme d'être dégagé de son endurcissement. Notons qu'au cœur de pierre (Ez 11, 19), Bernard ajoute pour le figurer une poitrine de fer. Un premier attendrissement (*emollitio*) du cœur est donc requis pour le passage au second degré de l'amour.

Mais surtout ce qui caractérise le troisième degré est que celui qui y parvient goûte combien le Seigneur est doux. La référence au Psaume 33, 9 se retrouve aussi bien dans la Lettre aux frères

¹⁰⁷ « Porro autem et hoc iustitiae est, cum quo tibi est natura communis, naturae quoque cum eo munus non habere divisum. Ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum, Deum in causa haberi necesse est. », ID., *ibid.*, 24-25, p. 122.

¹⁰⁸ « Cum que se videt per se non posse subsistere, Deum quasi sibi necessarium incipit per fidem inquirere et diligere. Diligit itaque in secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum. », ID., *ibid.*, XV, 39, p. 160.

¹⁰⁹ « At vero cum ipsum coeperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, legendo, orando, oboediendo, quadam huiusmodi familiaritate paulatim sensim que Deus innotescit, consequenter et dulcescit, et sic, "gustato quam suavis est Dominus", transit ad tertium gradum, ut diligat Deum, non iam propter se, sed propter ipsum. », ID., *ibid.*

¹¹⁰ « Est tamen quaedam prudentia scire quid ex te, quid ex Dei adiutorio possis, et ipsi te servare infensum, qui te tibi servat illaesum. At si frequens ingruerit tribulatio, ob quam et frequens ad Deum conversio fiat, et a Deo aequae frequens liberatio consequatur, nonne, etsi fuerit ferreum pectus vel cor lapideum toties liberati, emolliri necesse est ad gratiam liberantis, quatenus Deum homo diligit, non propter se tantum, sed et propter ipsum ? », ID., *ibid.*, IX, 26, p. 124.

de Chartreuse que dans le premier exposé des quatre degrés¹¹¹. Sans ce goût puisé dans une expérience mystique, il est impossible de préférer Dieu à ses grâces. C'est ainsi que celui qui franchit le troisième degré peut aimer Dieu pour lui-même. Il prend en effet conscience par expérience, que Dieu est préférable à tout bien qu'il pourrait accorder et qui resterait inférieur à lui. Bernard prend l'analogie des concitoyens de la Samaritaine lui disant que ce n'est plus sur son témoignage, mais pour l'avoir rencontré personnellement qu'ils croient désormais au Christ (Jn 4, 42). La nécessité est ainsi comparée au langage de la chair, et les grâces sensibles qui y répondent conduisent à une contemplation plus pure¹¹². C'est ainsi que celui qui accède au troisième degré de l'amour parvient à un amour chaste où il aime Dieu pour lui-même et non plus pour les avantages qu'il en attend.

Or, il y a un effet immédiat de ce changement de l'amour pour Dieu sur celui envers le prochain. Car cet amour chaste envers Dieu rend aussi chaste et du coup juste l'amour ainsi atteint au troisième degré envers les créatures. Aimant Dieu pour lui-même, celui qui est parvenu au troisième degré de l'amour se met à aimer ses créatures conformément à la volonté divine¹¹³. Les aimant de charité, son amour envers elles devient aussi méritoire parce que gratuit. Ne se payant plus cette fois de mots, mais agissant pour le bien d'autrui, il respecte ainsi enfin plus pleinement le précepte de l'amour du prochain déjà présent au premier degré. Nous avons vu qu'à ce niveau l'amour du prochain ne pouvait être réalisé faute d'avoir Dieu pour cause¹¹⁴. Tant que Dieu n'est pas aimé pour lui-même, l'amour pour les créatures les accapare de manière injuste. Or ce manque de chasteté conduit à des épreuves et Bernard y insiste : ce n'est qu'en passant à travers elles avec l'aide de Dieu que l'homme peut en être libéré¹¹⁵. Il y a donc une fatalité de l'absence de chasteté et des épreuves qu'elle entraîne. Notons d'ailleurs qu'elle vient de la nature animale de l'homme, certes en son état post-lapsaire d'une concupiscence dévoyée et d'un amour édénique perdu.

¹¹¹ « Ex occasione quippe frequentium necessitatum crebris necesse est interpellationibus Deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari "quam suavis est Dominus". Ita fit, ut ad diligendum pure Deum plus iam ipsius alliciat gustata suavitas quam urgeat nostra necessitas », ID., *ibid.*

¹¹² « Est enim carnis quaedam loquela necessitas, et beneficia quae experiendo probat, gestiendo renuntiat. Itaque sic affecto, iam de diligendo proximo implere mandatum non erit difficile. Amat quippe veraciter Deum, ac per hoc quae Dei sunt. », ID., *ibid.*, p. 126.

¹¹³ « Amat caste, et casto non gravatur oboedire mandato, castificans magis cor suum, ut scriptum est, in oboedientia caritatis. Amat iuste, et mandatum iustum libenter amplectitur. Amor iste merito gratus, quia gratuitus. Castus est, quia non impenditur verbo neque lingua, sed opere et veritate. », ID., *ibid.*

¹¹⁴ Cf. supra n. 17 (n-7).

¹¹⁵ « Quod ne sane de se creatura ignoret, ac perinde sibi, quod absit, superbe arroget beneficia creatoris, vult hominem idem conditor, alto quidem salubri que consilio, tribulationibus exerceri, ut cum defecerit homo et subvenerit Deus, dum homo liberatur a Deo, Deus ab homine, ut dignum est, honoretur. [...] Fit itaque hoc tali modo, ut homo animalis et carnalis, qui praeter se neminem diligere noverat, etiam Deum vel propter se amare incipiat... », ID., *ibid.*, VIII, 25, p. 122.

Mais il y a un ordre qui veut que l'animal vienne en premier et ce n'est pas par une ascèse volontaire que l'homme passe de ce premier état au second et au troisième. Il passe par l'épreuve de son manque, à l'égard des créatures et de la libération divine, qui le conduit à aimer Dieu pour lui-même. Or, seule la grâce déjà contemplative du troisième degré de l'amour peut remettre en ordre le désordre de la concupiscence qui accapare les créatures. Nous pouvons, en prenant un peu de recul, lire ici une sagesse politique de Bernard. Les crises et la violence politique sont difficilement évitables. Car la plupart de l'humanité se trouve encore au premier ou au second degré de l'amour : athées et matérialistes s'en tiennent à l'amour égoïste d'eux-mêmes qui fait d'eux le jouet de leur concupiscence sans mesure, quant à ceux qui ont une religion, beaucoup la vivent encore dans le seul espoir de récompenses temporelles demandées à Dieu.

Même parmi ceux qui sont parvenus au troisième degré de l'amour, la plupart ne conservent-ils pas un pied sur le second, du moins dans le reliquat d'attentes temporelles qu'ils peuvent encore garder ? Reste donc la petite minorité qui à force d'épreuves et de libérations parvient au troisième degré de l'amour. Il serait vain de lui demander de mettre de l'ordre dans les violences politiques qui secouent un monde en proie à ses concupiscences. Elle s'adonne au contraire à la louange de Dieu. Car c'est encore une caractéristique du troisième degré de l'amour de pouvoir louer Dieu non plus pour les dons reçus de lui, mais pour ce qu'il est en lui-même.

Or la louange est une exigence de justice et la justice se trouve à ce seul niveau de la louange. Il ne s'agit pas ici simplement de religion au sens où le culte rendu à Dieu est une œuvre de justice envers celui qui comble l'humanité de ses dons. Il en va de la vraie justice car seul l'amour désintéressé rend pleinement ce qu'il a reçu gratuitement. Dans l'ajustement de l'attitude humaine envers Dieu, le passage de l'action de grâce à la louange est une clé de l'accès au troisième degré de l'amour :

C'est un amour plein de justice, car tel on le reçoit, tel aussi on le rend. Quiconque aime de cet amour-là, ne saurait aimer autrement qu'il est aimé. A son tour, "il ne recherche plus ses intérêts, mais ceux de Jésus-Christ", de même que lui a recherché les nôtres ou plutôt nous a recherchés nous-mêmes. C'est ainsi qu'il aime, celui qui dit : "Chantez les louanges du Seigneur, car il est bon (Ps 117, 1)". Celui qui loue le Seigneur, non pas parce qu'il est bon pour lui, mais simplement parce qu'il est bon, aime véritablement Dieu pour Dieu et non pour lui. Ce n'est pas ainsi que l'aime celui dont il est écrit : "Il vous louera, quand

vous lui aurez fait du bien (Ps 43, 19) ". Tel est le troisième degré de l'amour où désormais on aime Dieu pour Dieu même.¹¹⁶

Il faut aimer Dieu pour lui-même pour pouvoir le louer pour ce qu'il est. Ce n'est pas seulement une question de logique, mais de purification du cœur. Celui qui l'aime pour ce qu'il en attend pourra ou non en exprimer une gratitude, mais ce ne sera encore qu'une action de grâce. Seul celui qui parvient à aimer Dieu pour lui-même, même s'il conserve des attentes envers lui, qu'il exprime en une prière de demande, peut laisser monter une louange. Cela suppose un sacrifice de son intérêt au profit de ceux du Christ et de sa promotion du salut. Mais le sacrifice est-il jamais total ? Nous comprenons ainsi que le troisième degré de l'amour, même s'il se hisse à un début de gratuité, reste imparfait.

Il faut donc qu'il en existe un quatrième dont Bernard dit : « Heureux qui a mérité d'atteindre le quatrième degré où l'homme ne s'aime plus que pour Dieu¹¹⁷ ». Mais il ajoute immédiatement dans la Lettre aux frères de Chartreuse que l'on reste longtemps dans le troisième et qu'il n'est pas même sûr que le quatrième puisse être atteint parfaitement en cette vie¹¹⁸. Nous touchons ici à l'ampleur eschatologique du détour par la charité instauré par Bernard. Il semble que la résorption parfaite de l'amour de soi dans l'amour de Dieu ne soit possible que dans l'ivresse de la béatitude céleste. Ne retrouvons-nous pas ici le thème augustinien de l'antagonisme fondamental entre amour de soi et amour de Dieu ? Nous avons assisté au troisième degré à un ajustement de l'amour envers Dieu et envers les créatures. Devenant chaste, il parvient à aimer les créatures en Dieu et ainsi de manière juste. Mais il semble que résiste de manière particulière l'amour envers une créature singulière : soi-même. C'est que l'amour est extatique, et suppose une sortie de soi qui, tant que nous sommes liés à ce corps mortel, ne saurait être parfaite et définitive. Elle peut toutefois être anticipée en des grâces passagères :

¹¹⁶ « Iustus est, quoniam qualis suscipitur, talis et redditur. Qui enim sic amat, haud secus profecto quam amatus est, amat, quaerens et ipse vicissim non quae sua sunt, sed quae Iesu Christi, quemadmodum ille nostra, vel potius nos, et non sua quaesivit. Sic amat qui dicit: "confitemini domino quoniam bonus". Qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est, hic vere diligit Deum propter Deum, et non propter seipsum. Non sic amat de quo dicitur: "Confitebitur tibi cum benefeceris ei". Iste est tertius amoris gradus, quo iam propter seipsum Deus diligitur. », ID., *ibid.*, IX, 26, p. 126.

¹¹⁷ « Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligit homo nisi propter Deum. », ID., *ibid.*, X, 27, p. 128.

¹¹⁸ « Sane in hoc gradu diu statur, et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet homo diligit tantum propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt; mihi, fateor, impossibile videtur. Erit autem procul dubio, cum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium Domini sui, et inebriatus ab ubertate domus Dei: quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum, et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus erit. », ID., *ibid.*, XV, 39, p. 160.

Je proclamerai saint et bienheureux, celui à qui il a été donné d'éprouver quelque chose de semblable durant cette vie mortelle, quelquefois, rarement, ne serait-ce qu'une seule fois même, et cela comme à la dérobée en l'espace d'un seul instant ! Car te perdre toi-même en quelque sorte, comme si tu n'existais plus, ayant perdu jusqu'au sentiment de ton être, t'être vidé de toi au point d'être réduit à rien ou presque, tout cela relève d'une fréquentation du monde céleste et non de nos dispositions humaines. Et s'il arrive à quelque mortel d'être élevé jusque-là, même comme en passant, ainsi que nous venons de le dire, l'espace d'une seconde, et pour ainsi dire à la dérobée, ce "siècle méchant" semble en être jaloux et vient le troubler par la "malice du jour"¹¹⁹.

Mais les contemplatifs et leurs extases dans ce qu'elles ont de passer ne sont que l'exception qui confirme la règle de l'impossibilité, tant que notre âme est retenue dans notre corps mortel, de nous installer de manière stable dans le quatrième degré de l'amour de Dieu. Même les martyrs, rendus par une extase ultime capables d'exposer leur corps au supplice, durent selon Bernard être troublés de sa très grande douleur, même s'ils n'en furent pas ébranlés dans leur foi¹²⁰. Quant aux contemplatifs, s'ils sont élevés par des grâces spéciales à l'amour parfait et à la lumière de la vérité divine, c'est toujours de façon partielle, passagère et ils sont vite rattrapés par les soucis du siècle.

Le verrou de l'amour de soi : lien de l'âme au corps propre qu'elle anime

Saint Bernard est parmi les philosophes chrétiens un de ceux qui ont tiré les plus ultimes conséquences des apories de l'amour et de la contemplation. En cela il est dans la parfaite continuité de la patristique grecque. Si l'amour est extatique, il culmine forcément dans une parfaite résorption de notre volonté dans celle de Dieu. Or, si la conversion permet à qui parvient au troisième degré de l'amour, de se mettre à aimer les créatures conformément à la volonté divine et donc de manière juste, elle se heurte pour le passage au quatrième degré, au verrou de l'amour de soi, en particulier dans les liens de l'âme au corps propre qu'elle anime. L'amour égoïste du premier degré se révèle en ce qu'il est profondément : vouloir vivre de

¹¹⁹ « Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio, experiri donatum est. Te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire te ipsum, et a temetipso exinaniri, et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis. Et si quidem e mortalibus quispiam ad illud raptim interdum, ut dictum est, et ad momentum admittitur, subito invidet saeculum nequam, perturbat diei malitia... », ID., *ibid.*, X, 27, p. 128.

¹²⁰ « Putamus ne tamen hanc gratiam vel ex parte sanctos Martyres assecutos, in illis adhuc victoriosis corporibus constitutos? Magna vis prorsus amoris illas animas introrsum rapuerat, quae ita sua corpora foris exponere et tormenta contemnere valuerunt. At profecto doloris acerrimi sensus non potuit nisi turbare serenum, etsi non perturbare. », ID., *ibid.*, X, 29, p. 134.

l'âme en tant que source de la vie du corps. C'est cette vie du corps, à laquelle la grâce l'arrachait momentanément, ainsi d'ailleurs que son prolongement dans les exigences d'une sociabilité charitable, qui vient déjà tirer le contemplatif des délices de son extase¹²¹.

Certes, lorsqu'il place la finalité de l'homme en ce parfait amour dans lequel sa volonté est totalement conformée à celle de Dieu, Bernard invoque l'Écriture :

L'Écriture disant que "Dieu a tout fait pour lui", il faudra bien qu'un jour les créatures se conforment et se rangent à la pensée de leur auteur. Nous aussi, devons donc un jour ou l'autre nous rendre à ce sentiment. Car comme Dieu a voulu que tout existât pour lui, ainsi faudra-t-il que nous voulions que ni nous-mêmes, ni rien d'autre n'ait existé ni n'existe que pour lui, c'est-à-dire pour satisfaire à son bon plaisir, non pas au nôtre. Nous trouverons notre joie beaucoup moins dans l'apaisement de nos besoins voire dans la félicité qui nous reviendra que dans l'accomplissement de sa volonté en nous et par nous ; c'est d'ailleurs ce que nous lui demandons tous les jours en disant : "Que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel (Mt 6, 10)". O pur et saint amour !¹²²

Finalement, l'amour qui commençait à être chaste et pur dans une volonté parvenue au troisième degré de la charité ne saurait atteindre sa perfection qu'en tendant asymptotiquement vers la parfaite conformité de cette volonté à celle de Dieu, réalisable pleinement seulement à l'horizon eschatologique.

4. L'horizon eschatologique de la charité, accomplissement chrétien du socratisme

Cette conformité parfaite de la volonté bonne au souverain bien relève-t-elle de la seule eschatologie chrétienne ou rejoint-elle une intuition profonde du socratisme dès son origine ?

¹²¹ « Corpus mortis aggravat, sollicitat carnis necessitas, defectus corruptionis non sustinet, quod que his violentius est, fraterna revocat caritas. Heu! Redire in se, recidere in sua compellitur, et miserabiliter exclamare: "Domine vim patior, responde pro me", et illud: "Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius"? », ID., *ibid.*, X, 27, p. 130.

¹²² « Quoniam tamen Scriptura loquitur, "Deum omnia fecisse propter semetipsum", erit profecto ut factura sese quandoque conformet et concordet Auctori. Oportet proinde in eumdem nos affectum quandocumque transire, ut quomodo Deus omnia esse voluit propter semetipsum, sic nos quoque nec nosipsos, nec aliud aliquid fuisse vel esse velimus, nisi aequè propter ipsum, ob solam ipsius videlicet voluntatem, non nostram voluptatem. Delectabit sane non tam nostra vel sopita necessitas, vel sortita felicitas, quam quod eius in nobis et de nobis voluntas adimpleta videbitur, quod et quotidie postulamus in oratione, cum dicimus: "fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra". O amor sanctus et castus ! », ID., *ibid.*, X, 28, p. 130.

Si l'un n'exclut pas l'autre, il appartiendrait à Bernard d'avoir ainsi fait tendre le connais-toi toi-même socratique vers son ultime accomplissement.

Socrate "inventeur" de la Providence

Reportons-nous rapidement à un passage essentiel du *Phédon* où Socrate sur son lit de mort nous livre la clé de sa conversion philosophique. On nous pardonnera de le citer un peu longuement :

Maintes fois il m'arrivait de me mettre la tête à l'envers dans l'examen premièrement de questions comme celle-ci: Est-ce par l'effet d'une espèce de putréfaction, à laquelle participent le chaud et le froid, que, comme certains le prétendaient, se constituent les animaux? Ou encore, est-ce le sang qui fait que nous pensons, ou bien l'air, ou le feu? Ou bien n'est-ce aucune de ces choses, mais plutôt le cerveau [...]. Et je finis ainsi par me faire à l'idée qu'à l'égard de cette recherche j'étais d'une inaptitude à nulle autre pareille. [...] Or voici qu'un jour j'entendis faire une lecture dans un livre qui était, disait-on d'Anaxagore, et où était tenu ce langage: "C'est en définitive l'esprit qui a tout mis en ordre, c'est lui qui est cause de toute chose.". Une telle cause fit ma joie ; et il me sembla qu'il y avait, en un sens, avantage à faire de l'Esprit une cause universelle : s'il en est ainsi, pensai-je, cet Esprit ordonnateur, qui justement réalise l'ordre universel, doit aussi disposer chaque chose en particulier de la meilleure façon qui se puisse : voudrait-on donc, pour chacune, découvrir la cause selon laquelle elle naît, périt ou existe ? Ce qu'il y aurait à découvrir à son sujet, c'est selon quoi il est le meilleur pour elle, soit d'exister, soit de subir ou de produire quelque action que ce soit.¹²³

Disons ici pour faire bref que Socrate restait dans un premier temps prisonnier du questionnement trop matérialiste des présocratiques. Certes dépassant leur quête d'un principe unique expliquant le cosmos, il n'en était plus à se contenter de l'un des quatre éléments, ni de l'infini ou du nombre, mais il s'enfermait dans ce que l'on pourrait appeler non sans anachronisme des « *mind-body problems* ». Quelle ne fut pas sa joie d'entendre lecture de la première philosophie spiritualiste inventée par Anaxagore ! Elle l'arrachait à l'ornière matérialiste, mais il en tira les conséquences en "inventant" à son tour la divine Providence¹²⁴. Car, si c'est un esprit souverainement bon qui ordonne le Cosmos, il faut aussi qu'il ordonne chaque réalité vers son meilleur bien qui, dans le cas des créatures spirituelles capables d'amour, ne saurait être autre que lui. Certes, Socrate ne saurait encore avoir conscience de

¹²³ PLATO, *Phédon*, 96 b-c, 97 b-c, ed. et trad. L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1967, pp. 66-69.

¹²⁴ Nous mettons ici des guillemets car si Socrate est l'inventeur de la Providence, c'est évidemment au sens où celui qui découvre un manuscrit en est l'inventeur.

l'*épistrophè* dans laquelle se réalise ce retour de l'esprit et de tout le cosmos avec lui en Dieu, et moins encore de sa réalisation par le Christ dans l'eschatologie. Mais nous comprenons que ce qui est en germe dans le finalisme qui est la clé de la conversion spiritualiste de Socrate, trouve à s'accomplir dans la conception néoplatonicienne du *proodos* par quoi tout émane à partir de l'Un transcendant et de l'*épistrophè* par quoi tout y retourne, et dans leur assomption par la Création et l'eschatologie chrétiennes.

Mieux, cette clé de la conversion socratique explique pourquoi il fait sienne la devise delphique et la docte ignorance. Le connais-toi toi-même n'est-il pas la seule voie d'une prise de conscience qui permettrait de porter sur toute chose le regard chaste qui la voit dans la lumière de la volonté divine ? Tout savoir technique sur les réalités matérielles (ou non d'ailleurs) ne saurait que faire obstacle sur ce chemin de conversion, c'est pourquoi Socrate peut confesser dans le *Banquet* (177 d) : « ne savoir rien d'autre que les choses de l'amour ». Cette affirmation vient éclairer sa docte ignorance, comme le suggère un autre dialogue, le *Théagès*, douteux certes, mais dont le sous-titre est précisément "du savoir". Il lui fait dire : « Je ne cesse pas, c'est un fait, de répéter que précisément je ne sais rien, hors du moins une toute petite connaissance : celle qui concerne l'amour¹²⁵ ». Le *De diligendo Deo* ne porte-t-il pas ainsi à l'apothéose cette science de l'amour présente en germe chez le fondateur de la philosophie ? Cet accomplissement de l'amour parfait en l'homme suppose sa divinisation et Bernard reprend à ce sujet à ses prédécesseurs nourris de néoplatonisme et de mystique chrétienne, trois images souvent relevées et commentées¹²⁶.

Images patristiques de la divinisation

Nous nous contenterons donc ici de les rappeler pour en dégager l'enjeu philosophique. La petite goutte d'eau versée dans beaucoup de vin renvoie à un contexte eucharistique, le fer devenu incandescent quand on le plonge dans le feu n'a certes pas perdu sa substance, mais l'air illuminé semble devenu lumière¹²⁷. Nous retrouvons ici la thématique, déjà rencontrée au

¹²⁵ ID., *Théagès* 128b, ed. et trad. J. Souilhé, Paris, Belles Lettres, 1930, p. 155 ; Cf. également *Lysis* 204 b-c, ed. et trad. A. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1936, pp. 66-69 et *Phèdre*, 257a, ed. et trad. L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1954⁴, p. 55.

¹²⁶ Cf. ÉTIENNE GILSON, *Maxime, Érigène, S. Bernard*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Festschrift Martin Grabmann), Münster 1935, p. 188-195 ; JEAN PÉPIN, *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer*, *Origine des trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, dans *Miscellanea André Combes*, T. 1. Rome 1967, pp. 331-375.

¹²⁷ « Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propria que exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eadem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia

chapitre précédent, de l'anéantissement du sujet dans la divinisation. Nous avons retenu la solution d'un presque-rien. Comment, demande ici Bernard, Dieu peut-il en effet être tout en tous s'il reste en l'homme quelque chose de l'homme? C'est l'aporie de la déification. Car par ailleurs, comment le serait-il en lui s'il n'en reste plus rien du tout ? Ici, Bernard précise que certes la substance demeurera, mais sous une autre forme, transfigurée par la gloire.

C'est la volonté qui est liquéfiée par la charité de façon à s'écouler et se fondre totalement en Dieu. L'aporie trouve ainsi une solution volontariste, mais du coup la volonté se trouve placée au cœur de cette transformation morale et eschatologique. Car si c'est la volonté qui est l'enjeu central de cette divinisation, elle se heurte à un obstacle principal : le désir naturel qu'a l'âme de régir le corps. Or, telle est bien la vocation naturelle de l'âme humaine : animer et vivifier le corps, qui s'avère à terme concurrente de sa vocation surnaturelle à n'aimer que Dieu et à s'aimer elle-même en lui seul. Or cet obstacle concerne non seulement l'âme unie au corps en cette vie, mais même les âmes qui en sont séparées par la mort.

Obstacle du corps, ici-bas et pour les âmes séparées : une seule solution, la résurrection

Rappelons-nous que Bernard a fait l'expérience d'un corps malade et affaibli par une ascèse excessive. La concupiscence n'est pas ainsi le seul obstacle opposé par le vouloir vivre d'une âme qui doit animer le corps, ce simple souci, mais aussi leurs souffrances à l'un et à l'autre sont autant d'entraves au recueillement de l'âme en Dieu précise Bernard¹²⁸. Nous comprenons ici pourquoi il disait dans la Lettre aux frères de Chartreuse qu'il doutait qu'un accès au quatrième degré de la charité où la volonté atteint un parfait amour de Dieu, fût possible en cette vie. Les contemplatifs pourront bien y bénéficier de grâces de quiétude et même d'extases passagères, ils n'auront pas pour autant atteint la dernière demeure de la volonté définitivement résorbée en celle de Dieu. L'auteur du *De diligendo Deo* en tire ainsi une conclusion drastique :

Ce n'est donc que lorsqu'elle aura revêtu un corps spirituel et immortel, un corps intègre et calme, obéissant et soumis en toutes choses à l'esprit, que l'âme pourra espérer atteindre ce quatrième degré de l'amour ou plutôt y être elle-même embrassée. Or un tel don ne peut être l'œuvre que de la puissance de Dieu en faveur de qui il lui plaît et non pas celle de

in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria alia que potentia. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Dil*, X, 28, SC 393, p. 132.

¹²⁸ « Ego puto non ante sane perfecte impletum iri : "Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua", quousque ipsum cor cogitare iam non cogatur de corpore, et anima eidem in hoc statu vivificando et sensificando intendere desinat, et virtus eiusdem relevata molestiis, in Dei potentia roboretur. Impossibile namque est tota haec ex toto ad Deum colligere, et divino infigere vultui, quamdiu ea huic fragili et aerumnoso corpori intenta et distenta necesse est subservire. », ID., *ibid.*, X, 29, p. 134.

l'industrie d'un homme. Je dis donc que notre âme arrivera facilement à ce degré suprême de l'amour, quand les misères ou les charmes de la chair ne feront plus obstacle à sa marche rapide et empressée vers la joie qu'elle doit trouver dans le Seigneur.¹²⁹

Seul un corps glorieux n'est plus, comprenons-le, à charge pour l'âme. Après tant d'autres, Bernard ne fait que tirer la conséquence logique de *Sagesse* 9, 15. Mais il va jusqu'au bout de la conséquence dont l'aboutissement ne peut être qu'eschatologique. Du coup, l'on pourrait penser que les âmes libérées par la mort de ce corps mortel peuvent entrer sans plus tarder dans le dernier degré de l'amour. Or pour Bernard, fidèle en cela à une difficulté soulevée par Augustin, il n'en est rien.

Dans son *Commentaire sur la Genèse au sens littéral* (XII, 35), nous avons vu saint Augustin relever cette difficulté : le désir qu'ont les âmes séparées des saints de régir de nouveau leur corps ne détourne-t-il pas une part de l'attention qu'elles devraient porter à Dieu, entamant ainsi leur béatitude ? Rappelons seulement ici que c'est à la lecture d'un sermon de Toussaint de Bernard sur lequel nous reviendrons que le pape Jean XXII concluait que les âmes des saints retenues sous l'autel (selon Ap 6, 9) devaient se contenter de l'humanité du Christ en attendant de pouvoir au jugement dernier contempler sa divinité¹³⁰.

Bernard dit clairement en effet que les âmes séparées des saints sont dans la lumière éternelle. Ce n'est pas tant du côté de la vision de Dieu, que Bernard voit une limite à l'accès des âmes à la perfection que du côté de la volonté où il ne saurait se réduire à leur concéder la béatitude parfaite avant le jugement dernier¹³¹. Tant qu'il leur reste le désir de régir leur corps, elles ne se sont pas entièrement tournées vers Dieu, une part de leur désir (*intentio*) reste repliée sur elles-mêmes.

¹²⁹ « Itaque in corpore spirituali et immortalis, in corpore integro, placido placito que et per omnia subiecto spiritui, speret se anima quartum apprehendere amoris gradum, vel potius in ipso apprehendi, quippe quod Dei potentiae est dare cui vult, non humanae industriae assequi. Tunc, inquam, summum obtinebit facile gradum, cum in gaudium Domini sui promptissime et avidissime festinantem nulla iam retardabit carnis illecebra, nulla molestia conturbabit. », ID., *ibid.*

¹³⁰ Il déclencha ainsi une vive controverse théologique sur laquelle nous ne revenons pas ici. Cf. Christian Trottmann, *Deux interprétations contradictoires de saint Bernard: les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier*, dans *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age*, 105 (1993, 1), pp. 327-379 ; *La vision béatifique ...*, *op. cit.*, p. 432 sq., 745 sq. ; *Benoît XII, la vision béatifique... op. cit.*, pp. 61-65, 98-102 ; « Volonté et infinie liberté... », *art. cit.*

¹³¹ « Quid autem iam solutas corporibus? Immersas ex toto credimus immenso illi pelago aeterni luminis et luminosae aeternitatis. Sed si, quod non negatur, velint sua corpora recepisse, aut certe recipere desiderent et sperent, liquet procul dubio necdum a seipsis penitus immutatas, quibus constat necdum penitus deesse de proprio, quo vel modice intentio reflectatur. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Dil*, XI, 30, *op. cit.*, p. 136.

Mais comprenons-le bien : ce désir de régir le corps est naturel et légitime chez une âme qui a été créée pour cela. Il ne s'agit donc nullement de le mettre à mort ici-bas par une ascèse morbide, ni même d'en dénier la légitimité chez les âmes de saints défunts. La seule solution est que cette attention de l'âme au corps soit un jour, par sa résurrection, assumée en Dieu. Devenu ainsi spirituel, il ne pèsera plus sur l'âme, mais sera parfaitement ordonné à la joie qu'elle trouve en Dieu¹³². Ici-bas c'est la vie et la sensation qui lie l'âme au corps, mais après la mort il reste encore « *certe affectu naturali* », un attachement naturel qui refuse que l'âme humaine ne parvienne à sa perfection spirituelle sans le corps. L'accomplissement plénier de la vie de l'esprit, en particulier pour ce qui est de l'amour, entendons bien sûr de la charité, exige la résurrection de la chair, au moins comme préalable.

L'attente miséricordieuse des saints : corps propre et corps mystique

Arrêtons-nous sur le sens eschatologique de cette imperfection attribuée apparemment à l'Église triomphante dans les sermons pour la Toussaint. Répétons-le, les âmes saintes sont pour Bernard dans la gloire de la lumière éternelle :

Mais quand le temps de leur service militant est fini, ils ont la joie du Saint-Esprit, dans leur propre esprit, jusqu'à ce qu'arrive le jour où ils mériteront d'entrer dans la joie de leur Seigneur, et de la goûter dans leur propre corps. En effet, nous lisons dans les Psaumes ces paroles : "La lumière de votre visage s'est gravée sur nous, Seigneur, et vous avez fait naître la joie dans mon cœur (Ps 4, 7)".¹³³

Toutefois, parmi les âmes des saints qui ont ainsi commencé à recevoir la lumière et la joie divines, se trouvent celles des martyrs évoqués en *Apocalypse* 6, 9-11, qui restent contenues sous l'autel de l'Agneau. Du coup il semble selon Bernard qu'elles ne jouissent pas encore pleinement de la face de Dieu, même si sa lumière a commencé à resplendir sur leur visage¹³⁴.

¹³² « Donec ergo absorpta sit mors in victoria, et noctis undique terminos lux perennis invadat et occupet usquequaque, quatenus et in corporibus gloria caelestis effulgeat, non possunt ex toto animae seipsas exponere et transire in Deum, nimirum ligatae corporibus etiam tunc, etsi non vita vel sensu, certe affectu naturali, ita ut absque his nec velint, nec valeant consummari. Itaque ante restaurationem corporum non erit ille defectus animorum, qui perfectus et summus est ipsorum status, ne carnis iam sane consortium spiritus non requireret, si absque illa consummaretur. Enimvero absque profectu animae nec ponitur corpus, nec resumitur. », ID., *ibid.*

¹³³ « Iam vero, consummato militiae tempore gaudium habent Sancti etiam in Spiritu suo, donec adveniat dies illa, qua gaudium habituri sunt et in ipso corpore suo. Sic enim habemus in Psalmo: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ; dedisti laetitiam in corde meo". », ID., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo II, 4, SBO V, p. 345.*

¹³⁴ « Adhuc ergo signatum est super eos lumen vultus Dominici, et, licet non plenam, habent tamen laetitiam multam in corde suo, donec veniat dies illa, qua implebit eos laetitia cum vultu suo. Interim, inquam, convertuntur animae illae in requiem suam, donec veniat dies qua introire mereantur in requiem Domini. Adhuc laudant eas in

C'est ce passage du deuxième sermon pour la Toussaint et quelques autres qui sont à l'origine de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée jusqu'au jugement dernier. Mais si Bernard dénie aux âmes des martyrs la joie de la parfaite contemplation du visage de Dieu, il leur en attribue dès à présent une très grande et qui provient déjà de sa lumière.

L'obstacle à la parfaite vision ne semble pas d'ailleurs s'interposer du côté de la face divine, mais plutôt du côté du visage humain comme il le précise au sermon 3 : aucune tâche ne saurait, chez les âmes des saints qui reposent déjà sous l'autel faire obstacle à la pureté de leur vision de Dieu. En revanche, ce sont des rides sur son propre visage qui empêchent cette Église immaculée à qui il applique le verset du psaume 14 d'être pleinement conformée à celui du Christ¹³⁵. Bernard qui joue ainsi sur la distinction *macula/ruga* (Ép 5, 27), ne doute pas que ces rides doivent disparaître un jour, mais il y voit la trace des désirs venant encore tendre une volonté qui ne saurait être pleinement détendue tant qu'ils ne seront parfaitement résorbés en celle de Dieu¹³⁶. Or le désir de régir le corps est par excellence cette « *affectio* » qui empêche, nous l'avons vu le parfait repos des âmes séparées des saints. La parfaite lumière attendue sur le visage des ressuscités ne vient donc pas tant laver comme une tache quelque impureté de leur contemplation, que les éclairer d'un sourire de paix venant retendre ou détendre leur peau à l'aune de la volonté même de Dieu sur elles. La référence à la Lettre aux Éphésiens où c'est l'Église qu'il doit faire paraître sans tâche ni ride, immaculée, laisse entrevoir la sollicitude de son pasteur. Or Bernard va plus loin encore en ce sens et c'est à quoi le pape Jean XXII fut sensible.

Le corps mystique, extension eschatologique du filet de la charité

Car l'attente des âmes saintes ne concerne pas seulement leur corps propre. Elles doivent patienter jusqu'à être réunies au complet comme le précise la réponse divine d'*Apocalypse* 6, 11. C'est alors seulement qu'elles pourront passer d'une prière de demande, à la louange ultime. Nous retrouvons à la fin du sermon 3 pour la Toussaint, cette distinction déjà relevée dans le *De diligendo Deo* comme critère du passage du troisième au quatrième degré de la charité, seul vraiment désintéressé :

portis opera sua, donec veniat, cum erit unicuique laus a Deo. Videtis, fratres, quanta est unitas Scripturarum, quam uno sensu et eisdem paene verbis de beatitudine loquantur animarum. », ID., *ibid.*, p. 346.

¹³⁵ « In his vero qui sub altare Domini requiescunt, iam quidem sine macula est Ecclesia, sicut habes in psalmo : Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo ? Qui ingreditur, inquit, sine macula (Ps XIV, 1-2). Hic ergo requiescet in monte Domini, qui ingreditur sine macula ; qui vero fuerint sine ruga, exaltabuntur supra montem. », ID., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo III, 2*, p. 351.

¹³⁶ « Quid ergo ? Putasne, poterit humana anima in hoc gaudium Domini sui, et in hanc ejus requiem intrare, ut et ipsa quoque in omnibus delectetur, nec aliqua iam privata affectione contrahatur in rugam, sed transeat in affectum quemdam generalem atque divinum? », ID., *ibid.*, III, 3, p. 351.

Telle est donc la bienheureuse espérance que nourrissent les âmes saintes, et bien qu'elles rendent des actions de grâces pour la félicité au sein de laquelle elles goûtent le repos, elles font néanmoins encore monter leurs cris et leurs vœux vers le Seigneur pour obtenir la consommation du bonheur qu'elles attendent. C'est ce qui me faisait dire que, si elles étaient exemptes de toute souillure du passé, elles ne le sont point encore des rides de la contrainte; car si elles en sont arrivées aux actions de grâces, elles ne le sont pas encore aux paroles de louange, attendu qu'il n'y a que les parfaits pour louer celui qui est parfait [...] En effet, saint Jean, dans son Apocalypse, n'entendit pas des chants de louange, mais des paroles de prières. Voici ce qu'il rapporte : "J'ai entendu, sous l'autel, la voix de ceux qui ont été tués". Que disaient ces voix ? "Seigneur, vengez le sang de vos saints qui a été répandu (Ap 6, 10). " Or, c'était là l'expression de la prière et non de la louange¹³⁷.

Cette prière demandant la vengeance n'est pas en apparence de la plus pure intention, puisqu'elle ne demande pas un bien spirituel, ni même un bien matériel, mais apparemment la violence d'une vengeance. On comprendra que c'est en fait la justice qui est ici demandée avec force par ceux qui en contractent même quelque ride au visage. Mais même une telle demande reste dans l'action de grâce pour l'acte héroïque du martyr dont elle réclame le fruit et n'atteint pas à la louange gratuite du dernier degré de l'amour.

Bernard fait de nouveau mention au sermon 4, de l'autel du Christ sous lequel les âmes des saints restent retenues d'après Ap 6, 9¹³⁸. Après l'avoir distingué comme un lieu de lumière, du sein d'Abraham qui restait plongé dans les ténèbres jusqu'à la descente du Christ aux enfers, il propose d'y voir le corps, l'humanité du Christ dont les saints martyrs devraient se contenter en attendant de pouvoir contempler sa divinité en passant au-dessus de l'autel. Ce passage est la source principale de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée et il se prêle aisément à l'interprétation qu'il en propose. Bernard ne précise-t-il pas dans les lignes qui suivent que ce

¹³⁷ « Haec est ergo beata spes quam exspectant animae sanctae, et, licet in gratiarum actione versentur pro ea felicitate, in qua iam requiescunt, adhuc, tamen orant et clamant ad Deum pro ea consummatione quam praestolantur. Unde, quemadmodum sine macula quidem vetustatis, sed non sine ruga contractionis eas diximus esse, sic ad gratiarum actionem iam pervenisse videntur, sed necdum ad vocem laudis, quoniam perfectum perfectos laudare decet [...] Nam et beatus Ioannes in Apocalypsi non vocem laudis, sed potius vocem precis audivit. Sic enim habes: "Sub altare Dei, audivi voces occisorum" Quas voces? "Vindica, Domine, sanguinem sanctorum tuorum qui effusus est". Vox precis, non laudis est ista. », ID., *ibid.*, III, 4, pp. 352-353.

¹³⁸ « Porro altare ipsum, de quo nobis habendus est sermo, ego pro meo sapere nihil aliud arbitror esse, quam corpus ipsum Domini Salvatoris. Credo autem quod et ego super hoc sensum eius habeam, praesertim cum audiam eum in Evangelio promittentem : Ubi cumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae (Lc 17, 37). Interim ergo sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt, in quam nimirum desiderant etiam angeli ipsi prospicere, donec veniat tempus, quando jam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare. », ID., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo IV, 2, SBO V*, p. 356.

n'est pas par une préférence divine, mais bien selon la vision et la contemplation que les âmes sont ainsi appelées à s'élever par la suite au-dessus de l'humanité du Christ¹³⁹ ? Jean XXII a-t-il pour autant raison d'en déduire qu'avant la résurrection finale, les âmes des saints doivent se contenter de la vision de l'humanité du Christ pour découvrir sa divinité seulement au dernier jour ? Bernard sait bien que c'est précisément en cette vision que consiste la vie éternelle, et nous l'avons vu, déjà dans le *De diligendo Deo*, placer les âmes des saints dans la lumière éternelle. En quoi l'humanité du Christ pourrait-elle leur faire de l'ombre et brider ainsi leur contemplation ? Sûrement pas au point de les empêcher de voir sa divinité, ni même celle des trois Personnes, comme l'atteste la suite du texte que nous venons de citer.

Notre hypothèse de lecture est que le corps du Christ doit ici être entendu comme son corps mystique, le *Christus totus*¹⁴⁰. Ce thème joue un rôle central dans l'Ecclésiologie de Bernard qui est en cela un homme de son temps. La référence au verset énigmatique des vautours qui se rassemblent autour du cadavre (Lc 17, 37), prend sens, si on y voit le rassemblement nécessaire de l'intégralité du corps mystique du Christ pour que puisse advenir la parfaite vision de Dieu par les bienheureux. Le passage de sa manifestation de la *forma servi* à la *forma Dei* exige que soit accompli ce rassemblement définitif. Car tant qu'il y a des pécheurs à sauver, le Christ ne doit-il pas apparaître encore couronné d'épines¹⁴¹. Certes, c'est la vision de ceux qui sont encore ici-bas qu'évoque Bernard au cinquième sermon. Toutefois ce thème de l'attente des saints peut s'étendre aux âmes des justes, qui, même si déjà au ciel elles sont dans la lumière éternelle, gardent une solidarité avec l'Église militante. S'il leur est demandé de patienter, comme aux martyrs sous l'autel de l'Apocalypse jusqu'à la réunion de l'ensemble des sauvés, ne doivent-ils pas encore nous attendre nous, ainsi que tous les pécheurs qui ont à se convertir ?

Il en va de la solidarité établie dans la communion des saints¹⁴². Certes, Bernard ne doute pas que la médiation du Christ leur vaille comme au larron d'entrer sans délai au paradis. Pourtant,

¹³⁹ « Sed quid dixi ? Numquid humanitatis Christi gloriam, non dicam hominum, sed vel angelorum assequi poterit quis, nedum superare ? Quonam igitur modo super altare dixerim exaltandos eos, qui nunc sub altare quiescunt ? Visione utique et contemplatione, non praelatione. Ostendet enim nobis Filius, ut pollicitus est, semetipsum (Jn 14, 21), non in forma servi, sed in forma Dei. Ostendet etiam nobis Patrem et Spiritum sanctum, sine qua nimirum visione nihil sufficeret nobis ; quoniam haec est vita aeterna, ut cognoscamus Patrem verum Deum, et quem misit Jesum Christum (Jn 17, 3), et in eis, quod non est dubium, etiam Spiritum utriusque. », ID., *ibid.*, p. 356.

¹⁴⁰ Cf. ÉMILE MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Bruxelles, 1936², 2 vol., ainsi que nos livres et articles cités supra n. 39.

¹⁴¹ « Hoc ergo secundum desiderium, quod ex sanctorum commemoratione flagrat in nobis, ut sicut illis, sic etiam nobis Christus appareat vita nostra, et nos quoque cum ipso appareamus in gloria. Interim nempe non sicut est, sed sicut pro nobis factum est, caput nostrum nobis repraesentatur non coronatum gloria, sed peccatorum nostrorum circumdatum spinis. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In festivitate omnium sanctorum, Sermo V*, 9, SBO V, pp. 367-368.

¹⁴² « Absit, absit a vobis, animae sanctae, Aegyptia illa crudelitas pincernae Pharaonis, qui in gradum pristinum restitutus, statim oblitus est Joseph sancti, qui in carcere tenebatur (Gn 40). Non enim erant unius capituli membra,

ils conservent avec les membres de l'Église militante (voire avec les âmes du purgatoire) une solidarité qui n'est autre précisément que celle du corps mystique du Christ. C'est d'ailleurs elle qui donne sens aux demandes d'intercession que nous leur adressons¹⁴³. Or une telle solidarité entre Église militante et Église triomphante a un prix : celle-ci ne pourra entrer dans la joie parfaite qu'au jour du jugement dernier où le corps mystique du Christ sera réuni dans son intégralité¹⁴⁴.

Nous retrouvons ici une référence implicite à Hé 11, 40. Également présent au troisième sermon de Toussaint¹⁴⁵, ce verset est généralement compris comme expliquant l'attente des justes de l'Ancien Testament qui ne purent pénétrer au ciel avant l'Ascension. Selon l'interprétation eschatologique qu'en donne ici Bernard, les âmes séparées des saints ne peuvent entrer dans la béatitude parfaite sans leurs corps glorifiés, mais pas davantage les saints sans le peuple et donc l'Église, même triomphante, tant que le corps mystique du Christ n'est pas au complet. C'est donc miséricorde que cette attente des saints, et tant qu'ils espèrent la conversion d'un pécheur, ils se font dirions-nous paradoxalement, une joie de différer leur entrée dans la plénitude de la joie¹⁴⁶. Ce que les âmes attendent, ce n'est donc pas seulement de retrouver leur corps dans la gloire éternelle, seconde étoile venant compléter celle de leur âme, selon l'exégèse héritée de Grégoire le Grand, mais aussi la double contrition des pécheurs qui permettra au corps mystique

nec aliqua pars fideli cum infideli, aut ulla societas Israelitae ad Aegyptium, non plus quam luci ad tenebras. Interpretatur enim Aegyptus tenebrae, Israel vero Videns Deum: atque ideo ubicumque Israel erat, lux erat. Non sic noster Iesus crucifixi secum latronis potuit oblivisci ; factum est utique quod promissum est : ipsa die qua compassus est, et conregnabit (Lc 20). Nos quoque si non sumus ipsius capitis membra, cuius et sancti, unde eis tam sollemnibus hodie votis, et tanto gratulamur affectu ? », ID., *ibid.*, *Sermo V*, 11, p. 369.

¹⁴³ « Caeterum qui dixit : si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra, hoc quoque nihilominus ait, quod si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra (I Co 12, 26). Haec igitur nostra et eorum cohaerentia est, ut nos congratulemur eis, ipsi compatiantur nobis ; nos devota meditatione regnemus in eis, ipsi in nobis, et pro nobis militent pia interventione. », ID., *ibid.*

¹⁴⁴ « Nec est quod de eorum pia erga nos sollicitudine dubitemus, quandoquidem non consummandi sine nobis, sicut supra memini, exspectant nos usque dum retribuatur nobis, ut videlicet in novissimo die magno festivitatis omnia simul in virum perfectum cum suo tam excelso capite membra concurrant, et laudetur cum haereditate sua Jesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus, et laudabilis, et gloriosus in saecula. », ID., *ibid.*, pp. 369-370.

¹⁴⁵ « In illam enim beatissimam domum nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis, id est nec sancti sine plebe, nec spiritus sine carne. Neque enim praestari decet integram beatitudinem, donec sit homo integer cui detur, nec perfectione donari Ecclesiam imperfectam. », ID., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo III*, 1, SBO V, pp. 349-350.

¹⁴⁶ « Modo enim illis singulis singulae stolae albae datae sunt ; et injunctum, ut sustineant tempus adhuc modicum (Ap 6, 11), donec impii conterantur duplici contritione, et ipsi gemina beatitudine coronentur. Cum ergo nondum habeant quod habere desiderant, inebriari non possunt, sed est illa visio eis potus: ut sicut absque labore bibitur, ita sine labore quiescat, donec satientur cum apparuerit gloria eius. Cum autem resurgemus in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi (Ép 4, 13), et gloriosa illa civitas margaritis ornabitur, et sicut laetantium omnium habitatio erit in ea; tunc adimplebit nos laetitia cum vultu suo (Ps 15, 11), quia videbimus eum sicuti est (I Jn 3, 2). Tunc inebriabimur ab ubertate domus suae, et torrente voluptatis suae potabit nos (Ps 35, 9), diceturque nobis : Bibite et inebriamini, charissimi (Ct 5, 1) ; quia et anima illuminationem, et corpus glorificationem iure perpetuo possidebunt. », ID., *Sermones de diversis, Sermo XXI*, 12, SBO V, p. 253.

du Christ de se retrouver au complet. Le cri de vengeance des martyrs sous l'autel prend ainsi un accent étonnamment miséricordieux. Jean XXII a vu ce sens de miséricorde de l'ecclésiologie de Bernard, lui qui, devenu pasteur suprême, rectifie *nec sancti* en *nec prelati* « *sine plebe* »¹⁴⁷.

Liberté et connaissance de soi, un enjeu eschatologique

Dans ces conditions, tous les espoirs restent permis, même pour celui qui est le plus enfoncé dans le péché¹⁴⁸. Il peut à tout moment se tourner vers la lumière et entamer une remontée de la pente savonneuse de sa propre faiblesse, rejointe par une Miséricorde qui est celle de Dieu et de son Église, non seulement militante, mais surtout triomphante. Quelle que soit l'ampleur de la chute, la noblesse même de la nature du libre arbitre lui donne la possibilité de se retourner vers Dieu non seulement pour recevoir son pardon, mais même pour contracter une alliance nuptiale aux couleurs de vertus retrouvées. La volonté et sa liberté apparaît ainsi comme le cœur d'un enjeu eschatologique considérable, puisque c'est l'ensemble de l'Église triomphante qui suspend la plénitude de sa béatitude à la conversion de chaque pécheur. Or cette même liberté est aussi au centre du chemin ainsi tracé pour la connaissance de soi, de l'humilité à la contemplation en passant par la charité.

Car, si la résorption de l'amour de soi dans l'amour de Dieu ne saurait être parfaite avant la résurrection, l'homme ne se connaîtra tel qu'il est, c'est-à-dire tel qu'il est connu (I Co 13, 12), que lorsque sera atteinte la vérité eschatologique du sujet : le *calculus* dont parle Ruysbroeck dans lequel selon Ap 2, 17, chacun reçoit du face à face définitif avec le Dieu de Miséricorde, son identité éternelle. Mais du coup, on n'y entre pas les uns sans les autres : les progrès de l'autre dans la charité et les autres vertus théologiques sont requises pour mon avancement. Mon combat spirituel sur la pente douce des vertus est aussi requis pour son avancement, comme

¹⁴⁷ JOHANNES XXII, *Sermon de Toussaint 1331*, ed. M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, 1973, p. 98.

¹⁴⁸ « Docuimus omnem animam, licet onerata peccatis, vitiis irretitam, captam illecebris, exsilio captivam, corpore carceratam, luto haerentem, infixam limo, affixam membris, confixam suris, distentam negotiis, contractam timoribus, afflictam doloribus, erroribus vagam, sollicitudinibus anxiam, suspicionibus inquietam, et postremo advenam in terra inimicorum, juxta prophetæ vocem, coinquinatam cum mortuis, deputatam cum his qui in inferno sunt (Ba 3, 11) ; licet, inquam, sic damnatam, et sic desperatam, docuimus tamen hanc in sese posse advertere, non modo unde respirare in spem veniæ, in spem misericordiæ queat ; sed etiam unde audeat aspirare ad nuptias Verbi, cum Deo inire foedus societatis non trepidet, suave amoris jugum cum Rege ducere angelorum non vereatur. Quid enim non tute audeat apud eum, cujus se insignem cernit imagine, illustrem similitudine novit ? Quid, inquam, vereatur de majestate, cui de origine fiducia datur ? Tantum est ut curet naturæ ingenuitatem vitæ honestate servare, imo caeleste decus, quod sibi originaliter inest, dignis quibusdam studeat morum affectuumque venustare et decorare coloribus. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In Cantica canticorum, Sermo LXXXIII, SBO II*, p. 298-299 ; SC 511, pp. 340-342.

d'ailleurs sur les falaises abruptes où la cordée ne peut plus avancer qu'en rappel. N'est-ce pas une spécificité de la philosophie cistercienne que ce détour par la charité ?

Nous l'avons vu enseigner dès le second chapitre du *Liber de gradibus humilitatis*. Sur ce chemin de conversion, nul ne saurait progresser de manière individualiste, mais tous sont pris dans ce filet de la charité évoqué à la fin du *De diligendo Deo*¹⁴⁹. Or, le tri final des poissons ne saurait intervenir qu'au dernier jour. En attendant, c'est par la compassion que les saints se laissent prendre dans le filet unique de la charité pour y entraîner les pécheurs. Aucun jugement d'ailleurs ne saurait susciter la conversion, et c'est précisément l'empathie de ceux qui savent se réjouir avec ceux qui sont en joie, et aussi pleurer avec ceux qui pleurent, voire brûler avec ceux qui sont dans le scandale, qui peut ramener la pêche la plus ample. Mais en attendant le jugement final qui en livrera la vérité définitive, au cœur de cette eschatologie collective, se trouve l'enjeu de la volonté libre de chacun. Si nous lui consacrons un chapitre à part c'est en raison de l'ampleur de la réflexion de Bernard sur le sujet et de la place qu'il occupe de ce fait dans l'Histoire de la Philosophie. Toutefois on aura compris que ce qu'il nous apprend sur la liberté s'inscrit dans le chemin philosophique vers la vérité, au cœur du détour par la charité qui en est le second moment.

¹⁴⁹ ID., *Dil.*, III, XV, 40, ed.cit., p. 163, Cf. supra n. 11.

CHAPITRE III : GRANDEUR ET MISÈRE DE LA VOLONTÉ LIBRE

LE SUJET BERNARDIN ET SA CONSCIENCE

Au cœur du détour par la charité instauré par Bernard à partir de l'humilité du connais-toi toi-même et en direction de la contemplation, se trouve donc l'enjeu central de la volonté et de sa conversion. Or, Bernard est le penseur de la grandeur de la volonté en sa liberté infinie, c'est bien connu, mais aussi de sa faiblesse, ainsi que nous avons eu l'occasion de le montrer¹⁵⁰. Si la duperie de soi est un obstacle qui accompagne cette faiblesse, la conscience qui peut contribuer à l'en dégager prend, elle aussi, une valeur eschatologique chez Bernard, intégrant une éthique des vertus. C'est donc sur ces trois apports d'un Bernard philosophe : liberté, faiblesse de la volonté, conscience, plus connus, au moins pour le premier, que nous reviendrons dans ce chapitre, tentant de nous arrêter sur l'essentiel et le plus innovant.

S'il joue un rôle fondamental dans la constitution d'une conception moderne du sujet, c'est du fait de son influence sur Descartes, naguère soulignée par Étienne Gilson, et rappelée plus récemment à l'occasion des divers centenaires cartésiens¹⁵¹. En plaçant l'image de Dieu dans la volonté infinie et non dans l'intelligence, il ouvrirait la possibilité de penser le sujet moderne non plus comme essence rationnelle, mais comme source transcendante de ses actes. Or ce n'est là qu'un côté, certes grandiose, de l'anthropologie de Bernard, mais qui a son revers trop souvent oublié. Il nous faudra donc rappeler que si Bernard est bien le théoricien de la grandeur de la volonté, il est aussi celui de sa faiblesse et d'une manière dont nous avons montré la radicale modernité. Ayant aperçu que cette conception de la volonté divise le sujet autant qu'elle le constitue, nous comprendrons qu'elle trouve son sens ultime dans une perspective

¹⁵⁰ Cf. notre *Bernard de Clairvaux sur la faiblesse de la volonté et la duperie de soi*, Colloque "Weakness of the will", Iéna 12-14 août 2004, dans *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie*, ed. Th. Hoffmann et alii, dans « Recherches de Théologie et Philosophie médiévales », 8 (2007), pp. 147-172.

¹⁵¹ ÉTIENNE GILSON, *Index Scolastico-cartésien*, Paris, Felix Alcan, 1912, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, Félix Alcan, 1913 ; *René Descartes*, Paris, Vrin, 1925 ; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930 ; *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1986⁵, p. 66 ; *Bernard de Clairvaux et la philosophie*, ed. R. Bague, Paris, PUF, 1993, en particulier l'article de JEAN-LUC MARION, *L'image de la liberté*, pp. 49-72 et la polémique qui s'en est suivie avec JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON dans la revue *Philosophie*, 421 (1994), pp. 46-68, ainsi que nos articles : *Le libre arbitre selon Bernard de Clairvaux et Descartes*, Colloque *Descartes et le moyen âge*, juin 1996, ed. J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin 1997, pp. 243-257 ; *De l'ipsum esse à l'ego cogito, le libre arbitre entre Bernard de Clairvaux et René Descartes: médiations renaissantes*, dans *Descartes et la Renaissance*, ed. É. Faye, Paris, Champion, 1999, pp. 375-388.

eschatologique qui intègre le rôle de la conscience sans y réduire le sujet. Voyons comment cette grandeur et cette faiblesse de la volonté trouvent place dans la constitution du sujet, en particulier dans le cas des puissants et spécialement de deux papes évoqués par Bernard : saint Pierre et Eugène III. Rappelons d'abord la place du libre arbitre dans l'anthropologie certes succincte exposée au début du *De gratia et libero arbitrio*.

1. La volonté libre, prérogative de l'humanité

En-deçà de la volonté, Bernard y distingue la vie (*vita*), intrinsèque à tout corps animé d'un mouvement interne, le sens (*sensus*) qu'il faudrait plutôt traduire par la sensation et l'appétit naturel (*appetitus*)¹⁵². Le consentement, lui, sera l'acquiescement spontané de la volonté, disposition de l'esprit libre de soi. Il convient ici de souligner que l'acte propre de la volonté n'est pas tant le choix que le consentement. Le choix suppose un arbitrage libre entre le bien et le mal. La volonté libérée acquiesce au bien, elle est libre de répondre à l'amour qui la sollicite. En cela elle assume les facultés déjà mentionnées :

Enfin, la volonté est un mouvement rationnel qui commande à la fois au sens et à l'appétit. Où qu'elle se tourne, elle a toujours bien certainement la raison comme compagne et en quelque sorte comme servante. Ce n'est pas que la volonté se meuve toujours d'après la raison, mais elle ne se meut jamais sans elle : elle fait donc nombre de choses par la raison à l'encontre de celle-ci, comme si elle profitait de ses services sans tenir compte de son conseil ou de son jugement.¹⁵³

Définie comme mouvement rationnel (*motus rationalis*), la volonté commande selon Bernard à la fois au sens et à l'appétit. Entendons que nous ne pouvons nous empêcher de sentir, mais nous pouvons diriger notre sensibilité vers tel ou tel objet ; quant à l'appétit, la volonté est libre d'y consentir ou non. Faute de quoi, elle ne serait pas la volonté qui est par définition ce mouvement rationnel affranchi de toute nécessité. Toutefois, la raison elle-même ne saurait lui

¹⁵² « Est enim in quolibet corpore vita, internus ac naturalis motus, vicens tantum intrinsecus. - Sensus vero, vitalis in corpore motus, vigilans et extrinsecus.- Appetitus autem naturalis, vis in animante, movendis avide sensibus attributa - Verum consensus, nutus est voluntatis spontaneus, vel certe, quod superius dixisse me memini, habitus animi, liber sui. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Gratia et libero arbitrio*, (*Lib*), II, 3, SC 393, p. 248.

¹⁵³ « Porro voluntas est motus rationalis, et sensui praesidens, et appetitui. Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam : non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium sive iudicium. », ID., *ibid.*, pp. 248-250.

imposer la conclusion de son jugement. C'est pourquoi il arrive à la volonté de n'en pas tenir compte et d'agir ainsi d'une manière irrationnelle. Car la volonté ne peut subir de nécessité absolue, ni dans le sens du mal, ni d'ailleurs dans le sens du bien :

Or la raison a été donnée à la volonté pour l'instruire et non pour la détruire. Elle la détruirait si elle lui imposait une quelconque nécessité qui l'empêche de se tourner librement, à son gré, soit vers le mal en consentant à l'appétit ou à l'esprit mauvais — elle serait alors animale, sans perception spirituelle, ou au contraire, recherchant ce qui est de l'Esprit de Dieu —, c'est-à-dire vers le bien en suivant la grâce — elle deviendrait alors spirituelle : celle qui décide de tout et n'est elle-même jugée par personne. Si, dis-je, empêchée par la raison, la volonté ne pouvait porter soit au bien soit au mal, elle ne serait plus la volonté. Car où il y a nécessité, il n'y a plus volonté.¹⁵⁴

Comment la raison pourrait-elle imposer à la volonté une nécessité dans le sens du mal ? Ce serait soit le vice du dévoyé poursuivant le mal en y voyant le bien, ou sans plus pouvoir lui résister, soit pire, une raison sous l'emprise du démon. Dans les deux cas, ne doit-on pas dire de la raison qu'elle « perd la main » ? La volonté se retrouverait alors prisonnière de l'appétit ou d'un esprit mauvais. Dans le sens du bien, en revanche, elle suivrait de manière nécessaire la raison et ne pourrait plus faire le choix du mal. Une telle liberté qui ne veut plus que le bien existe effectivement selon Bernard, mais chez les anges et les bienheureux (qui n'en sont d'ailleurs que plus libres). Or la volonté humaine ou encore le libre-arbitre n'est affranchie qu'à l'égard de la nécessité naturelle qui lie précisément les animaux à leurs appétits et sensations.

Liberté et raison

Bernard précise encore les rapports de la volonté et de la raison. Celle-ci est considérée comme la compagne (*comes*) et la suivante (*pedissequa*) de la volonté qui profite de ses services, mais ne lui obéit pas nécessairement. Agit-elle alors de manière irrationnelle ? Pas pour Bernard qui considère que la volonté n'est jamais séparée de la raison. Par définition, un mouvement qui ne serait pas rationnel retomberait du côté de l'animalité. Mais du coup, la volonté pourra utiliser la raison contre la raison même. Entendons la raison technique contre la raison pratique. C'est en ce sens que nous entendons la citation de l'Évangile audacieusement avancée par Bernard à

¹⁵⁴ « Est vero ratio data voluntati ut instruat illum, non destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret, sive in malum consentiens appetitui aut nequam spiritui, ut sit animalis non percipiens, vel certe et persequens ea quae sunt spiritus Dei, sive ad bonum gratiam sequens, et fiat spiritualis : quae omnia diiudicans, ipsa a nemine iudicetur. Si, inquam, horum quodlibet, prohibente ratione, voluntas non posset, voluntas iam non esset. Ubi quippe necessitas, iam non voluntas. », *Id.*, *ibid.*, II, 4, p. 250.

l'appui de son propos: « Les fils de ce siècle, eux et leur génération, sont plus prudents que les fils de la lumière » (Lc 16, 8). Il est une habileté de roué qui a l'apparence rationnelle de la prudence, mais qui, n'étant pas mise au service du bien, agit en fait contre les exigences morales de la raison pratique. La rhétorique de Bernard reprend aussi le verset de Jérémie pour condamner la sagesse du monde : « ils sont sages pour faire le mal » (Jr 4, 22). Le terme latin est bien *sapientes*, mais la formule est paradoxale. *Sapientes* qui traduit ici *sophoi* (dans la *Septante*) a aussi le sens d'experts. C'est aussi pourquoi, on s'en souvient, Socrate, apprenant de l'oracle qu'il était l'homme le plus sage d'Athènes, s'était tourné pour s'en assurer vers les gens de métier, les *sophoi*, détenteurs d'un savoir-faire, voire d'un savoir. N'est-ce pas en ce sens que Bernard affirme la capacité de la volonté d'agir à la fois par la raison (calculatrice, technique) et contre la raison (éthique) ?

Pour Bernard, la volonté ne peut pas plus être privée de la liberté que de la raison. Contrairement à Aristote, il exclut du volontaire : animaux, insensés et dormeurs puisqu'on ne saurait leur imputer la responsabilité de leurs actes¹⁵⁵. La volonté libre qui importe à Bernard est celle qui, pouvant acquiescer à l'amour de Dieu ou le refuser, est susceptible d'être sauvée. Du même coup, cette volonté libre apparaît non seulement comme prérogative de l'humanité, mais comme ce qui par son caractère infini en fait l'image de Dieu.

Les trois libertés : coup de force eschatologique

Afin d'aller directement à l'essentiel sur des questions inlassablement reprises tant par nous-même que par bien d'autres, citons le passage du *De Gratia et libero arbitrio* où prend source la conception cartésienne de la liberté infinie image de Dieu :

Or, je pense que, dans ces trois libertés, est contenue "l'image et ressemblance du Créateur selon laquelle nous avons été créés" : l'image est imprimée dans la liberté de l'arbitre ; une certaine ressemblance sur deux points, dans les deux autres libertés. C'est pour cela peut-être que le libre-arbitre est le seul à ne souffrir aucune absence ni diminution, parce qu'en lui, par excellence, une certaine image substantielle de l'éternelle et immuable divinité paraît empreinte¹⁵⁶.

¹⁵⁵ ID., *ibid.* II, 5, p. 255.

¹⁵⁶ « Puto autem in his tribus libertatibus ipsam, ad quam conditi sumus, Conditoris imaginem atque similitudinem contineri, et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duabus bipertitam quamdam consignari similitudinem. Hinc est fortassis, quod solum liberum arbitrium sui omnino defectum seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis substantiva quaedam imago impressa videatur. », ID., *ibid.*, IX, 28, p. 305.

Afin de saisir l'enjeu métaphysique de cette conception du libre arbitre, il nous faut d'abord rappeler quelles sont les trois libertés distinguées par Bernard. Il est confronté à une difficulté déjà rencontrée par la tradition augustinienne médiévale qui définit la liberté comme capacité de faire le bien ou le mal. Dieu et les bons anges qui n'ont que faire du mal seraient-ils moins libres que nous ? Bernard propose une solution originale qui fait de la gloire un troisième degré de liberté venant s'ajouter à la nature et à la grâce, ce que nous pouvons résumer dans le tableau suivant :

Liberté	Libre arbitre	Libre conseil	Libre bon plaisir
Affranchit/	La nécessité	au péché	la misère
Relève de	La nature	La grâce	La gloire
De Dieu est	Image par essence	Ressemblance par accident	

Le coup de génie de Bernard est ici encore d'abord eschatologique. La dialectique augustinienne articulait un libre arbitre relevant de la nature et une liberté transformée par la grâce, que Bernard appelle libre conseil. La liberté est en effet affranchie du péché par la grâce qui lui présente ce qu'il convient de faire et l'aide à le choisir. Quant au libre arbitre, propre à l'homme, il l'affranchit déjà de la nécessité, celle, nous l'avons vu, de l'appétit naturel, qui demeure instinctif chez les animaux. Une première trouvaille de Bernard consiste donc à ajouter un troisième degré de liberté, qui n'affranchit pas seulement du péché, mais de sa conséquence, la misère. Relevant de la gloire, il confère à Dieu et aux bienheureux un libre bon plaisir par lequel ils veulent le bien, et lui seulement, certes, mais sans effort. Voilà qui leur confère la liberté la plus déliée et ultime qui soit. Le problème généré par la définition augustinienne du libre arbitre est ainsi résolu.

Coup de force métaphysique : la liberté infinie image de Dieu

Mais à ce coup de force eschatologique, Bernard en ajoute un second d'ordre métaphysique. En associant l'image de Dieu au libre-arbitre et la ressemblance aux deux autres libertés, il continue une tradition qui remonte notamment à Ambroise de Milan. Mais il en développe les conséquences métaphysiques en attribuant la première à l'essence même du libre arbitre, tandis que la grâce et la gloire, données par la liberté divine à qui elle veut, ne seront reçues qu'accidentellement. Plus exactement, Bernard parle de « *substantiva imago impressa* ». Or, si le libre arbitre est par sa substance même image de Dieu, une telle image imprimée en lui est inamissible et infinie. On ne saurait perdre son libre arbitre comme on perd la grâce et il ne peut pas même en être augmenté ou diminué. Il reste entier non seulement ici-bas jusqu'au dernier

degré de la déchéance selon un passage fameux du sermon 83 sur le *Cantique*, mais encore du fond de l'enfer au sommet du paradis¹⁵⁷. Là au contraire, les deux libertés de grâce et de gloire sont définitivement perdues ou gagnées. Mais si elles sont gagnées, c'est en quelque sorte par l'ajout accidentel d'une ressemblance à une liberté qui est image par essence. Ainsi, le libre-arbitre ne peut être diminué ou augmenté précisément parce qu'il est déjà infini. C'est là l'attribut que reprendra Descartes¹⁵⁸, expliquant ainsi en même temps que sa grandeur, l'erreur humaine par le décalage entre cette volonté infinie et un entendement qui reste fini. Pourtant, Bernard n'oublie pas que ce libre arbitre a un commencement puisqu'il est créé. Seulement, il n'a pas de fin :

En effet, même s'il a eu un commencement, il ne connaît pas de couchant. Ni de la justice, ni de la gloire, il ne reçoit d'accroissement ; ni du péché, ni de la misère, d'amoindrissement. Qu'y a-t-il de plus semblable à l'éternité, sans être l'éternité ? Au contraire, dans les deux autres libertés, parce qu'elles peuvent en partie diminuer et même totalement se perdre, on reconnaît plutôt, surajoutée à l'image, une certaine ressemblance "accidentelle" avec la sagesse et avec la puissance divine¹⁵⁹.

Notons au passage la présence des deux attributs de sagesse et de puissance qu'Abélard fut accusé de rapporter en propre respectivement à la seconde et à la première des Personnes de la Trinité. Poursuivant dans la veine augustinienne, l'on serait tenté de voir les vertus correspondantes transformer respectivement les facultés de l'âme qui leurs sont associées : intelligence et mémoire. Rien de tel chez Bernard qui ici s'en tient à la seule liberté de la volonté. Notons surtout que le terme traduit ici par accidentelle (pour faire pendant à substantielle) est en latin *superducta*, qui pourrait être traduit plus littéralement par surimprimée ou surajoutée. Ce qui fonde au contraire la similitude substantielle, imprimée (*impressa*) au plus profond du libre arbitre, est ici l'immortalité de l'âme.

Mais alors que la plupart des philosophes, de Platon et Aristote aux néoplatoniciens et à bien des auteurs chrétiens, voyaient dans l'intelligence, *logos*, *nous*, *intellectus* ou *mens*, le fondement ontologique d'un principe divin en l'homme, l'image se creuse ici d'un vide

¹⁵⁷ ID., *Sermon 83 sur le Cantique*, SBOO II, p. 298, Cf. supra, Ch. 2.

¹⁵⁸ RENÉ DESCARTES, *Méditation IV*, ed. C. Adam et P. Tannery, IX, Vrin, Paris, 1964, p. 45.

¹⁵⁹ « Nam, etsi habuerit initium, nescit tamen occasum, nec de justitia vel gloria capit augmentum: nec de peccato sive miseria detrimentum. Quid aeternitati similis, quod non sit aeternitas? Porro in aliis duabus libertatibus, quoniam non solum ex parte minui, sed et ex toto amitti possunt, accidentalibus quaedam magis similitudo sapientiae atque potentiae divinae, imagini superducta cognoscitur. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *DGLA*, IX, 28, op. cit., p. 305.

ontologique en étant transférée à la volonté¹⁶⁰. Comme s'il ne restait plus que le temps ou plutôt son dépassement pour fonder la similitude entre la liberté de l'Éternel et celle qu'il a conférée à l'âme immortelle de sa créature spirituelle. La liberté éternelle du Créateur est certes rassemblée en son oui unique et simple. La liberté infinie de la créature trouve à se décliner dans le temps en une multiplicité de choix qui n'entament pas sa durée sans fin, ou plutôt, si nous intégrons ici l'eschatologie, qui ne finira qu'en étant résorbée dans l'éternité simple. Un tel infini ne saurait être diminué par le péché et la misère. Certes, le pécheur ne peut vouloir le bien sans la grâce, mais la nature infinie de son libre arbitre n'en est pas affectée substantiellement en son infinité. Elle n'est pas diminuée par le péché, mais n'est pas davantage accrue, en son essence même, par la grâce. Celle-ci assume et transforme la nature, mais non en une autre nature, puisque l'image de Dieu est déjà présente en elle. La liberté infinie image de Dieu de Bernard est bien ici l'ancêtre de la volonté infinie cartésienne. Mais son rapport au sujet n'est pas identique. Certes, Descartes y voit la source de l'erreur, par son association à l'entendement fini. Mais c'est à l'intérieur même de la volonté infinie image de Dieu que Bernard discerne une faiblesse morale, inséparable de cette grandeur.

2. Bernard de Clairvaux théoricien de la faiblesse de la volonté

Car cette exaltation d'une volonté infinie, ne lui fait pas oublier qu'elle peut être faible. Or, cette faiblesse est-elle attribuable au sujet, en particulier lorsqu'il fait le mal qu'il ne voudrait pas et ne fait pas le bien qu'il voudrait ? Le cas de Paul qui se plaint de la faiblesse de sa volonté est évoqué à partir du paragraphe 37 du *De gratia et libero arbitrio*. L'apôtre des gentils découvre dans ses membres une autre loi qui le conduit comme captif sous la loi du péché. Pourtant, comme sujet, il continue à se complaire dans la loi de Dieu car elle est bonne¹⁶¹. Et Bernard, dans une libre référence à Lc 11, 34-35 : « L'œil se montrant simple présume que tout le corps est dans la lumière », souligne le lien entre lucidité ou obscurcissement de la conscience et faiblesse ou détermination de la volonté, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir notamment en relisant *Le précepte et la dispense*. Mais nous en restons pour l'heure à notre passage du *De gratia et libero arbitrio*. Il n'y aurait qu'un pas à franchir pour justifier celui qui est ainsi entraîné au mal par son corps de misère contre sa volonté. Mais Bernard se refuse à

¹⁶⁰ Le point de vue est également déplacé par rapport à celui d'Augustin dont la fameuse analogie voit dans les trois puissances de la *mens* : mémoire, intelligence et volonté, l'image du Dieu trinitaire. En favorisant la volonté, Bernard opère un choix qui, même s'il peut être compris comme augustinien, l'oppose à la tradition intellectualiste.

¹⁶¹ Rm 7, 23, cité en *Lib XI*, 37, p. 325.

entendre ainsi Rm 8, 1. Puisque la conscience de Paul continue d'approuver la loi divine alors même que ses membres en viennent à la transgresser, faut-il conclure que son consentement a été arraché à une liberté qui aurait alors disparu ? Cela permettrait ainsi de disculper l'intempérant pour qui il n'y aurait pas de condamnation du moment qu'il est dans le Christ. Certains frères et sœurs du libre esprit ne sont-ils pas tombés, à partir du siècle suivant, dans ce type d'erreur ?

Selon Bernard, ce n'est que relativement aux libertés de conseil et de bon plaisir que Paul, et tout homme en sa faiblesse, se trouve moins libre sous la pression de la convoitise de la chair. Le moine cistercien se fait ainsi le défenseur du libre arbitre au cœur même de sa faiblesse, au sein même des actes dits involontaires, de ceux que les augustinien appellent « *invitus facti* », ce que l'on pourrait traduire par accomplis à contrecœur. Or, comment penser la persistance de la liberté au cœur même de sa faiblesse où elle semble se déterminer contre la volonté même ? Bernard choisit au paragraphe 38 d'examiner le cas extrême des apostats, contraints de renier leur foi de bouche. Et il commence par envisager un cas assez proche de ce que les jésuites du siècle d'or appelleront la « restriction mentale ». Il n'y aurait donc pas de faute, dans la mesure où leur volonté n'a pas été entamée. A moins que l'on ne suppose que l'homme soit ainsi amené à « vouloir ce qu'il était résolu à ne pas vouloir et que le libre arbitre ait péri¹⁶². » C'est là l'hypothèse que Bernard ne peut se résoudre à admettre. L'acte accompli à contrecœur par une volonté faible ne saurait relever d'une disparition de la liberté. Il faut donc bien admettre que même si c'est à contrecœur, la volonté a consenti. Mais cela ne signifie-t-il pas que la volonté consent à ce qu'elle ne veut pas ? Bernard formule cette impossibilité dans des termes qui ne sont pas sans rappeler le principe de non-contradiction : « la volonté ne pouvait vouloir et ne pas vouloir une même chose au même moment¹⁶³. » Il est vrai que "vouloir" et "ne pas vouloir" traduisent "*velle*" et "*nolle*", rétablissant en français une symétrie logique où se perd une part de la subtilité du latin. Il faudrait traduire le second verbe par refuser pour en rendre la détermination positive. La volonté consciente, ou dirions-nous de bonne conscience a beau approuver la loi divine, il y a bien un moment où elle consent à l'acte qui la transgresse et ainsi la renie de fait. Bien sûr, sauf cas de perversité, elle ne transgresse pas pour transgresser, et ce n'est donc pas en vertu d'un vouloir positif qu'elle renie les exigences de la conscience. Pourtant, le reniement opéré dans cette éclipse de la conscience ne saurait être complètement

¹⁶² « ut vellet videlicet homo quod eum et nolle constiterit et perierit liberum arbitrium », ID., *ibid.*, XII, 38, *op. cit.*, p. 326.

¹⁶³ « velle quippe et nolle idem eodem tempore non poterat », ID., *ibid.*

inconscient. Il faut donc imputer la faute à celui qui consent ainsi, et Bernard propose de faire la différence entre un tel péché qui suppose à un moment ou un autre un consentement, et le péché originel auquel jusqu'à sa renaissance par le baptême, l'homme est lié d'une autre façon, à son insu : « *non consentiens, verum plerumque et nesciens*¹⁶⁴ ». Si la participation au péché originel peut être inconsciente, l'éclipse de conscience qui se joue dans la faiblesse de la volonté suppose au contraire un consentement et donc ce que nous appelons avec Donald Davidson une « duperie de soi¹⁶⁵ ».

Or, il faut saluer ici encore, l'audace de Bernard. Pour penser cette présence de la liberté et donc du péché au cœur de la faiblesse de la volonté, il fait comparaître celui-là même devant qui tout homme de son siècle s'attendait à passer un jour en jugement : saint Pierre, représenté si souvent on s'en souvient clés en main au porche des Églises. Mais il s'agit de Pierre en gallicante, reniant le Christ trois fois avant d'en prendre conscience au chant du coq : « A titre d'exemple, que l'Apôtre Pierre compare. Il semble en effet avoir nié la vérité contre sa propre volonté, car il était dans la nécessité ou de renier ou de mourir.¹⁶⁶ » On remarquera que c'est le même verbe « *negare* » qui est ici traduit successivement par nier (la vérité) et renier. C'est qu'en disant « je ne connais pas cet homme », Pierre ne se contente pas de mentir, de dire le contraire de la vérité qu'il sait ; il manifeste un état de sa volonté. Bernard applique ici la problématique de la restriction mentale mise en évidence plus haut au cas du reniement de Pierre : « Même si c'est de la langue et non de la volonté que l'homme a été contraint à ce qu'il ne voulait pas, il ne l'a pas été à vouloir autre chose que ce qu'il voulait¹⁶⁷ ». Nous avons vu que Bernard se refuse à voir disparaître la liberté de l'arbitre même sous la contrainte, et en vertu du principe énoncé plus haut voulant que la volonté ne puisse « *velle et nolle idem eodem tempore* ».

Les deux vouloirs de saint Pierre en gallicante

Ce qu'il reste maintenant à expliciter c'est ce que Pierre voulait vraiment. Et Bernard commence par supposer la bonne volonté de Pierre : « Que voulait-il ? Bien sûr être ce qu'il

¹⁶⁴ ID., *ibid.*

¹⁶⁵ DONALD DAVIDSON, *How is Weakness of the will possible ?*, 1969, repris dans *Actions and events*, Oxford... Clarendon Press, 1982, pp. 21-42 ; trad. P. Engel, *Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ?*, Philosophie 3, septembre 1984 ; repris dans *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1993, pp. 37 sq. ; Cf. aussi, *Paradoxes de l'Irrationalité*, trad. P. Engel, Combas, L'éclat, 1991, en particulier, *Duperie et division*, pp. 45-61.

¹⁶⁶ « Exempli causa, veniat in medium Apostolus Petrus. Ipse quippe visus est negare veritatem contra propriam voluntatem : siquidem aut negare, aut mori necesse erat. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Lib*, XII, 38, *op.cit.*, p. 326. A la suite d'Anselme l'alternative entre mourir et mentir semble d'abord présentée comme inéluctable. Pourtant, Pierre n'est pas menacé de mort par la servante, (*muliercula*), comme Bernard le précise par la suite.

¹⁶⁷ « Quod si lingua et non voluntate loqui homo compulsus est quod nolebat, non tamen velle aliud quam volebat », ID., *ibid.*

était, disciple du Christ¹⁶⁸.» Nous avons déjà relevé ailleurs¹⁶⁹ la reprise implicite ici, de la distinction boécienne de l' « *esse* » et du « *quod est* ». Il y a donc un premier vouloir de Pierre d'être ce qu'il est effectivement, un "bon garçon", qui correspond à son être social de disciple du Christ et même de chef des Apôtres. Certes, il n'est pas encore question ici de ce que nous avons identifié dans le *De consideratione* comme le *quis est* d'un pape, cette fois le premier. Pour l'heure, disons que ce vouloir est celui de sa conscience bonne et il contraste avec son dire : « je ne connais pas cet homme ».

C'est qu'il y a en lui une seconde volonté, non moins légitime que celle d'être fidèle au Christ : la volonté de ne pas mourir. La faiblesse de la volonté viendrait donc de son dédoublement en deux vouloirs. Pourtant, dans le cas de Pierre, elle ne saurait être incriminée d'aucun de ces deux vouloirs identifiés en elle. Sont-ils d'ailleurs antagoniques ? Certes, être chrétien comporte des croix, mais il y a dans la vie chrétienne également des mystères joyeux, lumineux et glorieux. Réduire le christianisme à la croix, et lui associer la négation de tout vouloir vivre, serait en faire une religion morbide à l'opposé de celle du ressuscité. En d'autres termes, ne serait-il pas excessif de dire qu'être chrétien c'est comme philosopher, mourir, en un martyr permanent ? Or, si ce n'est d'aucun de ses deux vouloirs légitimes : être chrétien, ne pas mourir, de quoi fera-t-on grief à Pierre ? La sentence de l'abbé tombe : « Il a mieux aimé mentir que mourir¹⁷⁰ », et il ne se contente pas de la prononcer mais poursuit l'analyse en examinant ce que cela nous révèle de l'état de la volonté du chef des Apôtres.

Si Pierre a péché ce n'est pas par mépris ou haine du Christ, mais par un amour excessif de lui-même¹⁷¹. Judas qui tenait la bourse communautaire, a bien pu être agacé du peu d'efficacité politique de la gestion qu'on lui imposait, il a pu détester le Christ pour son peu de conformité avec les espoirs de royauté temporelle qu'il avait placés en lui. Rien ne permet de supposer chez Pierre un tel retournement de l'amour en haine. Il aime le Christ et il s'aime lui-même mais selon une proportion coupable. Or cette disproportion entre amour de soi et amour de Dieu n'est pas apparue en Pierre subitement sous la menace. Elle était déjà là et a seulement été alors révélée, non au Christ d'ailleurs qui la connaissant bien, lui avait prédit qu'il le renierait, mais à lui-même et encore seulement après trois reniements et le signal annoncé du chant du coq. Le philosophe reconnaît là une « prise de conscience », mais peut-être une structure plus

¹⁶⁸ « Quid enim volebat ? prorsus quod erat, Christi esse discipulus. Quid loquebatur ? "Non novi hominem". », ID., *ibid.*

¹⁶⁹ CHRISTIAN TROTTMANN, *Bernard de Clairvaux sur la faiblesse...*, art. cit., pp. 154-160.

¹⁷⁰ « mentiri quam mori maluit », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Lib*, XII, 38, op. cit., p. 328.

¹⁷¹ « Peccavit autem non spernendo vel odiendo Christum, sed se nimis amando », ID., *ibid.*, p. 328.

fondamentale. Car l'obstacle principal à cette prise de conscience de Pierre ne réside-t-il pas dans sa bonne conscience même, qui l'amène à fanfaronner comme chef des Apôtres au moment précis où le Christ prédit son triple reniement ? Le chant du coq et la prise de conscience qui l'accompagne apparaît ainsi au centre de deux malentendus sur lesquels il convient de nous arrêter ici en remontant du texte de Bernard à celui de l'Évangile.

Trois reniements entre deux malentendus

Lorsqu'il prédit le triple reniement, le Christ vient d'annoncer (à partir de Mt 26, 31) qu'en la nuit de sa passion tous ses disciples « succomberont » à la tentation et l'abandonneront, leur promettant toutefois de les précéder en Galilée après sa résurrection. Mais Pierre, fort de sa foi de chef prend la parole devant ses pairs : « Si tous succombent à cause de toi, moi je ne succomberai jamais ». Rappelons que le verbe grec traduit par « succomber » dans la Bible de Jérusalem est *skandalizo*. Au premier sens concret, il s'agit d'un piège placé sur le chemin pour faire tomber. Nulle menace de mort physique donc en l'occurrence, mais bien spirituelle. C'est alors que Pierre s'entend répondre par le Christ la phrase citée par Bernard : « Avant que le coq chante, tu me renieras trois fois ». Mais il surenchérit : « Dussé-je mourir avec toi, je ne te renierai pas ». Cette fois le verbe employé est *apothanein*. Il est bien question de la mort du corps, mais dans la bouche de Pierre. Il est vrai que son propos est ensuite repris par tous les disciples qui ne valent donc pas mieux que lui en l'occurrence, du moins pour la lucidité. Faut-il réserver cette manifestation typique de la duperie de soi en public au contexte évangélique ? La vantardise des chefs, parfois même suivie de leurs subordonnés, ne peut-elle intervenir dans tout groupe humain ? On parle de nos jours de « patriotisme d'entreprise », toute communauté humaine, armée, secte, mais aussi bien association humanitaire ou de loisir, ne peut-elle susciter ces excès de zèle au moins en paroles, où chacun est dupe de lui-même ? Le danger pour la liberté est ici permanent, comme est omniprésente la faiblesse de la volonté¹⁷².

Pour revenir à notre exemple, la duperie de soi-même semble complète chez Pierre. Il ne comprend pas le propos initial du Christ se présentant comme cause de la chute de ses disciples au soir du jeudi saint. Mais il se dit prêt à mourir plutôt que de renier son maître. Lui ne s'y trompe pas, qui instaure le chant du coq comme réveil de la conscience déçue. Or, le triple

¹⁷² La portée morale du thème est déjà largement exploitée au Moyen Âge, dans la poésie populaire et les sermons en langue vernaculaire, comme le fait remarquer Michel Zink. Pierre y est comparé à ces hérauts d'armes qui font les farauds et exhortent les combattants à la vaillance, mais courent se mettre à l'abri au premier coup. Cf. MICHEL ZINK, *Le reniement de saint Pierre chez quelques prédicateurs et quelques auteurs parénétiqes français*, dans *La figura di san Pietro nelle fonti del Medioevo*, actes du colloque de Viterbe, Rome, 5-8 Septembre 2000, Louvain-la Neuve, 2001, pp. 273-287, en particulier p. 277. Ne pouvons-nous voir là une mise en abîme des travers qui guettent toute prédication apostolique, voire tout discours moralisateur ?

reniement de Pierre est rapproché par les Pères de la dernière apparition au bord du lac de Tibériade où le Christ lui demande par trois fois « Pierre, m'aimes-tu ? ». Au ressuscité qui l'interroge : « m'aimes-tu de charité », en employant le verbe *agapao*, Pierre répond en employant *philein*. Il l'aime d'amitié, obligeant son interlocuteur à reprendre ce verbe pour se mettre à son niveau lors de la troisième et dernière interrogation. Nous retrouvons ici la disproportion entre amour divin et amour humain. Or elle est à mettre en relation avec celle qui va être révélée en Pierre : il s'aime plus que le Christ, ou plutôt ses deux vouloirs : sauver sa vie et être fidèle au Christ ne sont pas dans l'ordre qu'il prétendait en fanfaronnant devant et avec ses pairs.

Notons que cette disproportion entre amour divin et amour humain est de toujours et inscrite dès le début du *De diligendo Deo* : « *modus sine modo diligere* ». Le primat de l'amour divin infini¹⁷³ exige d'emblée une réponse qui dépasse la mesure de la finitude de la créature, et qui n'est possible que du fait de l'image infinie qui repose en sa volonté, voire n'est réalisable que par la grâce et la gloire. Or les disciples tombent précisément au moment où la volonté humaine du Christ vient épouser sa volonté de Personne divine et par là celle du Père à Gethsémani¹⁷⁴. La tension extrême de l'agonie vient accorder d'abord en lui ces deux infinis, mais en lui seul, et les autres choient. Ce contexte évangélique et théologique vient éclairer l'analyse proposée par Bernard du lien entre duperie de soi-même et faiblesse de la volonté à partir de l'exemple proposé du reniement de Pierre.

Voluntatis infirmitas : faiblesse d'une volonté divisée

Ce qui est alors révélé de l'état de sa volonté est de l'ordre du *quatenus* et du *qualis* : « Aussi est-ce le choc de la crainte qui a fait connaître - mais non pas naître- la faiblesse de la volonté. Il a fait connaître dans quelle mesure Pierre s'aimait et dans quelle mesure il aimait le Christ - connaître, non au Christ, mais à Pierre¹⁷⁵. » Remarquons au passage qu'un sondage dans la base du CETEDOC montre que nous avons là une des trois occurrences du terme « voluntatis

¹⁷³ I Jn, 4, 6 cité en *Dil.* VI, 16, op. cit., p. 98.

¹⁷⁴ Sur ce thème théologique, c'est saint Maxime le Confesseur qui a contribué à préciser la doctrine chrétienne contre les monothélites. L'essentiel du dossier est repris en traduction française dans la collection Les Pères dans la foi : MAXIMUS CONFESSOR, *L'agonie du Christ*, introduction F.-M. Léthel, trad. M.-H. Congourdeau, Paris, Migne, 1996 ; Cf. JEAN-MIGUEL GARRIGUES, *La personne composée du Christ d'après saint Maxime*, dans « Revue Thomiste », avril-juin 1974, pp. 181-204 et FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, Beauchesne, « Théologie historique » 52 (réed. 1988).

¹⁷⁵ « Illa itaque voluntatis infirmitas per incussum timorem nota, non orta, notum fecit quatenus se, quatenus Christum amaverit: notum autem non Christo sed Petro... », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *La grâce et le libre arbitre*, XII, 38, p. 328, l. 40-42.

infirmitas », les deux autres se trouvant chez Augustin¹⁷⁶. Dans la tradition latine, Bernard semble donc bien être, des siècles avant sa résurgence anglo-saxonne dans le cadre de la philosophie analytique chez Donald Davidson, sinon l'inventeur du terme « faiblesse de la volonté », du moins le relais de ce thème apparu à l'occasion de la réflexion d'Augustin sur la grâce, et peut-être relancé par les traductions latines du Pseudo-Denys. Mais il faut le souligner ici : l'apport de Bernard est spécifique et considérable.

Car ce que son analyse met en évidence, c'est en fait l'ordre ou la proportion existant entre les deux volontés de Pierre : il préfère préserver la vie de son corps plutôt que de dire la vérité de son amour pour le Christ. Entendons qu'il n'est pas converti. Nous l'avons vu avec l'analyse du *De diligendo Deo*, l'antagonisme de l'amour de soi et de l'amour de Dieu est inscrit au plus profond de l'homme. Et son degré de conversion, sa vertu, indique quel il est (*qualis est*). Ce qui est dans le cœur de l'homme, rappelle Bernard, le Christ le savait en annonçant à Pierre son reniement. Simplement, Pierre se leurrerait à ce sujet, lui qui venait même de fanfaronner devant ses confrères en prétendant mourir pour le Christ. La duperie de soi accompagne ainsi toujours la faiblesse de la volonté, pour la masquer, comme nous l'avons vu dès le chapitre de l'humilité et nous ne nous y attardons pas davantage.

Parce que sa volonté est faible et ne veut pas reconnaître la disproportion qui existe entre ce qu'il veut être : disciple du Christ et bientôt premier pape, et l'amour qu'il a de lui-même, Pierre fanfaronne et se dupe lui-même, entraînant même dans ce refus de se connaître tels qu'ils sont, ceux sur qui il entend garder le primat. « *Talis erat, sed nesciebat* ¹⁷⁷ ». Ce n'est pas son « *quod est* », mais bien un « *qualis erat* » qui est alors révélé par le chant du coq. Tout s'est passé comme si, oubliant momentanément « *quis* » est ou erat, le chef des Apôtres sur qui le Christ a promis de fonder son Église avait voulu sauver sa vie (« *quid* »). Il laissait voir ainsi « *qualis erat* », l'état actuel de sa volonté non-convertie et de sa préférence réelle entre ses deux vœux.

Le libre arbitre à flanc de coteau

¹⁷⁶ AURELIUS AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De natura et gratia*, 51, 59, trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, Bibliothèque Augustinienne, 21, Paris, 1966, p. 356 et *Lettre 79*, 44, 5, ainsi que « *infirmirate voluntatis* » « *infirmirati voluntatis* » en *De corruptione et gratia*, BA 24, *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, ed. J.-M. Chéné et J. Pintard, Paris, DDB, 1962, p. 356. A noter qu'une occurrence d'« *infirmiratem voluntatis* » se trouve dans les traductions latines des *Noms divins* et ce dans les trois versions du corpus dionysien Hilduin, Jean Scot et Jean Sarrazin et se retrouvera aussi dans celle de Robert Grosseteste (*Dionysiaca* p. 316, col. 2), une d'*infirmirate voluntatis* chez Paschase Radbert, *De fide, spe et caritate*, l. 1, CCCM 97, ed. B. Paulus, Tunhault, Brepols, 1990, p. 51, l. 1565.

¹⁷⁷ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Lib*, XII, 38, p. 328.

Or, cette situation du libre arbitre de Pierre au soir du jeudi saint n'a rien d'exceptionnel. Liberté infinie image de Dieu, tout libre arbitre est attiré vers les hauteurs, mais gardant toujours jusqu'à la mort (et nous l'avons vu, même au-delà), un élan pour la chair, il se retrouve comme suspendu au flanc d'une montagne. Pierre a choisi de sauver sa chair et il en prend douloureusement conscience, ainsi que de l'état qualitatif de sa propre volonté. Bernard développe à la fin du *De gratia et libero arbitrio* cette image alpestre qui mérite qu'on s'y arrête :

Ce qu'on entend par le libre arbitre, c'est-à-dire, la volonté de l'homme, tient donc à peu près le milieu entre l'Esprit divin et l'appétit de la chair. Suspendu, pour ainsi dire, au flanc d'une montagne escarpée, il est tellement affaibli par la chair et son appétit que si l'Esprit ne vient au secours de sa faiblesse par la grâce, non seulement il ne pourra s'élever de vertu en vertu jusqu'au sommet de la justice qui est, selon le Prophète : "comme la montagne de Dieu (Ps 35, 7) " mais même, il roulera de vice en vice, entraîné par son propre poids jusqu'au fond de l'abîme, car il est alourdi non seulement par la loi du péché qui se trouve originairement dans ses membres, mais encore par l'habitude de sa demeure terrestre enracinée à la longue dans ses affections.¹⁷⁸

Notons que la montée de vertu en vertu à l'aide de la grâce suppose une pente suffisamment douce pour qu'une telle progression soit possible. Mais notre libre arbitre est suspendu à flanc de falaise comme en rappel à la corde de son aspiration au sommet divin. Dans ces conditions, son propre poids, la force de la volonté donc qui ne s'appuierait pas sur la grâce ne peut l'entraîner que vers l'abîme. Lorsque la pente devient ainsi ardue, nous retrouvons donc le sens d'un salut collectif où le filet de la charité ne semble plus tenir qu'à un fil : celui de la cordée. Pierre qui a pleuré au matin du vendredi saint n'est-il pas relevé de son triple reniement par le triple pardon reçu au bord du lac de Tibériade ? Il ne sera d'ailleurs à même de témoigner de sa volonté d'être fidèle au Christ qu'au matin de la Pentecôte où il prononce son premier discours public de pape. Au matin du vendredi saint toutefois, il en est seulement à réaliser, en une douloureuse prise de conscience, qu'il ne mourra pas avec le Christ comme il l'avait annoncé, mais doit se contenter de l'avoir renié par trois fois. Comme Jiminy Criquet, la conscience peut

¹⁷⁸ « Inter quem utique divinum Spiritum et carnis appetitum, tenet medium quemdam locum id quod dicitur in homine liberum arbitrium, id est humana voluntas, et tamquam in devexo montis latere admodum ardui inter utrumque pendens, ita in appetitu infirmatur per carnem, ut nisi sedulo Spiritus adjuvet infirmitatem eius per gratiam, non solum non valeat iustitiae, quae est, iuxta Prophetam, sicut montes Dei, ascendendo de virtute in virtutem, apprehendere culmen, sed etiam de vitio semper in vitium suo ipsius pondere devoluta ruat in praeceptis, praegravata nimirum non solum lege peccati originaliter membris insita, verum et consuetudine terrenaehabitationis usualiter affectionibus inolita. », *Id.*, *ibid.*, XII, 41, p. 334.

ainsi courir derrière celui qui se laisse emporter, et toute prise de conscience intervient a posteriori. Pourtant, la conscience n'est-elle pas censée guider nos pas ?

3. *Les lumières de la conscience*

Sur ce thème encore l'enseignement de Bernard mérite qu'on s'y attarde car il n'a pas bonne presse. Ne reste-t-il pas partisan d'une morale objective trop sévère alors qu'Abélard, annonciateur des développements de Thomas d'Aquin, aurait introduit une morale subjective pour laquelle seule l'intention mesure la valeur morale de l'acte¹⁷⁹ ? Nous verrons en passant, que le réalisme thomiste rejoint au contraire Bernard dans la reconnaissance qu'un acte mauvais, accompli par une conscience erronée qui le croyait bon, garde une malignité objective, même s'il ne peut lui être pleinement imputé. Nous verrons surtout que la sévérité de Bernard à l'égard de la conscience erronée prend sens de la visée d'une perfection eschatologique parfaitement en cohérence avec ce que nous venons de voir sur la perfection de la volonté dans le quatrième degré de l'amour.

Car, si Bernard se plaît à commenter souvent le verset de II Co 1, 12 : « notre gloire, c'est le témoignage de notre conscience », c'est pour préciser d'abord qu'il s'agit d'une gloire qui ne vient pas de l'extérieur, mais bien de l'intérieur¹⁸⁰. Pourtant, une telle gloire ne saurait être une louange que la conscience se décernerait à elle-même, mais bien plutôt le témoignage reçu de Dieu, de l'Esprit qui affirme à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Plusieurs des passages commentant ce verset soulignent cette intériorité habitée par la transcendance, mais nous repartirons de celui qui figure au Sermon de Toussaint où l'analyse est la plus poussée :

En effet, le généreux et vaillant soldat dont nous parlions il n'y a qu'un instant s'écriait :
"Nous avons une gloire que voici, c'est le témoignage de notre conscience " (II Co 1, 12).
Or je ne crois pas qu'il faille entendre le témoignage de la conscience dont parle ici saint

¹⁷⁹ Cf. par ex. MARIE-DOMINIQUE CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale. Abélard, le premier homme moderne*, Paris 1969, pp. 17-32 ; avant lui, PHILIPPE DELHAYE qui est l'auteur de l'étude la plus aboutie sur la conscience chez saint Bernard écrivait déjà : « Manifestement pour [Bernard], l'objectivisme est la règle suprême en morale et l'intention elle-même est intrinsèquement liée à la nature de l'action. », dans : *Le problème de la conscience morale chez saint Bernard*, Namur 1957, p. 90. Plus près de nous, le trait est encore forcé jusqu'à la caricature chez THEO G. BELMANS, *Le paradoxe de la conscience erronée, d'Abélard à Karl Rahner*, dans « Revue thomiste » 90, n° 4 (1990), p. 570-586. LAURENCE MELLERIN, dans un article paru dans la revue *Cîteaux* en 2012 : « *Oculus simplex* : discernement spirituel et progrès éthique chez saint Bernard », pp. 147-164, propose au contraire une analyse qui met en valeur chez Bernard, à la fois l'exigence d'un progrès éthique continu ne cherchant pas d'excuse dans l'ignorance, et la reconnaissance de sa perfection dans sa réalisation eschatologique.

¹⁸⁰ Sur les 11 références de Bernard à ce verset données par le CLCLT, dont dix seulement le reproduisent au complet, deux y insistent tout particulièrement.

Paul, en ce sens que ce soit la conscience elle-même qui se le rende, car "ce n'est pas celui qui se rend témoignage à soi-même qui est vraiment estimable, mais celui à qui Dieu rend témoignage " (II Co 10, 18). Le témoignage de sa conscience, dont se glorifie l'Apôtre, n'est donc pas celui qu'elle se rend à elle-même, mais celui que lui rend intérieurement l'Esprit de vérité, en témoignant à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu¹⁸¹.

Le témoignage de la conscience a beau être intérieur, s'il lui donne une Gloire, ce ne peut être elle qui la produit elle-même. La bonne conscience ne pourrait-elle résulter simplement de sa cohérence avec elle-même ? L'Apôtre ne saurait se satisfaire d'une telle autosatisfaction. On se souvient aussi que dans sa rupture avec le pharisaïsme, il ne saurait attendre une telle glorification de son respect d'une loi extérieure. Si sa conscience le glorifie, ce n'est pas de la seule lumière réflexive qui procède à son examen, mais d'une lumière supérieure venant d'un témoin divin : L'Esprit saint qui atteste de sa filiation divine. Or, cette filiation ne sera pleinement achevée que lorsque chacun recevra sa propre identité définitive lors du jugement dernier. Pourtant en attendant déjà, il y a place pour un témoignage divin reçu par la conscience bonne :

Car, quand la vérité applaudit, quand la justice atteste, évidemment ce n'est autre chose que la voix même de Dieu qui parle, et que le témoignage du Saint-Esprit qu'on entend. C'est comme si un roi applaudissait à son soldat qui lutte avec une ardeur virile, qui lutte pour son amour et pour son honneur, comme si heureux de le contempler de près, il louait ses actions d'éclat, lui présageait une victoire prochaine, la récompense déjà préparée pour lui et lui promettait une couronne éternelle. Sans doute, ce soldat, aguerri et plein de vaillance, se fait gloire d'un semblable témoignage, pourtant il ne se livre pas pour autant au repos, au contraire, il n'en lutte qu'avec plus de courage et d'ardeur. Ainsi, tant qu'ils combattent encore, les élus de Dieu connaissent la joie, mais ils ne jouissent encore que des prémices de l'Esprit, qui aide par sa vertu leur propre faiblesse, et les console de leur insuffisance par le témoignage qu'il leur rend.¹⁸²

¹⁸¹ « Ait siquidem strenuus ille et fortissimus miles, cuius et paulo ante fecimus mentionem: "Gloria nostra haec est : testimonium conscientiae nostrae". Quod conscientiae testimonium non sic intelligendum puto, tamquam ipsa sibi conscientia attestetur. Non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat. Est ergo testimonium conscientiae, in quo gloriatur Apostolus, non quod perhibeat conscientia, sed quod loquitur Spiritus veritatis in ipsa, testimonium perhibens spiritui nostro, quod filii Dei sumus. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In festivitate omnibus sanctis, Sermo II*, 3, SBO V, p. 344.

¹⁸² « Cum enim veritas applaudit, cum iustitia attestatur, Dei sine dubio commendantis vox est et Spiritus Sancti testimonium perhibentis, ac si decertanti viriliter militi Rex suus, pro cuius amore et honore decertat, prope assistens laetus applaudit, laudet fortia facta, proximam clamitet esse victoriam, parata iam praemia et coronam polliceatur aeternam. In quo testimonio gloriatur quidem probatus et strenuus miles, minime tamen quiescit, sed

Comprenons que si la gloire et donc la lucidité de notre conscience ne seront parfaites qu'au jugement dernier, sa pureté n'en importe pas moins à l'Abbé cistercien pour notre cheminement ici-bas. Pourtant, le témoignage d'une conscience sans reproche ne suffit pas plus à Bernard qu'à Paul (I Co 4, 3) pour se croire justifié. C'est que Dieu juge en entendant les pensées de notre cœur qui restent cachées à notre conscience¹⁸³. Plus exactement notre conscience ne voit que la partie émergée de l'iceberg, non nos pensées profondes ou notre "volonté inconsciente"¹⁸⁴ : « Il est vrai que ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis point justifié pour cela ; car je ne puis m'en rapporter entièrement à moi, puisque ma conscience elle-même ne me voit pas tout entier¹⁸⁵ ». Bernard prend l'exemple d'Élisée entendant de loin les pensées de son serviteur qui accepte les présents de Naaman ou encore celui du Christ qui devinait les pensées des pharisiens sans qu'ils les aient exprimées. Dieu seul sonde les reins et les cœurs. N'avons-nous pas rencontré une « bonne conscience » de Pierre qui lui faisait prétendre mourir pour le Christ alors qu'il le renierait quelques jours plus tard ? Même bonne, la conscience n'est pas à même de se juger elle-même et doit donc recevoir son témoignage d'un autre. Cela va donner lieu chez Bernard à de subtiles analyses mettant en œuvre diverses quaternités.

Une première quaternité de la conscience bonne et/ou tranquille

Avant même la découverte de l'inconscient, le fin psychologue que nous avons vu analyser le mécanisme de la duperie de soi se livre au sermon 112 *De diversis* à une casuistique subtile, envisageant quatre états de la conscience¹⁸⁶. Elle peut être bonne sans être tranquille chez les convertis éprouvant du scrupule, tranquille sans être bonne chez les jeunes présomptueux qui croient que Dieu ne leur demandera pas de comptes de leurs fautes. Elle peut n'être ni bonne ni

tanto acius virilius que decertat. Itaque, dum adhuc militant, gaudent utique electi Dei, sed tantum de primitiis Spiritus, qui et infirmitatem eorum adiuvat virtute sua et pusillanimitatem eorum sua consolatur attestazione. », ID., *ibid.*, pp. 344-345.

¹⁸³ ID., *Epistula de moribus et officio episcoporum*, VI, 21-22, SBO VII, pp. 117-118.

¹⁸⁴ Nous utilisons ici ce terme, thématé dans une perspective sans doute différente de la nôtre, à la fois philosophique et psychanalytique par ELSA GODART, *La volonté inconsciente : La question d'une volonté sans sujet*, Thèse de Psychologie de l'Université de Strasbourg soutenue le 15 juin 2011.

¹⁸⁵ « Ego enim "Nihil mihi conscius sum ; non tamen in hoc iustificatus sum". Non ex toto credo me vel ipsi conscientiae meae, quippe cum ne ipsa quidem queat me comprehendere totum, nec potest iudicare de toto », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *ibid.*, VI, 22, SBO VII, p. 118.

¹⁸⁶ « Laborat et requiescit anima in conscientia, quia conscientia alia bona et non tranquilla; alia tranquilla et non bona, alia nec tranquilla nec bona, alia bona et tranquilla. Tranquilla et non bona eorum est qui in spe peccant et dicunt in corde suo quod Deus non requiret, et ista maxime adolescentium. Bona et non tranquilla, eorum est qui iam conversi ad Dominum, recogitant annos suos in amaritudine. Nec bona, nec tranquilla, eorum qui prae multitudine peccatorum desperant. Bona et tranquilla, eorum qui carnem spiritui subdiderunt, qui, cum his qui oderunt pacem, sunt pacifici. », ID., *Sermones de diversis, Sermo CXII*, SBO VI, 1, p. 390.

tranquille chez le pécheur qui désespère. Enfin, elle peut être à la fois bonne et tranquille chez le juste. Pourtant, la conscience du juste aussi bonne et tranquille soit-elle, ne saurait être parfaite ici-bas¹⁸⁷. Car son âme ne saurait être assurée de ne pas connaître une nouvelle chute avant d'être passée en jugement devant Dieu. C'est ce même jugement de Dieu depuis son éternité qui produit les quatre états de la conscience, mais le dernier ne peut devenir définitif qu'après la mort. Un tel jugement divin, assurant l'âme de son salut, ne lui confère-t-il pas ainsi une paix définitive sans commune mesure avec celle du juste ici-bas ?

Des quatre états distingués, nous revenons à une structure ternaire qui pourrait être rapprochée des trois degrés de liberté. Une âme déjà substantiellement immortelle se libère de la mort par une conscience bonne, celle-ci devient bonne et tranquille chez le pénitent libéré par la grâce de ses larmes, enfin, seule la liberté des bienheureux est assurée de ne plus faire de faute. Il pourrait être intéressant de faire un parallèle entre cette première quaternité et celle déployée par Bernard dans les derniers chapitres du *De consideratione*. Nous nous risquons ici à ce qui ne saurait être qu'une simple hypothèse. La conscience qui n'est ni bonne ni tranquille est amenée à sonder la profondeur de la miséricorde divine, tandis que la conscience bonne et tranquille est disposée à la contemplation des hauteurs de Dieu. Celle qui est bonne mais pas tranquille serrée dans son angoisse pourra être mise au large par la largeur divine. Tandis qu'il faudra la patience longanime d'un Dieu infini pour attendre que celui dont la conscience est tranquille sans être bonne se convertisse à son immensité.

D'une ou deux quaternités, l'autre

C'est dans *Le précepte et la dispense* (XIV, 35-4), que se trouve le développement le plus approfondi sur la conscience. Bernard y affronte le problème de la conscience erronée de celui qui commet le mal en croyant bien faire dans un petit traité sur « l'œil simple ». Il repart de la question des idolothytes et s'émeut de ce que :

Tout ce qu'on fait avec l'idée que c'est mal –fût-ce même un bien – est mal en effet, et aussi mal qu'on le croyait. Si je vous dis qu'il en est effectivement ainsi, vous allez continuer derechef en me demandant pourquoi au contraire, ce qu'on fait en pensant, mais à tort, que c'est bien, n'est pas bien et ne l'est pas autant qu'on le croyait bien. Il vous paraît étonnant,

¹⁸⁷ « Hic est lectus animae: in hoc requiem capit anima, sed nondum perfectam. Oportet autem, ut perfectam possit praestare requiem, non solum bona et tranquilla sit conscientia, sed etiam segura; unde subiungit: "Quia eripuit animam meam de morte, oculos meos a lacrimis, pedes meos a lapsu". De morte, dando bonam conscientiam; a lacrimis, dando tranquillam et bonam; a lapsu, dando securam. », ID., ibid.

en effet, et même injuste que l'opinion de l'homme ait plus de valeur pour le mal que pour le bien¹⁸⁸.

Nous remarquons d'abord que Bernard ne propose pas ici un pur objectivisme. L'intention compte et en particulier pour une conscience qui cède sciemment au mal. Pourtant, elle ne suffit pas, si elle est bonne, à justifier pleinement un acte aux conséquences néfastes. Même s'il n'a pas été accompli avec une mauvaise intention, il ne saurait, en ses conséquences mauvaises, être reconnu comme pleinement bon. L'Évangile de l'œil simple (Mt 6, 22 ; Lc 11, 34-35) ne dit-il pas que si l'œil est dans la lumière, tout le corps, c'est-à-dire également ses actions, le seront aussi ? Mais justement, l'œil qui se trompe peut-il être vraiment simple ?

Bernard répond que non en invoquant une malédiction trouvée en Is 5, 20 : « Malheur à vous qui appelez le bien mal et le mal bien¹⁸⁹ ». Un tel mélange n'est-il pas contraire à la simplicité ? Et il en vient à préciser que l'acte de celui qui a le zèle sans la science ne saurait être bon aux yeux de la divine vérité. Il met ainsi en place une distinction entre la charité dans l'intention (*caritatem in intentione*) que ses lecteurs rapportent généralement à la volonté ou au cœur et la vérité dans le choix (*in electione veritatem*) rapportée à l'intelligence ou à la prudence, qu'il fait correspondre respectivement à la colombe et au serpent dans le précepte évangélique de Mt 10, 16 : « Soyez prudents comme des serpents, candides comme des colombes ». Cela peut être résumé en un premier tableau.

Colombe	Serpent
<i>Caritas</i>	<i>Veritas</i>
<i>Intentio</i>	<i>Electio</i>
<i>Benevolentia</i> (volonté bonne)	<i>Prudentia</i> (intelligence pratique)

L'on remarquera au passage que les termes *benevolentia/prudentia*, autorisent l'opposition entre simplicité ou charité rapportée à la volonté et prudence ou vérité rapportées à l'intelligence. Toutefois, c'est du cœur que Bernard fait surgir l'intention, et son opposition au choix suggère aussi un rapport au temps. Ne retrouve-t-on pas jusque dans l'analyse

¹⁸⁸ « ... quatenus malum cuique sit bonum quoque quod agit, si malum esse crediderit, ac tantum malum quantum crediderit. Quod si annuero, rursum pergitis inquirere, cur non e contrario tantum cuique bonum sit quod operatur, quantum vel falso opinatur. Mirum quippe vobis, immo et iniustum videtur, ut plus in malo quam in bono humanae valeat intentionis opinio. », ID., *Liber de praecepto et dispensatione* (désormais *Pre.*), XIV, 35, SC 457, p. 224-226.

¹⁸⁹ « Vae qui dicitis bonum malum et malum bonum », cité par Bernard, *ibid.*, p. 226.

aristotélisante des actes humains par Thomas d'Aquin¹⁹⁰ la succession de l'intention et du choix entre lesquels vient s'interposer le temps de la délibération, du conseil (*consilium*) ? La simplicité qui est louée dans la lumière communicative à tout le corps de l'*oculus simplex* en Mt 6, 22, requiert les deux éléments ; du coup, on comprend aussi que nous arrivons ainsi à une combinatoire à quatre cas dont les trois autres sont dans les ténèbres.

Commentant Mt 10, 16, Bernard fait remarquer en effet que le Christ a mis la prudence en premier lieu, sans laquelle on ne peut être vraiment simple¹⁹¹. A partir de ces deux critères de l'amour du bien et de la connaissance du vrai, Bernard va donc ici encore distinguer quatre cas : ainsi l'œil bon mais aveugle n'est pas l'œil simple qui fait volontiers le bien mais en y appliquant prudemment son intelligence. De même l'œil mauvais peut être lucide et n'ayant pas de désir du bien, faire concourir sa science au mal, mais pire encore sera celui qui fait le bien en croyant faire le mal, puisqu'il n'y a plus en lui ni volonté du bien, ni discernement du mal. Seul l'œil bon et lucide est vraiment simple, ne pouvant ni tromper ni être trompé. Nous pouvons à nouveau figurer cela dans un tableau, mais cette fois à quatre entrées. Les divers tons de gris viennent de notre lecture :

Œil simple : bon zèle + science	Œil bon: bon zèle sans science	
	Aveugle	Trompé
Œil mauvais mais lucide : science sans zèle	Œil mauvais (<i>nequaquam</i>) ni zèle ni science	
	Aveugle	Pervers

Reprenons maintenant avec Bernard chacun des cas à commencer par celui de la conscience erronée, c'est-à-dire de l'œil bon qui fait le mal en croyant bien faire. Il contraste avec l'œil simple parce qu'il est aveugle par défaut de science, mais aussi trompé. C'est une colombe, mais naïve et non pas simple, selon la désignation d'Ephraïm reprise par Bernard pour la circonstance¹⁹². Or les termes latins de Bernard et de la Vulgate nous suggèrent deux réflexions. La colombe insensée, est « dépourvue de sens » dans la traduction reprise par les Sources Chrétiennes, ce qui rend « *non habens cor* ». Nous dirions que « trop de cœur tue le cœur ». Et si « la vraie morale se moque de la morale », cette colombe au grand cœur mérite aussi la

¹⁹⁰ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae, Ia IIae*, q. 6-17.

¹⁹¹ « Praemisit ergo prudentiam, sine qua neminem satis esse posse simplicem sciret. Quomodo denique vere simplex erit oculus cum ignorantia veritatis, aut vero vera dici potest simplicitas, quam simplex ignorat veritas? », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Pre.*, XIV, 36, SC 457, p. 228.

¹⁹² « Alius est itaque pius oculus, non quidem fallere promptus, sed tamen falli, ut dictum est, pronus, de quo Propheta: "Ephraïm, inquit, quasi columba seducta non habens cor" », ID., *ibid.*, XIV, 39, p. 232.

dérision. On remarquera encore qu'ici *pius* remplace chez Bernard *bonus*. Nous reconnaissons là un pieux imbécile, dont saint Thomas et Henri de Gand conviendraient bientôt, si nous tirons les conséquences du statut charismatique qu'ils donnent à la théologie, qu'il fait un collègue pire pour enseigner la théologie, que celui plus intelligent, mais qui a encore besoin de convertir ses mœurs¹⁹³. La naïveté est un défaut : elle est "trompable" et donc pas fiable, et sa candeur de vierge folle, dirions-nous, n'est du coup pas louable, précisément parce qu'elle n'est pas précédée par la prudence. De plus, il n'y a qu'un pas, nous le verrons de cet œil dit bon, mais pourtant *nequam*, disons borgne faute de lucide simplicité, à l'œil complètement obscurci : *nequaquam*.

Mais dans un premier temps, c'est avec l'extrême opposé que Bernard fait contraster cette première figure de la conscience erronée. L'œil simple cumule le bon zèle et la science, incapable de tromper ni d'être trompé. Bernard lui applique deux versets de l'Écriture : Mt 10, 16 que nous retrouverons bientôt : il est prudent comme le serpent et candide comme la colombe, car il est intelligent et cherche Dieu (Ps 13, 2). Nous comprenons dès à présent que la clarté du cœur simple n'est pas la candeur du cœur bon précisément parce qu'elle est guidée, rendue (trans-)lucide par l'intelligence du serpent : ce feu de l'intelligence, même rampant, le rend plus lumineux que la blancheur la mieux intentionnée. Toutefois, dans sa simplicité, ce n'est pas lui qui pose le plus de problèmes.

Le troisième cas est celui de l'œil mauvais mais lucide. Nous dirions qu'il est plutôt méchant que mauvais. Vaut-il mieux que l'œil bon et aveugle ? Dans un premier temps, Bernard semble suggérer le contraire :

Mais, entre les deux biens qui permettent d'éviter et de tromper et de se tromper, et les deux maux qui font qu'on est autant trompeur que trompé, il y en a deux qui tiennent le milieu : l'un bon qui fait que si l'œil intérieur peut être trompé parce qu'il ignore la vérité, cependant, à cause de son amour du bien, il ne peut consentir tout à fait à tromper ; l'autre mauvais qui, tout en n'empêchant pas la connaissance de la vérité, ne permet pourtant pas, à cause de sa nature mauvaise, de ressentir l'amour du bien.¹⁹⁴

¹⁹³ Cf. notre *Théologie et noétique*, pp. 144-145, p. 176.

¹⁹⁴ « Porro inter duo haec bona, quae nec fallere nec falli sinunt, et duo illa mala, quae tam falli quam fallere faciunt, duo sunt media: unum quidem bonum per quod oculus interior, etsi falli queat ignorantia veri, zelo tamen boni fallere penitus non consentit; alterum vero malum, quod licet veri notitiam non impediatur, amorem tamen boni prae malitia minime sentit. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Pre.*, XIV, 37, SC 457, p. 230.

Celui qui pèche par ignorance semble d'abord préférable, mais la traduction proposée par les Sources Chrétiennes : « il ne consent absolument pas à tromper », ne vient-elle pas exagérer sa bonté ? On pourrait aussi lire qu'il ne consent pas à tromper jusqu'au fond, « *fallere penitus non consentit* ». Entre les deux, n'y a-t-il place pour un début de consentement du moins à rester dans l'ignorance, même et surtout si elle ne semble pas coupable ? L'autre par contre, en raison de sa malice, ne se laisse pas ébranler par ce que son intelligence lui révèle du bien. Sa faute semble plus grande, puisqu'il est plus éclairé et que c'est par mauvaise volonté qu'il refuse le bien. Tel serait le cas du théologien intelligent évoqué plus haut qui ne consentirait pas à convertir ses mœurs. Pourtant, entrant dans l'analyse, Bernard ne consent pas à appeler ce méchant mauvais¹⁹⁵. Certes, s'il s'y refuse, c'est par contraste avec celui qui est à la fois mauvais et aveuglé, et d'ailleurs la conscience erronée correspondant au premier cas n'est-elle pas qualifiée de bonne par l'Abbé miséricordieux ?

Il ne se résout pas à appeler mauvais, dénué de valeur (*nequam*) le méchant avisé et justement, par le choix des versets qu'il lui applique, il reconnaît la valeur de son habileté : « sage pour faire le mal » (Jr 4, 22), voire « plus prudent que les fils de la lumière » (Lc 16, 8). Si nous reprenons l'exemple du collègue théologien : celui qui correspond à ce troisième cas pourra bien être rattrapé par un scandale concernant ses mœurs, il ne risquera pas de faire honte par la faiblesse de ses thèses et moins encore de sombrer dans l'hérésie. Il est méchant, mais pas mauvais, du moins en son art et en son intelligence.

Le risque n'est-il pas plus grand, d'être ou de devenir nul, pour le bon cœur mal éclairé ? Car à force de faire le mal en croyant bien faire, ne finira-t-il pas par y prendre goût ? Ne discernant plus le mal du bien, ne finira-t-il pas par vouloir le mal ? Si « le poisson pourrit par la tête », la voie d'eau vers la perdition de l'œil mauvais n'est-elle pas plus largement ouverte pour la colombe mal éclairée que pour le méchant lucide ? Or, même si cela conduit, dans sa bêtise, la première à faire le bien, elle n'en retirera aucun mérite puisque nous sommes ainsi rendus au quatrième cas.

Ce quatrième œil, mérite selon Bernard l'adjectif mauvais (*nequam*), parce qu'aucun des deux maux ne lui manque. On remarque le renversement du rôle de la négation. Le manque d'un des biens faisait que l'œil bon n'est pas pour autant simple. La présence d'un des biens, la science, préserve le méchant d'être complètement mauvais. Dans le cas de l'œil mauvais (*nequam*), la

¹⁹⁵ « Est e contrario qui, bonum minime diligens, ex malitia quidem perversus est, sed sapiens ut faciat malum, per ignorantiam caecus non est : quem quidem ideo nondum appellaverim nequam, quod unum ei, licet ad suum malum, non desit bonum, id est scientia. », ID., *ibid.*, XIV, 38, p. 232.

négarion est redoublée, ce que Bernard traduit dans un jeu de mots génial : le mauvais est « *nequaquam* »¹⁹⁶. Ainsi que le rappelle la note de l'édition des Sources Chrétiennes, il y a là une référence à la négation du prince du mensonge en Gn 3, 4, lui qui est l'esprit mauvais (*spiritus nequam*) par excellence. La rhétorique de Bernard mérite qu'on s'y arrête. Nul dépassement hégélien à espérer ici d'un redoublement de la négation, puisque la négation des deux biens : connaissance du vrai (*veri notitia*) et bonne volonté (*benevolentia*), est ce qui maintient l'esprit mauvais dans sa nullité : « *nullo penitus appareat bonus* ». On remarque la place du même adverbe *penitus*, cette fois après la négation. On pourra fouiller l'œil mauvais jusqu'au fond : on n'y trouvera rien de bon : c'est le vide de tout bien « *utroque bono vacuus* ». Il a beau faire le bien malgré lui, il est le plus mauvais des quatre types d'œil. C'est qu'il y a une sorte de spirale négative, voire nihiliste de ce « mauvais œil », finement analysée par Bernard¹⁹⁷.

La malice engendre l'ignorance qui ne veut pas connaître le bien à faire ni reconnaître le mal accompli. L'ignorance peut ainsi couvrir l'acte mauvais et c'est par ignorance qu'il advient que l'œil mauvais ne fasse pas le mal qu'il veut, mais le bien qu'il ne veut pas. Son ignorance pourrait presque le faire passer pour bon en cachant sa malice, mais en fait il n'est même plus capable de discerner le mal qu'il veut. Est-ce à dire que dans sa perversité, il pourrait vouloir le mal pour le mal ? Une telle froide détermination ne serait-elle pas inhumaine, diabolique ? Précisément, ce que Bernard décrit bien c'est la spirale toute humaine qui renvoie d'un mal à l'autre dans une descente vertigineuse¹⁹⁸. Nous songeons à l'image du taureau étourdi de droite et de gauche par la *muleta* du matador qui le mène, en fin de corrida, vers une mort certaine. Or la clé de cette descente reste pour les humains l'ignorance : ils ne peuvent plus aimer ni discerner le bien. Le sentiment dominant de l'homme ainsi emporté dans le tourbillon de sa chute n'est ni la violence, ni la haine, ni même l'hébétude, mais bien le mépris de tout être et de toute vérité, et il ne semble plus pouvoir être arrêté ni du côté de la science ni de celui du vouloir. Il ne veut pas éviter le mal même s'il le pouvait, et s'il le voulait, il ne saurait le

¹⁹⁶ « Sed est qui bonum forte nescius, quod non diligit, agit : cui profecto non incongrue id quod dicitur nequam assignaverim, eo quod neutro careat malo, nec caecitate scilicet, nec perversitate. Dicitur siquidem nequam, quasi nequaquam, ut is solummodo nequam appelletur, qui nequaquam, hoc est, in nullo penitus, appareat bonus, sed sit utroque bono vacuus, tam videlicet veri notitia quam et benevolentia. », ID., *ibid.*, XIV, 39, p. 232.

¹⁹⁷ « Et alius quem nequam esse diffinivimus, quia sit dupliciter malus, cui quippe et malitia parit ignorantiam, et ignorantia malitiam operit, ita ut saepe, nesciens, et malum quod vult non faciat, et bonum faciat quod non vult. », ID., *ibid.*, XIV, 40, p. 234.

¹⁹⁸ « Obscuratum nempe est insipiens cor eorum qui istiusmodi sunt, et, quasi iam traditi in reprobum sensum, bonum omnino nec diligere, nec dignoscere queunt. De talibus scriptum est : "Impius, cum venerit in profundum malorum, contemnit". Nam qui huiusmodi est, cavere profecto malum nec vult, etiam si possit, nec si velit, scit. », ID., *ibid.*, citant Pr. 18, 3.

discerner. Le nihilisme moderne n'est-il pas un avatar de l'éternel retour de cette spirale infernale ?

Bernard peut ainsi préciser pourquoi cet œil « *nequaquam* » est le plus mauvais des quatre. Il ne s'agit pas d'un simple effet quantitatif : l'un n'a qu'un des deux maux, l'autre les cumule. Il y a une dynamique perverse de la bêtise et de l'ignorance qui la rend dangereuse¹⁹⁹. L'œil mauvais est plus mauvais que l'œil méchant non parce qu'il serait plus méchant (*malignius*) : l'un comme l'autre ont un mauvais vouloir. Mais celui qui est ignorant est paradoxalement plus dangereux que celui qui est plus lucide. On pourrait penser au contraire que le plus intelligent ferait un meilleur tentateur, c'est sans doute vrai quant à l'influence extérieure. Mais comme guide, une conscience prise dans la spirale infernale de la mauvaise volonté et de l'absence de discernement est plus sûrement aspirée vers sa perte, entraînant avec elle son entourage. Ne retrouvons-nous pas ici la spirale même de la faiblesse de la volonté et de la duperie de soi ? L'ignorance du véritable ordre de ses deux vouloirs entraînait Pierre à fanfaronner, se dupant lui-même, mais non le Christ qui lui prédit ses trois reniements. Mais la fanfaronnade même de sa bonne conscience n'était-elle pas le principal obstacle à une connaissance juste de lui-même ? C'est ce que nous allons voir avec la conclusion tirée par Bernard de ce qu'il appelle lui-même avant l'heure d'un terme scolastique, sa « *questioncula* » sur l'œil simple.

La bonne foi ou la bonne conscience, principal obstacle à la foi et à la vérité ?

La ténèbre la plus obscure se trouve donc du côté de l'œil mauvais²⁰⁰. Même s'il fait le bien, ce n'est pas conformément à sa foi, entendons à ce qu'il croyait : faire le mal, et il change ainsi ce bien en un mal aussi grave que son jugement le noircit. C'est ainsi que l'œil mauvais « rend tout le corps ténébreux » (Mt 6, 23). Nous ne nous attarderons pas davantage sur cette spirale de l'ignorance complice de la perversité.

Car plus intéressante nous semble l'analyse proposée par Bernard de l'œil bon. Lui aussi est en échec puisqu'il fait le mal en croyant bien faire. Or cet échec consiste à ne pouvoir comme l'œil simple, rendre tout le corps lumineux²⁰¹. Le recours de Bernard à Mt 6, 22, nous semble une

¹⁹⁹ « Quamobrem hunc oculus in superiori divisione illo altero censui non immerito peiorem, non quia malignior sit, sed quia periculosior. Ignorantia quippe securiorem, securitas segniorem facit, non nequiores. Est tamen ex hoc procul dubio deterior, quod ille solum habet malum, malam intentionem, iste et falsam considerationem. Ille uno caret e duobus bonis, bono zelo; iste et vero iudicio. », ID., *ibid.*

²⁰⁰ « Si igitur, ut iam ad propositam quaestiunculam revertamur, is vere oculus nequam est, qui perversus pariter et caecus bonum agit, et malum credit, utique recte operando, sed opinando inique, bonum sibi in malum vertit, et tantum malum, quantum crediderit, quandoquidem, iuxta Domini sententiam, totum corpus tenebrosus reddit oculus nequam. Quid enim luci relinquatur, ubi nec pia intentio, nec vera opinio invenitur? », ID., *ibid.*, XIV, 41, p. 236.

²⁰¹ « At non ideo sequitur, ut qui e contrario malum facit et bonum putat, iuxta suam fidem similiter et ipse inveniat. Quare? Non est quippe simplex oculus ille, qui ex iudicio Veritatis totum corpus lucidum reddat, qualem profecto

fois de plus déplacer la perspective du plan moral au plan eschatologique et théologique. Il reste dans l'œil bon des ténèbres : celles de l'ignorance de la vérité qui obscurcit ce que Bernard appelle paradoxalement ici lumière de la volonté (*lumen voluntatis*). Plus exactement, *lumen* n'est pas *lux*, la lumière en source, selon une distinction bientôt chère à saint Albert, et nous pourrions ici sans anachronisme traduire par luminosité (communicative) de la volonté. Ce que nous regardions comme une candeur est ici considéré comme luminosité diaphane qui vaudra à la volonté louange et même récompense, certes pas pour son acte, pour le mal qu'elle a fait, mais pour le bien qu'elle croyait faire²⁰². Même si elle n'en est pas tenue comme pleinement responsable, cela ne saurait laisser oublier qu'il résulte de l'acte de la conscience erronée quelque mal. Ici le réalisme de Bernard rejoint celui de saint Thomas d'Aquin²⁰³ qui précisera que sauf dans le cas de l'involontaire procédant d'une circonstance ignorée sans culpabilité, l'ignorance n'excuse que partiellement le mal ainsi commis.

Mais la sévérité de Bernard qui pourrait sembler pessimiste va plus loin. Pour lui, l'œil bon n'échappe pas au péché, certes plus grave dans le cas du mauvais²⁰⁴. Car il demeure un écart entre sa foi, sa croyance et la vérité de la foi. L'œil bon pourra se croire de bonne foi, mais il n'agira pas selon la foi qui ne saurait contrevenir à la vérité. Bernard rappelle encore qu'il n'est pas étonnant que l'œil mauvais soit plus puissant à nuire avec ses deux maux que l'œil bon ne peut l'être à servir avec un seul des deux biens²⁰⁵. Nous avons vu que cela n'était pas seulement affaire quantitative, mais le lieu d'une dynamique : spirale du mal ou élévation dans le bien. Bernard va plus loin pour nous faire comprendre que la dynamique inverse, celle d'une élévation dans le bien, ne saurait aller sans la lumière que la foi fait porter sur l'intelligence et qui manque à l'œil bon. Ici encore nous avons à faire à un jeu subtil sur le mot foi :

superius diffinivimus. Neque enim ex toto adhuc tenebrae desunt, ubi ignorantia veritatis lucem obscurat voluntatis. », ID., *ibid.*

²⁰² « Et quidem laude dignam dixerim vel solam intentionem piam, nec plane condigna remuneratione fraudabitur in opere quoque non bono ipsa bona voluntas. Attamen sine malo quocumque non erit decepta simplicitas. », ID., *ibid.*

²⁰³ Cf. par ex., THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 19 a. 5-6 et surtout q. 76.

²⁰⁴ « Sive itaque malum putes bonum quod forte agis, sive bonum malum quod operaris, utrumque peccatum est, quia neutrum ex fide, licet sane levius admodum peccetur, ubi sana intentione sola reprehensibilis actio foris apparet, quam ubi maligna latet etiam in non mala actione intentio. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Pre.*, XIV, 41, SC 457, p. 238.

²⁰⁵ « Cum itaque ille oculus utrumque malum, is vero minime utrumque habeat bonum, nonne ratio videtur exigere, ut plus ille noceat quam prosit iste ? Neque enim consequens est, ut tantum valeat in bonum bonum unum, quantum duo mala in malum. [...] Verum quod absque vel minimo peccato non est, purum bonum minime est. Quo pacto ergo bonum non purum puro malo comparabitur in efficientia, hoc est ut tam efficax ad bonum illud sit quam ad malum istud ? », ID., *ibid.*, p. 236-238.

Cependant la simplicité ne se sera pas trompée sans qu'il en résulte quelque mal. Pourquoi cela, demandes-tu ? N'a-t-elle pas agi en toute bonne foi ? Assurément, mais à partir d'une foi fausse, ou plutôt on ne peut dire qu'elle ait agi selon la foi, puisque une foi fausse n'est pas la foi. Car c'est je pense, de la vraie foi et non pas d'une foi fausse, que l'Apôtre a dit : "Tout ce qui ne se fait pas selon la foi est un péché (Rm 16, 23)". Or, ce n'est pas la vraie foi qui nous laisse croire que ce qui est mal est bien, puisque c'est faux; donc c'est un péché ; d'où je conclus que ce passage de saint Paul : "Tout ce qui ne se fait pas selon la foi est un péché," s'applique aussi bien à la malice qui s'aveugle et à l'innocence qui se trompe.²⁰⁶

Appliquons maintenant ce schème à la fanfaronnade de Pierre. N'a-t-il pas dit en toute bonne foi qu'il mourrait pour le Christ ? Mieux, ne croyait-il pas poser ainsi un acte de foi ? Pourtant le Christ qui lui ne se trompe pas sur ce qu'il y a dans le cœur de cet homme, lui prédit son reniement. Sa bonne conscience, ou son bon cœur, sa volonté bonne d'être bon, voire le meilleur des Apôtres, l'a poussé à dire ce mensonge. Mais en fait il n'était pas sincère au sens où cette parole ne correspondait pas à sa volonté profonde en l'état de l'ordre qu'elle faisait régner entre ses deux vouloirs : être au Christ et sauver sa vie. Sa bonne foi n'est pas si bonne que cela, elle est même fausse nous explique ici Bernard. C'est qu'elle ne repose pas sur la foi au Christ. Nous pouvons même ainsi aller plus loin avec Bernard pour supposer que l'œil simple suppose la vraie foi. Cela n'est pas sans conséquences philosophiques.

4. *Œil simple et connais-toi toi-même*

Car si l'œil simple suppose à la fois le bon zèle et la science vraie, il est dans cette situation décrite par Ovide dans la première partie de ce vers fameux des *Métamorphoses* : « Je vois le meilleur et je l'approuve », – dit Médée – mais elle ajoute dans la seconde partie : « je me laisse aller au pire²⁰⁷ ». Ne faut-il pas à l'œil simple, en plus de la grâce opérante, la grâce coopérante²⁰⁸ ? Certainement pour un acte méritoire. Et nous retrouvons ici la dimension

²⁰⁶ « "Cur?" inquis; "numquid non ex fide?" Prorsus ex fide, sed falsa; vel certe potius non ex fide, quia fides falsa fides non est. Denique de fide vera, non falsa, puto dixisse Apostolum: "Omne quod non est ex fide peccatum est". Non autem ex fide vera bonum creditur quod malum est; est enim falsum. Peccatum igitur est. Utrumque proinde complectitur praesens capitulum: "Omne quod non est ex fide peccatum est", et caecam videlicet malitiam, et deceptam innocentiam, quia quod a nesciente fit, et bonum prorsus condemnat intentio prava, et malum non penitus excusat recta. », ID., *ibid.*

²⁰⁷ « Video meliora, proboque, deteriora sequor... », OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 20, trad. G. Lafaye, Paris, Belles Lettres, 1994⁸, t. II, p. 29.

²⁰⁸ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Somme Théologique, Ia IIae*, Q. 111.

eschatologique du propos de Bernard. L'œil simple ne se trouve que chez le saint (ou plutôt, chez le juste, ce qui ne préjuge pas d'une appartenance religieuse), et sa perfection n'est pas de ce monde. Mais le philosophe se demandera ce qu'il en est de l'acte bon de celui qui n'a pas été confronté à la foi. La décision de son salut appartiendra au Christ lors de son jugement particulier. Mais en attendant, force est de reconnaître que toute conscience humaine en chemin reste imparfaite, soit du côté de la science, soit du côté de la volonté, soit des deux. Celui des Apôtres qui se croit le mieux converti, dans sa candeur fanfaronne a encore besoin de se convertir tant qu'il est en ce monde. Pierre s'en aperçoit en entendant le coq chanter, lui qui s'entendra demander au bord du lac : « m'aimes-tu plus que tous ceux-là ? ». Le plus clairvoyant des contemplatifs, tant qu'il est encore dans son corps et même après sa mort, nous l'avons vu, garde un attachement à ce corps qui pour n'être pas coupable n'en fait pas moins obstacle à la perfection de son amour pour Dieu. Pire, chacun en son libre arbitre que nous avons vu suspendu à flanc de falaise, n'échappe que par grâce, certes prévenante et coopérante, à la spirale infernale de l'aveuglement et de la perversité.

Nous remarquons ici que le méchant a disparu de la conclusion finale de Bernard qui ne retient, en fait, que les deux cas de conscience erronée et celui de l'œil simple. Le méchant serait-il trop intelligent pour résister indéfiniment à la grâce ? L'Abbé cistercien ne revient que sur les deux façons de se fourvoyer : celle de l'œil mauvais où nous reconnaissons la malice aveugle (*caecam malitiam*) et celle de l'œil bon, conçue comme innocence trompée ou qui se trompe (*decepta innocentia*). Notons au passage que la traduction française par un verbe réflexif suggère ce qui nous intéresse : la part de duperie de soi qui est à l'œuvre dans l'innocence erronée. N'est-elle jamais trompée que de l'extérieur ? Ou se trompe-t-elle, toujours complice de la tentation qui l'emporte sur elle ? Dans les deux cas de conscience erronée, Bernard confesse finement cette part de faute : « Car, ce qu'on fait à son insu, l'intention mauvaise assurément le condamne si c'est le bien, et l'intention droite ne l'excuse pas complètement si c'est le mal.²⁰⁹ ». Nous retrouvons au passage notre adverbe "*penitus*" : au fond de la bonne conscience la plus candide, il reste une trace de faute, du moins tant qu'elle n'est pas parvenue au quatrième degré de l'amour. Certes, c'est moins grave que de cacher, en Tartuffe, une intention perverse derrière une bonne action. Mais la moindre tache de péché venant troubler la lumière de la conscience n'empêche-t-elle pas cette lumière de rejaillir sur le corps tout entier ? C'est cet amour pur que vise Bernard en distinguant l'œil simple des formes erronées de la

²⁰⁹ « ...quia quod a nesciente fit, et bonum prorsus condemnat intentio prava, et malum non penitus excusat recta. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Pre.*, XIV, 41, SC 457, p. 238.

conscience. D'où son exigence de sainteté absolue dont nous avons vu par ailleurs qu'il confesse la perfection eschatologique. Ce n'est, on s'en souvient, qu'une fois effacées taches et rides, que l'âme parvient à la parfaite lucidité sur elle-même en Dieu, en même temps qu'au parfait amour.

Conséquences de ce rôle de la conscience pour une "philosophie (pratique) chrétienne"

En fait nous devons comprendre que ce sont trois critères et non deux seulement qui interviennent ici : foi, science et bienveillance. Bernard n'est donc pas un chrétien candide, mais confère au contraire une place éminente à la prudence. Sans sa lumière sur l'intelligence, nous l'avons vu : pas d'œil simple ni de conscience vraiment pure et lumineuse. Mais sans la lumière de la vraie foi, pas de jugement prudentiel parfaitement adéquat à la vérité. Bernard en vient ainsi à proposer dans un passage fameux du *De consideratione* une "morale chrétienne" qui ordonne ces trois critères non sans réminiscences cicéroniennes :

L'homme vraiment spirituel [...] fera précéder tous ses actes de cette triple considération. D'abord : cela est-il permis ? Ensuite : cela convient-il ? Enfin : cela est-il aussi utile ? Car, s'il est bien établi, et ce sans exception, dans la philosophie chrétienne, qu'il n'y a de convenable que le permis, et qu'il n'y a d'utile que ce qui est à la fois permis et convenable, il ne s'ensuit pas cependant que tout ce qui est permis soit nécessairement convenable ou utile²¹⁰.

L'hypothèse de Philippe Delhay²¹¹ que Bernard ait pu lire le triple questionnement du *Moralium dogma* de Guillaume de Conches inspiré du débat cicéronien sur l'honnête, l'utile et leur éventuel conflit, est séduisante. Les trois questions proposées par Bernard présentent alors le double intérêt de rappeler le primat de la loi divine dans la morale chrétienne, mais aussi d'appeler les chrétiens à l'usage de leur raison pratique dans le discernement de l'action qui convient (*conveniet*) et qui sera efficace (*expediat*).

Tout le problème devient alors le sens de ce critère de foi qui a préséance sur la prudence et la bienveillance : s'agit-il de la révélation, ou simplement d'un discernement qui se situe au-delà de la prudence ? Ne pouvons-nous y voir la lumière d'une conscience éclairée ? C'est ainsi que la réflexion d'une philosophie chrétienne devient utile à l'action en l'anticipant. Toute la fin du

²¹⁰ « Spiritualis homo, [...] omne opus suum trina quadam consideratione praeveniet. Primum quidem an liceat, deinde an deceat, postremo an expediat. Nam etsi constet in Christiana utique philosophia non decere nisi quod licet, non expedire nisi quod decet et licet, non continuo tamen omne quod licet, decere aut expedire consequens erit. », ID., *De consideratione* III, 4, 15, SBO III, p. 442, à rapprocher DGLA IV, 11.

²¹¹ PHILIPPE DELHAYE, *Le problème de la conscience morale chez saint Bernard*, op. cit., pp. 36-38.

livre I du *De consideratione* ne s'emploie-t-elle pas à montrer les retombées bénéfiques d'un primat de la considération issue d'une vie contemplative sur les vertus et les actions de la vie active ?

La considération comme philosophie pratique : le mystère de la piété

Car nous l'avons vu en introduction, la considération a d'abord une dimension pratique, mais indissociable de la méditation contemplative qui l'accompagne. Or l'articulation avec la vie éthique s'opère d'un côté par la prudence qui s'avère la vertu-clé chez Bernard (pourtant ignorant de l'*Éthique* d'Aristote) et de l'autre par la piété, ce qui constitue en revanche un héritage augustinien aisément identifiable. Car l'identification de la sagesse et de la piété revient à plusieurs reprises dans le *De Trinitate* en particulier en XII, XIV, 22²¹² où Augustin commente le verset du livre de Job (28, 28) : « La piété, voilà la sagesse ; la fuite du mal, voilà la science ». Or c'est à partir de ce verset précisément que Bernard reconnaît dans cette même piété la pratique par excellence de la considération :

Vous me demandez ce que j'entends par la piété. C'est la pratique de la considération, et ne croyez pas que je sois d'un autre sentiment sur ce point que celui qui a défini la piété, le culte de Dieu (Jb 28, 28), [...] En effet, qu'est-ce qui se rapporte davantage au culte de Dieu que ce que Dieu même nous recommande en ces termes, par la bouche du Psalmiste : "Soyez dans un saint repos et considérez que c'est moi qui suis le véritable Dieu" (Ps 45, 11). N'est-ce pas le rôle principal de la considération ? D'ailleurs, que peut-on voir qui soit aussi évidemment utile à tout, que ce qui, par une sorte d'anticipation salutaire, s'approprie le rôle de l'action elle-même, en faisant en quelque sorte et en réglant d'avance tout ce qu'on doit faire plus tard²¹³ ?

Le vrai culte de Dieu suppose une pratique de la méditation dirions-nous aujourd'hui, qui remonte jusqu'à l'union à Dieu dans la paix.

²¹² AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate* XII, XIV, 22, BA 16, pp. 250-253. Texte passionnant où Augustin cite le terme lu dans les manuscrits grecs : *Theosebia*, piété qu'il rapporte à une sagesse consistant en un amour contemplatif désirant voir Dieu, citant au passage les deux références scripturaires principales de la question de la vision béatifique : I Co 13, 12 et I Jn. 3, 2. Au contraire, l'exercice des vertus cardinales pour se garder du mal relève de la science. Car pour Augustin, le vrai culte rendu à Dieu (*Dei cultus*), en esprit et en vérité, n'est autre que la sagesse contemplative. Signalons au passage que cette tradition augustinienne se prolonge chez Pétrarque qui centre son *De otio religioso* sur ce même verset du Psaume (45, 11).

²¹³ « Quid sit pietas quaeris? Vacare considerationi dicas forsitan me in hoc dissentire ab illo, qui pietatem diffinivit cultum Dei [...] Quid enim tam pertinens ad cultum Dei, quam quod ipse hortatur in Psalmo: "vacate et videte quoniam ego sum Deus", quod quidem in partibus considerationis praecipuum est? Quid denique tam ad omnia valens quam quae ipsius quoque actionis partes benigna quadam praesumptione suas facit, praeagendo quodammodo et praeordinando quae agenda sunt ? », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, I, 7, SBO III, p. 403.

Plus exactement, il s'agit en fait de la considération même, dont nous avons vu que les trois dimensions, dispensative, estimative et spéculative, assumant la grande tradition de la philosophie chrétienne sont beaucoup plus riches qu'une quelconque pratique de la méditation silencieuse. Le vrai culte doit remonter à Dieu, mais pour être culte, il doit aussi rejoindre la vie des hommes pieux qui pratiquent cette considération. Il leur permettra ainsi d'anticiper dans la prudence les actions qu'ils ont à mener dans le domaine de la *dispensatio*, de la gestion des biens temporels, et dans le domaine de l'*aestimatio*, de l'action morale envers les personnes²¹⁴. Nous voyons ainsi comment les trois dimensions de la considération : dispensative, estimative et spéculative sont intimement liées et comment, d'une pratique quotidienne de la méditation, de la vie contemplative, découlent les décisions prudentielles de la vie active. Plus exactement encore, de cet exercice de la considération qui éclaire la conscience, découle une mise en ordre et des mœurs dans la vie active et du contenu de la vie contemplative :

La considération a pour premier effet de purifier sa propre source, c'est-à-dire, l'esprit (*mens*), où elle se produit ; ensuite elle règle les affections, dirige les actes, corrige les excès, forme les mœurs, rend la vie honnête et régulière; elle donne enfin la science des choses divines et humaines. [...] Elle dispose d'avance et prémédite les choses que l'on a à faire, et revient sur celles qu'on a déjà faites afin de ne rien laisser dans l'esprit qui n'ait été corrigé ou qui ait besoin de l'être encore. Enfin, dans la prospérité, elle pressent les revers, et dans les revers, elle semble ne les point sentir : deux effets qui tiennent l'un à la force et l'autre à la prudence.²¹⁵

De même qu'il y avait une dynamique de l'obscurcissement de la conscience, qui de l'ignorance volontaire au mauvais zèle emportait l'œil mauvais dans une spirale infernale, il y a une dynamique inverse qui par la pratique de la considération et selon les grâces données dans sa dimension spéculative, purifie la source spirituelle entraînant une mise en ordre des mœurs et de la vie active, mais aussi de la vie contemplative portant sur les choses divines et humaines. Nous reconnaissons en effet ici au passage la définition cicéronienne de la sagesse philosophique, celle que l'on retrouve inscrite sur le mur de la bibliothèque de Cîteaux, celui

²¹⁴ Nous nous permettons ici de renvoyer aux développements sur ces trois dimensions de la philosophie dans notre essai philosophique : *Faire, agir, contempler...*

²¹⁵ « Et primum quidem ipsum fontem suum, id est mentem, de qua oritur, purificat consideratio. Deinde regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat et ordinat, postremo divinarum pariter et humanarum rerum scientiam confert. [...] Haec est quae agenda praeordinat, recogitat acta, ut nihil in mente resideat aut incorrectum, aut correctione egens. Haec est quae in prosperis adversa praesentit, in adversis quasi non sentit, quorum alterum fortitudinis, alterum prudentiae est. », ID., *ibid.*, SBO III, p. 403-404.

probablement où étaient rangés les livres de philosophie²¹⁶. C'est ainsi à partir de la considération qui comporte un sommet mystique et spéculatif que prend source la vie vertueuse. Et nous en voyons déjà sourdre deux vertus cardinales majeures : la prudence et la force. L'importance accordée à cette dernière peut laisser entrevoir une influence stoïcienne découlant de la formation classique de Bernard. Mais celle accordée à la prudence, émergeant de la méditation de la conscience comme prévoyance, ne saurait découler d'une connaissance d'Aristote. Dans une perspective platonicienne, c'est de la justice que découlerait la construction des quatre vertus cardinales. Nous trouvons ainsi aux chapitres 7 et 8 du livre I :

Un petit traité bernardin des grandes vertus non théologiques

Or il est intéressant de constater que Bernard les reconstruit toutes à partir de la prudence :

C'est le cas de remarquer ici le doux accord des vertus et l'enchaînement qui les fait dépendre l'une de l'autre. Ainsi que nous venons de le voir, la prudence est la mère de la force et ce ne serait pas à la force, mais à la témérité, qu'il faudrait imputer toute audace que la prudence n'aurait pas enfantée. Or c'est elle aussi qui, s'établissant comme arbitre entre les plaisirs des sens et les nécessités de la vie, les maintient dans de justes limites, assignant ou accordant aux secondes ce qui est suffisant et retranchant aux premiers ce qui serait de trop, elle donne ainsi naissance à une troisième vertu qu'on appelle la tempérance.²¹⁷

Bernard précise ce qui n'était pas explicite au paragraphe précédent. La force n'est pas seulement un complément de la prudence entrant en action quand vient l'adversité. Elle en découle et toute force qui ne s'exercerait pas dans ce cadre rationnel relèverait de la témérité. La troisième vertu cardinale ainsi reconstruite est ensuite la tempérance, réglant d'abord les plaisirs et les nécessités, mais s'étendant plus largement, puisque Bernard en reprend bientôt la formulation héritée du $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \alpha\gamma\alpha\nu$ grec : « Il ne me semblerait donc pas complètement absurde

²¹⁶ « Sapiencia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, », MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis*, II, 2, ed. et trad. M. Testard, Paris, Belles Lettres, 1970, p. 14. Définition reprise inlassablement par toute la tradition latine depuis Augustin et Cassiodore, en passant par Isidore de Séville et bien d'autres auteurs jusqu'à Bernard.

²¹⁷ « Ibi etiam advertere tibi est suavissimum quemdam concentum complexum que virtutum, atque alteram pendere ex altera, sicut hoc loco vides fortitudinis matrem esse prudentiam, nec fortitudinem, sed temeritatem esse quemlibet ausum, quem non parturivit prudentia. Haec item est, quae inter voluptates et necessitates media, quasi quaedam arbitra, sedens, utrimque certis limitibus disternat fines, istis assignans et praebens quod sat est, illis quod nimis est demens, et sic ex alterutro tertiam formans virtutem, quam dicunt temperantiam. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, I, 8, 9, SBO III, p. 404.

de définir la tempérance comme cette vertu qui ne se tient ni en-deçà ni au-delà du nécessaire, conformément au mot du Philosophe: "rien de trop".²¹⁸ »

Cette reprise d'une conception philosophique de la vertu comme juste milieu conduira bientôt Bernard à développer le *topos* de la communication de toutes les vertus et de leur réduction à l'unité²¹⁹. Mais auparavant, il introduit encore la quatrième vertu cardinale, toujours à partir de la dimension méditative de la considération :

Pour en venir enfin à la justice, qui est aussi une des quatre vertus cardinales, n'est-il pas évident que la considération prépare l'esprit afin qu'elle se forme en lui ? En effet, il faut que notre esprit fasse réflexion sur lui-même pour trouver en soi la règle de la justice, qui consiste à ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit à nous-mêmes, et à ne pas leur refuser au contraire tout ce que nous voudrions qu'on nous fit. La justice tout entière se résume dans ces deux points. Mais la justice ne va pas seule : remarquez en effet avec moi, dans quel étroit rapport et dans quelle harmonieuse union elle se trouve avec la tempérance, puis la liaison de l'une et de l'autre avec la prudence et la force dont nous avons parlé plus haut.²²⁰

Ainsi la justice vient la dernière parmi les quatre vertus cardinales, mais on remarquera qu'elle est engendrée directement d'une considération méditative et non par le truchement de la prudence. Elle trouve chez Bernard une expression évangélique, mais c'est d'abord avec la tempérance qu'elle s'accorde, puisque, ainsi qu'il le précisera bientôt, contenant les désirs, celle-ci permet de ne pas s'en prendre au bien d'autrui. Nous ne citerons pas en détail l'analyse très fine que propose ensuite Bernard des relations entre les vertus. Elle en suppose comme le disait Aristote une connaissance expérimentale et non théorique seulement. Ainsi faudra-t-il être juste mais sans excès rigoristes, tempérant, mais avec une justesse qui évitera les excès ascétiques. Et il faudra une grande force pour contenir ses désirs dans les limites étroites d'un juste milieu. La prudence qui à l'époque de Bernard est celle des preux pourra-t-elle se contenter elle aussi d'un juste milieu ? Après avoir montré qu'elle était au cœur des trois autres vertus

²¹⁸ « Unde mihi videtur non omnino absurde diffinire temperantiam, qui hanc nec praecidere necessitatem, nec excedere dicat, iuxta illud Philosophi: "ne quid nimis". », ID., *ibid.* Remarquons que la base du CETEDOC donne cinq autres occurrences de ce proverbe chez Bernard : trois dans les sermons et deux dans les lettres.

²¹⁹ ID., *ibid.*, I, 8, 11, p. 405.

²²⁰ « Iam de iustitia, quae una ex quatuor est, nonne constat consideratione mentem praeveniri, ut se formet in ea ? Se enim necesse est prius cogitet, ut ex se normam ducat iustitiae, nec factura utique alteri, quod sibi fieri nolit, nec quod sibi velit fieri negatura. In his nempe duobus liquet integrum esse iustitiae statum. Sed nec ipsa solitaria est. Intuere etenim nunc me cum etiam huius pulchram connexionem et cohaerentiam cum temperantia, et item ambarum cum duabus superioribus, id est prudentia et fortitudine. », ID., *ibid.*, 10, p. 405.

cardinales, Bernard revient sur le rapport de la prudence à cette modération grecque si peu guerrière²²¹ :

Ainsi donc est-ce le propre de la justice, de la force et de la tempérance que de garder un juste milieu ; mais elles le font de manière différente : ainsi une chose sera voulue conformément à la justice ; la force permettra sa réalisation, et la tempérance y conformera la possession et l'usage. Il nous reste maintenant à apprendre comment la prudence ne demeure pas étrangère à cette communion des vertus. N'est-ce pas elle qui, la première, découvre et reconnaît ce juste milieu quand il a été relégué à l'arrière-plan par une longue négligence de l'âme, voire a disparu sous la tyrannie jalouse des vices, recouvert par les épaisses ténèbres qu'ils répandent ? Je te le dis, ce qui fait que peu de gens savent le découvrir, c'est qu'il en est bien peu qui aient la prudence en partage. Ainsi donc le propre de la justice est de chercher ce milieu, celui de la prudence, de le trouver, celui de la force de s'en emparer, et celui de la tempérance de savoir le garder²²².

Cette manière de retrouver le juste milieu par la prudence nous intéresse ici spécialement. N'est-ce pas par une prise de conscience qu'elle dissipe ainsi le voile de ténèbres qui obscurcit la conscience endurcie dans les vices ? Cela sera spécialement vrai quand de mauvais plis ont été pris. Mais si tout homme est englué dans la complication de ses déviations, n'est-ce pas précisément le fait de l'œil simple que de laisser l'intelligence éclairer son action par la lumière d'une prudence ouverte à la grâce ? Il y a bien une unité des vertus autour du juste milieu, et en même temps, elles se déploient à partir de la considération dans sa dimension contemplative, directement pour la prudence et la justice et de manière dérivée à partir de la prudence pour les deux autres vertus cardinales. En tout état de cause, selon un mode complémentaire.

Nous avons ainsi mesuré combien la volonté est au cœur du parcours philosophique bernardin allant de l'humilité à la contemplation en passant par la charité. Aussi, le libre arbitre est-il l'enjeu principal de la conversion du sujet vers Dieu dont il est par essence l'image infinie et

²²¹ Sur l'opposition entre les valeurs guerrières de l'aristocratie grecque et les valeurs promues par Socrate, on lira avec intérêt, après les invectives lamentables de Nietzsche, au début du *Crépuscule des idoles*, les explications beaucoup plus rationnelles de LAMBROS COULOUBARITSIS, *Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale*, pp. 127-139 et *L'émergence de la cité solonienne ou la maîtrise de la violence*, dans *Hommage à Hélène Ackermans*, ed. A.-M. Dillens, Bruxelles, 1997, pp. 189-215.

²²² « Ergo modum istum tenere iustitia est, temperantia est, fortitudo est. Sed vide ne in hoc differant, ut iustitiae quidem in affectu res sit, a fortitudine autem efficaciam eius, porro possessio atque usus apud temperantiam. Restat ut doceamus ab hac communiione prudentiam non excludi. Nonne ipsa est, quae modum, diu animi neglectu posthabitu, et vitiorum invidia quasi in abditis reclusum, et coopertum quadam vetustatis caligine, prior reperit et advertit ? Propterea dico tibi : a paucis advertitur, quia paucorum prudentia est. Itaque iustitia quaerit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, I, 8, 11, p. 406-407.

inamissible. Descartes héritera de cette mise en valeur exceptionnelle de la volonté par Bernard. Mais l'Abbé cistercien est aussi le théoricien de la faiblesse de cette même volonté, dont il met bien en valeur la cause : sa division contre elle-même ou plutôt en deux vouloirs : vouloir vivre ou encore amour de soi d'une part, qui est le mouvement premier de l'amour, nous l'avons vu au chapitre précédent, et amour de Dieu d'autre part, dans lequel le premier ne sera résorbé, nous l'avons vu également, que par la résurrection de la chair. Du coup, le libre arbitre est comme suspendu à flanc de falaise entre ses deux aspirations et il progresse de vertu en vertu à l'aide de la grâce. Nous avons encore constaté que Bernard était aussi le théoricien d'une autre faiblesse : de même que la volonté pouvait être faible, la conscience peut être erronée. Mieux, Bernard montre que l'erreur de la conscience peut venir d'une volonté mauvaise, mais aussi d'un défaut d'intelligence, voire au pire des deux à la fois. Ainsi la duperie de soi accompagne-t-elle toujours la faiblesse de la volonté et nous avons montré comment Bernard, avant Donald Davidson, analyse avec un fin discernement la spirale infernale de l'œil mauvais. Au contraire, l'œil simple instaure une dynamique montante qui purifie la conscience et nous avons compris que c'est ainsi dans la pratique d'une considération spéculative et mystique que s'ancre l'acquisition des vertus, des quatre vertus cardinales en particulier. Nous sommes ainsi renvoyés de la vie active à la vie contemplative qui en est la source et il est temps d'en venir ainsi à notre dernier chapitre consacré à la contemplation selon Bernard.

CHAPITRE IV : LE TROISIÈME METS :

DE LA CONSIDÉRATION SPÉCULATIVE À LA CONTEMPLATION BIENHEUREUSE

Ayant vu dans les chapitres précédents comment le socratismes chrétien de Bernard exige le détour par une éthique conséquente de la charité, il nous reste à considérer la dernière étape de ce chemin spirituel, la contemplation et ses degrés. Nous repartirons pour cela de ce que Bernard nous dit de la considération spéculative qui la situe comme la modalité la plus ultime de la philosophie. Mais la contemplation ici-bas reste imparfaite et doit être mise en perspective par rapport à sa perfection eschatologique, nous le constaterons dès la lecture des premiers paragraphes du livre V du *De consideratione* et y reviendrons plus longuement à la fin de ce chapitre. Auparavant, une lecture suivie de ce livre nous introduira au cœur de la spéculation métaphysique de Bernard, nourrie de sa contemplation théologique.

1. Du visible à l'invisible : une voie d'intériorité

Après deux chapitres plus spécialement consacrés à l'Éthique nous abordons donc ici la métaphysique de saint Bernard. Ainsi qu'il l'exprime au début du livre V, il s'agit, après avoir fait porter la considération sur soi, ce qui est autour ou en-dessous de soi, d'en venir à ce qui est au-dessus de soi. Voilà qui correspond, dans l'esprit du moine cistercien, à un passage de la vie active à la contemplation :

Quoique les livres précédents soient intitulés de la Considération, il s'y mêle néanmoins bien des choses qui ont rapport à l'action, puisqu'ils enseignent et rappellent des réalités qui ne sont pas seulement à considérer, mais encore à faire. Or celui que tu as maintenant entre les mains ne doit porter que sur la considération. En effet, les choses qui sont placées au-dessus de nous, celles dont il me reste à parler, ne réclament de nous aucune action, mais notre seule contemplation²²³.

²²³ « Libri superiores, etsi De consideratione inscribantur, plurimum tamen habent actionis admixtum, dum res aliquas non considerandas tantum, sed agendas docent vel monent. At qui in manibus modo est, sola in consideratione versabitur. Quae enim supra sunt, - id quidem instat -, actu non indigent, sed inspectu. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, V, 1, 1, SBO III, p. 467.

Ne nous y trompons pas, le terme *contemplatio* ne se trouve pas à ce niveau du texte et c'est seulement *inspectu* que nous traduisons par contemplation dans son opposition à l'action. Simplement, il y a des formes de considération qui sont encore plus ou moins liées à l'action. Nous avons déjà analysé, dans le chapitre introductif de cette première partie, les paragraphes 2 à 4 de ce même livre V qui concernent les trois formes de la considération et nous sommes arrivés, rappelons-le ici, au tableau suivant qui rappelle l'ancrage de Bernard dans la tradition patristique d'un socratismes chrétien.

Philosophie morale	Philosophie de la nature	Philosophie inspective
Proverbes	Ecclésiaste	Cantique
Abraham obéit	Isaac creuse des puits	Jacob voit l'échelle
Considération dispensative	Considération estimative	Considération spéculative
Plus puissante	Plus libre	Plus pure

Nous nous souvenons que la considération dispensative, regarde précisément ce qui est à faire, et le bon usage des réalités sensibles en vue du salut. La considération estimative concerne la prudence éthique qui ordonne, mais aussi une connaissance scientifique de ces mêmes réalités, ordonnée certes, à celle de Dieu. Ces deux premières formes de la considération correspondent ainsi à l'éthique et à la physique²²⁴ selon la conception tripartite de la philosophie transmise par les anciens philosophes et assumée par une tradition patristique grecque puis latine, conformément au schème d'origine origénienne qui passe notamment dans les commentaires du *Cantique*.

Or précisément, s'en tenir aux deux premières formes de considération dispensative et estimative serait trahir la finalité même de la considération et nous comprenons l'importance de ce dernier livre du *De consideratione*, sans lequel les quatre premiers perdraient leur sens :

Aussi voudrais-je, cher Eugène, qu'avec la sagacité qui te distingue, tu remarques judicieusement que ta considération s'égare toutes les fois qu'elle descend de ces choses supérieures aux choses inférieures et visibles pour apprendre à les connaître, à les désirer pour en user, à les ordonner ou à les régler selon ce que ton devoir exige. Si pourtant elle

²²⁴ Dans une conception plus pratique de la philosophie qui n'est pas étrangère à celle de Bernard, nous pourrions dire qu'elles relèvent du faire et de l'agir. Nous nous permettons de renvoyer à ce propos à l'étude que nous avons menée sur ces trois domaines à partir d'un horizon en apparence tout autre dans notre essai : *Faire, agir, contempler. Contrepoint à la Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt*, Paris, Sens et Tonka, 2008.

ne se tourne vers celles-ci que pour remonter aux premières, elle ne s'exile pas trop, car pratiquer ainsi la considération, c'est faire retour vers sa patrie. L'usage le plus élevé et le plus digne des choses créées consiste, selon le sage conseil de saint Paul, "à contempler à partir des réalités créées qui les rendent intelligibles, les choses invisibles qui se trouvent en Dieu" (Rm 1, 20).²²⁵

Nous avons déjà souligné, dans le chapitre introductif, la solidarité profonde qui existe entre les trois formes de considération. Si la seconde semble correspondre davantage à la philosophie dans sa dimension rationnelle, Bernard ne saurait réduire la *vera philosophia* à cette seule investigation des réalités naturelles. Au contraire, la considération ne saurait mener cette investigation des réalités naturelles par l'estimative (comme leur usage par la dispensative) qu'en vue de passer des choses visibles aux invisibles et sa modalité spéculative est par excellence ce recueillement qui permet le retour de l'esprit humain vers Dieu.

Bernard emploie dans le passage que nous venons de citer un verbe assez rare « *repatriare* »²²⁶. Le passage des formes plus pratiques de la considération dispensative ou estimative à la considération spéculative qui en est la fin n'est-il pas ainsi conçu comme un retour de l'esprit humain vers la Patrie céleste ? Le terme ne peut manquer d'avoir une dimension eschatologique et nous verrons que la contemplation ne peut devenir parfaite que dans la patrie céleste. Pourtant, dès ici-bas, la spéculation pratiquée dans l'accueil de la grâce, ainsi que nous l'avons vu au chapitre introductif, ouvre un premier rapatriement de l'esprit vers les réalités spirituelles et leur source qui est Dieu.

On chercherait en vain chez Bernard une métaphysique qui remonterait de la considération des sommets cosmiques de la nature à un premier moteur divin. Il met bien en garde le dédicataire de son traité sur la considération :

Quand je t'invite à considérer ce qui est au-dessus de toi, ne va pas croire que je t'engage à contempler le soleil, la lune, les étoiles, le firmament ou les eaux qui sont encore au-

²²⁵ « Et hoc velim sollerter advertas, vir sagacissime Eugeni, quia toties peregrinatur consideratio tua, quoties ab illis rebus ad ista deflectitur inferiora et visibilia, sive intuenda ad notitiam, sive appetenda ad usum, sive pro officio disponenda vel actitanda. Si tamen ita versatur in his, ut per haec illa requirat, haud procul exsulat. Sic considerare, repatriare est. Sublimior iste praesentium ac dignior usus rerum, cum, iuxta sapientiam Pauli, "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur". », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, V, I, 1, SBO III, p. 467.

²²⁶ Un sondage dans la base du CETEDOC laisse apparaître quatre occurrences de ce verbe à l'infinitif, toutes chez Bernard : outre celle du livre V du *De consideratione*, deux dans des *Lettres* et une dans la *Vie de saint Malachie*. On trouve encore outre la forme *repatriasse* relevée au même niveau du *De consideratione*, un *repatriant* au livre III (§ 13) de ce même traité.

dessus des cieux. Car si toutes ces choses sont au-dessus de toi par le lieu qu'elles occupent, elles te sont inférieures en valeur et quant à la dignité de leur nature, car ce ne sont que des corps. Or une portion de toi est esprit, et c'est en vain que tu chercheras quelque chose qui te soit supérieur, si ce n'est parmi les esprits²²⁷. »

La métaphysique de Bernard est bien une métaphysique de l'esprit et son mouvement est celui d'un rapatriement, d'une conversion vers la vie de l'esprit. Nul angélisme pourtant puisqu'il a bien conscience que la perfection d'une telle contemplation spirituelle ne saurait être partagée que par les bienheureux au ciel : « Les citoyens de la céleste patrie n'ont pas besoin de semblables degrés pour s'élever jusque-là, mais ils sont indispensables aux exilés. C'est bien la pensée de celui qui s'exprimait ainsi, puisqu'après avoir dit que les choses invisibles peuvent être aperçues au moyen des choses visibles, il ajoute expressément "par une créature de ce monde"²²⁸. » Les bienheureux et avec eux tous les purs esprits célestes n'ont pas comme nous besoin de s'élever jusqu'au trône divin par l'échelle des créatures. Nous le voyons, la thématique eschatologique est présente dès le premier paragraphe du livre V et Bernard y décrit la contemplation des bienheureux dans le Verbe en des termes qui correspondent à la connaissance matinale des anges.

S'il place ainsi d'emblée la perfection de la contemplation spéculative dans la parfaite vision des bienheureux au ciel, nous aurons l'occasion d'y revenir, il a toutefois conscience que telle n'est pas notre condition ici-bas :

C'est une honte pour un supérieur d'attendre un secours de ses inférieurs, mais aucun de nous ne peut entièrement s'y soustraire avant d'avoir pris son essor vers la liberté des enfants de Dieu, car il n'y a que là que tous pourront être éclairés par Dieu et que, sans le secours d'aucune créature, tous seront heureux de Dieu seul. Retrouver notre patrie consistera en cela : sortir de la patrie des corps pour retourner dans la région des esprits. Car notre patrie n'est autre que Dieu même, l'esprit le plus vaste et la demeure la plus étendue des esprits bienheureux ; là il n'y a place ni pour les sens ni pour l'imagination, c'est la vérité même, la sagesse, la force, l'éternité, le souverain Bien. Quant au lieu de notre exil, à notre séjour actuel, ce n'est rien qu'une vallée, une vallée de larmes où les sens dominant et maintiennent

²²⁷ « Sane eorum admonitus quae supra sunt, non te existimes mitti a me suspicere solem, lunam, stellas, non ipsum firmamentum, non aquas quae super caelos sunt. Ista siquidem omnia, etsi supra loco, pretio infra sunt et dignitate naturae: sunt enim corpora. Tui portio spiritus est, quo superius quippiam frustra quaeris, quod non sit spiritus. », ID., *ibid.*, V, 3, 5, SBO III, p. 470.

²²⁸ « Sane hac scala cives non egent, sed exsules. Quod vidit ipse huius sententiae auctor, qui, cum diceret invisibilia per visibilia conspici, signanter posuit: "a creatura mundi". », ID., *ibid.*, V, 1, 1, p. 467.

la considération en exil ; le sens corporel s'y exerce sans doute en toute liberté et puissamment, mais l'œil de l'esprit y est empêtré et sa vue en est obscurcie²²⁹.

Bernard se contente-t-il ici de platoniser en évoquant le contraste entre les sens et l'esprit ? Nous reconnaissons plutôt ici encore sa fibre eschatologique dans l'usage du même verbe *repatriare*, relevé plus haut. Simplement, les hommes ne sont pas les anges qui peuvent voir en Dieu les créatures plus parfaitement qu'en elles-mêmes. C'est pourquoi ils ont encore besoin des créatures comme d'une échelle pour remonter vers Dieu. Mais cette philosophie qui permet ainsi de passer du visible à l'invisible ne se perd pas à scruter les sommets de la création matérielle, elle passe par un chemin d'intériorité pour réintégrer la patrie des esprits.

Le chemin ascensionnel : Bernard dans le débat de son temps sur foi et raison

Or cette patrie des esprits est à l'évidence peuplée de Dieu et des bons anges : « Or il n'y a d'esprit que Dieu et les saints anges, et il n'y a qu'eux aussi qui soient au-dessus de toi. Dieu t'est supérieur par sa nature, les anges par la grâce dont ils bénéficient. Car ce qu'il y a d'excellent chez toi et chez les anges, c'est la raison ; quant à Dieu, au contraire, ce n'est pas en un point qu'il excelle, mais dans son être tout entier.²³⁰ » Nous avons là l'objet propre de la métaphysique : ce qui est au-dessus de nous : les purs esprits et Dieu. Mais comment rejoindre cette patrie spirituelle ?

Le terme biblique d'anges pourrait laisser penser que nous sommes passés en théologie. Mais Bernard ne pense pas les rapports entre raison et foi dans les termes du siècle à venir, et il est pris on le sait dans les débats de son temps sur ce sujet. Il n'est pas question de revenir sur le détail de son opposition à la théologie d'Abélard. Mais il est à noter qu'un des points relevés par Guillaume de Saint-Thierry, probablement dans la *Theologia scolarium*, est le suivant : « Il définit la foi comme l'estimation des réalités non apparentes »²³¹. Le concile de Sens se

²²⁹ « Plane superiorum quaedam iniuria est, inferiorum operam desiderare, a qua iniuria nemo hominum perfecte vindicabitur, nisi cum quisque evaserit in libertatem filiorum Dei. Nempe erunt hi omnes docibiles Dei et, nulla interveniente creatura, solo beati Deo. Repatriasse erit hoc, exisse de patria corporum in regionem spirituum. Ipsa est Deus noster, maximus spiritus, maxima mansio spirituum beatorum, et, ne quid hic sibi usurpet carnis sensus seu imaginatio, veritas est, sapientia est, virtus, aeternitas, summum bonum. Unde interim absumus, et ubi sumus, vallis est, et vallis lacrimarum, in qua sensualitas regnat et consideratio exsulat, in qua libere quidem et potestative se exserit sensus corporeus, sed intricatus caligat oculus spiritualis. », ID., *ibid.*, V, 1, 2, pp. 467-468.

²³⁰ « Porro spiritus est Deus, sunt et angeli sancti, et hi supra te. Sed Deus natura, angeli gratia superiores sunt. Unum siquidem tui et angeli optimum, ratio est ; Deus vero non sui aliquid optimum habet, unum optimum totus. », ID., *ibid.*, V, III, 5, p. 470.

²³¹ « Quod fidem diffinit aestimationem rerum quae non videntur », GUILLELMUS DE SANCTO-THEODORICO, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, cap. 1, dans *Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide, Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia, pars V*, cura et studio Pauli Verdeyen, CCCM 89A, Turnhout, Brepols, 2007, p. 17.

concentrera plutôt sur la théologie trinitaire d'Abélard, mais il n'est pas exclu que Bernard ait en tête ces difficultés relevées par la *Disputatio* de Guillaume.

N'avait-il pas pris la peine de réfuter lui-même cette définition de la foi au chapitre 4 de la *Lettre 190 (au pape Innocent II sur quelques erreurs d'Abélard)* ? Comme Guillaume, il reprochait à Abélard de faire de la foi une simple opinion. Comme lui, il lui opposait l'autorité d'Augustin pour préciser que ce que nous croyons n'est pas forgé *ad libitum* à partir de nos réflexions personnelles, mais relève d'une science certaine proclamée par la conscience²³². Ramener la foi à une opinion subjective et douteuse, n'était-ce pas faire retour au relativisme sceptique des philosophes de l'Académie ? Disons en bref que le dialecticien avait tendance à projeter sur la définition qui se trouve au début du chapitre 11 de la Lettre aux *Hébreux*, faisant de la foi la substance des réalités qu'on espère et l'argument de celles qu'on ne voit pas, une conception de l'opinion venant des arts libéraux.

La voie d'un rapprochement entre foi et opinion avait été ouverte, certes, non sans prudence par Hugues de Saint-Victor. Il décrivait une sorte d'échelle de la connaissance partant de celle minimale des *negantes*, se refusant à affirmer quoi que ce soit, comme aussi les *dubitantes*, incapables d'opter pour l'une ou l'autre opinion, venant aux *opinantes* qui en choisissent une comme préférable sans avoir les arguments pour étayer ce choix de leur volonté et aux *credentes* adhérant par la foi à ce qu'ils croient sans avoir la certitude venant de l'évidence conférée par leur science aux *scientes*. Il était ainsi amené à proposer une définition de la foi comme quelque certitude de l'âme portant sur les réalités absentes et située au-dessus de l'opinion, mais en-dessous de la science²³³.

Or avant Thomas, Bernard précise que la certitude de la foi n'est pas moindre que celle de la science (tant s'en faut), simplement elle n'a pas son évidence :

Pour arriver à le connaître ainsi que les esprits bienheureux qui sont avec lui, la considération a trois moyens qui sont comme autant de voies qui s'ouvrent à sa recherche : à savoir, l'opinion, la foi et l'intelligence. Or l'intelligence s'appuie sur la raison, la foi sur l'autorité, et l'opinion ne se préserve que par la vraisemblance. Il n'y a que les deux premières qui possèdent, avec certitude, la vérité ; mais elle est obscure et voilée pour la foi, claire et manifeste pour l'intelligence. Quant à l'opinion, elle n'est en possession de rien

²³² BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistula de erroribus Petri Abelardi*, IV, 9, SBO VIII, p. 25.

²³³ « Si quis plenam ac generalem diffinitionem fidei signare voluerit dicere potest : « fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam ». HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, 10, 2, PL. 176, 330 C.

de certain, on pourrait même dire qu'elle recherche la vérité par des vraisemblances plutôt qu'elle ne la possède²³⁴.

La foi n'est donc plus un intermédiaire entre l'opinion et la science, mais se retrouve à nouveau à égalité avec cette dernière quant à la certitude. Toutefois, ainsi pétrifiée de certitudes, évidentes pour la science ou voilées pour la foi, quel besoin la considération peut-elle encore avoir de l'opinion ? C'est que précisément, elle n'est pas encore parvenue ici-bas à la science ultime de la vision des bienheureux qui ne sera d'ailleurs pas pétrification de l'âme. Elle progresse, et ce qui lui tient à cœur dans sa démarche spéculative est d'accéder au monde des esprits :

Enfin ce dont tu as atteint l'intelligence, ce n'est pas là-dessus que tu as encore à chercher, ou si tel est le cas, c'est que tu n'en avais pas l'intelligence. Car il n'y a rien que nous désirions plus connaître que ce que nous possédons par la foi, et le comble de la béatitude sera pour nous de voir sans voile et à découvert ce dont nous ne possédons maintenant que la certitude par la foi²³⁵.

Nous n'insistons pas davantage sur l'omniprésence de la perspective eschatologique. Nous avons relevé dès le premier chapitre la différence entre contemplation et considération, la première possède la vérité et en jouit, la seconde la recherche. Or si la contemplation parfaite est réservée à la patrie céleste, nous verrons qu'elle comporte, comme l'amour et l'humilité, objets des précédents chapitres, des degrés. N'est-ce pas justement la caractéristique de la considération spéculative, ouvrant une première brèche vers le monde des esprits, de chercher à les contempler en une élévation encore imparfaite ?

Ainsi le premier degré de la contemplation, recherché ici-bas par la considération spéculative, devra s'accommoder de notre statut d'intelligences incarnées encore prises dans les rets des réalités sensibles et de l'imagination, devant progresser non par la seule intelligence, mais aussi par la foi et l'opinion. Notons que Bernard ne dit pas ici que la considération spéculative se

²³⁴ « Is, et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; ceterum opinio, certi nihil habens, verum per veri similia quaerit potius quam apprehendit. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, V, 3, 5, p. 470.

²³⁵ « Denique quod intellexisti, non est de eo quod ultra quaeras; aut, si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire, quam quae fide iam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum, quae iam certa sunt nobis, erunt aequae et nuda. », ID., *ibid.*, V, 3, 6, p. 471.

réduit à une intelligence de la foi. La considération est une recherche philosophique centrée sur un connais-toi toi-même dont nous avons vu les dimensions psychologique, voire technique et éthique qui avaient d'ailleurs, elles aussi, besoin de la grâce. Mais dans sa dimension spéculative, elle avance au rythme des lumières accueillies certes dans un recueillement, mais laissées à la discrétion d'une grâce contemplative. Elle ne se contente donc pas d'appliquer une raison humaine aux mystères de la foi, mais dans son recueillement même, fait feu des trois bois qui sont à sa disposition.

Le tout est de ne pas confondre ces trois moyens et Bernard s'emploie à mener entre eux un discernement précis²³⁶ : pire que l'opinion qui voudrait douter de tout contenu de foi, il y aurait une foi prête à accueillir comme relevant de son domaine toute opinion vraisemblable. Mais pire encore que la superstition, serait l'effraction de l'intelligence voulant comprendre par les seules forces d'une raison humaine les mystères voilés par l'intelligence divine sous la foi. Prendre une opinion pour l'intelligence de la vérité relève de la simple erreur et Bernard qui ne connaît pas encore les théories de la science moderne n'envisage pas l'inverse, cela pour une raison évidente qui le conduit à préciser une définition de ces trois moyens de connaissance assez différente de celle que nous avons trouvée chez Hugues de Saint-Victor :

L'intelligence proprement dite a la certitude, non seulement de la vérité qu'elle possède, mais encore de la connaissance qu'elle en a. Voici comment on pourrait définir ces trois moyens. La foi est l'anticipation volontaire et certaine d'une vérité avant même qu'elle ne nous soit dévoilée ; l'intelligence est la connaissance certaine et évidente d'une chose invisible ; l'opinion enfin consiste à tenir pour vraie une chose qu'on ne sait pas être fausse. Ainsi, comme je le disais plus haut, la foi n'admet point d'incertitude, ou si elle en admet, elle n'est plus la foi, mais une simple opinion. En quoi donc diffère-t-elle de l'intelligence ? En ce que, si elle ne laisse place à aucune incertitude pas plus que ne le fait l'intelligence, elle a néanmoins un voile que l'intelligence n'a pas²³⁷.

Nulle remontée donc pour Bernard, de l'opinion à la foi. Celle-ci se trouve au sommet de la certitude et toute baisse dans ce domaine la ferait déchoir de ce rang suprême d'une vérité

²³⁶ ID., *ibid.*

²³⁷ « Verus nempe intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis. Possumus singula haec ita diffinire: fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis; intellectus est rei cuiuscumque invisibilis certa et manifesta notitia; opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo, ut dixi, fides ambiguum non habet, aut, si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod, etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. », ID., *ibid.*

révélée et universellement reçue à celui de simple opinion subjective. Pourtant, contrairement à l'intelligence qui jouit de l'évidence des vérités qu'elle connaît, la foi ne les perçoit que sous un voile. Il y aurait beaucoup à dire sur le terme *involucrum* employé par Bernard. Ici, il désigne une enveloppe qui peut aussi bien être celle du sens historique des Écritures contenant la noix du sens spirituel. Mais on sait qu'un autre Bernard dans son commentaire des *Noces de Philologie et Mercure*, en fait l'équivalent du terme général de figure de rhétorique qu'il divise en allégorie et *integumentum*. Or pour Bernard Silvestre²³⁸, l'allégorie est un discours comportant un récit historique certes chargé d'un *intellectus*, sens caché, tandis que l'*integumentum* enveloppe dans un récit mythique une signification vraie. Les exemples de chacun des deux tours sont le combat de Jacob pour l'allégorie et la légende d'Orphée pour le second.

Sommes-nous avec Bernard sous le régime d'une telle théologie symbolique ? Nous en restons sans doute plus proches que de la théologie rationnelle du siècle suivant. Toutefois n'oublions pas que nous ne sommes pas dans une démarche exégétique cherchant simplement à mettre la rhétorique et les autres arts libéraux au service d'une interprétation, d'une exégèse des Écritures. Il s'agit d'une démarche philosophique où le sujet qui a apprivoisé ses mœurs et la nature par les considérations dispensative et estimative, accède enfin à la contemplation par une considération spéculative dont la foi n'est qu'un des ressorts inscrit dans une dynamique qui la lie aux deux autres : science et opinion. Cela précisé, nous pouvons entrer dans ce magnifique petit traité que constitue le livre V du *De consideratione*, où métaphysique, théologie naturelle et dogmatique s'enchaînent et s'entrelacent sans discontinuité.

2. *À l'assaut du monde des esprits : à commencer par les anges*

Le chapitre VI développe un petit traité sur les anges dont on pourra se demander quelle place il laisse à l'intelligence philosophique. Ne repart-il pas plutôt du donné de foi : « Premièrement il existe dans la céleste patrie des esprits doués de puissance et de gloire, bienheureux, formant des personnes parfaitement distinctes entre elles, mais classées selon leurs dignités et gardant, dès le premier jour de leur existence, le rang qui leur a été assigné; ils sont parfaits chacun en

²³⁸ Sur ce sujet, Cf. JEAN JOLIVET, *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, Vrin, 2006, p. 19 et MICHEL LEMOINE, *Théologie et Platonisme au XIIe siècle*, Paris, Cerf, 1998, p. 102. Le terme se retrouve aussi dans le sermon sur la Sphère intelligible d'Alain de Lille étudié naguère par ANCA VASILIU dans : *L'économie de l'image dans la sphère de l'intelligible. Sur un sermon d'Alain de Lille* (Sermo de sphaera intelligibili), dans « Cahiers de Civilisation Médiévale », 41 (1998), pp. 257-279.

son genre et doués d'un corps éthéré...²³⁹» Cette description des esprits bienheureux et de leur vie dans la patrie céleste semble relever des Écritures, voire d'un catéchisme et Bernard en convient dans un premier temps :

Tout cela nous l'apprenons par la lecture et nous y adhérons par la foi. Quant au corps de ces esprits bienheureux, non seulement l'endroit où ils se trouvent, mais même jusqu'à quel point ils existent, reste en suspens à l'avis de certains. Aussi si quelqu'un veut reléguer ce point parmi les pures opinions, je ne m'y opposerai pas. Mais que ces esprits soient des intelligences, ce n'est pas par la foi ou par l'opinion, mais par notre propre intelligence que nous le comprenons, car autrement ils ne pourraient connaître Dieu et participer à sa vie²⁴⁰.

Pourtant, la part de la foi, de l'opinion et de l'intelligence se dessine ici précisément. L'affirmation de l'existence des anges repose sur le donné de foi. Les spéculations sur leur corporéité éventuelle relèvent de l'opinion, en revanche il appartient à notre intelligence de comprendre que ce sont de purs esprits, ce qui les rend capables de contempler Dieu et d'en jouir. Cette intelligence métaphysique a ainsi son domaine propre, même si elle reste intimement liée à la foi et à l'opinion.

Les neuf chœurs angéliques : première approche, métaphysique ascendante

Bernard reconnaît d'ailleurs que l'explication des neuf chœurs angéliques qu'il va donner ensuite ne relève plus du donné de foi, mais de son opinion personnelle, opinion de théologien privé dirions-nous dans les termes plus tardifs de la scolastique, voire simplement de philosophe, mais qui jette sur les hiérarchies dionysiennes une lumière que nous n'avons trouvée nulle part ailleurs. Car l'Écriture et donc la foi ne nous révèle, en cherchant bien, que les noms des neuf chœurs :

Les anges ont des noms que nous savons pour les avoir entendus et qui nous permettent de conjecturer et même de discerner parmi ces esprits bienheureux, des choses que l'oreille n'a jamais entendues, telles que leurs ministères, leurs mérites, leurs rangs et leurs ordres ; mais il faut bien le reconnaître, ce que nous en savons sans l'avoir appris par l'ouïe, n'appartient

²³⁹ « Et primo quidem cives spiritus esse illic potentes, gloriosos, beatos, distinctos in personas, dispositos in dignitates, ab initio stantes in ordine suo, perfectos in genere suo, corpore aethereos... », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, V, 4, 7, pp. 471-472.

²⁴⁰ « Haec omnia legendo comperimus, fide tenemus. Quamquam de corporibus horum non modo unde sint, sed an aliquatenus sint, haeret sententia aliquorum. Unde si quis inter opinabilia magis id ponendum censuerit, non contendo. Porro intellectu praeditos, non fide, non opinione, sed intellectu capimus, quia non possunt huius expertes et Dei simul participes esse. », ID., *ibid.*, p. 472.

pas à la foi, puisque "la foi nous vient par l'ouïe (Rm 10, 17)" ; par conséquent ce que je vais en dire n'est qu'une pure opinion de ma part²⁴¹.

Certes, donc, seuls les noms des neuf chœurs angéliques nous sont révélés selon Bernard. Pourtant, l'homme de foi pourra-t-il en rester là ? Le théologien ne devra-t-il pas s'interroger sur leurs rôles respectifs, leurs mérites, leurs rangs, leurs ordres ? Ne pas le faire, ne serait-ce pas se mettre dans l'impossibilité de discerner entre eux ? Toutes ces interrogations procèdent bien d'une intelligence théologique et non des seules divagations de l'opinion et de l'imagination. Toutefois elle opère un discernement et des conjectures qui ne relèvent pas de la Révélation commune. Est-ce à dire qu'elles bénéficient des lumières particulières d'une révélation privée ? Ce que l'oreille n'a pas entendu (allusion à I Co 2, 9 et Is 64, 4), ne faut-il pas que l'œil l'ait contemplé ? La théologie privée de Bernard n'entend-elle pas livrer à son lecteur et d'abord au pape à qui il s'adresse quelque chose de sa contemplation personnelle, puisée dans la *lectio divina*, mais nourrie, selon le processus décrit par Guigues II le chartreux, de la méditation monastique et des grâces du don d'intelligence qui peuvent lui être données en réponse à son interrogation ?

L'opinion qu'il avance ne relèverait donc pas d'un arbitraire, mais d'une méditation éclairée. Mieux, si elle ne cite pas ses sources, le lecteur avisé peut reconnaître ce qu'elle doit à une tradition antérieure de Grégoire le Grand en particulier. Le caractère elliptique de la Révélation des noms des chœurs angéliques appelle donc le commentaire du théologien²⁴² :

Mais dans quel but ces noms nous auraient-ils été révélés, s'il ne nous était pas permis, sauf le respect dû à la foi, de rechercher ce que ces noms expriment ? Or voici ces noms Anges, Archanges, Vertus, Puissances, Principautés, Dominations, Trônes, Chérubins et Séraphins. Que signifient-ils ? N'y a-t-il aucune différence entre ces esprits qu'on appelle simplement anges et ceux qu'on nomme Archanges²⁴³ ?

²⁴¹ « Sunt et nomina quaedam nota nobis similiter ex auditu, per quae harum beatitudinum, etiam quae non liquido mortalium percepit auditus, officia, merita, gradus, ordines, utcumque a nobis conici et discerni queunt. Sed enim quod ex auditu non est, iam non ex fide, nam "fides ex auditu". Itaque opinando ista dixerimus. », ID., *ibid.*

²⁴² Osons un parallèle avec la tradition rabbinique du *Prades* où le troisième sens, sollicité (*Drach*) est comme appelé par les lacunes du texte.

²⁴³ « Ad quid enim caelestium nomina innotuerunt, si ne opinari quidem salva fide aliquid licet de rebus, quarum nomina sunt? Angeli, Archangeli, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Throni, Cherubim et Seraphim, haec nomina. Quae significata eorum? Nulla ne inter illos spiritus qui simpliciter Angeli, et eos qui Archangeli nuncupantur, distantia? », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, V, 4, 7, p. 472.

Pour les deux chœurs inférieurs, Bernard s'en tient à une explication classique : les anges sont les gardiens assignés à chaque homme pour le guider, les archanges sont chargés des nouvelles les plus importantes, Gabriel étant l'exemple du messager envoyé à Marie pour une cause suprême²⁴⁴. Pour les Vertus et les Puissances, il propose une spéculation plus originale :

Au-dessus d'eux, je placerai les Vertus. Ce sont ces esprits qui ordonnent ou accomplissent dans les éléments, ou par leur concours, les signes et les prodiges destinés à servir d'avertissements aux mortels. De là vient sans doute que dans l'Évangile, après ces mots : "Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles", il est dit un peu plus loin : "Car les Vertus des cieux seront mises en mouvement (Lc 21, 26) ", ce qui doit sans doute s'entendre des esprits célestes par lesquels ces merveilles doivent s'accomplir.²⁴⁵

Dans l'esprit de Bernard, les Vertus sont ces puissances spirituelles qui interviennent pour modifier le cours ordinaire des corps célestes. Il ne précise pas comme Aristote que ce cours est déjà confié ordinairement à des intelligences séparées, chargées de mouvoir les sphères portant les astres. Les Vertus n'interviennent que pour modifier leur mouvement et c'est ce qui donne sens à leur nom : ce sont des esprits capables d'agir comme une force pour altérer le cours de ces corps purement matériels que sont les astres pour Bernard. Toutefois si elles agissent ainsi au plan cosmique, c'est toujours pour donner aux hommes un signe. Or cela place les Vertus en-deçà des Puissances, qui elles, agissent directement dans le domaine spirituel : « Quant aux Puissances, je les mettrai au-dessus des dernières, parce que leur vertu est d'enchaîner les puissances des ténèbres et de circonscrire leur maligne influence de manière à ce qu'elles ne puissent nuire ainsi qu'elles le voudraient, et que leur malveillance ne puisse s'exercer que pour concourir finalement au bien.²⁴⁶ » Agissant sur les puissances des ténèbres, c'est donc dans le domaine spirituel qu'interviennent les Puissances, mais leur rôle se limite ainsi à une sorte de résistance passive, voire de ruse qui détourne le pouvoir de nuire de l'adversaire au profit du bien. Au contraire, les Principautés exercent une influence positive par

²⁴⁴ « Putemus Angelos dici, nisi tu convenientius aliquid considerasti, qui singuli singulis hominibus dati creduntur, missi in ministerium, [...] Putemus his praeesse Archangelos, qui, conscii mysteriorum divinatorum, non nisi ob praecipuas et maximas causas mittuntur. E quibus magnus ille archangelus Gabriel missus legitur ad Mariam, ob causam utique qua maior esse non potuit. », ID., *ibid.*, V, IV, 8, p. 472.

²⁴⁵ « 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. », ID., *ibid.*

²⁴⁶ « Putemus Potestates superiores istis, quarum virtute potestas tenebrarum comprimitur et coercetur malignitas aeris huius, ne quantum vult noceat, ne malignari, nisi ut prosit, possit. », ID., *ibid.*, p. 473.

leur sagesse, non plus sur des puissances angéliques, mais sur les pouvoirs humains existant sur la terre : « Les Principautés viendront ensuite pour moi, attendu que c'est leur gouvernement et leur sagesse qui établissent tout pouvoir supérieur sur la terre, le dirigent, le limitent, le transfèrent, le mutilent et le changent²⁴⁷. » Elles sont ainsi en quelque sorte le relais de la Providence divine, mais dans l'exercice de son gouvernement sur les gouvernements humains. Elles aussi sauront faire concourir tout pouvoir juste ou moins juste au bien de ceux qui aiment Dieu. Enfin, placées en-deçà des trois derniers chœurs qui sont les plus contemplatifs, mais au sommet des deux premiers groupes de trois chœurs angéliques, aux fonctions plus actives, c'est sur leur ensemble que les Dominations sont censées exercer leur pouvoir d'harmonisation :

Quant aux Dominations, je leur donnerai une place tellement plus élevée au-dessus des ordres précédents, que les autres esprits semblent chargés auprès d'elles de fonctions subalternes, et que c'est d'elles comme de leurs véritables maîtres que dépendent le gouvernement des Principautés, la protection des Puissances, les opérations des Vertus, les révélations des Archanges, les soins et le ministère prévoyant des Anges²⁴⁸.

Prenant en quelque sorte de la hauteur par rapport aux cinq premiers chœurs angéliques, elles coordonnent et gouvernent l'action de chacun d'eux. Nous en arrivons ainsi aux trois ordres supérieurs :

Pour les Trônes, c'est très haut au-dessus des Dominations qu'ils ont selon moi pris leur envol. Et s'ils sont appelés Trônes, c'est parce qu'ils sont assis, et s'ils sont assis, c'est parce que c'est sur eux que Dieu s'assoit ; il ne pourrait s'asseoir sur eux s'ils n'étaient assis eux-mêmes. Tu me demandes ce que j'entends par là : ils sont assis ? J'entends qu'ils sont dans une tranquillité complète, dans une sérénité inaltérable, dans une paix qui surpasse tout ce que notre intelligence peut concevoir. Tel est, en effet, celui qui est assis sur les trônes, le Seigneur Sabaoth, jugeant toutes choses avec tranquillité, complètement apaisé, parfaitement serein, dans la paix la plus profonde; voilà pourquoi il s'est préparé des Trônes semblables à lui²⁴⁹.

²⁴⁷ « Putemus Principatus his quoque praelatos, quorum moderamine et sapientia omnis in terris principatus constituitur, regitur, limitatur, transfertur, mutilatur, mutatur. », ID., ibid.

²⁴⁸ « Putemus Dominationes adeo cunctis supereminere praefatis ordinibus, ut respectu horum ceteri videantur omnes administratorii spiritus, et ad istos, tamquam ad dominos, referri regimina Principatum, tutamina Potestatum, operationes Virtutum, revelationes Archangelorum, curam et providentiam Angelorum. », ID., ibid.

²⁴⁹ « Putemus Thronos alto etiam ab his evolasse recessu, qui, ex eo quod sedent, Throni dicuntur, et ex eo sedent, quod sedet in eis Deus. Putemus Thronos alto etiam ab his evolasse recessu, qui, ex eo quod sedent, Throni dicuntur, et ex eo sedent, quod sedet in eis Deus. Neque enim sedere in eis, qui non sederent, posset. Quaeris quid

Remarquons ce statut paradoxal des Trônes. C'est de Dieu qu'ils reçoivent leur stabilité, et cela du fait qu'ils ont su se hisser au-dessus des Dominations qui avaient encore une fonction active régissant mouvements cosmiques et combats spirituels. Une fois le combat remporté, ils peuvent accéder à la paix divine. Et c'est ainsi qu'ils sont le Trône du Seigneur des armées, Sabaoth : prêt au combat dans sa paix profonde. Mais il semble qu'elle aussi ait besoin de leur stabilité pour reposer sur eux. Il y a là une sorte de « *double bind* » et le Christ sur qui repose l'Esprit est sans doute l'archétype de tout Trône. Les commentateurs franciscains de Denys l'Aréopagite, comparant au siècle suivant les trois derniers chœurs angéliques aux ordres religieux de leur temps reconnaîtront la paix bénédictine sous la figure des Trônes, tandis que la lucidité intellectuelle des Chérubins reviendra aux Dominicains et la charité enflammée des Séraphins aux Franciscains.

Mais voyons ce que dit Bernard des deux ordres angéliques suprêmes :

Les Chérubins puisent selon moi à la source même de la sagesse ces torrents de science qu'ils déversent à flots sur tous leurs concitoyens de la cité céleste. N'est-ce pas là le fleuve dont parlait le Prophète, et dont les eaux abondantes réjouissent la cité de Dieu (Ps 14, 5) ? Enfin les Séraphins, tout embrasés de l'amour divin, en répandent partout les flammes, de sorte que tous les habitants du ciel deviennent des lampes qui brûlent et qui éclairent ; qui brûlent du feu de la charité et brillent de l'éclat de la connaissance²⁵⁰.

L'intelligence contemplative des Chérubins ne se cantonne d'ailleurs pas à leur contemplation des trésors de science puisés dans la sagesse divine, elle a une fonction apostolique qui répand immédiatement cette lumière intellectuelle sur l'ensemble de la cité céleste. De même la charité des Séraphins allumée auprès de Dieu ne se contente pas de les consumer, mais embrase aussi leurs concitoyens. Notons d'ailleurs que dans cette hiérarchie, qui peut le plus peut le moins et cet embrasement de charité s'accompagne d'un surcroît de connaissance.

Une pose eschatologique au sommet du monde céleste

illam sentiam sessionem? Summam tranquillitatem, placidissimam serenitatem, pacem quae exsuperat omnem intellectum. Talis est qui sedet in Thronis Dominus Sabaoth, iudicans omnia cum tranquillitate, placidissimus, serenissimus, pacatissimus. Et tales sibi constituit Thronos, simillimos sibi. » ID., *ibid.*

²⁵⁰ « Putemus Cherubim ex ipso sapientiae fonte ore Altissimi haurientes, et refundentes fluentia scientiae universis civibus suis. Et vide ne is sit, quem Propheta loquebatur, fluminis impetus laetificans civitatem Dei. Putemus Seraphim, spiritus totos divino igne succensos, succendere universa, ut singuli cives singulae sint lucernae ardentes et lucentes: ardentes caritate, lucentes cognitione. » ID., *ibid.*

Au terme de cette première ascension jusqu'aux hiérarchies célestes les plus élevées la considération semble marquer une pause qui est l'occasion d'une réflexion sur les rapports entre contemplation ici-bas et dans l'au-delà :

O mon cher Eugène, qu'il fait bon ici! Mais combien nous y serons mieux encore s'il est donné un jour à notre être tout entier, d'arriver là où nous n'avons encore pénétré que par une de nos puissances ! Notre esprit seul s'y élève maintenant, et encore, pas notre esprit tout entier, mais en partie et par une faible partie de lui-même seulement. Nos affections rampent sur la terre, où le poids de notre corps les ramène ; et pendant que nos désirs ne peuvent se détacher de la boue, notre considération seule, mais faible, mais aride, prend son vol et devance le reste²⁵¹.

L'apostrophe à Eugène fait allusion au bonheur exprimé par Pierre lors de la transfiguration (Mt 17, 4 ; Mc 9, 5 ; Lc 9, 33). Mais le contemplatif qu'est Bernard ne cherche pas à planter sa tente au sommet, ni même à essayer ainsi d'y fixer la loi et les prophètes, Moïse et Élie, figures des considérations dispensative et estimative entourant la spéculative reposant dans le Verbe éternel, conformément au schéma ternaire légué par la grande tradition patristique²⁵² et que nous avons rappelé plus haut. Il a conscience que sa considération philosophique, même ainsi christianisée ne rejoint le monde céleste des esprits que par le sommet de l'âme alourdie par le reste de son être et en particulier par ses désirs et affections qui la portent vers les réalités matérielles et terrestres.

Il propose donc de détacher l'âme de ces affections terrestres et charnelles pour qu'elle puisse en se recueillant en elle-même, s'envoler vers les limites du monde céleste²⁵³. Mais cet envol en découvre cette fois la dimension eschatologique : ce que l'âme ainsi libérée peut explorer, c'est le sein d'Abraham, lieu où étaient retenues les âmes des justes avant la Passion du Christ et l'autel sous lequel les âmes des martyrs semblent retenues d'après le verset d'Apocalypse (6,

²⁵¹ « O Eugeni, quam bonum est nos hic esse! Quam fore melius, si quando tamen toti sequamur quo ex parte praecessimus! Praecedimus animo, et ne ipso quidem toto, sed parte, et parte modica nimis. Affectus iacent mole corporea praegravati et, luto haerentibus desideriiis, sola interim arida et tenuis consideratio praevolet. », ID., *ibid.*, V, 9, p. 473.

²⁵² Les correspondances non plus avec les seuls patriarches, mais avec les protagonistes de la Transfiguration se retrouvent par exemple chez MAXIMUS CONFESSOR, Cf. *Ambiguorum liber*, 10, 19, PG 91,1167-1168.

²⁵³ « Quid si totam se colligat anima et, reductis affectibus e cunctis locis, quibus captivi tenentur, [...] cum his ineat tota libertate volatum, pulset in impetu spiritus et in pinguedine gratiae illabatur ? Nonne, cum coeperit circuire lucidas mansiones et sinum illum etiam Abrahae curiosius perscrutari, et sub altari, quodcumque illud est, Martyrum revisere animas, in prima stola secundam patientissime exspectantes... », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* V, 9, *ibid.*, pp. 473-474.

9). Nous avons déjà évoqué l'importance de l'interprétation de ce verset pour Bernard, son eschatologie et la lecture qu'en donna Jean XXII²⁵⁴.

Ce qui nous importe ici c'est de comprendre que le sort, la contemplation et le bonheur des âmes séparées du corps par l'envol définitif de la mort en attendant le jugement dernier est selon Bernard, un objet de médiation philosophique pour l'âme déjà partiellement libérée qui se livre à la considération spéculative. Certes, elle ne jouit pas encore de la vision parfaite et de l'union définitive à la volonté aimante de Dieu, mais il n'est pas indifférent de rencontrer l'anticipation qu'elle en goûte comme une version bernardine de la spiritualité du sacré cœur :

Et pourquoi n'y verrait-on pas le cœur de Dieu à découvert ? Pourquoi n'y découvrirait-on pas la volonté de Dieu, toujours bonne, agréable et parfaite ? Bonne en elle-même, agréable dans ses effets, mais aimable pour ceux qui savent la goûter, parfaite pour les parfaits et pour ceux qui ne désirent rien après elle. C'est là qu'on voit à découvert ces entrailles de miséricorde, ces pensées de paix, ces trésors de salut, ces mystères d'amour bienveillant, ces arcanes de bénignité, qui demeurent impénétrables au reste des hommes et se dérobent à la connaissance même des élus, et cela pour leur bien, afin qu'ils ne cessent pas de craindre tant qu'ils ne sont pas capables d'aimer comme il faut²⁵⁵.

Il y a une dimension de la considération spéculative qui concerne la volonté et non d'abord l'intelligence et elle porte une grâce unitive à la volonté divine. Mais nous avons vu que la parfaite conversion de la volonté à l'amour divin n'est possible que dans l'eschatologie lorsqu'après sa résurrection, le désir de régir le corps se résorbe en elle. En attendant donc, l'âme qui par son intelligence a su élever sa considération spéculative jusqu'au sommet des neuf chœurs angéliques, qui se recueillant en elle-même découvre le sein d'Abraham et le séjour des âmes saintes sous l'autel de l'Apocalypse, apprend à se contenter de sonder par le regard synthétique de son recueillement le cœur même de Dieu et les trésors infinis de ses entrailles de miséricorde. Mais cette petite pose dont nous soulignons la dimension eschatologique, dans

²⁵⁴ Contentons-nous ici de renvoyer à notre thèse : *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289 (1995) et à la synthèse plus récente qui se trouve dans *Benoît XII, la vision béatifique*, Avignon, Docteur Angélique, 2009.

²⁵⁵ « Quidni ibi videatur cor Dei? Quidni ibi probetur quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta? Bona in se, placens in effectibus, beneplacens fruentibus, perfecta perfectis et nihil ultra quaerentibus. Patent viscera misericordiae, patent cogitationes pacis, divitiae salutis, mysteria bonae voluntatis, benignitatis arcana, quae, clausa mortalibus, etiam ipsis electis suspecta sunt. Id quidem salubriter, ne designant timere, dum necdum digne amare idonei inveniuntur. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* V, 9, *ibid.*, p. 474.

le cœur de Dieu et au sommet du monde céleste, va permettre d'en entreprendre une nouvelle exploration, descendante cette fois.

Nouvelle visite du monde céleste : eschatologie descendante

C'est maintenant à partir de l'amour de Dieu ainsi découvert que vont pouvoir être considérés les différents chœurs angéliques :

Il faut voir dans ces esprits qu'on appelle les Séraphins comment aime celui qui ne trouve d'autre motif de son amour que lui-même, mais qui ne voit non plus dans les œuvres de ses mains rien qui le soit de sa haine. Comment il réchauffe dans son sein ceux qu'il a faits pour le salut, comme il les fait avancer, comme il les porte dans ses bras, comme il consume tel qu'un feu dévorant les fautes de leur jeunesse élue et les pailles de leur ignorance, comme il les purifie et les rend de plus en plus dignes de son amour²⁵⁶.

Or cette considération descendante ne s'arrête pas aux anges, mais nous rejoint, nous humains, comme en témoigne la deuxième phrase. La considération comporte toujours une dimension réflexive, celle que Bernard fait ici porter sur l'amour reçu de Dieu qui enflamme les Séraphins nous apprend de quel amour nous sommes aimés. Mieux, nous proposons de lire cette eschatologie descendante à partir de la trinité augustinienne des facultés, ce qui lui rendra une certaine actualité philosophique. C'est évidemment la volonté libre qui est ainsi réchauffée et purifiée par la charité divine or il est intéressant de constater que cet embrasement de charité s'exerce d'abord sur la volonté, mais aussi sur la mémoire en consumant les fautes de la jeunesse, et même sur l'intelligence en faisant fondre les pailles de l'ignorance. Dans cette perspective se comprend aisément la conséquence de l'illumination par la grâce de l'intelligence humaine à partir de celle des Chérubins :

Il faut voir dans les Chérubins, en qui réside la plénitude du savoir, comment Dieu est le Seigneur des sciences, lui le seul qui n'ignore que l'ignorance même ; lui qui est tout entier lumière et n'a point de ténèbres en lui ; comment il est tout entier œil et qui ne saurait à aucun moment être trompé, car c'est un œil qui ne se ferme jamais, qui ne va pas chercher au dehors la lumière et dont il faudrait l'approcher pour qu'il voie, lui qui voit et est la cause de sa propre vision²⁵⁷.

²⁵⁶ « Cernere est in his, qui Seraphim appellantur, quomodo amet qui unde amet non habet, sed est et qui nihil horum quae fecerit odit, quos salvandos fecit, quomodo foveat, quomodo provehat, quomodo amplextur, quomodo delicta electae iuventutis et paleas ignorantiarum eius ignis ille consumens, ipsam sibi purgatissimam et suo amore dignissimam reddat. », ID., *ibid.*, V, 10, p. 474.

²⁵⁷ « Cernere est in Cherubim, qui plenitudo scientiae dicuntur, Deum scientiarum dominum esse, qui solus solam nesciat ignorantiam, qui totus sit lux et tenebrae in eo non sint ullae, totus sit oculus et qui minime aliquando

On notera au passage la présence de deux thèmes philosophiques. Celui de la docte ignorance, revêt une figure paradoxale. L'ignorance qui s'ignore elle-même est le fait de ces *sophoi*, experts interrogés par Socrate, mais qui croient pouvoir étendre leur expertise au domaine éthique et se prennent pour des sages. Si Dieu ignore l'ignorance, c'est parce qu'elle n'a pas de place en lui qui, sagesse suprême, renferme tout savoir. Cette idée d'un savoir total en Dieu nous conduit au deuxième thème : celui de cet œil omnivoyant que l'on retrouvera chez Eckhart, Alberti, Nicolas de Cues et Hegel²⁵⁸ et où s'origine ici chez Bernard toute science angélique et humaine. Nous ne ferons ici que relever la difficulté de ce thème qui nous place au cœur de la mystique spéculative, en la diversité qu'il revêt chez ces auteurs. Est-il possible de remonter par une spéculation unificatrice jusqu'à cette position éminente réservée à l'œil divin ? Bernard évoque ici une eschatologie descendante où c'est la lumière divine même qui vient à la rencontre du Chérubin qui n'est qu'œil intellectif et rejoint par analogie le sommet de l'intelligence spéculative du philosophe. En Dieu seul, la vision et sa cause, l'œil et la lumière, ne sauraient faire nombre.

Plus instructive encore sera la considération des Trônes. Car en eux repose le jugement. Ici encore, la dimension réflexive de la considération exige d'elle ce retour sur soi qui s'opère dans celle des Trônes. Hannah Arendt a ainsi bien vu qu'il y a trois dimensions de la vie de l'esprit : la pensée, le vouloir et le jugement, même si elle n'a pu achever d'écrire sa philosophie du jugement qu'elle avait commencé à penser dans diverses conférences, certes à partir d'une sorte de transfert au domaine moral et politique du jugement de goût kantien. Notre propos n'est évidemment pas ici de proposer une interprétation du jugement arendtien, ni même de tenter un rapprochement avec Bernard et Augustin, mais seulement de convoquer sa conception de l'esprit comme vie pour lire les lignes de Bernard concernant les Trônes et le jugement :

Il faut voir dans les Trônes combien celui qui les a pris pour sièges est pour toute innocence, un juge au-dessus de tout soupçon ; lui qui ne veut pas circonvenir et ne saurait être circonvenu, lui qui est à ce point amour et lumière. Son assise ne saurait être interrompue,

fallitur, quia minime clauditur, qui extra se non quaerat lumen, cui admoveatur ut videat, ipse qui videt, ipse unde videt. », ID., *ibid.*

²⁵⁸ MAGISTER ECKHART, *Sermon XII* « qui audit me », pour Nicolas de Cues, cf. en particulier le *De Icona*, pour Hegel et cette filiation médiévale, cf. par exemple JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, *Hegel et l'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 68.

elle est d'une tranquillité remarquable. Puisse mon jugement procéder d'un tel visage qui ne connaît que l'amour, et à qui sont étrangers tant l'erreur que le trouble²⁵⁹.

Nous avons bien ici une eschatologie descendante puisque la dernière phrase est généralement comprise en son sens eschatologique : il s'agirait du jugement de l'âme par Dieu conduisant les bienheureux au face à face. Les Trônes révéleraient ainsi quelque chose de la stabilité dont émane le jugement divin.

Toutefois, si « *judicium meum* » peut renvoyer à celui que je recevrai de Dieu, il peut aussi désigner ma faculté de juger. Car la dernière phrase peut aussi être comprise comme un souhait philosophique : le jugement porté sur mes actes et ceux d'autrui sera d'autant plus serein qu'il procédera d'une volonté aimante, d'une intelligence sans faille et d'une mémoire ou d'une conscience apaisée. Nous comprenons comment dans cette eschatologie descendante, ce ne sont pas seulement les trois ordres supérieurs de la hiérarchie céleste qui sont mieux compris, mais le fonctionnement même de l'esprit humain, certes sinon en régime explicitement chrétien, du moins sous l'action de la grâce. La charité divine embrasant la volonté vient illuminer l'intelligence, brulant les pailles de l'ignorance et permet ainsi un jugement de conscience parfaitement serein et parvenant à combiner avec un amour miséricordieux une parfaite lucidité. Nous passerons plus vite sur la fin de l'enseignement de Bernard relatif aux anges. Il montre dans la suite du paragraphe 10 et à nouveau au suivant que c'est en fait Dieu qui opère dans les différentes hiérarchies angéliques les dominations, puissances... les tâches qui leurs sont confiées. Et il ajoute au paragraphe 12 que l'on peut dire que l'ange est en nous et retrouver ainsi en nous, mais à un titre bien inférieur, chacune des prérogatives des neuf chœurs angéliques : elles apparaissent ainsi d'abord comme des attributs divins, secondement comme l'acte ou la mission propre à chaque ordre d'anges, mais aussi cultivées dans les âmes humaines :

On dit que nous sommes des êtres capables d'aimer, on en doit dire autant de Dieu; de connaître, on le doit également affirmer de Dieu, et ainsi du reste. Mais Dieu aime comme charité; il connaît comme vérité; il siège et pour juger, comme justice, il domine comme majesté; il règne comme principe; il protège comme salut, il opère comme vertu; il éclaire

²⁵⁹ « Cernere est in Thronis, quam non suspectus omni innocentiae iudex sedeat in his, qui circumvenire nolit, circumveniri non possit, quippe sic amans et sic videns. Nec vacat sessio; tranquillitatis insigne est. De vultu tali iudicium meum prodeat opto, cui insit amor, error absit, absit et perturbatio. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* V, 10, *ibid.*, pp. 474-475.

comme lumière; il assiste comme piété. Tout cela, les anges le font, nous le faisons aussi nous-mêmes, mais d'une manière bien inférieure; car ce n'est pas en vertu du bien que nous sommes, mais en raison du bien dont nous participons²⁶⁰.

La spéculation métaphysique sur le monde céleste et les anges qui l'habitent, que nous avons vu mener ainsi brillamment par Bernard, conscient qu'il n'engageait que son opinion de théologien privé, nous reconduit ainsi à une vivification de la vie de l'esprit humain mais d'abord surtout au mode suréminent selon lequel Dieu opère par lui-même et dans les anges les opérations qui les caractérisent : amour, intelligence, jugement... Cette première mention de quelques attributs divins fait transition avec le chapitre suivant où nous trouvons ce qui correspond à des spéculations de théologie naturelle.

3. Essence et attributs divins, la théologie naturelle de Bernard

Le dépassement des créatures célestes en direction du Créateur donne lieu à un rapprochement inattendu entre Cantique 3, 4 et Exode 3, 14 : « Quel est ce bien-aimé ? Je ne saurais mieux vous répondre qu'en disant : c'est celui qui est. C'est ainsi qu'il voulut qu'on le nommât ; c'est la réponse qu'il suggéra à Moïse pour son peuple²⁶¹... » L'époux du Cantique qu'on s'attendrait à voir correspondre à une conception plus affective de Dieu est d'abord conçu comme « celui qui est », rapporté d'ailleurs à l'éternité. Mais précisément l'attribut de bonté, celui de sagesse et tous les autres sont seconds par rapport à l'être qui est le nom propre à Dieu.

Une seconde appellation vient immédiatement après lui, celle de principe :

Mais qu'est-ce encore que Dieu? C'est l'être sans lequel nul autre être n'existe. Il est même aussi impossible à quoi que ce soit d'exister sans lui qu'à lui-même d'être sans lui. Il est pour lui, il est pour tout ce qui est ; de sorte qu'en un sens il n'y a que lui qui soit, puisqu'il est par lui-même et que tous les autres êtres sont par lui. Qu'est-ce que Dieu ? Le "Principe", c'est même le nom qu'il se donne lui-même (Jn 8, 25)²⁶².

²⁶⁰ « Dicimur amare, et Deus; dicimur nosse, et Deus, et multa in hunc modum. Sed Deus amat ut caritas, novit ut veritas, sedet ut aequitas, dominatur ut maiestas, regit ut principium, tuetur ut salus, operatur ut virtus, revelat ut lux, assistit ut pietas. Quae omnia faciunt et Angeli, facimus et nos, sed longe inferiori modo, non utique bono quod sumus, sed quod participamus. », ID., *ibid.*, V, 12, pp. 476-477.

²⁶¹ « Quis est? Non sane occurrit melius, quam qui est. Hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit, dicente Moyse ad populum... », ID., *ibid.*, V, 13, p. 477.

²⁶² « Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest: ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est et omnium esse. Quid est Deus? "Principium" ; et hoc ipse de se responsum dedit. », ID., *ibid.*

Cette méditation sur Dieu comme être nécessaire existant par lui-même et cause de tous les autres n'est pas sans rappeler celle d'Anselme. Mais elle prend un tour plus négatif rappelant que le principe doit lui-même être sans principe et la méditation du cistercien repose sur des propositions dont la logique n'a rien à envier à celle de son prédécesseur bénédictin :

Il est évident que l'être par qui tout a commencé n'a pas lui-même commencé à être ; car s'il a commencé, il faut qu'il ait commencé à partir d'un autre : or il n'est rien qui ait commencé à partir de soi-même, à moins qu'on ne s'imagine que ce qui n'était pas ait pu se donner à soi-même de commencer à être, ou bien qu'une chose a été avant d'être ; or, ces deux propositions répugnent également à la raison²⁶³...

Au-delà de la prouesse logique c'est une méditation traditionnelle de la patristique grecque sur le principe increé que rejoint ici Bernard. Alors qu'Anselme affirme positivement que l'être nécessaire doit être principe de tous les autres, Bernard rappelle négativement qu'un tel principe de tous les autres êtres doit lui-même être sans principe. Partant de Rm 11, 36, Bernard développe au chapitre suivant, cette méditation sur le principe à partir des trois prépositions : « *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* ». Bernard exclut ainsi une causalité matérielle au profit d'une causalité efficiente exercée *ex nihilo*. Il retrouve aussi à partir de la dernière préposition (*in*), à la fois l'immanence et la transcendance divine. Présent à toutes choses, Dieu est au-delà de toutes, en particulier au temps où elles n'existaient pas encore. Et l'attribut d'incompréhensibilité en découle.

De la Bonté à la Trinité : Bernard contre Gilbert de la Porrée et en-deçà de Bonaventure

Au paragraphe 15 on en vient à l'attribut de bonté. Il donne lieu à un raisonnement qui n'est pas sans rappeler, mais toujours en négatif la preuve du *Monologion*. Rappelons qu'Anselme part de la constatation qu'il existe des réalités bonnes, pour arriver à la conclusion qu'elles découlent d'une bonté par soi qui est le souverain bien et le souverain être et qui ne saurait être que sagesse. C'est pourquoi nous avons naguère qualifié cette preuve d'agatho-sophique. Ici Bernard reprend en sens inverse l'idée d'un principe dans l'ordre de la bonté en forgeant une formule plus proche de la définition de Dieu dans le *Proslogion* : un être tel qu'on ne peut en

²⁶³ « Ex quo universum coepit, ipsum profecto minime coepit; nam si coepit, aliunde coeperit necesse est : a se enim coepit nihil, nisi forte quis putaverit, quod non erat dare sibi potuisse ut esse inciperet, aut fuisse aliquid antequam esset, quod utrumque, quia ratio non consentit ... », ID., *ibid.*

concevoir de meilleur²⁶⁴. La formule n'est pas infidèle à Anselme car s'il peut appeler Dieu "un être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand" dans le *Proslogion*, c'est parce qu'il a découvert auparavant dans le *Monologion* un être souverainement bon dont découle la bonté de tous les autres et qui devra aussi être souverainement grand. Or Bernard semble appliquer à cet être tel qu'on ne peut en concevoir de meilleur, un raisonnement qui même s'il en diffère, n'est pas sans rappeler celui du *Proslogion* : si Dieu tirait sa bonté d'un autre être, celui-ci serait meilleur que lui. Bernard ne recherche pas ici l'apologétique d'une preuve. Il entend ainsi répondre à Gilbert de la Porrée et à ses partisans. Nous ne pouvons ici reprendre à nouveaux frais la question de la censure des thèses théologiques de Gilbert de la Porrée. Disons en bref qu'à partir des apports de la sémiotique issue de la logique nouvelle au XIIe siècle, toute une réflexion avait été entamée sur les attributs divins : sous quelles conditions pouvait-on appliquer à Dieu et aux créatures des termes identiques ? Une des questions était de savoir lesquels doivent être attribués en propre à une des Personnes de la Trinité ou leur rester communs. L'attribution en propre de certains attributs au Père, au Fils ou à l'Esprit n'est-elle pas à l'origine de la condamnation d'Abélard ? Mais dans le cas de Gilbert de la Porrée, il s'agit de savoir si la divinité par laquelle Dieu est ce qu'il est, fait nombre avec lui comme la blancheur avec le blanc.

Bernard met ainsi à profit le raisonnement d'Anselme pour exclure l'existence d'un principe distinct de Dieu, sa divinité par lequel il serait ce qu'il est : « Nous avons donc bien raison d'affirmer que cette divinité par laquelle, selon certains auteurs, Dieu serait Dieu, n'est autre que Dieu lui-même, de sorte qu'en Dieu il n'y a que Dieu. "Mais quoi!" diront-ils : "nies-tu que Dieu ait la divinité?" "Certainement non, mais je dis que cette divinité qu'il a n'est autre que lui-même".²⁶⁵ » Les Porrétains avaient tendance à mêler sémantique et métaphysique, Bernard ramène le débat à ce seul niveau. La divinité de Dieu ne saurait être un principe abstrait qui ferait nombre avec lui : son avoir de la divinité n'est autre que son être Dieu. Mais il en tire une conséquence théologique qui rejoint le motif de la condamnation de Gilbert : affirmer que la divinité est distincte de Dieu c'est ajouter un quatrième terme à la Trinité :

Je dis seulement que la divinité n'est autre chose que Dieu lui-même ; si on soutient le contraire — que la divine Trinité daigne m'aider de sa grâce —, je m'inscris en faux contre

²⁶⁴ « Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest. », ID., *ibid.*, V, 15, p. 479.

²⁶⁵ « At melius illam divinitatem, qua dicunt Deum esse, non aliud quam Deum esse fatemur. Non est in Deo nisi Deus. "Quid?" inquiunt : "negas Deum habere divinitatem?" Non, sed quod habet, hoc est. "Negas divinitate Deum esse?" Non, sed non alia quam quae ipse est. », ID., *ibid.*

cette invention nouvelle : la quaternité convient aux délimitations du monde, mais ne va point à la Divinité. Dieu est Trinité, et chacune des trois personnes est Dieu. Si quelqu'un veut ajouter une quatrième divinité, pour moi elle n'est pas Dieu et je lui refuse mes adorations²⁶⁶.

Bernard semble ici employer indifféremment les deux termes : *deitas* et *divinitas* que nous avons tendance à traduire tous deux par divinité. Si la déité par laquelle Dieu est Dieu devient une entité métaphysique, Bernard y voit une nouvelle divinité qui viendrait s'ajouter à la Trinité chrétienne. D'où l'accusation d'hérésie. La symbolique des nombres entre ici en scène : la quaternité des éléments matériels convient au monde physique, tandis que c'est le chiffre trois qui convient à la divine Trinité. Mais ici le débat théologique ne doit pas nous laisser perdre de vue l'enjeu métaphysique. Il en va de la simplicité divine et Bernard sera ainsi bientôt amené à déplacer le débat de l'ontologie à l'hénologie. Comprenons qu'il refuse d'entrer dans la discussion sur les attributs propres à chacune des Personnes divines ou communs.

De la simplicité à l'unité

Pour lui, aucun attribut de Dieu ne saurait faire nombre avec sa substance, tous se ramènent à elle :

Ce n'est pas qu'on n'admette bien des choses en Dieu ; mais c'est toujours en un sens raisonnable et catholique, de manière que la multiplicité ne détruit point l'unité. Autrement ce n'est pas la quaternité que nous aurions, mais si l'on peut dire, la centénité. Ainsi nous appliquons à Dieu la grandeur, la bonté, la justice et mille autres attributs; si tout cela n'est pas une seule et même chose en Dieu et avec Dieu, tu vas te retrouver avec un Dieu multiple²⁶⁷.

Bernard invoque ici explicitement une manière à la fois catholique et raisonnable de penser les rapports entre la substance et les attributs divins. Pourtant, c'est une considération de théologie naturelle qu'il développe, entendons purement métaphysique et qui n'engage pas la foi chrétienne en la Trinité. Il en va de l'unité de la substance divine qui, découverte

²⁶⁶ « ...sed non alia quam quae ipse est. Aut si tu aliam invenisti, adiuvet me Trinitas Deus, adversus illam tota me contumacia erigo. Quaternitas orbem disternat, non signat deitatem. Deus Trinitas est, Deus trium singula personarum. Si quartam divinitatem adicere placet, interim ego hanc, quae Deus non est, persuasi mihi minime adorandam... », ID., *ibid.*

²⁶⁷ « Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholice quae sed multa unum. Alioquin, si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa, dicimus magnum, bonum, iustum et innumera talia; sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum. », ID., *ibid.*

immédiatement auparavant comme principe sans principe, doit être absolument simple en son éternité. Dès lors, aucun attribut ne saurait faire nombre avec elle. L'accusation d'introduire une quaternité stigmatise l'hérétique au nom du dogme trinitaire, mais l'exigence d'une parfaite résorption des attributs dans la substance divine reste purement métaphysique.

A partir de celui de la bonté qui ouvre le paragraphe 15, Bernard n'envisage pas comme Bonaventure, de prouver rationnellement la nécessité de la Trinité des Personnes. Rappelons en effet ici rapidement le raisonnement développé par Bonaventure au chapitre VI de l'*Itinerarium*, ou pour être plus exact, proposons-en notre lecture. Le Bien étant diffusif de soi, le souverain bien divin voulant se donner pleinement, ne pourra le faire *ad extra* par la Création, il faut donc qu'il se donne totalement *ad intra*, ce qui ne saurait manquer d'engendrer la première Personne du Verbe. Mais celui-ci à son tour aspirera à ce don total de l'intérieur de la substance même de Dieu, ce qui rencontrant le don initial, spire l'Esprit Saint. Nulle apologétique trinitaire chez Bernard. Son refus d'une déité distincte de la Trinité trouvée chez Gilbert de la Porrée et qui se retrouvera chez Eckhart a un fondement métaphysique et le conduira à déployer une hénologie scalaire unique en son genre. Pour l'heure c'est seulement à l'aide d'un argument qui n'est ni celui du troisième homme ni une régression à l'infini qu'il refuse toute distinction ontologique entre la substance divine et l'un ou l'autre de ses attributs. Si Bernard poursuit le débat avec ses contemporains au paragraphe 16, c'est toujours en défense de la simplicité de Dieu. Pour lui comme pour Thomas d'Aquin, elle n'est pas que le premier des attributs divins, mais l'équivalent ontologique de l'unité de l'Un. Il veut donc : « Un Dieu qui soit la simplicité même. Pour quiconque juge sainement les choses, ce qui est simple de sa nature est préférable à ce qui est multiple.²⁶⁸ » Bernard ne dispose pas encore des outils conceptuels que Thomas empruntera à Avicenne dans le *De ente et essentia*, mais nous le verrons bientôt recourir à Boèce pour penser l'unité simple comme le fera à son tour Nicolas de Cues qui la reconnaîtra comme éternité²⁶⁹.

Mais cette simplicité n'est pas seulement sémantique ou langagière, elle est ontologique. Ainsi se poursuit comme un dialogue de sourds. Ses adversaires seraient prêts à rapporter la multiplicité des attributs divins à la seule divinité, mais si elle doit faire nombre avec l'essence

²⁶⁸ « Mera simplicitas. Vero iudicio, natura simplex multiplici antefertur », ID., *ibid.*, V, 16.

²⁶⁹ NICOLAUS CUSANUS, *De Icona*, cf nos articles : *La coïncidence des opposés dans le De Icona de Nicolas de Cues (IX-X)*, dans *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l'unité*, ed. D. Larre ENS éditions, Lyon, 2005, pp. 67-85 ; *La docte ignorance dans le De Icona. L'humanisme de l'au-delà du concept*, dans *Nicolas de Cues, les méthodes d'une pensée*, ed. J.-M. Counet, Louvain la Neuve, 2005, pp. 105-116 ; *Le dépassement de toute représentation dans le De Icona*, dans « Kôra, Revue d'Etudes anciennes et médiévales, philosophie, théologie, sciences », 3-4, 2005-2006, ed. A. Vasiliu, Bucarest 2006, pp. 327-346.

de Dieu. Bernard refuse non sans quelque violence verbale, ce qu'il considère comme un dualisme : « Vous vous faites défenseurs d'un Dieu qui s'il n'est pas multiple, est au moins un être double, de sorte que vous ne parvenez pas à un Dieu parfaitement simple ni tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur. En effet, un être n'est pas plus simple pour n'être soumis qu'à une seule forme, qu'une jeune fille n'est vierge pour n'avoir été connue que d'un seul homme.²⁷⁰ » La violence de Bernard n'est pas seulement pruderie, elle dénonce une insuffisance métaphysique des dialecticiens. Empêtrés dans la dualité du discours, ils ne parviennent pas à remonter à l'unité contemplative et silencieuse qu'exige une conception métaphysique du Dieu parfaitement simple. Lui seul sera tel que rien ne peut être conçu de meilleur, nous voyons ici réapparaître l'argument anselmien. L'unicité de la forme maintient sa dualité avec l'essence et celle de Dieu doit être absolument vierge de tout mélange : « Il n'a pas plus en lui ceci ou cela que ces choses-ci ou ces choses-là : il est celui qui est et non pas les choses qui sont.²⁷¹ » En ce Dieu que Bernard qualifie encore de catholique, nous reconnaissons une possible réminiscence augustinienne. Mais l'allusion à Ex 3, 14 n'est pas spécifiquement chrétienne et pourrait renvoyer à tout monothéisme. Mieux encore, on est en droit de se demander si ce Dieu dont l'être transcende toutes les essences suppose une foi chrétienne ou seulement une méditation philosophique sur la simplicité de l'Un.

Or chez Bernard, cette différence intègre aussi le temps :

Pur, simple, entier, parfait, toujours le même, il n'emprunte rien ni aux temps, ni aux lieux, ni aux choses, mais il ne leur abandonne non plus rien de ce qu'il est : il n'est ni divisible, ni réductible à l'unité ; il est un, et non uni ; car il n'est pas un à la manière des corps qui se composent de plusieurs parties, ni même à la manière des âmes, dont les sentiments sont divisés, enfin il ne doit rien à des formes particulières, comme tout ce qui existe, pas même à une seule, comme l'ont imaginé certains auteurs²⁷².

²⁷⁰ « Asseritis ergo, etsi non multiplicem, duplicem Deum, et non ad merum simplex pervenistis, neque ad id quo melius cogitari non potest. Tam non est simplex, quod vel uni fuerit obnoxium formae, quam nec virgo vel uni cognita viro. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* V, 16, p. 479.

²⁷¹ « Meus Deus ipse catholice est. Tam non habet hoc et illud, quam non haec et illa. Est qui est, non quae est. », ID., *ibid.*, p. 480 ; Cf. AURELIUS AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate* 8, 3, C.C.S.L. 50, p. 272.

²⁷² « Purus, simplex, integer, perfectus, constans sibi, nihil de temporibus, nihil de locis, nihil de rebus trahens in se, nihil ex se deponens in eis, non habens quod ad numerum dividat, non quae colligat ad unum. Unum quippe est, sed non unitum. Non partibus constat, ut corpus; non affectibus distat, ut anima; non formis substat, ut omne quod factum est, sed neque formae, ut istis visum est. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* V, 16, p. 479.

Car cette pure simplicité exclut le devenir et se referme ainsi sur la perfection de l'éternité. Mais du coup, cet Un qui est pourrait sembler inabordable autant que celui de la première hypothèse du *Parménide*. Bernard n'a pas connaissance de l'histoire des commentaires du dialogue platonicien qui porte ce nom. Mais il en est suffisamment imprégné par l'intermédiaire de ses lectures patristiques pour comprendre que cet Un qui est ne saurait procéder d'une simplification préalable. Non seulement il n'est pas divisible, mais il ne saurait résulter inversement d'une réduction de la multiplicité ou de la dualité à l'unité. « *Unum... non unitum* » renvoie à l'unité du principe de toute unité.

Nous comprenons mieux ainsi ce qui lui faisait refuser au nom de la simplicité, toute déité distincte de l'être divin. L'Un qui est un de la première hypothèse du *Parménide* ne se contente pas comme l'Un qui est de la seconde, d'assumer tous les êtres qui sont un. Il les transcende tous, ce qui pourrait le rendre inaccessible même à notre intelligence. C'est ainsi par ce qu'il faut bien appeler une hénologie négative que Bernard en propose ici une première approche. Il repart de trois types d'unité, présentes dans l'expérience commune : celle des corps dont les parties s'agrègent, celle des âmes dont les sentiments restent multiples, même si elles communient, sans oublier l'unité des formes abstraites qui conserve une pluralité intellectuelle. A un platonisme encore très pris dans les arts du langage, Bernard oppose en fait ici les intuitions fondamentales d'une métaphysique ou plutôt d'une hénologie néoplatonicienne qu'il connaît certes à travers ses versions christianisées par les Pères, mais qu'il formule avec une clarté qui lui est propre. Nous distinguerons deux moments de cette hénologie bernardine qui constitue à nos yeux le sommet de la théologie naturelle développée dans le cadre de sa considération spéculative.

4. *Hénologie générale puis scalaire : de l'Un au trine*

Au paragraphe 17, Bernard s'explique sur la correspondance entre simplicité et unité en Dieu : « Dieu n'est pas un être composé, c'est l'être simple par excellence ; et pour te faire bien comprendre ce que j'entends par un être simple, c'est la même chose qu'un être un. L'unité se confond en Dieu avec la simplicité. Il est un en effet, d'une manière que rien d'autre ne saurait partager ; il est, si tu me permets ce mot, unissime.²⁷³ » Le superlatif « *unissimus* » semble être

²⁷³ « Non est compositus Deus: merum simplex est. Et ut liquido noveris quid simplex dicam: idem quod unum. Tam simplex Deus quam unus est. Est autem unus, et quo modo aliud nihil. Si dici possit, unissimus est. », ID., *ibid.*, V, 17.

un hapax chez Bernard et ne se trouve pas chez ses prédécesseurs²⁷⁴. Son hénologie paraît à première vue étrangère à toute métaphysique ontologique. Platon s'élève des beaux corps, aux belles âmes, puis aux sciences, jusqu'à la Beauté en soi, non sans un saut qualitatif. Plotin fait sortir les trois hypostases de l'Un transcendant et ouvre à l'âme la voie d'une remontée vers lui par l'*Henosis* que christianisera Denys²⁷⁵. Aristote remonte dès sa physique au premier moteur à partir du mouvement ce qui vaut l'appellation de métaphysique à la spéculation ultérieure. Pourtant, le premier vivant du livre Lambda attirant tout à lui à partir de l'exercice de sa *noesis noeseos* n'est pas qu'un Nataraja faisant danser les mondes, même si la démarche qui remonte à lui a pu être épinglée comme "katholou-protologique". L'hénologie scalaire de Bernard semble loin de ces préoccupations ontologiques en métaphysique.

Pourtant, ce que Thomas expliquera de la simplicité de Dieu en qui essence et existence ne font pas nombre nous aide à comprendre l'enjeu métaphysique de cette correspondance chez le seul être nécessaire, de cette simplicité avec son unité. Il s'agit d'une unité qui est incomposée, qui est pureté parfaite de l'essence suprême seule à n'avoir d'autre principe qu'elle-même. Nous comprendrons bientôt cet être suprêmement un comme occupant la première place parmi les êtres uns. Mais il n'est pas seulement dans l'ordre de l'unité l'équivalent d'un être premier. Étant l'être suprêmement un, il éclipse toutes les autres formes d'unité qui font pâle mine à côté de lui. L'Un qui est Un, si nous songeons à la première hypothèse du *Parménide*, se trouve nécessairement dans cette solitude absolue, du moins avant qu'il ne commence à créer ou pour qui ignorerait qu'il est trine.

Bernard prend une comparaison : le soleil et la lune sont aussi uniques chacun en son genre. Pourtant, ils sont moins uns que Dieu comme l'attestent leurs changements : le soleil n'est pas le même à son lever, au zénith ou à son coucher, la lune aussi a ses cycles :

Dieu, au contraire est un, non seulement avec soi, mais aussi en soi. Il n'a rien en lui qui ne soit lui : le temps n'apporte en lui aucun changement et sa substance n'éprouve aucune modification. C'est ce qui faisait dire à Boèce : "Il n'y a de véritable un que ce qui exclut tout nombre et n'a en soi rien autre que ce qu'il est, qui ne saurait être sujet, mais qui est

²⁷⁴ Il est en revanche utilisé abondamment par Raymond Lulle et lui seul d'après ce que nous avons pu constater en recourant à la base du CETEDOC. Outre 86 occurrences chez cet auteur, on en trouve une antérieure à Bernard, de « *unissime* », mais dans une lettre à Augustin. Le terme n'est pas appliqué à Dieu, il évoque la plus grande communion possible avec le destinataire de la lettre. On trouve aussi une occurrence tardive chez Laurent de Brindisi de « *unissimo* ».

²⁷⁵ Sur ce sujet nous renvoyons au livre qui fait date : YSABEL DE ANDIA, *Henosis, l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996.

forme" ; comparez à cet être vraiment un, tout ce qu'on peut encore appeler un, et vous verrez que ce dernier un ne sera plus un²⁷⁶.

Il n'y a d'autre Dieu que Dieu, ni d'autre un que l'un suprême. Si l'on veut bien nous passer l'expression, nous avons ici la profession de « monohénisme » d'un moine très avancé dans l'unification, même s'il se plaignait d'être la chimère de son siècle. Son hénologie fondamentale fait apparaître que l'un suprême n'est pas seulement transcendant, immuable, il est intérieurement parfaitement un : rien en lui qui ne soit lui, et ce à longueur de temps ou plutôt d'éternité.

L'on n'est pas étonné de voir ici citer Boèce, inventeur de l'éternité « *tota simul* », mais déçu que ce ne soit que pour exclure de l'un, le nombre ou l'hypostase. Sans le savoir, Bernard passe ici de la première à la cinquième hypothèse du *Parménide* qui lui est corrélative. Mais au passage, la première pourrait être renforcée de ce que l'unité de l'Un n'est autre que l'éternité « *tota simul* » de Boèce. Si seul l'Un est un, tous les autres ne sauraient l'être. N'est-ce pas ce que nous avons vu de nos volontés partagées entre désir de Dieu et vouloir vivre avec le corps ? Nous savons que d'un point de vue néoplatonicien s'achève ici le *proodos*, la multiplication du multiple. Mais Bernard ne peut en tirer la conséquence éthique et apologétique : il n'y aura de retour vers l'un pour tout ce multiple divisé en lui-même que par union avec l'Un grâce à son incarnation. Il en est empêché car restant au niveau spéculatif, il rencontre l'objection massive de la Trinité. Cet Un divin suprêmement un peut-il être trine alors qu'on vient d'en exclure le nombre avec Boèce ? La fin du paragraphe 17 est consacrée à une méditation sur ce mystère : il y a bien nombre en Dieu, mais ce qui est nommé, les Personnes, n'altère pas l'unité de la substance.

La métaphysique de Bernard, parce qu'elle se fait hénologie, ne va pas ainsi seulement comme celle de Thomas, de l'être à Dieu, mais de l'Un au trine. Certes, Thomas réservait la connaissance de la Trinité et même de la Création (en son commencement) au domaine de la foi adhérant aussi à l'Incarnation et à la Rédemption. Bernard ne se risque pas comme Bonaventure (ou après lui Nicolas de Cues sur des bases d'ailleurs plus proches des Porrétains et Chartrains dans leurs sources pythagoriciennes) à une "preuve" de la Trinité. Mais il n'en a pas moins conscience que sa méditation sur la Trinité comme sommet de l'hénologie suppose

²⁷⁶ « Deus autem non modo unus sibi: et in se unus est. Nihil in se nisi se habet. Non ex tempore alterationem habet, non in substantia alteritatem. Hinc de eo Boetius: "Hoc vere unum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud praeter id quod est. Neque enim subjectum fieri potest : forma enim est." Compara huic uni omne quod unum dici potest, et unum non erit.», ID., *ibid.*, p. 481.

une articulation serrée entre foi et raison, sans oublier le troisième terme : l'opinion, qui contribue à nourrir, nous l'avons vu, la considération spéculative :

Si quelqu'un me demande comment cela (le dogme de la Trinité) peut bien être, je lui répondrai qu'il lui suffit de tenir pour certain qu'il en est ainsi ; car, si ce dogme excède la portée de la raison, il n'offre pourtant aucune ambiguïté à l'opinion, et la foi en est pleinement convaincue. C'est là un mystère sacré que nous devons vénérer et non scruter : comment la pluralité peut-elle exister dans l'unité, dans une telle unité surtout ; ou comment cette unité elle-même peut-elle subsister dans la pluralité ? Il serait téméraire de scruter ce mystère, mais il y a piété à le croire, et le connaître, ce n'est rien moins que la vie, mais la vie éternelle²⁷⁷.

La foi en la Trinité sera prolongée par la Science des saints, dirait-on en termes thomistes. Bernard n'en pense pas la subordination, mais il réserve la parfaite science contemplative à la vie éternelle. En attendant, dans la mesure où le dogme qui suppose l'adhésion de foi est formulé de manière claire, il ouvre à l'opinion la possibilité d'une spéculation où ne persiste aucune ambiguïté. Là se trouve l'audace philosophique de Bernard qui ouvre ainsi la possibilité de construire une hénologie scalaire alliant le bon sens aux spéculations les plus subtiles.

Hénologie scalaire, ascendante et descendante

Car une fois qu'il a reconnu en Dieu l'Un suprême, il reste à reconstruire les éléments d'une hénologie scalaire. Une ontologie scalaire telle que celle que nous trouvons chez Charles de Bovelles, place le minéral au plus bas de l'échelle, suivi du végétal, de l'animal, de l'humain et de l'angélique pour arriver au sommet divin²⁷⁸. L'hénologie de Bernard si elle recourt à des exemples non moins concrets ne dispose pas de la même évidence qu'une telle ontologie. Elle repart aussi de l'unité la plus faible trouvée justement dans le domaine du minéral avec le tas de pierres : c'est l'agrégation, qui concourt à faire tenir extérieurement ensemble des entités matérielles sans autres affinités que leurs aspérités :

Il y a l'unité qu'on peut appeler collective, telle, par exemple, que celle de plusieurs pierres formant un seul tas ; celle que je nommerai constitutive, par exemple, lorsque plusieurs

²⁷⁷ « Quaerit quis quomodo hoc possit esse? Sufficiat ei tenere sic esse, atque hoc non rationi perspicuum, nec tamen opinioni ambiguum, sed fidei persuasum. Sacramentum hoc magnum est, et quidem venerandum, non scrutandum. Quomodo pluralitas in unitate, et hac unitate, aut ipsa in pluralitate? Scrutari hoc temeritas est, credere pietas est, nosse vita, et vita aeterna est. », ID., *ibid.*, V, 18, p. 482.

²⁷⁸ Cf. CAROLUS BOVILLUS, en particulier *Le Livre du Sage*, Ch. I sq., ed. P. Magnard, Paris, Vrin, 1982.

membres constituent un seul corps ou que de nombreuses parties forment un tout quelconque ; l'unité conjugative, par laquelle il advient que deux cessent d'être deux pour ne plus faire qu'une seule chair ; l'unité native par laquelle de l'union d'un corps et d'une âme naît un homme ; l'unité potestative par laquelle tout homme vertueux, s'applique à n'être ni inconstant ni changeant, mais à être toujours trouvé unifié et semblable à lui-même ; il y a encore l'unité de sentiments, qui fait que par la charité, par exemple, plusieurs personnes ne font qu'un cœur et qu'une âme : puis l'unité de désir, par exemple, quand une âme s'attache à Dieu de toute la force de ses désirs et ne fait plus qu'un esprit avec lui ; enfin il y a une unité de faveur, telle est celle qui a fait une seule et même personne de notre limon et du Verbe de Dieu qui se l'est uni²⁷⁹.

La seconde unité suppose déjà le vivant, et d'une vie qui connaît une diversité de membres, ne s'en tient pas au végétal. De même l'unité conjugative en reste-t-elle à la copulation animale ? Ne suppose-t-elle pas quelque chose du conjugal et donc de l'humain sinon du rationnel ? L'union de l'âme et du corps qui constitue l'unité suivante est rapportée à l'homme, sans doute parce que cette âme est supposée immortelle. Ce qui la distingue de la suivante, c'est qu'elle nous est donnée de naissance. L'unité potestative est au contraire acquise avec les vertus qui permettent cette unification de la vie par la raison. L'on pourrait dans ces conditions être surpris de trouver les sentiments au-delà de la raison avec l'unité « *consentanea* ». Mais c'est là un défaut de traduction car au-delà des sentiments, ce sont les volontés qui consentent. Nous reconnaissons l'allusion à ce qui est dit en Ac 4, 32 de la communion des premières communautés chrétiennes. Faire un seul cœur n'est pas ici seulement affaire de sentiment. Ce qui assure la supériorité de cette unité sur la précédente c'est qu'elle ne met plus en œuvre une seule volonté unifiante, mais le consentement de plusieurs. Elle dépasse ainsi les deux précédentes qui s'en tenaient à l'individu en son unité vitale ou éthique.

Nous sommes ainsi passés du moral au politique, même si la vertu censée ici assurer la concorde n'est autre que la charité. Avec la suivante, nous n'avons pas quitté le domaine de la volonté, mais adhérant cette fois à Dieu. Ultime unité en-deçà du privilège accordé au seul Christ de l'union hypostatique, l'*unio votiva* doit être pensée comme union mystique de l'âme qui adhère

²⁷⁹ « Est unitas, quae collectiva potest dici, cum, verbi causa, multi lapides faciunt acervum unum. Est et unitas constitutiva, cum multa membra unum corpus, vel multae partes unumquodcumque totum constituunt. Est et conjugativa, qua fit ut duo jam non duo sint, sed una caro. Et est nativa, qua anima et caro unus nascitur homo. Est unitas potestativa, qua homo virtutis non instabilis, non dissimilis, sed unus sibimet semper nititur inveniri. Est consentanea, cum per charitatem multorum hominum est cor unum, et anima una. Est et votiva, cum anima votis omnibus adhaerens Deo, unus spiritus est. Et est dignativa unitas, qua limus noster a Dei Verbo in unam assumptus est personam. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, V, VIII, 18, pp. 482-483.

spirituellement à Dieu. Toutefois Bernard n'en oublie pas qu'elle se réalise par le moyen d'une pluralité de vœux. Le moine est ainsi d'abord uni à Dieu par des vœux, même s'il parvient parfois à une grâce d'union mystique avec lui. Car la faveur d'une union stable entre la divinité du Verbe et notre humanité reste réservée au Christ en son Incarnation. Nous montons ainsi depuis l'unité de collection du tas de cailloux jusqu'à cette unité d'élection réalisée par l'incarnation selon la grâce de l'union hypostatique.

Or toutes ces unités se réalisent entre des natures différentes et ne sauraient atteindre l'unité pure de sa substance que nous avons vue réservée à cet être unissime qu'est Dieu. Encore faut-il qu'il y ait en lui quelque chose à unir : les Personnes de la Trinité. Mais si on les compare à l'unité suprême, celle qui unit les trois Personnes en une seule substance, toutes les unités ainsi hiérarchisées précédemment n'en sont plus :

Mais que sont toutes ces unités-là comparées à cet Un suprême, à cet un uniquement un, s'il m'est permis de parler ainsi, à cet un où c'est la consubstantialité même qui fait l'unité ? Rapprochées de cette unité, toutes pourront bien être unes sous un rapport ou sous un autre ; mais si tu les compares à elle, elles ne seront plus unes à aucun point de vue. Ainsi, parmi toutes les réalités qu'on peut dire unes à juste titre, la première place appartient à l'unité de la Trinité, par laquelle trois personnes ne sont qu'une seule et même substance ; celle qui surpasse toutes les autres en second lieu est celle par laquelle, au contraire, trois substances ne font qu'une seule personne, la Personne de Jésus-Christ. Mais cette seconde unité et toutes celles qu'on peut citer encore ne sont appelées unités que parce qu'elles imitent, et non parce qu'elles seraient comparables à cette unique unité que reconnaît une considération sage et véritable²⁸⁰.

C'est bien la consubstantialité qui assure la suprématie de l'unité réalisée au sein de la Trinité. C'est aussi la communion qui règne entre des personnes qui ne sont plus seulement humaines comme dans l'unité de consentement, mais divines.

De même que pour Bernard, la divinité ne saurait constituer un principe qui dépasserait l'être divin trinitaire, dans l'ordre hénologique, l'unité première est une unité vivante et dynamique : celle de la communion des Personnes au sein de la Trinité. Il reconnaît encore la supériorité de

²⁸⁰ « Verum haec omnia quid ad illud summum, atque, ut ita dicam, unice Unum, ubi unitatem consubstantialitas facit? Huic Uni quodvis illorum si assimiles, erit quoquo modo unum: si compares, nullo. Igitur inter omnia quae recte unum dicuntur, arcem tenet Unitas Trinitatis, qua tres personae una substantia sunt. Secundo loco illa praecellit, qua e converso tres substantiae una in Christo persona sunt. Porro haec et quaecumque alia dici una possunt, summae illius unitatis imitatione, non comparatione, Una appellari vera sobriaque probat consideratio. », *Id.*, *ibid.*, V, VIII, 19, p. 483.

la seconde unité, de faveur, entre l'âme, le corps et la divinité du Christ, par rapport à tous les autres degrés de cette échelle hénologique. Toutefois il insiste sur le fait que la frontière la plus radicale passe entre l'Unité réalisée en Dieu au sein de la Trinité et toutes les autres, union hypostatique en tête. À l'hénologie affirmative qui procédait à la construction de cette échelle, succède une hénologie négative. Aucune comparaison n'est possible entre les degrés de cette échelle et l'unité suprême de la Trinité. En revanche, c'est par une ressemblance que toutes peuvent être dites unes à l'image de celle qui se trouve dans la Trinité Créatrice. Résumons cette hénologie scalaire sous la forme d'un tableau :

Souveraine	Union consubstantielle entre les trois Personnes divines
De faveur (<i>dignativa</i>)	Union hypostatique des trois substances en la Personne du Verbe
De volonté (<i>votiva</i>)	L'âme adhérant à Dieu de toutes ses forces ne fait plus qu'un esprit avec lui
De sentiment (<i>consentanea</i>)	Une seule âme, un seul corps dans la charité
Unité "potestative"	Unité de vie cohérente par la vertu
Unité native	Unité de l'âme et du corps
Unité "conjugative"	Deux ne faisant qu'une seule chair
Unité constitutive	Membres d'un corps
Unité collective	Pierres en tas

Et il est remarquable que ce n'est pas seulement une hénologie ascendante, mais que dans le sens descendant, la transcendance de l'Unité souveraine rend toutes les autres relatives, et relatives à elle puisqu'elles en découlent par Création. Bernard n'explicite pas cette descente, mais puisque ces unités relatives participent de l'unité suprême de la Trinité, on pourrait dire que par l'union hypostatique, c'est le Verbe, image du Père qui se révèle en s'incarnant, que l'unité votive permet de rétablir en l'homme l'image unifiée de Dieu altérée par le péché du vieil homme, et ainsi de suite jusqu'à l'unité native où l'homme est dans sa nature créé à l'image de Dieu, « homme et femme », ce qui reconduit cette participation à l'image de la Trinité jusqu'à l'unité conjugative...

5. *Considérations spéculatives d'ordre plus purement théologique*

La spéculation se poursuit à partir du paragraphe 20 en des raisonnements de convenance mais portant cette fois sur des questions qui relèveraient, dans un contexte scolastique, de la

théologie dogmatique et sur lesquels nous passerons plus vite. Bernard constate que l'unité d'élection a à voir avec l'unité native, puisque la Personne du Verbe y assume une âme et un corps. Il se plaît à contempler la symétrie entre les trois substances ainsi unies par une même Personne et les trois Personnes consubstantielles dans l'unité trinitaire. Il se plaît aussi à constater la convenance de la présence de l'union hypostatique entre l'unité divine qui la sauve et l'unité native de l'homme qui a besoin du salut. Il compare la force de l'unité vitale liant l'âme au corps et celle de la prédestination unissant le Verbe à son humanité²⁸¹. Or ces considérations au-delà de ce qu'elles disent de la grâce unique du Christ ne rejoignent-elles pas les considérations philosophiques que nous avons menées à partir du *De diligendo Deo* et du *De gratia et libero arbitrio* ? N'est-ce pas cette même force vitale par laquelle l'âme entend régir le corps qui fait obstacle à la parfaite vision des âmes des saints et à la fidélité de Pierre ? A cause du péché originel, aggravé par le péché personnel, cette force est appelée en tout homme à céder devant celles du mal qui parviendront dans la mort à séparer son âme de son corps. Il y a cependant une humanité assumée par la divinité du Verbe éternel et susceptible de passer du mode très imparfait de l'unité native à celui de la Trinité par le truchement de l'unité d'élection et ajouterons-nous de la résurrection.

Bernard propose une méditation très réaliste sur le rôle de Marie dans la réalisation de cette assomption de la force d'union vitale humaine par celle divine de la prédestination :

Oh! Comme une femme les avait bien fait fermenter ensemble, puisque le Verbe de Dieu ne cessa point d'être uni au corps et à l'âme séparés l'un de l'autre. Jusque dans la séparation, l'unité demeura inséparable [...] et même après la mort de l'homme, le Verbe, l'âme et le corps en Jésus-Christ ne cessèrent point de faire un seul et même Christ, une seule et même personne. C'est, je pense, dans le sein de la Vierge Marie que se sont produits ce mélange et cette fermentation, et la femme qui a opéré l'un et l'autre n'est autre que Marie, et son levain fut sa foi, pourrais-je dire peut-être²⁸²...

²⁸¹ « Nec mirum, si non aequae potens anima sit sua illa vitali, etsi non parum valida, intentione connectere, atque suis affectibus adstringere, sibi carnem, ut sibi divinitas hominem illum, qui praedestinatus est filius Dei in virtute. Longa catena et fortis ad stringendum, divina praedestinatio: ab aeterno est enim. », ID., *ibid.*, V, 21, p. 483.

²⁸² « Quam bene ea mulier fermentavit, ut nec divisione quidem facta carnis et animae, a carne vel anima Verbum divideretur! Mansit et in separatione inseparabilis unitas. [...] Aequae unus Christus una que persona, Verbum, anima et caro, etiam mortuo homine, perduravit. In utero Virginis, ut sentio ego, commixtio haec et fermentatio facta est, et ipsa mulier quae miscuit, et fermentavit; nam fermentum non immerito fortasse dixerim fidem Mariae... », ID., *ibid.*, V, 22, pp. 484-485.

L'idée de comparer la gestation à une coction n'est pas nouvelle. On la trouve chez Aristote. Le patois bourguignon ne dit-il pas encore de certains handicapés légers qu'ils sont « mal cuits » ? Mais l'audace de Bernard consiste à envisager une coction de *Théotokos* si l'on nous passe ce jeu de mots. Ce ne sont pas seulement les membres du corps qui sont ainsi chevillés à l'âme, mais la divinité qui vient les assumer dans le sein de la Mère de Dieu. L'audace de Bernard est encore d'en tester la solidité jusque dans la séparation entre âme et corps du Christ durant le *triduum* pascal. L'unité ainsi scellée dans le sein de Marie permet à l'union native de l'âme et du corps de traverser l'épreuve de la mort, soutenue par la Personne divine du Verbe qui continue de les assumer et de les unir d'un lien éternel dans leur dissociation même. Ainsi, dès le sein de Marie, et faudrait-il dire dès son *fiat* engagé dans la foi, la mort est-elle vaincue par la vie et cela par l'union de l'ancien (le corps mortel hérité d'Adam), du nouveau (l'âme du Christ créée à cet instant, dotée de la grâce d'élection) et de l'éternité de la Personne qui les assume²⁸³. La spéculation en vient à l'eschatologie (§ 24-26), mais nous passons ici sur les longs développements de Bernard concernant le remords des damnés.

Toutefois, ainsi qu'il le précisait au début du traité adressé à Eugène III, la considération, même en sa forme la plus spéculative n'est pas encore la contemplation. Les considérations ensuite d'inspiration paulinienne sur la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur de Dieu (Ep 3, 18) ne manquent pas de virtuosité spéculative mais introduisent une quaternité qui ne saurait rejoindre la perspicacité de la métaphysique de l'unité mise en place un peu plus haut. Bernard la rapporte à notre condition ici-bas qui nous contraint à contempler dans le miroir et en énigme, non face à face (nous retrouvons les deux références eschatologiques : I Co 13, 12 et I Jn 3, 2). Il rapporte ainsi la longueur à l'éternité et la largeur à la charité : « Dieu est éternité, Dieu est charité, longueur sans tension, largeur sans distension. Il excède également les étroites limites du temps et de l'espace, non point par la masse de sa substance, mais par la liberté de son être.²⁸⁴ » De même, la hauteur est rapportée à la majesté et la profondeur à la sagesse divine : « Dans la hauteur considère sa puissance, et dans la profondeur sa sagesse ; l'une égale l'autre, et nous savons qu'il est aussi impossible pour notre connaissance d'atteindre à sa hauteur que

²⁸³ « Novum: animam, quae de nihilo tunc creata creditur, cum infusa; antiquum: carnem, quae a primo usque hominum, id est ex Adam, traducta cognoscitur; aeternum: Verbum, quod ab aeterno Patre coaeternum illi genitum indubitata veritate asseritur. », ID., *ibid.*, V, 23, p. 485.

²⁸⁴ « Deus aeternitas est, Deus caritas est : longitudo sine protensione, latitudo sine distensione. In utroque pariter locales quidem excedit temporales que angustias, sed libertate naturae, non enormitate substantiae. », ID., *ibid.*, V, 28, p. 491.

de scruter sa profondeur...²⁸⁵ » Mais ici la spéculation entend laisser place à la dévotion puisque c'est au saint qu'il appartient de saisir ces quatre attributs divins non par une connaissance intellectuelle, mais par leur sainteté même.

Il les rapproche alors de différents sentiments et passions : « La crainte répond à la hauteur et à la profondeur, et l'amour à la largeur et à la longueur. Qu'y a-t-il, en effet, de plus à craindre qu'une puissance à laquelle on ne saurait résister, qu'une sagesse à laquelle on ne peut se soustraire ? [...] D'un autre côté, qu'y a-t-il de plus aimable que l'amour même qui fait que vous aimez et que vous êtes aimé²⁸⁶? » La quête d'une symétrie plus parfaite conduit à un rapprochement avec les quatre passions fondamentales, mais ici encore la spéculation cède le pas à la piété : « Mais si tu préfères correspondre par quatre sentiments de l'âme aux, quatre attributs de Dieu, tu y réussiras par l'admiration, la crainte, la ferveur et la constance. Tu admireras la majesté de Dieu, l'abîme de ses jugements suscitera ta crainte comme sa charité ta ferveur, et son éternité ta persévérance dans l'épreuve.²⁸⁷ » Il ne s'agit toutefois pas seulement d'établir un tableau de correspondances entre passions et attributs, mais de susciter des dispositions intérieures : pureté du cœur, humilité, gratitude et persévérance seront les attitudes du cœur accompagnant les quatre formes d'oraisons contemplatives correspondant à chacun des quatre attributs divins : « Il est, je crois, facile maintenant de rapporter ces quatre sortes d'oraison aux quatre expressions employées par l'Apôtre, car nous saisissons la longueur par la méditation des promesses, la largeur par le souvenir des bienfaits, la hauteur par la contemplation de la majesté de Dieu, la profondeur par la vue de ses jugements.²⁸⁸ »

Mais nous passons car ici encore nous sommes ramenés de la spéculation à la dévotion.

De la considération spéculative à la contemplation

Reste que, ainsi que Bernard le précisait au début du traité adressé à Eugène III, la considération, même en sa forme la plus spéculative n'est pas encore la contemplation. Certes, l'évocation des ravissements pauliniens au début du livre V atteste de leur proximité : la considération spéculative ouvre bien sur une première forme de contemplation ici-bas. Mieux, la spéculation

²⁸⁵ « Sublime, potentiam; profundum, sapientiam eius considera. Ex aequo et ista respondent sibi, dum et sublimitas inattingibilis, et profunditas aequae inscrutabilis cognoscatur... », ID., *ibid.*, V, 29, p. 491.

²⁸⁶ « Et timor quidem sublimi et profundo, amor lato longoque respondet. Quid tam timendum quam potestas cui non potes resistere, quam sapientia cui abscondi non potes? [...] Quid item tam amabile quam amor ipse, quo amas et quo amaris? », ID., *ibid.*, V, 30, p. 492.

²⁸⁷ « Aut, si mavis quattuor aequae tuis divinis quattuor respondere, facis hoc, si stupes, si paves, si ferves, si sustines: stupenda plane sublimitas maiestatis; pavenda abyssus iudiciorum. Fervorem exigit caritas, aeternitas perseverantiam sustinendi. », ID., *ibid.*, V, 31, p. 492.

²⁸⁸ « Puto iam facile est quattuor nostra haec quattuor illis Apostoli assignare, dum longitudinem comprehendit meditatio promissorum, latitudinem recordatio beneficiorum, sublimitatem contemplatio maiestatis, profundum inspectio iudiciorum. », ID., *ibid.*, V, 32, p. 493.

ne peut-elle retirer des lumières, images et paroles de transports de la contemplation dont le philosophe engagé sur le chemin de la considération peut être gratifié ici-bas ? Bernard évoque cela au sermon 41 sur le *Cantique* où il propose une exégèse originale des pendants d'oreilles d'or et d'argent offerts à la bien-aimée (*Ct* 1, 10-11)²⁸⁹. Ces petites murènes (*murenulas*) sont des serpentins d'or (*aureas*) rehaussés de vermicules d'argent (*vermiculatas argento*). Ciselés selon le cistercien par des anges (et non directement par Dieu, ce qu'indiquerait le pluriel : "*faciemus*"), ils renvoient au régime de la foi qui vient de l'ouïe et dont nous devons nous contenter ici-bas pour nous préparer à la vision qui se réalise au ciel. Ces bijoux qui sont les visions et locutions intérieures formées par les anges pour consoler l'âme dans son désir de voir l'époux face à face, ont pour fonction de tamiser la lumière divine et en même temps d'en permettre une expression intelligible pour les autres. Les vermicules d'argent figureraient des paroles, tandis que l'or des serpentins rendrait la brillance des images divines.

Comprenons que ces parures interviennent comme a posteriori, après que l'âme a été traversée par la lumière indicible de la vérité divine, afin qu'elle puisse en rendre compte dans un langage intelligible de ceux qui encore en ce monde, s'en approchent seulement dans le miroir et en énigme (I Co 13, 12) :

Dans ces conditions, il s'agit de comprendre comment la contemplation de la vérité pure ne laisse pas de se produire en nous, au moins partiellement. [...] Lorsque quelque chose de divin, en passant et avec la rapidité d'une lumière fulgurante, a brillé dans notre esprit et l'a ravi en extase, aussitôt, soit pour en tamiser la splendeur trop vive, soit en vue d'un usage doctrinal, il se présente je ne sais d'où un éventail de similitudes imagées, tirées des réalités d'ici-bas. Elles correspondent bien aux inspirations reçues de Dieu. Enveloppé d'elles comme d'une ombre, ce rayon très pur et très éclatant de la vérité devient à la fois plus soutenable pour l'âme elle-même et plus aisément saisissable par ceux à qui elle voudra le communiquer²⁹⁰.

²⁸⁹ Le thème sera repris et explicité par Guigues du Pont qui parle même d'un degré murénulaire de la contemplation intermédiaire entre le degré sapientiel de la contemplation et la vision des bienheureux dans la Patrie. Nous nous permettons de renvoyer à ce sujet à nos articles : *Murenulas aureas faciemus... Dire la contemplazione : Guiguo du Pont, lettore di Bernardo di Chiaravalle*, colloque de Sienne, dans *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet Studio, Macerata, 2005, pp. 81-103 ; *Mystique, sagesse et théologie : La place de la mystique entre théologie et vision béatifique à la fin du Moyen Age*, dans *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Colloque du CIPh, Paris, 6-8 avril 2006, ed. D. De Courcelles, Grenoble, Jérôme Million, 2007, pp. 145-184.

²⁹⁰ « *purae interdum contemplatio veritatis partes suas agere intra nos vel ex parte praesumit [...] Cum autem divini aliquid, raptim et veluti in velocitate corusci luminis interluserit menti, spiritu excedenti, sive ad temperamentum nimii splendoris, sive ad doctrinae usum, continuo, nescio unde, adsunt imaginariae quaedam rerum inferiorum similitudines, infusus divinitus sensus convenienter accommodatae, quibus quodam modo adumbratus purissimus*

Bernard semble décrire ici quelque chose d'un retour au sensible après la saisie intuitive d'une vérité divine, dépassant le cours ordinaire de l'intelligence rationnelle. L'intuition n'a d'autre contenu qu'une lumière venant éclairer l'esprit alors qu'il est ravi en extase. Mais cette lumière semble fugace, à moins que ce ne soit l'esprit humain qui ne puisse se maintenir à son contact et doive revenir au sensible. L'allégorie platonicienne de la caverne ne décrit-elle pas une expérience comparable ? Les différences seraient multiples : rupture ascétique avec les images sensibles et libérations préalables à la conversion à la lumière, violence du retour à but éducatif dans la caverne... Ce qui nous intéresse ici c'est que Bernard conçoit précisément à la fois la fulgurance de l'intuition mystique et un aménagement du retour vers le mode ordinaire de fonctionnement de l'esprit humain. Mais il le fait à l'aide de sa conception du monde spirituel dont nous avons commencé avec lui l'exploration par l'ascension vers les chœurs angéliques. Or ce sont eux qui vont, selon lui, jouer un rôle dans la redescende de l'âme contemplative ainsi ravie en extase jusqu'à la vérité divine :

Je crois cependant que ces similitudes sont formées en nous par les suggestions des saints anges, comme à l'opposé "les inspirations" contraires et mauvaises nous sont sans aucun doute présentées par les mauvais anges. [...] C'est ce que semble avoir exprimé plus clairement une autre traduction de notre texte : "Nous te ferons des images en or travaillé, rehaussé d'argent". "Rehaussé d'argent" et "incrusté d'argent", c'est la même chose. Cela signifie, me semble-t-il, que non seulement les anges nous suggèrent intérieurement les similitudes, mais qu'ils nous donnent aussi de les exprimer à l'extérieur dans un langage élégant. [...] Si tu dis : "Quel rapport y a-t-il entre le langage et l'argent ? ", le Prophète te dit: « Le langage du Seigneur est un langage sincère, c'est de l'argent éprouvé au feu"²⁹¹.

Sans pouvoir rendre compte de la lumière indicible qui l'a traversée, l'âme contemplative est ainsi à même de peindre par des images d'or et de dire a posteriori, par ces paroles d'argent ciselées selon Bernard par les anges, quelque chose de son expérience de la vérité divine.

ille ac splendidissimus veritatis radius, et ipsi animae tolerabilior fiat, et quibus communicare illum voluerit capabilior. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In Cantica Canticorum, Sermo 41, 3, SBO II*, p. 30.

²⁹¹ « Existimo tamen ipsas formari in nobis sanctorum suggestionibus angelorum, sicut e contrario contrarias et malas ingeri immissiones per angelos malos non dubium est [...] Quod signasse expressius videtur alia interpretatio, dicens : "Similitudines auri fabri faciemus tibi, cum distinctionibus argenti". Unum est, cum distinctionibus argenti, et vermiculatas argento. In quo mihi significare videtur non modo similitudines intus per angelos suggeri, sed nitorem quoque eloquii per ipsos extrinsecus ministrari [...] Quod si dixeris : "Quid eloquio et argento ? " dicit tibi Propheta : "Eloquia Domini, eloquia casta, argentum igne examinatum". », *Id.*, *ibid.*, 41, 3-4, pp. 30-31, citant le psaume, 12, 7.

Toutefois, elle est ainsi renvoyée de son désir de contempler le visage de l'époux à l'action prosélyte, de Marie à Marthe, de Rachel à Léa. Mais, en-deçà même de ce ministère apostolique, ces images spirituelles qui se présentent à l'âme immédiatement après la fulgurance de l'intuition, sont déjà comme des ombres permettant à l'âme de saisir à travers leur filtre quelque chose des rayons du soleil véritable. Guigues du Pont saura en tirer les conséquences pour décrire ce qu'il appelle un degré murénulaire de la contemplation, Charles de Bovelles ne pense-t-il pas aussi les esprits angéliques et même l'esprit humain comme ces filtres de couleur différente ne laissant que partiellement passer la lumière divine²⁹²? Revenons toutefois à Bernard. Il nous livre ainsi les sommets de la considération spéculative : elle scrute par la foi, l'intelligence et l'opinion, le monde des esprits célestes et les mystères divins, se laissant parfois ravir par une vérité lumineuse dont elle rendra compte de retour au monde des humains avec l'aide des images et paroles formées en elle par ces mêmes esprits angéliques. Ce n'est pourtant que le degré le plus imparfait de la contemplation qu'elle atteint ainsi.

Au-delà de la considération spéculative : la contemplation et ses degrés

Car si nous voulons saisir les autres degrés de la contemplation dans la profondeur de leur mise en perspective eschatologique, il nous faudra les prendre du « triple banquet de la sagesse » qui achève la seconde partie du *De diligendo Deo*²⁹³ où nous retrouvons l'exégèse de Ct 5, 1. L'âme encore dans la chair devra manger son pain « à la sueur de son front » et se contenter de la nourriture solide qui consiste à faire la volonté du Père (Jn 4, 34). Est-ce à dire qu'elle n'aura droit qu'à un usage pratique de son esprit ? Non, mais elle devra se contenter dans la foi de ces élévations passagères accordées aux contemplatifs notamment dans l'action de grâce eucharistique. Nous avons vu à la lecture du sermon 41 sur le cantique qu'elle était ainsi renvoyée à l'action apostolique : « Ainsi l'âme du croyant commence par "manger son pain", mais, hélas, "à la sueur de son front". Car "demeurant dans la chair, elle marche encore par la foi" qui, bien sûr, doit "agir par amour", la foi "sans les œuvres étant morte". De plus son action même est sa nourriture, comme dit le Seigneur: "Ma nourriture c'est de faire la volonté de mon Père."²⁹⁴ » Si elle accède à quelque contemplation à ce premier degré du banquet de la sagesse, l'âme encore prisonnière du corps ici-bas est ainsi renvoyée aussitôt par les exigences de la charité, à l'action.

²⁹² . Cf. supra n. 62 ; GUIGO DE PONTE, *Traité sur la contemplation*, III, 15-16, ed. P. Dupont, Salsbourg, 1985, t. II, pp. 340 sq. et CAROLUS BOVILLUS, *De Sapiente*, 38-39, ed. cit., pp. 244-257.

²⁹³ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De diligendo Deo*, 32, SC 393, pp. 140-145.

²⁹⁴ « Primo ergo fidelis anima comedit panem suum, sed, heu! in sudore vultus sui. In carne quippe manens adhuc ambulat per fidem, quam sane operari per dilectionem necesse est, quia, si non operatur, mortua est. Porro ipsum opus cibus est, dicente Domino: "Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei". », ID., *ibid.*, p. 140.

Aux âmes séparées du corps par la mort il est permis de boire. Mais, précise Bernard citant un autre verset du Cantique (5, 1), un vin mêlé de lait, mélange choquant pour qui a pu goûter des vins de Vougeot plantés par les cisterciens. Rappelons l'exégèse eschatologique que Bernard propose de ce verset : « En effet, elle (l'âme séparée) mélange encore au vin de l'amour divin la douceur d'un attachement naturel qui lui fait désirer reprendre son corps mais dans son état glorifié. Le vin de la sainte charité qu'elle a bu l'échauffe déjà, mais pas encore jusqu'à l'ivresse complète, car pour le moment cette ardeur est modérée par le mélange du lait.²⁹⁵ » Nous retrouvons ici l'obstacle qui empêchait l'âme d'accéder au quatrième degré de l'amour de Dieu : le désir de régir le corps.

Nous comprenons ainsi que le passage du deuxième au troisième degré de la contemplation est soumis à la même exigence que celui du troisième au quatrième degré de la charité : la résorption totale de l'amour de soi dans l'amour de Dieu par l'assomption que celui-ci réalise du désir légitime de régir le corps grâce à sa résurrection : « D'ailleurs ordinairement, l'ivresse fait chavirer les esprits et les rend totalement oublieux d'eux-mêmes. Or cette âme ne s'est pas totalement oubliée ; elle continue à songer à la résurrection de son propre corps.²⁹⁶ » C'est bien l'attachement légitime au corps en attendant sa résurrection, qui empêche l'âme de goûter le vin pur conduisant les bien-aimés à l'ivresse et elle n'en sera libérée qu'en retrouvant son corps glorifié :

Cependant, une fois cette faveur obtenue, la seule précisément qui lui faisait défaut, qu'est-ce qui l'empêche désormais de se quitter elle-même d'une certaine façon et d'entrer tout entière en Dieu [...] Pourquoi s'étonner désormais "qu'elle s'enivre à l'abondance de la maison de Dieu" quand, libérée de tout souci de soi, "elle boit", en toute sécurité, "le vin nouveau", sans mélange, avec le Christ "dans la maison de son Père"²⁹⁷ ?

L'accès au dernier degré de la contemplation suppose la levée de cet ultime obstacle, condition nous l'avons vu de l'accès à la perfection de la charité mais aussi de la connaissance de soi-même en même temps donc que de la vérité divine. Ce n'est en effet que dans le face à face

²⁹⁵ « *Vino enim divini amoris miscet etiam tunc dulcedinem naturalis affectionis, qua resumere corpus suum, ipsumque glorificatum, desiderat. Aestuat ergo iam tunc sanctae caritatis potata vino, sed plane nondum usque ad ebrietatem, quoniam temperat interim ardorem illum huius lactis permixtio.* », ID., *ibid.*, pp. 140-142.

²⁹⁶ « *Ebrietas denique solet evertere mentes, atque omnino reddere immemores sui. At non ex toto sui oblita est, quae adhuc de proprio corpore cogitat suscitando.* », ID., *ibid.*, p. 142.

²⁹⁷ « *Ceterum hoc adepto, quod solum utique deerat, quid iam impedit a se ipsa quodammodo abire, et ire totam in Deum, [...] quid mirum iam "si inebriatur ab ubertate domus Dei", cum, nulla mordente cura de proprio, securam "bibit" purum et "novum illud" cum Christo "in domo Patris eius" ?* », ID., *ibid.*

définitif que le philosophe élu et ressuscité accède de manière définitive à la vérité sur Dieu et en même temps sur lui-même. Mais l'enjeu véritable n'est pas un accès individuel à la joie définitive, l'entrée dans la fête du banquet céleste est collective et concerne tout le corps mystique du Christ ainsi que nous l'avons vu :

Mangez avant la mort ; buvez après la mort; enivrez-vous après la résurrection. C'est à bon droit qu'ils sont désormais "très chers" ceux que la charité enivre ; à bon droit enivrés, ceux qui méritent d'être introduits "aux noces de l'Agneau" ; "ils mangent et boivent à sa table dans son royaume", quand le Christ "fait paraître devant lui l'Église glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable"²⁹⁸.

Nous retrouvons ici la thématique de la lettre aux Éphésiens (5, 27) : l'épouse déjà sans tache dans son désir légitime du corps se déride quand elle a obtenu de lui être réuni, mais surtout quand réunie au complet, l'Église des élus ne doit plus attendre la conversion des pécheurs. L'ivresse parfaite est ainsi suspendue à l'entrée dans la salle du banquet des derniers convives. Le troisième degré de la contemplation est donc réservé au jugement dernier. Avec la disparition du souci d'un corps glorifié, une résorption complète de l'amour propre permet alors aux âmes, nous l'avons vu, d'atteindre une parfaite similitude avec Dieu, mais surtout réunies entre elles pour former le corps glorieux et l'épouse du Christ, elles peuvent entrer dans la parfaite béatitude.

Telle est pour Bernard l'ultime « coupe de la sagesse » qui n'est accessible selon lui qu'au dernier jour : « De là cette satiété sans dégoût, cette curiosité insatiable mais sans inquiétude, ce désir éternel et impossible à assouvir qui pourtant ignore la privation, enfin cette sobre ivresse qui se gorge de la vérité et non de vin pur, qui ne provient pas d'un débordement de vin mais qui brûle de l'amour de Dieu.²⁹⁹ » C'est l'accès au quatrième degré de la charité que décrit ici Bernard, et s'il laisse ainsi place à un désir insatiable au cœur même de la béatitude parfaite, c'est précisément parce qu'il s'agit du banquet de la sagesse où l'ivresse parfaite ne laisse pas

²⁹⁸ « Comedite ante mortem, bibite post mortem, inebriamini post resurrectionem. Merito iam carissimi, qui caritate inebriantur; merito inebriati, qui "ad nuptias Agni" introduci merentur, "edentes et bibentes super mensam illius in regno suo", quando "sibi iam exhibet gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam neque rugam aut aliquid huiusmodi" », ID., *ibid.*, 33, p. 144.

²⁹⁹ « Hinc illa satietas sine fastidio; hinc insatiabilis illa sine inquietudine curiositas; hinc aeternum illud atque inexplebile desiderium, nesciens egestatem; hinc denique sobria illa ebrietas^d, vero, non mero ingurgitans, non madens vino, sed ardens Deo. », ID., *ibid.*

oublier au philosophe que la vérité divine dont il s'enivre ne saurait être épuisée ni d'un trait ni même par sa béatitude éternelle.

Délié du souci de soi par la résurrection finale, il accède ainsi à la plus parfaite contemplation de la vérité et reçoit enfin le caillou blanc qui lui révèle son identité en Dieu, entrant du même mouvement dans la joie de tous les élus et vaquant librement avec eux à la contemplation inépuisable de la sagesse éternelle. Nous sommes ainsi conduits de la considération philosophique à la contemplation des bienheureux. Nous avons vu en effet que la première comporte outre les dimensions pratiques, dispensative et estimative, une composante proprement spéculative que Bernard développe en une métaphysique et une hénologie originales. Il pense à cette occasion une articulation non moins originale entre foi, intelligence et opinion qui lui permet de rester philosophe spéculatif jusqu'au sommet de ses audaces de théologien privé. Mieux, sa considération spéculative comporte une dimension mystique ouverte aux grâces d'une contemplation surnaturelle dont il s'agit ensuite de rendre compte par des images et des paroles. Mais ce n'est encore là qu'un premier degré de la contemplation, celle des âmes encore prises dans leur corps. Une fois libérées du corps par la mort elles vaqueront plus librement à la contemplation et resteront pourtant entravées par leur désir de retrouver leur corps glorifié. Ce n'est donc qu'après la résurrection finale que les sujets reconstitués et glorifiés, corps et âme peuvent accéder à la contemplation parfaite en même temps qu'au quatrième degré de la charité. Mieux, ce n'est qu'après le jugement dernier que le corps mystique du Christ enfin réuni au complet peut entrer dans sa joie définitive. Alors seulement, chacun contemple Dieu parfaitement, mais se connaît aussi soi-même sans illusion, à la place qui lui est réservée dans l'éternité de la cité céleste. Le connais-toi toi-même de l'oracle delphique trouve ainsi chez Bernard un accomplissement eschatologique.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE :

LA PHILOSOPHIE DE SAINT BERNARD

Au terme de cette première partie, nous avons découvert un saint Bernard philosophe. Signalons au passage que même ses pires détracteurs durent très tôt le reconnaître. Ainsi, Pierre Béranger de Poitiers, disciple d'Abélard dont il écrit une Apologie, très injurieuse pour l'Abbé de Clairvaux, lui reproche de s'éloigner de la droite doctrine pour professer une philosophie erronée venant d'Origène, selon laquelle les âmes seraient d'origine céleste et destinées à y retourner³⁰⁰.

Héritier d'Origène, un nouveau Socrate ?

Une conception identique de l'origine et du destin des âmes sera reprochée par Hélinand de Froidmont aux philosophes au début du *De cognitione sui*³⁰¹. Il renvoie à la critique qu'il en a donné au chapitre VIII de ses *Chroniques* aujourd'hui perdu. On peut toutefois aisément reconstituer cette critique visant la doctrine trouvée dans le *Songe de Scipion*, de la transmigration des âmes³⁰², mais aussi de l'origine divine de l'oracle apollinien, ainsi que nous le verrons en étudiant l'auteur des *Vers de la mort* dans la partie suivante. Il faudrait d'ailleurs faire contraster la déclaration de Pierre Béranger de Poitiers, qui tout en critiquant sa philosophie déclare Bernard ignare dans les arts libéraux³⁰³, lui dont les chanoines de Châtillon avaient fait un si fin lettré non dénué de profondeur philosophique, avec l'apologie du même Hélinand de Froidmont. Lui, considère, nous y reviendrons, l'Abbé de Clairvaux comme le philosophe par excellence, supérieur à tous les plus grands penseurs de l'antiquité : l'emportant en sagesse sur l'oracle Apollinien, par l'éloquence sur Démosthène, par la subtilité sur Aristote, en morale sur Socrate et par le discernement sur Platon³⁰⁴. Ces deux exemples nous montrent

³⁰⁰ « Tu itaque a doctrine salutaris tramite devius, in philosophorum scopulos ruis. Et dum dignitatem animae jactitas, originem ei sideram flore jejuni eloquii nundinaris. », PETRUS BERENGARIUS PICTAVENSIS, *Contra beatum Bernardum, Claraevallensem abbatem, et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum*, PL 178, 1867 B-C.

³⁰¹ « In Chronicis, libro VIII, errores philosophorum de ingressu animarum ad corpora, et regressu a corporibus, et de locis inferorum latius exposui, ut melius intellecti caveantur. Itaque de oraculo Apollonis, de quo Macrobius errorem suum nititur confirmare, scilicet "de coelo descendit Γνωθι σεαυτόν "... », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *De cognitione sui*, Ch. I, PL 212, 721 A.

³⁰² « Hinc et Macrobius super somnium Scipionis animas dicit de coelo lapsas in corpora, et hanc esse animae perfectam sapientiam, dum corpore utitur, si unde orta sit, recognoscat. Sic enim putat eam virtutes ipsas conscientia nobilitatis induere, quibus post corpus evecta, eo unde descenderat reportetur. », ID., Ch. II, *ibid.*, 723 D.

³⁰³ « liberalium disciplinarum ignaro », PETRUS BERENGARIUS PICTAVENSIS, *Contra beatum Bernardum...*, cit., PL 178, 1857 A.

³⁰⁴ HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *De cognitione sui*, Ch. X, *ibid.*, 731 B.

que Bernard suscite en tant que philosophe des réactions très contrastées, comme Socrate, conspué par Aristophane ou Aristoxène de Tarente, voire jusqu'à un philosophe moderne tel Nietzsche au début du *Crépuscule des idoles*, critiqué par Aristote, mais adulé par Xénophon ou Platon qui en font un héros.

Nous reviendrons en étudiant Hélinand de Froidmont sur sa revue des qualités philosophiques de Bernard. Disons pour l'heure que le Docteur melliflue s'inscrit, comme nous l'avons vu, dans le courant socratique dont il s'avère être le fleuron du moins pour les auteurs chrétiens du monde latin. Ainsi, sa philosophie est-elle d'abord éthique, conçue comme une introspection réflexive du sujet, s'inscrivant dans la longue tradition monastique transformant la *prosochè* héritée du néoplatonisme et des Pères grecs en *custodia*, attention à soi et garde du cœur. C'est ainsi que les trois dimensions de la considération, dispensative, estimative et spéculative viennent assumer les trois grandes parties de la philosophie pensées comme autant de modes de vie, morale, naturelle et contemplative et rapportées chacune à un des trois livres attribués à Salomon dans la longue tradition des commentaires du Cantique, depuis Origène, conformément au tableau que nous reproduisons de nouveau ici.

Philosophie morale	Philosophie de la nature	Philosophie inspective
Proverbes	Ecclésiaste	Cantique
Abraham obéit	Isaac creuse des puits	Jacob voit l'échelle
Considération dispensative	Considération estimative	Considération spéculative
Plus puissante	Plus libre	Plus pure

Dès lors que nous avons identifié saint Bernard comme un philosophe parmi les philosophes, s'inscrivant dans la longue tradition du socratisme chrétien comme son fleuron latin, pouvons-nous préciser ce qui fait la spécificité de la philosophie de saint Bernard ?

Humilité, charité, contemplation

Nous avons vu qu'il donne une inflexion particulière au socratisme chrétien en accentuant trois aspects : l'humilité dont il tire les ultimes conséquences pour le connais-toi toi-même, la charité dont il fait un détour nécessaire pour arriver à la contemplation. A l'articulation entre charité et contemplation, nous avons aussi constaté l'importance de sa conception de l'eschatologie. L'on chercherait en vain chez Bernard d'importants développements sur la cosmologie, la philosophie de la nature, et sa considération estimative reste en fait embryonnaire. Mieux, une sorte de cosmologie négative le détachant de tout intérêt pour les réalités extérieures, est requise pour le recentrage du sujet sur lui-même. Car la philosophie de Bernard est une philosophie de l'esprit pour laquelle la remontée vers la contemplation du monde céleste, peuplé par Dieu et

les esprits angéliques, passe par une intériorisation qui est en même temps le chemin d'un progrès éthique.

C'est ainsi que la première étape de sa philosophie met en place l'humilité requise pour le connais-toi toi-même, mais comme prise de conscience, non tant d'un néant ontique face au monde ou à Dieu que d'une faiblesse éthique. Plus exactement, le sujet ne doit pas seulement découvrir qu'il a toujours tort de se prendre pour une réalité parmi les choses qu'il considère. Certes, s'il n'est rien de tout cela, il ne saurait, recherché par un Dieu qui veut le combler, se prendre non plus pour un pur néant. Le silence s'affine ainsi, nous l'avons vu pour devenir ce presque rien translucide comparable à la sainte ampoule qui laisse voir le sang sauveur. Le point de vue de sa considération est toujours extérieur au monde des choses, certes, mais le principal obstacle à la connaissance de soi qui conduit le sujet à se prendre pour quelque chose, est la duperie de soi qui lui fait masquer sa faiblesse éthique, devant les autres et surtout devant Dieu. L'analyse très fine de Bernard montre ainsi que cette duperie conçue comme auto-séduction précède la faiblesse de la volonté et oppose à la connaissance de soi l'obstacle fondamental. Il peut toutefois être surmonté par l'humilité qui ne saurait d'ailleurs se pratiquer seul, mais dans un comportement éthique avec autrui. Ce sont ainsi les profondeurs de l'inconscient qui remontent à la lumière. Et si Bernard se présente comme un maître de vérité, c'est d'abord parce qu'il ouvre un tel chemin d'humilité au connais-toi toi-même socratique. Nous avons donc une philosophie confessante, puisque le sujet qui expose ainsi ses blessures à la guérison divine descend le chemin même parcouru par le Christ en son Incarnation pour les rejoindre.

Mais ce chemin d'humilité échappe à la dualité du tout ou rien par la distinction ternaire des trois objets offerts par Bernard à un recentrage du sujet sur le connais-toi toi-même : *quid*, *quis*, *qualis sis*. L'humilité du *quid* d'une nature humaine, certes rationnelle, mais mortelle et marquée par le péché originel vient tempérer les grandeurs d'un *quis*, condition sociale, suprême dans le cas du pape Eugène III à qui est adressé le *De consideratione*. Bernard se plaît à lui rappeler sa profession religieuse originelle puisqu'il est issu de l'ordre cistercien. Mais qu'il s'agisse d'un rang social, ou d'un engagement moral, le *quis* qu'il veut être ou qu'il est devenu par grâce et fortune, risque de favoriser une boursoufflure de l'ego. La sagesse cultivera ainsi le contraste entre une humble condition naturelle (*quid*) et les honneurs dus au personnage social ou politique (*quis*), pour conduire à une perception réaliste de la vraie valeur morale du sujet : *qualis est*, dans son progrès éthique sur le chemin des vertus. Nous retrouvons donc chez Bernard un enseignement classique sur les vertus cardinales dont la pratique est mise en œuvre du « μηδεν ἄγαν » hérité des philosophes grecs. Ainsi recentrée sur la dimension éthique du

sujet, la quête du connais-toi toi-même prend même une valeur politique, puisque la dialectique du *quid* et du *quis* rappelle spécialement les grands de ce monde à l'humilité. Or cela est vrai d'une manière toute particulière, nous l'avons vu, de ceux qui exercent le pouvoir spirituel : ils ne peuvent le faire en dominateurs et en recourant au pouvoir temporel. La politique pastorale de Bernard va bien au-delà de l'augustinisme politique et de la théorie des deux glaives qu'on lui attribue. L'assentiment des consciences, ne saurait être obtenu par la force, mais bien plutôt par la compassion qui se présente comme la suite logique de l'humilité, premier moment de la philosophie bernardine en sa quête du connais-toi toi-même.

Nous sommes ainsi conduits au second moment qui est ce détour de la charité dont Bernard montre qu'il est indispensable pour un sujet que son humilité ne peut conduire directement à la contemplation de Dieu. Il invoque l'ordre des Béatitudes, éthique christique qui place les *misericordes* avant les *mundicordes*. Les cœurs purs verront Dieu, mais ils auront d'abord appris à être miséricordieux, souffrant avec ceux qui souffrent, se réjouissant avec ceux qui sont dans la joie, brûlant même avec ceux qui sont dans le scandale. Mais Bernard pousse plus loin l'analyse des béatitudes. Les miséricordieux accèdent directement à la vérité de l'autre en partageant ses sentiments, alors que la vérité divine les dépasse. Mais encore faut-il qu'ils passent avec douceur de l'humble reconnaissance de leur misère à l'accueil de celle d'autrui. Car celui qui est mis en présence de la misère d'autrui s'il n'est pas dans la douceur sera plus prompt à s'en indigner et à condamner ceux qu'il voudra en rendre responsables qu'à donner à celui qui souffre le seul soulagement efficace d'un accueil compatissant.

Ainsi est-ce notre condition humaine, incarnée et affective, affectée par la souffrance et les passions qui exige ce détour par la charité à partir du premier chemin d'humilité. Toujours dans son réalisme de l'incarnation, Bernard rappelle dans le *De diligendo Deo*, qu'au premier degré de l'amour, l'homme qui est charnel avant d'être spirituel commence par s'aimer lui-même égoïstement. Nous avons vu toutefois que celui qui vit ainsi n'est ni un sauvage isolé, ni un barbare dévoyé, mais qu'il mène déjà une vie sociale qui comporte ses manques. C'est précisément pour leur faire face qu'il a recours à Dieu dans la prière et se met à l'aimer pour ce qu'il en obtient. A ce deuxième degré de la charité il ne parvient pas encore à aimer Dieu pour lui-même.

C'est en entrant dans un tel amour gratuit de Dieu qu'il pourra à la fois passer de l'action de grâce pour ce qu'il reçoit de lui à la louange de ce qu'il est en lui-même, et également se mettre à aimer les créatures d'un amour juste, conforme à l'amour gratuit de Dieu auquel il accède et donc aussi chaste. Ce troisième degré de la charité suppose déjà une perfection rarement

atteinte. Pourtant, Bernard en distingue encore un quatrième où l'homme aime non seulement Dieu, mais encore lui-même pour Dieu. Tout son amour de soi originel est ainsi résorbé dans son amour de Dieu. Est-ce toutefois possible en ce monde ? Bernard en doute dans la Lettre aux frères de Chartreuse qui clôt le *De diligendo Deo*. C'est que l'amour de soi résiste, et cela même après la mort chez les âmes saintes séparées de leur corps, qui désirent pourtant encore, légitimement d'ailleurs, lui être réunies. Ainsi toute leur attention ne peut être portée en Dieu et tournée vers son amour qui ne pourra atteindre à sa perfection que lors de la résurrection finale. Alors, réunies à leur corps glorieux, elles n'auront plus à le désirer et c'est dans le mouvement même de leur amour pour Dieu qu'elles en assureront le gouvernement.

Le détour par la charité instauré par Bernard prend ainsi une dimension eschatologique considérable. Car non seulement la perfection de la charité exige la résurrection finale des corps glorifiés, mais elle n'est possible qu'une fois le corps mystique du Christ réuni en son entier. L'analogie du corps ne joue pas que pour les âmes individuelles requérant la résurrection du corps propre pour entrer dans la parfaite béatitude d'une charité accomplie. Elle suppose que les saints attendent l'entrée dans la salle des noces du dernier des convives avant de pouvoir, enfin réunis au complet, accéder ensemble à la joie suprême du parfait amour. Alors seulement, chacun, parvenant ainsi à la charité parfaite, résorbera ce qui lui restait d'amour de soi lui faisant obstacle et toute duperie de soi ainsi évanouie, il pourra aussi accéder à la perfection en Dieu du connais-toi toi-même. N'est-ce pas le sens de ce petit caillou blanc portant son nom d'éternité (Ap 2, 17) ? Tant qu'il reste encore une âme à convertir, tous les justes se font ainsi une joie de différer leur entrée dans la joie parfaite. Toutes les âmes de tous les temps sont ainsi enveloppées dans l'immense filet de la charité selon l'image souvent reprise par Bernard, le tri n'intervenant qu'au dernier jour. C'est cette résurgence bernardine d'une eschatologie collective qui est à l'origine de la thèse de Jean XXII sur la vision différée. Nous ne nous y arrêterons pas davantage ici. Mais ce qui nous intéresse, c'est que ce lien de charité laisse jusqu'au dernier moment une chance à toute âme, aussi terrible qu'ait été sa chute, de se tourner vers Dieu, ainsi que le rappelle le sermon 83 sur le Cantique. La liberté s'avère ainsi l'enjeu central de ce chemin philosophique et eschatologique vers la vérité.

Bernard est bien connu pour en avoir théorisé la grandeur, moins pour en avoir magistralement analysé la faiblesse. Descartes lui reprend en effet sa conception de la liberté infinie image de Dieu. Nous avons rappelé comment cette conception grandiose de la liberté humaine résultait d'un double coup de force. Eschatologique, tout d'abord, consistant à enrichir la dialectique

augustinienne de la grâce et de la liberté d'un troisième terme, la liberté de gloire. Bernard distingue ainsi trois niveaux de liberté selon le tableau que nous rappelons ici.

Liberté	Libre-arbitre	Libre conseil	Libre bon plaisir
Affranchit de	La nécessité	Du péché	De la misère
Relève de	La nature	La grâce	La gloire
De Dieu est	Image par essence	Ressemblance par accident	

Contrairement à l'animal qui y reste assujetti, le libre arbitre affranchit l'homme de la nécessité de l'instinct. Le libre conseil le rend de plus capable d'éviter le péché, mais le libre bon plaisir permet aux bienheureux d'échapper aussi à sa conséquence qui est la misère et de choisir toujours le bien sans effort. Ainsi, Dieu et les bienheureux sont-ils libres d'une liberté plus parfaite que la nôtre.

Mais Bernard ajoute encore un coup de force métaphysique en faisant passer entre les deux premières libertés la frontière de l'essence et de l'accident. Car c'est par nature que l'âme humaine est image de Dieu, capable du coup, en l'infinité de son immortalité, de répondre à l'amour non moins infini de Dieu. Les libertés de grâce et de gloire lui sont aussi surajoutées, lui permettant d'échapper au péché et à la misère, mais pour rétablir sa ressemblance avec Dieu seulement par l'accident gratuit de son bon vouloir à lui. La liberté de l'arbitre est ainsi infinie et inamissible par nature et du fond de l'enfer au sommet du paradis elle ne saurait lui être retirée. Descartes y verra la plus parfaite image de Dieu et faisant contraster son infinité avec la finitude de notre jugement attribuera à cet écart l'origine de nos erreurs. Mais Bernard découvre quant à lui une faiblesse au cœur même de cette volonté dont il a mis en évidence la grandeur.

Nous avons déjà dit que cette faiblesse de la volonté était cela même que voulait cacher la duperie de soi en une résistance qui oppose un premier obstacle au chemin de vérité ouvert par l'humilité du connais-toi toi-même. Or Bernard revient dans le *De gratia et libero arbitrio* sur ce lien entre faiblesse de la volonté et duperie de soi en une analyse qui met en scène non plus le pape de son temps, mais le premier, saint Pierre en son reniement même. Prolongeant une intuition augustinienne, Bernard montre que la faiblesse de la volonté ne lui vient pas d'une pression exercée sur elle de l'extérieur, mais bien de l'intérieur, du fait de sa propre division contre elle-même. Plus exactement, Bernard met en évidence deux vouloirs légitimes de Pierre : continuer à vivre, être fidèle au Christ. Toutefois, lorsqu'il fanfaronne et prétend mourir pour le Christ, il se dupe sur l'ordre réel en lui de ces deux vouloirs. Il en prendra conscience au

matin du vendredi saint lorsque le coq aura chanté trois fois. Ainsi s'explique la faiblesse de la volonté toujours accompagnée d'une duperie de soi qui fanfaronne en ignorant la vérité de son état moral (*qualis est*). Comme si Pierre, pour sauver sa vie de nature (*quid*), avait momentanément oublié qui il était (*quis*).

Toute faiblesse de la volonté ne s'accompagne-t-elle pas d'une telle éclipse de la conscience ? Mais nous avons montré qu'elle recouvrait dans le cas des deux vouloirs de Pierre la disproportion entre amour de soi et amour de Dieu. Or précisément la mesure d'aimer Dieu c'est de l'aimer sans mesure, ainsi que le rappelle Bernard au début du *De diligendo Deo*. Toutefois le moment où Pierre tombe est celui où deux infinis s'accordent de manière nouvelle et définitive : la volonté de la Personne divine du Christ et sa volonté humaine qui accepte sa Passion à Gethsémani. Incapables d'un tel accord, tous les disciples tombent ainsi que l'avait annoncé leur maître. Pierre reviendra de ses trois reniements au bord du lac de Tibériade où le Ressuscité lui annonce qu'un autre lui passera sa ceinture. Il lui faudra attendre la Pentecôte pour pouvoir annoncer courageusement le Christ. Mais il est passé auparavant par une douloureuse prise de conscience de la faiblesse de sa volonté.

La conscience peut-elle d'ailleurs jamais être pure ? Cela suppose non seulement une volonté bonne, un bon zèle, mais aussi une connaissance du bien. Bernard livre dans le *Précepte et la dispense*, une « *questioncula* », digne des subtilités de la scolastique et sans doute plus profonde, sur les quatre cas de figure résultant de la combinaison d'une volonté bonne ou mauvaise et d'une intelligence éclairée ou non, que nous avons résumée en un tableau ici rappelé :

Œil simple : bon zèle + science	Œil bon: bon zèle sans science	
	Aveugle	Trompé
Œil mauvais mais lucide : science sans zèle	Œil mauvais (<i>nequaquam</i>) ni zèle ni science	
	Aveugle	Pervers

Le pire n'est pas celui qui a un œil lucide, mais refuse de faire le bien qu'il lui indique, il est plutôt celui qui n'ayant ni volonté du bien ni lucidité, peut même accomplir le bien en croyant mal faire, emporté dans la spirale de l'aveuglement et de la perversité. Celui qui aura fait le mal en croyant bien faire sera partiellement excusé, mais son œil bon n'est pas l'œil simple qui selon l'évangile éclaire tout le corps (Mt 6, 22 ; Lc 11, 34-35). Chez lui, la prudence du serpent doit précéder la candeur de la colombe (Mt 10, 6), selon une morale évangélique dont Bernard montre qu'elle est tout sauf naïve, et qui assume pleinement l'héritage philosophique relatif aux

vertus cardinales. Car celui qui fait le mal en toute bonne foi ne le fait-il pas en vertu d'une foi erronée ? Mieux, bonne foi et bonne conscience ne peuvent-elles relever de la duperie de soi fanfaronne et faisant obstacle à la vraie foi ? S'il y a une spirale de l'aveuglement et de la perversité, il y a aussi une dynamique philosophique de la considération qui, engagée sur le chemin décapant de la connaissance de soi humble et charitable, avance tant dans sa dimension dispensative qu'estimative. Toutefois, elle ne peut le faire qu'éclairée par une considération spéculative qui puise en Dieu la lumière qu'elle fait porter sur la conscience. Nous sommes ainsi reconduits du second moment de la philosophie de Bernard : la charité, centrée sur l'enjeu humain de la liberté, au troisième qui donne accès à la contemplation.

Car la considération comporte aussi une dimension spéculative procédant, on l'a vu, par recueillement et intériorisation ; quittant le visible des choses extérieures en direction de l'invisible, monde des réalités spirituelles. Certes, elle n'est pas encore la contemplation, mais elle y conduit, alimentée elle-même à trois sources : foi, intelligence et opinion. Bernard prend ainsi position dans les débats de son temps sur les rapports entre foi et raison. Comme Guillaume de saint Thierry, il reproche justement à Abélard de réduire la foi à l'opinion. Une lecture fondée sur le *trivium* de l'époque n'avait-elle pas tendance à voir en l'argument des réalités qu'on ne voit pas (Hé 11, 1), une simple opinion ? Hugues de Saint-Victor n'avait-il pas distingué divers degrés de certitude, du doute à l'opinion, à la foi et à la science ? Bernard précise que la foi n'est pas moins certaine que la science, simplement elle ne bénéficie pas comme elle de l'évidence rationnelle. La réduire à une opinion serait l'affaiblir, vouloir en pénétrer les arcanes à la manière de la science serait aussi lui manquer. On serait dans ces conditions en droit de se demander en quoi une considération spéculative, pétrifiée des certitudes de la foi et de l'intelligence peut encore avoir besoin de l'opinion. C'est que précisément, elle ne progresse pas dans la claire vision et doit donc avancer des hypothèses vraisemblables.

C'est en fait son opinion de philosophe ou de théologien privé que Bernard nous livre dans le petit traité que constitue le livre V du *De consideratione* où métaphysique, théologie naturelle et révélée se succèdent et s'entremêlent subtilement. Nous avons vu qu'il s'ouvre par une explication très éclairante des neuf chœurs angéliques, rapportés aussi avant Thomas Gallus à l'âme humaine. Il se poursuit par une réflexion sur les attributs divins qui culmine avec celle sur simplicité et unité. Bernard affronte cette fois les théories de Gilbert de la Porrée. Reconnaître à la déité par laquelle la Trinité est Dieu une consistance métaphysique, serait introduire une quatrième entité à laquelle Bernard refuse son adoration. Il faut donc que l'Unité

suprême soit la Trinité même en la simplicité de son essence. Bernard construit du coup une hénologie scalaire que nous avons résumée en un tableau que nous rappelons ici :

Souveraine	Union consubstantielle entre les trois Personnes divines
De faveur (<i>dignativa</i>)	Union hypostatique des trois substances en la Personne du Verbe
De volonté (<i>votiva</i>)	L'âme adhérant à Dieu de toutes ses forces ne fait plus qu'un esprit avec lui
De sentiment (<i>consentanea</i>)	Une seule âme, un seul corps dans la charité
Unité "potestative"	Unité de vie cohérente par la vertu
Unité native	Unité de l'âme et du corps
Unité "conjugative"	Deux ne faisant qu'une seule chair
Unité constitutive	Membres d'un corps
Unité collective	Pierres en tas

De l'unité toute extérieure des pierres agrégées en un tas, à celle des membres d'un corps, à celle de deux corps ne faisant plus qu'une seule chair, à l'unité native qui en découle entre âme et corps, dont nous avons vu le lien au-delà de la mort, nous arrivons à l'unité de vie voulue par la cohérence morale de l'homme vertueux, au consensus des volontés dans une communauté politique ou ecclésiale, à celle plus mystique par laquelle l'âme adhère à la volonté divine et enfin à l'unité d'élection réservée à l'union hypostatique entre la Personne divine du Christ et les deux composantes, corps et âme de son humanité. Mais toutes ces unités laissent subsister en elles de la pluralité, puisque même dans la dernière et la plus élevée que nous venons d'examiner subsistent encore trois substances. Aucune n'est vraiment une au regard de la suprême unité, celle de Dieu en sa Trinité. Paradoxe de cette hénologie chrétienne : rien n'est plus Un que les Trois en qui la substance est unique, mais aussi entre qui règne la dynamique d'un amour suprêmement unifiant. Cette hénologie peut aussi être parcourue en descendant de l'unité suprême de la Trinité à ses diverses participations par les suivantes sur notre échelle. Après ce sommet hénologique, le livre V du *De consideratione* se prolonge en de très beaux développements plus "théologiques" sur le rôle de Marie dans l'Incarnation, sur l'eschatologie et les quatre dimensions de l'amour de Dieu.

Mais nous l'avons dit, spéculation n'est pas encore contemplation, ou plutôt elle peut y conduire puisque Bernard évoque les transports de Paul précisément à propos de la considération spéculative. Elle peut donc procurer par grâce un accès mystique à la vérité divine qui traverse alors l'âme comme une lumière indicible. Or justement, que pourra-t-elle en dire ? Le sermon

41 sur le *Cantique* envisage cette redescente à partir de la contemplation, suggérant que les *murenulae*, pendants d'oreille confectionnés pour la bien-aimée par les anges, représenteraient par leur or des images et par leur argent des paroles permettant de rendre compte de cette contemplation de la vérité transcendante. Encore ne s'agit-il que du premier degré de la contemplation puisqu'en son exégèse du verset central du *Cantique* (5, 1) : « Mangez, mes amis, buvez, enivrez-vous mes bien aimés », Bernard suggère que ceux qui sont encore ici-bas dans leur corps doivent se contenter d'une nourriture solide à la sueur de leur front qui évoque les œuvres de l'apostolat et le travail. Les âmes séparées de leur corps par la mort peuvent commencer à boire le vin d'une contemplation plus subtile, mais encore mêlé du lait de leur désir de régir de nouveau ce corps. Elles sont libérées de ce désir qui se résorbe complètement dans leur amour de Dieu par la résurrection. Les ressuscités, ou plutôt l'ensemble de ceux qui constituent le corps mystique du Christ réuni lors du jugement dernier peuvent ainsi accéder à l'ivresse de la parfaite contemplation de la vérité divine.

Un socratisme eschatologique

Nous le comprenons, le socratisme chrétien de Bernard est donc un socratisme eschatologique, philosophie d'abord éthique et pratique, progressant par l'humilité et la charité, il culmine en une contemplation dont le dernier degré, nous venons de le rappeler, correspond au quatrième degré de la charité et ne peut se réaliser que par la résurrection des corps et la réunion du corps mystique du Christ en son intégralité. Ne pouvons-nous y voir un accomplissement de l'intuition fondamentale de Socrate ? Car nous voyons en lui l'inventeur de la Providence. Plus exactement, il tire les conséquences de sa découverte chez Anaxagore de la première philosophie spiritualiste. Si c'est un Esprit suprême et bienveillant qui est le principe et la cause de toute chose, il fait tendre chacune vers son meilleur bien. Or comment contempler cette idée parfaite de chaque chose en Dieu, sinon en remontant nous-même par un perfectionnement éthique vers cette volonté que Dieu a sur chacun de nous ? Ce chemin éthique ne saurait être qualifié de science sinon, précise Socrate, des choses de l'amour. N'est-il pas parcouru jusqu'à sa perfection par l'auteur du *De diligendo Deo* ? Ce chemin éthique d'une volonté à flanc de coteau, pesant de tout le poids de son attachement à la chair, mais attirée vers le haut par son désir de Dieu, sera accompli selon Bernard dans les liens de la charité, filet qui rejoint toutes les âmes, cordée qui permet de poursuivre, lorsque la pente devient trop raide, l'ascension d'abord entreprise de vertu en vertu. Elle se réalise ainsi avec l'aide de la grâce et s'accomplit pleinement dans l'eschatologie. Alors seulement, chaque ressuscité parvenant au parfait amour de Dieu trouve sa place dans le corps mystique et découvre du même coup sa véritable identité

en Dieu, accomplissant dans la réception du *calculus* d'*Apocalypse* 2, 17, la perfection du connais-toi toi-même en même temps que de la charité.

DEUXIÈME PARTIE :

LES CISTERCIENS DU XII^E SIÈCLE ET LA PHILOSOPHIE

Nous avons campé les traits d'une philosophie de saint Bernard dans sa profonde cohérence sinon dans sa systématisme car la pensée de l'abbé cistercien est trop ouverte pour faire système. Peut-on dire qu'elle fait école ? Surement pas au sens où fleurissent à la même époque sur la rive gauche de la Seine de petites écoles philosophiques qu'Alain De Libera se plaît à décrire comme autant de sectes de logiciens³⁰⁵. Ainsi l'*Ars Meliduna* résumant la doctrine de celle de Robert de Melun, n'aligne-t-il pas moins de 53 thèses logiques, voire paralogiques, définissant la profession de foi (*opinio professionis*) de ses sectateurs ? Dans ce contexte parisien très branché, où Abélard jouit du plus grand prestige, on trouverait un manifeste équivalent pour les *Porretani*, sectateurs de Gilbert de Poitiers, mais il y a aussi, à côté des *Melidunenses* ou *Robertini*, disciples de Robert de Melun, les *Montani* ou *Alberici* en qui l'on reconnaît aisément les disciples d'Albert du Mont, les *Parvipontani* ou *Adamiti*, disciples quant à eux d'Adam de Balsham qui avait installé son école près du petit pont. Mais dans les cloîtres cisterciens, on fait profession religieuse et l'on sait bien qu'on n'a qu'un seul maître. Nous n'avons ainsi aucune chance de trouver parmi ces esprits libres de dociles *Bernardini*.

Chercher une école philosophique cistercienne est bien un paradoxe. Les moines cisterciens ont la réputation d'être des travailleurs manuels et ne revendiquent généralement pas d'être des intellectuels. Pourtant, le XII^e siècle offre une riche moisson d'écrits cisterciens dont nous retiendrons ici trois séries de trois auteurs, faute de pouvoir faire place à tous. La profondeur de ces écrits généralement rangés parmi les ouvrages de spiritualité, ascétique et mystique, ne manque pas, nous le verrons, de valeur philosophique. Mais de là à trouver dans ce foisonnement la cohérence d'une école philosophique, il y a de la marge. En effet, dans les ouvrages classiques sur la pensée du XII^e siècle, le cloître et en particulier Bernard et les cisterciens, ne sont-ils pas présentés comme l'opposé de l'école à un moment où la première scolastique commence à fleurir à l'ombre des grandes cathédrales de Chartres ou de Paris notamment ?

Or précisément, dans son opposition à une philosophie scolastique centrée sur des problèmes de sémantique, la pensée des cisterciens a été rapportée à la mystique spéculative. C'est ainsi

³⁰⁵ ALAIN DE LIBERA, *La Philosophie Médiévale*, Paris, PUF, Collection premier cycle, 1993, p. 320.

que, pris dans la tourmente de la controverse autour de « la philosophie chrétienne », Étienne Gilson, nous l'avons rappelé, titrait : *La théologie mystique de saint Bernard*, et il n'hésitait pas, évoquant les noms d'Aelred de Rievaulx, Gilbert de Hoyland ou Isaac de l'Étoile, à parler dès les premières pages (18), d'une "école cistercienne". En quel sens pouvons-nous parler d'une "école cistercienne", pour reprendre ce thème paradoxal lancé par Étienne Gilson ? Il faudra évidemment entendre « école » en un sens très figuré. Or, si l'influence de Bernard est indéniable sur les premiers cisterciens, en quel sens pourrait-on dire qu'il « fit école » ? Nous disposons aujourd'hui d'un sens large puisque des études récentes ont voulu montrer que peut-être aucun des grands maîtres de l'École de Chartres n'a exercé la fonction enseignante à l'ombre de la cathédrale. Peut-être est-on d'ailleurs allé trop loin dans la dénégation et il est des spécialistes de l'École de Chartres pour le penser. En tout cas la notion d'école à l'aube de la scolastique en sort renouvelée : plus que d'un lieu d'enseignement où l'on noterait les présents et les absents, il s'agirait d'un groupe d'intellectuels échangeant textes et idées et exerçant les uns sur les autres des influences mutuelles. En ce sens, le réseau des monastères cisterciens connaissant une expansion jamais égalée sans doute dans l'histoire du monachisme a pu constituer un tissu intellectuel qui n'aurait rien à envier aux écoles cathédrales ou canoniales.

Lorsque Bernard adresse son sermon aux clercs parisiens, n'entend-il pas les arracher aux vanités de la dialectique afin qu'ils puissent venir à l'ombre du cloître rechercher une vérité humaine et surtout divine plus profonde ? Il décrochera quelques belles âmes comme celle de Geoffroy d'Auxerre qui, pour être des plus ascétiques et mystiques, n'est pas des moins philosophes. Bernard exerce sur lui une influence profonde, comme aussi sur Gueric d'Igny ou Aelred de Rievaulx. Nous les regrouperons dans un premier chapitre consacré à la "garde rapprochée" de Bernard. Dans un second temps, nous en viendrons aux têtes les plus philosophiques de l'ordre : Isaac de l'Etoile, Garnier de Rochefort, Hélinand de Froidmont. Nous évoquerons enfin ceux que nous appellerons des "satellites" de l'ordre cistercien, grands penseurs de leur temps, mais moins proches : Guillaume de Saint Thierry qui mourut dans l'habit blanc, mais avait déjà charpenté sa pensée personnelle avant de le revêtir, Alain de Lille, personnalité plus originale encore qui vint mourir à Cîteaux, enfin Joachim de Flore qui ne fut moine puis abbé cistercien que quelques années et non sans conflits. On aura compris le propos de cette dernière partie : non de montrer que Bernard fait école, mais que les cisterciens de son temps philosophent eux aussi à leur manière qui n'est pas sans affinités avec la sienne. Nous avons trouvé chez lui une profonde et authentique philosophie chrétienne. Il ne l'impose

nullement, mais dans son ordre d'autres chrétiens philosophent aussi dans une communion profonde, du moins pour certains, avec ses principales intuitions.

CHAPITRE V :

LES PLUS PROCHES DE BERNARD

Ce chapitre regroupe trois auteurs parmi les plus proches du cœur de saint Bernard : Aelred de Rievaulx, Gueric d'Igny, Geoffroy d'Auxerre qui ont laissé chacun une œuvre importante. Ils ne sont pas les plus philosophes des cisterciens du XIIe siècle, auxquels sera consacré le chapitre suivant et pourtant l'inflexion particulière imprimée par Bernard au socratisme chrétien marque profondément la pensée de chacun d'entre eux, ainsi que nous le verrons. Nous les avons choisis pour leur proximité avec Bernard, non dans le but de montrer l'influence de sa philosophie sur eux, mais afin au contraire, de voir émerger à partir de leur propre rapport à la philosophie et du développement de leur pensée originale, des convergences profondes avec les trois inflexions du socratisme chrétien relevées chez Bernard : importance de l'humilité, de la charité, de l'eschatologie comme perfection de la contemplation.

Bernard n'est-il pas un nouveau Socrate ? Sollicitons la bienveillance du lecteur pour nous pardonner l'audace de cette analogie. Avant même l'œuvre de Platon, principale source qui nous le fait connaître, Socrate suscite trois écoles philosophiques que l'on appelle les "petits socratiques". Leur problématique pourrait être ainsi formulée : posséder ou être possédé ? Avoir ou être ? Le dépouillement cistercien ne rejoint-il pas cette alternative à laquelle Socrate confronte ses premiers disciples ? Un ultime aspect qui ressort de la personnalité de Socrate pourrait être sa très grande liberté. N'est-ce pas elle, finalement, qui fut condamnée à mort par le tribunal Athénien ?

C'est elle en tout cas que tentent de préserver les premiers philosophes se réclamant de Socrate. Les "cyniques" feront ainsi le choix de "ne pas avoir pour ne pas se faire avoir", si l'on nous permet aussi cette expression familière d'une exigence radicale de dépouillement. Rappelons que le nom de cette école qu'on a rapporté à celui de chien vient sans doute du gymnase Cynosarge où Antisthène (445-365) l'avait installée. Il retient de Socrate l'effort ascétique requis du philosophe, il conçoit le "connais-toi toi-même" comme un examen de soi pour contrôler son action. Il convient donc de se détacher de tout ce qui n'est pas soi (richesse, honneurs,

superstition...), de "ne pas posséder pour ne pas être possédé". On reconnaît ici la source des exercices spirituels initiés par les stoïciens et repris plus tard par les Jésuites. De ce dépouillement radical, Diogène de Sinope (400-325) donna une illustration fameuse: il choquait par son indécence et sa malpropreté, circulant dans Athènes une lanterne à la main à la recherche d'un homme authentique ; installé dans un tonneau, il aurait, voyant un chien qui lapait l'eau rejeté son unique écuelle comme superflue. Des trois auteurs les plus proches de Bernard que nous avons ici regroupés, c'est Geoffroy d'Auxerre qui nous semble correspondre le mieux à cette exigence radicale de dépouillement. Ouvre-t-il la voie d'un cynisme chrétien ? L'oxymore pourrait sembler provocateur. Il faudrait l'entendre au sens où Gershom Scholem, cherchant à caractériser le mouvement Hassidique, parle de "cynisme judaïsé"³⁰⁶. Nous l'avons dit, plutôt que de rechercher chez nos auteurs une philosophie chrétienne, nous les considérons comme des chrétiens qui philosophent et nous verrons comment le socratisme chez Geoffroy peut prendre des accents cyniques.

Pour les mégariques, l'expérience sensible ne livre aucune connaissance. Disciple de Parménide, Euclide de Mégare (450-380, à ne pas confondre avec le mathématicien d'Alexandrie), exclut de l'être tout ce qui n'est pas actuel. Dans ces conditions, les sens ne peuvent nous conduire à l'Être, mais leur expérience nous rend dépendants du devenir, de la pluralité. Au contraire, l'Être unique et immuable est le souverain Bien qui fonde l'unité de la vertu. Chez Gueric d'Igny, la naissance du Christ en nous, opère cette unification par la vertu et c'est précisément dans ses sermons que nous relèverons la présence de l'attitude socratique. On sait que les mégariques sont les ancêtres des sceptiques. Gueric a trop de foi pour laisser place au doute, mais dans ses sermons, l'accent est mis sur la conversion et l'ouverture à la lumière, culminant dans l'eschatologie et nous verrons que le thème de la charité n'en est pas non plus absent.

Les Cyrénaïques enfin, premiers hédonistes tenteraient quant à eux de "posséder sans être possédés". L'école cyrénaïque est fondée, rappelons-le, par un disciple de Protagoras, Aristippe (435-355), originaire d'une riche famille de Cyrène en Libye. A l'opposé d'Euclide de Mégare, il considère que l'expérience sensible, en tant qu'elle donne du plaisir est la seule certitude. L'homme, mesure de toute chose ne peut mesurer que son plaisir, qui devient dans cette perspective hédoniste sa fin ultime. Toutefois, se connaître soi-même, c'est en prendre conscience et ne pas se laisser dominer par lui et ainsi, selon Aristippe : l'homme devrait "avoir

³⁰⁶ Cf. GERSHOM SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1968.

sans se laisser avoir". L'on reconnaît ici la source de la quête épicurienne de l'ataraxie. Elle semble bien loin du dépouillement et de l'ascèse cistercienne. Pourtant, parmi nos trois auteurs, Aelred de Rievaulx est sans doute celui qui donne la plus grande place à la sensibilité et à l'affectivité. Ce que l'on peut conserver pour l'Abbé écossais, ce ne sont pas des biens matériels et les plaisirs sensibles qu'on peut en tirer, mais des amitiés spirituelles. Tout l'art de ce maître des novices consistera à ne pas les laisser entraver l'amour de Dieu, mais à créer par elles une dynamique de la charité conduisant de l'amour humain à l'amour divin, non sans retour d'ailleurs. Aelred de Rievaulx est bien connu pour son traité sur l'amitié spirituelle. Il est sans doute celui qui approfondit le plus le thème de la charité, également dans le *Miroir* qu'il lui consacre. Son œuvre très riche présente de multiples facettes, historique, dévotionnelle, homilétique, exégétique, et nous nous efforcerons d'en dégager l'intérêt philosophique en commençant par lui ce chapitre.

1. Aelred de Rievaulx : amitié et eschatologie

Est-il nécessaire de rappeler quelques éléments de sa biographie à l'heure où nous disposons d'une somme exhaustive sur cet auteur³⁰⁷ ? Fils du prêtre de Hexham il naît en Écosse en 1110, est éduqué au monastère de Durham où son père ira finir ses jours, puis à la cour d'Écosse. Remarqué par le roi David 1er, il devint son majordome au palais. Alors que le roi s'apprêtait à l'élever à l'épiscopat, il l'envoya en mission vers 1133 auprès de l'archevêque d'York. Ayant connu à cette occasion la nouvelle fondation cistercienne de Rievaulx, il y prit l'habit en 1134. Après avoir exercé les fonctions de Père maître à partir de 1140 et d'Abbé fondateur d'une Abbaye fille à Revesby, il est élu en 1147 Abbé de Rievaulx qu'il dirigera jusqu'à sa mort le 12 janvier 1167.

Son œuvre comporte une partie historique comprenant une généalogie des rois d'Angleterre, de nombreux sermons dont se détache la série des 32 sermons *de Oneribus*, mais c'est surtout son œuvre ascétique qui présente le plus d'intérêt philosophique, et annonce aussi par certains traits la *devotio moderna*. La philosophie d'Aelred est comme celle de Bernard un humanisme existentiel plus que spéculatif, tout centré sur la charité, mais sachant emprunter le détour de l'amour fraternel. Ainsi, le *Miroir de la Charité* réalise-t-il comme le suggère la rhétorique de

³⁰⁷ PIERRE-ANDRE BURTON, *Aelred de Rievaulx (1110-1167) : de l'homme éclaté à l'être unifié, essai de biographie existentielle et spirituelle*, Paris, Cerf, 2010.

la Préface de saint Bernard et de la réponse de la lettre dédicatoire, le programme fixé par l'Abbé de Clairvaux qui en donne le titre et le plan. Nous avons vu Bernard, au début du *De gradibus humilitatis*, proposer pour atteindre à la contemplation, le détour par l'amour du prochain. Pourtant, la charité que nous présente Aelred est d'abord contemplation dans le premier livre, tandis que le second et surtout le troisième développent un enseignement plus pratique respectivement sur le discernement et les détails et modalités de cette vie dans l'amour. Le traité de l'amitié spirituelle est peut-être plus fameux encore et plus révélateur de la philosophie d'Aelred. Avant d'en donner le plan détaillé, allons à son intuition humaniste principale que nous trouvons au chapitre de l'intention. Si le Christ commande d'aimer son prochain comme soi-même, il y a sans doute un primat donné à l'amour de soi et même à celui de Dieu qui le précède immédiatement et le rend possible. Mais le prochain doit être aimé de ce même amour sans que rien n'en soit gardé pour soi. L'amitié est à ce prix : « celui que tu aimes ne sera un autre toi-même que lorsque tu auras déversé en lui l'amour que tu te portes, - précise Aelred qui se plaît à citer Ambroise - : "L'amitié n'est pas un commerce, elle est tout honneur, toute gracieuseté. C'est une vertu, non un trafic..."³⁰⁸ ».

La structure de la philosophie d'Aelred est proche de celle que nous avons reconnue chez Bernard où elle partait de la connaissance de soi pour s'élever par le détour de l'amour du prochain, à la contemplation de Dieu. Nous la trouverons d'abord dans le *Miroir de la Charité*. Mais chez Aelred l'amour se substitue à la connaissance, au départ socratique comme à l'arrivée eschatologique, même si la contemplation comporte pour lui une dimension intellectuelle.

Les trois sabbats

Ce sont ainsi trois amours, à l'égard de soi-même, du prochain et de Dieu dont il explore l'ordre en les présentant dans le troisième livre du *Miroir de la Charité* comme trois sabbats, trois repos d'intensité croissante : celui du septième jour correspond à l'amour de soi-même, celui de la septième année à la charité fraternelle et enfin le jubilé de la cinquantième année, faisant suite aux 7x7 années précédentes, est associé à l'amour divin. Toutefois, ces trois amours ne se présentent pas seulement comme des étapes successives. Ils sont inséparables et on ne saurait progresser en l'un de ces amours sans avancer conjointement dans les autres :

³⁰⁸ AELREDUS RIEVALLENSIS, *L'amitié spirituelle*, III, 70, trad. G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, 1994, p. 73; *Aelredi Rievallensis Opera Omnia, 1 Opera ascetica*, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, I, (déormais, CCCM), Turnhout, Brepols, 1971, p. 331, citant le *De Officiis*, III, XXII, PL 16, 192 C.

Pour l'instant, il faut remarquer ceci : bien que ces trois dilections soient manifestement distinctes, il y a entre elles une merveilleuse corrélation au point que chacune se retrouve en toutes et toutes en chacune, que l'on ne possède jamais l'une sans les autres et que, si l'une est vacillante, les autres aussi faiblissent. En effet, il ne s'aime pas lui-même celui qui n'aime ni le prochain ni Dieu, il n'aime pas non plus son prochain comme lui-même celui qui ne s'aime pas lui-même, et on ne saurait croire qu'il aime Dieu celui qui n'aime pas son prochain³⁰⁹.

Les trois cas envisagés et leur ordre ne sont pas indifférents. Le premier est celui de l'égoïste, mais cet amour qu'il n'a que pour lui-même, dans la mesure où il n'est pas ouvert sur les autres et sur Dieu n'est pas bienveillant, même envers lui-même. Le second serait à l'inverse celui qui se sacrifierait sans discernement, et c'est le plus intéressant. Aelred envisage ce cas plus longuement par la suite :

Ainsi, dans la dilection pour le prochain - qu'il faut aimer comme soi-même - que l'on soit attentif à ne pas outrepasser la mesure de dilection que l'on doit avoir pour soi-même ; cela arrive quand on ne tient pas compte de Celui que l'on doit aimer plus que soi-même. [...] ce qui est ajouté de façon déraisonnable à la dilection fraternelle est entièrement retranché à la dilection divine³¹⁰.

Fausse générosité que celle de l'altruiste déraisonnable : la préférence sacrificielle qu'il semble donner aux autres au détriment de sa propre vie ne laisse aucune place à la dilection envers celui qui mérite infiniment la priorité. Faute d'être entée sur cette source infinie, elle sera incapable d'aimer les autres efficacement et surtout conformément à la volonté de Dieu dans la mesure où cet humaniste athée est injuste envers lui-même.

La mesure semble donnée par l'amour de Dieu, mais c'est en fait la raison qui est la clé du discernement de cette mesure. Car l'amour de soi n'a pas besoin de révélation, c'est un donné de nature :

³⁰⁹ « Nunc vero considerandum est, quia licet in hac trina dilectione manifesta sit distinctio, inest tamen eis mira quaedam complexio, ita ut singulae in omnibus, et omnes inveniuntur in singulis, nec una sine omnibus habeatur, et una vacillante ab omnibus recedatur. Nam neque se diligit, qui vel proximum vel Deum non diligit ; nec proximum diligit tanquam seipsum, qui non diligit semetipsum. Porro Deum non amare convincitur a quo proximus non amatur. », ID., *Le Miroir de la charité*, III, II, 3, trad. Ch. Dumont et G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 183 ; CCCM, pp. 106-107.

³¹⁰ « Ita sane sit de proximi dilectione sollicitus, quem diligere debet sicut se ipsum, ne modum dilectionis excedat, qua diligere debet se ipsum: quod tunc fit, cum ipse negligitur quem diligere debet supra se ipsum. [...] quidquid praemissa ratione fraternae dilectioni adicitur, totum profecto diuinae dilectioni subtrahitur. », ID., *ibid.*, III, XXXVII, 98-99, p. 256 ; CCCM pp. 153-154.

En effet, quand il est dit : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, il est évident que tu dois aussi t'aimer toi-même. Ce n'est pourtant pas un précepte parce que c'est inscrit dans la nature [...] La dilection pour le prochain passe donc, d'une certaine manière, avant la dilection pour Dieu, et la dilection pour soi-même avant celle pour le prochain ; elle passe avant, dis-je, quant à l'ordre non quant à la dignité³¹¹.

La *philautia* s'avère ainsi une condition préalable aux deux autres amours, ce qui lui vaut la première place, selon la succession et non la dignité. Certes, c'est l'amour de Dieu qui la rend possible, mais comme en l'animant de l'intérieur. Elle donne encore la mesure de l'investissement apostolique en faveur des âmes : il peut entraîner des sacrifices physiques, mais jamais en mettant en péril l'âme et son salut : « Absolument aucune raison, aucun précepte n'oblige à procurer le salut de l'âme d'un frère par la perte de la nôtre, ni à empêcher l'anéantissement du corps d'un frère par l'anéantissement du nôtre. Le commandement qui nous est fait de déposer notre âme pour nos frères se réfère au mépris de notre vie, non à un préjudice pour notre âme.³¹² » Nous n'avons pas encore une théorisation explicite de l'ordre de la charité tel qu'on le trouvera chez saint Thomas d'Aquin³¹³. On se souvient qu'il en hiérarchise ainsi les objets : Dieu, notre âme, celle du prochain, son corps, le nôtre. Les recommandations pratiques d'Aelred y sont conformes. Mieux, son argumentation détaillée fait face aux discernements qui peuvent présenter une difficulté dans ce deuxième cas qui est celui de l'altruiste déraisonnable. Enfin le dernier cas qui ne pose guère de problèmes, serait celui du faux dévot prétendant aimer Dieu sans aimer le prochain, dénoncé en I Jn 4, 20.

En fait, Aelred propose bien un ordre de la charité très détaillé³¹⁴, où chacun trouve sa place comme dans l'arche de Noé³¹⁵. Les ennemis de Dieu, comme les fauves, resteront enfermés en cale, bénéficiant toutefois de notre prière, voire de nos soins, mais après tous les autres. Les bêtes de somme, croyants en proie à leurs passions sensuelles auront droit à nos prières, mais

³¹¹ « Ubi enim dicitur: diliges proximum tuum tanquam teipsum, manifestum est quia diligere debes et teipsum. Hoc tamen non est praeceptum, quia naturae est insitum. [...] praecedit ergo quodammodo dilectionem Dei dilectio proximi; dilectionem vero proximi dilectio sui: praecedit, inquam, ordine, non dignitate. », ID., *ibid.*, III, II, 3-4, pp. 183-184 ; CCCM pp. 106-107.

³¹² « Nulla sane ratione vel praecepto compellitur suae animae perditione animae fraternae comparare salutem, nec sui corporis interitu fraterni corporis interitum propulsare. Nam quod praecipimur, animas pro fratribus ponere, ad vitae contemptum, non ad animae pertinet detrimentum. », ID., *ibid.*, 101, p. 258 ; CCCM p. 155.

³¹³ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Somme de Théologie, IIa IIae*, Q. 26, Editio Leonina, VIII, Rome, 1895, pp. 209-223.

³¹⁴ Le titre même du chapitre rappelle celui de l'art. 6 de la question 26 de la *IIa IIae*.

³¹⁵ AELREDUS RIEVALLENSIS, *Le Miroir de la charité*, III, XXXVIII, pp. 260-261 ; CCCM pp. 156-157.

aussi à nos soins. Enfin, c'est avec les humains, vivant selon les vertus que l'intimité sera la plus grande. Certes, une place de choix sera réservée aux oiseaux, ces saints habitués à s'élever vers les réalités célestes:

Ensuite, qu'un endroit plus élevé soit cédé aux oiseaux qui se sont élevés au-dessus de la condition humaine grâce aux ailes spirituelles des vertus. Plus ils sont proches de Dieu, plus ils doivent être haut placés dans cette arche spirituelle. Que ceux d'entre eux qui nous sont attachés par le très doux lien de l'amitié spirituelle soient plus tendrement cachés au plus intime et au plus secret de notre cœur, qu'ils y soient plus étroitement étreints, plus doucement choyés. Il y a encore un endroit plus éminent que tous les autres : Jésus, qui a construit et restauré cette arche spirituelle, y siège seul, sans compagnon³¹⁶.

Nous remarquons que l'amitié spirituelle n'apparaît qu'en ce sommet de l'arche. Aristote savait déjà qu'elle n'est possible qu'entre gens vertueux. Dans les autres compartiments de l'arche, il y avait déjà des places privilégiées pour ceux qui avaient avec nous des liens selon la chair ou les services mutuels, mais l'intériorité maximale de l'amitié spirituelle est librement concédée à ceux qui, parmi les vertueux volatiles susceptibles de la mériter, ont fait l'objet d'une élection amoureuse.

La place centrale de la liberté et sa mise en perspective eschatologique

Notre faculté d'aimer est ainsi confrontée à des choix, et comme Bernard, Aelred constate d'emblée qu'elle est divisée contre elle-même entre deux appétits opposés : « Mais, parce que seule cette portion de notre âme qu'on appelle habituellement faculté d'amour est capable de charité mais aussi de convoitise, c'est cette faculté d'amour elle-même qui, du fait de la charité nouvellement infusée et des restes de l'ancienne convoitise, se trouve être divisée contre elle-même comme par des pulsions de sens contraires.³¹⁷ » Ce que Bernard avait montré magistralement à partir de l'exemple de saint Pierre en gallicante se précise ainsi chez Aelred : c'est en tant que faculté d'aimer que la volonté est divisée contre elle-même. Du coup, le libre-

³¹⁶ « Porro locus excelsior volatilibus cedat, qui supra hominem virtutum pennis spiritalibus vecti, quanto deo sunt propinquiores, tanto in arca hac spiritali esse debent superiores. Inter quos quicumque dulcissimo nobis spiritalis amicitiae vinculo copulantur, in interioribus ac secretioribus pectoris nostri locis suavius recondantur, astringantur arctius, dulcius foveantur. Est praeterea locus caeteris omnibus eminentior, cuius spiritalis huius arcae fabricator simul ac reparator Iesus solus sine comite speciosus insidens... », ID., *ibid.*, III, XXXVIII, 106, pp. 260-261 ; CCCM p. 157.

³¹⁷ « Verum, quia caritatis sive etiam cupiditatis ea sola animae nostrae portio capax est, quae usitatius amor nuncupatur, ipse est, qui ex nova infusione caritatis, et ex reliquiis vetustae cupiditatis, quasi quodam contrario appetitu adversus semetipsum constat esse divisus. », ID., *ibid.*, I, IX, p. 54 ; CCCM p. 23 ; Cf. également III, VII, pp. 195-196 ; CCCM pp. 114-115.

arbitre occupe chez lui aussi une place centrale entre les deux appétits : «... entre ces deux réalités, dis-je, ce qui dans l'homme s'appelle le libre-arbitre occupe pour ainsi dire une place médiane en sorte que, quel que soit ce vers quoi l'âme se tourne, elle s'y porte selon son libre arbitre³¹⁸». Aelred rappelle toutefois comme Bernard l'enseignement augustinien voulant que cette faculté suffise au choix du mal, mais que celui du bien requière en outre la grâce³¹⁹. Comme Bernard, il place cette dialectique de la grâce et du libre-arbitre dans une perspective eschatologique. Jusque dans la gloire, la liberté ne disparaît pas, même si les bienheureux ne sauraient plus opter pour le mal : « Mais, dans cette gloire, serons-nous sans la volonté - par laquelle nous consentons à un si grand bien - ou sans la raison - par laquelle nous estimons nôtre ce bien ? Nous ne serons donc pas sans libre arbitre, non pas au sens où, par lui, nous pourrions choisir le mal, mais au sens où, par lui, nous avons capacité pour ce bien.³²⁰ »

Aelred poursuit l'analyse : le libre arbitre ne consiste pas tant dans le cas des bienheureux en un choix rationnel entre bien et mal que dans le consentement, ici au bien suprême et à sa jouissance. De même, le libre-arbitre ne saurait disparaître même chez les damnés : « Le libre-arbitre n'est pas non plus absent des tourments de l'enfer, lui par qui les réprouvés sont volontairement et donc librement en désaccord avec les maux qu'ils souffrent ; le jugement de la raison ne leur manque pas non plus, lui par qui ils s'accusent eux-mêmes et jugent qu'ils ont mérité ce qu'ils endurent³²¹ ». L'analyse psychologique ne manque pas de finesse : parfaite lucidité des damnés qui savent mériter leur peine et dont la volonté persiste éternellement à se révolter contre elle. Le libre-arbitre est faculté de consentir qu'il ne faut pas confondre avec l'acte même du consentement, pas plus que la vision avec la vue³²². A ce titre, Aelred précise que le libre-arbitre consiste à la fois en la liberté de la volonté et l'arbitrage de la raison. En son fonctionnement ordinaire, en deçà de la gloire ou de la damnation, il n'est d'ailleurs pas supprimé par la grâce qui ne saurait opérer sans lui : «... ni la grâce ne détruit le libre arbitre, ni

³¹⁸ « ...inter haec, inquam, duo id quod in homine liberum dicitur arbitrium, medium quodammodo locum tenet, ut ad quodlibet eorum se verterit anima, libero nimirum fiat arbitrio. », ID., *ibid.*, I, X, 28, p. 54 ; CCCM p. 24.

³¹⁹ ID., *ibid.*, I, X, pp. 55-56 ; CCCM pp. 23-25.

³²⁰ « Sed numquid in illa gloria, aut sine voluntate erimus, qua tanto bono consentiamus; aut sine ratione, qua hoc bonum nostrum iudicemus? Ergo nec sine libero arbitrio; non quo ullum malum poterimus; sed quo illius boni capaces existamus. », ID., *ibid.*, I, XII, 35, p. 60 ; CCCM p. 26.

³²¹ « Nam nec in poenis inferni liberum deest arbitrium, quo voluntarie, ac per hoc libere a malis dissentiant reprobi quae patiantur; nec iudicium rationis, quo seipsos accusent et iudicent, quia suis meritis talia patiuntur. », ID., *ibid.*, I, XII, 37, p. 61 ; CCCM p. 27.

³²² « Sicut enim aliud est visus, aliud visio, nam visus quidem sensus est corporis unus de quinque, visio autem ipsius sensus actus; ita aliud dicimus ipsum consensum, aliud id quo consentitur. Nam consensus quidem quaedam animae actio est; liberum arbitrium quaedam animae vis atque natura, qua consentit, habens iudicium sibi insitum, quo eligit cui rei consentiat. Sed quia consensus fit voluntate, iudicium ratione, haec duo voluntas et ratio liberum constituunt arbitrium. », ID., *ibid.*, X, 29, p. 56, CCCM p. 24.

le libre-arbitre ne diminue la grâce. Comment, en effet, la grâce supprimerait-elle le libre-arbitre puisqu'elle n'opère qu'en lui ? Car la grâce dont nous parlons n'opère ni dans les bêtes, ni dans les choses dénuées de sensibilité ...³²³ ». Rien donc, dans cette mise en perspective eschatologique de la dialectique augustinienne de la grâce et de la liberté, que de très conforme à l'enseignement moral de Bernard.

La psychologie du maître des novices au service de l'exercice de la liberté dans l'amour

Mais Aelred qui est un directeur spirituel ajoute des précisions psychologiques, tout d'abord sur les modalités de la grâce au livre II. C'est là qu'à la demande de Bernard, il répond à ceux qui critiquaient l'ascèse cistercienne et pouvaient regretter une vie plus douce et agrémentée de grâces sensibles, menée dans d'autres ordres quittés pour rejoindre Cîteaux. Expliquant pourquoi certains éprouvent plus de douceur, voire de consolations spirituelles dans une vie plus relâchée que dans une vie plus austère³²⁴, il fait remarquer que les visites spirituelles peuvent avoir trois causes : inviter le pécheur à se convertir, conforter celui qui progresse, récompenser ceux qui aspirent aux biens célestes avec une plus grande perfection³²⁵. Qui sera plus proche de la volonté de Dieu : celui qui en reçoit des grâces de componction du premier type dans une vie relâchée ou celui qui persévérant dans une vie plus ascétique, n'en a plus besoin ? L'ascèse cistercienne se trouve ainsi justifiée et ceux qui pouvaient être tentés de la quitter sont exhortés à ne pas le faire en des chapitres qui prennent la forme d'un dialogue avec un novice³²⁶. Les derniers chapitres du livre II décrivent avec un réalisme qui n'est dénué ni d'actualité spirituelle, ni d'intérêt historique, les obstacles rencontrés par les progressants : vaine curiosité des yeux, plaisir des oreilles dans une musicalité trop raffinée des offices, désir de dominer en exerçant les charges de gouvernement du monastère³²⁷.

Or l'analyse psychologique d'Aelred ne porte pas seulement sur la théologie de la grâce ou l'anthropologie de la convoitise, mais bien au premier chef sur la vie éthique de la volonté qui fait au livre III l'objet d'une analyse plus poussée. Nous l'avons vu capable d'en penser au livre I la division et la faiblesse. A ce niveau de l'analyse, il distingue d'emblée les deux tendances opposées de la faculté d'amour :

³²³ « ... nec gratia liberum arbitrium destruat; nec liberum arbitrium gratiam minuat. Quomodo enim gratia liberum arbitrium auferat, cum gratia non nisi in libero operetur arbitrio? Neque enim gratia ista, de qua loquimur, aut in brutis animalibus, aut in rebus operetur insensibilibus. », Id., *ibid.*, I, XII, 38, p. 61 ; CCCM p. 27.

³²⁴ Id., *ibid.*, II, VII, p. 134 ; CCCM pp. 74-75

³²⁵ Id., *ibid.*, II, VIII-XV, pp. 135-150 ; CCCM pp. 75-85.

³²⁶ Id., *ibid.*, II, XVI-XX, pp. 151-167 ; CCCM pp. 85-96.

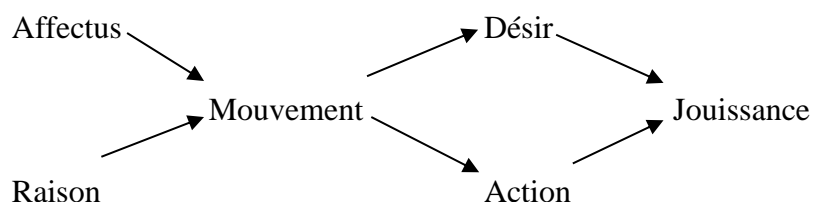
³²⁷ Id., *ibid.*, II, XXI-XXVI, pp. 167-179 ; CCCM pp. 96-104.

Pourquoi donc hésiterions-nous à appeler charité le bon usage de la faculté d'amour et convoitise son mauvais usage ? Distinguons maintenant un peu plus nettement le bon usage de la faculté d'amour d'un usage pervers. Il me semble que son usage consiste en trois choses : le choix, le mouvement, la jouissance. Le choix relève de la raison, le mouvement est dans le désir et l'action, la jouissance est au terme³²⁸.

Nous trouvons ainsi planté le décor des deux tendances de la volonté ; toutefois, il ne se contente pas de ce schème linéaire :

Choix —————> mouvement —————> jouissance.

Il précise encore que ce mouvement est intérieur (de désir) et extérieur (d'action). Qui plus est, notre mouvement peut provenir d'une attirance de l'*affectus* ou d'un choix de la raison, ce qui conduit au schéma suivant :



Le choix rationnel en a-t-il disparu ? C'est qu'en fait la raison ne fait qu'y contribuer en gérant l'attrait affectif dont Aelred va proposer une analyse très fine et précise. On se souvient que chez Bernard, nous avons trouvé la raison en position de servante (*pedissequa*), d'une volonté qui semblait ainsi garder toujours les devants. Qu'en est-il chez Aelred : « Or, la faculté d'amour a toujours pour compagne la raison, non pas que celle-ci ferait toujours aimer raisonnablement mais, grâce à la raison, la faculté d'amour discerne d'un coup d'œil rapide ce qu'elle choisit et ce qu'elle rejette.³²⁹ »

Le statut de "*comes*" pourrait paraître plus enviable. Pourtant la raison n'intervient pas en de longues délibérations qui prendraient le temps de peser le pour et le contre, d'envisager les moyens les meilleurs. Elle est plutôt au service d'un discernement opéré en un clin d'œil et pas par elle. Du coup, c'est en deçà de cette décision prise à la va vite par la faculté d'aimer, entraînant la mise en mouvement immédiate du désir et de l'action qu'il conviendra de faire porter l'attention. Aelred se lance alors dans une analyse détaillée des sentiments d'attirance et

³²⁸ « Quid ergo dubitamus caritatem dicere ipsius amoris rectum usum, abusum autem cupiditatem? Iam nunc inter eius usum rectum sive perversum aliquanto subtilius discernamus. Constat autem, ut mihi videtur, usus eius in tribus; in electione, in motu, in fructu. Est autem electio ex ratione, motus in desiderio et actu, fructus in fine. », Id., *ibid.*, III, VII-VIII, p. 196 ; CCCM p. 115.

³²⁹ « Habet nempe amor semper comitem rationem, non qua semper rationabiliter amet, sed qua ea quae eligit, ab his quae reprobat, vivaci circumspectione discernat. », Id., *ibid.*, III, VIII, 22, pp. 196-197 ; CCCM p. 115.

de leur rapport à la raison. Toutefois, comme Thomas il évoque d'abord la fin, la jouissance, selon une distinction entre *uti* et *frui* où Dieu ne se trouve pas en position d'unique fin ultime :

Il est donc clair qu'il nous faut choisir deux réalités pour en jouir : Dieu et le prochain, quoique de façon différente. Car nous choisissons Dieu pour jouir de lui en lui-même et à cause de lui, nous choisissons le prochain pour jouir de lui en Dieu et même pour jouir de Dieu dans le prochain. Bien que ce verbe "jouir" soit habituellement employé en un sens restreint - c'est-à-dire qu'on ne parle de "jouir" qu'à propos de Dieu -, Paul, s'adressant à un homme, lui dit : "ainsi, frère, je jouirai de toi dans le Seigneur"³³⁰.

Les prémisses de l'amitié spirituelle ne sont-ils pas ici posés ? En tout cas si Dieu seul est fin en lui-même, dont on ne peut que jouir, le prochain apparaît aussi comme une fin (et jamais seulement comme un moyen dirait Kant) dont on peut (et doit) jouir en Dieu. Mais il ne sera ainsi bien choisi que par celui qui voit clair sur les sentiments d'attirance qu'il peut éprouver à son égard. Car il nous faut comprendre que pour Aelred, contrairement à Aristote et saint Thomas, le choix éthique porte donc sur la fin et non sur les moyens. La rectitude du désir le dirigera vers les seules fins dignes de ce nom : Dieu ou le prochain, aimés de charité ; tout le reste est concupiscence. Mais le bon choix ne saurait résulter de la seule raison, il ne conduit au mouvement que celui qui a d'abord été ému, attiré par les fins qui se proposent à lui. Il est donc requis d'y voir clair sur ses attirances, sur cet *affectus* multiforme par lequel la fin attire en-deçà de tout choix et même de toute intervention de la raison : « Le sentiment d'attirance est un certain penchant, spontané et doux de l'esprit vers quelqu'un. Il est soit spirituel, soit raisonnable, soit déraisonnable, soit lié à de bons offices, soit naturel, ou bien même physique.³³¹ »

L'analyse de ces différents affects donnera lieu dans les chapitres qui suivent à toute une casuistique. Ainsi par exemple, l'attirance liée aux bons offices risque de conduire à une attitude favorisant injustement des donateurs qui ne le méritent pas³³². De même l'attirance naturelle devra conduire à accomplir joyeusement ses devoirs envers des proches, mais il faudra là encore

³³⁰ « Patet igitur duo nobis eligenda ut his fruamur, Deus scilicet et proximus, quanquam dissimiliter. Nam Deus, ut eo fruamur in seipso, et propter seipsum; proximus, ut ipso fruamur in Deo, immo et Deo fruamur in illo. Nam licet verbum hoc frui districtius soleat accipi, ut videlicet nulla re alia, sed solo Deo fruendum, esse dicatur, ad hominem tamen loquens Paulus: "ita frater, inquit, ego te fruar in Domino". », ID., *ibid.*, III, IX, 28, p. 201 ; CCCM p. 118, citant la lettre à Philémon, 20.

³³¹ « Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio. Affectus autem aut spiritalis est, aut rationalis, aut irrationalis, aut officialis, aut naturalis, vel certe carnalis. », ID., *ibid.*, III, XI, pp. 202-203 ; CCCM p. 119.

³³² ID., *ibid.*, III, XXV, pp. 223-224 ; CCCM pp. 132-133.

se garder de les favoriser injustement. Cette difficulté donne lieu à une sortie passionnée d'Aelred contre les familles qui abusent des charges honorifiques et des biens de l'Église³³³. Sur l'attraction physique, il a une position très équilibrée : sauf pour ceux trop faibles qu'elle entrainerait au vice, elle ne peut ni ne doit être totalement rejetée, ni pleinement admise, simplement accueillie dans la modération et le calme³³⁴. Ainsi, pourvu que ces attractions soient accueillies avec sobriété et prudence, l'ascète cistercien n'exclut donc nullement une jouissance dès ici-bas des deux objets d'amour susceptibles d'être pour l'homme une fin : Dieu et le prochain.

C'est à elle que sont consacrés les deux derniers chapitres du *Miroir* où il s'agit de discerner ceux dont la jouissance est légitime en cette vie et la manière dont une telle jouissance doit être menée. Après avoir distingué une jouissance temporelle (sur le modèle de Paul et Philémon) de la jouissance éternelle des saints en Dieu, Aelred applique aux relations humaines la distinction augustinienne de l'*uti* et du *frui*. Sa réflexion en apparence bien peu kantienne montre que :

Les ennemis servent à nous éprouver, les maîtres à nous instruire, les anciens à nous consoler, et ceux qui administrent les choses nécessaires à la vie servent à notre subsistance. Mais seuls ceux auxquels nous sommes attachés par affection – de quelque catégorie qu'ils soient –, seuls ceux-là peuvent nous procurer douceur de vivre et délectation de l'esprit. De ceux-là donc nous pouvons "jouir" dès à présent...³³⁵.

Tant de prochains peuvent ainsi être considérés comme des moyens et non seulement comme des fins ! Kant ne l'aurait pas interdit car il n'est pas dit ici qu'ils ne sont considérés que comme des moyens. On se souvient que les stoïciens considéraient que les moustiques et autres nuisibles servaient à nous réveiller, et l'on comprend ici l'utilité des ennemis. Quant aux autres où nous reconnaissons les principales fonctions du monastère : maître des novices, confesseur, cellérier, ils relèvent de l'*uti* simplement par leurs fonctions, ce qui n'exclut pas qu'on ait avec eux des affinités électives. Mais précisément, la mise en évidence de ce domaine de l'*uti* dans les rapports humains même, permet de dégager la gratuité des relations de pure jouissance où nous reconnaissons ce qu'Aelred va théoriser comme amitié spirituelle.

³³³ Id., *ibid.*, III, XXVI, pp. 227-228 ; CCCM pp. 133-136

³³⁴ Id., *ibid.*, III, XXVII, pp. 228-229 ; CCCM p. 136.

³³⁵ « Inimicis siquidem ad probationem, magistris ad eruditionem, senioribus utimur ad consolationem, necessaria ministrantibus ad vitae sustentationem; solis autem his quos suavi quodam affectu complectimur, de quocumque horum genere sint, ad vitae dulcedinem, ac spiritus delectationem. His igitur etiam in praesenti frui possumus... », *Miroir* III, XXXIX, 108, p. 263, CCCM p. 158.

Aelred, philosophe de l'amitié

L'amitié est bien de fait la seule relation de pure gratuité et donc de pure jouissance, dénuée de toute visée utilitaire. Nous comprenons ici comment cette éthique de la charité débouche sur une théorie de l'amitié spirituelle qui fera l'objet du plus fameux des traités d'Aelred. Car ces relations privilégiées de jouissance dans le Seigneur procèdent d'affinités électives qui sont un bien précieux et rare. De même, d'ailleurs, précise-t-il, de nombreuses personnes pourront manifester ici-bas leur charité envers Dieu dans le choix et le mouvement, mais devront attendre la vision béatifique pour jouir de cette dilection. Quant à ceux qui ont le privilège de commencer cette jouissance dans la contemplation, il rappelle que leurs grâces de componction sont le plus souvent données comme soutien de leur faiblesse et procèdent ainsi encore de l'usage. De même, se gardant des vanités du siècle et de la sensualité, la jouissance mutuelle des amis visera à la sanctification, de préférence en des entretiens portant sur les mœurs ou l'Écriture, mais aussi bien sur des sujets plus légers ce qui permet une détente utile³³⁶.

Nous en venons ainsi à la seconde dimension de la philosophie d'Aelred de Rievaulx, celle qui a sans doute le plus retenu l'attention de ses lecteurs modernes : la place qu'il fait à l'amitié. Notons que celle-ci joue un rôle central dans l'éthique aristotélicienne, mais nous sommes bien avant la redécouverte par les latins de l'*Éthique à Nicomaque* et le point de vue d'Aelred est bien différent puisque sa source profane est plutôt le *De amicitia* de Cicéron. Il entend d'ailleurs surtout proposer une conception chrétienne de l'amitié qui doit selon lui prendre naissance dans le Christ, se développer conformément au Christ et trouver son achèvement en lui³³⁷.

Formulons toutefois d'emblée le problème philosophique que pourrait poser une éthique de l'amitié. Le choix des amis ne risque-t-il pas d'exclure tous ceux qui ne seront pas sélectionnés ? Il n'en est rien pour Aelred qui précise bien que la charité doit être universelle, recevant les ennemis comme les amis³³⁸ et nous avons vu qu'il l'ordonne avec précision dans le *Miroir*. L'amitié ne s'oppose donc pas à la charité, mais dans ces conditions que vient-elle lui ajouter ? A notre avis une exigence d'intensité : si la charité donne des devoirs envers tous, elle exige aussi une perfection de l'amour qui sera réalisée spécialement avec les amis. De plus, l'amitié chrétienne dont parle Aelred est une ouverture de l'amour humain à l'amour divin, de la vie active à la vie contemplative.

³³⁶ ID., *ibid.*, III, XL, 112, pp. 266-267, CCCM, pp. 160-161.

³³⁷ « Et quemadmodum ea ipsa quae inter nos oportet esse amicitia, et in Christo inchoetur, et secundum Christum servetur, et ad Christum finis eius et utilitas referatur plenius edoceri. », ID., *L'amitié spirituelle*, I, 8, Bellefontaine, 1994, p. 23 ; CCCM p. 290.

³³⁸ ID., *ibid.*, I, 32, p. 28 ; CCCM p. 294.

Pourtant, le premier livre, qui est consacré à la nature et à l'origine de l'amitié, s'ouvre sur une définition profane qui est reprise à Cicéron : elle est une « conformité de sentiments accompagnée de bienveillance et de charité à propos des choses humaines et divines³³⁹ ».

Deux remarques s'imposent ici. Les « choses humaines et divines », sont pour Cicéron l'objet propre de la sagesse philosophique³⁴⁰, et l'on se souvient que Socrate le rappelle d'emblée : un dialogue philosophique exige de ses protagonistes une bienveillance, voire plus, une amitié³⁴¹. Par ailleurs, le terme de charité se trouve déjà dans la définition cicéronienne et Yves, l'interlocuteur d'Aelred dans le premier livre ne manque pas de l'interroger : que peut signifier ce terme pour un païen ? Aelred le rapporte au sentiment intérieur de l'*affectus*, tandis que la bienveillance en désignerait l'actualisation effective dans des œuvres³⁴². Il en voit une réalisation dans la première communauté chrétienne dont il est dit dans les Actes des Apôtres qu'ils « n'avaient qu'un cœur et qu'une âme »³⁴³. Tout en se satisfaisant de la définition de Cicéron, il précise que l'amitié véritable est éternelle ; rare dans l'antiquité qui ne retient que 3 ou 4 paires fameuses d'amis comme Achille et Patrocle, elle devient fréquente à l'ère chrétienne. Il consent pourtant à appeler du même nom que celle qui est véritable et spirituelle, des amitiés charnelle ou mondaine ainsi définies :

Supportons pourtant d'appeler aussi amitiés celles qui ne sont pas véritables, puisqu'on y perçoit une certaine ressemblance dans les sentiments. Mais des indices sûrs permettent de les distinguer de celle qui est spirituelle et donc véritable. L'amitié peut être dite charnelle, mondaine ou spirituelle. L'amitié charnelle se fonde sur un accord dans le vice, l'amitié mondaine s'allume avec un espoir de profit, l'amitié spirituelle se cimente par la similitude de vie, de mœurs et de goûts entre gens de bien³⁴⁴.

³³⁹ « Amicitia est rerum humanarum et diuinarum cum benevolentia et caritate consensio. », ID., *ibid.*, I, 11, p. 23, citant *De amicitia* 20 ; CCCM p. 291.

³⁴⁰ « Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia. », MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis*, II, 2, ed. et trad. M. Testard, Paris, Belles Lettres, 1970, p. 14.

³⁴¹ Cf. PLATO, *Gorgias*, 485 e-487 d, ed. et trad. A. Croiset, L. Bodin, Paris, Belles Lettres, 1960⁶, p. 165-167.

³⁴² « Verumtamen caritatis vel benevolentiae nomine quid ethnicus ille significare voluerit, non video. Aelredus : "forte nomine caritatis mentis affectum, benevolentiae vero operum expressit effectum". », AELREDUS RIEVALLENSIS, *L'amitié spirituelle*, I, 14-15, p. 24 ; CCCM p. 291.

³⁴³ ID., *ibid.*, I, 28, p. 27, citant Act. 4, 32 ; CCCM p. 294.

³⁴⁴ « Patiamur tamen ut propter quamdam quae in affectibus sentitur similitudinem, etiam illae amicitiae quae verae non sunt, amicitiae nuncupentur; dum tamen ab illa quae spiritalis est, et ideo vera, certis indiciis distinguantur. Dicatur itaque amicitia alia carnalis, alia mundialis, alia spiritalis; et carnalem quidem creat vitiorum consensus; mundialem spes quaestus accendit; spiritalement inter bonos vitae morum studiorum que similitudo conglutinatur. », ID., *ibid.*, I, 37-38, p. 29 ; CCCM p. 295.

Or c'est pour mieux les écarter³⁴⁵ : l'amitié charnelle qui s'arrête aux plaisirs sensibles se noue et se dénoue sans discernement rationnel au gré de l'affectivité, la mondaine, ne naît et ne se maintient qu'en vue de quelque profit temporel, sans parler de la complicité des vicieux qui en usurpe le nom³⁴⁶. Au contraire, l'amitié spirituelle qui n'a d'autre fin qu'elle-même, est encadrée par les vertus cardinales³⁴⁷.

Après cette phase de définitions, Aelred peut, à la demande de son interlocuteur, passer à la question de l'origine de l'amitié. Dans une sorte de généalogie mythique, il considère que la nature imprime un premier attrait pour l'amitié, non seulement chez l'être humain, mais déjà chez les autres vivants et même parmi les minéraux dont les cristaux témoignent qu'ils recherchent leurs semblables. Dans le cas de l'homme, Dieu ayant considéré qu'il n'était pas bon qu'il reste seul, c'est avec la femme tirée de son côté que commence l'amitié. Il est vrai que le fait qu'ils partagent la même nature est censé inciter le premier couple à l'amitié et à la charité, mais la conclusion universaliste qu'en tire le moine cistercien mérite d'être relevée : « Pour les inciter plus explicitement à la charité et à l'amitié, Dieu créa la femme à partir de la substance même de l'homme. Il est beau de voir que le second être humain a été tiré des côtes du premier ; la nature enseigne ainsi que tous sont égaux, placés quasiment côte à côte, et qu'il n'y a, au plan humain, ni supérieur ni inférieur : ceci est le propre de l'amitié.³⁴⁸ ». Un autre commentateur aurait insisté sur la différence sexuelle, ce qui ne manquerait de poser problème puisque l'amour charnel serait ainsi l'origine naturelle de l'amitié. Mais Aelred tire au contraire une conclusion universalisante : tous sont égaux et non tant en raison d'une communauté de nature (puisque le second est de la chair même du premier), que d'une condition partagée qui place les hommes aux côtés les uns des autres. Un monastère cistercien n'est-il pas aussi une communauté de travailleurs ? Ce n'est donc pas tant parce qu'ils sont cousins que parce qu'ils sont collatéraux dans une action solidaire que les hommes sont tous égaux.

Or c'est précisément le propre de l'amitié que de ne pas tenir compte des disparités sociales. Celles-ci ne relèvent-elles pas d'ailleurs plutôt des conséquences du péché originel ? Ainsi, selon cette généalogie mythique de l'amitié presque rousseauiste avant l'heure, l'expérience prit-elle le relais de la nature pour imposer aux seuls gens de bien de tisser entre eux les liens de l'amitié dans un monde devenu hostile à la suite du péché originel : « Cependant, après la

³⁴⁵ ID., *ibid.*, I, 37-44, pp. 29-30 ; CCCM pp. 295-296 ; également II, 57-61, pp. 50-52 ; CCCM pp. 312-313

³⁴⁶ ID., *ibid.*, I, 35, p. 28 ; CCCM p. 295 ; également II, 59, p. 51 ; CCCM p. 313.

³⁴⁷ ID., *ibid.*, I, 45-49, pp. 30-31 ; CCCM pp. 296-297.

³⁴⁸ « Expressius caritatis et amicitiae incentivum, de ipsius substantia masculi feminam procreavit. Pulchre autem de latere primi hominis secundus assumitur, ut natura doceret omnes aequales, et quasi collaterales ; nec esset in rebus humanis superior vel inferior, quod est amicitiae proprium. », I, 57, p. 33, CCCM pp. 298-299.

chute du premier homme, quand la charité se fut refroidie, la convoitise s'insinua et entraîna la prépondérance de l'intérêt privé sur le bien commun : l'avarice et la jalousie ternirent l'éclat de l'amitié et de la charité en introduisant disputes, rivalités, haines et soupçons dans le comportement dépravé des hommes.³⁴⁹ » On notera au passage que la concupiscence affectant le premier couple disparaît au profit de ses prolongements sociopolitiques. Mais l'iniquité qui se généralise ainsi au sein de la société humaine rend avec ceux qui sont atteints par elle l'amitié impossible :

Alors , les gens de bien établirent une distinction entre charité et amitié : ils firent remarquer qu'on doit manifester de la dilection même aux ennemis et aux méchants, mais qu'il ne peut y avoir une quelconque communion de volontés et de projets entre bons et mauvais. C'est pourquoi l'amitié qui, comme la charité, régnait d'abord entre tous et était gardée par tous, se restreignit par une loi naturelle à quelques gens de bien³⁵⁰.

Mais cette amitié élitiste susceptible de rétablir la charité et où l'on peut reconnaître le rôle du monachisme au cœur de la barbarie ne suffit pas et il fallut en un troisième temps en venir à réglementer l'amitié par la loi. Il est intéressant de voir comment on en arrive là selon l'abbé cistercien :

De détestables pactes d'alliance se sont même tissés entre les hommes les plus pervers, et on les couvrit du beau nom d'amitié ; il fallut donc les distinguer de l'amitié véritable par une loi et des préceptes, de peur qu'en recherchant celle-ci on ne tombe imprudemment dans ces pactes qui lui ressemblent. C'est ainsi que l'amitié, fondée sur la nature et affermie par l'expérience pratique fut réglée par l'autorité de la loi³⁵¹.

Cette confusion des pactes ne garde-t-elle pas une certaine actualité ? On se demande toutefois comment la loi peut ici pallier le manque de vertu. Aelred en vient d'ailleurs, malgré les

³⁴⁹ « At post lapsum primi hominis, cum refrigescente caritate cupiditas subintrasset, fecisset que bono communi privata praeponi amicitiae caritatisque splendorem avaritia invidiaeque corrumpit ; contentiones, aemulationes, odia, suspiciones corruptis hominum moribus invehens. », ID., *ibid.*, I, 58, p. 33 ; CCCM p. 299.

³⁵⁰ « Tunc boni quique inter caritatem et amicitiam distinxerunt; animadvertentes quod etiam inimicis atque perversis impendenda sit dilectio; cum inter bonos et pessimos esse non possit voluntatum vel consiliorum ulla communio. Amicitia itaque quae sicut caritas inter omnes primum et ab omnibus servabatur, inter paucos bonos naturali lege resedit. », ID., *ibid.*, I, 59, pp. 33-34 ; CCCM p. 299.

³⁵¹ « Compacta sunt etiam inter pessimos quaedam societatis foedera detestanda; quae amicitiae pulcherrimo nomine palliata, lege et praeceptis a vera amicitia fuerant distinguenda; ne cum ista appeteretur, in illa propter quamdam eius similitudinem incaute incideretur. Sic amicitiam quam natura instituit, quam roboravit usus, legis auctoritas ordinavit. », ID., *ibid.*, I, 60-61, p. 34 ; CCCM p. 299.

protestations de son interlocuteur à comparer, voire à identifier l'amitié à la vertu suprême de sagesse :

Car la chasteté conjugale ne cesse pas d'être une vertu parce que la continence des veuves est plus parfaite, et la sainte virginité, toute préférable qu'elle soit à l'une et à l'autre, ne supprime pas leur valeur propre. Si tu examines attentivement ce qui a été dit de l'amitié, tu la trouveras remplie de sagesse et proche d'elle ; j'ai même presque envie de dire que l'amitié n'est pas autre chose que la sagesse³⁵².

L'argumentation d'Aelred pourra surprendre par l'analogie entre la hiérarchie des états de vie et celle des vertus. La sagesse pourrait paraître aussi distante de l'amitié que la pureté de vie des vierges de celle des époux aussi chastes soient-ils. Pourtant, la chasteté conjugale n'est pas si loin du veuvage fait ici remarquer le moine. N'est-elle pas faite de renoncements permanents qui pour n'être pas tous sexuels n'en constituent pas moins autant de deuils ? Quant à la continence des veuves, n'est-elle pas plus méritoire que celle des vierges que leur mémoire laisse en paix ? Aelred conserve toutefois la hiérarchie traditionnelle des trois états de vie invoquée parfois par les prédicateurs médiévaux pour commenter le verset évangélique (Mt 13, 8 ; Mc 4, 8) qui leur ferait rapporter respectivement trente, soixante et cent pour un. Mais ce qui intéresse davantage le philosophe est ce rapprochement entre amitié et sagesse déjà relevé plus haut dans un contexte cistercien où pour Bernard la véritable philosophie c'est le *monachum agere* et où cette vie monastique cénobitique favorise la perfection de la charité dans les amitiés électives.

Après avoir envisagé dans le premier livre la définition et l'origine de l'amitié, Aelred va en venir, dans le second avec d'autres interlocuteurs, à en considérer le fruit et les bornes. Précisons au passage que le premier livre présenté comme perdu et retrouvé remonte sans doute à la fin des années 1140, puisque Aelred y est déjà abbé en visite à Wardon, fille de Rievaulx. Quant aux deux derniers, une allusion à l'élection de l'antipape Pascal II (1164) permet de les dater des dernières années d'Aelred.

L'amitié spirituelle ne saurait, nous l'avons vu, poursuivre un autre fruit qu'elle-même, faute de quoi, nous serions ramenés aux formes inférieures de l'amitié puérile ou mondaine. Pourtant

³⁵² « Neque enim ideo pudicitia coniugalis virtus non est, quia praecellit continentia vidualis, quibus licet sancta praeferatur virginitas, earum tamen gratiam non obliterat. Quamvis si ea quae de amicitia dicta sunt diligenter advertas, invenies eam sapientiae sic vicinam vel infertam, ut pene dixerim amicitiam nihil aliud esse, quam sapientiam. », Id., *ibid.*, I, 66, p. 35 ; CCCM p. 300.

les avantages comme le réconfort ou l'aide pourront y être donnés mais de surcroît³⁵³. Par ailleurs Aelred reprenant ce cas d'école refuse que l'amitié aille jusqu'à commettre l'iniquité pour son ami. Pas de limite donc au physique dans le don de soi à l'ami, jusqu'à la mort éventuellement, mais dans les limites de la moralité qui fixent cette borne : rien qui ne vienne mettre en péril la vie de l'âme et donc aucune iniquité par amitié³⁵⁴. C'est là l'essentiel de l'enseignement sur les limites de l'amitié dans le second livre qui ne nous paraît pas le plus intéressant au plan philosophique. Signalons toutefois le beau développement que l'on y trouve sur les trois baisers : corporel, spirituel dans l'accord des volontés, et mystique par l'infusion des grâces dans l'Esprit Saint³⁵⁵. Il situe ainsi le rôle intermédiaire de l'amitié entre vie charnelle et vie mystique. Or précisément le second baiser conduit au troisième et l'amitié spirituelle recevra sa parfaite récompense une fois passée entièrement en Dieu et ensevelie dans la contemplation³⁵⁶. Le futur inscrit ainsi l'amitié, même entre contemplatifs, dans une perspective eschatologique que nous retrouvons au livre III.

Celui-ci commence pourtant, rapportant l'origine de l'amitié à l'amour par en récapituler les cinq sources, telles que nous les avons trouvées au livre III du *Miroir* : « La source et l'origine de l'amitié, c'est l'amour, car l'amour peut exister sans l'amitié, mais l'amitié sans l'amour, jamais. Or l'amour procède soit de la nature, soit des bons offices, soit de la raison seule, soit d'un sentiment d'attrance seul, soit de l'un et l'autre ensemble.³⁵⁷ » Passant en revue ces cinq origines de l'amour, naturel d'une mère pour ses enfants, intéressé par "les bons offices", procédant de la raison seule comme pour la charité envers les ennemis, résultant du seul attrait physique ou spirituel, Aelred amène facilement son interlocuteur à conclure que l'amitié procède du dernier cas de figure où raison et attrait (*affectus*) interviennent ensemble : « Il procède à la fois de la raison et d'un sentiment d'attrance, quand la raison nous persuade d'aimer quelqu'un à cause du mérite de ses vertus, et qu'en même temps cette personne s'insinue en nous par la douceur de son comportement et le charme de sa vie remarquable ; ainsi, la raison se joint au sentiment, en sorte que l'amour soit chaste grâce à la raison, et plein de charme grâce au sentiment d'attrance. De ces divers amours, quel est à votre avis celui qui convient le mieux à l'amitié ? Gauthier : « C'est évidemment ce dernier, celui que la contemplation des vertus a fait naître et que la

³⁵³ ID., *ibid.*, II, 61, pp. 51-52 ; CCCM pp. 313-314.

³⁵⁴ ID., *ibid.*, II, 69, p. 54 ; CCCM p. 315.

³⁵⁵ ID., *ibid.*, II, 21-27, pp. 42-44 ; CCCM pp. 306-308.

³⁵⁶ ID., *ibid.*, II, 61, pp. 51-52 ; CCCM pp. 313-314.

³⁵⁷ « Fons et origo amicitiae amor est, nam amor sine amicitia esse potest, amicitia sine amore numquam. Amor autem aut ex natura, aut ex officio, aut ex ratione sola, aut ex solo affectu, aut ex utroque simul procedit. », ID., *ibid.*, III, 2, p. 55 ; CCCM p. 317.

douceur du comportement embellit. Mais je voudrais savoir si tous ceux que nous aimons de la sorte peuvent être admis aux confidences de l'amitié"³⁵⁸. » Pourtant, tout amour raisonnable n'accède pas aux sommets de l'amitié et Aelred va donner des recommandations pratiques.

Comme Bernard avait décrit des degrés de l'humilité, ou ceux de la charité, Aelred compte quatre échelons conduisant à l'amitié parfaite : « Vous voyez donc qu'il y a quatre échelons pour accéder à la perfection de l'amitié : le choix, la mise à l'épreuve, l'admission, et la pleine conformité de sentiments, accompagnée de bienveillance et de charité, à propos des choses divines et humaines.³⁵⁹ » Nous retrouvons la définition de l'amitié tirée de Cicéron au livre I, dans son rapport à la recherche philosophique de la sagesse. Mais l'amitié spirituelle apparaît ainsi comme l'aboutissement en perfection d'un processus d'initiation et de sélection qui pourrait bien faire partie de l'originalité du cloître comme école de vie chrétienne. Les choses divines et humaines sur lesquelles peuvent s'accorder les sages pourraient-elles faire l'objet d'une transmission purement intellectuelle quand elles exigent une pleine conformité de sentiments reposant sur la bienveillance et la charité ? Ne faut-il pas en réserver le partage à des amis choisis et éprouvés ? Le choix écartera colériques, instables, soupçonneux et bavards pour des raisons évidentes³⁶⁰.

Aelred, questionné à propos d'un de ses amis manifestement irascible³⁶¹, fait la différence entre ceux qui se laissent aller à cette tendance et ceux qui bien qu'en étant affligés, luttent contre elle. Les seconds pourront franchir le premier barrage du choix. Il passe aussi en revue les cinq défauts fatals pour l'amitié relevés dans le Siracide : injure, affront, arrogance, divulgation d'un secret, perfidie³⁶². Il en ajoute même un sixième, lorsque ce sont ceux sur qui l'on doit veiller qui ont été lésés³⁶³. Il ne faut pas hésiter alors à sacrifier l'amitié à la charité envers le prochain, voire au salut public, et selon son habitude, Aelred propose une série d'exemples bibliques à commencer par Haman pendu par son ami Assuérus au gibet qu'il avait préparé pour Mardochee. Ainsi les phases de l'épreuve et du choix sont-elles destinées à éviter d'agir sous la seule motion de l'affect mais à faire place à l'évaluation rationnelle. Nous voyons là une

³⁵⁸ « Ex ratione simul et affectu, quando is quem ob virtutis meritum ratio suadet amandum, morum suavitate, et vitae lautioris dulcedine, in alterius influit animum; et sic ratio iungitur affectui, ut amor ex ratione castus sit, dulcis ex affectu. Quis horum vobis amicitiae videtur commodatior? Galterus : hic ultimus sane, quem et virtutis contemplatio format, et morum ornat suavitas. Sed utrum omnes quos sic diligimus ad illud amicitiae admittendi sint dulce secretum, scire desidero. », ID., *ibid.*, III, 3-4, p. 56 ; CCCM pp. 317-318.

³⁵⁹ ID., *ibid.*, III, 8, p. 57 ; CCCM p. 319.

³⁶⁰ ID., *ibid.*, III, 14 sq., p. 58 sq. ; CCCM p. 319 sq.

³⁶¹ ID., *ibid.*, III, 16-21, pp. 59-60 ; CCCM pp. 320-321 et III, 33-38, pp. 64-65 ; CCCM pp. 323-324.

³⁶² ID., *ibid.*, III, 22-28, pp. 60-62, commentant Si. 22, 20-22 ; CCCM pp. 321-323.

³⁶³ ID., *ibid.*, III, 46, p. 67 ; CCCM p. 326.

nouvelle application de la psychologie du *Miroir*, mais aussi de l'articulation fondamentale que nous y avons relevée entre les trois amours, de soi, du prochain et de Dieu : « Voilà l'exemplaire type : s'aimer soi-même ; ce sera certainement le cas si tu aimes Dieu, ou encore si tu es tel que l'on puisse te choisir comme ami d'après la description que nous avons faite.³⁶⁴ »

Nous retrouvons ici le primat de la *philautia* relevé dans le *Miroir*, certes, précédé de la charité envers Dieu et suivi, ce qui est nouveau, non de celle envers le prochain, mais de l'éligibilité à l'amitié qui requiert la vertu. Toutefois l'archétype de la véritable amitié se trouve pour Aelred dans le verset évangélique « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». L'amitié apparaît ici comme une surabondance de la charité envers soi-même : « Ainsi donc, tu ne pourras connaître la saveur de la véritable amitié que si tu reportes sur autrui l'élan d'affection que tu as pour toi-même, aimant ton ami gratuitement, en sorte que ce soit pour lui-même qu'il ait du prix à tes yeux.³⁶⁵ »

Ce n'est d'ailleurs que dans un second temps que la source divine de l'amour de soi est révélée comme charité, comme s'il fallait l'acquiescement humain de l'amitié pour que l'infusion de l'amour divin soit libérée. Nulle référence toutefois à l'accord des deux volontés en Christ mais ainsi que nous l'avons vu plus haut, à un passage fameux des *Devoirs* de saint Ambroise :

Celui que tu aimes sera comme un autre toi-même lorsque tu reporteras sur lui la charité que tu as pour toi-même. En effet, comme le dit saint Ambroise, - l'amitié n'est pas une source de revenus, elle est pleine d'agrément et de charme. C'est une vertu, non une valeur lucrative : on ne se la procure pas avec de l'argent mais avec du charme, non par une vente aux enchères mais par une surenchère d'actes de bienveillance³⁶⁶.

Est ainsi réaffirmée, outre le primat de la *philautia*, la nécessité du désintéressement requis pour la véritable amitié, ce qui exige que soient sondées les intentions. Or, si l'on songe que l'amour de soi lui-même doit être purifié pour se fondre finalement dans celui de Dieu, nous retrouvons la profondeur eschatologique de la pensée de Bernard. Ainsi Aelred remarque-t-il que dans la Patrie céleste, il n'y aura plus besoin de mise à l'épreuve puisque tous auront la

³⁶⁴ « En speculum: diligis te ipsum. Ita plane, si Deum diligis; si nempe talis es, qualem in amicitiam eligendum descripsimus. », ID., *ibid.*, III, 69, p. 73, citant Mt. 22, 39 ; CCCM p. 331.

³⁶⁵ « Nisi igitur et tu hunc ipsum in alium transferas affectum, gratis amicum diligens, eo quod per se carus tibi videatur amicus, quid vera sapiat amicitia non poteris. », ID., *ibid.*

³⁶⁶ « Tunc enim erit ipse quem diligis tamquam alter tu, si tuam tui in ipsum transfuderis caritatem. Non enim, ut ait sanctus Ambrosius, vectigalis amicitia est, sed plena decoris, plena gratiae. Virtus est enim, non quaestus; quia pecunia non parturitur, sed gratia; nec licitatione pretiorum, sed concertatione benevolentiae. », ID., *ibid.*, III, 70, p. 73; CCCM p. 331, citant le *De Officiis*, III, XXII, PL 16, 192 C.

perfection angélique d'une parfaite sagesse exempte de toute ombre de sottise susceptible de rendre indiscret :

Alors, on ne tiendra plus cachées ses pensées, on ne dissimulera plus ses sentiments d'affection. Voilà ce qu'est l'amitié véritable et éternelle qui commence ici-bas et qui trouvera sa perfection là-haut : ici, elle est le fait d'un petit nombre de personnes car les gens de bien sont peu nombreux ; là, elle sera pour tous car tous seront parmi les gens de bien. Ici, une mise à l'épreuve s'impose car les sages et les sots sont mélangés ; là, il n'y aura plus besoin de mise à l'épreuve car tous auront part au bonheur d'une perfection angélique et, en un certain sens, divine. A l'exemple de ce qui se passera là-haut, procurons-nous donc des amis que nous puissions aimer autant que nous-mêmes, qui soient entièrement à découvert pour nous et à qui nous puissions faire toutes nos confidences, qui soient fermes, solides, constants envers et contre tout³⁶⁷.

Le modèle de la perfection de l'amitié est donc bien eschatologique, mais en attendant, le moment de l'épreuve faisant suite à celui du choix est rendu nécessaire par l'imperfection de notre monde. Il s'agit de sonder les intentions afin d'écartier celui qui rechercherait un avantage³⁶⁸, mais aussi de vérifier le bon sens, chose beaucoup plus délicate et qui implique cette gestion des secrets du cœur par la discrétion :

Voyons maintenant ce qui concerne le bon sens. Certaines personnes veulent à tort, pour ne pas dire impudemment, trouver en leur ami les qualités qu'elles ne parviennent pas à posséder elles-mêmes : elles supportent difficilement les fautes, même légères, de leurs amis, elles les en reprennent sévèrement et, par manque de bon sens, elles laissent de côté les choses importantes pour s'élever contre des vétilles ; elles confondent tout et ne savent pas discerner où, quand et devant qui il convient de publier telle chose ou de la tenir cachée. Voilà pourquoi tu dois vérifier le bon sens de celui que tu choisis car, si tu te lies d'amitié avec quelqu'un d'irréfléchi et de mal avisé à ton égard, tu t'exposes toi-même à des querelles et à des altercations quotidiennes³⁶⁹.

³⁶⁷ « Ibi nulla cogitationum occultatio, nulla affectionum dissimulatio. Haec est vera et aeterna amicitia quae hic inchoatur, ibi perficitur ; quae paucorum hic est, ubi pauci boni ; ibi omnium, ubi omnes boni. Hic necessaria probatio, ubi est sapientium et stultorum permixtio ; ibi probatione non egent, quos beatificat angelica illa et quodammodo divina perfectio. Ad hanc proinde similitudinem comparemus amicos quos non secus quam nos ipsos diligamus; quorum nobis nuda sint omnia, quibus omnia nostra pandamus secreta; qui firmi sint et stabiles, et constantes in omnibus. », ID., *ibid.*, III, 80, p. 77 ; CCCM pp. 333-334.

³⁶⁸ ID., *ibid.*, III, 70-71, pp. 73-74 ; CCCM p. 331.

³⁶⁹ « Iam nunc de discretione videamus. Quidam perverse satis, ne dicam impudenter, talem amicum habere volunt, quales ipsi esse non possunt. Hi sunt, qui leves quoque amicorum transgressionem impatienter ferunt, austere

Paradoxalement, comme école de l'amitié, l'école du cloître s'avère une école de bon sens. Mais le bon sens n'est-il pas "la chose au monde la mieux partagée" ? Or il ne s'agit pas ici de froide raison, mais d'un discernement qui s'exerce pour commencer, selon Aelred dans l'art de vivre. Et le principal obstacle à son égard est cette exigence envers ses amis plus grande qu'envers soi-même conduisant à des reproches sur des vétilles où excellent les pervers narcissiques, toujours prêts à s'auto-excuser. Entre la duperie de soi extrême du pervers narcissique et la parfaite discrétion du saint, n'y aura-t-il pas place pour tous les degrés de bon sens ? Quelle éducation pourrait être susceptible de faire progresser dans ces degrés du discernement, sinon celle peu scolaire de la miséricorde ? Faute donc de pouvoir compter sur le bon sens de l'autre qui le rendrait naturellement bienveillant et miséricordieux, faute aussi de suffire à son éducation en ce domaine, il sera nécessaire de recourir à un processus de mise à l'épreuve.

Mieux, le passage de l'admission à la révélation des secrets doit être progressif : on en révélera d'abord de petits sans grande incidence sur son existence et selon la manière dont ils auront été reçus, on pourra ou non aller plus avant dans la confiance. Aelred envisage même le recours à la dissimulation qu'il distingue de la fourberie –*simulatio*–³⁷⁰. Mais il précise encore que de petites indiscretions ou maladresses ne doivent pas décourager immédiatement de choisir pour ami celui qui a ainsi déçu : « Ajoutons encore ceci : si tu découvres en celui que tu mets à l'épreuve des choses qui te blessent - soit qu'il divulgue imprudemment une confiance, soit qu'il passe outre à l'affabilité qui est de mise -, ne va pas renoncer aussitôt au choix que tu te proposais de faire, aussi longtemps qu'il y a quelque espoir d'amendement.³⁷¹ »

Dans la mesure où l'amitié comporte une part de correction fraternelle, il peut convenir de ne pas reprendre immédiatement son ami et d'attendre une opportunité de le faire en privé, à moins qu'il ne se soit déjà amendé entre-temps. Aelred prodigue également ses conseils en matière de correction fraternelle³⁷², comme aussi en faveur d'une périchorèse non moins fraternelle³⁷³.

Mais prudence et miséricorde s'allient dans ce processus de mise à l'épreuve de celui qui doit devenir un vrai ami : « C'est le propre d'un homme prudent de résister à cette impulsivité, de la refréner, de modérer son penchant à la bienveillance, d'avancer pas à pas dans l'affection jusqu'

corripiunt, et carentes discretione, magna neglegunt, contra minima quaeque se erigunt ; confundunt omnia, non locum servantes ubi, non tempus quando, non personas, quibus quaelibet vel publicare conveniat, vel celare. Quocirca illius quem eligis est probanda discretio; ne si improvidum quemquam vel imprudentem tibi in amicitia sociaveris, lites quotidianas et iurgia tibi ipse perquiras. », ID., *ibid.*, III, 72, p. 74 ; CCCM, pp. 332-333.

³⁷⁰ ID., *ibid.*, III 109-114, pp. 88-90 ; CCCM pp. 336-337.

³⁷¹ ID., *ibid.*, III, 74, p. 75 ; CCCM, p. 332.

³⁷² ID., *ibid.*, III, 112, p. 89 ; CCCM, p. 343.

³⁷³ ID., *ibid.*, III, 90-96, pp. 80-83 ; CCCM, pp. 336-339.

à ce qu'il puisse se donner tout entier et se confier à un ami qui a fait ses preuves.³⁷⁴ » C'est ainsi que l'amitié résultera non du seul attrait affectif, mais aussi de la raison. Le but toutefois est cette amitié parfaite où l'autre étant aimé pour lui-même de façon réciproque, une parfaite transparence devient possible quant à la divulgation des secrets. Car rappelons-le, ces secrets ne concernent pas que la vie affective des amis, mais portent sur le contenu cicéronien de la philosophie : les choses divines et humaines. Signalons que cette citation se trouve inscrite dans le phylactère qui orne la bibliothèque de Cîteaux. Nous supposons qu'elle se déployait ainsi du côté où étaient rangés les livres de philosophie. Cela atteste en tout cas de l'importance de cette référence cicéronienne en milieu cistercien encore au XVe siècle.

Peut-être tenons-nous là la clé de cette école particulière qu'est le cloître. Dans la mesure où les secrets exigent un progrès éthique et une initiation amoureuse, ils ne pourront être transmis que grâce à cette amitié philosophique déjà exigée par Socrate et transfigurée par la charité chrétienne en sa modalité monastique. Car elle est entée sur l'amitié même du Christ : « Or, c'est principalement en cela que consiste l'amitié : dévoiler tous ses secrets et ses projets. Voilà pourquoi le Seigneur a dit dans l'Évangile : "je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis", ajoutant le motif qui les rend dignes du nom d'amis : "parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père".³⁷⁵ » Comme le Christ, ce dont le moine s'ouvre à ses amis n'est-il pas cette théologie privée, fruit de sa méditation, mieux des grâces de sa contemplation ? L'on comprendra dans ce cas qu'il est prudent de ne pas la livrer dans un enseignement exotérique. Or, l'amitié spirituelle, ainsi conçue par Aelred comme philosophie chrétienne lance donc une échelle vers la contemplation, mais elle constitue déjà en elle-même un bonheur. Aristote l'avait d'ailleurs vu qui lui consacre deux livres dans *l'Éthique à Nicomaque*, mais Aelred en conçoit comme il se doit la dimension eschatologique d'une sorte d'anticipation de la béatitude céleste. Terminons sur ces lignes magnifiques où Aelred évoque pour ses interlocuteurs sa relation avec l'un de ses frères et amis qui pourrait être Geoffroy de Dinan :

Dites-moi, n'était-ce pas déjà béatitude partielle que d'aimer et d'être ainsi aimé, de s'entraider mutuellement de la sorte, de s'appuyer sur la douceur de la charité fraternelle pour s'envoler plus haut, jusqu'au resplendissement de la divine dilection, et, par l'échelle

³⁷⁴ ID., *ibid.*, III, 76, p. 75 ; CCCM, pp. 332-333.

³⁷⁵ ID., *ibid.*, III 83, p. 78 ; CCCM pp. 334-335, citant Jn 15, 15 ; sur cette importance du dévoilement des secrets, Cf., ID., *ibid.*, I, 32 et III, 51.

de la charité, de monter tantôt vers l'étreinte amoureuse du Christ lui-même, tantôt de descendre vers l'amour du prochain pour y trouver ici-bas un délicieux repos³⁷⁶?

Ainsi que le suggère le recours au verbe *conscendere* (*cum-scando*), l'escalade vers la contemplation ne se fait-elle pas en commun, et par une étreinte amicale de l'homme-Dieu ? Lien entre la vie active et la vie contemplative, l'amitié spirituelle est aussi la clé d'une philosophie chrétienne articulant d'une manière spécifiquement cistercienne, connaissance et amour de soi comme des autres à une contemplation ouverte sur une eschatologie. Cette articulation entre psychologie et eschatologie se retrouve encore dans un troisième traité que l'abbé de Rievaulx consacre à l'âme.

De la psychologie à l'eschatologie

Nous avons déjà relevé l'intérêt d'Aelred pour la psychologie, développant par exemple une analyse précise des affects conduisant à l'action éthique. Cette préoccupation psychologique, il la partage avec plusieurs auteurs de son temps : Guillaume de Saint-Thierry rédige son traité *Sur la nature du corps et de l'âme* vers 1140, Isaac de l'étoile adressera sa *Lettre sur l'âme* à Alcher de Clairvaux qui n'est sans doute pas comme on avait pu le croire un moment, l'auteur de la compilation pseudo-augustinienne constituée également en milieu cistercien vers 1170 sous le titre *De spiritu et anima*.

Le *Dialogue sur l'âme* d'Aelred, fut rédigé vers 1165-1166. Il peut être daté avec précision, du fait d'une allusion au Concile d'Oxford qui en constitue un *terminus post quem* et puisque la mort de l'Abbé survenant le 12 janvier 1167 laisse son œuvre inachevée. La forme dialoguée est chère à Aelred, de plus, elle est pratiquée par Augustin dans son *De quantitate animae* qui est une source majeure du dialogue d'Aelred. Il présente une double originalité, par son insistance sur l'unité profonde de l'âme avec le corps et par son exploration de l'eschatologie individuelle attendant l'âme au sortir du corps.

Sur le premier point disons en bref que la sensibilité constitue pour lui une sorte de charnière entre l'âme et le corps. Chez les animaux, elle s'explique (comme d'ailleurs la croissance chez les plantes) par la présence plus subtile du feu et de l'air dans leur organisme. Les deux autres éléments dont sont constitués les corps (eau et terre) n'y suffiraient pas et les éléments ignés ou aériens du sang et du souffle sont ainsi appelés esprit par analogie. Composée de ces éléments

³⁷⁶ « Nonne quaedam beatitudinis portio fuit, sic amare, et sic amari ; sic iuvare et sic iuvari ; et sic ex fraternae caritatis dulcedine in illum sublimiorem dilectionis divinae splendorem altius evolare ; et in scala caritatis nunc ad Christi ipsius amplexum conscendere, nunc ad amorem proximi ibi suaviter repausandum descendere ? », ID., *ibid.*, III, 127, p. 195, traduction modifiée, CCCM p. 348.

matériels, l'âme animale ne saurait survivre à la désagrégation du corps. Il n'en va pas de même de l'âme humaine qui est purement spirituelle, mais capable de sentir par le corps. Si la sensibilité fait ainsi le lien avec lui, l'âme humaine n'est par essence constituée que des trois facultés augustinienne : mémoire, intelligence et volonté.

La discussion est serrée quant à savoir si l'âme constitue une substance unique dont les trois facultés ne seraient que des accidents, même inséparables. Aelred qui cite en objection un passage d'Augustin semblant distinguer l'âme et la raison comme deux substances, revient à l'analogie trinitaire : comme les trois personnes ne forment qu'une substance divine, les trois facultés ne sont pas distinctes de la substance de l'âme :

Fais attention en effet à ce qu'il faut comprendre en usant de cette comparaison. Saint Augustin avait commencé par affirmer : "Le Dieu un est Père, le Dieu un est Fils, le Dieu un est Esprit Saint. Non qu'il y ait trois dieux, mais unique est Dieu. Ils sont trois dans les mots, mais une est la substance de la déité. [...] Car, dit-il, autre chose est l'âme, autre chose la raison". Autre ceci, autre cela. Dualité dans les termes, unité dans la substance. Ce terme d'"âme" a pour moi un sens, et celui de "raison" un autre. Car dans cette substance unique et identique que sont l'âme et la raison, le terme d'"âme" exprime ce qui vit, celui de "raison" ce qui discerne³⁷⁷.

Comme essence spirituelle, l'âme humaine n'est donc pas distincte de ses facultés. Nous retrouvons encore dans ce premier livre du dialogue sur l'âme une difficulté qui sera affrontée de manière à peine plus technique par Thomas, notamment dans le *Contra Gentiles* II (88-89). Chez les animaux, la vie végétative apparaît d'abord et progressivement, à partir de la semence dans la matrice et la sensibilité, beaucoup plus tard. L'âme humaine peut-elle ainsi être progressivement «éduite», dirait saint Thomas, à partir d'une évolution matérielle de la semence ? Pour Aelred c'est impossible et il affirme sans discussion :

Ainsi, sans le moindre instant, sans le moindre intervalle de temps, dès qu'il se met à vivre, il se met à avoir une âme rationnelle et à être un homme, un être vivant, rationnel, mortel.

³⁷⁷ « Attende enim ad quam rem utcumque intelligendam hac usus sit similitudine. Praemiserat quippe : "Deus unus est Pater : Deus unus est Filius : Deus unus est Spiritus Sanctus. Non tres Dii : sed unus Deus. Tres in vocabulis : unus in deitate substantiae". [...] "Nempe", inquit, "aliud est anima aliud ratio". Aliud hoc, aliud illud. Duo in vocabulis, unum in substantia. Aliud enim mihi significat hoc vocabulum anima, aliud hoc vocabulum ratio. Nam de una eademque substantia, quae anima est et ratio, hoc vocabulum anima exprimit quod vivat, ratio quod discernat.», ID., *Dialogue de l'âme*, I, 3-4, trad. P.-Y. Emery, Notre Dame du Lac, 2007, pp. 37-38 ; CCCM p. 696.

Il n'a pas commencé par avoir une âme irrationnelle, telle qu'elle est semée chez l'animal avec son corps et destinée à mourir avec le corps ; ensuite de quoi l'homme aurait une âme rationnelle, si bien qu'on le dirait en possession de deux âmes. Non, dès qu'il se met à vivre, il se met à avoir une âme non pas animale mais rationnelle. Lorsque certains hérétiques, dépourvus d'attention, disaient que notre Seigneur avait assumé une chair dépourvue d'âme rationnelle, sans le savoir ils n'affirmaient rien d'autre, sinon que le Verbe de Dieu ne serait pas un homme – lequel ne saurait jamais être sans raison –, mais qu'il aurait assumé quelque animal sans raison³⁷⁸.

Saint Thomas, on s'en souvient, sera conduit à penser une sorte "d'échange standard" de l'âme, l'âme intellectuelle n'étant créée par Dieu qu'au sixième mois environ lorsque l'éducation progressive des âmes végétative et sensible y a suffisamment disposé le corps. Thomas évite ainsi la pluralité des formes soutenue par ses adversaires, franciscains en particulier, qui préféreraient faire subsister en l'homme trois formes correspondant aux âmes végétative, sensible et spirituelle d'Aristote. Thomas voit quant à lui en l'âme intellectuelle de l'homme la forme unique du corps, mais il n'en place la création qu'au sixième mois. Cela suppose un «échange standard du moteur» faisant disparaître l'âme sensible qui avait elle-même remplacé celle seulement végétative animant les premières semaines de l'embryon. Aelred, comme Thomas, n'est pas partisan de laisser subsister en l'homme une pluralité d'âmes. Mais son bon sens pré-aristotélicien lui fait préférer une animation de l'embryon humain par l'âme rationnelle dès le premier instant. Évidemment, les conséquences éthiques de ces deux théories de l'animation de l'embryon concernant notamment l'avortement sont fort différentes.

Relevons au passage qu'à cette réflexion d'ordre biologique, Aelred ajoute un argument théologique : les Apollinaristes, considérant que le Verbe avait assumé notre chair, mais non une âme rationnelle, nient en fait qu'il se soit fait homme. Il aurait plutôt, si l'on tire les conséquences de leur hérésie, assumé le corps d'un animal privé de raison. Pourtant, tout en affirmant la création divine de l'âme rationnelle par Dieu dès le premier instant, Aelred envisage un rôle des parents dans sa transmission. Le nier ne serait-ce pas rendre le baptême inutile en vue de laver le péché originel ? Certes l'âme rationnelle elle-même ne saurait venir

³⁷⁸ « Igitur sine omni vel momentaneo temporis intervallo, ex quo corpus incipit vivere, incipit habere animam rationalem et esse homo, id est animal rationale, mortale : nec prius habuit animam irrationalem, qualis est in bestiis seminatam cum corpore et cum corpore morituram, et postea rationalem, ut duas dicatur habere animas : sed ex quo incipit vivere, non bestialem sed rationalem animam incipit habere. Quod quidam haeretici non animadvertentes dicebant salvatorem nostrum carnem suscepisse sine anima rationali, nihil aliud se dicere nescientes, quam Verbum Dei non hominem, qui nunquam potest esse sine ratione, sed irrationalem quandam beluam suscepisse. », ID., *Ibid.*, pp. 43-44 ; CCCM, pp. 699-700.

que de Dieu, mais les parents transmettraient l'occasion même de sa création à travers la semence et ce par leur élan d'affection mutuelle³⁷⁹:

Si l'on prend une comparaison, la sensibilité constitue une sorte de charnière entre le corps et l'âme : en raison de sa ressemblance et d'une certaine proximité de nature avec l'esprit, elle est capable de s'ouvrir à l'âme et de servir de glu par quoi l'âme se mêle au corps et se tient en lui. Peux-tu alors penser que de même, la force ou la matière qui, par la suite, se déploie dans la sensibilité se tient cachée dans la semence et se montre capable de s'ouvrir à quelque puissance supérieure ? Elle procède alors invisiblement et immatériellement de l'élan affectif mutuel entre le père et la mère. Charnière elle-même, elle se tient dans la semence et, à terme, passe dans la nature de l'âme. À partir de cette comparaison, peut-être peux-tu penser l'âme comme issue d'une transmission³⁸⁰.

L'idée peu orthodoxe ne manque pas de charme. On n'a pas seulement une disposition progressive du corps à recevoir successivement vie végétative et sensible, puis spirituelle, mais une sorte de spiration affective de l'âme à partir de l'amour mutuel du père et de la mère.

Cette transmission qui laisse passer le péché originel ne saurait faire oublier le rôle essentiel du libre-arbitre dans le choix du bien et du mal. Nous ne nous attarderons pas sur la reprise d'éléments augustinien relatifs aux états de l'âme avant et après le péché originel, voire une fois la détermination définitive atteinte par les anges, les âmes élues ou damnées. Mais Aelred constate à la suite de Bernard et d'Augustin la division de la volonté humaine contre elle-même, tiraillée entre la concupiscence et le désir de Dieu. Aelred ne reprend pas explicitement à Bernard la distinction entre libre arbitre affranchi de la nécessité, libre consentement dégagé du péché par la grâce et libre bon plaisir qui rend la volonté capable, une fois dans la gloire, d'adhérer au bien sans effort. Toutefois, il se plaît à souligner à la suite de l'évêque d'Hippone, le caractère inamissible du libre-arbitre :

Que tu en uses bien ou mal, tant que tu disposeras de la volonté et de la raison, le libre-arbitre ne te fera pas défaut. Je ne parle pas de la volonté bonne ou mauvaise, mais de la

³⁷⁹ ID., *ibid.*, I, 52-58, pp. 46-49 ; CCCM pp. 701-703.

³⁸⁰ « At si possis cogitare quod sicut sensus quodammodo medium quiddam est inter carnem et animam, et propter similitudinem et viciniorem spiritui naturam quodammodo capax est animae, et quasi gluten quo anima miscetur corpori, et tenetur in corpore, ita ut vis vel materia, quae postea prorumpit in sensum, in semine latens, superioris alicuius virtutis capax sit, quae ex paterno maternoque affectu invisibiliter incorporaliterque procedens ipsa mediante teneatur in semine, et pro tempore in animae transeat naturam, forte cogitare posses animam esse de traduce.», ID., *ibid.*, p. 46 ; CCCM p. 701.

volonté elle-même autrement dit de sa nature, non de son usage. Par conséquent, le libre arbitre, pour ce qui est de sa nature, appartient également et indifféremment à Dieu et à l'ensemble des créatures, bonnes ou mauvaises. Il ne se perd ni ne diminue par suite du péché ou de la misère ; que le juste en use pour le bien ou l'inique pour le mal, il n'en demeure pas moins le même dans les deux cas. Que tu sois assez fort pour en faire bon usage ou que, plus déficient, tu recoures à l'aide d'un autre, tu disposes toujours de ton libre arbitre, dont, seul ou aidé, tu peux agir pour le bien. Il me paraît possible d'en déduire que le péché n'est rien d'autre, sinon le mauvais usage du libre arbitre, et la justice rien d'autre que son usage probe et droit³⁸¹.

Aelred ne revient pas sur les raisons métaphysiques qui conduisaient Bernard à ces conclusions. On se souvient que pour lui, le libre-arbitre est image substantielle de Dieu tandis que les libertés de grâce et de gloire restituent accidentellement la ressemblance avec Lui de l'âme défigurée par le péché. Plus exactement, avec le péché et la misère, nous reconnaissons les déficiences correspondant à ces deux libertés. Ayant constaté la proximité d'Aelred à l'égard des théories de Bernard sur le libre-arbitre dès le *Miroir*, nous ne nous appesantissons pas davantage sur les longs développements qu'on retrouve sur ce sujet dans le traité sur l'âme. Relevons seulement que lorsqu'il s'agit d'expliquer la nécessité de la grâce pour le choix du bien, cet écartèlement éthique prend chez le cistercien anglais une dimension métaphysique. Car Dieu seul est éternel et immuable. Ce n'est donc qu'en faisant sa volonté que la créature mouvante pourra se rapprocher de l'être. Au contraire, en s'en détournant, elle s'éloignera de l'être en direction du rien :

La Divinité suessentielle est l'être de tout. Plus la volonté rationnelle se tourne vers lui, plus elle tend vers ce qui est vraiment, car il est immuable. Et plus elle se détourne de lui, plus elle s'éloigne de l'être véritable et tend vers le non-être. Or, pour tendre vers le bien immuable dont elle n'est pas faite, mais par quoi elle a été faite, elle a besoin du secours du bien immuable lui-même, par le bienfait de qui elle a été faite. Rien ne peut rendre le muable immuable, sinon de participer au bien qui ne change pas. Puisque l'esprit, de par sa

³⁸¹ « Sive igitur bene utaris eo, sive male, quamdiu habebis voluntatem et rationem, libero arbitrio non carebis. Non dico voluntatem bonam vel malam, sed tamen voluntatem, id est, naturam non usum. Unde liberum arbitrium quantum ad naturam aequè et indifferenter Deo universaeque tam malae quam bonae convenit creaturae, nec peccato, nec miseria amittitur, vel minuitur, quia sive eo iustus utatur ad bonum, vel iniquus ad malum, semper tamen in utroque unum est. Sive ergo tibi sufficiat ad eius usum bonum sive minus sufficienti alius tibi praestet auxilium, semper habes liberum arbitrium, quo vel solus, vel adiutus uti potes ad bonum. Unde mihi videtur nihil aliud esse peccatum, nisi liberi arbitrii malum usum, nihil aliud iustitiam nisi illius usum rectum. », ID., *ibid.*, II, 34, p. 75 ; CCCM p. 719.

nature, s'en montre incapable, muable qu'il est, il le peut assurément par la grâce de Celui qui, par nature, est immuable. Mais la liberté de la volonté n'y perd rien du tout, car il n'est rien qui s'enfonce dans le pire, sinon la volonté, ni rien qui progresse vers le mieux, sinon la volonté en qui réside toujours, avec la raison, la liberté³⁸².

Être ou ne pas être, telle est déjà pour le cistercien écossais, la question éthique d'une liberté dont la grandeur même demande l'aide de la grâce. Paradoxe donc que ce mouvement libre de la volonté vers le bien immuable, impossible sans l'aide de ce dernier. Rendue immuable, elle ne serait plus libre. Rendue à elle-même elle serait incapable de se muer vers le bien. Ainsi, cette question éthique rejoint-elle ici une préoccupation métaphysique de fond et l'on trouve déjà dans le *Miroir de la Charité*, un dialogue avec l'insensé qui n'est pas à notre avis sans rappeler les preuves anselmiennes, mais procède de manière beaucoup plus directe. Avant de poursuivre l'analyse du dernier traité d'Aelred sur le destin de l'âme après la mort et les preuves de son immortalité, prenons le temps de revenir sur cette preuve originale de l'existence de Dieu qui à notre connaissance n'a guère attiré l'attention des spécialistes de cet auteur jusqu'à présent. Aelred commence par invectiver l'insensé :

Dis-moi donc, toi qui es assez insensé pour dire en ton cœur qu'il n'y a pas de Dieu, penses-tu qu'il existe quelqu'un de sage ? Toi-même, peut-être ? Eh bien, soit ! Cependant, es-tu à ce point sage que tu ne puisses devenir également insensé ? Ou, si tu es insensé, l'es-tu au point de ne pouvoir devenir également sage ? Si tu refuses quelque-une de ces éventualités, je ne dirai pas que tu es insensé, mais plutôt que tu n'es plus en vie³⁸³.

Cette série d'interrogations paraît d'abord un jeu subtil sur les mots insensé et sage, ou leur réalité. Mais l'enjeu est en fait qu'il existe au moins un être sage en ce monde, et par ailleurs la

³⁸² « Unde solus Deus dicitur vere esse, quia semper idem est, solus habens naturaliter immortalitatem, idest, incommutabilitatem, et lucem habitans inaccessibilem, sicut dixit ad Moysen : *Ego sum qui sum. Et qui est, misit me ad vos.* Qui profecto ita est, ut sit omnium esse, sicut Dionysius Areopagita ait : *Esse omnium existentium est superessentialis divinitas.* In quantum itaque rationalis voluntas ad ipsum convertitur, in tantum tendit ad id quod vere est, quia incommutabilis est. In quantum vero ab ipso avertitur, in tantum recedit a vero esse, et tendit ad non esse. Ut autem tendat ad bonum incommutabile, de quo facta non est, et a quo facta est, ipsius incommutabilis boni eget auxilio, cuius facta est beneficio. Nihil enim mutabile fieri potest incommutabile, nisi participatione boni quod non est mutabile. Quod cum mens ex sua non possit natura, quia mutabilis est, illius profecto fieri potest gratia, qui incommutabilis est ex natura. Nec usquam perit libertas voluntatis, cum non sit aliud quod in deteriora mergitur nisi voluntas, nec aliud quod ad meliora proficit, nisi voluntas, cui semper inest cum ratione libertas. », ID., *ibid.*, II, 50-51, pp. 84-85 ; CCCM p. 725.

³⁸³ « Dic inquam, quicumque es adeo insipiens ut dicas in corde tuo: non est deus, aliquem ne putas sapientem ? Forte teipsum. Ita sit. Ita ne tamen sapiens, ut fieri non possis et insipiens? Aut si insipiens, eo usque ut non possis fieri et sapiens? Si quid horum abnuas, iam non te desipere, sed potius non vivere dixerim. », ID., *Miroir*, I, VI, 17, p. 48, CCCM, p. 19.

possibilité de passer de l'état d'insensé à celui de sage et réciproquement. D'emblée les limites de la folie et de la sagesse sont improbables, puisque l'insensé se croit sage ou en tout cas jamais assez insensé pour ne pouvoir le devenir. Mais réciproquement, la sagesse est-elle jamais acquise ? Le philosophe ne sait-il pas qu'elle est à rechercher toujours ? Or cette réversibilité de la double spirale de la folie et de la sagesse conduit paradoxalement à poser l'existence de la sagesse en soi comme un point fixe :

Mais tu peux également devenir sage. D'où, je te le demande, sinon par la sagesse ? Il existe donc une sagesse, lors même que tu serais insensé. Elle existera, dis-tu, mais dans un homme sage. Mais quel est l'homme qui ne puisse devenir insensé ? Si donc tous les hommes devenaient insensés, la sagesse n'en existerait pas moins, autrement ils ne pourraient être sages à nouveau³⁸⁴.

Notons que ce qui permet de poser la sagesse comme principe extérieur à l'humanité est la possibilité que tous les hommes soient en même temps dans le même état d'insensés. N'est-ce pas l'hypothèse envisagée par le Christ lui-même (en Lc 18, 8) lorsqu'il se demande si à son retour il trouvera la foi sur la terre ? Mais si l'on fait abstraction de cette "autorité", l'argument métaphysique est comparable à la troisième voie thomasiennne : à supposer que les êtres possibles, c'est-à-dire qui peuvent ne pas exister et n'ont effectivement pas existé à un moment donné, soient tous en état de possibilité pure, aucun ne saurait commencer à exister. De même qu'il faut un être nécessaire pour faire passer les possibles à l'existence, de même, il faut une sagesse extérieure à l'humanité pour la ramener à elle au cas où tous les humains s'en seraient éloignés pour basculer ensemble dans la folie de l'insensé.

Or ce point fixe ne peut se trouver dans la sagesse d'un homme singulier en vertu même du principe de réversibilité entre sagesse et folie qui a été posé au départ. On remarquera au passage que le retour vers la sagesse est rendu simplement par le verbe *sapere*. De quel savoir s'agira-t-il ? Docte ignorance ? Affaire de goût ? Le basculement du côté de la sagesse ou de la folie semble tenir à peu de choses. Si donc, cette sagesse ne se trouve pas en un homme singulier et que l'insensé veut maintenir que Dieu n'existe pas, il reste à la situer dans les anges. Toutefois, eux aussi semblent tomber sous le coup du même principe de réversibilité. Cette fois c'est la révélation attestant de la chute des mauvais anges qui est alléguée. Il est vrai qu'elle est

³⁸⁴ « Sed fieri potes et sapiens. Aliunde quaeso quam a sapientia ? Erit ergo, et te desipiente, sapientia. Erit, inquis, sed in homine sapiente. Sed quis est homo, qui non possit desipere ? Si ergo omnes homines desipiant, erit nihilominus sapientia, alioquin non possent denuo sapere. », ID., *ibid.*, VI, 17, p. 48, CCCM, p. 19.

irréversible. Car la décision des mauvais, mais aussi des bons anges est définitive. Que serait un monde où les bons anges peuvent trahir à tout moment ? Il est vrai que l'hypothèse inverse d'un salut final des mauvais anges rentrant dans le plérôme divin est envisagée pas la tradition origénienne et Jean Scot en particulier. Mais Aelred qui entend se tenir sur la ligne de crête ignore ces abîmes en rappelant seulement que c'est par grâce que les bons anges ont fait le bon choix.

Reste que la sagesse qui ne pouvait se trouver prise en elle-même chez un homme ne saurait davantage élire domicile définitif dans le monde angélique et qu'il faut donc chercher plus haut. On attendrait ici le saut qui la placerait en Dieu. Pourtant le moine métaphysicien se contente de la poser dans son autonomie : « Aucune créature n'est donc sage par elle-même. D'où peut-elle l'être, sinon par la sagesse ? Et celle-ci, où l'insensé peut-il la trouver afin de redevenir sage ? S'il la trouve, c'est qu'il existe à coup sûr une sagesse qui puisse être trouvée par l'insensé afin qu'il soit sage.³⁸⁵ » Dans cette perspective strictement métaphysique, seule une sagesse incréée peut être l'étoile des mers qui permet à l'insensé ballotté par les flots de sa folie de refluer vers elle. Toutefois, l'insensé n'est pas rendu sage par la découverte de cette autonomie de la sagesse et ne saurait se contenter de la démarche métaphysique qui faute de pouvoir la situer en l'homme ou dans les anges doit se résoudre à la placer en un Dieu dont il a dit en son cœur qu'il n'existait pas.

Il lui faut encore apporter une objection qui semble d'ordre non plus spéculatif, mais pratique : c'est par la méditation qu'il rejoint cette sagesse éternelle. Mais du coup la pratique de la méditation serait une fabrique de la sagesse. Celui qui médite ne façonne-t-il pas lui-même sa sagesse ? Ce redoublement du questionnement au moment même où la sagesse ne pouvait trouver place ni à hauteur d'homme ni à hauteur d'ange pourrait paraître superflu. Ne prend-il pas un sens à l'heure où certains de nos contemporains cherchent un salut dans une méditation compatible avec leur athéisme ? Il est vrai que l'insensé du psaume ou celui d'Aelred n'est pas un athée moderne et que le spiritualisme bouddhiste s'il ne remonte pas explicitement à un Dieu unique n'en est pas athée pour autant. Ne prétend-il pas toutefois mettre le Sangha à la remorque de quelques éclaireurs à la conscience éveillée au terme de leur pratique et de l'influence de leurs maîtres ? Disons pour l'heure que l'insensé d'Aelred s'il a bien été conduit à placer la sagesse au-delà de l'homme et de l'ange, ne peut se résoudre à l'attribuer à un Dieu absent de

³⁸⁵ « Nulla ergo creatura ex se sapiens. Unde ergo nisi a sapientia? Et illam ubi invenit insipientis, ut denuo sapiat? Si eam invenit, est utique sapientia, quae inveniatur ab insipiente ut sit sapiens. », ID., *ibid.*, VI, 17, p. 48, CCCM, p. 19.

son cœur. Cela pourrait expliquer pourquoi il se raccroche à sa pratique de la méditation, car c'est par elle qu'il s'approche de la sagesse. Mais Aelred montre que c'est revenir au problème initial et qui a été résolu :

Pour moi, je t'avais présenté comme insensé, et voici que tu es devenu assez sage pour être à même de te faire une sagesse ! Est-ce posséder peu de sagesse que de pouvoir rendre sage ? Mais si quelqu'un disait qu'un sot peut rendre sage, quel auditeur n'en rirait ? D'où peut donc venir la sagesse à un sot ? Sans doute de quelque homme sage. Et celui-ci, d'où tient-il sa sagesse ? Se serait-il fait sage ? Mais, avant de se faire sage, qu'était-il sinon insensé ? Il s'ensuivra donc l'absurdité déjà dite, à savoir que c'est l'insensé qui rendrait sage³⁸⁶.

Prétendre redescendre de la preuve métaphysique déjà bien avancée, à une phénoménologie de la sagesse rapportée à l'expérience humaine de la méditation, c'est faire retour à l'argument initial qui prétendrait que l'on passe de la sottise à la sagesse aussi facilement que l'inverse et que la sagesse serait bricolable à hauteur humaine. Il fallait donc constater l'impasse pratique et non seulement spéculative d'une sagesse fabriquée par l'homme pour pouvoir placer au-delà de toute créature, fût-elle angélique, la sagesse comme incréée : « Et si tu dis que l'ange peut rendre sage, d'où lui vient la sagesse ? Si c'est lui-même qui se fait sage, l'absurdité déjà dite ne s'ensuit pas moins. Il reste donc que la sagesse qui rend sages les autres n'a pas été faite. Elle-même ne peut devenir insensée, parce que la sagesse ne peut être folie...³⁸⁷ »

Ce qui est découvert au terme de la preuve aelredienne n'est pas appelé Dieu, mais il s'agit de la sagesse incréée. Elle qui rend sage tout ce qui est sage : homme ou ange, n'a pu être rendue sage ni par elle-même ni par un autre. Elle est sage de manière nécessaire, pourrions-nous dire par analogie métaphysique avec l'être, ce qui se dit encore négativement dans le cas de la sagesse incréée ou plus exactement "*non facta*". Pas de fabrique humaine de la sagesse, elle ne se bricole pas, mais se désire, les philosophes le savent bien dans leur docte ignorance. Elle se reçoit, et ici la médiation christique ne tarde pas à apparaître, mais comme par hasard, au détour d'une série d'analogies : « Elle-même ne peut devenir insensée, parce que la sagesse ne peut

³⁸⁶ « Ego te proposueram insipientem, et ecce adeo factus es sapiens, ut et sufficias tibi facere sapientiam. An hoc est parum sapere, sapientem facere? Sed si quis dicat stultum facere posse sapientem, quis audiens non ridebit? Unde ergo sapientia stulto? Forte a quolibet homine sapiente. Et ipse unde sapiens? An ipse se fecit sapientem. Sed antequam se faceret sapientem, quid erat nisi insipiens ? Praedicta igitur sequetur abusio, ut insipiens fecerit sapientem. », ID., *ibid.*, VI, 18, p. 49, CCCM, p. 20.

³⁸⁷ « Si et angelum dixeris posse facere sapientem, et ipse unde sapiens? Si et ipse se fecit sapientem, praedicta nihilominus sequetur abusio. Restat ergo ut non sit facta sapientia, quae caeteros faciat sapientes. », ID., *ibid.*, VI, 19, p. 49, CCCM, p. 20.

être folie, pas plus que la mort ne peut être la vie, encore que la mort du Christ soit notre vie et pas plus que la lumière ne peut être les ténèbres - encore que nous ayons été "autrefois ténèbres et que nous soyons à présent lumière dans le Seigneur"³⁸⁸. » Le principe de réversibilité entre sagesse et folie affirmé de tout homme ne saurait valoir pour la sagesse incréée du fait de son caractère de principe nécessaire. Mais ici l'analogie de la vie n'est pas anodine. Ne pouvons-nous y reconnaître un des arguments platoniciens prêtés à Socrate dans le *Phédon* (105 d. sq.) : si l'âme est principe de vie, elle ne saurait être touchée par la mort ? Il y a irréversibilité des principes opposés, et qui se retrouve, nous le verrons dans le traité d'Aelred sur l'âme.

Comment Aelred a-t-il pu avoir connaissance de ces arguments à une époque où le texte du *Phédon* n'est pas disponible en latin ? Nous avons eu l'occasion de nous interroger sur ce sujet³⁸⁹. Mais ici la mort et la résurrection du Christ pourraient fournir une objection à cette irréversibilité de la mort à la vie. Pire, la folie de la croix n'est-elle pas la condition même du retour par la grâce de l'insensé à la sagesse ? C'est bien entendu le mystère de la grâce qui est présent en filigrane dans le raisonnement du moine dont la préférence pour Augustin est explicite. L'homme peut devenir insensé par son propre péché, mais ne peut revenir à la sagesse sans la grâce. Or ce principe de réversibilité ne vaut pas pour la sagesse incréée, principe de toute sagesse. Au moment même où il l'affirme en métaphysicien conséquent, le moine cistercien s'objecte donc que c'est par la folie de la croix, abaissement de l'Incarnation et de la Rédemption, que le Christ peut ainsi rendre la sagesse au pécheur. De même pour la lumière et les ténèbres : le principe lumineux ne saurait jamais être absorbé, retenu par les ténèbres : pas de convertibilité pour les principes métaphysiques. Pourtant, la grâce confère à l'homme encore pris dans la réversibilité, le passage des ténèbres à la lumière dans le Christ. Il y a comme une réticence apostolique du métaphysicien parce que le but du moine reste la conversion de l'insensé.

La philosophie n'a-t-elle pas dans ces conditions un rôle prophétique comparable à celui de Jean Baptiste ? Elle conduit à la lumière de la sagesse divine, mais doit s'effacer devant elle : « Car Jean non plus n'était pas la lumière, mais il avait à "rendre témoignage à la lumière. Il y avait la Vraie lumière, celle qui illumine tout homme venant en ce monde". C'est elle qui est la vraie sagesse, celle qui se transfère dans les âmes saintes afin qu'elles-mêmes soient sages. Est-ce là

³⁸⁸ « Ipsa non potest desipere, quia sapientia non potest esse insipientia, sicut nec mors uita, quamuis mors christi nostra sit uita: sicut lux tenebrae, quamuis fuerimus aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino. », ID., *ibid.*, VI, 19, p. 49, CCCM, p. 20.

³⁸⁹ CHRISTIAN TROTTMANN, *Aelred de Rievaulx et les discours cisterciens sur l'âme*, dans « Kôra », 2011-2012, p. 429-470, en particulier, pp. 450-454.

peu de chose pour toi, ô insensé³⁹⁰ ? » Jusqu'alors, le raisonnement ne faisait pas intervenir le donné révélé, mais une fois la sagesse incréée découverte par cette voie métaphysique, l'invective apostolique y reconnaît la "vraie lumière" venant dans le prologue de Jean éclairer tout homme. Elle laisse place toutefois à une troisième analogie où est rejoint l'aboutissement de la preuve anselmienne, l'existence de Dieu :

Je te demande encore : sais-tu si tu existes ? Qui ignore cela, dis-tu ? Certes, pas même un disciple de l'Académie. Mais as-tu toujours existé ? D'où, alors, as-tu reçu l'existence ? T'es-tu fait toi-même ? Mais comment, alors que tu n'étais rien, as-tu pu faire une si grande chose ? D'où t'est donc venue l'existence ? D'un autre homme ? Et lui-même, d'où l'a-t-il reçue ? D'un ange ? Et l'ange, d'où la tient-il ? Il reste donc que n'a pas été faite l'Essence de laquelle tous les autres êtres reçoivent d'exister, tout comme n'a pas été faite la Sagesse de laquelle tous les autres êtres reçoivent d'être sages³⁹¹.

La structure du raisonnement qui a conduit à la découverte de la sagesse incréée est alors transposée pour l'existence : l'insensé ne saurait tenir la sienne de lui-même, remontera-t-il à un autre homme, à l'ange ? Il lui faudra finalement concéder que l'essence (*essentia*) dont toutes les autres tirent leur existence (*esse*) soit elle aussi incréée. On notera le parallèle entre *essentia* et *sapientia*, *esse* et *sapere*. Ce dernier terme signifie ici être sage, mais pourrait aussi bien renvoyer à tout savoir ainsi placé en dépendance existentielle à l'égard de la sagesse incréée. Nous pouvons considérer ce raisonnement comme la création originale du cistercien écossais à partir d'une méditation dialectique sur sagesse et folie. Mais il nous paraît plus vraisemblable de penser qu'il a eu connaissance des preuves anselmiennes, et non seulement de la preuve dite ontologique du *Proslogion*, mais encore de celle du *Monologion*. Si tel est le cas, il aura compris que le souverain être devenant tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand dans la preuve du *Proslogion*, est d'abord dans le *Monologion* le souverain Bien et ne peut se situer au sommet des êtres que parce qu'il est souverainement bon. Et s'il a lu avec perspicacité la preuve du *Monologion*, le moine n'aura manqué de remarquer que ce sommet des biens est

³⁹⁰ « Nam nec Ioannes erat lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ipsa est vera sapientia, quae in animas sanctas se transfert, ut et ipsae sint sapientes. Parum ne hoc tibi, o insipiens? », AELREDUS RIEVALLENSIS, *Miroir de la charité*, VI, 19, op. cit., p. 49, CCCM, p. 20.

³⁹¹ « Quaero iterum, utrum scias te esse. Quis, inquis, hoc ignoret? Plane nec academicus. Semper ne fuisti? Unde ergo accepisti, ut esses ? An teipsum fecisti? Sed quomodo, qui non eras aliquid, facere potuisti tam magnum aliquid ? Unde ergo tibi esse? An ab alio homine? Et ipse unde? Numquid ab angelo? Et angelus unde? Restat ergo ut non sit facta essentia, a qua caetera omnia habent esse, sicut nec facta est sapientia, unde caetera omnia habent sapere. », ID., *ibid.*, VI, 20, pp. 49-50, CCCM, p. 20.

précisément la sagesse. C'est ce qui nous a conduit à parler à propos de ce texte d'Anselme, de preuve agatho-sophique, partant des biens expérimentés dans leur multiplicité pour remonter à la source unique de tout bien, souverain bien découvert comme sagesse. Si l'on suppose qu'il a ainsi lu avec perspicacité les preuves anselmiennes, celle d'Aelred s'éclaire d'un jour nouveau. Sachant que le résultat de la remontée selon les biens sera la sagesse, pourquoi ne pas la confronter d'emblée à la folie de l'insensé ?

Mais la visée n'est pas la même : Anselme se contente de donner à ses disciples une voie rationnelle conduisant aux mêmes conclusions que la foi, et l'insensé n'est évoqué que comme figure négatrice de l'existence de Dieu. Aelred dialogue avec l'insensé parce qu'il entend obtenir la conversion de son cœur. Pas de dialogue philosophique chez le bénédictin, tandis que le cistercien reprend la forme d'un entretien socratique où certes les répliques de l'interlocuteur restent sommaires. C'est que le résultat recherché n'est pas le même : « Que se taise donc pour toi telle ou telle manière d'être sage, telle ou telle manière d'exister. Que te parle au cœur Celui qui est la Sagesse et l'Être même, et tu ne diras plus en ton cœur : Il n'y a pas de Dieu. En Lui, tu verras clairement que tu ne pourrais même pas exister pour dire en ton cœur qu'il n'y a pas de Dieu, si Dieu n'existait pas aussi.³⁹² » La conclusion est une invitation à l'oraison dans laquelle Dieu pourra infuser sa sagesse au cœur de l'insensé et le faisant devenir sage, entraîner la conversion de ses mœurs. Il s'agit d'abandonner les modes inférieurs d'existence et de savoir, notamment une méditation encore trop humaine avions-nous vu plus haut, pour recevoir exigence et sagesse de l'éternel incréé. Or cette conversion par l'oraison est finalement pensée en des termes très proches de ceux du *De Trinitate* d'Augustin :

Je demande encore : veux-tu exister et être sage ? Je pense que tu ne le refuses pas. Joins donc ces trois choses : exister, être sage, vouloir. Et rentre en ton cœur, ô prévaricateur. Considère quelle unité et quelle égalité contiennent ces trois choses. Et quand tu auras découvert que ces trois choses sont en toi et qu'elles n'existent pas par toi, pense à l'éternelle essence, à l'éternelle Sagesse, à l'éternelle Volonté de cette essence et de cette Sagesse, et ne dis plus en ton cœur : "Il n'y a pas de Dieu", mais souviens-toi, plutôt, et tourne-toi vers le Seigneur ton Dieu avec toutes les extrémités de la terre³⁹³.

³⁹² « Sileat ergo tibi sic et sic sapere, sic et sic esse: loquatur tibi in corde ipsum sapere et ipsum esse, et iam non dices in corde tuo : non est deus, in ipso plane perspicies nec posse saltem te esse, qui diceres in corde tuo non est deus, nisi esset et deus. », ID., *ibid.*, VI, 20, p. 50, CCCM, p. 20.

³⁹³ " Iterum quaero: utrum velis te esse et sapere ? Puto quia non abnuis. Iunge igitur haec tria, esse, sapere, velle. Redi ergo praeuaricator ad cor. Considera in his tribus quanta unitas, quanta sit aequalitas. Et cum inueneris haec tria in te esse, et a te non esse, cogita aeternam essentiam, aeternam sapientiam, aeternae sapientiae et essentiae

Nous reconnaissons en effet dans ces trois verbes, les trois facultés de la Trinité augustinienne de l'âme : mémoire, intelligence et volonté. Mais alors qu'Augustin y voyait un même "*vivo*", le cistercien en constate (à la manière d'un observateur bouddhiste de ses contenus mentaux) la présence comme d'autant d'opérations réalisées activement en lui, puisqu'elles sont évoquées par les verbes actifs : exister, être sage, vouloir et non substantifiées en facultés. Toutefois, il ne les rapporte pas à un sujet unificateur. Il relève pourtant l'unité et l'égalité de ces trois opérations dessinant en creux la consubstantialité, voire la circumincession des Personnes divines pour qui sait lire ici une allusion augustinienne. Mais surtout l'insensé est invité à la conversion de ces trois facultés spirituelles vers leur source éternelle, conformément au mouvement en lequel Augustin voyait le véritable culte rendu à Dieu, l'authentique "*theosebia*"³⁹⁴. Toutefois le cistercien y reconnaît un mouvement cosmique alors que la sagesse de l'évêque d'Hippone exigeait au contraire de se détourner du destin du monde attisant la vaine curiosité³⁹⁵.

Mais revenons après ce détour métaphysique au dernier traité d'Aelred où il se préoccupe évidemment de l'immortalité de l'âme et de son destin après la mort qui la fait sortir du corps. Notons d'abord qu'il reprend, sans doute à travers Augustin, bon nombre des preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme. Le *Phédon* n'est guère connu au Moyen Age parmi les latins, et pourtant le Dialogue cistercien reprend l'argument qui emprunté au récit de la mort de Socrate, se retrouvera au cœur de la monadologie leibnizienne : seul le composé est susceptible de se décomposer, mais l'âme simple ne saurait être altérée par la mort. Or cet argument revêt une saveur particulière dans le Dialogue d'Aelred. Car il faudra sur ce point faire la différence entre la vie des plantes ou des animaux et celle des humains et il fait retour sur l'explication matérielle qu'il en a donné précédemment :

Rappelle-toi ce que nous avons dit, dans notre première discussion, de cette vie qui est celle de l'arbre ou de l'animal : elle ne dépasse pas la nature physique puisque, à partir d'éléments plus fins, plus purs, plus transparents, ce mouvement apparaît dans le fait de vivre, et sa puissance dans le fait de ressentir. – Jean : De cela, je me souviens parfaitement. Mais quel est le rapport avec notre problème ? – Aelred : Considérable, de toute manière. Comprends

aeternam uoluntatem, et ne dicas in corde tuo: non est Deus, sed potius reminiscens, conuertere ad dominum deum tuum cum omni fine terrae. », ID., *ibid.*, VI, 21, p. 50, CCCM, pp. 20-21.

³⁹⁴ Cf. en particulier *De Trinitate* XIV, XII, 15, Bibliothèque Augustinienne (désormais BA) 16, pp. 386-389.

³⁹⁵ Par exemple : *De Trinitate* IV, I, 1, BA 15, p. 337; VIII, VII, 11, BA 16 pp. 60-63.

que la mort de l'arbre ou de l'animal n'est rien d'autre que la dislocation de ce qui, conjoint, constituait leur vie et leur corps. La mort de leur vie, à tous deux, s'avère la disparition des éléments qui, à travers une température adéquate, se rassemblaient dans leur corps en vue de créer et de conserver le mouvement et la sensibilité³⁹⁶.

Si le corps des vivants est constitué des quatre éléments, on se souvient que le mouvement et surtout la sensibilité est rapportée à la présence des plus subtils : feu et air d'ailleurs parfois appelés esprit par analogie comme on parle des spiritueux. Or disparaissant les circonstances adéquates à la vie, de température en particulier, qui permettaient à ces quatre éléments de tenir ensemble en un corps vivant, celui-ci meurt et se disloque, entraînant la disparition de la sensibilité. Il ne saurait en aller de même de l'âme humaine dont nous avons vu qu'elle était par essence spirituelle et constituée de la mémoire, de la raison et de la volonté :

Prête maintenant attention à ce mouvement dans l'homme vivant, par lequel il grandit ; et, dans ce mouvement, à la force par laquelle il ressent ; et, dans cette sensibilité, à l'âme rationnelle qui discerne et régit le mouvement lui-même et la sensibilité. Puisque ces divers éléments, qui étaient séparés les uns des autres, ont été réunis, leur dislocation entraîne la mort du corps. Le mouvement et la sensibilité cessent d'exister dans le corps, et celui-ci, de ce fait, se met à ne plus exister. Quant à l'âme rationnelle, elle cesse d'être dans le corps, mais sans cesser d'exister. – Jean : Voici alors ce que je voudrais savoir : pourquoi l'âme, elle, ne cesse pas d'exister, alors qu'elle cesse d'être dans le corps, ainsi que tu l'as dit de la sensibilité ? Aelred : Comme nous l'avons dit, la sensibilité consiste en un équilibre d'éléments très subtils, et la défectuosité de ces instruments que sont les sens entraîne leur dislocation, si bien que la sensibilité cesse d'exister. Mais il n'en va pas ainsi de l'âme : simple, et non composée, elle surpasse, à titre de vie, toute subtilité physique et ne saurait être ni découpée ni divisée. Que la mémoire, la raison et la volonté, en formant une seule substance - l'âme dans son unité -, ne puissent être séparées les unes des autres, nous l'avons suffisamment enseigné ci-dessus. Or, là où n'existe aucune conjonction, il ne peut y avoir la moindre séparation ; et où ne se présente aucune séparation, il n'y a pas de mort³⁹⁷.

³⁹⁶ « Recordare nos in prima disputatione dixisse, vitam illam, quae vel arboris vel pecoris est, corpoream non excedere qualitatem, cum ex subtilioribus elementis iam purgatoribus et eliquatoribus, et ille motus emergat quo vivit, et vis illa qua sentit. IOANNES. Recordabor ista peroptime. Sed quid ad rem ? AELREDVS. Multum per omnem modum. Ut nimirum intelligas mortem arboris vel pecoris nihil esse aliud quam vitae et corporis, quae coniuncta fuerant, disiunctionem, utriusque vero vitae illius mortem, elementorum, quae per congruam temperaturam ad motum vel sensum creandum, vel servandum in corpore convenerant, disparationem. », AELREDUS RIEVALLENSIS, *Dialogue sur l'âme*, II, 54, p. 88, CCCM, p. 727.

³⁹⁷ « Attende iam nunc in homine vivente motum illum, quo crescit, et in ipso motu vim illam, qua sentit, et in ipso sensu animam rationalem, quae discernit, et ipsum motum regit et sensum. Haec, cum ab invicem fuerint separata

On remarquera d'abord le système d'emboîtement de la sensibilité dans le mouvement et de l'âme rationnelle dans la sensibilité. Le schème n'est pas sans faire penser à celui d'Aristote, même si Aelred qui ne le connaît pas ne parle pas d'âmes végétative ou sensible, mais seulement de mouvement et de sensibilité. Par ailleurs, la mort du corps est considérée comme une conséquence de la dislocation des éléments, mais il faut noter que l'arrêt du mouvement et de la sensation accélère cette dislocation. Toutefois il s'agit d'une causalité en retour car c'est un dysfonctionnement physique des sens corporels qui entraîne pour Aelred la disparition de la sensibilité et non l'inverse. Qu'en est-il de l'âme rationnelle que nous avons vue comme logée à l'intérieur de la sensibilité et du mouvement lorsque ces derniers disparaissent ? Alors que le corps en décomposition cesse d'exister, l'âme demeure, mais hors de lui. C'est qu'étant elle indivisible, bien que constituée des trois facultés spirituelles : mémoire, raison, volonté, elle ne saurait se décomposer.

Cebes (*Phédon* 70 a) avait imaginé que l'âme en sortant du corps se dissipe à la manière d'un souffle ou d'une fumée, à quoi Socrate avait opposé l'argument des contraires : si les âmes remontent de l'Hadès pour se réincarner, il faut qu'elles y descendent au sortir du corps. Jean, le protagoniste du dialogue d'Aelred, envisage que l'âme s'épuise à la manière de la flamme d'une lampe :

Jean : Pourtant, l'âme me paraît pouvoir s'amenuiser ou s'éteindre à la manière du feu, que nous voyons baisser peu à peu dans la lampe, et finir par disparaître. – Aelred : C'est encore l'imaginaire qui se joue de toi : pensant l'âme, tu ne t'es pas dégagé d'une approche physique, tu restes habité par certaines images. Ce feu visible dont brûlent certaines matières, il est matériel, et certains ne veulent même pas y voir un seul élément, mais un composé d'éléments : un composé des quatre éléments, même si, en lui, l'élément igné surpasse les trois autres. La décomposition peut donc l'atteindre, puisqu'il apparaît comme un composé. Mais dans un élément pur, pensé sans alliage avec d'autres éléments, de même qu'il n'y a pas de conjonction, il n'y a pas de séparation. Au contraire, lorsque cet élément

ista rerum compactarum disiunctio vel separatio, mors est corporis. Desinit quippe motus et sensus ibi esse, ac per hoc incipit nusquam esse. At anima rationalis desinit quidem ibi esse, sed tamen non desinit esse. IOANNES. Hoc est quod scire velim, cur et illa non desinat esse, cum desierit ibi esse, sicut de sensu dixisti. AELREDVS. Quia, sicut diximus, ex temperamento subtilissimorum elementorum fit sensus, quae cum ob instrumentorum defectum ab invicem dissiluerint, desinit esse sensus. At non sic anima, quae cum simplex sit et incomposita vita, omnemque corpoream excedit subtilitatem, nullam profecto recipit sectionem, vel divisionem. Nam quod memoria, ratio vel voluntas, cum una sint substantia et una anima, non possint ab invicem separari, satis superque docuimus. Nam ubi nulla est coniunctio, nulla potest fieri separatio, ubi autem nulla separatio, nulla mors. », ID., *ibid.*, II, 55, pp. 88-89 ; CCCM pp. 727-728.

se joint à d'autres, dans divers corps, il s'en sépare, soit effectivement, soit par la pensée, soit par les deux ensemble. Pourtant, la subtilité de l'âme s'avère encore combien différente du feu invisible lui-même, dont la force maximale et très subtile s'exerce dans les sens, comme nous l'avons enseigné il y a peu ; oui, même la sensibilité diffère beaucoup de la subtilité de l'âme. Par conséquent, la vie sensible est promise à la mort parce qu'elle est susceptible d'être mise en pièces. Alors que la vie rationnelle, qui est simple, et n'est autre que la raison, ne pourrait mourir que si la raison pouvait ne pas être. De fait, cette vie n'est créée à partir d'aucune matière, elle n'est créée autre que vie : comment pourrait-elle ne pas être vie³⁹⁸ ?

L'argument vient naturellement après le précédent : à supposer que l'âme ne soit pas composée de plusieurs éléments mais d'un seul, comparable au plus subtil qui est le feu, ne pourrait-elle après avoir diminué progressivement comme la flamme de la lampe, s'éteindre définitivement ? Selon Aelred, Jean serait victime de son imagination, incapable de penser le caractère inaltérable d'un élément parfaitement simple. L'argumentation de sa réponse est plus serrée qu'il n'y paraît. Tout d'abord, il relève que le feu visible est matériel, contrairement à celui invisible qui opère dans la sensibilité. Puis il rappelle que selon certains, le feu matériel n'est jamais pur des trois autres éléments. Ainsi dirions-nous en termes modernes : la flamme a besoin de la matière terreuse de la mèche, du combustible liquide de l'huile et d'un comburant qui n'est autre que l'oxygène de l'air. Du coup, quand la flamme vient à s'éteindre, c'est que l'un ou plusieurs de ces éléments viennent à s'épuiser. A partir de cette mise au point sur le feu visible de la lampe, Aelred en vient à une double distinction entre ce feu et le feu invisible opérant dans la sensibilité selon sa conception matérielle de la vie animale et entre ce feu invisible et l'âme rationnelle. Pourtant, le feu invisible mis en œuvre par la sensibilité garde la fragilité liée à sa combinaison aux autres éléments matériels intervenant dans la mise en œuvre

³⁹⁸ « IOANNES. Videtur mihi animam posse deficere, vel exstingui instar ignis, quem videmus in lucernis paulatim minui, et ad ultimum annihilari. AELREDVS. Adhuc te tua deludunt phantasmata, qui animam cogitans ad plene corporea figmenta non exuisti, sed quibusdam imaginibus occuparis. Nam ignis iste visibilis, quo accenduntur quaedam materiae, corporeus est, nec quidam volunt ipsum esse elementum, sed elementatum, id est, ex omnibus quattuor elementis compositum, quamvis in eo alia tria igneum superet elementum. In illum igitur cadere potest separatio, cum in eo appareat coniunctio. Nam in puro illo elemento, quod sine aliorum commixtione cogitatur, sicut nihil coniungitur, ita nihil separatur, quod sicut in diversis corporibus cum aliis coniungitur, ita ab aliis vel opere, vel cogitatione, vel utroque separatur. Attamen longe alterius subtilitatis est anima, quam ignis ipse invisibilis, cuius maxima vis et subtilissima in sensibus est, sicut paulo ante docuimus, cum et sensus multum ab animae distet subtilitate. Ideo autem sensualis vita recipit mortem, quia recipit sectionem. At rationalis vita, quae simplex est, nec aliud quam ratio est, tunc mori posset, si ratio esse non posset. Cum enim de nulla materia creata sit haec vita, nec aliud creata sit quam vita, quomodo poterit esse non vita ? », ID., *ibid.*, II 56, pp. 89-90 ; CCCM p. 728.

des sens corporels. Au contraire, l'âme rationnelle est pure raison et à ce titre pure vie de l'esprit.

Cet argument n'est pas sans rappeler un autre que nous trouvons également dans le *Phédon* (105 d. sq.), mais aussi peut-être une réminiscence venant d'Augustin³⁹⁹. Où Aelred aura-t-il trouvé ces arguments qui nous rappellent le *Phédon* ? Le suivant repris au *Timée* (41) a une source augustinienne avérée dans la *Cité de Dieu*, (XIII, 16, 1). Les dieux jeunes en qui Aelred reconnaît les anges⁴⁰⁰, dès lors qu'ils ont un commencement ne sauraient être éternels par nature, mais ils le seront par un décret de la volonté du démiurge, constituant un lien plus fort que tous ceux de la nécessité. La volonté du démiurge l'emporte sur les Moires, et la grâce divine maintient les anges dans la vie éternelle. Après les anges, c'est au premier couple humain que le moine cistercien tente une audacieuse transposition, peut-être sous une influence porrétaïne, du propos platonicien du *Timée* :

Mettons, si l'on veut, que Dieu s'adresse en ces termes à Adam et à son épouse: "Puisque vous avez commencé d'être et que vous constituez le résultat d'une conjonction, vous ne pouvez être immortels ni indestructibles. Cependant, à condition de vous montrer obéissants - ce à quoi résiste la fragilité de votre nature -, ma volonté vous soutiendra. Par contre, si vous vous montrez transgresseurs du précepte, pas de doute : vous vous disloquerez, ce qui n'est rien d'autre que mourir". L'être humain peut donc mourir, puisque ce qui est conjoint peut se disjoindre. Mais comment la mort peut-elle atteindre l'âme puisque celle-ci n'est pas la conjonction de réalités diverses ? Il ne peut donc survenir de séparation là où ne précède aucune conjonction. L'âme ne reçoit pas la vie d'ailleurs que d'elle-même - à la différence de l'arbre ou de l'animal -, elle est la vie même, simple et créée pour subsister par elle-même⁴⁰¹.

On notera au passage que l'adjectif *conjuncti* peut se rapporter tant à la vie conjugale qu'à la conjonction de l'âme et du corps de chacun des époux. La mort est intimement liée à la vie et

³⁹⁹ AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De immortalitate animae* VI, BA 5, ed. P. de la Briolle, Paris, 1948, sur l'âme inséparable de la vie rationnelle.

⁴⁰⁰ AELREDUS RIEVALLENSIS, *Dialogue sur l'âme*, II, 59, pp. 91-92 ; CCCM pp. 729-730.

⁴⁰¹ « Inducamus igitur, si placet, Deum, quasi Adae et eius uxori loquentem : Quoniam orti et coniuncti estis, immortales et insolubiles esse non potestis. Si tamen obedientes fueritis quod negat naturae fragilitas, mea vobis praestabit voluntas. Si autem fueritis transgressores praecepti, absque dubio dissolvemini, quod nihil est aliud quam mori. Potest igitur homo mori, quia quod coniunctum est potest dissolvi. At mors in animam cadere quomodo potest, quae ex rebus diversis coniuncta non est, nec possit esse separatio, ubi non praecessit coniunctio ; nec aliunde accipiat ut vita sit, sicut vita arboris, vel pecoris, sed ipsa vita simplex, et per se subsistens creata sit. », ID., *ibid.*, II, 59, p. 92 ; CCCM p. 730.

celle-ci ne subsiste que dans l'accord des volontés avec celle de Dieu qui n'est autre que la grâce. Grâce édénique de « pouvoir ne pas pécher », selon le propos augustinien repris par Bernard⁴⁰². Triple dislocation donc des volontés des premiers parents à celle de Dieu, entre elles, et finalement de leur âme et de leur corps dans la mort. Il serait intéressant de rapprocher cela de l'hénologie scalaire développée par Bernard dans le *De consideratione* V, 17-18. Les unités native, conjugative et constitutive sont fragiles et dépendent étroitement les unes des autres, mais surtout de la grâce adamique de l'unité votive qui unit la volonté des premiers parents à celle de Dieu. Pourtant, l'âme en son unité substantielle n'en est pas affectée pour Aelred qui voit en elle un principe de vie inamissible. L'Écriture vient d'ailleurs ajouter à ces arguments philosophiques de bonnes raisons de croire à l'immortalité de l'âme, sur lesquelles nous passerons. Dès lors il faut se soucier de son destin au sortir du corps. Tel est l'objet du livre III du *Dialogue sur l'âme*.

Notons tout d'abord qu'Aelred a de la mort clinique une définition réaliste et précise : elle correspond à l'extinction des trois fonctions par lesquelles l'âme est chevillée au corps : sensibilité, mouvement et souffle :

Aelred : As-tu pu faire la différence entre le vivant et le mort, de manière à pouvoir dire : "Il vit encore" ; et peu après : "Maintenant, il est mort" ? – Jean : À vrai dire, je ne me suis guère occupé de cela, mais je me souviens que ceux qui assistaient un malade en ont ainsi parlé. – Aelred : À ton avis, sur quels indices ont-ils pu le faire ? – Jean : Cela, je voudrais te l'entendre dire. – Aelred : Je le dirai donc brièvement : à la sensibilité, au mouvement, au souffle. Ces trois réalités caractérisent l'être humain tant qu'il vit. [...] Et tant que cela existe dans le corps, nul, à moins d'être dément, ne doutera que l'âme rationnelle y est présente, même si les organes, sous le poids de la maladie, empêchent l'âme de mettre en œuvre sa puissance. Leur perturbation perturbe l'âme ; et dès lors qu'ils font totalement défaut, l'âme n'ayant plus de quoi tenir dans le corps, se met à le quitter. – Jean: Explique-moi ce que tu appelles ici le mouvement et le souffle. – Aelred: J'entends ici ce mouvement qui, "partant du cœur par ces vaisseaux qu'on appelle artères, se diffuse à travers le corps". En prenant leur pouls, les médecins jugent de la guérison ou du danger réservé aux malades.

⁴⁰² BERNARDUS CLARAEVALENSIS, DGLA, VII, 21 sq. ; Cf. AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De correptione et gratia* XI-XII, PL 44, 936 ; Bibliothèque Augustinienne, 24, *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, ed. J.-M. Chéné et J. Pintard, Paris, 1962, p. 345; *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, 28, 105-106, PL 40, 281-282, ed. M. Evans, Turnhout 1969 (CCSL, 46), pp. 106-107 (Bibliothèque Augustinienne, 9, pp. 295-296); et surtout *De civitate Dei*, XXII, 30, 3, PL 41, 802-803, ed. B. Dombart – A. Kalb, 2 vol., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), II, pp. 863-864 (Bibliothèque Augustinienne, 37, pp. 711-712).

Quant au souffle, c'est l'office des poumons d'émettre et de recevoir de l'air ambiant cet "aliment" de la vie sans lequel personne ne peut vivre s'il est privé de la sensibilité⁴⁰³.

Il s'agit de faire le lien entre le constat clinique et la définition de la mort comme séparation de l'âme rationnelle d'avec le corps. Ce qui permet de conclure qu'elle ne s'y trouve plus est la disparition des trois principales fonctions vitales. Il est intéressant de relever que le mouvement est principalement celui du sang dans le corps dont la cessation sera attestée par celle des battements du cœur, comme le dernier souffle manifesterait aussi la fin de la vie du corps. Dès lors que cette triple charnière cède, l'âme ne saurait plus être renseignée par la sensibilité à travers le corps et elle le quitte. Elle pourra toutefois continuer de l'être par des images du type de celles qui l'habitent ici-bas dans les rêves. Ceux-ci donnent lieu à un long développement original⁴⁰⁴. Ne sont-ils pas l'occasion d'influences et de révélations angéliques attestées tant par l'Ancien que par le Nouveau Testament ?

Ainsi donc, l'âme est avant tout attentive aux sens du corps tout au long du jour. Ce sont des réalités physiques et matérielles qu'elle voit, qu'elle entend, qu'elle goûte, qu'elle touche, qu'elle respire, toutes choses dont les images s'impriment en elle très profondément et dont elle se détache d'autant plus difficilement. Par conséquent, dès que les sens s'assoupissent dans le sommeil, l'âme tout entière - elle qui veille - passe dans les images que les sens ont imprimées en elle. [...] Jean : Puisque l'âme, durant le sommeil du corps, se tient naturellement dans ces formes (sensibles), que signifient ces multiples visions, au point que, la plupart du temps, les rêves s'avèrent prophétiques ? Aelred : Toutes ces réalités corporelles, Dieu, par l'intermédiaire d'esprits qui lui sont soumis, s'en sert pour punir les malfaisants et louer les bons. De même, cette force de l'imaginaire, il la dirige sagement en vue du progrès des siens et du châtement des réprouvés. Oui, par elle il arrive souvent que

⁴⁰³ « AELREDVS. Num discernere potuisti inter viventem et mortuum, ut diceres : *adhuc vivit*, et paulo post : *modo mortuus est* ? IOANNES. Ego quidem non multum ista curavi, sed assidentes aegroto memini sic locutos. AELREDVS. Quibus hoc potuerunt putas indiciis ? IOANNES. Hoc a te potius velim audire.. AELREDVS. Breviter dico : sensu, motu, et flatu. Haec tria insunt homini quamdiu vivit. [...] Quibus in corpore existentibus, animam ei rationalem inesse nullus sani capitis dubitabit, quamvis vim suam exercere oppressis morbo instrumentis non possit. Illis enim perturbatis, anima perturbatur ; ex toto autem deficientibus, non habens quo teneatur in corpore, incipit non esse in corpore. IOANNES. Enuclea mihi, quem hic dicas motum, vel flatum. AELREDVS. Illum dico motum, qui ex corde procedens per venas, quas arterias vocant, per corpus diffunditur, quarum tactu medici de salute vel periculo iudicant aegroti. Flatum vero, qui pulmonum officio ex aere circumfuso in alimentum vitae emittitur et recipitur, sine quo non posse hominem vivere, nemo qui non sentiat. », ID., *ibid.*, III, 3-4, p. 97, CCSM, p. 733.

⁴⁰⁴ ID., *ibid.*, III 10-20, pp. 101-106 ; CCCM pp. 735-739.

les bons sont enseignés et les mauvais tourmentés. Il n'est pas rare que ceux-là y découvrent des secrets et que ceux-ci soient tourmentés par des visions affreuses⁴⁰⁵.

Aelred vient de dire en s'appuyant sur la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16, 22) qu'au sortir du corps, l'âme est emmenée par les bons anges au ciel ou ensevelie aux enfers. De même, quittant les sens du corps elle se retrouve au contact des images qui en sont issues. Mais celles-ci vont faire l'objet d'une manipulation par ces mêmes esprits. Les uns tourmentent les mauvais, les autres édifient et instruisent les bons. Les exemples de songes prophétiques (Joseph, Gn 41, 25) ou terrifiants (Sg 17, 14 ; 18, 17 et 19 ; Dn 4, 1 sq.) sont repris à l'Ancien Testament.

Jean pose aussi la question de l'apparition des morts dans les rêves. Aelred répond en s'appuyant sur Augustin relatant le songe de son collègue carthaginois à qui il apparaît en rêve pour lui expliquer un point de rhétorique difficile alors qu'il est en fait à Milan et conclut avec lui : « Pourquoi ne pas croire que l'on voit un mort en rêve de la même manière que l'on voit un vivant ? Tous deux n'en savent rien et ne se préoccupent ni du lieu, ni du moment, ni des images d'eux dans lesquels on les rêve.⁴⁰⁶ » Mais c'est aussi l'occasion d'une digression sur la différence entre coups ou plutôt peines et douleurs. Aelred reprend l'exemple de saint Jérôme châtié en rêve pour avoir préféré l'éloquence de Cicéron aux Écritures divines :

Tu vois donc que ni la brûlure du feu, ni la noyade dans l'eau, ni la déchirure des ongles ne constituent un châtement, mais une douleur qu'en ressent une âme. Voilà pourquoi les coups dont saint Jérôme se sent meurtri ne sont pas un châtement; mais ce que cette vision épouvantable inflige à son âme, c'est un supplice. Jean : Puisqu'il s'agissait là de faux coups, n'était-ce pas aussi une fausse douleur ? Aelred : Une fausse douleur ? J'ignore ce que c'est. S'il y a douleur, elle est vraie. [...] si l'âme de Jérôme a souffert de ces coups, elle en a souffert véritablement. Pour preuve qu'il s'agit d'une vraie douleur, il y a celle qu'avait

⁴⁰⁵ « Sicut igitur maxime anima his corporeis intendit sensibus tota die haec corporalia aut videns, aut audiens, aut gustans, aut tangens, aut olfaciens, ita profecto harum rerum imagines in ipsa anima altius imprimuntur, difficilius deponuntur. Hinc est, quod ipsis sensibus somno sopitis, tota anima in imaginibus est, quas vigilantibus sensus impressit. [...] IOANNES. Cum anima naturaliter in his versetur formis, corpore dormiente, quid est quod visa illa multa significant, adeo ut plerumque somnia sint prophetica ? AELREDVS. Sicut omnibus his corporalibus Deus per subditos sibi spiritus utitur ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum, ita profecto et hanc uim imaginariam sapienter ad suorum retorquet profectum, poenam uero reprobatorum. Per eam namque saepe et boni erudiuntur, et mali torquentur, cum illis nonnunquam secreta pandantur, isti horrendis visionibus terrentur. », ID., *ibid.*, III, 10-11, p. 101, CCCM, p. 735.

⁴⁰⁶ « Cur non eodem modo credimus fieri, ut in somniis quid videat mortuum, quo fit ut videat vivum, ambobus utique nescientibus, neque curantibus quis, vel ubi, vel quando, vel quorum imagines somnient ? », III, 18, p. 106, CCCM, pp. 738-739, citant Augustin, *Le devoir envers les morts*, X, 12.

ressentie Furseus dans son sommeil ou son rêve : Dieu a voulu que la brûlure ressentie sur l'épaule par son âme apparaisse aussi sur l'épaule de son corps tant qu'il vivrait. Par conséquent, ceux qui prétendent qu'un humain dormant ne saurait être tourmenté parlent contre ce que ressentent et expérimentent tous les mortels⁴⁰⁷.

Les coups qui ne sont pas portés dans un art martial ne sont pas ressentis, mais ceux qui sont portés en rêve sont ressentis douloureusement, même s'il n'en reste pas trace au réveil. Le miracle relaté par Bède le Vénérable à propos de Furseus dont la brûlure apparaît au réveil, est l'exception miraculeuse qui confirme la règle. Aelred distingue bien la souffrance psychologique de la simple douleur physique. Ainsi ceux qui souffrent du feu dans leurs cauchemars, même si leur corps n'en est pas brûlé au réveil, en souffrent-ils de manière moins réelle ? Il en ira de même des esprits des damnés souffrant à la seule vue imaginative du feu matériel de la géhenne.

La géographie tripartite de l'au-delà sera avantageusement servie par cette conception purement subjective du rêve : « Tant et si bien qu'elle (l'âme) cesse d'être dans le corps quand ces organes font défaut, par quoi elle était maintenue dans le corps. Mais aussitôt, elle se voit dans l'image de son corps, en laquelle dès lors, elle est reçue par des esprits qui ont pour but de la consoler, ou de la purifier, ou de la tourmenter⁴⁰⁸. » Entendons que l'âme du défunt au sortir du corps se retrouve dans l'image de celui-ci, qu'elle reconstitue à partir du souvenir de son expérience sensible. Les âmes des damnés ne souffriront pas d'une perception directe du feu matériel de la géhenne où ils se trouvent, mais des images subjectives où ils se voient brûler⁴⁰⁹, à moins que ce ne soit d'un feu spirituel : la distinction ne semble pas claire chez Aelred :

Mais par-dessus tout, reçois l'Évangile et, des yeux de la foi, contemple Lazare consolé dans l'image de son corps. Si tu fais intensément attention à cela, une grande lumière resplendira pour toi en vue de comprendre l'état des âmes après la mort. Une fois sortis du

⁴⁰⁷ « Vides ergo quia nec ignis urens, nec aqua mergens, nec ungula sciendens, poena sunt, sed dolor, quem ex his anima sentit. Itaque verbera, quibus se conteri beatus vidit Hieronymus, poena non fuerunt, sed illud quod animae intulit visio horrenda supplicium. IOANNES. Cum falsa fuerint illa verbera, quomodo non et falsus dolor ille fuit ? AELREDVS. Falsus dolor nescio quid sit : qui si dolor est, verus dolor est. [...] si anima Hieronymi in illis verberibus doluit, profecto vere doluit. Nam ut verus probaretur dolor, quem in illo excessu, vel somno senserat Furseus, voluit Deus ut adustio, quam quasi in humero senserat anima, quoadusque viveret in humero sui corporis appareret. Quocirca qui dicunt hominem dormientem non posse torqueri, contra omnium mortalium sensum experientiamque loquuntur. », Id., *ibid.*, III, 15-16, pp. 104-105, CCCM, pp. 737-738.

⁴⁰⁸ « Ita profecto cum, deficientibus instrumentis, quibus tenebatur in corpore, coeperit non esse in corpore, statim se videt in sui corporis imagine, in qua mox a spiritibus ad hoc ordinatis suscipitur, vel consolanda, vel purganda, vel torquenda... », Id., *ibid.*, III, 29, p. 114, CCM, p. 743.

⁴⁰⁹ Id., *ibid.*, III 30-35, pp. 114-118 ; CCCM pp. 743-746.

corps et dépouillées de toute sensibilité physique, les âmes passent dans des images de réalités corporelles que la sensibilité, tant qu'elle était vivante, a imprimées en elles. Dans ces dernières, certaines âmes sont reçues par des esprits d'une autre nature - les feux matériels de la géhenne - pour y être tourmentées, comme se plaît à le dire saint Grégoire. D'autres doivent être torturées par une flamme immatérielle dans l'image de leur corps, comme en témoigne l'histoire évangélique de ce riche. Et d'autres encore doivent être purifiées par diverses peines et douleurs, comme l'affirme la foi chrétienne⁴¹⁰.

Ainsi Aelred distingue-t-il ceux qui subiront ces brûlures comme des purifications temporaires, de ceux qui devront en souffrir éternellement⁴¹¹. À Jean qui l'interroge sur la nature corporelle ou non des peines purifiantes, il répond qu'il les voit non corporelles⁴¹². Ainsi se dessine la frontière entre enfer et purgatoire où les purifications sont d'ailleurs variées : « Il se présente aussi d'autres peines purifiantes, dans lesquelles les âmes sont purifiées par la crainte, la douleur, l'horreur. Mais tout comme elles souffrent ces peines dans la ressemblance de leur corps, de même elles les conçoivent dans la ressemblance des réalités corporelles : nous l'avons montré précédemment à propos du riche.⁴¹³ » La souffrance des âmes séparées au purgatoire est ainsi conçue comme essentiellement psychologique (ce qui ne devrait pas surprendre) et Aelred invoque Virgile qu'il considère comme un philosophe païen, à l'appui de son propos (*Énéide* I, IV, Vers 733 sq.). Mais réciproquement, il envisage que certains ayant fait bon usage des réalités matérielles en ce monde puissent être un temps consolés par leurs images dans l'autre :

Il se peut que ceux qui usent bien et sagement des réalités matérielles d'ici-bas se trouvent consolés par les images de ces réalités, des images remplies d'une totale douceur et d'une parfaite suavité. Quant à ceux qui se détournent autant que possible de ce qui est matériel, attentifs aux réalités spirituelles et remplissant leur âme des sens célestes, ils obtiennent d'être consolés plus abondamment par des réalités spirituelles. À chacun, cette grâce est

⁴¹⁰ « Euangelium uero permaxime suscipe, et Lazarum in sui corporis imagine consolari fidei oculis contemplare. Haec si advertas intente, ad intelligendum statum animarum post mortem lux tibi magna splendescet. Egressae de corpore animae et omni re corporali et sensuali exutae in corporalium rerum versantur imaginibus, quasi eis dum adduxit sensus impresserat ; in quibus aliae suscipiuntur ab alterius naturae spiritibus, corporalibus gehennae ignibus ut placet beato Gregorio cruciandae, aliae flamma incorporea in sui corporis imagine torquendae, sicut de divite illo evangelica testatur historia, aliae diversis poenis et doloribus purgandae, ut se habet fides christiana. », ID., *ibid.*, III, 35, p. 118 ; CCCM p. 746.

⁴¹¹ ID., *ibid.*, III, 36, pp. 119-121 ; CCCM pp. 746-747.

⁴¹² Sur l'originalité relative de cette réponse, Cf. MICHAEL DAVID BARBEZAT, *In a Corporeal Flame : The Materiality of Hellfire before the Resurrection in six Latin Authors*, dans « Viator », 44, 3 (2013), pp. 1-20.

⁴¹³ « Sunt et aliae poenae purgatoriae quibus animae timore, dolore, horroreque purgantur. Sed sicut animae ista tolerant in similitudine corporis sui, ita prorsus ex similitudine rerum corporalium ista concipiunt, sicut de divite illo supra ostendimus. », Id., *ibid.*, III, 36, p. 119, CCCM, p. 746.

donnée selon que le Christ a mesuré ses dons (cf. Ép 4, 7). Mais cela, je l'avance à titre d'opinion, non d'affirmation⁴¹⁴.

À l'heure des mondes virtuels, on ne manquera de s'interroger : ceux qui auront fait bon usage du monde réel devront-ils au moins pour un temps se contenter d'images virtuelles ? Aelred imagine à la suite de Grégoire (III, 42, p. 125, citant les *Dialogues*, 37, 9), des vallons verdoyants ornés de fleurs odoriférantes... Il faudrait des âmes très imaginatives pour se satisfaire d'un tel home vidéo dans la patrie, fût-il accompagné d'impressions olfactives, voire gustatives... Aelred a la prudence de dire qu'il ne fait ici que proposer une opinion (de théologien privé pourrions-nous dire), et il concède aux plus parfaits qui se sont détachés dès ici-bas du monde matériel et des sensations qu'il procure, des consolations spirituelles, en présence de Dieu pour les plus saints.

Il complète ainsi cette vision encore imaginative des demeures des âmes trouvée chez Grégoire par celles correspondant aux neuf chœurs angéliques dionysiens, reprenant l'enseignement des Pères selon lequel les élus viennent combler les vides laissés au ciel par la chute des mauvais anges⁴¹⁵. Plus encore que celle de Bernard, l'eschatologie d'Aelred n'est pas pressée de faire passer toutes les âmes à une vision immédiate de l'essence de Dieu. Il y a beaucoup de demeures où elles peuvent patienter, et il envisage le sort des justes détenus dans des lieux infernaux, sans préciser s'il s'agit de ceux libérés lors de la descente du Christ aux enfers⁴¹⁶. Toutefois, les âmes les plus parfaites, comme celles des martyrs passent directement d'une existence dans le corps à celle sans corps dans le Créateur lui-même :

Nous avons dit que certaines âmes, dès la sortie de leur corps, se voient elles-mêmes dans l'image de ce corps, et que, dans des lieux imaginaires, elles sont soit punies, soit consolées. Par contre, l'âme parfaite, à qui ne manque rien en fait de perfection, telle l'âme du martyr, dès qu'elle a déposé le fardeau de son corps, se trouve sans aucun corps, et peut-être sans aucune forme ou ressemblance réelle, dans le Créateur lui-même. Sans l'aide d'aucune créature, elle passe de l'occident à l'orient, de la terre au ciel, puisqu'elle sera omniprésente,

⁴¹⁴ « Et forte hi, qui his rebus corporalibus bene et sapienter utuntur, corporalium rerum imaginibus plenis omni dulcedine et suavitate consolantur. Hi vero, qui se a corporalibus quantum possunt avertunt, spiritualibus intendentes, et animam suam caelestibus sensibus adimplentes, abundantius spiritualibus consolari merentur. Et unicuique datur ista gratia secundum mensuram donationis Christi. Sed opinando, non affirmando dixerim. », Id., *ibid.*, III, 43, p. 126, CCCM, p. 751.

⁴¹⁵ Id., *ibid.*, III, 47, p. 128 ; CCCM, pp. 752-753.

⁴¹⁶ Id., *ibid.*, III, 46, p. 128 ; CCCM, pp. 751-752.

se trouvant sans aucun doute en Celui qui remplit la terre et le ciel (cf. Jr 23, 24) de sa vision lumineuse, de son amour joyeux, de son éternité bienheureuse⁴¹⁷.

Finalement, tout ce "cinéma" vécu par les âmes après leur décorporation et en attendant leur entrée dans la vie divine n'est-il pas une mise en scène du purgatoire pour esprits plus imaginatifs que proprement spéculatifs ? Aelred toutefois, rompu sans doute à une ascèse monastique n'envisage le passage direct en Dieu que pour les martyrs.

En revanche, sa préoccupation principale semble être celle de préserver le culte des saints. Car s'ils ne sont plus renseignés par la sensibilité sur ce qui se passe en notre monde, ils pourront bien reposer en paix, mais comment expliquer leur rôle d'intercession en faveur de nos besoins ? Certes, ceux qui viennent de mourir peuvent les renseigner. Mais cette hypothèse augustinienne ne suffit pas à Aelred qui envisage qu'ils soient aussi informés par révélation divine ou angélique. Surtout, le traité inachevé s'arrête sur une réflexion relative à la vision en Dieu.

L'eschatologie d'Aelred n'a pas la grandeur historique de celle de Bernard, mais elle fait preuve d'une ampleur cosmique indéniable. Reprenant le récit par saint Grégoire de la vision de saint Benoît où l'ensemble du monde lui semble rétréci dans la lumière du rayon divin, il considère qu'a fortiori ceux qui sont complètement dans la lumière de Dieu y sont renseignés sur l'univers entier (et nos besoins en particulier) :

La vérité de la chose est d'autant plus assurée, et sa preuve d'autant plus sûre, que - au dire de Grégoire - tout le créé est apparu restreint à quelqu'un qui, cependant, n'a vu qu'une parcelle de la lumière du Créateur. Voici donc un homme qu'alourdissait encore la faiblesse de la chair et qui fut pourtant capable de se voir envahi par la lumière si vive des secrets du ciel, de sorte que le monde lui semblait restreint au point de paraître rassemblé dans un seul rayon de soleil. Alors, qu'est-ce qui peut demeurer caché aux saints qui jouissent, dans l'immensité de la lumière divine, de la vision de Dieu ? C'est en lui, par conséquent, qu'ils nous voient, puisque, en lui, nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes (cf. Ac 17, 28). Voilà où ils nous entendent, où ils sont attentifs à nos désirs, où ils regardent nos besoins. Et ils ne nous font pas défaut là où les saints anges présentent à Dieu nos prières.

⁴¹⁷ « Diximus quasdam animas mox, ut exierunt e corpore, seipsas in sui corporis imagine intueri, et in imaginariis locis aut puniri, aut consolari. At anima perfecta, cui nihil deest ad perfectionem sicut anima martyris, deposito corporis onere, mox extra omne corpus, et forte omnem corporis formam et similitudinem in ipso se inuenit Creatore, nec cuiusquam eget auxilio creaturae, ut transferatur de occidente in orientem, vel de terra in caelum, cum ubicumque fuerit, in ipso procul dubio erit, qui terram implet et caelum eius visione luminosa, eius dilectione iucunda, eius aeternitate beata. », *Id.*, *ibid.*, III, 46, p. 127 ; CCCM pp. 751-752.

De toute la ferveur possible, honorons donc les saints, louons-les, glorifions-les. Autant que possible, contemplons leur bonheur, imitons leurs conduites, désirons leur être associés. Car, pas de doute, ils ont souci de nous et ils prient pour nous avec d'autant plus de ferveur qu'ils savent ne pas pouvoir atteindre la plénitude sans nous⁴¹⁸.

Aelred suggère que si saint Benoît a eu « *in via* » une vision en Dieu de l'ensemble de l'univers, a fortiori, les saints qui sont au ciel verront-ils en lui ce qui concerne nos besoins. Certes, il n'évoque pas comme Bernard l'attente des saints jusqu'au jugement dernier, mais leur exercice de la miséricorde non seulement ici-bas où comme Dieu en son immense patience, ils souffrent les tourments imposés par les réprouvés, mais même dans l'au-delà où leur zèle tire précisément profit de leur vision dans la lumière de Dieu pour subvenir aux besoins spirituels de ceux qui sont encore en chemin. Mieux, avec les dernières lignes de ce traité inachevé nous retrouvons un élément essentiel de l'eschatologie de Bernard en écho à He 11, 40 : les saints ne pourront atteindre la plénitude sans nous. La béatitude parfaite ne sera, nous l'avons vu chez Bernard atteinte que lorsque l'ensemble du corps mystique sera réuni à son chef. En attendant, les saints prieront avec d'autant plus de ferveur pour les pécheurs afin de hâter l'heure de cette plénitude. Dans son eschatologie, comme dans son anthropologie de la charité et dans son éthique de l'amitié, Aelred se présente ainsi comme un disciple de Bernard spécialement sensible à l'amour dans ce qu'il a de plus humain, mais aussi de divinement miséricordieux. Ces préoccupations se retrouvent encore chez le second maître cistercien que nous évoquerons ici.

2. *Guerric d'Igny : de la docte ignorance à la louange*

Ce que l'on peut savoir de la vie de Guerric d'Igny vient de trois sources anciennes : la Vie d'Hugues de Marchiennes, rédigée vers 1158 qui contient un chapitre dédié à Guerric, Le Grand Exorde de Cîteaux (1190) et deux lettres de Bernard (89 et 90) donnant de ses nouvelles à un ami de sa région d'origine. L'ensemble des biographes s'accorde sur cette base à situer sa

⁴¹⁸ « Et hoc ipsum astruens plenius, et manifestius probans, dicit breve fieri omne quod creatum est illi qui vel parum videt de lumine Creatoris quod vere est. Quocirca si possibile fuit homini, quem adhuc carnis infirmitas praegravabat, tanta caelestium secretorum luce perfundi, ut in ea totus mundus tam videretur angustus, ut quasi sub uno solis radio cerneretur esse collectus, sanctos illa immensitate divini luminis in Dei visione fruentes, quid est quod possit latere ? In illo proinde nos vident, in quo vivimus, movemur et sumus ; ibi nos audiunt, ibi quid desideramus attendunt, ibi quo egeamus aspiciunt, nec ibi desunt ubi sancti angeli preces nostras Domino repraesentant. Igitur qua possumus devotione sanctos honoremus, laudemus, glorificemus, eorumque beatitudinem quantum possumus contemplemur, mores imitemur, societatem optemus. Ipsis enim profecto cura est de nobis, et tanto devotius orant pro nobis, quanto sciunt se non posse consummari sine nobis. », ID., *ibid.*, III, 50-51, p. 131, CCCM, p. 754.

naissance entre 1077 et 1097, sa mort en 1157 et son activité comme écolâtre à Notre-Dame de Tournai avant son entrée à Clairvaux. Ce serait Bernard lui-même qui l'aurait convaincu d'entrer alors qu'il lui faisait une simple visite. Il semble que comme chanoine et écolâtre de Tournai, il menait déjà une vie solitaire, retiré à l'écart dans une petite maison voisine de la cathédrale. Les recherches récentes de Jacques Pycke sur les chanoines de Tournay situent son activité d'écolâtre entre 1131 et 1136. Mais cela laisserait fort peu de temps entre son entrée à Clairvaux (située par la plupart des biographes antérieurs avant 1126) et sa prise de fonction comme abbé d'Igny en 1138. Les deux lettres de Bernard qui transmettent des nouvelles des débuts de sa vie monastique ne donnent pas à Ogier son titre d'Abbé reçu en 1125 et mentionnent des ouvrages de Bernard de la même année. Annie Noblesse-Rocher propose l'hypothèse suivante : Gueric ne serait pas entré à Clairvaux immédiatement après sa rencontre avec Bernard vers 1131, mais aurait fait un essai puis serait retourné comme écolâtre à Tournai avant une entrée définitive en 1136. Cela ne résout pas le problème puisque les lettres de Bernard sont bien antérieures sauf à ajouter une nouvelle hypothèse encore moins probable que la précédente : Gueric n'était pas alors physiquement présent à Clairvaux, mais déjà sous la direction spirituelle de Bernard. Jacques Pycke retarde quant à lui la prise de fonction abbatiale à 1144. Le Sermon pour les Rogations (S. II, p. 261) nous renseigne sur la santé précaire de l'Abbé l'obligeant à séjourner souvent à l'infirmerie dans l'incapacité physique à donner l'exemple du travail manuel. Après sa mort en 1157 (1155 pour certains), c'est Geoffroy d'Auxerre qui lui succèdera à la tête de l'Abbaye d'Igny.

Les 54 sermons de Gueric d'Igny bénéficient d'une tradition manuscrite assez riche et l'édition des Sources Chrétiennes se fonde principalement sur 9 des 20 manuscrits comportant la collection au complet ou presque. Les biographes racontent qu'au moment de mourir, l'Abbé, se souvenant que l'Ordre demandait à ses membres de ne pas éditer de livre, aurait demandé à l'un de ses moines de brûler le recueil de ses sermons qu'il avait consciencieusement constitué. Mais ils avaient déjà été recopiés et l'édition des Sources Chrétiennes se fonde principalement sur trois manuscrits correspondant à la transcription d'Igny, les autres se répartissant entre celle de Clairvaux au moment de la mise au point du corpus bernardin en vue de la béatification et des phases intermédiaires entre ces deux familles.

Par ailleurs, les sermons de Gueric d'Igny ont fait l'objet de plusieurs éditions à partir du XVI^e siècle, en son nom propre ou parmi les apocryphes de saint Bernard. Tel est le cas de l'édition de Mabillon de 1641 reproduite par Migne. On notera qu'un certain nombre des sermons qui étaient autrefois attribués à Gueric ont été restitués à Bernard (*De diversis* 8, 28, 71, 73, 76 et

79) et que l'opuscule *De languore animae amantis* lui fut faussement attribué jusqu'à ce que les éditeurs de ses sermons démontrent qu'il n'était pas de lui. L'œuvre de Gueric a longtemps suscité un intérêt principalement du point de vue de l'ascétique et de la mystique, largement copiée en milieu cistercien comme l'atteste la tradition manuscrite, puis éditée généreusement à partir du XVIIe siècle jusqu'au XIXe. Il connut au tournant du XXe siècle un intérêt renouvelé du point de vue historique et biographique, mais aussi bientôt théologique avec la première thèse en cette discipline soutenue sur lui par Deodat De Wilde⁴¹⁹. Depuis, c'est surtout dans la perspective d'une théologie monastique que les principaux thèmes de son œuvre ont été explorés avec un intérêt renouvelé lors du centenaire de sa mort en 1957. Enfin l'édition critique accompagnée de la traduction française a marqué un tournant dans la connaissance tant historique que doctrinale de cet auteur. Depuis, l'étude de Jacques Pycke sur les chanoines de Tournay a contribué à éclairer la première partie de sa vie, et les traductions dans les diverses langues, en italien en particulier ont été accompagnées de nouvelles réflexions parfois contestables notamment sur la répartition des sermons entre les trois périodes de sa vie de chanoine, de moine et d'Abbé.

Gueric n'est pas le plus philosophe des auteurs cisterciens du XIIe siècle, pourtant on trouve dans son troisième sermon pour l'Épiphanie une allusion à l'enseignement socratique. Non pas toutefois au « connais-toi toi-même », mais au « je sais que je ne sais rien », ce qui abonde dans le sens de notre rapprochement avec les Mégariques. Cet enseignement se place ici au cœur d'une métaphysique de la lumière et des ténèbres. Voyons comment elle rejoint l'enseignement de Bernard sur la lumière de la conscience, voire l'approfondit. On se souvient que dans *Le précepte et la dispense*⁴²⁰, Bernard distinguait quatre cas : celui de l'œil simple cumulait la volonté droite et l'intelligence éclairée, tandis que cette lumière faisait défaut à l'œil bon qui ne l'était donc que par sa seule volonté droite, trompé et aveuglé dans une candeur naïve et non évangélique. L'œil mauvais est celui d'une intelligence éclairée qui choisit lucidement de s'en tenir à sa volonté mauvaise, mais il y a pire encore, cet œil "*nequaquam*" qui dans ses ténèbres croit bonne sa volonté mauvaise. Or Gueric qui ne saurait ignorer cet enseignement de Bernard précise :

⁴¹⁹ DEODAT DE WILDE, *La formation du Christ en nous d'après le bienheureux Gueric d'Igny*, dans « Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum », 1 (1934), pp. 193-198 ; 2 (1935), pp. 9-18.

⁴²⁰ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Pre.*, XIV, 36, SC 457, p. 228.

S'il est vrai que quiconque est juste et saint dans l'Église se réjouit d'avoir été illuminé, il n'en reste pas moins qu'il s'afflige de constater ainsi que la part de ténèbres qui demeure en lui n'est pas minime. Aussi, nécessairement, après avoir été illuminé, il demande à l'être encore. Plus, en effet, sa lampe est éclairée, plus il aperçoit avec vérité, grâce à cette lumière, les ténèbres qui sont en lui⁴²¹.

Le processus d'illumination par la grâce et de prise de conscience est un changement indéfini et l'œil simple ne saurait être compris comme un état de perfection définitif de l'intelligence éclairée et de la volonté bonne. La tranquillité de la conscience est commune à l'œil bon et à l'œil simple (voire au *nequaquam* pour autant que cela est possible dans ses ténèbres) et ne saurait constituer le critère d'une telle perfection. Bernard ne distinguait-il pas aussi quatre états de la conscience⁴²² : bonne sans être tranquille chez les convertis éprouvant du scrupule, tranquille sans être bonne chez de jeunes présomptueux, ni bonne ni tranquille chez le pécheur qui désespère, enfin, bonne et tranquille chez le juste. Pourtant, la conscience du juste aussi bonne et tranquille soit-elle, ne saurait être parfaite ici-bas⁴²³. Bernard y insiste et après lui, et après saint Grégoire le Grand, Gueric, qui s'objecte alors Mt 6, 22 :

Et ne va pas aussitôt penser que cela est contraire à ce que dit la Vérité dans l'Évangile : "La lampe de ton corps, c'est ton œil; si ton œil est simple, tout ton corps sera dans la lumière". Ce n'est pas en effet parce que l'œil de notre intention pure met toute notre action dans la lumière, que toutes nos ténèbres, erreurs et ignorances se trouvent aussitôt dissipées. Et assurément, telle est pour l'instant la mesure de notre illumination : nous pourrions estimer avoir progressé dans la lumière de la vérité, quand nous aurons pu prendre conscience de notre imperfection et savoir ce qui nous manque. C'est pourquoi les sages de ce monde qui ont le plus raisonnablement traité de la science, ont considéré que le premier degré de la science est de savoir qu'on ne sait rien⁴²⁴.

⁴²¹ « Quamquam iustus quisque ac sanctus in ecclesia ita se illuminatum gaudeat ut adhuc se non minima ex parte tenebrosum videat et doleat et ideo necessarie cum illuminatus sit adhuc se illuminari petat. Quanto namque amplius lucerna eius illuminata fuerit tanto verius ex ipsa lucerna tenebras suas deprehendit. », GUERRICUS IGNIACENSIS, *Troisième sermon pour l'Épiphanie*, ed. J. Morson et H. Costello, SC. 166, Paris, Cerf, 1970, pp. 272-273.

⁴²² BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones de diversis, Sermo CXII*, SBO VI, 1, p. 390.

⁴²³ Id., *ibid.*

⁴²⁴ « Nec statim contrarium putaueris quod in euangelio ueritas ait: lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus simplex fuerit totum corpus tuum lucidum erit. Non enim quia ex oculo sinceræ intentionis totum opus nostrum lucidum sit ideo consequens est ut statim omnes tenebrae errorum et ignorantiarum nostrarum illuminatae sint. Is nempe modus est adhuc illuminationis nostrae ut in lumen ueritatis multum existimetur profecisse qui defectum suum potuerit nosse et scire quid desit sibi. Inde est quod et apud sapientes huius mundi qui magis sobrie

Mais il répond que ce n'est pas parce que l'œil de notre intention pure met toute notre action extérieure dans la lumière que toutes nos ténèbres intérieures, erreurs et ignorances se trouvent aussitôt dissipées. Ainsi, tout progrès dans la lumière, notamment par une purification de la vie active en ses intentions, s'accompagne d'une prise de conscience de ce qui nous manque. Il est notable que dans l'expression « *nosse et scire quid desit sibi* », l'on retrouve les deux verbes latins qui furent utilisés pour traduire le Γνωθι σεαυτόν. L'apophatisme de Guerric nous le faisait ranger aux côtés des Mégariques et semble ici creuser le connais-toi toi-même : se connaître, c'est se découvrir dans le creux de son propre désir, de son manque. Ne retrouvons-nous pas ici l'enseignement de Bernard sur la faiblesse et la duperie de soi au sein même de la lumière de la conscience jusqu'à ce qu'elle ait rejoint l'ultime lumière eschatologique ?

C'est qu'en deçà de cette ultime illumination de la résurrection et du jugement dernier, il reste toujours une part d'ignorance et de ténèbres. Pire, la duperie de soi que nous avons trouvée présentée chez Bernard comme complicité avec notre faiblesse, notre injustice, notre manque de valeur⁴²⁵, devient connivence avec les ténèbres : « La nuit en effet est passée, et le jour est venu. Bien que nous ayons été autrefois ténèbres, nous sommes maintenant lumière dans le Seigneur. Cependant, si, pour n'être pas ténèbres, ni fils de ténèbres, nous prétendons ne rien souffrir de leur part, nous nous séduirions nous-mêmes et nous introduirions en nous les ténèbres de la mort, qui ne méritent pas la lumière.⁴²⁶ » Nous retrouvons le thème de l'auto-séduction relevé dans le sermon de Bernard sur le Psaume "*Qui habitat*", mais ici la séduction prend le visage même de la sainteté et de la vertu. Celui qui se dit sans péché fait de Dieu un menteur (I Jn 3). Or ici la confession va plus loin : il ne s'agit plus seulement d'une emprise des ténèbres sur notre agir. L'ultime tentation consisterait à prétendre n'avoir plus rien à souffrir des ténèbres. Ne gardent-elles pas une emprise sur nous jusqu'à la mort, voire du fait du désir légitime des âmes saintes de régir leur corps, jusqu'à la résurrection ?

Mais dans ces conditions, quelle est la valeur de la lumière dont nous jouissons ici-bas ? Renvoyer la parfaite connaissance de Dieu et de soi au jugement dernier, n'est-ce pas s'installer

disputarunt de scientia primus numeratur gradus scientiae scire quod nescias. », GUERRICUS IGNIACENSIS, *Troisième sermon pour l'Épiphanie*, SC 166, pp. 272-275.

⁴²⁵ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Super Psalmum Qui habitat*, *Sermo XI*, 5, SBO IV, p. 451.

⁴²⁶ « Etsi fuimus aliquando tenebrae nunc autem lux in Domino. Verumtamen si quoniam non sumus tenebrae nec filii tenebrarum dixerimus nos nihil pati tenebrarum nosipsos seducimus et tenebras mortis quae illuminari non mereantur nobis inducimus. », GUERRICUS IGNIACENSIS, *Troisième sermon pour l'Épiphanie*, SC 166, pp. 274-275.

dans le scepticisme le plus sombre ? L'abbé d'Igny ne suggère-t-il pas que dès lors qu'on prétend à la moindre connaissance, que l'on affirme voir quelque chose, on donne prise aux ténèbres ? « Que dit, en effet, la Lumière du monde qui est venue en ce monde pour y opérer un jugement, afin que ceux qui ne voient pas voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles ? "C'est parce que, déclare-t-elle, vous dites : 'Nous voyons', que votre péché demeure."⁴²⁷ » Remarquons tout d'abord qu'il s'agit ici de la lumière de la grâce susceptible d'éclairer celui qui en bénéficie sur son péché. Toutefois Gueric souligne bien le lien indéfectible entre les deux maximes socratiques. Quitter le "je sais que je ne sais rien" en prétendant voir quelque chose, n'est-ce pas se duper sur soi-même et donc trahir la quête du connais-toi toi-même ? Pourtant sa position philosophique ne saurait s'en tenir à un scepticisme absolu et s'accommode d'une certaine connaissance *in via* : « Nous voyons tout au plus comme dans un miroir et en énigme ; mais cela est bien loin de la vraie clarté et de la claire vérité que l'on verra face à face.⁴²⁸ »

Ainsi toute connaissance ici-bas, de Dieu en particulier évidemment, est-elle mise en perspective eschatologique. Le prédicateur reprend le récit de la guérison de l'aveugle en deux temps en Mc 22, 25. La vision imparfaite d'ici-bas serait comparable à celle où l'aveugle en voie de guérison percevait les humains comme des troncs d'arbres qui bougent. Comme pour lui, une seconde imposition des mains sera requise afin de nous donner accès à la clarté d'une vision parfaite. Cela s'entend de la recreation eschatologique lors de la résurrection finale. En attendant, nous allons de prise de conscience en prise de conscience sur ce chemin confessant du connais-toi toi-même. Mais le chemin est difficile car il est toujours douloureux de voir clair sur son péché et la tentation devient de plus en plus subtile pour un ascète vertueux : « Car ses péchés, qui les comprend ? Le vice même nous trompe et nous tue sous l'apparence de la vertu, tel, en vérité, un ange de ténèbres se transformant en ange de lumière. Habile et bien éclairé, celui qui a pu et voulu comprendre clairement ses péchés, puisque le rusé lui-même n'a ni pu ni voulu comprendre pour bien agir.⁴²⁹ » Entendons que nous sommes encore là sous le régime de la *vita activa*. Comprendre son péché permet au juste de rectifier son action, et c'est précisément ce que refuse le retors (la traduction de *dolosus* par rusé n'est-elle pas adoucie?). C'est ainsi que la connaissance conduit à la rectitude de l'action, mais réciproquement, une action purifiée permettra de s'élever dans la connaissance, et c'est là qu'intervient la ruse du tentateur présentant

⁴²⁷ « Quid enim ait lux mundi quae in iudicium uenit in hunc mundum ut qui non vident videant et qui uident caeci fiant. Quia inquit dicitis: videmus peccatum vestrum manet. », ID., *ibid.*, citant Jn. 9, 39-41.

⁴²⁸ « Videmus ut multum per speculum et in aenigmate sed multum longe est hoc ipsum a vera claritate clara que veritate quae videbitur in facie. », ID., *ibid.*, citant I Cor., 13, 12.

⁴²⁹ « Magnus utique multum que illuminatus qui delicta intelligere ad liquidum potuit et voluit nam neque et dolosus potuit et noluit intelligere ut bene ageret. », ID., *ibid.*, pp. 276-277.

sous les traits de la vertu une recherche de consolations qui relève plutôt du vice et alourdit l'âme.

Car la vie active doit conduire à la vie contemplative et pour Gueric ce chemin spirituel commence par la foi, se poursuit dans la justice, mais pour en venir à la science qui doit être dépassée par la sagesse. Ne retrouvons-nous pas ici la structure origénienne correspondant aux trois livres attribués à Salomon ?

Maison de Jacob, venez, marchons à la lumière du Seigneur, afin qu'en fils de lumière nous allions de clarté en clarté, comme conduits par l'Esprit du Seigneur, afin qu'à chaque pas dans la vertu nous pénétrions plus avant dans le royaume de la clarté ! Nous donc, qui par la foi sommes déjà dans la lumière, à partir d'elle et grâce à elle, avançons vers la lumière plus éclatante et plus sereine de la justice d'abord puis de la science, enfin de la sagesse. Ainsi, ce que la loi nous fait croire, nous devons successivement l'accomplir et le mériter par la pratique de la justice, puis le comprendre par la science, et enfin le contempler par la sagesse⁴³⁰.

Certes, nous ne trouvons là aucune allusion explicite aux trois livres attribués à Salomon, mais la structure est bien là qui commence par une pratique de la justice correspondant à la considération dispensative, se poursuit par une science qui rappelle l'estimative et s'achève dans une sagesse contemplative qui n'est pas sans ressemblance avec la considération spéculative. Toutefois le passage de la vie active à la vie contemplative, avec son exigence intellectuelle ne va pas de soi et l'abbé cistercien dénonce ceux qui dans l'Église s'en tiennent à une pratique impeccable de la justice sans pousser plus avant la recherche jusqu'à la science et la sagesse :

Cependant, il arrive souvent que la foi rayonne, que la justice brille, mais que l'intelligence n'en soit pas moins encore dans l'obscurité : alors, elle vénère le mystère de la foi qu'elle tient pour ainsi dire enveloppé, mais elle ne peut l'expliquer ; le livre des Écritures lui est scellé, comme si elle ne savait pas lire ; elle n'a pas le sens intime exercé pour discerner le

⁴³⁰ "Domus Jacob: venite ambulemus in lumine domini ut filii lucis ambulemus de claritate in claritatem tamquam praeduce domini spiritu et per singulos gradus virtutum regnum claritatis ulterius invadamus. Qui igitur iam per fidem sumus in lumine ex ea et per eam in amplius et serenius lumen progrediamur primo iustitiae dein scientiae demum que sapientiae. Quod enim credimus per fidem consequenter operandum vel promerendum est per iustitiam post intelligendum per scientiam ac postremo contemplandum per sapientiam." , ID., *ibid.*, p. 278-279.

bien et le mal, le vrai et le faux. Il y en a beaucoup de ce genre dans l'Église : ils ont une grande foi, leur justice abonde, mais leur connaissance est presque inexistante⁴³¹.

Ne lisons-nous pas là une exhortation à la théologie avant la théologie ? Le moine cistercien ne vise-t-il pas ici plus encore que les laïcs, des prélats de l'Église qui ne pousseraient pas assez loin l'effort intellectuel et dont la pastorale s'en trouverait affadie ? C'est à ses moines qu'il s'adresse et la théologie à laquelle il les exhorte ne passe évidemment pas par les disputes scolastiques, mais bien par leur *lectio divina* quotidienne. Ne recommande-t-il pas ici une exigence scientifique qui requiert dans la méditation de l'Écriture une mobilisation de toutes les ressources de la raison ? Rappelons ici les quatre étapes menant à la contemplation, distinguées par son contemporain chartreux Guigues II :

Car la lecture se présente la première, comme le fondement ; elle fournit un sujet et nous conduit à la méditation. La méditation recherche plus attentivement ce qu'il faut désirer ; en creusant, elle découvre le trésor et le montre ; mais comme elle ne peut le saisir par elle-même, elle nous conduit à la prière. La prière, s'élevant de toutes ses forces vers Dieu, demande le trésor désirable : la suavité de la contemplation. La contemplation, en survenant, récompense le labeur des trois premiers degrés; elle enivre de la rosée d'une céleste douceur l'âme altérée. — La lecture est un exercice externe, la méditation est un acte de l'intelligence intérieure, l'oraison un désir, la contemplation un dépassement au-dessus de tout sens. Le premier degré est celui des commençants, le second des progressants, le troisième des fervents, le quatrième des bienheureux⁴³².

Mais précisément, il y a place, paradoxalement, chez l'abbé cistercien - dont le "scepticisme" ne compte sans doute pas plus que celui du Chartreux sur les seules forces de la raison -, non pour la seule prière, mais bien pour une science. Science théologique avant l'heure, mais qui se fonde cette fois sur le don de science et plus largement sur les charismes qui l'accompagnent :

⁴³¹ « Saepe autem et fides radiat et iustitia coruscat et adhuc tamen intellectus caligat ut mysterium fidei quod velut involutum tenens veneratur explicare nesciat signatus sit ei liber scripturae quasi litteras nesciat sed nec ad discretionem boni et mali veri et falsi sensus exercitatos habeat. Et tales quidem multi in ecclesia quorum fides multa abundat iustitia scientia fere nulla. », ID., *ibid.*, pp. 280-281.

⁴³² « Lectio enim quasi fundamentum prima occurrit, et data materia mittit nos ad meditationem. Meditatio quid appetendum sit diligentius inquirat, et quasi effodiens thesaurum invenit et ostendit; sed cum per se obtinere non valeat, mittit nos ad orationem. Oratio se totis viribus ad Deum erigens, impetrat thesaurum desiderabilem, contemplationis suavitatem. Haec adveniens praedictorum trium laborem remunerat, dum coelestis rore dulcedinis animam sitientem inebriat. Lectio est secundum exterius exercitium, meditatio secundum interiorem intellectum, oratio secundum desiderium, contemplatio supra omnem sensum. Primus gradus est incipientium, secundus proficientium, tertius devotorum, quartus beatorum. », GUIGO II CARTUSIENSIS, *Lettre sur la vie contemplative*, § XII, ed. E. Colledge et J. Walsh, Sources Chrétiennes 163, Cerf, Paris 2001², pp. 106-109.

L'homme alors se montre disciple, et l'Esprit l'assiste en maître zélé. Cependant, comme la science spirituelle renferme des charismes divers, l'Esprit, en tant que répartiteur des dons spirituels, ne les accumule pas volontiers tous sur une même personne, mais il les partage entre chacun comme il veut. Les uns reçoivent la connaissance des mystères, d'autres l'intelligence des Écritures ; d'autres ont le don d'interpréter, d'autres le discernement des esprits ; d'autres enfin ont ce pouvoir qui est très nécessaire, de reconnaître et de juger d'après leur saveur, pour ainsi dire, les vertus et les vices, pour que les vices ne viennent pas à nous tromper sous couleur de vertu⁴³³.

Souvenons-nous que la théologie scolastique sera conçue par Thomas d'Aquin comme relevant du charisme (et ne requérant pas la grâce sanctifiante), mais se contentera de mettre la raison naturelle au service du donné révélé. Ici l'effort théologique que l'on pourrait penser centré sur ceux de "*sermo scientiae* et *sermo sapientiae*", s'étend à une palette de charismes plus large reprise à celle brossée par saint Paul. Nous entrevoyons le contraste entre une Église certes vertueuse aux mains de prélats autoritaires et ignares et celle qui en particulier à l'ombre des monastères laisserait fleurir les charismes. Mais ils prennent une tournure particulière avec cette appréciation intuitive de la vertu par la vertu. Elle n'est pas sans rappeler ce qu'en dit Aristote au début de l'*Éthique à Nicomaque*⁴³⁴, mais il est clair que ce ne saurait être une source pour l'abbé cistercien qui pratique une telle appréciation de la vertu au goût et par connaturalité. Sommes-nous d'ailleurs ici dans le domaine du charisme ou de la simple vertu ? Certes un Abbé qui accompagne ses moines doit faire preuve de discernement, mais cela ne relèverait-il pas alors du don de conseil ? Parmi les charismes, nous voyons que miracles et guérisons n'ont pas de place dans l'énumération proposée, pas plus que le chant en langue, même si le charisme d'interprétation demeure, sans doute recentré comme les charismes de science et de sagesse sur les mystères et l'Écriture. Reste le discernement des esprits qui semble assurer le lien entre les vertus de la vie active ainsi que leur appréciation et les charismes de la vie contemplative conçus comme exercice de la science spirituelle à partir de la *lectio divina*. Or cette science fondée sur une méditation charismatique de l'Écriture ne s'en tient pas à ses applications pastorales dans

⁴³³ « ...et docibilis sit homo discipulus et spiritus adsit doctor sedulus. Cum autem varia charismata contineat haec scientia spiritus tamen moderator non in unum facile confert haec omnia sed dividit singulis prout vult alii notitiam mysteriorum alii intellectum scripturarum alii interpretationem sermonum alii discretionem spirituum alii illam quae pernecessaria est velut in gustu dignoscentiam ac diiudicationem virtutum et vitiorum ne fallant vitia specie virtutum. », GUERRICUS IGNIACENSIS, *Troisième sermon pour l'Épiphanie*, SC 166, pp. 284-285.

⁴³⁴ ARISTOTELES, *Éthique à Nicomaque*, 1098 b3, ed. G.P. Goold, LCL 73, Harvard University Press, Londres 1990, p. 34.

l'exercice du discernement, mais débouche sur la sagesse et ses joies spéculatives, voire contemplatives :

Qui plus est , si quelqu'un, à la suite de ces trois degrés que sont la foi, la justice et la science, et grâce à eux, parvient à la sagesse, c'est-à-dire à la saveur et au goût des choses éternelles, et qu'il puisse prendre du loisir et voir, et en voyant, goûter comme est bon le Seigneur, - et que l'Esprit lui révèle ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, et qui n'est pas monté au cœur de l'homme - , d'un tel homme, je pourrai dire assurément qu'il a été illuminé d'une manière magnifique et glorieuse, car il contemple à découvert la gloire du Seigneur ; car sur lui se lève bien souvent la gloire du Seigneur.⁴³⁵

La description de cette sagesse contemplative, dans ses allusions au rapt de Paul n'est pas sans rappeler la considération spéculative de Bernard. On notera au passage que c'est la gloire de Dieu qu'elle atteint et non son essence. Sa contemplation porte bien sur les réalités éternelles conformément à une définition augustinienne, mais appréhendées selon le mode bernardin du goût et de la saveur. Or cette Gloire n'est pas seulement objet de contemplation, elle resplendit sur le contemplatif et Guerric rejoint ainsi le verset du Prophète "Debout, resplendis car voici ta lumière et sur toi s'est levée la gloire du Seigneur" Is 60, 1, qui est l'attaque du sermon. L'accès au quatrième échelon du parcours tracé par le prédicateur cistercien, la sagesse, donne ainsi de ce verset un sens anagogique. Ne pourrait-on d'ailleurs rapporter les trois précédents aux trois autres sens : respectivement la foi au sens historique, la justice au sens moral ou tropologique, la science au sens allégorique ? L'empreinte origénienne est omniprésente dans cette philosophie cistercienne où nous avons aussi reconnu dans les trois étapes tracées par Guerric : justice, science et sagesse, les trois dimensions de la considération bernardine : dispensative, estimative et spéculative.

Les lecteurs de Guerric ont beaucoup insisté sur la dimension mystique de ce chemin à la fois spirituel et eschatologique tel qu'on le retrouve en particulier dans le cinquième sermon pour la Purification. Le vieillard Siméon y est présenté comme la figure de l'homme sage dont la purification est accomplie et qui peut ainsi rejoindre directement la Jérusalem céleste⁴³⁶. Mais l'envol direct de l'âme, de la foi à la vision béatifique n'est possible que pour les saints qui y sont prêts. Siméon d'ailleurs n'eut-il pas à attendre dans la paix du sein d'Abraham que la

⁴³⁵ « Iamvero si quis post haec et per haec tria fidem iustitiam atque scientiam proficiat ad sapientiam id est saporem et gustum aeternorum ut possit vacare et videre videndo que gustare quam suavis est dominus et quod oculus non vidit et auris non audivit et in cor hominis non ascendit ei per spiritum reveletur hunc omnino dixerim illuminatum magnifice et gloriose tamquam qui gloriam domini revelata facie speculetur et super quem gloria domini saepius oriatur. », ID., *ibid.*, pp. 284-285.

⁴³⁶ ID., *Sermon 5 pour la Purification*, 1, *ibid.*, pp. 370-371.

rédemption soit accomplie et la Jérusalem céleste ouverte au jour de l'Ascension ? Le chemin ordinaire passe ainsi de la vision voilée de la foi à celle face à face promise dans l'éternité par une vision intermédiaire dans le miroir et en énigme :

Enfin, avec cette foi pour point de départ, vous passerez plus avant, comme l'Époux le promet à l'épouse : vous irez de vertu en vertu, de clarté en clarté, comme conduits par l'Esprit du Seigneur ; vous passerez de la vision qui se réalise à travers la foi à celle qui se réalise à travers le miroir et l'image, et finalement de celle qui se réalise dans le reflet de l'image à celle qui se réalisera dans la vérité même du Visage ou le visage même de la Vérité. Si, en effet, vous vous appliquez assidûment à vivre, par la foi, en la présence de Dieu, toute voilée qu'elle soit, il vous arrivera même de contempler sa gloire à visage découvert, bien qu'à travers un miroir et une image. Mais lorsque, les jours de la purification accomplis, viendra l'achèvement, vous serez présents au Seigneur à Jérusalem, vivant à la clarté de son visage dans une contemplation face à face qui n'aura pas de fin⁴³⁷.

Si la parfaite contemplation est rapportée à la vision eschatologique des bienheureux, le chemin qui y mène comporte plusieurs étapes. Nous reconnaissons celle de la justice et de la dimension éthique d'une considération dispensative dans la montée de vertu en vertu, de clarté en clarté. Nous avons déjà relevé dans le troisième sermon pour l'Épiphanie, ce rapprochement assez original entre le psaume 83, 8 et la seconde lettre aux Corinthiens (3, 18), qui se trouve déjà dans le *De gratia et libero arbitrio*⁴³⁸. Il fait le lien entre le progrès moral et la clarté croissante de la conscience, mais aussi entre justice et science conçues comme deux étapes du chemin spirituel tracé par Guerric et correspondant aux considérations dispensative et estimative. Nous comprenons que ce qui est présenté comme des étapes successives correspond à des avancées concomitantes : celles dans le domaine des vertus morales rendent possible les progrès intellectuels et réciproquement, les prises de conscience ouvrent de nouvelles avancées en vertu. Ici encore, il y a place pour une connaissance intermédiaire entre foi et vision béatifique. Elle est conçue paradoxalement comme une contemplation à visage découvert, mais encore dans un

⁴³⁷ « Denique ab initio huius fidei pertransibitis sicut sponsus sponsae pollicetur euntes de virtute in virtutem a claritate in claritatem tanquam a domini spiritu proficientes de visione quae est per fidem ad illam quae est per speculum et imaginem ac postremo de illa quae est in imagine speciei ad eam quae erit in ipsa veritate faciei seu facie veritatis. Si enim iugiter praesentiam domini licet velatam intendatis per fidem aliquando etiam revelata facie gloriam eius speculabimini licet per speculum et imaginem. Cum autem impletis diebus purgationis venerit quod perfectum est assistetis domino in ierusalem habitantes cum vultu eius ac sine fine contuentes eum facie ad faciem... », ID., *ibid.*, 6, pp. 382-385.

⁴³⁸ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, DGLA, XII, 41, SC. 393, pp. 334-335.

miroir et en énigme. Le visage découvert semble ici être celui de l'œil simple d'une conscience droite et éclairée, mais qui ne saurait atteindre ici-bas que la gloire et non l'essence ou le Visage divin sans cette médiation, réservé à la contemplation eschatologique : vision du Visage, mais aussi de la Vérité en elle-même comme le suggère le jeu de mots entre *veritas faciei* et *facies veritatis*. Ce chemin n'est-il pas celui d'un dévoilement progressif de la vérité recherchée par le chrétien qui philosophe sur cette voie monastique ?

Aussi peut-il apercevoir dès ici-bas quelque chose de la gloire divine du visage, mais toujours dans le miroir d'une spéculation. Or dans ce chemin, c'est pour Guericc une transformation ontologique qui est opérée, ainsi que nous pouvons le comprendre à la lecture du premier sermon de l'avent : « La substance est déjà près de toi, puisque notre nature, assumée par toi et offerte pour nous, a déjà été glorifiée en ta personne. Ceci nous donne espoir que toute chair viendra à toi et que les membres suivront leur chef pour que rien ne manque à l'holocauste.⁴³⁹ » Entre temps, l'homme est en quelque sorte suspendu entre ciel et terre, arraché à la terre, mais dans l'attente de sa glorification finale, comme le Christ qui élevé de terre sur sa croix attire à lui tous les hommes⁴⁴⁰.

C'est ainsi que s'opère la naissance du Christ en nous par son triple avènement : dans le premier, il prend chair, dans le dernier il glorifiera notre chair, entre les deux, il transforme notre âme. Ce thème déjà présent dans les sermons 3 à 6 de Bernard pour l'avent connaît un approfondissement nouveau avec ceux de Guericc qui poursuit sa réflexion sur la grâce et la gloire :

Or la fréquence de cet avènement intime du Seigneur, pendant le temps intermédiaire entre le premier avènement et le dernier, varie selon le mérite et la diligence de chacun ; il nous rend conformes au premier et nous prépare au dernier. Car, s'il vient en nous présentement, c'est pour que son premier avènement jusqu'à nous ne soit pas rendu vain et que, lors du dernier, il n'ait pas à s'irriter contre nous. En cet avènement-là, il s'emploie à réformer notre esprit plein d'orgueil, en le rendant semblable à son esprit rempli de cette humilité qu'il a montrée dans son premier avènement, afin de réformer semblablement "notre corps humilié, en le conformant à son corps revêtu de cette gloire" qu'il manifestera quand il reviendra une seconde fois. Certes, nous devons désirer de tous nos vœux et rechercher de

⁴³⁹ « Iam substantia mea apud te est quia natura nostra de nobis sumpta et pro nobis oblata, apud te glorificata est, spem nobis tribuens quia ad te omnis caro veniet, caputque membra sequentur, ut holocausta compleatur. », GUERRICUS IGNIACENSIS, *1^{er} S. pour l'Avent*, 1, *ibid.*, pp. 90-91.

⁴⁴⁰ *Id.*, *ibid.*, 3-4, p. 100.

tous nos efforts cet intime avènement qui nous communique la grâce du premier avènement et nous promet la gloire du dernier⁴⁴¹.

Ce chemin de l'entre deux avènements corporels est ainsi un chemin spirituel qui s'appuie sur la grâce, mais aussi le mérite de chacun qui le suit à son rythme. Toutefois, il n'est pas selon l'abbé d'Igny une ascension de pur effort dénuée de consolations. Car, situant la grâce dans le premier avènement et la gloire dans le dernier, le saint Abbé fait du second un intermédiaire entre la grâce et la gloire :

Le premier avènement a donc été celui de la grâce ; le dernier sera celui de la gloire ; celui-ci est à la fois de grâce et de gloire ; il nous procure, par la grâce qui nous console, comme un avant-goût de la gloire future. Si dans le premier, le Dieu de majesté s'est montré méprisable, et si dans le dernier il doit apparaître redoutable, dans cet avènement intermédiaire, il apparaît à la fois admirable et aimable : la condescendance de la grâce qui le rend aimable ne l'expose pas cependant au mépris, mais à l'admiration : et la magnificence de la gloire qui le fait paraître admirable n'inspire pas la terreur, mais plutôt la consolation⁴⁴².

De même que la science et la justice ne pouvaient avancer l'une sans l'autre, nous comprenons que sur ce chemin philosophique du moine chrétien, il y a place pour des consolations mystiques qui sont des anticipations de la gloire future et Gueric évoque souvent les étreintes mystiques de l'âme par Dieu⁴⁴³.

Pourtant, il ne fait preuve d'aucun attachement à leur égard. Il faut bien concéder que sur ce chemin, l'ascèse joue un rôle fondamental, et pas seulement une ascèse physique, au point que

⁴⁴¹ « Et quidem pro merito cuiusque vel studio creber est ad unumquemque iste domini adventus hoc tempore medio inter adventum primum et novissimum conformans nos adventui primo et praeparans novissimo. Ad hoc nempe venit modo in nos ne primo adventu frustra venerit ad nos vel ne in novissimo veniat iratus adversus nos. Hoc siquidem adventu satagit reformare sensum superbiae nostrae configuratum sensui humilitatis suae quam primo veniens exhibuit ut perinde reformat corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae quam denuo rediens exhibebit. Prorsus optandus omnibus votis et expetendus studiis adventus iste familiaris qui nobis gratiam impertiat adventus primi et gloriam promittat novissimi. », ID., *2è S. pour l'Avent*, 3, ibid., pp.112-113.

⁴⁴² « Cum igitur primus adventus sit gratiae novissimus gloriae iste nimirum gratiae pariter et gloriae in quo videlicet per consolantem gratiam futuram nobis utcumque datur praelibare gloriam. Cum igitur in primo Deus maiestatis visus sit contemptibilis in novissimo autem videndus sit terribilis in isto medio videtur mirabilis et amabilis ut nec propter dignationem gratiae qua se praebet amabilem possit esse contemptui sed admirationi nec propter magnificentiam gloriae qua mirabilis apparet sit terrori sed potius consolationi. », ID., ibid., 4, pp. 114-115.

⁴⁴³ Notamment ID., ibid., pp. 116-117.

l'auteur se dit prêt à renoncer à l'enseignement ésotérique de Paul sur la sagesse cachée dans le mystère pour s'en tenir à son enseignement exotérique sur le Christ crucifié :

Paul peut bien, parmi les parfaits, parler de la sagesse cachée dans le mystère ; à moi dont les imperfections sont visibles même aux yeux des hommes, qu'il parle du Christ crucifié, folie pour ceux qui se perdent, mais pour moi et ceux qui se sauvent, réellement force de Dieu et sagesse de Dieu ! Oui, ce Christ est bien pour moi la philosophie la plus haute et la plus honorable : grâce à elle, je me ris de la folle sagesse du monde et de la chair. A quelle perfection je me croirais parvenu, à quel degré de sagesse, si je me trouvais seulement être l'auditeur docile du crucifié qui de par Dieu s'est fait pour nous non seulement sagesse, mais aussi justice, sanctification et rédemption⁴⁴⁴ ?

Cette opposition entre l'enseignement ésotérique de Paul et sa prédication exotérique pourrait laisser supposer une connaissance du pseudo-Denys, mais qui ne transparaît guère par ailleurs. Le prédicateur se contente en fait de faire contraster ici I Co 2, 2 et I Co 2, 6-7, mais non sans audace. L'enseignement ésotérique sur le mystère dont se revendiqueront les disciples du disciple de Paul⁴⁴⁵ se veut adressé aux parfaits. Or les moines ne sont-ils pas par excellence ceux qui ont fait vœu de perfection ? Ici, l'Abbé prédicateur, mettant en avant sa propre imperfection, ne veut comme Paul prêcher que le Christ crucifié. Il reprend en fait la thématique de la folie de la croix, sagesse de Dieu, contrastant avec celle du monde, et il en vient ainsi à confesser que sa philosophie est ce Christ. Il en vient même à rappeler qu'il s'est fait non seulement sagesse, mais justice. Nous retrouvons ici les deux dernières étapes du chemin philosophique tracé par Guerric. Mais il rappelle ici que c'est la grâce de la rédemption qui justifie et qui, nous l'avons vu permet d'avancer sur le chemin de justice des vertus : la sagesse à laquelle ce chemin conduit est une philosophie chrétienne, plus exactement, le Christ comme philosophie.

⁴⁴⁴ « Loquatur ergo Paulus inter perfectos sapientiam in mysterio absconditam mihi cuius imperfectum vident etiam oculi hominum loquatur Christum crucifixum his quidem qui pereunt stultitiam mihi autem et his qui salvi fiunt plane dei virtutem dei que sapientiam mihi prorsus altissimam atque nobilissimam philosophiam per quam infatuatam irrideo tam mundi quam carnis sapientiam. Quam perfectum me putarem quam provectorum in sapientia si crucifixi vel idoneus invenirem auditor qui factus est nobis a deo non solum sapientia sed et iustitia et sanctificatio et redemptio. », ID., *2^e S pour le dimanche des Rameaux*, 1, SII, ed. J. Morson, H. Costello, SC 202, Paris, Cerf, 1973, pp. 172-175.

⁴⁴⁵ Cf. par exemple HUGO DE BALMA, *Théologie mystique*, ed. F. Ruello, J. Barbet, SC 208-209, Paris, Cerf, 1995-1996, Prologue, 4, t. I, p. 128, l. 1-7 ; III, 112, t. II, pp. 174-176, citant Denys, *Noms divins* ; Ch. 1 ; III 82, pp. 132-134.

La réflexion de l'ascète cistercien laisse transparaitre son expérience : « Ou s'il arrive plus d'une fois que la divine justice châtie un esprit insoumis en usant des provocations d'une chair pourtant mortifiée, il arrive aussi très fréquemment qu'un corps qui s'épaissit regimbe et suscite de nouveaux combats à un esprit déjà pacifié⁴⁴⁶ ». L'ascèse corporelle et l'humilité spirituelle sont étroitement liées. Il se plait aussi souvent à rappeler à leur devoir ceux qui négligeraient le travail pour des dévotions personnelles ou autres agitations stériles⁴⁴⁷. L'on aura remarqué que la nécessité d'un détour par la charité de l'humilité de la foi à la gloire de la contemplation ne fait pas l'objet chez Gueric d'une insistance comparable à celle trouvée chez Bernard. La charité vient pourtant bien s'encaster dans le chemin qui va de la foi à la vision béatifique, entre celle-ci et la science et le deuxième sermon pour l'Epiphanie rappelle ce détour nécessaire de la charité :

D'ici là, pourtant, augmente notre foi, conduis-nous de foi en foi, de clarté en clarté, comme sous la motion de ton Esprit, pour que nous pénétrions plus avant chaque jour dans les profondeurs de la lumière ! Ainsi notre foi se développera, notre science s'enrichira, notre charité deviendra plus fervente et plus universelle, jusqu'à ce que la foi nous conduise au face à face et que, semblable à l'étoile, elle nous guide vers notre chef né à Bethléem.⁴⁴⁸

Relevons au passage une nouvelle exégèse de II Co 3, 18, rapprochée ici de Rm 1, 17. Comme si rapportant la progression de clarté en clarté à l'étape de la foi antérieure à celle de la justice sur le chemin tracé ailleurs par Gueric, qui semble ici passer directement à la science, il était conduit à placer une nouvelle étape de la charité entre la science ici-bas et le face à face. Or la caractéristique de la charité chez Gueric est son universalité, mais aussi sa ferveur qui débouche sur son expression dans la louange.

Car il précise que l'ascèse doit être relayée par une piété jubilatoire. Elle fait monter vers le ciel le chant de la harpe du cœur plus léger que celui de la cithare figurant avec ses sons plus graves les ascèses corporelles⁴⁴⁹. La rhétorique de l'Abbé fait ici contraster le "*cor sapiens*", cœur sage

⁴⁴⁶ « Sed sicut nonnumquam divina iustitia spiritum sibi non subditum contumeliis carnis licet afflictæ flagellat sic plerumque corpus incrassatum recalcitrat et nova bella spiritui iam quieto resuscitat. », GUERICUS IGNIACENSIS, 2^e *S pour le dimanche des Rameaux*, 5, pp. 182-183.

⁴⁴⁷ Cf., par exemple, ID., 3^e *S pour l'Assomption*, 5, *ibid.*, pp. 454-455.

⁴⁴⁸ « Interim tamen auge nobis fidem deducens nos ex fide in fidem a claritate in claritatem tamquam a tuo spiritu ut de die in diem thesauros luminis profundius ingrediamur quo fides amplior scientia plenior caritas ferventior fiat et diffusior donec per fidem perducamur ad faciem tamquam per stellam praeduceam ad nostrum bethlehemiticum ducem... », ID., 2^e *Sermon pour l'Epiphanie*, 3, SI, SC 166, pp. 260-261.

⁴⁴⁹ « Et statim in hoc ipsum se excitat exurge inquires psalterium et cithara id est cor meum et caro mea ad exultandum in deum vivum cor scilicet propter spiritalis actiones caro propter suas passiones. Cor namque sapiens

chantant dans les aigus avec le psaltérion et la "*caro patiens*", dont la passion s'exprime avec la cithare dans les graves. Nous comprenons ici que dans la louange, la piété est relayée par une sagesse non moins jubilatoire. De même, parmi les trois présents apportés par les mages, la myrrhe figure dans le premier sermon pour l'Épiphanie, l'ascèse corporelle, l'encens, la dévotion et l'or la sagesse⁴⁵⁰. Ne pourrait-on pas rapprocher cette lecture des trois offrandes des mages, des trois voies du Yoga (Karma, Bhakti et Jnana) ? Mais elles sont présentées ici dans leur complémentarité : la première offrande correspond aux débutants, la seconde aux progressants et la troisième aux parfaits⁴⁵¹. Le dépassement de l'ascèse corporelle par la louange est ici décrit par un moine expérimenté :

En vérité, ce n'est pas un petit progrès que de passer de la myrrhe à l'encens, de parvenir, de cet ingrédient à l'usage de l'humaine infirmité, à une substance réservée aux sacrifices des jours de fête en l'honneur de la divinité. Ce n'est plus le sacrifice d'un cœur contrit et d'un corps humilié, où l'amertume de la myrrhe ne fait pas défaut, que l'on offre désormais, mais un sacrifice de louange avec l'encens de la dévotion. La promesse du Seigneur se réalise enfin. La consolation accordée à ceux qui pleuraient en Sion est telle, qu'on leur donne [...] un manteau de louange en échange de la tristesse affligeante⁴⁵².

Le moment de conversion qui conduisait chez Bernard de l'humilité à la contemplation par la charité s'opère chez Gueric aussi par la louange. Sur le chemin spirituel qu'il trace, de la justice à la sagesse, vient ainsi se placer aux côtés de la science une étape nouvelle ou complémentaire. Nous avons déjà relevé que chez lui, la louange ne s'en tenait pas à une simple dévotion, mais comportait une dimension de sagesse. Pourtant, ne se montre-t-il pas philosophe en rappelant à la fin de ce même sermon pour l'Épiphanie, que la sagesse reste toujours à rechercher ici-bas puisque la contemplation parfaite ne sera donnée que dans la Patrie ?

quae sursum sunt psalterium est sonans de superiori caro patiens quae deorsum sunt cithara sonans ab inferiori. », ID., *3^e sermon pour l'Avent*, 2, *ibid.*, p. 125.

⁴⁵⁰ ID., 1 S. pour l'Épiphanie, 2-7, *ibid.*, pp. 243-253.

⁴⁵¹ « Existimo enim sine praeiudicio tamen melioris intellectus myrrham esse primam oblationem incipientium deinde thus proficientium demum que aurum perfectorum. », ID., *ibid.*, 5, p. 248.

⁴⁵² « Non parvus siquidem profectus est cum de myrrha ad thus proficitur cum de ista quae ad usus humanae est infirmitatis ad illud quod divinis et festivis deputatum est sacrificiis pervenitur ut qui sacrificium spiritus contribulati corporis que humiliati offerebat non sine myrrha amaritudinis iam sacrificium laudis offerat cum thure devotionis et iuxta promissionem Domini tanta consolatio immittatur lugentibus sion ut det eis [...] pallium laudis pro spiritu moeroris. », ID., *ibid.*, 5, pp. 248-249.

Que celui qui a appris la sagesse parle donc sagesse aux parfaits, et qu'il confectionne, avec son or, des boucles d'or pour vos oreilles. Pour moi, je n'estime pas l'avoir atteinte, mais je la poursuis pour en saisir quelque chose. Grand et bienheureux, certes, celui qui a trouvé la sagesse et est riche en prudence : sagesse pour la contemplation de ce qui est éternel ; prudence pour l'administration de ce qui est temporel⁴⁵³.

On relèvera le dédoublement de la sagesse en prudence au temporel et contemplation de l'éternel selon le schème augustinien classique. Celui qui l'aura atteinte pourra offrir cet or, mais l'Abbé philosophe sait qu'on ne saurait ici-bas que la poursuivre, et cette quête prend l'allure de la course de Paul qu'il cite (Ph 3, 12-13), après la passion du Christ. Il ajoute d'ailleurs que celui qui est capable d'offrir l'or de la contemplation n'est nullement dispensé des deux autres offrandes : « De plus si le sage pourvu comme il est de vertus et de toutes richesses, peut offrir l'or d'une contemplation sublime ou d'une prudente administration, il ne néglige pas cependant d'offrir l'encens de sa dévotion à l'œuvre de Dieu, ni la myrrhe de sa propre mortification⁴⁵⁴ ». Nous comprenons que comme les trois formes de la considération pour Bernard, les étapes du chemin tracé par Guerric sont finalisées à la dernière, mais la seconde, science charismatique ou louange non moins inspirée, lui donne une teneur particulière.

Car l'exhortation de l'Abbé à la louange prend une dimension eschatologique. De fait, celui qui n'est pas dans la louange murmure ou s'enorgueillit et participe ainsi à l'ingratitude du temps. Or s'appesantir ainsi sur l'infidélité de notre temps, c'est négliger la plénitude du temps du Christ commencée dès son premier avènement. C'est l'occasion d'une longue diatribe contre le murmure, mais qui pourrait être aisément transposée du cloître à ce qu'on désigne dans notre temps comme "la morosité ambiante" :

N'aura-t-il pas lieu de se féliciter, l'acheteur qui aura acquis cet immense et éternel poids de gloire au prix de sa courte et passagère épreuve, qui possèdera ainsi le salut pour rien du tout ? Et pourtant, à présent, on peut entendre, ici et là, des plaintes quotidiennes et de pénibles murmures : "Mauvais ceci ! Mauvais cela ! Pénible ceci ! Insupportable cela ! Qui pourrait supporter tant et de pareilles peines ?" De fait, il n'est presque personne qui dise,

⁴⁵³ « Qui ergo sapientiam didicit sapientiam loquatur inter perfectos et de auro quod possidet murenulas aureas auribus vestris fabricet. Ego enim non arbitror me comprehendisse sequor autem si quo modo comprehendam. Magnus prorsus ac beatus qui invenit sapientiam et affluit prudentia, sapientiam in contemplatione aeternorum prudentiam in administratione temporalium... », ID., *ibid.*, 5, pp. 252-253.

⁴⁵⁴ « Denique sapiens tamquam vir virtutum dives in omnibus etsi praevallet aurum offerre in sublimi contemplatione vel prudenti administratione non tamen negligit offerre thus in devotione operis divini myrrham in mortificatione sui. », ID., *ibid.*

par une juste estimation des choses, d'après le mérite qu'elles comportent : "Les souffrances de ce temps n'ont aucune proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous." Ce sera seulement lorsque cette gloire commencera enfin à se révéler ; c'est alors que se félicitera pleinement celui qui pour l'instant marchande et se plaint que le prix est trop lourd pour lui⁴⁵⁵.

Il est vrai que la vie cistercienne du temps de Gueric devait comporter sa part de mortifications, mais murmurer contre elles quand on en avait choisi l'observance, n'était-ce pas manquer de sagesse ? Surtout, c'est la mise en perspective eschatologique qui donne sens à l'ascèse avec la citation de Rm 8, 18. Gueric rappelle que depuis les temps du Christ, la vie éternelle s'achète au prix d'un simple verre d'eau donné gratuitement à un de ces petits. Mais précisément n'est-ce pas ce manque de gratuité qui entretient la morosité dans une société où tout se monnaie et tout se marchande ? La sortie de l'abbé contre le murmure de ses moines prend ici une valeur prophétique pour notre temps. Mais elle va plus loin et doit être comprise comme une méditation profonde sur les deux temps contraires : celui du monde qui passe et celui ouvert par l'ère chrétienne. Or ces deux mondes : celui qui passe et celui qui advient s'écoulent en fait et s'affrontent en un même temps : « Ainsi donc, grâce et ingratitude s'affrontent en un même temps, comme sur un même stade⁴⁵⁶ ». Et il appartient finalement à chacun de choisir l'ingratitude du murmure et du marchandage ou l'action de grâce et la louange, se plaçant ainsi dans le camp du monde qui disparaît ou dans celui qui advient avec la victoire du Christ sur le mal.

La victoire eschatologique se gagne ainsi à chaque instant, ce qui n'empêche pas Gueric un peu plus loin de la mettre en perspective historique. Il fait commencer le temps de la foi opposé à celui de la malice du monde, aux patriarches qui en sont l'enfance. Notons d'ailleurs au passage que le sens historique des récits bibliques les concernant est présenté comme l'écorce qui nous livre *in nuce* la substance nourrissante du Christ dont ils sont le type⁴⁵⁷. Après l'enfance, vient l'adolescence correspondant aux prophètes et enfin la pleine force de l'âge au moment de

⁴⁵⁵ « An non merito poterit gloriari qui immensum illud et aeternum pondus gloriae hoc levi et momentaneo tribulationis suae comparaverit qui sic pro nihilo salvus factus fuerit. At nunc cotidianas hinc inde querelas et molesta murmura audias malum hoc malum illud grave hoc importabile illud quis tanta ac talia ferat. Ita nemo fere est qui digne pro merito suo rem aestimans dicat: non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis nisi tunc demum cum coeperit revelari. Tunc plane gloriabitur qui modo detrahit ac de pretio se gravari gemit... », ID., *4^e S. pour la Nativité*, 2, SI, pp. 210-211.

⁴⁵⁶ « Confligunt igitur in tempore uno gratia et ingratitude velut in stadio uno. », ID., *ibid.*, 3, pp. 214-215.

⁴⁵⁷ Cf. par exemple, *1^{er} S. Pour la résurrection*, 2, S.II, p. 218.

l'avènement du Christ, de ses Apôtres et des martyrs qui en sont l'âge adulte⁴⁵⁸. L'avènement du Christ apporte ainsi une nouvelle jeunesse à un monde vieilli et ce rajeunissement de la plénitude des temps, connaît entre ses deux avènements dans l'Incarnation et dans l'eschatologie une actualisation par la liturgie.

Arrêtons-nous donc pour conclure, sur l'ultime sermon du recueil soulignant la valeur eschatologique de ce sens de la musique liturgique mis en valeur par Gilbert Dahan à la fin de sa préface au livre d'Annie Noblesse-Rocher⁴⁵⁹. Il propose des parallèles avec Bach. Cette piété de Gueric qui n'est pas le plus spéculatif des cisterciens du XIIe siècle aurait une valeur sapientielle. Il invite à plusieurs reprises ses moines à goûter dans la psalmodie la jubilation de la louange et s'explique sur la manière dont elle conduit à une sagesse contemplative : « C'est pourquoi, si tu psalmodies avec sagesse sur une voie sans tache, il viendra certainement et il éclairera tes obscurités pour te faire comprendre les mystères de l'Écriture que tu ignores.⁴⁶⁰ » Il y a ainsi un passage de la sagesse pratique qui préfère la louange au murmure, à la sagesse contemplative, car la première obtient des grâces de lumière intellectuelle. Ne retrouvons-nous pas ici la science charismatique du *sermo sapientiae* évoquée plus haut ? D'autant que la même invitation à prendre la parole est adressée au moine qui psalmodie et au prédicateur par l'Époux du *Cantique* : « On peut donc entendre de deux manières ces paroles de l'Époux : "O toi qui habites dans les jardins, mes amis écoutent, fais-moi entendre ta voix." Il peut s'agir soit d'une invitation à prier ou à psalmodier, adressée à celui qui aime le faire avec dévotion ; soit d'une exhortation à parler, adressée à un saint prédicateur.⁴⁶¹ » *Sermo scientiae* et *sermo sapientiae* lui seront utiles dans sa prédication, mais puisqu'il ne saurait partager que ce qu'il a préalablement contemplé, ils sont déjà donnés comme *verbum* intérieur et cela aussi bien à lui qu'au contemplatif qui demeure dans la louange. Nous comprenons ainsi qu'il y a un premier

⁴⁵⁸ « Cum igitur iam paene consummata mundi malitia finem indiceret temporis redemptoris adventus novam et inopinatam plenitudinem temporis rebus infudit humanis. Cum enim mundus consenuisset atque prope interitum esset temporis aetate subito ad adventum conditoris sui nova et insperata renovatus est virtutis iuventute fidei que quodam iuvenili calore. Fides siquidem cuius primaevum tempus velut quaedam pueritia fuit in patriarchis qui exorti sunt primo mane ecclesiae nascentis adolescentia vero in prophetis ad plenitudinem demum iuvenilis excrevit roboris in apostolis quando et calorem suae virtutis mundo spectabilem praebuit in tam praeclaris atque fortissimis innumerabilium martyrum triumphis. », ID., *4è S. pour la Nativité*, 3, S. I, pp. 214-217

⁴⁵⁹ ANNIE NOBLESSE ROCHER, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Gueric, abbé d'Igny (XIIe siècle)*, Cerf, Paris, 2005, p. X-XII.

⁴⁶⁰ « Si enim psallas sapienter in via immaculata veniens veniet qui et illuminabit abscondita tua ut quae nescis intelligas mysteria scripturarum... », GUERRICUS IGNIACENSIS, *3è S. pour l'avent*, 4, *ibid.*, pp.132-133.

⁴⁶¹ « Dupliciter itaque potest intelligi quod a sponso dicitur: quae habitas in hortis amici auscultant fac me audire vocem tuam vel quod devotum amatorem invitet ad psallendum vel orandum vel quod sanctum praedcatorem excitet ad loquendum. », ID., *S. sur la psalmodie* 5, SII, pp. 526-527.

mouvement de la ferveur de la dévotion vers la sagesse contemplative des Écritures et même jusqu'à l'érudition qui l'accompagne :

Quant à vous, si je ne me trompe, vous êtes ceux qui habitent dans les jardins; vous méditez en effet jour et nuit la loi du Seigneur, et vous vous promenez à travers autant de jardins que vous lisez de livres ; vous cueillez autant de fruits que vous recueillez de sentences. Vous êtes bienheureux, vous pour qui tous les fruits, les anciens et les nouveaux, ont été gardés : je veux dire vous pour qui les paroles des prophètes comme celles des évangélistes et des apôtres ont été conservées, de sorte que cette parole de l'épouse à l'Époux semble avoir été adressée à chacun de vous : "J'ai gardé pour toi, mon bien-aimé, tous les fruits, les nouveaux et les anciens"⁴⁶².

Les moines oscillent ainsi entre la dévotion dans la psalmodie et la méditation, voire la contemplation dans la *lectio divina*. Ils y recueillent les sentences des Pères comme autant de fruits de cette tradition inspirée. On remarquera d'ailleurs que ces sentences sont choisies comme on cueille des fruits et que c'est à partir de cette "*electio*" de sa *lectio* que se constitue la culture du moine méditant comme une accumulation de fruits frais et confits. Or si la dévotion ouvre parfois à l'intelligence des Écritures et à la sagesse méditative, elle peut aussi conduire plus directement à des grâces d'union mystique :

De ces jardins, l'Époux, si je ne me trompe, vous fait passer en d'autres où le repos est plus intime, la jouissance plus bienfaisante, le paysage plus admirable : c'est lorsque, appliqués à le louer en un chant d'allégresse et d'action de grâces, il vous ravit "jusqu'au lieu de la tente admirable, jusqu'à la maison de Dieu", je veux dire la lumière inaccessible où il réside, où il se repaît, où il repose à midi⁴⁶³.

Le point de départ ici est en fait double : les jardins de la lecture méditative, voire érudite et la louange jubilatoire, deux conditions requises, mais non suffisantes pour la réception d'une grâce

⁴⁶² « Vos igitur ni fallor estis qui in hortis habitatis qui scilicet in lege domini meditamini die ac nocte et quot libros legitis tot hortos perambulatis quot sententias eligitis tot poma carpitis. Et beati quibus omnia poma nova et vetera servata sunt id est tam prophetarum quam evangelistarum vel apostolorum eloquia reposita sunt ut et unicuique vestrum illud sponsae ad sponsum videatur dictum: omnia poma nova et vetera dilecte mi servavi tibi. », ID., *ibid.*, 2, pp. 518-519.

⁴⁶³ « Ab his hortis in alios ubi requies secretior et voluptas beatior et species mirabilior sponsus vos ni fallor introducit cum intentos in laudibus suis in uoce exultationis et confessionis rapit in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum dei lucem scilicet inaccessibilem ubi habitat ubi pascit ubi cubat in meridie. », ID., *ibid.*, 3, p. 520-521.

de quiétude gratuitement donnée. La philosophie monastique de Gueric apparaît ainsi plus ascétique que celle d'Aelred qui faisait une grande part à la charité. Mais elle rattrape ce défaut apparent du côté de l'amour humain par la ferveur de la dévotion et ses prolongements sapientiels, tout en restant fidèle à la perspective eschatologique dans laquelle la contemplation demeure toujours plongée. Or la musique liturgique est une anticipation de celle qui habite les demeures éternelles. Pour qui pourrait avoir tendance au scepticisme ou à l'acédie, la musique liturgique n'est-elle pas ainsi le meilleur remède à la morosité d'un monde qui passe ? Selon un ordre croissant dans l'ascétisme, nous sommes ainsi conduits au troisième auteur retenu dans ce chapitre.

3. Geoffroy d'Auxerre : vers un cynisme christianisé ?

Des trois auteurs évoqués dans ce chapitre, Geoffroy d'Auxerre est sans doute le plus proche de Bernard dont il fut le secrétaire, le biographe et l'instrument de la canonisation. Une part de ses œuvres a longtemps été attribuée à celui-ci et se retrouve ainsi dans les éditions de ses *Opera* jusque dans la Patrologie de Migne (PL 184 reprenant Mabillon). Il semble, après avoir été disciple d'Abélard, être entré à Clairvaux vers 1140, converti par la prédication parisienne de Bernard. Il l'a suivi comme secrétaire dans les pays rhéno-flamands où il prêchait la croisade en 1146 et au concile de Reims où furent discutées les thèses de Gilbert de Poitiers⁴⁶⁴. Elu abbé d'Igny en 1157 et de Clairvaux en 1162, il fut contraint d'abdiquer en 1165. Abbé de Fossanova en 1171, de Hautecombe en 1176 jusqu'à 1188, il mourut sans doute après 1200 ayant fini sa vie comme simple moine à Clairvaux. Sont éditées les œuvres historiques (biographies de saint Bernard et Pierre de Tarentaise) et polémiques, deux petits traités sur les nombres⁴⁶⁵, ainsi que ses commentaires sur l'*Apocalypse* et le *Cantique*. Restent inédits, des sermons et un commentaire de l'Écclésiastique, 12, 1.

L'influence de Geoffroy d'Auxerre et de son œuvre a été longtemps limitée par le fait qu'il restait dans l'ombre de saint Bernard. Toutefois les éditions de plus en plus critiques des œuvres

⁴⁶⁴ GAUFRIDUS AUTISSIODORENSIS, *Epistola ad Albinum cardinalem et episcopum Albanensem. De condemnatione errorum Gilberti Porretani ; Ejusdem Gaufridi libellus contra capitula Gilberti Pictavensis Episcopi*, dans PL 185 587-618 ; ed. N.M. Häring, dans *The Writings against Gilbert of Poitiers by Geoffroy of Auxerre*, dans « *Analecta Cisterciensia* », 22 (1966), pp. 30-81.

⁴⁶⁵ ID., *De sacramentis numerorum a tredenario usque ad vicenarium*, suivi du *De creatione perfectorum et sacramento*, ed. H. Lange, Cahiers de l'Institut du Monde Grec et Latin 29, Université de Copenhague, 1978 - spéculation sur les nombres 13 à 20 d'un point de vue mathématico-symbolique, faisant suite aux œuvres similaires d'Odon de Morimond (1-2) et (3-12) Guillaume d'Auberive.

de saint Bernard ont attiré l'attention sur l'originalité de son œuvre propre. L'historiographie récente a même fait de lui l'ennemi farouche d'Isaac de l'Étoile et de Joachim de Flore (en particulier Gaetano Raciti). Mais Ferruccio Gastaldelli a bien montré qu'il ne s'agissait là que d'hypothèses d'ailleurs insoutenables. C'est en effet cet auteur qui après Jean Leclercq a le plus contribué à l'étude de Geoffroy d'Auxerre et à l'édition de ses œuvres⁴⁶⁶. Mais c'est dans une œuvre synthétique que nous trouverons le plus aisément l'essentiel de sa philosophie.

L'Entretien de Simon-Pierre avec Jésus est adressé à Henri de Pise. Il a longtemps été considéré comme une recension par Geoffroy du sermon de Cologne, adressé en 1147 par Bernard dont il était le secrétaire, aux clercs dont il dénonce les travers. Son éditeur, Henri Rochais avance toutefois de solides arguments en faveur de l'attribution à Geoffroy. En particulier l'invitation faite à Henri de Pise dans la lettre d'envoi qui sert de prologue, de le corriger si nécessaire. La structure n'est guère celle d'un sermon, mais bien d'une série de propos vigoureux et circonscrits, presque des aphorismes de philosophe. Dans ce texte, Geoffroy développe une anthropologie conforme à celle de Bernard, avec toutefois une insistance toute particulière sur l'urgence de la conversion. Il part de la parole de Pierre au Christ lui demandant ce qu'il adviendrait aux disciples qui ont tout quitté pour le suivre.

Ne pas posséder pour ne pas être possédé

La perfection passant par la pauvreté évangélique suppose bien pour Geoffroy un arrachement ascétique dont la radicalité n'est pas sans rappeler Diogène. On remarquera que le moine rapporte cette attitude spirituelle à l'obéissance. Les trois vœux sont intimement liés, mais ce n'est pas la pauvreté qui est d'emblée mise en avant au premier chapitre. L'obéissance est d'ailleurs ancrée dans celle même du Christ, obéissant jusqu'à la mort de la croix⁴⁶⁷. Or cet arrachement est présenté comme un acte de sagesse (*non insipientiam*) : il s'agit de prendre les

⁴⁶⁶ JEAN LECLERCQ, *Saint Bernard et ses secrétaires*, dans « Revue Bénédictine », 61 (1951), pp. 208-229, repris dans *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, I, Rome 1962, pp. 3-25, également *Les écrits de Geoffroy d'Auxerre*, dans « Revue Bénédictine », 62 (1952), pp. 274-291, repris *ibid.*, pp. 27-46 ; FERRUCCIO GASTALDELLI, *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Sismel, edizioni del Galluzzo, Florence, 2001 et les éditions par ce même auteur des sermons (écrits pour les premiers en 1187-88, pour les seconds en 1191-1196) : *Super Apocalypsim*, ed. F. Gastaldelli, Storia e Letteratura, Temi e Testi, 17, Rome, 1970 ; *Expositio in Cantica Cantorum*, ed. F. Gastaldelli, Storia e Letteratura, Temi e Testi, 19-20, Rome, 1974.

⁴⁶⁷ « Unde et vitae quoque ipse Salvator praetulit hanc virtutem, eligens magis animam ponere, quam obedientiam non implere. Postremo et ipsum nomen Jesu, "quod est super omne nomen, in quo flectitur omne genu", Apostolo teste, obedientiae remuneratio est. », GAUFRIDUS AUTISSIODORENSIS, *Entretien de Simon Pierre avec Jésus*, I, 1, ed. et trad. H. Rochais, SC 364, Cerf, Paris, 1990, p. 60.

devants en quittant un monde qui passe : mieux vaut le fuir avant qu'il ne vous lâche, pourrait-on traduire familièrement les variantes du verbe *relinquere*⁴⁶⁸.

Mais tout quitter c'est d'abord se quitter soi-même et le chemin spirituel commence par l'abandon des cinq jougs de bœufs que sont les cinq sens⁴⁶⁹ afin d'échapper aussi à l'empire des vices qui en découlent⁴⁷⁰. Le moine emploie ici le bestiaire à la manière d'un fabuliste. Les cinq paires de bœufs à essayer, avancées comme excuse pour suivre le Christ deviennent le joug des sens, par ailleurs l'ambition conduirait à ramper pour obtenir le pouvoir et l'arrogance à se nider au-delà de sa valeur. Mais en fait tous ces maux « *ex una radice pullulant propriae voluntatis* ». Nous reconnaissons le thème bernardin de l'amour de soi qui prend ici le nom de la volonté propre. Or celle-ci comparée à une sangsue, selon une image venant des *Proverbes* qui se trouve déjà chez Bernard et quelques autres⁴⁷¹, est flanquée de deux filles insatiables : « la vanité ne rassasie jamais l'esprit ni la volupté le corps⁴⁷² ». Plus loin, comme le chameau, l'avare ne pourra passer par le chas de l'aiguille encombré de sa bourse⁴⁷³.

Tout abandonner, ce n'est donc pas seulement renoncer à tous les biens comme il est précisé dès le chapitre 2, mais aussi à toutes les convoitises insatiables par essence. La prospérité licite des Pères de l'ancien Testament les rend comparables à ceux qui à la suite de Moïse traversèrent la mer rouge, mais non sans que leurs pieds ne se souillent sur un sol fangeux. Au contraire Pierre et tous ceux qui le suivront sont appelés à marcher au-dessus de l'eau, exigence de pauvreté de la perfection évangélique⁴⁷⁴. L'ascète prône un arrachement total, conscient qu'on

⁴⁶⁸ « Dixit enim Simon Petrus ad Jesum: "Ecce nos reliquimus omnia". Bene, optime, et non ad insipientiam tibi. Nam et mundus transit, et concupiscentia ejus: et relinquere haec magis expedit, quam relinqui. », ID., *ibid.*, II, 2, p. 64.

⁴⁶⁹ ID., *ibid.*, III.

⁴⁷⁰ « Erit invenire ementes non modo quinque, sed plus quam quinquaginta quinque, non plane jumentorum juga, sed daemonum. Contendunt ambitio et elatio cordis: altera nidum, altera foveam parat. Volare altera jubet, repere monet altera; cum neutrum profecto sit hominis. », ID., *ibid.*, IV, 4, p. 72.

⁴⁷¹ Ce thème repris de *Proverbes* 30, 15, connaît une tradition exégétique qui remonte à Jérôme (*Adversus Jovinianum*, 1, 28) et passant par Bède le vénérable notamment (*In Proverbia Salomonis libri III*, 3, 30) aboutit à Bernard : *Sermones de diversis*, 21, SBOO, p. 169 qui y reconnaît la volonté propre et ses deux insatiables filles : vanité et volupté ; mais il connaît une fortune spéciale dans l'ordre cistercien. Conrad d'Eberbach y fait allusion dans le *Grand Exorde cistercien*, 1, ch. 9 ; on le retrouve chez Guerric d'Igny, dans son premier sermon pour l'Épiphanie (SC. 166, p. 238) où elle figure la concupiscentia, avec les deux mêmes filles insatiables que la volonté propre chez Bernard : vanité et volupté.

⁴⁷² « Nec animus vanitate, nec voluptate corpus aliquando satiatur », GAUFRIDUS AUTISSIODORENSIS, *Entretien de Simon Pierre avec Jésus*, op. cit., p. 76.

⁴⁷³ « Quid tu, camele, gibbum; quid tu, pecuniose, proditoris loculos tollis? Non sic, impie, non sic ingredieris. Foramen acus hujusmodi sarcinas non admittit. », ID., *ibid.*, V, 5, p. 79.

⁴⁷⁴ « Nimirum longe aliud est in luto aquarum multarum, divisi fundo maris iter carpere, terrena licite possidendo: aliud ipsam novis gressibus undam calcare, omnia relinquendo. Sed tempori gratiae praerogativa haec debebatur: Petro novum iter et novi typus itineris servabatur. », ID., *ibid.*, VII, 7, p. 84.

peut difficilement posséder les biens sans s'y attacher et ce caractère gluant n'est pas vrai seulement des biens extérieurs, mais encore des biens intérieurs⁴⁷⁵.

Signalons ici au passage le rapprochement que l'on trouve dans le petit traité *De creatione perfectorum et sacramento* entre la perfection des nombres et celle des hommes. La seconde opère leur congrégation dans le monastère tandis que la première procède à l'agrégation des atomes⁴⁷⁶. C'est l'occasion d'une méditation sur la pauvreté et le juste milieu, mais aussi dans ce petit traité d'établir un parallèle entre les nombres parfaits obtenus à partir de la multiplication des premiers nombres premiers (2x3; 4x7...) et les perfections respectivement de la main ou des œuvres, de la langue ou de la parole, et des pensées requise pour la contemplation⁴⁷⁷. Car il est plus facile de commander ses gestes ou ses paroles que ses pensées. Notons d'ailleurs sans nous arrêter aux calculs qui vont avec⁴⁷⁸ que la perfection de la béatitude éternelle vient coiffer ces perfections encore temporelles, bien que monastiques. Or, à ceux qui ne vivent pas selon cette perfection, entendons les laïcs, il restera à se faire des amis avec le Mammon d'iniquité. Les Pères de l'ancienne Alliance sacrifiaient à la manière des païens, mais au vrai Dieu, des boucs ou des taureaux⁴⁷⁹, les riches de la nouvelle, sont appelés à partager les consolations temporelles avec les pauvres⁴⁸⁰. C'est ainsi que les pauvres à qui appartient le royaume des cieux et à qui ils auront fait l'aumône les recevront dans les tentes éternelles (Lc 16, 9).

Nous voyons ici encore que la question de la pauvreté est primordiale pour Geoffroy que nous rapprochions des cyniques en introduction à ce chapitre. Et s'il envisage pour les faibles le remède de l'aumône, il conseille quant à lui la pauvreté qui quitte tout. Or cela suppose non seulement un détachement à l'égard des biens extérieurs, mais une lutte contre la volonté propre et les aspirations insatiables de la vanité et de la volupté : « Fuyez cette sangsue et vous aurez tout quitté : car elle tire tout à elle. Quittez-la et vous avez déposé un joug aussi insupportable

⁴⁷⁵ « Et haec fugiendarum causa divitiarum praecipua est, quod aut vix, aut nunquam sine amore valeant possideri. Limosa siquidem et glutinosa nimis non modo exterior, verum etiam interior substantia nostra videtur; et facile cor humanum omnibus quae frequentat, adhaeret. », ID., *ibid.*, II, 2, p. 64.

⁴⁷⁶ « Athomorum igitur agregatio numerorum, congregatio est monasteriorum. Sed in numeris rara est, rara forsitan et in viris absoluta perfectio. Abundantiam amplior abundantia est, similiter et eorum qui minus habent. Extollit animositatem felicitas, pusillanimitas tribulatione deicitur. Timens utrinque, sapiens orat : Divitias et paupertatem ne dederis mihi. », ID., *De creatione perfectorum et sacramento*, *ed. cit.*, p. 23, citant Pr 30, 8.

⁴⁷⁷ « In verbis iam secunda nobis est querenda perfectio, tertia in cogitatione. Facilius enim labitur lingua quam manus, et cogitationis difficilior custodia quam sermonis... », ID., *ibid.*, p. 24.

⁴⁷⁸ Par exemple 28 qui correspond à la seconde perfection des paroles est le produit du nombre virginal (7) par celui des évangiles (4). Toute la suite du traité ainsi d'ailleurs que celui qui précède dans la même édition repose sur la symbolique des nombres.

⁴⁷⁹ Cf., ID., *Entretien de Simon Pierre avec Jésus*, VI-VII, *ed. cit.*, pp. 80-86.

⁴⁸⁰ « Communicate eam pauperibus, quorum est regnum Dei, ut, cum venerit hora eorum, reminiscantur, et deficientes vos recipiant in aeterna tabernacula sua: et consolationem suam, quam modo prudenter exspectant, dum vestram ipsi percipiunt, misericorditer communicent desolatis. », ID., *ibid.*, VIII, 8, p. 90.

que pesant. Il n'y a pas de maître cruel à côté d'elle; il n'est pas de tyran inhumain et impie pressant comme elle son serviteur et ne lui montrant aucune commisération.⁴⁸¹ »

Dans ces conditions, si pour ne pas se faire avoir, mieux vaut ne rien avoir, ceux qui sont en grand danger sont les clercs, censés avoir tout quitté, mais restés dans le monde et Geoffroy consacre une quinzaine de chapitres à dénoncer leur incurie. Eux qui devraient être de ces pauvres préparant les tentes éternelles pour le peuple dont ils ont la charge accumulent au contraire les maisons ici-bas⁴⁸². Ainsi empruntent-ils les avantages de chaque condition sans jamais en partager les inconvénients⁴⁸³ : richesse des nobles, mais non leurs combats chevaleresques, vins et froments, fruit du travail des agriculteurs, mais non leurs peines, luxe des commerçants, mais non les risques pris au transport des marchandises. La satire sociale est acérée et sans complaisance pour les clercs dont la richesse et la mollesse est un scandale auquel l'exigence cistercienne est spécialement sensible.

Car, lors de l'apparition au bord du lac de Tibériade (Jn 21, 15-17), Pierre s'est entendu dire : « pais mes brebis » et non « trais » ou « tonds »⁴⁸⁴. Et le moine précise⁴⁸⁵ la triple exigence de cette pastorale : par l'exemple de la conduite, la parole de la prédication et le fruit de l'oraison. L'exhortation du moine blanc s'emporte même : « Malheur, malheur, nous voyons l'horreur dans la maison de Dieu. Pourquoi pas des ministres idolâtres ? Je mens si l'avarice n'est pas le service des idoles, si certains ne font pas de leur ventre leur Dieu.⁴⁸⁶ »

Son anthropologie ascétique laisse une place centrale aux quatre vertus cardinales. Mais il expose leur importance d'une manière toujours pratique : « La vigueur permet, on le sait, de ne jamais céder à la tribulation, mais de soutenir virilement la persécution pour la justice et il semble qu'il faille attribuer à la ferveur le fait de ne se laisser prendre par aucune volupté, ni énerver par aucune jouissance⁴⁸⁷ ». Plutôt que de glorifier les vertus cardinales, il dénonce leur défaut, en recourant éventuellement à l'exemple des types bibliques : « C'est ainsi que la

⁴⁸¹ « Fuge sanguisugam hanc, et omnia reliquisti. Haec enim omnia trahit ad se. Pone hanc, et jugum tam importabile quam multiplex abjecisti. Non est enim dominus crudelis ad illam; non est tyrannus impius et inhumanus sic urgens servulum, et non parcens. », ID., *ibid.*, V, 5, p. 76.

⁴⁸² « ... qui sibi pariter atque aliis in coelo tabernacula aeterna parare debuerant, in terra conjungunt domum ad domum, et agrum copulant agro! », ID., *ibid.*, IX, 9, p. 92.

⁴⁸³ ID., *ibid.*, IX, pp. 96-101.

⁴⁸⁴ « Et Petro dictum est: "Simon Joannis, amas me? pasce oves meas" (Jn 21, 15-17). Idemque tertio repetitum; tertio dictum, "Pasce"; nec Mulge, seu Tonde vel semel additum est. », ID., *ibid.*, XI, 12, p. 102.

⁴⁸⁵ « Pascere vero tripliciter, exemplo conversationis, verbo praedicationis, fructu orationis », ID., *ibid.*

⁴⁸⁶ « Vae ! vae ! in domo Dei horrendum videmus. Quidni idolatras ministrantes ? Mentior si non idolorum servitus avaritia est, si non quibusdam etiam venter suus factus est deus suus... », ID., *ibid.*, XV, 16, pp. 116-117.

⁴⁸⁷ « Ut enim vigoris esse dignoscitur, nequaquam cedere tribulationi, sed pro justitia persecutionem utiliter sustinere: sic fervori videtur attribuendum, nullis capi voluptatibus, nullis illecebris enervari. », ID., *ibid.*, XV, 18, pp. 120-123.

prudence a fait défaut à Ève, la tempérance à Adam, la justice à Caïn, la force à Pierre.⁴⁸⁸ ». Ces vertus qui sont conçues dans leur unité comme permettant à la volonté de l'homme de se nourrir de celle du Père (Jn 4, 34), seront spécialement nécessaires aux pasteurs qui sont censés nourrir les autres. Là encore, le moine exigeant ne peut que se lamenter de l'état du clergé de son temps et n'hésite pas quelques lignes plus loin à reprendre pour cela des versets de Jérémie (14, 18) : « Les prêtres n'ont pas dit : Où est le Seigneur ? Attachés à la Loi, ils m'ont ignoré. Les prophètes et les pasteurs eux-mêmes s'en sont allés dans une terre qu'ils ignoraient. » Cette anthropologie pratique, remarquons-le, ne refuse pas l'étude (les écrits de Geoffroy sont nourris de sa *lectio divina*), mais elle la remet à sa place : « utile par conséquent la lecture, utile l'étude, mais bien plus nécessaire l'onction, d'autant qu'elle seule enseigne sur toute chose.⁴⁸⁹ » Nous retrouvons ici la structure de la lecture monastique qui sera thématifiée par Guigues le Chartreux dans son échelle des moines : la *lectio* conduit à la méditation qui recourt aux ressources humaines de l'étude, mais elles ne sauraient suffire à pénétrer les mystères divins et c'est ainsi la prière qui prend le relais demandant l'onction qui seule viendra donner une lumière satisfaisante à ce sujet.

Cette philosophie se nourrit aussi bien de l'enseignement sur les vertus hérités des philosophes que de l'ascétique johannique distinguant la convoitise de la chair, des yeux et l'ambition du siècle⁴⁹⁰ (I Jn 2, 15-16). L'ambition est désignée comme « superbe du siècle » dans de nombreux manuscrits dont le moine utilise les variantes. Curiosité et volupté sont également dénoncées comme ne venant pas du Père, mais du monde.

Cette anthropologie a en même temps une dimension eschatologique omniprésente. Ainsi, le labeur est-il pour l'homme une pénitence, mais qui a un terme : « A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu reviennes à la terre d'où tu as été pris » (Gn 3, 19). Le moine souligne ce terme et l'oppose à la peine éternelle des démons⁴⁹¹. Mais ce travail qui s'oppose à la volupté paradisiaque est conçu comme spécifique de la condition humaine, du moins, du « *status iste* » pourrions-nous dire en termes scolastiques. S'y refuser c'est refuser sa

⁴⁸⁸ « Sic enim Evae prudentia, Adae temperantia, Cain omnino iustitia, Petro defuit fortitudo. », ID., *ibid.*, pp. 122-123.

⁴⁸⁹ « "Utilis proinde lectio, utilis eruditio est, sed multo magis unctio necessaria, quippe quae sola docet de omnibus. " », ID., *ibid.*, XV, 17, pp. 120-121.

⁴⁹⁰ « Ambitio, curiositas et voluptas non ex Patre sunt, sed ex mundo. Aut certe quia multi codices habent non Ambitionem saeculi, sed Superbiam vitae; in concupiscentia carnis universam accipe corporalium sensuum delectationem, qua quidem nec ipsa curiositas caret. », ID., *ibid.*, XIX, 22, pp. 136-138.

⁴⁹¹ « "In sudore", inquit, "vultus tui comedes panem tuum, donec in terram, de qua sumptus es, revertaris" (Gn 3, 19). Pessimus ille angelus de terra sumptus non est, nec in terram aliquando rediturus. Propterea non habet *donec*, sed ignis ei paratur aeternus. », ID., *ibid.*, XXII, 26, p. 152.

vocation même d'être humain qui est de travailler, comme le font en particulier les clercs paresseux, c'est s'exposer au jugement du Dieu d'Abraham condamnant le mauvais riche à être tourmenté du seul fait qu'il a joui des consolations matérielles en ce monde⁴⁹². La dénonciation de la jouissance des clercs et de leur refus du travail n'a pas seulement chez le cistercien une portée sociale et politique, mais bien morale, spirituelle et ultimement eschatologique. En se forgeant ainsi une vie paradisiaque ici-bas, ils refusent non seulement la pénitence, mais même la miséricorde de Dieu dont ils abusent et qui ne saurait être instituée par lui contre sa propre justice et la justification du pécheur par son amendement⁴⁹³. Tel serait le sens de cette cruelle miséricorde qui empêcherait l'homme d'apprendre et d'accomplir la justice. Elle est d'autant plus grave dans le cas du clerc qui prétendant échapper à la pénitence temporelle du travail devient injuste dans les choses célestes et mérite ainsi un châtement éternel, définitif, fondant sur lui subitement comme sur les anges déchus⁴⁹⁴. Au contraire, l'attente de Pierre et de ceux qui ont tout quitté pour suivre le Christ est celle des "damnés de la terre" qui ont accepté d'y endurer les souffrances, en particulier dans le travail, et cette attente ne peut être qu'eschatologique⁴⁹⁵.

Mais cette eschatologie s'exprime surtout dans la théorie de la double régénération⁴⁹⁶. Une première régénération assure le salut de l'âme et lui permet par la grâce du baptême de faire le bien. L'ascète cistercien dénonce la quête de ses contemporains du seul bien être du corps au mépris du péché⁴⁹⁷. Il est intéressant de constater que comme maîtres de cette sagesse que nous qualifierons ici d'animale, il rapproche Hippocrate d'Epicure. Que dirait-il de la quête du bien être au mépris d'une quelconque conversion ? Car seule cette première régénération qui n'est

⁴⁹² « Neque enim ad hoc nos de paradiso voluptatis animadversio divina eiecisse videtur, ut alterum sibi hic paradisum adinventio humana pararet. Homo ad laborem nascitur: si laborem refugit, non facit ad quod natus est, ad quod venit in mundum. Quid respondebit ei qui misit eum, qui instituit ut laboret? "Memento", ait, "quod recipisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris". », ID., *ibid.*, XXIII, 27, p. 156.

⁴⁹³ « Nec eos latuit crudeliorem omni indignatione misericordiam Judicem meditari, qua non discat homo justitiam facere, sed obdormiscens miser et dicens, "Oblitus est Deus" [...] ac si diceret, Nolo discat justitiam facere; inventa est iniquitas ejus ad odium. », ID., *ibid.*, XXI, 24, p. 144.

⁴⁹⁴ « In clero quippe tanquam in coelo gerens iniqua, quid, nisi de ministerio judicetur? Coeleste tenet officium; angelus Domini exercituum factus est (Ma 2, 7): tanquam angelus aut eligitur, aut reprobat. Inventa quippe in Angelis pravitas et districtius judicetur necesse est, et inexorabilius quam humana. », ID., *ibid.*, pp. 144-146.

⁴⁹⁵ « Eos qui contrario ducti spiritu, vitae praesentis omnia bona respuunt, et eligunt mala, omnia quoque bona Domini, et omnem habituros consolationem? Forte enim hoc erat quod Petrus audire voluit, cum tanta fiducia Dominum tantaque libertate convenit: "Ecce, inquit, nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quid ergo erit nobis" ? (Mt 19, 27) », ID., *ibid.*, XXIII, 28, p. 158.

⁴⁹⁶ ID., *ibid.*, XXIX, 28, pp. 180-182.

⁴⁹⁷ « Non sic hodie filii hominum, non sic, sed animae curam negligunt, curam autem carnis perficiunt in omni desiderio. Neque peccare metuunt, sed puniri: nec virtuti cordis opera datur, sed valetudini corporis, imo etiam voluptati. De schola Hippocratis et Epicuri didicerunt haec. », ID., *ibid.*, XXX, 36, p. 184.

autre que la conversion de l'âme est à l'ordre du jour ici-bas⁴⁹⁸. Mais c'est lors d'une seconde régénération, comprenant cette fois le corps, que s'accomplit la promesse faite à Pierre interrogeant le Christ sur ce qui attend ceux qui ont tout quitté pour le suivre : « vous siégerez ». En attendant, le corps ne « siège » pas : pris dans la douleur des labeurs, puis de la mort et de la décomposition⁴⁹⁹. L'âme non plus ne saurait siéger en repos, agitée ici-bas non seulement par la concupiscence de la chair qui convoite contre l'esprit, mais par la douleur et la crainte de la mort future dans l'espérance toutefois de la promesse divine⁵⁰⁰. Une fois passée l'épreuve de la mort, les âmes se retrouvent selon Geoffroy dans un état de « session imparfaite ». Elles sont libérées de la crainte et assurées de leur salut pour celles qui l'ont mérité, mais elles attendent encore.

Or quel est l'objet de cette attente des âmes séparées ? La régénération du corps, mais aussi que le nombre des frères soit parfait⁵⁰¹. Et nous retrouvons ici une interprétation du verset d'*Apocalypse* (6, 9 sq.), conforme aux sermons de Toussaint de saint Bernard qui sont à l'origine, par l'usage qu'en fit Jean XXII, de la querelle de la vision béatifique. Car les âmes des justes sous l'autel du Christ ne se contentent pas d'attendre, elles réclament avec véhémence la rétribution de leur sang. Notons que comme Bernard, Geoffroy n'entend pas simplement la vengeance du sang des martyrs, mais la réunion dans le corps mystique des frères qui ont lavé leur robe dans le sang de l'agneau. On notera d'ailleurs que les difficultés christologiques soulevées par cette eschatologie ne sont pas absentes puisque la session même du Christ en Gloire n'est pas sans poser problème. Il s'est assis à la droite du Père dès son Ascension⁵⁰². Et pourtant il y est encore debout, même dans la vision d'Étienne ou les considérations de Paul sur le pontife suprême et ce en attendant de se voir réunir tous les membres de son corps mystique. Est-ce alors seulement que sera mis sous ses pieds l'escabeau promis par le Père, permettant

⁴⁹⁸ « Omnia tempus habent (Qo 3, 1): animabus nunc operam dare necesse est. », ID., *ibid.*

⁴⁹⁹ ID., *ibid.*, XXX, pp. 184-187.

⁵⁰⁰ « Nec sola jam concupiscentia pacem turbat, impedit sessionem, vetat esse sedatum; sed duplex quoque secundum corpus miserum hominem contritio vexat, praesentis videlicet sensus doloris, et mortis metus futurae. Nimirum cum et passibile sit et mortale, duplex nihilominus animam agitare sollicitudo videtur spei utique et timoris. », ID., *ibid.*, XXXII, 38, pp. 192-94.

⁵⁰¹ « "Me exspectant justi donec retribuas mihi" (Ps 141, 8). Nec modo numerum fratrum, ut compleatur, sed et ipsum corpus, ut sua regeneratione restituatur, exspectant. Imo vero et expectunt cum desiderio, sub altare Dei vociferantes ad ipsum. », ID., *ibid.*, XXXIII, 39, p. 196.

⁵⁰² « Jam quidem, sedet Filius hominis in sede majestatis; siquidem ascendens in coelum, sedet a dextris Dei. [...] An magis audebimus dicere et ipsum adhuc stare quodam modo, utpote cujus necdum sedes consummata videtur, necdum pedibus ejus scabello supposito, quod a Patre promissum est? Non quod illi plenitudini quidpiam desit, sed quod membra caput exspectet. Audeat hoc testari, qui meruit intueri. "Ecce", ait Stephanus, "video coelos apertos, et Filium hominis stantem a dextris virtutis Dei" (Ac 7, 55): Paulus quoque sic scribit: "Christus assistens pontifex futurorum bonorum, introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa" (Hé 9, 11-12). », ID., *ibid.*, XXXV, 41, p. 202.

l'accès à une session définitive ? Il en va de l'action miséricordieuse du Christ et des bienheureux jusqu'au jugement dernier et l'audace théologique de Geoffroy prend parti pour l'eschatologie originale de Bernard. La session parfaite est, en tout cas pour les fidèles, reportée à la résurrection finale des corps et ce qu'il s'agit de penser est une session imparfaite, non du purgatoire, les âmes jouissant déjà de la paix céleste, mais de l'attente active par ces âmes purifiées de leur réunion au complet dans le corps mystique.

C'est alors que ceux qui auront tout quitté pour suivre le Christ siègeront comme juges, et le moine se plaint à comparer cette fonction à toutes les charges et dignités exercées sur la terre⁵⁰³. Tout jugement exercé ici-bas n'est-il pas d'ailleurs préjugé mondain ? Mais ce sont ceux qui auront préféré ici-bas les opprobres du Christ qui jugeront sur les trônes stables de l'éternité. Au contraire, ceux de ce monde sont toujours chancelants quand ils ne sont pas déjà renversés⁵⁰⁴. Celui qui fut successivement abbé de plusieurs monastères cisterciens compare les premières places auxquelles certains aspirent en ce monde à ces premières figures qui tombent vertes avant d'avoir eu le temps de mûrir⁵⁰⁵. Jouissance venue trop tôt, non certes dans l'ordre de la volupté, mais dans celui du jugement, elles n'ont que l'aspect du fruit, non la saveur qui ne saurait venir qu'à maturité, c'est-à-dire au jugement dernier.

Or cette perspective eschatologique exige une urgence de la conversion. Il est vrai que Pierre s'est vu promettre également le centuple en cette vie et la vie éternelle avec des persécutions. En fait la promesse de rétribution est double selon Geoffroy, voire triple selon notre interprétation. Geoffroy insiste sur le fait que la promesse du centuple vaut dès cette vie et se distingue de celle de la vie éternelle⁵⁰⁶. Mais si celle-ci ne doit atteindre sa plénitude qu'au jugement dernier, ne faut-il pas qu'il y ait en attendant, une récompense intermédiaire pour les âmes séparées des saints ? Certes, ils sont déjà dans la béatitude éternelle et pourtant ils attendent l'ultime régénération : « ... sortant de la possession terrestre, aussitôt une consolation plus abondante se répandra en votre cœur, pour vous faire attendre, non seulement avec patience, mais encore avec joie, le partage avec les saints, promis pour l'heure de la

⁵⁰³ « Nec solum homines, sed et ipsos angelos judicabunt (I Co 6, 3), qui parentem ad modicum vaporem praesentis gloriae dedignant et exsufflantes, improprium Christi universis praeferunt titulis dignitatum. », ID., *ibid.*, XLI, 50, p. 224.

⁵⁰⁴ « Quomodo enim sedent quas hic videmus sedes, quae toties nutant, toties titubant, toties subvertuntur? Nimirum grossi ficuum sunt, quos tenuis aura dejicit et dispergit. », ID., *ibid.*, XLII, 51, p. 228.

⁵⁰⁵ « Sunt enim grossi primae quaedam ficus prorsus inutiles, solam habentes speciem ficuum, non saporem; nec tam fructus, quam futurorum quaedam praesagia fructuum, quas et decidere necesse est, ut eis aliae humano usui et esui aptae succedant. », ID., *ibid.*

⁵⁰⁶ « An vero quis dubitat instantis esse temporis centupli promissionem? Manifeste id quidem ipsa verborum consequentia probat ubi centuplum accepturi, et possessuri dicimur vitam aeternam. », ID., *ibid.*, XLV, 56, p. 240.

régénération. Car même l'attente des justes est allégresse.⁵⁰⁷ » Nous retrouvons encore cette eschatologie de l'attente des saints et nous comprenons que si la promesse ultime de siéger pour le jugement dernier ne peut être réalisée qu'au dernier jour, si la promesse du centuple est pour la vie en ce bas monde, il faut bien qu'une troisième récompense, conçue ici comme consolation et joie éternelle intervienne déjà dans l'entre-deux pour les âmes séparées des saints. Pourtant, le moine s'étonne que déjà, la seule promesse de cent pour un qu'il oppose aux pratiques des usuriers de son temps ne suscite pas davantage de parieurs⁵⁰⁸. C'est que la foi n'est pas donnée à tous, et nous trouvons ainsi comme une anticipation subtile du pari de Pascal. A ceci près que la vie présente n'est pas encore conçue comme une mise nulle et qu'elle n'est pas mise en balance d'emblée avec l'éternité mais simplement avec la première promesse, celle du centuple dès cette vie. Ne pouvait-elle motiver les frères convers qui dans les monastères cisterciens se mettaient à l'abri des misères du temps ?

Mais au fond, se demande encore celui qui fut secrétaire de Bernard, pour mériter une telle récompense, Pierre a-t-il vraiment abandonné grand-chose, lui qui n'était qu'un pauvre pêcheur ignare ? Le moine pare à cette objection en recourant à Grégoire le Grand qui précise dans une de ses homélies : « Il a beaucoup laissé, celui qui a renoncé à la volonté de posséder⁵⁰⁹ ». Le renoncement n'est pas proportionnel à la quantité des biens possédés, puisque, nous l'avons vu, la volonté propre est cette sangsue et que le désir de posséder est comme elle insatiable. Le cistercien en donne au Ch. 25 une allégorie digne des tableaux de Jérôme Bosch :

J'ai vu un jour cinq hommes, et pourquoi ne les tiendrais-je pas pour frénétiques? Le premier, mangeait à pleine bouche du sel marin. Couché au bord d'un lac sulfureux, le second s'efforçait de humer les vapeurs fétides qui s'en exhalaient. Étendu sur une fournaise grandement embrasée, le troisième se réjouissait de recevoir en sa bouche tout ouverte les étincelles qui s'en échappaient en pétillant. Le quatrième, assis sur le haut du temple, aspirait en ouvrant la bouche, le souffle léger de l'air, et, s'il en sentait moins l'influence, avec un éventail, il l'agitait autour de lui, comme s'il espérait avaler tout l'air de l'atmosphère. Placé à l'écart, le cinquième se moquait des autres, lui qui devait au plus haut

⁵⁰⁷ « ... exeuntes a sorte terrena amplior statim excipiat consolatio, qua non modo patienter sed etiam gratulanter exspectetis sortem sanctorum in regeneratione promissam. Siquidem et ipsa exspectatio justorum laetitia est. », ID., *ibid.*, XLV, 54, p. 238.

⁵⁰⁸ ID., *ibid.*, XLVI, 57, p. 242.

⁵⁰⁹ « Nota admodum quaestio est, quemadmodum Petrus, cum nil fere ex omnibus habuisse sciatur, tam fiducialiter gloriatur sese omnia reliquisse. Unde sanctorum quispiam: "Multum", inquit, "deseruit, qui voluntatem habendi reliquit". », ID., *ibid.*, XXIV, 29, p. 160, citant saint Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Évangile*, 5, 2, PL 76, 1093, ed. R. Étaix, Ch. Morel, B. Judic, SC. 485, Paris, Cerf, 2005, pp. 168-170.

point provoquer les dérisions. Car, avec une ardeur incroyable, il s'efforçait de se sucer le corps, portant à sa bouche, tantôt ses mains, tantôt ses bras, tantôt d'autres membres⁵¹⁰.

Pris de compassion, le moine s'enquiert de leur frénésie et comprend que seule la justice divine peut rassasier ceux qui ont "faim et soif", et que c'est elle que ces insatiables ont désertée. Mieux, en fait de justice, c'est au bien suprême, seul susceptible de combler son désir qu'aspire tout homme⁵¹¹. Cette question du bien suprême commande l'éthique et dans la perspective cynique que nous reconnaissons ici encore, tous les biens secondaires apparaissent vains, incapables de conduire à la satiété. Mais faute d'en avoir conscience, chacun poursuit le bien qu'il identifie comme à sa portée, et tourne ainsi en rond d'un bien imparfait et décevant à l'autre. C'est ce que Geoffroy décrit comme la "ronde des impies". Au contraire, celui qui renonce à tout pour suivre le Christ s'arrache d'un coup à cette ronde infernale. Le moine oppose ce "coup de tête", folie de la croix, à la sagesse de ce monde qui perd son temps à tout peser avec prudence⁵¹².

Si donc la conversion est ce retournement total et immédiat, pas plus qu'elle n'est affaire de quantité, elle ne saurait souffrir de délai dans le temps. Le moine propose un commentaire spirituel des réponses apportées par le Christ (Mt 8, 19-20) à ceux qui voulaient d'abord dire adieu aux leurs ou enterrer un père. « Les renards ont des terriers », cela signifie la prudence de la chair qui prend ses dispositions avant de quitter le siècle. Mais il y a pire : « les oiseaux ont des nids » et certains croyant pouvoir avancer sans guide dans la vie spirituelle courent après des grandeurs et des merveilles qui les dépassent⁵¹³. Tels seraient les obstacles à la première conversion. Or il en est d'autres qui guettent ceux qui s'y sont engagés, et tentent pourtant de

⁵¹⁰ « Vidi ego aliquando quinque viros, quidni phreneticos arbitrarer? Primus siquidem buccis tumentibus marinam masticabat arenam. Secundus sulphureo astans lacui, exhalantem teterrimum fetidissimumque gestiebat haurire vaporem. Porro tertius fornaci incubans vehementer accensae, micantes scintillas hiantibus excipere faucibus laetabatur. Quartus supra pinnaculum templi residens, lenioris aerae spiritum aperto attrahebat ore: et si quo minus influere videretur, flabello sibi ventum ipse ciebat, ac si totum speraret aerem deglutire. Quintus seorsum positus ridebat caeteros, ipse quoque ridendus, et maxime. Proprias enim carnes incredibili quodam studio sugere laborabat; nunc manus, nunc brachium, nunc alias partes applicans ori. », ID., *ibid.*, XXV, 30, p. 164.

⁵¹¹ « Inde est quod naturali quidem desiderio summum quivis probatur appetere bonum, nullam nisi adepto eo requiem habiturus. Caeterum errant miseri non inveniendes viam, et, ut scriptum est, "ambulant impii in circuitu" (Psa 11, 9), dum minora quaeque bona quaerentes, illud semper desiderant, quod sibi vicinius necdum videntur adepti. », ID., *ibid.*, XXVI, 31, p. 168.

⁵¹² « Quantos enim mundi sapientia maledicta supplantat, et conceptum in eis exstinguit spiritum, quem voluerat Dominus vehementer accendi? Noli, inquit, praecipitanter agere, diu considera, diligentius intueri. Magnum est quod proponis, et opus habens multa deliberatione. », ID., *ibid.*, XXVII, 32, p. 172.

⁵¹³ « Prudentiam carnis in fovea vulpis, in nido volucris arguens cordis elationem. Est enim interdum videre nonnullos, qui relictis omnibus abrenuntiare saeculo disponentes, cum recte offerre velint, nolunt dividere recte [...] Alius sine duce et praeceptore spirituale studium apprehendere facile cogitans, ambulat in magnis et mirabilibus super se... », ID., *ibid.*, XXVIII, 34, p. 176.

retrouver dans la vie spirituelle les biens temporels auxquels ils ont renoncé. Le moine le montre bien, s'ils ont l'impression de n'avoir pas reçu le centuple promis, c'est qu'ils s'étaient en fait réservé un jardin secret, une bourse qui n'était pas encore remise à Dieu :

... car il y a des bourses non seulement pour l'argent, mais encore pour la volonté propre. Que celui donc qui ne croit pas avoir reçu la grâce du centuple qui lui a été promise, sonde ses voies et ses désirs, il n'est pas douteux qu'il ne trouve bien un recoin, une hôtellerie, un lieu de refuge, à la vérité, non à la possession du fils de l'homme, mais soit tanière du renard, ou nid d'oiseau⁵¹⁴.

Nous retrouvons les deux types de tentations identifiées plus haut pour ceux qui se sont engagés dans la première conversion : ménager à sa chair une tanière ou se réfugier dans le nid d'une vie spirituelle refusant l'obéissance à un guide et une telle tentation peut d'ailleurs concerner non seulement chacun, mais sa descendance ou ses proches⁵¹⁵. La grâce du centuple est bien promise à tous, et ceux qui s'en excluent ne s'excluent-ils pas a fortiori de celle de la vie éternelle⁵¹⁶ ? Pour finir, ceux qui verraient dans la promesse du centuple un retour aux biens terrestres se priveraient des consolations célestes, à moins qu'ils aient renoncé à ces dernières et que ce retour ne soit leur propre apostasie⁵¹⁷. Car il y a bien un paradoxe dans cette promesse du centuple : « A quel titre peut-il recevoir le centuple, celui qui ne se réserve rien du tout ? » : l'ascète cistercien pose la question au chapitre 47. Et il répond en proposant trois exemples de ce qu'il appelle un "labeur fictif" : le fardeau du Christ est léger, voire suave, lors de la consécration des églises, les croix tracées dans la pierre sont ointes, enfin, Isaac n'est pas sacrifié, mais bien un bouc à sa place⁵¹⁸. L'engagement à la suite du Christ exige le sacrifice de ce que l'on a de plus cher, mais s'avère en fait moins un sacrifice qu'une sanctification. C'est ce passage du sacré au saint qui s'opère dans la récompense du centuple dès cette vie. Ultimement,

⁵¹⁴ « Sunt enim loculi non modo pecuniae, sed propriae voluntatis. Scrutetur proinde vias suas et studia sua, qui promissam centupli gratiam sibi deesse causatur: nec dubium quin inveniatur angulum, et diversorium, reclinatoriumque, non quidem Filii hominis, sed aut foveam vulpis, aut volucris nidum. », ID., *ibid.*, LIV, 65, p. 274.

⁵¹⁵ « Sunt qui propinquis retinent et amicis quod abjiciunt a semetipsis », ID., *ibid.*

⁵¹⁶ ID., *ibid.*, LIII, pp. 268-270.

⁵¹⁷ ID., *ibid.*, LV, pp. 276-280.

⁵¹⁸ « Oblatus siquidem Isaac sanctificatus est, non mactatus. Et tu igitur si vocem Domini audieris intus in animo, et dicatur tibi ut offeras tuum Isaac, tuum quodcumque est gaudium immoles Deo (interpretatur enim Isaac Gaudium seu Risus); fideliter et constanter obedi. [...] non Isaac, sed aries morietur; non peribit tibi laetitia, sed contumacia, cujus utique cornua vepribus haerent, et sine punctationibus anxietatis esse non potest. », ID., *ibid.*, XLVII, 58, p. 258.

en effet, ce centuple promis dès ici-bas n'est autre que l'Esprit Saint lui-même et la jubilation de qui lui est uni⁵¹⁹.

La récompense promise est donc spirituelle et non temporelle et Geoffroy se plaît à reprendre à saint Benoît l'image de l'échelle pour figurer la vie spirituelle. Il fait allusion à celle que virent ses disciples lors de la mort du fondateur⁵²⁰, qui partait de sa cellule et arrivait au ciel, mais aussi à celle des degrés de l'humilité commentés à partir du chapitre de la Règle par Bernard dans le *De Gradibus*. Cette échelle n'est autre que la voie bénédictine pour parvenir au ciel, ouverte par le fondateur de l'ordre. Dans l'allégorie de Geoffroy⁵²¹, l'humilité (rectifiant l'âme) est devenue l'un des deux montants de l'échelle⁵²², dont l'autre est le labeur (rectifiant le corps), les degrés devenus ceux de la foi permettent grâce à l'espérance de s'élever de gloire en gloire. Le moine met longuement en garde ceux qui dénués de foi sont capables de châtier le corps mais conservent leurs ambitions mondaines : il leur manque le montant le plus important de l'humilité. Il dénonce d'ailleurs l'échelle inverse de la superbe dont les montants sont la concupiscence de la chair et celle de l'œil, les barreaux, l'orgueil de la vie⁵²³. Au contraire, au sommet de l'échelle de Pierre se trouve son siège : volupté d'une suprême stabilité et grandeur du pouvoir judiciaire qui s'y exerce⁵²⁴.

Même si elle comporte une anthropologie dont nous avons tenté de rendre les traits essentiels, cette exhortation n'est donc pas le fait d'un moraliste, mais plus ultimement d'un mystique, ou d'un prophète charismatique. Elle nous livre une vision synthétique de sa philosophie qu'il conviendrait de développer à partir de ses autres œuvres. Pour ne donner qu'un exemple, nous avons indiqué le rôle des vertus cardinales. Dans le *Commentaire du Cantique*, on trouve à la fin du livre II un enseignement détaillé sur les vertus et les vices illustrés dans le Manuscrit de Troyes 1087 par des schémas complexes en forme de rosaces intégrant les quatre passions traditionnelles. C'est le moment où le *Commentaire* de Geoffroy qui est construit jusque-là

⁵¹⁹ « Hoc ergo centuplum adoptio filiorum est, libertas et primitiae spiritus, deliciae charitatis, gloria conscientiae, regnum Dei, quod intra nos est; non utique esca vel potus, sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu sancto (Rm 14, 17). », ID., *ibid.*, LVIII, 70, p. 286.

⁵²⁰ ID., *ibid.*, XXXVIII, p. 214 sq.

⁵²¹ «... sub uno versu propheta commendat: *Vide*, inquiens, *humilitatem meam, et laborem meum* (Ps 24, 18). Haec ergo sint latera scalae, vilitas et asperitas: quibus deinceps internae virtutis et gratiae gradus firmiter inserantur. », ID., *ibid.*, XXXVI, 42, p. 206.

⁵²² Les montants de l'échelle sont d'ailleurs appuyés sur ceux de la croix, Cf. ID., *ibid.*, XXXIX, 48, p. 220.

⁵²³ « Quantos ascensores scalae, non cujus summitas coelos tangit, sed quae illi omnino contraria est, habens latera concupiscentiam carnis et concupiscentiam oculorum, gradus vero superbiam vitae: quae ex mundo sunt, non ex Patre? », ID., *ibid.*, XXXIX, 48, p. 220.

⁵²⁴ « In exilio vobis afflictio duplex, humilitatis utique et laboris. Sed consolamini, et nolite deficere: quoniam in terra vestra, terra utique viventium, duplex vos nihilominus remuneratio manet, sublimitatis et delectationis. In sedibus enim quies imperturbata, in iudicio dignitatis eminentia commendatur. », ID., *ibid.*, XL, 49, p. 222.

plutôt selon le mode de la compilation devient plus personnel⁵²⁵. Il construit ainsi la couronne de l'Époux à partir des quatre passions principales, mais aussi des quatre vertus cardinales⁵²⁶. Cela donne lieu à toute une réflexion sur la place des passions entre elles, opposées deux à deux : joie/tristesse, désir/crainte, mais aussi dans leur succession et entre lesquelles viennent s'intercaler les vertus. Ne convient-il pas que la crainte vienne s'intercaler entre joie et tristesse ? Crainte d'être rattrapé par une tristesse qui durerait, mais surtout de ne pas obtenir la joie éternelle⁵²⁷. Réciproquement, le désir voudra atteindre la joie et éviter la tristesse, surtout éternelle⁵²⁸.

Les vertus vont ainsi trouver leur place entre les passions à commencer par la prudence⁵²⁹, entre la tristesse et la crainte, car c'est encore la tristesse éternelle et non celle d'ici-bas qu'elle incitera à craindre. De même la justice entre joie et désir, se réjouira moins des biens présents que de ceux attendus dans le futur. La tempérance trouvera sa place entre la joie et la crainte afin que les élus puissent tempérer la joie présente par la crainte du futur⁵³⁰. Enfin, la force intervient entre le désir et la tristesse, non seulement pour que la tristesse présente amène à désirer les vrais biens, mais pour renforcer le désir au cœur même des tribulations⁵³¹. Le discours moral se poursuit par la justification de la place de chaque passion entre les deux vertus qui l'encadrent et le tout est repris longuement dans un nouveau développement qui semble une interpolation

⁵²⁵ Sur la composition hétérocyte du Commentaire de Geoffroy, Cf. l'introduction de son éditeur dans *Expositio in Cantica Cantorum*, ed. F. Gastaldelli, Storia e Letteratura, Temi e Testi, 19-20, Rome, 1974, en particulier t. I, pp. XII-XIII.

⁵²⁶ « Utinam detur nobis animadvertere vel in nobis aut potius levare oculos [...] et videre quam magnifice sibi invicem in electis quibusque naturae bona et gratiae dona conveniant in unum quodammodo diadema consertis pretiosissimis gemmis, humanis videlicet affectionibus et virtutibus sacris. Dico autem notissimas illa quatuor affectiones, laetitiam et tristitiam, desiderium et timorem, sed et virtutes totidem prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam. », ID., *ibid.*, Livre II, p. 161.

⁵²⁷ « Medium sane inter eas timor teneat locum. Utrique enim timendum est videlicet ne incidere in tristitiam, maxime quidem perennem, aut laetitiam aequae perpetuam non obtinere cotinguat. », ID., *ibid.*

⁵²⁸ « Nihil enim magis optandum nobis, quam laetitiam assequi et declinare tristitiam veram, maxime et eternam. », ID., *ibid.*, p. 162.

⁵²⁹ « Verumtamen, sicut meminimus, inter eosdem affectus medius convenit ordinare virtutes. Quarum prima prudentia, inter tristitiam ponitur et timorem. Prudentiae enim est ex occasione praesentis tristitiae amplius formidare perennem, sicut e regione iustissimum ex praesentis gaudii experientia, affectuosius concupiscere sempiternam. Sane inter desiderium et laetitiam medium diximus tenere locum iustitiam. Quin etiam prudens quisque amplius dolet etiam nunc ex futurorum timore malorum, quam ex dolore praemium. Neque ille veraciter iustus est, quem magis laetificat praesentium bonorum exhibitio, quam expectatio futurorum. », ID., *ibid.*

⁵³⁰ « Porro inter timorem et laetitiam et temperantia necessaria est, ut electus quisque praesentem laetitiam metu temperet futurorum. », ID., *ibid.*

⁵³¹ « Jam vero inter desiderium et tristitiam oportune, arbitror, fortitudo succedit, quod non modo praesens tristitia fortius desiderari faciat vera bona, sed ipsum nihilominus desiderium ad omnem tolerantiam roborat tribulationum. », ID., *ibid.*, pp. 162-163.

"*in diadema affectionum atque virtutum*", comprenant une préface et un argument où toutes les combinaisons sont examinées à nouveaux frais⁵³².

Nous ne pouvons nous étendre davantage sur cet enseignement moral classique. Le philosophe relèvera encore au passage, un peu plus haut dans le livre II une lecture allégorique du "*lectulus*" orné de fleurs de la bien-aimée, comme renvoyant à la conscience⁵³³. Cette association semble en apparence fidèle à la lecture de Bernard par exemple au sermon 46 sur le Cantique⁵³⁴, mais surtout dans le *De diligendo Deo* : « Mais l'épouse, quand il lui plait, vient y cueillir familièrement des fleurs et des fruits pour en orner la demeure intime de sa conscience, afin qu'à l'arrivée de l'Époux, le petit lit de son cœur répande les plus suaves odeurs.⁵³⁵ » Les fleurs et fruits qui ornent la couche sont les vertus et les actions qui en résultent, toutefois alors que l'épouse mystique les cueille allègrement chez Bernard, le moine dont la vocation est de pleurer ses péchés doit commencer chez Geoffroy, par baigner son lit de larmes pour y accéder dans la componction. De même, de l'enseignement subtil de Bernard sur la conscience dans le *Précepte et la dispense*, ne trouve-t-on pas aussi un écho dans le commentaire de Geoffroy quand vient le thème de la colombe ? Il revendique la possibilité d'une intelligence théologique à condition de bien discerner ce qui concerne la foi et ce qui concerne les mœurs⁵³⁶. Cela ne suppose-t-il pas à la fois qu'il a assimilé l'enseignement de Bernard sur la conscience et qu'il en mesure les enjeux théoriques et pratiques : par une candeur complice, la conscience qui n'a que le bon zèle ne se laissera-t-elle pas égarer ? Car Geoffroy se plaît aussi à rappeler que la simplicité du regard de la colombe présuppose la prudence du serpent⁵³⁷. Elle seule sera capable de déjouer les ruses de ceux dont les consciences clairvoyantes, faute de disposer aussi du bon zèle, sont devenues plutôt celles de renards⁵³⁸. L'Époux ne loue ni le renard pour sa lucidité, ni une

⁵³² ID., *ibid.*, pp. 164-180 et l'édition de P. Gastaldelli donne les figures très complexes construites à partir de ces développements dans le manuscrit de Troyes 1087 aux ff. 49r et 51r.

⁵³³ « "In lectulo". Lectulus est cuiusque conscientia sua, ubi primum nobis quaerendus est, quem diligimus, quia si vere Deum diligimus, ante omnia purgare conscientiam nostram et nostra omnia omni studio vestigare debemus, atque hic lectus doloris et hoc stratum quod in infirmitate versatur. In quo nimirum per noctes dilectum quaerit, qui per singulas noctes lacrimis laverit, id est ad singulas offensas, quas in se ipsoprehenderit fleverit et ingemuerit. », ID., *ibid.*, p. 113.

⁵³⁴ « ... veraciter dicere poteris et tu, quia Lectulus noster floridus, redolente nimirum conscientia pietatem, sed pacem, sed mansuetudinem, sed iustitiam, sed oboedientiam, sed hilaritatem, sed humilitatem. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In Canticis*, Sermon 46, 7, SBO, p. 60.

⁵³⁵ « Sponsa tamen familiaris ex eo sibi, cum vult, flores legit, et carpit poma, quibus propriae aspergat intima conscientiae, et intranti sponso cordis lectulus suave redoleat. », ID., *Dil.*, 9, SC., p. 80.

⁵³⁶ « Aliter quoque per oculus intellectus intelligi non incongrue potest, et in ea dividi quae ad fidem pertinent vel ad hominum mores. », GAUFRIDUS AUTISSIODORENSIS, *Expositio in Cantica canticorum*, ed. cit., p. 208.

⁵³⁷ « Pulchra est (anima) et iterum pulchra in eo ipso quod prudens est sicut serpens et simplex sicut columba. Et prudentiam quidem plurimi aemulantur, etsi minus assequantur forte nonnulli. », ID., *ibid.*

⁵³⁸ « Ceterum plures hodie oculatas vulpes, qui columbas videmur invenire vel ceccas. Plures enim in malitiam et fraudulentiam abutuntur sapientia sua, ut bonum facere nesciant. », ID., *ibid.*

colombe trompée, mais une conscience amicale qui parvient à accéder par la prudence à la simplicité de la colombe⁵³⁹.

La conscience est elle-même placée dans une perspective eschatologique dans le chapitre 50 de *l'Entretien de Simon Pierre avec Jésus*. Consacré au ver qui ne meurt pas, il montre subtilement comment la conscience qui se dissimule la vérité ici-bas, se transforme en remords éternel qui ronge les réprouvés :

... quelle douleur ? ... Lorsque, devenu immortel, ce ver intérieur de la conscience piquera l'âme infortunée avec toute sa malice, sans la consumer, et quand il n'y aura aucune place pour cacher sa douleur, ou aucune consolation pour l'adoucir ? Car pourquoi les méchants ne peuvent-ils pas présentement soutenir les remords de leur conscience, mais détournent-ils les yeux de leur cœur, et les portent-ils vers les consolations misérables, ou se trompent-ils eux-mêmes par de faux semblants, et l'iniquité se ment-elle à elle-même : si ce n'est parce que ce tourment est intolérable⁵⁴⁰ ?

Ici encore, nous reconnaissons la perspective eschatologique portée par Bernard sur la conscience qui deviendra la syndérèse dans les commentaires scolastiques sur les Sentences. La conscience peut être erronée ici-bas, mais ultimement ce qui importe est le témoignage qu'elle rendra en présence de l'Éternel.

Nous avons ainsi retrouvé chez Geoffroy les traits essentiels de la philosophie de Bernard : importance de l'humilité pour le progrès spirituel de la connaissance de soi à celle de Dieu ; détour de la charité jusque dans l'attente eschatologique des saints pour entrer dans la béatitude définitive, enfin sens ultimement eschatologique de la contemplation de Dieu et même de la révélation du sujet à sa conscience. Mais ce dernier point prend une violence ascétique chez Geoffroy qui dénonce toutes les vanités du siècle comme ces figes vertes qui anticipent faussement la vraie béatitude et le jugement ultime. Cette violence et son insistance sur la pauvreté nous ont semblé justifier son rapprochement avec les cyniques. Nous avons ainsi pu retrouver les trois tendances présentes parmi les petits socratiques chez les disciples les plus

⁵³⁹ « ... nec vulpes oculata, nec columba seducta laudatur, sed "Quam pulchra es", ait sponsus, "amica mea, oculi tui columbarum" », ID., *ibid.*

⁵⁴⁰ « ...quid doloris, [...] quando jam immortalis factus internus ille conscientiae vermis, tota malignitate corrodet, sed non consumet animam infelicem; nec erit omnino dissimulationis locus, aut spes ulla consolationis? Quid enim causae est quod ne modo quidem conscientiae stimulos sustinere aliquatenus possunt, sed avertunt oculos cordis, et ad consolationes miseras convertuntur, aut certe simulationibus aliquibus decipiunt semetipsos, et mentitur iniquitas sibi: nisi quod intolerabilis ille est cruciatus», ID., *Entretien de Simon Pierre avec Jésus*, cit., L, 61, p. 256.

proches de Bernard. Aelred par son insistance sur la charité et l'amitié semble en cette dernière assumer davantage la dimension sensible et l'anticipation ici-bas des joies de la vie future, ce qui le rapprocherait des Cyrénaïques. Enfin Gueric, plus adonné peut-être aux joies du chant liturgique, sans négliger la charité, envisage plutôt un passage direct de la docte ignorance à la louange de Dieu. Cela le rapprocherait des sceptiques, mais nous avons vu qu'il ouvrait la voie d'une connaissance théologique.

Si Geoffroy reçut sans doute une formation dans ce domaine et celui de la philosophie auprès d'Abélard, il n'en est pas de même des deux autres, plus autodidactes, et le secrétaire de Bernard en sa conception d'une conversion radicale dut rompre avec son héritage parisien. Mais après eux l'ordre accueille d'autres moines plus profondément marqués par leur formation philosophique et nous en retiendrons encore trois dans le second chapitre.

CHAPITRE VI :

PARMI LES PLUS PHILOSOPHES

DES CISTERCIENS DU XIIÈ SIÈCLE

Nous réunissons dans ce chapitre quelques auteurs cisterciens dont les écrits présentent la plus grande richesse philosophique. Nourrie sans doute d'influences variées que nous tenterons d'identifier au passage quand l'occasion s'en présentera, la philosophie d'Isaac de l'Étoile reste toutefois originale et nous le verrons, fort proche de celle de Bernard. Quant à Garnier de Rochefort, il conserve l'orientation d'abord éthique de la philosophie cistercienne tout en l'ouvrant aux nouveautés introduites dans les écoles de son temps. Enfin, Hélinand de Froidmont, auteur d'un *De cognitione sui*, fait une place centrale à l'oracle delphique, tout en sachant prendre le moment venu ses distances. Lui aussi développe des réflexions philosophiques très profondes et personnelles rejoignant sur l'essentiel Bernard qu'il tient en très haute estime philosophique.

1. *Isaac de l'Étoile, le plus spéculatif des cisterciens du XIIe siècle ?*

La vie d'Isaac de l'Étoile, a fait l'objet en particulier dans la deuxième partie du XXe siècle d'hypothèses nombreuses et contradictoires. Celles du principal spécialiste, Gaetano Raciti⁵⁴¹ souvent peu étayées, faute d'un support d'archives suffisant ont été beaucoup contestées.

Quelques considérations sur l'homme et l'œuvre

La première certitude est qu'en 1147, Isaac est abbé de l'Étoile. Il est sans doute d'origine anglaise et de noble extraction, si l'on en croit les confidences laissées dans divers billets et sermons. Il fait également état des maîtres brillants et audacieux dont il reçut la formation avant de revêtir l'habit cistercien (Sermon 48). Cela fait penser aux écoles de Paris ou de Chartres, mais Franz Bliemetzrieder⁵⁴² situait plutôt sa formation à Cantorbéry où il aurait pu connaître Thomas Becket et Jean de Belmeis. Gaetano Raciti suppose même qu'il a suivi les cours

⁵⁴¹ GAETANO RACITI, *Isaac de l'Étoile et son siècle*, dans « Cîteaux », XII (1961), pp. 281-306 ; XIII (1962), pp. 18-34 ; pp. 132-145 ; pp. 205-215 ; *Sermons I, compte rendu*, dans « Cahiers de civilisation médiévale », XI (1968), pp. 234-238, *Isaac de l'Étoile*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, VII², 1971, 2011-2038 -propose une synthèse des précédents articles du même parus en 1961-62 dans la revue Cîteaux et aujourd'hui en partie dépassés.

⁵⁴² FRANZ BLIEMETZRIEDER, *Isaak von Stella. Beiträge zur Lebenbeschreibung*, dans « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », XVIII (1904), pp. 1-35.

d'Abélard au Paraclet dès 1122-1125, puis ceux de Thierry de Chartres, Guillaume de Conches et Gilbert de la Porrée. Sa naissance est placée selon les auteurs entre 1100 et 1120 avec une probabilité plus grande pour 1105-1110. Son entrée chez les Cisterciens est située selon les uns en Angleterre, à Cîteaux (Bliemetzrieder, Debray-Mulatier⁵⁴³) voire directement à l'Étoile (Raciti). Il est plus probable qu'il prit l'habit à Pontigny ou dans une de ses abbayes filles (Salet⁵⁴⁴). C'est en effet à cette Abbaye que fut rattachée celle de l'Étoile dans l'ordre de Cîteaux et c'est à l'occasion de ce rattachement qu'Isaac en devient abbé en 1147. Il aura pu être considéré comme un moine aguerri de l'abbaye mère susceptible d'insuffler à la fille l'esprit de Cîteaux. Mais cela suppose d'avancer la date de son entrée dans l'Ordre par rapport à celles proposées par Raciti (1144) ou Bliemetzrieder (1145).

Une autre difficulté concerne son séjour sur l'île de Ré et la fondation de Notre Dame des Châteliers. Gaetano Raciti continue contre vents et marées à situer le séjour d'Isaac sur cette île à la fin de sa vie à partir de 1167. Dans une rétractation partielle il reconnaît pourtant qu'Isaac n'a probablement pas démissionné ni été démis de sa charge d'Abbé de l'Étoile. Comment comprendre alors qu'il ait un successeur en 1169 ? A-t-il pu abandonner son abbatat pour prendre la tête d'une Abbaye fille de moindre importance ? A moins que ce ne soit pour y chercher un plus grand dépouillement ? Une autre hypothèse situerait plus tôt le séjour sur l'île de Ré vers 1151-52 (Bliemetzrieder) ou 1155-56 (Debray-Mulatier) et donc pour une durée plus courte. S'agit-il d'une sainte fugue en compagnie de Jean de Trizay et de quelques frères en vue d'obtenir d'Elbe de Mauléon les terrains et revenus nécessaires à la fondation ? Étrange fondation entreprise sans autorisation de l'ordre ni mandat d'une abbaye mère. Comment d'ailleurs l'accorder avec l'attestation officielle de la fondation de l'Abbaye de l'île de Ré par Pontigny dès 1156 (et non pas 1165 Debray-Mulatier, Raciti) d'après le Cartulaire de cette abbaye publié en 1981 ? Le plus probable est que les pourparlers pour la fondation se soient échelonnés sur plusieurs années. Isaac aura pu y participer, et séjourner dans l'île à cette occasion. Les chartes publiées en 1986 par Claude Garda⁵⁴⁵ attestent sa présence continue à l'Étoile comme abbé entre 1148 et 1167, à part une absence ponctuelle dans les années 50 lors d'une donation qui fut reçue pour l'occasion entre les mains de son prieur, Geoffroy Masuer. Mais là encore la datation est douteuse. Les dernières chartes de l'Abbaye de l'Étoile publiées par Claude Garda venant après la mort d'Isaac, où est évoquée son « heureuse mémoire »,

⁵⁴³ JEANNE DEBRAY-MULATIER, *Biographie d'Isaac de Stella*, dans « Cîteaux », X (1959), pp. 178-198.

⁵⁴⁴ Dans ISAAC DE STELLA, *Sermons I*, ed. A. Hoste, Introduction de G. Salet, SC 130, Paris, Cerf, 1967, pp. 7-81, ici p. 14.

⁵⁴⁵ CLAUDE GARDA, *Du nouveau sur Isaac de l'Étoile*, dans « Cîteaux », XXXVII (1986), pp. 8-22.

laissent penser qu'il est bien mort comme abbé de l'Étoile vers 1168-1169. On a pu s'étonner de l'absence de toute trace de sa sépulture. Elle peut toutefois s'expliquer par les dévastations successives des lieux au cours des guerres de cent ans et de religion⁵⁴⁶.

L'hypothèse de sa destitution reposait aussi sur un autre fait : son soutien à Thomas Becket qu'il avait pu connaître en Angleterre comme à Chartres s'il y a étudié dans les années 1138⁵⁴⁷. Isaac a toujours soutenu son ami recueilli à Pontigny et qui dut s'en éloigner, à la demande du chapitre général de l'Ordre, après les menaces d'Henri II sur les propriétés cisterciennes en son royaume. Or l'hypothèse d'une destitution réclamée par le pape et appuyée dans l'Ordre par Geoffroy d'Auxerre peut être définitivement écartée comme l'a montré Ferruccio Gastaldelli⁵⁴⁸. L'essentiel de l'œuvre d'Isaac de l'Étoile est constitué par ses sermons dont l'ordre fait également l'objet d'hypothèses plus ou moins solides. L'édition critique des sermons est fondée principalement sur celle de Bertrand Tissier, seul témoignage pour 6 des 55 sermons (les manuscrits originaux utilisés au XVIIe siècle étant aujourd'hui perdus), complétée par sept manuscrits. On trouve un tableau de correspondance dans l'introduction de Gaston Salet au premier volume des sermons⁵⁴⁹. Aux 54 sermons de Bertrand Tissier viennent s'ajouter celui retrouvé en 1964 dans un manuscrit de Subiaco par Jean Leclercq et les fragments découverts dans le manuscrit d'Oxford, Bodley. 807 par Gaetano Raciti. Ce dernier considère que la collection est incomplète et devait comprendre des sermons aujourd'hui perdus en particulier pour la période allant de l'Avent à l'Épiphanie. Il s'étonne avec raison que les sermons de Toussaint aient été placés en tête de l'édition Princeps. Ne devaient-ils pas se trouver après ceux pour la nativité de Marie ? Il est vrai que le dernier de cette série est incomplet dans l'édition de Bertrand Tissier et que celui pour la Dédicace n'y figure pas puisqu'il fut découvert bien plus tard. Devons-nous pour autant admettre avec Gaetano Raciti que c'est par erreur que les cahiers contenant les sermons de Toussaint, destinés à la fin du recueil auraient été placés au début ? Fort de cette hypothèse codicologique peu convaincante, il est conduit à proposer un ordre restitué des sermons en fonction des fragments qu'il a découverts dans le manuscrit d'Oxford et qu'il place en tête, suivis des sermons 6-54, 1-5 et 55⁵⁵⁰. Nous voyons quant à nous à la place des premiers sermons une raison doctrinale qui apparaîtra le moment venu. Sans nous

⁵⁴⁶ ID., *ibid.*, pp. 21-22.

⁵⁴⁷ Cf. *supra*, n. 4.

⁵⁴⁸ FERRUCCIO GASTALDELLI, *Tradizione e sviluppo. La formazione culturale e teologica di Goffredo di Auxerre*, dans « *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Macerata* », 32 (1999), pp. 1-38.

⁵⁴⁹ Voir l'Introduction dans *Sermones* I, SC 130, pp. 80-81.

⁵⁵⁰ Cf. note complémentaire 32, dans *Sermones III, Sermons 40-55 et fragments inédits*, ed. A. Hoste et G. Raciti, intro., trad. et notes. G. Salet et G. Raciti S.C. 339, p. 315.

arrêter davantage sur le désordre de la collection de sermons, posons la question de leur datation. A partir d'allusions trouvées dans certains à la vie sur l'île de Ré et de liens intertextuels de ces sermons avec d'autres, Gaetano Raciti propose de rapporter à la période du séjour aux Châteliers (qu'il situe quant à lui à la fin de la vie d'Isaac) les sermons 7-12, 15-14 (qui se suivent en cet ordre inverse de l'édition), 18-29 et 31-37. Mais Claude Garda⁵⁵¹ fait remarquer que seul le sermon 18 a été indiscutablement prononcé sur l'île de Ré et que les allusions à l'isolement doivent être prises dans les autres en un sens symbolique où elles s'appliquent aussi bien au site de l'Abbaye de l'Étoile.

Il est difficile de proposer une présentation unifiée du contenu doctrinal de ces sermons répartis plus ou moins précisément, selon leur place dans l'année liturgique. On peut toutefois y reconnaître quelques ensembles cohérents au plan doctrinal. Les sermons 1 à 5 donnent un enseignement philosophique et spirituel fondamental appuyé sur l'explication des béatitudes. Les sermons 7 à 17⁵⁵² proposent un parcours théologique qui part du péché originel, et de l'Incarnation rédemptrice pour arriver par la conversion et la médiation de l'Eglise épouse co-rédemptrice du Christ, à la communion au Christ total et à son mystère pascal. Ce mouvement est récapitulé dans les deux derniers sermons commentant la parabole des ouvriers de la dernière heure. L'ensemble qui présente la plus grande cohérence est indéniablement la série des sermons 18 à 26 pour le dimanche de sexagésime. Prenant prétexte de la parabole du semeur, Isaac de l'Étoile y donne libre cours à son génie spéculatif, influencé ici par saint Anselme et le pseudo-Denys. Comme le premier, il part d'une réflexion sur l'être (existence, substance et accident), en découvre la cause, un Dieu supersubstantiel et immuable. Comme Anselme dans ses traités, il tente d'en déduire la vie trinitaire et l'économie de la Création. En un libre débordement de la charité divine, celle-ci place l'homme en son centre pour y agir et la contempler dans la lumière que lui confère la grâce. Après ce sommet de la mystique spéculative, les sermons 33 à 37 constituent encore un ensemble cohérent posant à partir du commentaire de l'évangile de la Cananéenne (Mt 15, 21-28), le problème de la prédestination. Enfin, les sermons de Pentecôte (43-45) livrent également un enseignement original présent dans l'ensemble du recueil sur le rôle de l'Esprit saint. Comme don, il doit être des trois Personnes divines, la plus tournée vers les hommes. De même, la mariologie diffuse dans la plupart des sermons, se trouve spécialement concentrée dans ceux prononcés pour l'Assomption (51-53).

⁵⁵¹ CLAUDE GARDA, *Du nouveau ...*, art. cit., n. 48, p. 20.

⁵⁵² Nous regroupons ici deux séries distinguées par Gaetano Raciti.

L'œuvre comprend encore deux lettres, datables de manière assez probable grâce aux allusions de leurs dédicaces à des événements contemporains. La première, répond en 1162 à la demande d'Alcher de Clairvaux, et propose sur l'âme un enseignement philosophique fameux sur lequel nous reviendrons. Elle a fait l'objet d'une édition critique récente⁵⁵³. La seconde lettre, adressée à Jean, évêque de Poitiers vers 1165-67, concerne le canon de la messe, dont les principaux moments correspondent aux étapes successives de la vie spirituelle culminant dans la divinisation.

Isaac par l'entrée éthique dans sa philosophie

Il y aurait plusieurs entrées possibles dans la pensée d'Isaac de l'Étoile qui est indéniablement le plus philosophe des cisterciens du XIIe siècle. La plus empruntée passe par la psychologie. Elle permet de le situer dans son échange avec Alcher de Clairvaux au cœur d'une réflexion sur les puissances de l'âme. Cette réflexion menée également par les Victorins puis par les Franciscains en particulier, déborde largement et son Ordre et son siècle. Une autre entrée pourrait passer par la spéculation des sermons 18 à 26 déjà évoquée plus haut afin de pénétrer directement au cœur de sa métaphysique. Nous reviendrons le moment venu sur le contenu de cette psychologie et de cette métaphysique, mais la porte que nous choisissons d'emprunter est celle d'une entrée éthique. C'est elle qui se présente le plus naturellement puisqu'on la trouve dans les cinq premiers sermons consacrés à un commentaire des Béatitudes. Nous lui reconnaissons l'avantage de présenter la spécificité de la philosophie d'Isaac dans son unité la plus profonde et également dans une certaine continuité avec celle de Bernard et des autres auteurs cisterciens étudiés ici. La place accordée à ces sermons ne saurait donc être fortuite à nos yeux. Ce ne serait pas par une erreur dans l'ordre des cahiers, mais bien parce qu'ils constituent une introduction à l'ensemble du recueil et de la pensée philosophique d'Isaac qu'auraient été placés en tête les cinq sermons de Toussaint.

Notons tout d'abord que, non sans similitudes avec le *De Gradibus*, l'explication des Béatitudes est présentée par Isaac comme une quête de la vraie sagesse. Or, à la suite d'Augustin, il fait remarquer que beaucoup l'ont cherchée et avec elle la béatitude, mais faute de l'avoir entendue de la bouche du Christ, n'ont rencontré que les ténèbres d'une prétendue science⁵⁵⁴. Ainsi la science profane est-elle présentée comme ténèbre, usurpant le nom de science et Isaac propose

⁵⁵³ CATERINA TARLAZZI, *L'epistola De anima di Isacco di Stella : studio della tradizione ed edizione del testo*, dans « Medioevo », 36 (2011), pp. 167-278.

⁵⁵⁴ « Os pretiosae suppellectilis, in quo erant omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Os, per quod dies diei eructat verbum. Multi exquisierunt de sapientia, multi de beatitudine, sed quia hoc sanctum os non audierunt, nec diem viderunt, palpabiles errorum tenebras incurrerunt, unde nox nocti indicavit falsi nominis scientiam. », ISAAC DE STELLA, *Sermon 1*, 13, ed. A. Hoste, trad. G. Salet, SC 130, Paris, 1967, p. 92.

une exégèse du psaume (18, 3) faisant contraster la parole de sagesse que le jour transmet au jour et la science ténébreuse que la nuit transmet à la nuit. Lumière même de la sagesse, le Verbe transmet son enseignement sur les Béatitudes comme un trésor mystique : « Actions et paroles de la Sagesse sont toujours sagesse. Voulant attirer à sa suite les jeunes filles, il leur a ouvert les sept coffrets d'onguents, pour que, sous le charme du parfum, elles courent à sa suite⁵⁵⁵ ... ». L'allusion au *Cantique* suggère bien que c'est de la bouche du bien-aimé qu'est proférée une sagesse déployée selon la sainteté des sept Béatitudes. Elles correspondent d'ailleurs à ces vertus d'agréable odeur qui se présentent comme autant d'onguents susceptibles de guérir les plaies laissées par les sept péchés capitaux en l'homme déchu de la parabole du bon Samaritain que l'on retrouvera au sermon 6.

Toujours dans l'esprit du *De Trinitate*⁵⁵⁶, le moine reprend la critique des philosophes plaçant la béatitude, qui dans la volupté, qui dans la vertu⁵⁵⁷. Notons qu'il dépasse la simple opposition héritée d'Augustin entre Épicure et Zénon. Il envisage une troisième solution qui place le bonheur dans la connaissance de la vérité. Nous nous retrouvons ainsi avec trois conceptions du bonheur correspondant à celles des trois genres de vie distingués par Aristote⁵⁵⁸. Mais Isaac peut-il en avoir connaissance ? Certainement pas directement à une époque où l'*Éthique à Nicomaque* n'est pas connue du monde latin.

Pour Isaac, la sagesse alternative à ces incohérences des philosophes est en fait une sagesse pratique, chemin de vérité éthique professé par un maître qui ne se contente pas d'enseigner. Jouant sur la racine commune de *corrigens et dirigens*, il précise, reprenant comme Bernard la référence à Jn 14, 6, que celui qui est le chemin, la vérité, la vie : redresse, dirige, accueille⁵⁵⁹. Il doit d'abord redresser les erreurs répandues par la « fausse sagesse de ce siècle » (*saeculi huius falsa sapientia*) qui déclare bienheureux les riches dans leurs iniquités et leurs faux bonheurs fragiles. Celle de Dieu, au contraire, celle du Fils, place la béatitude dans la pauvreté

⁵⁵⁵ « Sapientia sapienter semper agit et loquitur. Volens post se adolescentulas trahere, septem eis aperuit thecas unguentorum, ut delectatae odore, currant post eum... », ID., S. 1, 11, *ibid.*, p. 90.

⁵⁵⁶ Cf. AURELIUS AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, XIII, IV, 7-VII, 10, Bibliothèque Augustinienne (BA), 16, Paris, 1997², pp. 280-292.

⁵⁵⁷ « Unanimiter ergo omnis homo beatitudinem appetens, sed de ipsa differenter sentiens, alius in voluptate corporis et suavitate temporalis, alius in virtute mentis, alius in agnitione simul veritatis eam autumaverunt. », ISAAC DE STELLA, *Sermon 1*, 15, SC 130, pp. 92-94.

⁵⁵⁸ ARISTOTELES, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 20-1096 a 5 et X, 7-8, 1177 a 12-1178 a 8 ; 1178 a 22-1179 a 32.

⁵⁵⁹ « Itaque "Via, Veritas et Vita" corrigens, dirigens, admittens, sic inchoat: "Beati pauperes spiritu". », ISAAC DE STELLA, S. 1, 17, SC 130, p. 94.

volontaire⁵⁶⁰. C'est un chemin ardu, mais qui est celui ouvert par la vérité en direction de la vie⁵⁶¹. Nous avons bien à faire à une sagesse pratique, éthique en premier lieu.

Ainsi, le cistercien peut-il continuer au sermon suivant sur la béatitude des doux en opposant la sagesse terrestre, animale diabolique (Jc 3, 15) qui, à la force de ses poings ne se procure qu'un lopin de terre, à la sagesse descendant d'en haut. Sans violence, elle remet aux doux l'ensemble de la terre en héritage. D'une manière différente de celle que nous avons trouvée chez Bernard, le moine évite une logique du tout ou rien, lui préférant celle du peu ou tout :

La vaine domination terrestre est puissance mensongère, dignité mensongère, béatitude mensongère. Pourquoi vous contenter du partiel ? Pourquoi désirer le peu ? Pourquoi ambitionner le limité ? C'est le tout qu'on vous promet ; on vous en indique la voie : c'est par la pauvreté qu'on chemine, par la mansuétude qu'on se hâte. La béatitude du ciel appartient à la pauvreté, la béatitude de la terre à la mansuétude. Que reste-t-il, dites-moi, aux misérables chicaneurs, sinon la misère infernale⁵⁶² ?

Ce n'est pas un usage pauvre, qui permet ici de jouir des biens temporels sans se les approprier. Le rapport du cistercien aux biens de ce monde met en œuvre une vision eschatologique. Les chicaneurs (*contentiosi*), violents qui se battent pour posséder la terre n'en arrachent qu'un lopin, tandis que les doux la reçoivent entière en héritage, et comme les pauvres se voient promettre le ciel, il ne reste que l'enfer aux violents. Le Christ dénonce l'âpreté au gain en matière d'héritage (Lc 12, 13). Isaac imagine quant à lui une petite mise en scène fort réaliste : « C'est le moment de réfléchir. Voici l'argent, voici la mansuétude. Le voleur est là. Si vous défendez l'argent, vous perdez la mansuétude ; si vous gardez la mansuétude, l'argent vous est enlevé. De part et d'autre, je crains qu'en même temps, l'argent ne soit enlevé par le voleur, la patience par le diable.⁵⁶³ » On se souvient du chapitre III du *Contrat social* où Rousseau ironise

⁵⁶⁰ « Saeculi huius falsa sapientia, et vera stultitia, non intelligens quae loquitur neque de quibus affirmat, sententiam ponit; beatos dicit filios alienos, quorum "dextera dextera iniquitatis, et os loquens vanitatem"; propter promptuaria plena, eructantia ex hoc in illud, oves fetosas, boves crassas, et caetera, quae ad incertum pertinent divitiarum, et pacis non pacis, et ineptae laetitiae contra quam Sapientia Dei, Filius proprius, dextera Patris, os loquens veritatem, pronuntiat beatos fore pauperes, futuros reges et regni aeterni. », ID., *ibid.*

⁵⁶¹ « Credamus itaque veritati de via ad vitam. Si aspera est, brevis est, et beatitudo aeterna. », ID., S. 1, 19, *ibid.*, p. 96.

⁵⁶² « Mentitur potestatem, mentitur dignitatem, mentitur beatitudinem vanitas dominationis terrena. Cur in parte remanetis? Cur parum cupitis? Cur modicum ambitis? Totum promittitur, via ostenditur, paupertate itur, mansuetudine festinatur. Pauperi beatitudo coeli, mansuetudo beatitudo terrae debetur. Quid, rogo, miseris contentiosis restat, nisi miseria infernalis? », ID., S. 2, 3-4, *ibid.*, p. 100.

⁵⁶³ « Consultu opus est. Hinc pecunia, hinc mansuetudo. Instat praedo. Si pecuniam defenditis, perditis mansuetudinem; si mansuetudinem tenetis, pecuniae iacturam facitis. Timeo utriusque lateri, ne simul praedo pecuniam, diabolus auferat patientiam. », ID., S. 2, 4, *ibid.*, p. 100.

sur le prétendu droit du plus fort et sur l'obéissance aux puissances recommandée par saint Paul : « Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois: non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner ? » La mise en scène n'est pas très différente, mais l'enjeu pour le moine est d'abord spirituel. Se battre pour défendre son argent, précise-t-il, c'est perdre la mansuétude. L'habitué du combat spirituel, sait que de toute façon, les voleurs finiront par emporter la richesse convoitée. Le vrai enjeu est le bien spirituel : la mansuétude qui accompagne la paix intérieure. C'est elle qui constitue une béatitude éternelle et est visée par le diable. Notons au passage que le sermon a glissé de la mansuétude à la patience, qualité monastique par excellence.

Notons aussi que le cistercien a conscience que son ordre possède au moins collectivement les terres qu'il défriche et cultive, contrairement aux chartreux de Grandmont⁵⁶⁴ qui pour ne pas avoir à chicaner vivent une pauvreté quasi absolue, quitte à avoir recours à la mendicité si le besoin venait à s'en faire sentir. L'évolution qui conduira à l'apparition des ordres mendiants n'est-elle pas en marche ? N'y a-t-il pas chez les cisterciens une persistance des valeurs combattantes de la féodalité qui les empêche d'accéder à la perfection du conseil évangélique et de la béatitude qui l'accomplit ? Isaac le suggère : « Mais bienheureux les doux, qui avec autant de félicité que de facilité posséderont éternellement la terre des vivants, tandis que nous, les audacieux et les forts, nous menons pour Dieu et contre le précepte ou le conseil de Dieu, un combat temporel pour la terre des mourants.⁵⁶⁵ » N'est-ce pas une guerre juste qui conduira au défrichage des coteaux de Vougeot et de tant d'autres ? Contraire à première vue aux conseils et même aux préceptes évangéliques, elle est menée *pro Deo*.

Béatitude des larmes et connais-toi toi-même

Nous le voyons, alors que le *de Gradibus* proposait à partir de la béatitude des pauvres un chemin de traverse de l'humble connaissance de soi, accédant par la béatitude des doux à l'amour d'autrui par celle des miséricordieux, pour finir par la contemplation dans celle des cœurs purs, Isaac déploie l'ensemble des sept béatitudes. Ainsi avons-nous déjà trouvé au début du sermon 2, son commentaire de celle des doux. Or c'est à propos de la béatitude de ceux qui pleurent qu'il en vient explicitement au connais-toi toi-même. Le socratisme chrétien se trouve ainsi à la racine de sa philosophie, mais il se déploie avec une double connotation politique et mystique. La troisième béatitude, vient selon le moine cultivé, faire tomber la troisième tête de

⁵⁶⁴ ID., S. 2, 7-8, *ibid.*, p. 102.

⁵⁶⁵ « Beati autem mites tanta felicitate quanta facilitate possidebunt in aeternitate *terram viventium*, dum nos audaces et strenui pro Deo contra praeceptum vel consilium Dei pugnamus in tempore pro terra morientium. », ID., S. 2, 8, *ibid.*, p. 102.

Cerbère, celle qui voit le futur : la prudence de la chair qui ne goûte qu'elle-même et est ennemie de Dieu, amassant des richesses pour en jouir sans délai puisqu'elle ne pourra les emporter dans la mort. Disons-le au passage, si elle n'atteint pas la violence que l'on trouve chez Geoffroy d'Auxerre, la critique sociale n'épargne pas chez Isaac les riches et les puissants. Il n'hésite pas le moment venu, à ironiser au sujet de ces hommes qui s'autorisent à piller et même tuer pieusement (S. 48). Mais en quoi cette critique des riches et des puissants concerne-t-elle l'oracle delphique ? C'est que ceux qui thésaurisent se dispersent dans la quête de biens extérieurs (comme aussi ceux qui sont en quête d'honneurs pourrait-on ajouter) : « Insensé, tu thésaurises sans savoir pour qui ; le riche possède son argent et ne possède pas sa propre vie [...] Tu souffres de léthargie en t'oubliant toi-même. Commence donc par te connaître toi-même, par t'aimer toi-même, par te posséder toi-même, par être bon pour toi et tu seras heureux.⁵⁶⁶ ». L'exhortation à la vie de philosophe se fait passionnée. On notera qu'elle ne s'entient pas au connais-toi toi-même, ou plutôt qu'elle le décline selon les trois facultés principales de l'âme augustinienne. La voie empruntée par Descartes en viendra à réduire à un simple *cogito*, le *vivo* découvert par Augustin au terme de la réduction opérée en suivant la voie du doute. Or au *De Trinitate* X, X, l'âme se découvre ainsi comme un *vivo* qui se décline immédiatement dans les trois facultés qui seront image des personnes de la Trinité divine : mémoire, intelligence, volonté⁵⁶⁷.

Sachant que la mémoire a été souvent interprétée comme *dominium* dans l'explication médiévale de ces trois facultés, ce sont bien elles que nous retrouvons dans la triple exhortation d'Isaac de l'Étoile. Il s'agit non seulement de se connaître soi-même, mais aussi de s'aimer et d'être maître de soi si l'on veut être heureux. Or cette béatitude est celle des larmes qui éclaire la conscience en la conduisant sur un chemin d'intériorité à perdre ses illusions sur elle-même. Isaac est sur ce point très proche de ce que nous avons trouvé chez Bernard, mais plus proche que lui par certains côtés de ses sources philosophiques, ainsi écrit-il : « Si tu veux te connaître toi-même et te posséder, entre en toi-même, ne te cherche pas au-dehors. Il y a une différence entre toi, ce qui est à toi, ce qui est autour de toi. Autour de toi, le monde ; à toi, ton corps ; toi, l'être fait intérieurement à l'image et similitude de Dieu.⁵⁶⁸ » Cette distinction entre toi, ce qui

⁵⁶⁶ « Stulte thesauris et ignoras cui ; dives nummos habet, se non habet [...] lethargum pateris, oblitus es tui. Incipe teipsum agnoscere, teipsum diligere, teipsum possidere, tibi propitius fore, et beatus eris. », ID., S. 2, 10-11, *ibid.*, p. 104.

⁵⁶⁷ Voir AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate* X, X, 14, BA 16, p. 148.

⁵⁶⁸ « Si vis teipsum cognoscere, te possidere, intra ad teipsum nec te quaesieris extra. Aliud tu, aliud tui, aliud circa te. Circa te mundus, tui corpus, tu ad imaginem et similitudinem Dei factus intus. », ISAAC DE STELLA, S. 2, 13, SC 130, p. 106.

est à toi et ce qui est en-dehors de toi (*tu, tui, circa te*) n'est-elle pas en sa pureté originelle conforme en tout à sa source qui n'est autre que l'*Alcibiade Majeur* (131 b-c) ? Elle a pu transiter jusqu'à Isaac par Ambroise et Grégoire, mais semble plus proche du texte platonicien que la version transformée du *De Consideratione* (II, 6). Cet humanisme exigeant un retour vers l'intériorité garde donc le sens politique qu'il a d'emblée dans le discours où Socrate tente de détourner son jeune amant d'une dispersion dans les séductions extérieures de la carrière. La dimension mystique est présente aussi d'emblée chez Socrate comme l'atteste la suite du texte de l'*Alcibiade* (132d-133e) : la connaissance de soi est celle de l'âme et ne peut être atteinte, on s'en souvient, que dans le miroir de ce qu'il y a de plus divin dans une autre âme, l'intellect, voire dans le miroir plus pur encore de la divinité même. Isaac nuance évidemment cette quête mystique, d'une saveur chrétienne. Ce retour à soi ne se fait pas sans douleur, et le moine se plaît à lui appliquer la formule christique de Mt 10, 39 : c'est en perdant sa vie qu'on la trouve. Mais en philosophe aguerri, il en tire les conséquences pour un humanisme ainsi christianisé : « Reviens donc, prévaricateur, au-dedans, à ton moi, à ton cœur. Extérieurement, tu es un animal, à l'image du monde : et c'est pourquoi on dit de l'homme qu'il est un petit monde. A l'intérieur, tu es un homme, à l'image de Dieu, capable donc d'être déifié.⁵⁶⁹ » Un tel humanisme ne saurait s'arrêter à la découverte de l'homme comme microcosme. C'est extérieurement en effet, dans son corps seulement, qu'il est animal et peut être dit un petit monde (*minor mundus*). Car intérieurement, il est image de Dieu susceptible de divinisation. La métaphysique du Socratisme chrétien ne saurait donc remonter à Dieu par la voie cosmologique.

De l'homme à Dieu la voie d'une conversion passe par un retour vers l'intériorité. Or, cela suppose, une fois la première conversion opérée vers l'intérieur, de passer la zone de dissemblance où l'homme prend conscience du dévoiement de ses passions pour revenir à la pure image spirituelle de Dieu : « Ainsi, frères, l'homme qui rentre en lui-même, tel le plus jeune fils, le prodigue, où se retrouve-t-il, sinon dans une région lointaine, dans une région de dissemblance, dans une terre étrangère, où il s'assoit et pleure au souvenir de son père et de sa patrie ?⁵⁷⁰ » Et cette purification ne saurait se faire sans larmes, ce qui donne pertinence à la béatitude choisie par Isaac pour développer son enseignement sur le connais-toi toi-même. Il

⁵⁶⁹ « Redi igitur, praevaricator, intus, ubi tu es, ad cor. Foris pecus es ad imaginem mundi, unde et minor mundus dicitur homo; intus homo ad imaginem Dei, unde et potes deificari. », ID., *ibid.*

⁵⁷⁰ « Itaque in semetipsum homo, fratres, reversus, sicut iunior ille prodigus filius, quo se invenit, nisi in regione longinqua, in regione dissimilitudinis, in terra aliena, ubi sedeat et flet, dum recordetur patris et patriae? », ID., *ibid.*

pousse même l'exigence socratique jusqu'à une indifférence qui n'est pas sans rappeler celle des stoïciens : celui qui pleure ainsi son ignorance et sa misère s'afflige moins du deuil de ses proches⁵⁷¹. Est-ce là un endurcissement du cœur inhumain, acquis à force d'un retour ascétique sur soi ? Nous y voyons plutôt une compréhension chrétienne de deux adages socratiques : la docte ignorance et « philosopher c'est mourir ». Non pas seulement apprendre à mourir ou s'exercer à mourir (*Phédon* 67e), selon l'interprétation bien connue de Montaigne, mais bien pour ceux qui s'y exercent de manière droite, de mourir et d'être mort (*Phédon* 64a). Socrate insiste dans les deux passages cités sur cette orthodoxie de la pratique philosophique, puisque dans les deux passages l'adverbe *ορθως* revient : il s'agit en 67e, tout simplement des *ορθως φιλοσοφουντες*, ceux qui philosophent droitement et en 64a, des *ορθως απτομενοι φιλοσοφιας*, ceux qui s'adonnent droitement à la philosophie. Dans les deux cas nous comprenons qu'il s'agit moins d'orthodoxie que d'orthopraxie philosophique. Celui qui pleure ainsi n'est pas moins sensible à la perte de ses amis, mais il est aguerrri par le deuil de lui-même qu'il creuse quotidiennement, comme les Chartreux leur tombe. Il y a donc un sérieux chrétien qui reconnaît dans le socratisme ce travail de deuil essentiel à la philosophie. Notons que le moine ne manque pas d'en explorer le corollaire (Sermon 2, 16) : distraction, rire, plaisanteries sont autant de faiblesses qui éloignent de ce retour dans les larmes à la lumière intérieure de soi. La vocation du moine n'est-elle pas de pleurer ses péchés et en s'en libérant d'en libérer quelques autres ? Nul besoin donc de cacher un hypothétique traité aristotélicien sur la comédie, pure fiction d'un roman policier bien connu qui aura pu nous distraire. Or ce sérieux d'un socratisme monastique ne tombe pas pour autant dans le dolorisme, et cela précisément parce qu'il est chrétien. Nous avons vu qu'il reconnaissait dans ce travail de deuil le mystère de la croix : c'est en perdant sa vie qu'on la trouve (Mt 10, 39). Pourtant la religion chrétienne est celle du Ressuscité et le moine cistercien ne manque pas de le rappeler : « ceux qui pleurent sont dits bienheureux non parce qu'ils pleurent, mais parce qu'ils seront consolés. Les pleurs sont la voie, la béatitude est la consolation.⁵⁷² » Une eschatologie est ainsi inscrite au cœur de cette anthropologie cistercienne. Elle ne fait pas l'économie de l'épreuve,

⁵⁷¹ « Et ne longum faciam, dilectissimi, nemo abyssum suae miseriae, suae ignorantiae, suae difficultatis, suarum passionum penetrans, suam conscientiam metiens, magis, ubi facile lugent homines, in alicuius propinqui sui cuiuscumque necessitudinis funere, afficitur ad lacrimas, compungitur ad luctum, movetur ad planctum, quam in ipsius sui, eo maxime propinquo, quo intimo. Cur alterius miseretur, qui sui non miseretur ? », ID., S. 2, 15, *ibid.*, p. 108.

⁵⁷² « Nam : beati qui lugent : non quia lugent, sed quia consolabuntur. Luctus enim via, consolatio, beatitudo », ID., S. 2, 20, *ibid.*, p. 112

mais celle-ci débouche sur une résurrection anticipée par ceux qui vivent dès ici-bas des béatitudes.

Béatitude de la justice et vertus cardinales

Cette eschatologie chrétienne n'empêche pas le moine érudit, venant avec le sermon suivant à la béatitude des affamés de justice, de reprendre l'enseignement des philosophes sur les quatre vertus cardinales⁵⁷³. Voyons la teneur de cette éthique philosophique des vertus :

La vertu est en effet une habitude de l'âme bien formée. Il faut donc disposer et former les affections de l'âme et aussi les ordonner par l'influence de la raison, en fonction de leur devoir et de la manière de s'en acquitter pour parvenir aux vertus. Ce sont elles en effet qui qualifient l'action extérieure : ou bien elles se perdent dans les vices ou bien elles parviennent aux vertus⁵⁷⁴.

L'*ethos* de l'action extérieure est qualifié par les affects ou plutôt par leur orientation, soit vers le vice soit vers la vertu. Or la bonne orientation vers les vertus se prend par l'ordre que leur imprime de manière habituelle la raison en direction des devoirs. Ne peut-on reconnaître à cette éthique un accent cicéronien et platonicien ? Isaac donne la primeur à la prudence mais sans faire d'elle la vertu suprême comme le ferait une tradition aristotélicienne, lui préférant plutôt la justice : « Lors donc qu'elles sont formées prudemment, sobrement, fortement, justement, elles s'élèvent jusqu'à ces vertus, prudence, tempérance, force, justice, qui sont appelées pivots ou racines de toutes les vertus. Parmi celles-ci, la justice, paraissant occuper comme la pointe terminale ou le faîte suprême, est appelée par excellence la vertu.⁵⁷⁵ »

Nous notons que c'est effectivement la prudence qui opère en premier lieu l'inflexion rationnelle des affects à commencer par son action sur le concupiscible en le modérant par la tempérance, atteignant ensuite l'irascible par la force avant de culminer avec la vertu sociale de la justice. Les quatre vertus cardinales sont placées également à la base de l'éthique et le rapprochement entre *cardines* et *radices* propose une image intéressante : tout repose sur elles

⁵⁷³ Voir ROBERT JAVELET, *La vertu dans l'œuvre d'Isaac de l'Étoile*, dans « Cîteaux », XI (1960), pp. 252-257.

⁵⁷⁴ « Virtus siquidem est habitus animi bene instituti. Componendi ergo, et instituendi, ac etiam ordinandi apposita ratione ad id quod debent, et quomodo debent, sunt animi affectus, ut in virtutes proficere possint. Ipsi enim sunt, qui operi foris nomen imponunt, quique aut in vitia deficiunt, aut in virtutes proficiunt. », ISAAC DE STELLA, S. 3, 1-2, SC 130, p. 114.

⁵⁷⁵ « Cum ergo prudenter, modeste, fortiter, et iuste instituuntur, exsurgunt in virtutes, prudentiam, temperantiam, fortitudinem, et iustitiam, quae quasi radices sive cardines omnium dicuntur virtutum. Inter quas, quoniam iustitia quasi conum vel apicem quemdam, et summum fastigium tenere videtur, emphatice virtutis nomen possidet. », ID., S. 3, 2, *ibid.*, p. 114.

et tourne grâce à elles. C'est bien toutefois la justice qui est placée par Isaac à la suite de Platon et Cicéron au sommet des vertus, au point de faire d'elle la vertu par excellence. De cette idéalisation de la vertu, le cistercien donne une image sidérale⁵⁷⁶ : comme pour certains l'éclat de nombreuses étoiles forme la lumière d'une galaxie, de même, l'éclat (*fulgor*) des différentes vertus converge pour former la justice au firmament spirituel. Cette image nous rappellerait s'il en était besoin comment pour le cistercien la considération a d'abord une valeur éthique. Mais nous y retrouvons aussi la version renouvelée du « *μηδεν ἄγαν* ». Cette vertu résultante est la modération, *modus* qui assure d'en haut l'égalité entre tous en rendant à chacun ce qui est sien. Où nous reconnaissons la définition de la justice : justice d'équité, mais aussi justesse céleste qui assigne à chacun sa place dans l'univers.

Les trois lois : une résurgence abélardienne ? Justice et miséricorde

Toutefois, le moine érudit s'empresse de rapporter cette justice éthique à la loi naturelle qu'il distingue de la loi ancienne et de la loi nouvelle, évangélique :

Cette justice fait partie de la loi naturelle, est prescrite par l'Écriture, est complétée par l'Évangile : non seulement nous ne devons pas faire à autrui ce que nous ne voulons pas souffrir d'autrui, mais nous devons faire à autrui ce que nous voulons qu'on nous fasse. On ne doit donc pas détourner de cette justice, mais rappeler à elle et diriger par elle celui qui cherche la béatitude, pour qu'il ne s'en tienne pas à la loi naturelle comme le philosophe ou qu'il n'échafaude pas la justice de la loi comme le juif, mais qu'il se soumette à la justice de la foi comme le chrétien ; et que, humble accusateur de soi-même, il poursuive la récompense que Dieu nous destine là-haut, dans le Christ-Jésus⁵⁷⁷.

Arrêtons-nous tout d'abord sur les rapports envisagés entre les trois lois. Le thème des trois lois se trouve dans les *Conférences* de Pierre Abélard qui mettent en scène un philosophe, un juif et un chrétien, tenants de chacune d'entre elles, mais il structure aussi la conception de la loi que l'on trouve chez les juristes dès les origines du droit canonique. Certains rapporteront la loi

⁵⁷⁶ « Sicut visum est quibusdam, ex omnium stellarum radiis sursum micantibus candore notabilem in cono firmamenti circulum creari, quem Galaxiam nominant, sic nimirum in spirituali firmamento ex omnium virtutum fulgore putatur exstare iustitia, quam propterea aequabilitatem quamdam, et modum in rebus dicunt, et certum denique finem; quem ultra, citra ve nequit consistere rectum. Ipsa enim est, quae omnia aequat, reddens unicuique quod suum est. », ID., S. 3, 3, *ibid.*, p. 116.

⁵⁷⁷ « Hanc lex naturae continet, Scriptura praecipit, Evangelium complet, ne tantum non faciamus alteri, quod ab altero nolumus pati, sed ut faciamus alteri, quodcumque volumus nobis fieri. Non igitur hinc avocandus, sed huc revocandus, et hac dirigendus, qui beatitudinem quaerit, ne cum naturali lege remaneat, ut philosophus, vel iustitiam legis astruat, ut Iudaeus, sed iustitiae fidei se subiciat, ut Christianus, et humilis accusator sui sequatur ad bravium supernae vocationis in Christo Iesu. », ID., *ibid.*

naturelle à Adam avant que sa conscience n'ait été obscurcie par le péché originel, d'autres à Noé restaurant après cette rupture une alliance cosmique signifiée par l'arc en ciel. Isaac indique clairement que la morale des vertus fait partie de la loi naturelle. C'est encore elle qui est enseignée par l'Écriture à des hommes qui, endurcis par le péché l'ont perdue de vue, mais elle doit être finalement accomplie par la loi évangélique.

Or en quoi consiste cet accomplissement ? Il s'agit de passer de l'interdit de faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fasse au précepte positif demandant de faire pour autrui ce qu'on voudrait qu'il fasse pour nous. Mt 7, 12 répond ici à Tb 4, 16. Il y aurait beaucoup à dire sur ce changement éthique. Car après tout l'autre ne sera pas forcément satisfait que nous fassions pour lui ce que nous attendons de lui. A moins que nous ne le connaissions suffisamment dans son altérité pour lui faire justement ce que lui attend de nous. N'y a-t-il pas un irréductible décalage des désirs ? Simplement, la loi évangélique est censée prendre les devants et ne pas s'en tenir à l'interdit. Notons qu'elle ne prétend pas à la perfection qui pourrait se traduire ainsi : « fais à l'autre ce qu'il attend de toi sans attendre en retour qu'il fasse ce que tu attends de lui ». Ne sachant pas exactement ce qu'il attend de toi, et espérant que vos désirs se rencontreront dans une humanité commune, ne te contente pas d'éviter ce qu'il exècre, mais prend les devants et fais pour lui ce que tu aimerais qu'il fasse pour toi. L'ardeur de la charité ne peut effacer la maladresse, mais elle évite de s'en tenir au respect frileux de l'interdit. C'est ainsi qu'elle accomplit la loi naturelle des vertus rapportée ici au philosophe. Comme chez Abélard, le Juif n'a pas chez Isaac la part belle. Précisons toutefois que le maître du Pallet lui attribuait un respect de la loi ne visant que des récompenses temporelles, ce que Bernard appellerait un amour mercenaire. Isaac lui reproche plutôt d'échafauder la loi, de la bricoler à côté (*astruere*) de l'édifice de la loi naturelle, voire de la construire de manière extérieure et inadaptée. L'attitude opposée à cette construction extérieure, de ce « *Bauen* », pour reprendre un terme heideggérien, est l'humilité qui se soumet à la loi du Christ en confessant ses fautes. Nous retrouvons ici une thématique longuement développée par Bernard pour qui non seulement la justice, mais la vérité même du sujet passe par cette humilité mettant à nu sa faiblesse devant celui qui seul peut l'en sauver. Ainsi, la justice évangélique ne vient-elle pas pour le cistercien abolir la loi naturelle, ni d'ailleurs la loi ancienne qui en matière de morale ne cherche qu'à la rétablir, elle vient les accomplir.

Encore a-t-il conscience que cet accomplissement n'est plénier que dans l'eschatologie : en écho à I Co 13, 9-10, il oppose une justice imparfaite ici-bas (*in via*) à la parfaite justice de la Patrie céleste. Le juste ne pêche-t-il pas sept fois par jour ? Le chemin de la justice, de vertu en

vertu (Ps 83, 8 on se souvient de l'usage qu'en fait Bernard dans le *De Gratia et libero arbitrio*) reste donc selon le moine, une voie imparfaite commune au philosophe, au juste et au chrétien. Il va même plus loin recommandant de s'abandonner à la Providence pour ses besoins afin de ne rechercher que le royaume et sa justice (Mt 6, 33). Il va jusqu'à préciser dans un rigorisme qui ferait de lui un précurseur de Kant : « Il s'occupe de toi si tu ne manques pas de t'occuper de la justice. Occupe-toi d'elle, cherche-la elle-même par-dessus tout et tout à cause d'elle ; cherche même le royaume de Dieu à cause d'elle et non pas elle à cause de lui. Ne recommence pas à être mercenaire...⁵⁷⁸ » La justice doit être recherchée pour elle-même comme la rectitude de la volonté pour Anselme ou la loi morale pour Kant. La rechercher pour le royaume, ne serait-ce pas redevenir mercenaire ? Nous entendons ici comme une anticipation de la querelle du pur amour : il faudrait être juste sans attendre de rétribution eschatologique. Isaac ne va pas jusque-là, mais comme Bernard avant lui, il est attentif à la pureté de l'intention dont nous avons vu qu'elle était requise pour passer du second au troisième degré de la charité. Or, il fait remarquer que sont déclarés bienheureux, non ceux qui cherchent la justice, mais ceux qui en ont faim, et l'enseignement présente ainsi la justice comme nourriture de l'âme. Les réminiscences philosophiques ne sont pas loin lorsque le moine propose trois degrés de la justice : ne pas commettre l'injustice, la souffrir avec patience, faire ou au moins vouloir le bien de tous. Socrate ne soutenait-il pas qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre ? Cette universelle bienveillance conduit à la béatitude des miséricordieux. Nous avons là une valeur spécifiquement chrétienne, même si on trouve ici ou là chez les philosophes de la clémence ou de la magnanimité. Justice et miséricorde ne sont-elles pas complémentaires ? La Cabbale mettra en valeur le difficile équilibre entre les deux *Sephirot* qui leur correspondent : *Din* et *Hessed*. Il est donc impossible ou au moins périlleux de s'en tenir à une justice implacable : « Car la justice sans miséricorde est cruelle : elle ne sera pas sauvée.⁵⁷⁹ » Le moine précise encore qu'il y a deux formes de miséricorde, celle qui donne en des œuvres de charité et celle qui pardonne⁵⁸⁰. Sans nous arrêter sur cette béatitude de saveur moins philosophique, mentionnons l'explication des trois degrés de la miséricorde (Sermon 3, 15-16 reprise au Sermon 49, 5-7) : celle des commençants qui donnent un peu de ce qu'ils ont, celle des progressants qui donnent tout, celle enfin des parfaits qui en outre se donnent eux-mêmes. Ne

⁵⁷⁸ « ... ipsi cura est de te, si tibi cura iustitiae non deest. Ipsam cura, ipsam quaere super omnia, et propter ipsam omnia; et ipsum Dei regnum propter ipsam, non ipsam propter ipsum ; ne incipias iterum mercenarius esse... », ID., S. 3, 6, *ibid.*, p. 118.

⁵⁷⁹ « Iustitia enim sine misericordia crudelis est, quae numquam salvabitur. », ID., *ibid.*, S. 3, 11, p. 122.

⁵⁸⁰ ID., S. 3, 15, *ibid.*, p. 124.

trouvera-t-elle pas un lointain écho dans le poème de la petite Thérèse : « aimer, c'est tout donner et se donner soi-même » (PN 54) ?

Les cinq premières Béatitudes constituent ainsi selon Isaac de l'Étoile, la montagne d'une vie active, culminant avec la béatitude des miséricordieux, et qui ouvre sur le vol de la contemplation concernant plus spécialement les deux dernières⁵⁸¹. Ainsi, l'*affectus* a-t-il été purifié par les vertus en vue de la charité, mais c'est maintenant la raison qu'il faut purifier en vue de la vision. Plus exactement, c'est l'ensemble des facultés de connaissance qui doit donner lieu à une ascension vers la sagesse. Nous sommes ainsi conduits de la vie active à la vie contemplative, de l'éthique à la métaphysique, mais par le déploiement d'une psychologie qui veut d'ailleurs établir des correspondances avec la cosmologie.

De l'éthique à la métaphysique : une ascension psychologique et cosmologique

Ce détour par la psychologie viendrait-il se substituer à celui de la charité auquel invitait Bernard ? Avant d'en venir à cet envol, l'abbé de l'Étoile énumère les œuvres de miséricorde qui sont le préalable à la vie contemplative, sans s'arrêter à celles qui viennent soulager les corps : « Mais elle (la miséricorde) ne s'exerce pas seulement au-dehors et dans le domaine matériel. Car elle pardonne l'injure, elle propose le conseil, elle offre la prière, elle donne le bon exemple, elle travaille à la formation : il est une infinité de manières de la pratiquer.⁵⁸² » La charité dans son action désintéressée et miséricordieuse se présente ainsi comme le sommet d'une montagne de la vie active. Elle en est la cime qui permet l'envol contemplatif : « Bienheureux donc les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. C'est bien cette perfection même de toute la vie active qui est vraiment la cime de cette montagne : car au-delà il n'y a plus où mettre le pied.⁵⁸³ ». Chez Bernard, les deux derniers degrés de la charité correspondaient à la contemplation ici-bas et dans la Patrie. Isaac précise que le sommet de la charité ici-bas est précisément la miséricorde. C'est elle qui assure, comme sommet de la vie active, l'interface avec la vie contemplative. Mais pour atteindre ce sommet, il faut au préalable que l'âme et ses affects aient été édifiés par les vertus.

Selon une tradition ascétique que nous retrouverions de Cassien à Benoît de Canfield, la vie active est ainsi non seulement la pratique des œuvres extérieures, mais par elles la structuration

⁵⁸¹ ID., S. 3, 19, *ibid.*, p. 126.

⁵⁸² « Sed neque haec tantum exterius, et in corporeis rebus fiunt; nam et iniuria donatur, et consilium datur, et oratio impenditur, et exemplum bonum monstratur, et disciplina erogatur, et alia in utraque specie sexcenta... », ID., S. 3, 17, *ibid.*, 124-126.

⁵⁸³ « Igitur beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Ipsa quippe totius activae disciplinae summa merito montis huius vertex locatur; non enim est, quo pedes ultra gradiaris. », ID., S. 3, 1919, *ibid.*, p. 126.

intérieure de l'âme par les vertus qui la disposent, ici selon l'image de la montagne, à l'envol contemplatif :

En effet, qu'est-ce qu'un homme parmi les hommes, dans cette vie mortelle ou cette mort vivante, peut faire de plus pour lui ou pour les autres, sinon par le mépris volontaire du Mammon d'iniquité, être lui-même modéré et ferme ; par la vertu de la douceur, être pour les autres calme et paisible ; par la componction, réservé et pieux ; par la justice, au-dehors et en lui-même, tout entier poli et bien ordonné ; par la miséricorde, bienfaisant pour beaucoup, bienveillant pour tous⁵⁸⁴ ?

Cette récapitulation des cinq premières Béatitudes par l'évocation concrète de la mise en œuvre des vertus qui leur correspondent montre bien cette édification progressive de l'âme par les vertus pour constituer cette montagne d'où les facultés intellectuelles et spirituelles pourront prendre leur envol contemplatif. C'est donc bien dans le cadre d'une éthique des vertus que vient se situer la psychologie des facultés développée par le moine érudit.

Mais précisément dans sa perspective ascétique, la purification opérée par les vertus ne s'arrête pas aux élans de la charité. Elle se prolonge en une quête de la vérité qui devient contemplative : « Mais, je le demande, frères, à quoi bon tant d'efforts prolongés et énergiques, si nous ne sommes pas arrivés à purifier notre cœur ? Certes, nous l'avons purifié pour la vertu, mais il faut le purifier pour la vérité ; nous l'avons purifié pour la charité, mais il faut le purifier pour la vision. Nous avons guéri le boiteux ; il faut aussi illuminer l'aveugle.⁵⁸⁵ » Comprendons que pour Isaac comme pour Bernard, il y a d'abord un chemin de la vertu à la charité. Ce chemin est déjà un chemin de vérité par lequel celui qui l'emprunte vient à la lumière. Mais il doit être poursuivi jusqu'à la vision ce qui exige une nouvelle ascèse d'ordre plus spécifiquement noétique qui ne concerne plus les seuls affects et leur impact sur l'action, mais les images mentales susceptibles de venir obscurcir l'esprit contemplatif :

⁵⁸⁴ « Quid enim amplius homo inter homines in hac vita mortali, seu morte vitali, vel ad se, vel ad alterum potest, quam ut per voluntarium mammonae iniquitatis contemptum in se modicus sit et solidus, per mansuetudinem aliis placidus et serenus, per compunctionem circumspectus ac devotus, per iustitiam foris et in seipso totus teres atque rotundus, per misericordiam pluribus beneficus, omnibus benevolus; per amorem paupertatis mundum ridentem respuat, per virtutem mansuetudinis iratum contemnat, per compunctionis munus se recipiat, sectando iustitiam Deo se subdat, per misericordiam proximum colligat; paupertatis amore modicis contentus, modestiae tenore nulli infestus, compunctionis ardore sibi intentus, iustitiae rigore Deo acceptus, misericordiae dulcore omnibus omnia factus? », ID., S. 3, 20, *ibid.*, pp. 126-128.

⁵⁸⁵ « Sed quid, rogo, fratres, tot, tamdiu, et tantis egimus, si nondum cor mundavimus? Si mundavimus ad virtutem, mundandum est ad veritatem; si mundavimus ad diligendum, mundandum est ad videndum. Sanavimus quidem claudum, sed illuminandus est caecus. », ID., S. 4, 1-2, *ibid.*, p. 130.

C'est pourquoi le Seigneur, en purifiant les yeux de l'âme pour qu'elle voie la vérité, illumine, pour ainsi dire, un aveugle. En conséquence, ce que nous allons dire sur la pureté de cœur ne vise pas la purification des vices que l'on désigne sous le nom d'amour pervers ou désordonné, mais la purification des phantasmes, qui d'abord absorbés par les sens, sont ensuite déversés dans le réceptacle intérieur de l'imagination et, comme de petits nuages intermédiaires, nous cachent la clarté du soleil, ou bien, très éloignés du corps solaire lui-même, source de toute la lumière, en interceptent cependant pour nous ou du moins en atténuent l'éclat⁵⁸⁶.

Le terme phantasme n'a pas ici son sens moderne et nous devons comprendre que la purification des désirs, si elle contribue à pacifier l'âme, ne suffit pas à réguler le flux mental des images et constructions issues des sens et échafaudées à partir de ce donné extérieur. Il y faut une nouvelle ascèse et qui demande un savoir psychologique requis par l'ascèse monastique du contemplatif. Il convenait de resituer dans le cadre de cette philosophie d'abord pratique du connais-toi toi-même, l'enseignement psychologique et métaphysique d'Isaac de l'Étoile.

De la terre au ciel, structure d'une ascension spirituelle

Cette météorologie, comme la hiérarchie des quatre éléments que nous retrouverons bientôt vient du *Timée* (32 b) par l'intermédiaire du Commentaire de Chalcidius, mais aussi sans doute par celui des Pères grecs et latins. Sans nous y arrêter ici, reconnaissons-y une analogie filée par le moine, de la pratique ascétique du silence intérieur qu'il cultive :

Lorsque vous aurez traversé tous ces nuages que nous avons dits par la vigilance de l'âme, la pureté du cœur, ayant fait taire ou mieux laissé derrière vous toute pensée, apparaîtra enfin la nuée brillante, la nuée lumineuse, non plus la nuée trouble, épaisse, non plus la nuée de l'ignorance, mais la nuée de la sagesse. Car il y a des ténèbres dans la lumière et bien davantage dans une immense lumière⁵⁸⁷...

⁵⁸⁶ « Dominus itaque dum oculos mentis ad videndam veritatem purgat, quasi caecum illuminat. Unde et de munditia cordis sermo sequens textitur, non ut mundetur a vitiis, quae perversi amoris, sive inordinati affectus nomine censentur, sed a phantasiis, quae per corporeos sensus imbibuntur, et intus in imaginatione versantur, et tamquam nubeculae interpositae claritatem nobis solis occulunt, vel per ipsum solare corpus totius luminis fontem, ab ipso omnino remotae, nobis intercludunt, vel ad minus acumen obtundunt. », ID., S. 4, 3, *ibid.*, p. 130.

⁵⁸⁷ « Cum omnes has quas diximus nubes, vigilantia mentis et cordis puritate, silente, imo postmanente omni cogitatione, pertransieritis, apparebit tandem nubes clara, nubes lucida, non iam turbida, non densa, non iam ignorantiae, sed sapientiae nubes. Tenebrae enim sunt in lumine, et multo magis in multo lumine... », ID., S. 4, 4-5, *ibid.*, pp. 132-134.

Nous reconnaissons l'expérience de la pratique de la méditation : il s'agit moins de lutter contre les distractions en cherchant à s'y opposer pour les faire taire, que de les laisser derrière soi pour s'élever comme à travers ces pensées encore embrumées jusqu'à la lumière du silence intérieur. Notons que nous passons ici du nuage à la nuée ; d'un météore des plus communs dans nos contrées pluvieuses à celui qui accompagnait le peuple hébreu au désert et où se cachait la présence de Dieu.

Isaac rejoint ici la symbolique dionysienne de Moïse entrant dans la nuée pour y rencontrer Dieu. Michel Lemoine, reconnaissait dans cette dernière phrase une citation fameuse du début de la *Lettre I* du Pseudo-Denys. Il faisait remarquer naguère⁵⁸⁸ qu'Isaac, utilisant la traduction de Jean Scot en vient à faire dire au texte de Denys le contraire de ce qu'il exprime. Il serait en effet traduit plus justement comme suit : « Les ténèbres deviennent invisibles sous l'effet de la lumière, et plus encore s'il y a beaucoup de lumière ». Mais si Erigène et Isaac transforment ainsi la traduction du grec, c'est pour être plus dionysiens que Denys. La contemplation ici-bas reste une docte ignorance empreinte de ténèbres. Mais elle n'en accède pas moins à la lumière d'un Dieu en qui il n'est point de ténèbre (I Jn 1, 5). Ces ténèbres ne viennent pas de lui, mais de nos limites, Isaac s'en explique clairement dans un autre sermon où nous retrouvons la même citation de Denys : « En vérité il y a des ténèbres dans la lumière et bien davantage dans une intense lumière. Certes "le Seigneur est lumière et en lui il n'y a pas de ténèbres" ; mais c'est son inaccessible lumière qui produit en nous les ténèbres. Car il y a deux causes aux ténèbres : l'absence et la surabondance de lumière.⁵⁸⁹ » Nous avons donc ici l'expérience d'un authentique spirituel méditatif, nourrie de la culture patristique et dionysienne en particulier. L'élévation vers la contemplation exige de se détacher de toutes les images, mais même des pensées, voire de soi-même pour entrer comme Moïse dans la nuée. Or ce qui fait obstacle à cette ascension ce sont les limites même de nos facultés sensibles et intellectuelles en leur finitude.

Pour mieux comprendre ces élévations contemplatives et leur difficulté, il faut donc connaître l'âme humaine. Or, dans la lettre qu'il adresse à Alcher de Clairvaux, Isaac précise que ce savoir sur l'âme ne s'en tient pas à ce qu'on peut apprendre dans les Écritures de son état, avant ou

⁵⁸⁸ MICHEL LEMOINE, *Remarques sur les ténèbres chez les cisterciens du XIIIe siècle*, dans *Du visible à l'invisible*, ed. Ch. Trottmann et A. Vasiliu, Paris, Champion (Le savoir de Mantice, 10), 2004, pp. 351-352.

⁵⁸⁹ « Vere tenebrae sunt in lumine et multo magis in multo lumine. Dominus quidem lux est, et in eo tenebrae nullae sunt; sed ab eius inaccessibili luce tenebrae in nobis fiunt. Duo etenim sunt quae tenebras gignunt, inopia videlicet et superabundantia lucis. », ISAAC DE STELLA, S. 22, 5 ; SC. 207, p. 66.

après le péché, voire dans la gloire, mais concerne son essence et ses puissances⁵⁹⁰. Le moine cistercien fait allusion à un enseignement oral, dont il restituerait pour son destinataire la teneur relative en particulier à sa séparation du corps par la mort. Enseignement ici encore éminemment philosophique centré sur la mort et portant sur la substance de l'âme et ses facultés. Avant d'en venir à sa structure, relevons-en dans la *Lettre sur l'âme* quelques éléments singuliers. Nous y trouvons par exemple un enseignement sur la simplicité qui n'est pas sans affinités avec l'hénologie bernardine⁵⁹¹. Les corps sont divisibles et leurs parties font nombre avec le tout. Dieu seul est absolument simple. L'âme occupe une position intermédiaire. Ses facultés sont distinctes, mais ne font pas nombre avec son essence, ce qui n'est pas le cas en revanche de ses vertus qui ne sont que des qualités accidentelles⁵⁹². Il résume cette petite métaphysique du simple : natures et accidents sont dans les corps sans être les corps, en Dieu on ne trouve ni accidents ni nature autre que son essence, dans l'âme on trouve des facultés naturelles qui ne font pas nombre avec elle et des vertus accidentelles qui ne relèvent pas de son essence⁵⁹³. La reprise de la tripartition de l'âme platonicienne est l'occasion pour l'auteur de la *Lettre* de mettre en ordre les quatre passions fondamentales : joie et espoir attribués au concupiscible, douleur et crainte à l'irascible⁵⁹⁴. A partir de cette reconstruction des affects, il introduit les vertus qui les structurent et en particulier les quatre vertus cardinales⁵⁹⁵. Il envisage encore avant d'en venir au schème des cinq facultés principales, une tripartition cette fois selon

⁵⁹⁰ « Cogis me, dilectissime, scire quod nescio ; et quod nondum didici docere. Vis enim a nobis edoceri de anima, sed neque id quod in divinis litteris didicimus, id est qualis fuerit ante peccatum, aut sit sub peccato, aut futura post peccatum; sed de ejus natura et viribus, quomodo sit in corpore, vel quomodo exeat, et caetera quae non scimus, nec nescire nos sinis. Utque verum fateamur, id ipsum quod a nobis in collatione audisti, ob quod animaris amplius aliquid sperare, dum attemptantes obtemperare precibus tuis, in id intendimus, a nobis elabatur, evolat, et quodammodo evanescit. », ID., *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima*, PL.194, col. 1875 B, ed. C. Tarlazzi, p. 256.

⁵⁹¹ « Omnis enim essentiae in Deo veritas est. In anima quidem aliqua ejus apparet imago; in corpore vero vix illius invenitur vestigium. Deus vero solus vere simplex est, corpus autem omne vere compositum, anima utriusque respectu utrumque dici potest. Aut si aliquod corpus simplex, anima utique simplicior, quae omni corpore superior : Deus vero simplicissimus [...] Non enim anima et ratio animae duae sunt essentiae, sed una. Proprietates quidem diverse, sed essentia una. », ID., *ibid.*, 1875 D-1877 A, ed. C. Tarlazzi, pp. 257-258.

⁵⁹² « Habet accidentalialia, et ipsa non est, propter quod omnino simplex non est. Non enim est anima sua prudentia, sua temperantia, sua fortitudo, sua justitia. Suae igitur vires est, et suae virtutes non est. », ID., *ibid.*, 1877 B, ed. C. Tarlazzi, p. 258.

⁵⁹³ « Sunt igitur corporis et naturalia et accidentalialia; sed nihil horum est corpus ; Dei vero nec naturalia, nec accidentalialia, sed totum et solum et semper quidquid Dei est, unus Deus est; animae vero naturalia, quae non aliud esse possunt quam ipsa anima, et accidentalialia quae nisi aliud esse non possunt ab ipsa anima. », ID., *ibid.*, 1877 D-1878 A, ed. C. Tarlazzi, p. 259.

⁵⁹⁴ «... de concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate vero dolor et metus oriuntur », ID., *ibid.*, 1878 D, éd. C. Tarlazzi, p. 261.

⁵⁹⁵ ID., *ibid.*, 1879 A-B, ed. C. Tarlazzi, pp. 261-62.

le temps : l'*ingenium* découvre les réalités encore inconnues, une fois trouvées, la raison en juge, la mémoire retient et alimente ses jugements⁵⁹⁶.

Or de sa psychologie à cinq étages, mieux connue que son fondement éthique, la même structure se retrouve dans la Lettre sur l'âme et dans le quatrième sermon de Toussaint. Nous la présenterons ici par souci de brièveté sous forme d'un tableau. Notons encore auparavant que la lettre insiste sur le fait que ces cinq puissances ne font pas nombre avec la substance de l'âme⁵⁹⁷. Le sermon établit d'abord une correspondance entre les puissances de l'âme et les quatre éléments auxquels s'ajoute l'éther, ce qui forme les deux colonnes extrêmes de notre tableau : « De même encore que ce monde visible s'élève graduellement par cinq éléments distincts : la terre, l'eau, l'air, l'éther ou firmament et le ciel suprême nommé empyrée, de même pour l'âme, pérégrinant dans le monde de son corps, il y a cinq étapes vers la sagesse : les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence. ⁵⁹⁸» Relevons au passage que l'éther s'imisce entre l'air et le feu associé à l'empyrée. La lettre déploie ensuite la symbolique de cette correspondance, mais il nous faut encore préciser à quel type de connaissance parvient chacune des cinq facultés ainsi hiérarchisées. Sur ce point, le texte de la lettre et celui du sermon sont presque identiques mot pour mot.

Faculté	Objet	Analogie cosmique
Intelligence	Dieu immuable	Ciel igné, empyrée
Intellect	Muable sans corps ni lieu mais dans le temps	Firmament = éther
Raison	Dimensions des corps et assimilées	Air
Imagination	Similitudes des corps	Eau
Sens	Corps	Terre

Nous choisissons celui du sermon, plus précis :

Le sens perçoit les corps. L'imagination perçoit les similitudes des corps. La raison perçoit les dimensions des corps et autres choses du même genre, le premier degré de l'incorporel,

⁵⁹⁶ « *Ingenium ergo exquirat incognita, ratio judicat inventa, memoria recondit judicata et offert adhuc dijudicanda* », ID., *ibid.*, 1879 C, ed. C. Tarlazzi, p. 262.

⁵⁹⁷ « *Dicitur ergo sensus corporeus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia. Haec tamen omnia in anima, non aliud sunt quam anima. Aliae et aliae inter se proprietates propter varia exercitia, sed una essentia rationalis, et una anima.* », ID., *ibid.*, 1879 D-1880 A, ed. C. Tarlazzi, p. 263.

⁵⁹⁸ « *Sicut etiam sursum versus quinquepartita quadam distinctione mundus iste visibilis gradatur: terra, aqua, aere, aethere, sive firmamento, ipso quoque coelo supremo, quod empyreum dicitur; sic et animae in mundo sui corporis peregrinanti quinque sunt ad sapientiam progressus: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia.* », ID., S. 4, 6, SC. 130, *cit.*, p. 134.

qui cependant a besoin, pour subsister, du corps et donc du lieu et du temps. L'intellect s'élève au-dessus de tout ce qui est corps ou esprit créé uni au corps, qui, pour subsister, n'a pas besoin du corps ni par conséquent du lieu, mais qui ne peut se passer du temps, puisqu'il est muable par nature. L'intelligence, dans la mesure où cela est permis à une nature créée que seul surpasse le Créateur, voit immédiatement ce qui est l'incorporel lui-même, unique, suprême et pur qui n'a besoin ni de corps pour exister, ni de lieu pour être présent, ni de temps pour durer⁵⁹⁹.

Ainsi, la purification des facultés de l'âme se présente-t-elle comme un détachement des corps en leur matérialité sensible ou en leurs formes qui l'épousent et que perçoit l'imagination. La lettre développe de manière classique la correspondance entre chacun des cinq sens et l'élément qui lui correspond : le feu dans l'œil, l'air le plus subtil sonnant aux oreilles, le plus chargé d'odeurs caressant le nez, l'eau à la bouche porteuse du goût et la terre au toucher⁶⁰⁰. Elle fait passer entre imagination et raison la frontière délimitant connaissance charnelle et spirituelle. Avec un réalisme tout dionysien, elle envisage la frontière entre les deux puisque la partie de l'âme qui produit les phantasmes (*phantastico*) touche à la sensualité charnelle qui est presque esprit⁶⁰¹. Elle reprend aussi la métaphore musicale : l'esprit charnel ne suffit plus à faire vivre le corps qui autrefois bien tempéré, est devenu comme un instrument cassé, déserté par le musicien et sa musique⁶⁰². Cet argument n'est pas sans rappeler celui de Simmias dans le *Phédon* (85 e- 86e) faisant de l'âme l'harmonie du corps, mais lu en un sens spiritualiste. Comme Socrate pour qui cette harmonie préexiste au corps et lui survit, le cistercien tire les conséquences d'une telle lecture avec une surabondante richesse rhétorique. A qui se demanderait ce que devient l'âme après avoir quitté le corps, il répond qu'il en va de même du

⁵⁹⁹ « Sensus corpora percipit, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum dimensiones, et similia; primum videlicet incorporeum, quod tamen ad subsistendum eget corpore, ac per hoc, loco et tempore. Intellectu, super omne quod corpus est, vel corporis creatum spiritum, qui ad subsistendum non eget corpore, ac per hoc nec loco, sed sine tempore nequaquam possit, cum natura mutabilis sit. Intelligentia, quae utcumque, et quantum naturae creatae, super quam solus est Creator, fas est, immediate cernit ipsum solum summe et pure incorporeum, quod nec corpore ut sit, nec loco ut alicubi, nec tempore, ut aliquando, eget. », ID., S. 4, 7-8, *ibid.*, p. 134; Cf. *Epistola de anima*, 1886 A, ed. C. Tarlazzi, p. 273.

⁶⁰⁰ ID., *Epistola...* 1081 A, ed. C. Tarlazzi, p. 265.

⁶⁰¹ « Omne enim quod natum est ex carne, semper per naturam et essentiam caro est; et quod natum est ex spiritu, similiter spiritus est. Sunt tamen utriusque quaedam similia, corporis videlicet supremum, et spiritus infimum. [...] Itaque anima, quae vere spiritus est, et non corpus, et caro quae vere corpus est, et non spiritus, facile et convenienter in suis extremitatibus uniuntur, id est in phantastico animae; quod fere corpus est, et sensualitate carnis, quae fere spiritus est. », ID., *ibid.*, 1081 C, ed. C. Tarlazzi, pp. 266-267.

⁶⁰² « Corpus autem tamquam organum, quod prius integrum contemperatum et dispositum, ut melos musicae in se contineret, et tactum resonaret, nunc confractum et inutile e regione jacere; perisse quidem organum, sed non perisse melos sive cantum, nisi tantum sonum cantum putaveris. », ID., *ibid.*, 1082 D, ed. C. Tarlazzi, p. 267.

chant après que le son se soit tu, du sens après le mot, de la doctrine après le vers, du nombre après qu'il ait été décompté⁶⁰³... Magnifique usage métaphysique de cet argument du *Phédon*. Isaac a-t-il pu en prendre connaissance par l'intermédiaire d'une lecture patristique ? Il a conscience en tout cas que sa spéculation inspirée de théologien est un *philosophari*. Car à qui objecterait que ces analogies conviennent mieux encore à Dieu qu'à l'âme, il répond qu'il est plus à l'aise pour spéculer sur Dieu que sur l'âme, sur l'âme que sur le corps⁶⁰⁴. Nous retrouvons ensuite des arguments sur la présence de l'âme à tout le corps qui ne sont pas sans rappeler le *De Quantitate animae*

Par l'abstraction, la raison atteint les dimensions des corps, premier objet totalement incorporel de la connaissance. Toutefois, ces entités mathématiques ne sont encore connues que dans l'espace et le temps. D'autres échapperont au premier, mais non au second, idéalités plus subtiles relevant de l'intellect. Principes métaphysiques ou d'une mathématique intellectuelle au sens où l'entendra Nicolas de Cues ? Avant lui, les auteurs cisterciens ont su développer l'un et l'autre type de spéculation intellectuelle. Mais au-delà de ces spéculations, l'âme peut encore s'élever par son intelligence, jusqu'à l'intuition de la simplicité immuable de Dieu, présent immédiatement au-dessus d'elle. Or, si une psychologie quadripartite semblerait conforme à l'héritage de Boèce, l'intellect vient ici s'immiscer entre raison et intelligence, ce qui n'est pas sans poser des problèmes que nous retrouverons chez Alain de Lille. Ils sont affrontés par Isaac à la fin de la lettre sur l'âme. Car si les réalités naturelles sont investiguées par les sens et l'imagination, les mathématiques par la raison et la théologie par l'intelligence, il reste à l'intellect une discipline hybride entre l'étude des réalités naturelles et la théologie⁶⁰⁵.

Notons que par ses cinq facultés, l'âme humaine est censée pour le cistercien couvrir la totalité du réel⁶⁰⁶. Elle peut ainsi être rendue semblable à toute chose : « *omnium similitudo* ». Ne pouvons-nous dans cette définition attribuée au philosophe (au singulier, mais sans majuscule à cette époque), reconnaître celle de l'intellect possible au *De anima* d'Aristote ? Il est vrai que

⁶⁰³ « Et si quaeris ubi sit anima post corpus, quaero ubi sit cantus post folium, aut post sonum, ubi sit sensus post verbum, ubi sententia post versum, ubi numerus post numeratum. », ID., *ibid.*, 1083 A, ed. C. Tarlazzi, p. 268.

⁶⁰⁴ « Sed dices istam similitudinem magis convenire Deo, qui pure et omnino incorporeus est, qui in omnibus in semetipso est, quam animae. Et esto. Ego autem, ut praefatus sum, certius aliquid philosophari queo de Deo quam de anima; et de anima quam de corpore, et facilius. Anima tamen imaginem et similitudinem habet Divinitatis: unde et ei natura similis sit omnino necesse est. », ID., *ibid.*, 1083 B, ed. C. Tarlazzi, *ibid.*

⁶⁰⁵ « Cum autem sensus et imaginatio vigeant in naturalibus, ratio vero in mathematicis, intelligentia in theologicis; intellectus propriam haud constituit disciplinam. », ID., *ibid.*, 1086 D, ed. C. Tarlazzi, p. 274.

⁶⁰⁶ « Habet itaque anima unde investiget et cognoscat. Ad totalis enim sapientiae similitudinem facta, omnium in se similitudinem gerit, unde et a philosopho definita est omnium similitudo. Sensu igitur corpora, quod saepe dictum est, investigat et cognoscit; imaginatione corporum similitudines; ratione corporum dimensiones et similitudines dissimilium ac dissimilitudines similitium; intellectu commutabilem spiritum; intelligentia incommutabilem Deum. », ID., *ibid.*, 1086 A, ed. C. Tarlazzi, p. 273.

le domaine propre de l'intellect est la connaissance des esprits muables. Mais il faut ajouter qu'il ne les approche que très difficilement du fait du péché originel⁶⁰⁷. Nous retrouvons au passage *vir* et *mulier* souvent rapportés par les lecteurs scolastiques d'Augustin à la raison inférieure et supérieure. Ici *vir* correspond à la curiosité de l'esprit et *mulier* à la volupté de la chair, découlant toutes deux de la concupiscence originelle. L'œil des sens et celui de l'imagination en sont troublés et leur vision obscurcie. Mais c'est pire encore pour la raison qui y voit à peine, tandis que l'intellect et l'intelligence ne voient pratiquement plus rien. Difficile, dans ces conditions de considérer l'objet propre de cet intellect intermédiaire entre une raison qui mesure les réalités matérielles et une intelligence qui contemple Dieu. Son approche des natures incorporelles ne bénéficie pas de la connaissance qu'en ont les anges : ils se connaissent mutuellement et voient aussi la nature de nos âmes, mais nous ne les apercevons pas en retour, pas plus d'ailleurs que l'âme spirituelle de nos semblables⁶⁰⁸. Se cantonne-t-elle aux hiérarchies angéliques ? Elles-mêmes ont une connaissance naturelle des essences, mais aussi des grâces accidentelles qui leur permettent de s'envoler plus haut⁶⁰⁹. Mais surtout, la discipline intellectuelle s'intéresse aux principes métaphysiques des réalités corporelles et spirituelles qu'elle atteint en elles-mêmes comme causes de ces réalités. Or une telle métaphysique intermédiaire entre la science des réalités naturelles et la pure intelligence de Dieu ne peut encore revendiquer une autonomie et doit emprunter à ses deux domaines contigus : les sciences des réalités naturelles et la théologie.

Marcher sur deux jambes

Mais il s'agit de la discipline comme domaine d'investigation extérieure. Il y a aussi une mise en ordre intérieure de l'âme qui s'opère selon les cinq étapes de cette progression de ses facultés de connaissance, mais d'abord par la discipline de l'*affectus* passant par quatre degrés où nous reconnaissons les vertus cardinales conduisant au plein exercice de la charité⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ « Illuminatis igitur tantummodo oculis concupiscentiae et apertis, viri videlicet, id est spiritus, ad curiositatem, et carnis, id est mulieris, ad voluptatem; oculus sensus et imaginationis turbatus est, ut obscurius videat; rationis, ut vix videat; intellectus et intelligentiae, ut fere nihil videant. », ID., *ibid.*, 1086 C, ed. C. Tarlazzi, pp. 273-274.

⁶⁰⁸ « Vi ergo intellectus quoniam angeli vigent, se invicem et animas nostras vident, a quibus tamen mutuo in sua natura videri non possunt, quia infirmata est anima et non potest ad eos videndos oculum aperire. », ID., *ibid.*, 1086 D, ed. C. Tarlazzi, p. 274.

⁶⁰⁹ « Natura etenim incorporea, cujus incorporeas percipit formas, media, ut dictum est, inter corpus et Deum collocatur. Habet enim naturalia, quae est; nec ab ea per abstrahentiam aliter percipi possunt. Habet accidentia, quae abstracta, et in sui natura considerata, altius evolvunt et intelligentia ipsa, qua Deus videtur, indigent. Virtutes enim naturales, in suo summo et fonte naturali essentia consideratae, omnes unum et summum sunt, et omnium principium et naturarum natura, et essentiarum essentia. Unde et partim intellectus cedit in naturalem disciplinam, partim vero in theologicam. », ID., *ibid.*, 1086 D- 1087 A, ed. C. Tarlazzi, *ibid.*

⁶¹⁰ « Quinque etenim progressionibus rationabilitas exercetur ad sapientiam, sicut quatuor affectus ipse ad charitatem, quatenus in novem istis progressibus in semetipsa proficiens anima, sensu et affectu quasi internis quibusdam pedibus, quae spiritu vivit, spiritu ambulet, usque ad cherubim et seraphim, id est plenitudinem

Le total de 4+5 correspond à une mise en ordre de l'âme conforme aux hiérarchies angéliques et qui conduit, qui à une plénitude de la sagesse comparable à celle des chérubins, qui à l'ardeur de la charité des séraphins. Or Isaac se garde de l'angélisme qui guette les lecteurs de Denys (qu'il connaît bien), et cela précisément parce qu'il est toujours soucieux d'un équilibre entre *affectus* et *ratio* présentés dans ce passage de la *Lettre sur l'âme* comme les deux pieds sur lesquels il faut avancer. Reprenant à la fin du Sermon 4 l'image augustinienne de l'homme et de la femme pour figurer ces deux instances, il ne se contente pas de prôner la soumission de l'une à l'autre, même si pour lui, la pacification de l'affection par les vertus cardinales est un préalable à l'envol contemplatif. Car il se plaît à rappeler le primat de l'*affectus* et de sa formation par les vertus :

Ainsi donc, pour conclure brièvement, on doit former l'affection avec prudence, sobriété, force et justice, pour qu'elle soit bien réglée par l'habitude de l'âme appelée vertu, qu'elle soit formée et ordonnée par la charité. [...] Et que celui qui veut être spirituel le soit plutôt par l'affection que par la raison, plutôt par la conduite que par la méditation. Qu'il s'avance à pied, pour prendre son vol⁶¹¹.

Ce qui est essentiel est en fait à chaque étape de leur progrès, l'équilibre entre les deux instances figurées par les deux jambes, et la paix de ce ménage propose une transition facile avec la dernière béatitude des pacifiques examinée au sermon 5. Isaac y suggère que recevoir est plus que voir et dénonce ceux qui entrevoient les trésors de contemplation mais en tirent profit ou gloire et ne sont pas capables de les accueillir pour eux-mêmes.

L'envol métaphysique et la contemplation chrétienne

Or au sermon 4, juste après avoir développé sa fameuse quintuple psychologie, Isaac relativise également son intérêt pour la métaphysique comparée à Rachel au regard perçant, mais qui doit être précédée par Léa figurant l'équilibre affectif par les vertus :

scientiae, et rogamus charitatis, habeatque in se anima per exercitium virtutes, quae in se naturam habet facultates, quatenus sicut caelum dicitur, quoniam sedes est sapientiae, sic suis in se quasi caelestibus et ornatur ordinibus, et ordinetur virtutibus. Facile autem vacanti erit hos progressus nominibus et ordinibus comparare angelorum. », ID., *ibid.*, 1080 B, ed. C. Tarlazzi, p. 264.

⁶¹¹ « Itaque ut paucis absolvamus, discrete, sobrie, fortiter, et iuste instituenda est affectio, ut sit in ea habitus animi bene instituentis, qui virtus dicitur, et in caritatem formetur, ordineturque [...] sitque prius, qui spiritualis esse desiderat, affectione quam ratione, et conversatione quam meditatione. Pedibus nitatur ut surgat in volatum, », ID., S. 4, 16, SC 130, p. 140.

Telle est cette beauté au regard limpide [...] C'est elle qui, à cause de sa simplicité est dite brebis ou vue du principe. Frères, je souhaite pouvoir rechercher, à partir de chaque objet visible, sa propriété et ses différences, sa nature et sa force, sa cause et son essence, jusqu'à voir son principe efficient, formel, final, c'est-à-dire d'où il est et comment, d'où il est et pourquoi. Car en tous les objets il y a nature, forme, usage ; il y a nombre, poids et mesure. Mais c'est l'origine de toutes ces réalités et leur principe que je cherche : c'est pour cela que je sers volontairement et que je supporte tout patiemment. Et à raison des coutumes du pays, on me donne une femme chassieuse et pénible, que je ne désirais pas⁶¹².

On remarquera dans ce passage, la convergence d'une multitude de sources, puisqu'on y retrouve les causes aristotéliennes, le verset du *Livre de la Sagesse* (11, 20) et peut-être Augustin pour la trilogie nature, forme, usage. Mais au-delà de ces sources variées, la contemplation chrétienne du principe divin est comparée à Rachel en une exégèse traditionnelle de la signification de son nom en hébreu.

Or précisément cet envol d'une métaphysique traversant les nuages des distractions mentales liées aux cinq éléments et aux cinq sens, à travers l'élévation des cinq facultés de connaissance doit culminer en une sorte d'atterrissage au sommet du mont Thabor. Là la spécificité d'une contemplation chrétienne permet de monter plus haut encore vers l'intelligence de Dieu en sa vie trinitaire :

Ainsi le cœur doit être purifié : il lui faut s'éloigner de la terre et de l'eau, pour émerger à la sérénité de la raison, pour discerner le premier genre d'incorporel ; qu'il monte jusqu'à la fermeté de l'intellect, pour contempler le second genre d'incorporel ; qu'il s'élève à l'éclat embrasé de l'intelligence, comme sur la montagne très élevée du Thabor, pour voir le troisième genre invisible d'incorporel⁶¹³...

⁶¹² « Haec est illa formosa, et perspicax oculis [...] Haec est, quae ob simplicitatem interpretatur ovis, vel visum principium. Mihi obtingat obsecro, fratres, rei cuiusque a statu, in quo cernitur, proprietatem et differentias, naturam ac formam, causam et essentiam meram investigare, donec eius videam principium efficiens, formale, finale ; id est, unde sit et quomodo, unde et quare. Omnia enim in se naturam habent formam, usum, numerum, mensuram et pondus. Sed unde haec, et quod horum principium, quaero, nec facile invenio; ob hoc libenter servio, et omnia patienter fero. At propter patriae morem supponitur mihi lippa et laboriosa, quam non quaerebam. », ID., S. 4, 12-13, *ibid.*, p. 138.

⁶¹³ « Mundandum est itaque cor, et ab omni terra et aqua longe recedendum, ut in serenitatem rationis evadat propter primum incorporeum discernendum; in intellectus soliditatem surgat, ob secundum incorporeitatis genus intuendum; in intelligentiae igneum candorem ascendat, tamquam in montem Thabor, excelsum valde, ut tertium et invisibile videat incorporeum... », ID., S. 4, 9, *ibid.*, pp. 134-136.

Le chemin ainsi tracé conduit précisément dans l'ordre corporel, du plus opaque au plus subtil, mais dans l'ordre de la connaissance par l'âme, il dépasse celle des corps en direction d'incorporels eux aussi de plus en plus subtils : concepts abstraits par la raison, mais n'échappant ni à l'espace ni au temps, idéalités ne dépendant plus de l'espace, atteintes par un intellect créé qui n'échappe pas au temps, mais encore, incorporel divin, qu'il est permis à l'intelligence de contempler certes dans une certaine mesure seulement, au-delà de tout conditionnement par l'espace et le temps.

Or, dans cette contemplation ultime, les trois facultés supérieures : raison, intellect et intelligence, doivent elles-mêmes être dépassées. Nous retrouvons ici au passage de l'intellect à l'intelligence, le rôle d'une théologie négative. Il s'agit de surpasser les lumières intellectuelles qui ont pu mener au Verbe ainsi que le resplendissement de sa gloire, figurés analogiquement par sa transfiguration lumineuse, pour accéder à la contemplation du mystère divin. C'est ainsi que l'on passe selon une contemplation chrétienne de la considération de l'humanité du Christ à celle de sa divinité. Evoquant la transfiguration, les lignes qui suivent dressent un tableau sublime, mais épuré par la négativité, des sommets de la contemplation :

... et qu'ainsi il voie Jésus transfiguré, Jésus glorifié et ses vêtements éclatants de la gloire de sa chair, tels qu'aucun foulon n'en peut blanchir. Mais qu'il ne fixe pas le regard sur cette forme simple d'incompréhensibilité, d'incorporeité, d'invisibilité, en laquelle il demeure égal au Père. Bien plus, que raison, intellect, intelligence se prosternent la face contre terre. Que Pierre, Jacques et Jean écoutent le Père sans le voir et qu'en descendant ils ne disent à personne ce qu'ils ont vu et entendu. Car, frères très aimés, les hommes spirituels et qui ont les sens exercés par l'habitude voient, goûtent, sentent bien des choses admirables, suaves, agréables, éclatantes de lumière, pendant leur oraison et leur contemplation, un instant et comme dans un transport de l'âme ; et revenus à eux-mêmes, ils ne peuvent absolument rien en dire, bien plus ils peuvent à peine s'en souvenir⁶¹⁴.

⁶¹⁴ « in intellectus soliditatem surgat, ob secundum incorporeitatis genus intuendum; in intelligentiae igneum candorem ascendat, tamquam in montem Thabor, excelsum valde, ut tertium et invisibile videat incorporeum; sicque transfiguratum, sic glorificatum Iesum oculis cernat, vestimenta propter gloriam carnis, qualia non potest facere fullo super terram; faciem vero ob incomprehensibilitatis, incorporeitatis, invisibilitatis simplicem formam, in qua Patri manet aequalis, non sustineat, immo in faciem suam et ratio, et intellectus et intelligentia cadant. Petrus, Iacobus, et Ioannes Patrem audiant, non tamen videant; quod vero viderint vel audierint, descendentes nemini dicant. Multa enim, dilectissimi fratres, mira, suavia, iucunda, luce plenissima, vident, gustant, sentiunt, in oratione et contemplatione sua raptim, et quasi in excessu mentis, quae sibi redditi nullatenus dicere possunt, immo et vix meminisse, viri spirituales, et qui per consuetudinem exercitatos habent sensus. », ID., S. 4, 9-10, *ibid.*, p. 136.

Comprenons que ce qu'atteint dans un premier temps la contemplation de l'intelligence, c'est la gloire divine commune aux trois Personnes de la Trinité et qui resplendit pour les trois Apôtres préférés sur le corps transfiguré du Christ au sommet du Thabor. Mais le moine suggère que la contemplation chrétienne peut monter plus haut encore. Elle doit pour cela dépasser ce qui est encore vision dans une telle saisie par les trois facultés supérieures de l'intelligence. La contemplation des trois apôtres s'étant déplacée sur les attributs négatifs de l'essence divine : « incompréhensibilité, incorporéité, invisibilité » les conduira à une prosternation, sommeil et silence des facultés laissant place cette fois à l'audition. Ainsi apprendront-ils du Père le secret même de son Verbe qu'il désigne comme son Fils bien-aimé, l'Élu qui a toute sa complaisance et surtout qu'il faut écouter.

Ici, la contemplation philosophique menée à partir d'une ascension cosmique parmi les éléments et psychologique selon les facultés de l'âme semble céder le pas à la foi. Retomberait-elle de la contemplation lumineuse de l'intelligence aux ténèbres de la foi ? A moins qu'elle n'entende passer d'une contemplation philosophique à une contemplation théologique ? Rien de tel chez le Cistercien. C'est plutôt la contemplation philosophique qui une fois christianisée peut franchir le pas ultime de l'ascension intellectuelle, devenir contemplation chrétienne. Dans cette articulation entre foi et raison, l'exigence mystique semble ici laisser moins de place que chez Bernard aux développements de la spéculation métaphysique. Pourtant, même si elle fait l'objet d'une dénégation déjà relevée plus haut et doit ici s'incliner devant le mystère du Verbe Incarné, il y a place par ailleurs chez Isaac pour une riche méditation métaphysique.

Isaac métaphysicien

C'est, nous l'avons dit, dans les sermons 18 à 26, que nous trouvons la réflexion métaphysique la plus dense, même si elle affleure également très souvent dans les autres⁶¹⁵. Souvenons-nous aussi de l'enseignement sur le simple trouvé dans la *Lettre sur l'âme* et dont nous allons bientôt retrouver l'importance. L'influence d'Anselme sur cette méditation métaphysique a été bien mise en valeur⁶¹⁶ et nous relèverons aussi celle de Denys, mais celle de l'école de Chartres, lectrice de Boèce nous semble ici jouer un rôle déterminant. Mieux, il nous faut remonter encore en-deçà car la clé des développements métaphysiques d'Isaac, du moins dans leur attaque nous semble être la lecture des catégories d'Aristote, en particulier sa compréhension métaphysique de la différence entre substance première et substance seconde, ce qui place clairement sa

⁶¹⁵ Voir FRANZ BLIEMETZRIEDER, *Isaac de Stella, La spéculation théologique*, dans « Recherches de Théologie ancienne et médiévale », 1932, pp. 134-159.

⁶¹⁶ Voir SOFIA VANNI ROVIGHI, *L'influence de saint Anselme au XIIIe siècle*, dans « Cahiers de civilisation médiévale », 8 (1965), pp. 43, 46-50.

lecture de Boèce dans la dépendance de Gilbert de Poitiers. Rappelons que la série de sermons commente la parabole du semeur. Or au début du sermon 19, Isaac remarque que le semeur qui est sorti pour semer n'est autre que le Verbe, venu dans le monde pour semer rien d'autre que sa parole c'est-à-dire lui-même. Là il se heurte à une première difficulté d'ordre théologique⁶¹⁷ : le prologue de saint Jean nous dit que dans le principe était le Verbe, mais la parole est toujours celle de quelqu'un.

L'interrogation se démultiplie : de qui est sorti le Verbe, qui a parlé en premier, qu'a-t-il dit, comment ? Cela amène à de nouvelles précisions métaphysiques qui viennent éclairer le contexte logique de l'argument ontologique d'Anselme. Le cœur de l'argumentation est la différence entre substance première (Socrate) et substance seconde (homme) :

Avant tout, pour que des réalités — n'importe lesquelles — existent d'une manière déterminée, il faut de toute nécessité que purement et simplement elles existent. En effet ce qui n'existe d'aucune manière n'est rien ; or, ce qui n'existe pas n'existe d'absolument aucune manière et n'est donc tout simplement rien. C'est donc la pure existence qui se rencontre la première dans la composition de tout et la dernière dans sa décomposition⁶¹⁸.

Il y a un primat métaphysique de la substance première sur la seconde : il faut qu'on ait à faire à un homme singulier pour juger qu'il est homme et que c'est bien à une substance seconde humaine que nous avons à faire. Du coup l'édition des Sources Chrétiennes que nous citons ici en vient à traduire *essentia mera* par « la pure existence ». Cela fait sens dans la mesure où il faut bien que la substance première existe, que l'on ait à faire à Socrate, en chair et en os pour pouvoir conclure à l'humanité de son essence. Toutefois la distinction à laquelle invite ici Isaac ne passe pas entre essence et existence, ni même entre « *an sit* » et « *quid sit* », mais à l'intérieur de la question « *ti to on* », qu'est-ce que l'être entre substance première et seconde.

Isaac se situe ici clairement dans la ligne porrétaine d'interprétation de Boèce qui lui-même reprenait comme l'a montré Pierre Hadot une lecture néoplatonicienne des catégories

⁶¹⁷ « In principio, inquires, erat Verbum. Sed quomodo in principio, quod esse non potest sine principio? Omne enim quod verbum est, sine omni principio esse nequaquam potest. Alicuius enim verbum esse necesse est, omne quod verbum est, et a dicente, ut verbum sit, ipsum exire, liquidum est. Exivit ergo Verbum ab eo, cuius est verbum. Sed quomodo et quando et quale et a quo exivit primum Verbum? Quis enim prius et quid et quomodo et cui locutus est? Sed ut haec, fratres, nunc plenius indagemus, paulo altius a communi et consueto sermone ordiendum est. », ISAAC DE STELLA, S. 19, 5-6, SC 207, ed. A. Hoste et G. Raciti, Paris, 1974, p. 26.

⁶¹⁸ « Itaque ante omnia, ut aliqua, quaecumque sunt, aliquo modo sint, omnino necesse est ut simpliciter sint. Nam quod nullo modo est, nihil est; quod autem non est, nullo modo prorsus est et tantummodo nihil est. Essentia igitur mera in omnibus et compositione prior et resolutione posterior occurrit. », ID., S. 19, 7, ibid., pp. 26-28.

d'Aristote. Toutefois cette lecture trouvée chez Porphyre et Marius Victorinus assimilait εἶναι et οὐ respectivement avec les deux premières hypostases néoplatoniciennes. Comprenons qu'il s'agit ici dans les deux cas de l'être divin : la transcendance de l'*esse* serait assurée par son unité qui le place en deçà du *quod est*. Il semble donc qu'Isaac, dans un sursaut d'aristotélisme inverse ici la préséance. Car ce qui fait selon lui la différence entre la substance première et la seconde c'est qu'elle est pure : *mera*, qui signifie aussi unique, seul. Mais cette fois il s'agit pour Isaac des réalités créées : l'unique est du côté du singulier de la substance première. Le primat de la substance première sur la seconde semble ici encore découler de celui tout métaphysique de l'Un sur l'être, ce qui ne serait pas sans cohérence avec l'hénologie que nous avons lue chez Bernard. Pourtant la substance seconde ne devrait-elle pas être plus pure que la première, elle qui est dégagée de toutes les déterminations des autres catégories ? Un homme qui ne serait ni noir ni blanc ne serait-il pas le plus pur possible ?

Non car l'homme sans qualité, dénué des caractéristiques accidentelles tombant sous les autres catégories n'existe pas. Seul est vraiment, celui qui est chargé de toutes ses qualités, quantités... tombant sous les autres catégories, c'est-à-dire la substance première :

On dit d'un être qu'il subsiste comme essence ou en acte, dans la pensée ou en réalité. Par exemple, pour que l'homme subsiste dans la pensée ou comme essence, il faut seulement un animal raisonnable, mortel, car c'est le tout de l'homme, et pour que l'homme subsiste comme homme on n'a rien à ajouter de plus. Mais, qu'il soit sage ou non, qu'il ait telles ou telles dimensions, qu'il soit père ou fils, blanc ou noir, qu'il soit assis ou non, qu'il soit là ou ailleurs et à quel moment, qu'il agisse ou pâtisse, qu'il soit armé ou sans armes, rien de tout cela n'est requis pour qu'existe l'homme, bien qu'évidemment personne n'existe, c'est-à-dire ne subsiste réellement et en acte, sans ces déterminations⁶¹⁹.

Comprenons bien qu'Isaac laisse de côté la différence entre substance et accident qui opère la séparation avec les huit dernières catégories⁶²⁰. On est saisi de constater dès la première ligne de ce passage que l'opposition entre substance première et seconde recouvre celle qui est au cœur de l'argument ontologique entre un être qui n'existerait que dans la pensée ou aussi dans

⁶¹⁹ « Subsistere itaque dicitur res natura vel actu, ratione vel re. Verbi gratia, ut homo subsistat ratione sive natura, praeter animal rationale mortale, nihil quaeritur. Hoc enim totum esse hominis est, et ut homo subsistat homo, nihil superponitur; ut autem sapiens sit necne, huius vel illius moduli, pater an filius, albus aut niger, sedeat aut non, hic vel alibi sit et quando, agat vel patiatur, armatus sit sive inermis, minime quaeritur ad hominem esse, sine qualibet tamen constat neminem esse, id est re actu que subsistere. », ID., S. 19, 12, *ibid.*, pp. 30-32.

⁶²⁰ ID., S. 19, 11, *ibid.*, p. 30.

la réalité. Anselme avait-il en tête cette opposition qu'il aurait pu trouver chez Boèce ? Où Isaac a-t-il été initié à ces réflexions logico-métaphysiques ? Auprès d'Abélard, auprès de maîtres chartrains dont certaines idées fondamentales se retrouvent aussi, comme nous le verrons bientôt, dans sa réflexion métaphysique ? L'influence de Gilbert de la Porrée est manifeste, mais ici encore subvertie. Est-ce Isaac qui, ayant eu l'occasion dans sa formation scolastique reçue avant d'entrer dans l'Ordre de réfléchir sur les catégories, et connaissant aussi l'argument anselmien, prend conscience de l'importance de l'enjeu métaphysique qui se joue autour de la distinction apparemment purement logique entre substance première et seconde ? D'aucuns, dans une veine nominaliste qui conduirait à Occam, pouvaient être tentés de dire que seul existe le singulier et qu'à partir de lui aucun retour métaphysique vers le principe divin n'était possible. Il est frappant en tout cas que l'exemple qui revient à plusieurs reprises dans ce sermon 19 soit justement celui de l'homme.

L'humanisme d'Isaac, lorsqu'il définit la substance seconde homme comme *animal rationale mortale*, n'est pas d'ailleurs sans rappeler notamment par l'ajout de ce dernier adjectif à la définition aristotélicienne, ce que nous avons lu dans le *De consideratione*. Or cette définition suffit à l'homme qui subsiste seulement dans la pensée, entendons à sa substance seconde, comme celle d'un « être tel qu'il n'en est pas de plus grand » suffit à amorcer l'argument du *Proslogion*. Nous reconnaissons ensuite le défilé des autres catégories : la sagesse renvoie à la qualité, les dimensions à la quantité, paternité/filiation à la relation... jusqu'à l'avoir (une arme, ou pas). Toutes ces données accidentelles n'entrent pas dans la définition de la substance humaine. Toutefois, personne ne subsiste sans aucune de ces déterminations, réellement et en acte (*re actuque*), entendons comme substance première. Le moine cistercien apporte encore, sur la différence entre les deux types de substance, une précision qui n'est pas dénuée d'importance pour la compréhension de l'argument anselmien :

Mais notons cette différence : la première subsiste à la fois par soi et en soi, tandis que la seconde subsiste bien par soi, mais non en soi. Car la substance seconde n'existe jamais que dans la première. La substance seconde existe donc seulement dans la pensée, ou comme essence ou comme concept, d'une manière abstraite ; la substance première, existe, elle, tout ensemble dans la pensée et la réalité, comme essence et en acte, comme concept et comme manière d'être⁶²¹.

⁶²¹ « ...sed differt, quia prima quidem subsistit et per se et in se, secunda vero per se, sed non in se. Non invenitur enim secunda existere nisi in prima. Secunda ergo ratione tantum sive natura sive intellectu abstrahenter; prima autem ratione simul et re, natura et actu, intellectu et statu. », ID., S. 19, 14, *ibid.*, p. 32.

Presque comme l'accident, la substance seconde doit en quelque sorte inhérer dans un sujet réellement existant. Elle doit se résoudre à n'exister que dans la pensée. Ce qui est comme on sait inacceptable, selon Anselme pour un être tel qu'il n'en est pas de plus grand. Mais la substance première n'a pas ce problème puisqu'elle existe selon Isaac et comme essence et en acte. Notons que cela ne retire nullement le primat logique que garde sur elle la substance seconde, ainsi que le précise d'ailleurs notre moine érudit :

Ainsi donc, de même que la substance seconde ne subsiste que dans la substance première, de même la première ne subsiste que de la seconde. La substance seconde a une priorité de raison permettant l'existence de la première ; mais en acte, c'est la substance première qui subsiste, préservant la seconde de n'exister nulle part et par là même de n'être rien. Car aucun homme n'existe si l'homme n'existe absolument pas ; mais l'homme n'existe nulle part si aucun homme n'existe. On peut faire des réflexions semblables sur la substance comme telle. Car si la substance comme telle n'existe pas, ni telle substance ni telle autre n'existera. Et cependant la substance existant comme telle ne pourra aucunement exister si ce n'est dans telle ou telle substance⁶²².

Descartes dira qu'il y a un primat du *quid sit* sur le *an sit*. C'est parce que je connais la définition de la substance étendue que je peux conclure sur la substance du morceau de cire qui se déforme et change de couleur. Or dans ce passage du sermon 19, chaque adverbe confère une priorité à l'une des deux substances : la substance première n'existe pas *de se*, mais par la seconde qui elle-même ne subsiste pas par elle-même mais dans (*in*) la première. Tandis que la lecture néoplatonicienne des catégories d'Aristote tendait à aller chercher en Dieu un et transcendant le primat de la première sur la seconde, Isaac semble rétablir une dialectique des deux substances où chacune a sa faiblesse.

Or, ici encore l'exemple humaniste choisi par Isaac nous aide à comprendre que cette priorité de la substance seconde n'est que de raison. Supposons en effet que notre époque continuant sur sa lancée postmoderne, tous les humains soient devenus à ce point inhumains qu'aucun ne soit reconnaissable dans la définition rationnelle de l'humanité précédemment citée. Si

⁶²² « Sicut ergo non subsistit secunda substantia nisi in prima, sic nec prima nisi de secunda. Ratione enim praeest secunda, ut esse possit prima; actu autem subsistit prima, ne nusquam, ac per hoc nihil, sit secunda. Nullus enim est homo, si omnino non sit homo; sed nec usquam est homo, si nullus est homo. Similiter autem his et de ipsa substantia. Nam si ipsa substantia non est, nec ista nec illa substantia erit; sed tamen cum ipsa sit, nisi in ista vel illa esse nequaquam poterit. », ID., S. 19, 16, *ibid.*, pp. 32-34.

l'humanité disparaît, conformément à la première hypothèse avancée par le passage cité, ne faut-il pas avec Diogène qui cherche un homme sa lampe à la main, conclure cyniquement qu'il est introuvable ? Il resterait pour se rassurer sur le fait que celui qui est en face de moi est bien humain, ce primat de la substance première. Cet être cosmopolite existant ici ou là et en tout cas maintenant serait bien un homme, aussi méconnaissable soit-il. Le pessimisme de notre lecture de cette métaphysique humaniste s'accommode évidemment de l'espérance du salut. Mais elle va plus loin pour la fonder que la lecture des catégories proposée par une ontologie plus classiquement aristotélicienne. Qu'est-ce en effet qui assure ce primat ontologique de la substance première sur la seconde sinon précisément sa plus grande unité ou proximité à l'égard de l'Un ? Et nous retrouvons ici une onto-hénologie qui pourrait bien découler d'une influence de Thierry de Chartres et de Gilbert de la Porrée.

Au carrefour de Chartres, du Bec et de Cîteaux : métaphysique monastique et hénologie trinitaire

Car chaque substance première en son unicité reçoit son être du Créateur selon une modalité Trinitaire :

Par conséquent tout ce qui existe, ayant reçu la forme d'être, existe et subsiste de manière à pouvoir être ceci ou cela, c'est-à-dire être spécifié. Tout être en effet existe pour cette raison qu'il est numériquement un ce qui lui permet ensuite d'être à la fois déterminé par la mesure et localisé par le poids. Tout en effet, sans exception, est contenu dans le nombre, la mesure et le poids : pour le nier il faut tout ignorer⁶²³.

Nous reconnaissons tout d'abord la théorie boécienne de la réception par ce qui est de sa *forma essendi*⁶²⁴. La lecture philosophique qu'en propose ici Isaac semble très proche de celle de Thierry de Chartres qui reprend aussi la référence au livre de la Sagesse (11, 21), mais en accentuant la dimension trinitaire de cette réception par la créature de sa forme d'être. Ainsi par exemple, dans son *Tractatus de sex dierum operibus*, il rappelle que tout nombre est issu de l'unité, que toute proportion ou inégalité procède de l'égalité⁶²⁵, enfin tout poids dérive de la

⁶²³ « Quidquid igitur est, accepta essendi forma est atque subsistit ut hoc vel illud esse, id est aliqua teneri specie, possit. Omne enim quod est, ideo est, quia unum numero est, unde possit postmodum et mensura discerni et pondere locari. Numero enim et mensura et pondere omnia omnino concludi non negat, nisi qui omnia ignorat. », ID., S. 19, 8, *ibid.*, p. 28.

⁶²⁴ Pour un point doctrinal et littéraire sur le sujet : PIERRE HADOT, *Forma essendi, Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, dans « Les Etudes Classiques », 38 (1970), pp. 143-156.

⁶²⁵ « Sicut autem unaquaque res ab unitate habet existere, ita ab eius unitatis equalitate forma modus mensura uniuscuiusque rei procedit [...] Inde etiam rerum mensura et pondera et quicquid omnino est habet existere.

troisième instance, la *connexio*. L'exégèse du verset du livre de la Sagesse (11, 20) est ici implicite, mais elle s'inscrit dans une philosophie très originale qui y voit une version biblique du « *μηδεν ἄγαν* ». Chaque chose aspire à se tenir dans sa propre mesure, expression du « *modus* », équilibre qui la maintient entre le trop et le trop peu, égale à elle-même. Or cette aspiration à être une avec elle-même, dans les limites de sa mesure et sans excès pondéral, procède pour chaque chose de sa *forma essendi*⁶²⁶.

Comprendre cette sagesse ancestrale et biblique requiert une certaine vivacité d'esprit, précise Thierry. N'avons-nous pas vu Isaac affirmer en écho qu'il faudrait être en tout ignorant pour la nier ? Tout se passe comme si cette lecture de la *forma essendi* boécienne relevait pour lui de l'évidence implicite. Explicitons-en encore un peu les tenants et les aboutissants pour Thierry de Chartres. Unité, mesure et poids procèdent en chaque chose de sa *forma essendi*⁶²⁷, qui la maintient dans les limites de son être, marque d'un Créateur dont la Trinité est elle-même à penser comme unité, égalité, connexion. Sans nous étendre davantage sur cette métamathématique trinitaire, rappelons en l'équation apparemment tautologique : $1=1$. L'unité aspire à rester une, fuit la division et recherche donc l'égalité⁶²⁸. Celle-ci ne saurait vouloir s'ajouter à elle, elle est égalité, mais de l'unité seule, en un amour qui répond à celui de l'unité désirant rester une, ce qui spire la connexion, troisième élément de cette Trinité.

Supposant implicitement cette lecture biblico-arithmétique de la *forma essendi* boécienne, Isaac poursuit son interrogation en philosophe. Ne l'oublions pas, c'est à propos de la question théologique du Verbe et de sa venue dans le monde qu'il en est venu au sermon 19 à cette digression métaphysique. Mais précisément parce que le Verbe est l'égalité de l'unité divine et

Mensura enim omnis uel ab equalitate uel ab inequalitate habet existere... », THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, 43-44, ed. N. M. Häring, dans *Commentaries on Boethius By Thierry of Chartres and his School*, Toronto, PIMS, 1971, pp. 573-574.

⁶²⁶ « Amplius : modus omnis medium est inter maius et minus. Si enim maius est excedit modum : si autem minus infra modum est. At omne id quod inter maius est et minus equalitas est. Modus igitur omnium rerum equalitas est. At mensura rei omnis ex modo est. Igitur ex equalitate. Idem de ponderibus ratiocinandum est. Et quid per singula ? Immo universaliter affirmandum est ipsam unitatis equalitatem esse singulis rebus essendi formam. Quam rem satis assequitur si quis fugas subtilium rerum velocitate ingenii potest comprehendere. », ID., *ibid.*, 44, p. 574.

⁶²⁷ « Si enim equalitas unitatis est equalitas existentie et equalitas existentie rei facit ipsam rem existere et ipsum esse rei circumscribit ac terminat quasi quedam lex et existendi eterna regula, non est dubium quin ipsa unitatis equalitas sit rebus omnibus forma essendi eterna ac formalis causa secundum quam artifex eternus modum existendi omnibus rebus constituit. », ID., *ibid.*, 45, p. 574.

⁶²⁸ « Omne enim quod est ideo est quia unum numero est. Omne ergo quod est unum esse desiderat. Necesse ergo est ut divisionem fugiat. Concludatur itaque ut quoniam unitas divisionem refugit, et unitatem equalitas diligit et equalitatem unitas. Amor igitur quidam est et conexio equalitatis ad unitatem et unitatis ad essendi equalitatem. », ID., *Commentum super Boethii De Trinitate*, 37, ed. Häring, dans *Commentaries on Boethius...*, op. cit., p. 80. Sur cette méta-mathématique trinitaire, nous nous permettons de renvoyer à notre article : Unitas, aequalitas, connexio. *Alain de Lille dans la tradition des analogies trinitaires arithmétiques*, dans *Alain de Lille, le Docteur Universel*, A. Vasiliu, J.-L. Solère et A. Galonnier eds., Brepols, Turnhout, 2005, pp. 401-427.

celle de l'égalité de toute chose avec elle-même, il en va de la vérité même de la connaissance de toute réalité ainsi que le précisait déjà Thierry⁶²⁹.

Hors de cette égalité point de vérité, tout dépassement ou défaut serait fausseté. La connaissance de la substance première doit être précise et Isaac indique les questions philosophiques qu'il faut se poser à son sujet : « Aussi la première question qui se pose au sujet de tout être, du moment qu'il existe, est celle-ci : "Qu'est-ce qu'il est? " ; la seconde : "Comment est-il ? " ; la troisième : "Pourquoi est-il? " C'est-à-dire : "Quelle est son essence, sa forme et son usage? "⁶³⁰ » Or ce triple questionnement philosophique, loin de se refermer sur une certitude théologique, ou sur une théologie nourrie principalement de spéculations logico-mathématiques, s'ouvre au contraire sur les trois grands domaines de la philosophie : « Partant de là, les spécialistes de ces problèmes ont, non point créé eux-mêmes, mais découvert trois disciplines qui existent naturellement, et qui englobent suffisamment, ils l'ont constaté, toute recherche du savoir : ce sont la physique, la logique, l'éthique ; en d'autres termes, la science de la nature, la science de la raison, la science des mœurs.⁶³¹ » Il est vrai que le découpage est ici puisé directement à la source stoïcienne (sans doute à travers les Pères, Augustin en particulier), et ne correspond pas exactement à celui repris par Bernard à la tradition venant d'Origène. Pire, ce schème semble s'engager à partir de la science de la nature, dans un détour métaphysique soigneusement évité, nous l'avons vu par Bernard. Mais c'est pour remonter selon un mouvement cette fois de nouveau anselmien en direction de la substance existant par soi et de Celui qui, le plus digne et le meilleur, est cause des autres réalités⁶³². Nous ne reviendrons pas ici sur les développements, certes encore peu édités de nos réflexions sur les preuves d'Anselme⁶³³. Disons en bref que

⁶²⁹ « Cum autem unitatis equalitas sit existentie equalitas — ut predictum est — manifestum est eandem equalitatem esse ipsam rei veritatem. Nichil enim aliud rei veritas quam ipsius rei existentie equalitas ita ut animus ipsam comprehendens nec citra permaneat nec ultra evagetur. Si autem ultra uel infra animi comprehensio extiterit inde falsitas oritur cuius nulla est substantia cum veritas rebus omnibus sit primum esse et prima substantia. », ID., *Tractatus de sex dierum operibus*, 45-46, ed. N.M. Häring, dans *Commentaries...* op. cit., p. 574.

⁶³⁰ « Ideo primum de omni re investigare occurrit, cum ipsa sit, quid sit, postea qualis sit, tertio ad quid sit, id est de natura, forma et usu. », ISAAC DE STELLA, Sermon 19, 9, SC. 207, p. 28.

⁶³¹ « Unde etiam talium studiosi, non quidem ipsi fecerunt, sed tres naturaliter disciplinas esse invenerunt, in quibus sufficienter omnis sapientiae studium versari cognoverunt, videlicet physicam, logicam, ethicam: id est naturalem, rationalem, moralem. », ID., *ibid.*

⁶³² « Naturalem itaque primum sequentes, quaeramus quid esse poterit, omne quod esse constiterit. Omne igitur quod existit, aut per se existit, aut alio eget ut existat. Quod autem per se subsistit, dignius est eo quod alio eget ut existere queat. Itaque Deum, quo nihil dignius credimus, inquirentes, quidquid melius dignius que occurrit, libenter sequamur, carissimi, donec ad dignissimum et quo melius esse nihil possit, saltem ratione perveniamus, affectione autem teneamus, diligentia custodiamus. », ID., S. 19, 10, *ibid.*, p. 30.

⁶³³ Nous renvoyons à nos articles : *Questions de Métaphysique au Moyen Age et à la Renaissance*, dans *La Métaphysique*, sous la direction de Renée Bouveresse, Ellipses, Paris, 1999, pp. 49-65. Traduit en roumain, dans *Pluralitatea metafizicii medievale, Istorie si structuri*, ed. B. Tataru-Cazaban, Bucarest, 2005, pp. 325-346 ; *Alternatives médiévales à l'onto-théologie*, journée d'études du CRCI à Lyon, le 17 novembre 2006, à paraître dans les Mélanges offerts à Pierre Magnard ; *Sur les sources agathosophiques de la preuve ontologique*, Colloque

celle du *Monologion* remonte des réalités bonnes à la Bonté en soi, cause de toute bonté. Cela nous a amené à qualifier cette "preuve" d'agatho-sophique. Car c'est au terme de cette première version que ce qui est souverainement bon est découvert comme souverainement grand, non selon l'espace, mais selon la noblesse de l'esprit, la sagesse. L'être tel qu'il n'en existe pas de plus grand du *Proslogion* n'apparaît donc qu'après cette découverte du *Monologion* et ne saurait être souverainement grand sans être avant tout souverainement bon et noble. En utilisant les adjectifs « *melius, digniusque* », Isaac tout en revendiquant de partir de la nature, reste fidèle à l'intuition de la remontée originale du *Monologion* en direction du principe divin à partir du bien.

Toutefois, si les références à Anselme sont ici manifestes et multiples, pouvons-nous avec Sofia Vanni Rovighi considérer que c'est le « procédé anselmien qui se fait jour »⁶³⁴ ? N'est-il pas au contraire subverti ? Nous avons vu que le cistercien n'envisage aucune remontée possible de la substance seconde qui n'existe que dans la pensée vers la première seule intéressante pour la science. Mieux, le dépassement de l'une et de l'autre en direction du principe divin passe par la négation de l'une comme de l'autre où nous reconnaissons davantage non seulement la terminologie, mais le procédé du Pseudo-Denys :

Mais voici, mes bien-aimés, ce qui, je l'avoue, fait d'avance exulter mon esprit de je ne sais quelle impatience : à travers l'imperfection de ces réalités qui sont seules et tout entières substances (première et seconde) voici que commence à se laisser apercevoir une réalité qu'il faudrait nommer s'il se peut, supersubstance, qui, elle, subsiste absolument par soi et en soi et de soi, et dans la pensée et dans la réalité même, et comme l'essence et en acte, et comme concept et comme manière d'être.⁶³⁵

C'est dans l'interstice creusé par l'imperfection des deux substances, première et seconde, que vient briller (*interlucere*) le primat de la supersubstance qui existe à la fois dans la pensée et la réalité. Nous reconnaissons évidemment dans le préfixe *super*, la marque dionysienne, mais elle n'est pas un simple emprunt de vocabulaire. Car pour passer à la suréminence de la

international de la SISPM, *San Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale, nel IX centenario dalla morte di Anselmo (1109) e il millenario della fondazione dall'abbazia di Cava (1010)*, Cava de'Tirreni (Salerno), 5-8 décembre 2009, à paraître.

⁶³⁴ SOFIA VANNI ROVIGHI, *L'influence de saint Anselme...*, art. cit., p. 46.

⁶³⁵ « Sed ecce, dilectissimi, fateor - et nescio qua impatientia praeexultat animus -, ex earum imperfectione quae solae ac totae substantiae sunt, interlucere incipit quasi quaedam, si dici potest, supersubstantia, quae per se et in se et ex se, omnino et ratione et re ipsa et natura et actu et intellectu et statu subsistit... », ISAAC DE STELLA, S. 19, 19, SC 207, pp. 34-36.

supersubstance, la négativité est un détour que n'empruntait guère Anselme, et qui est essentiel pour le cistercien comme l'atteste la répétition de l'adjectif *nihil* dans la suite du texte dont nous numérotions les occurrences dans le texte latin pour faciliter l'explication :

Rien (1) ne la régit pour lui donner d'être quelque chose ; rien (2) ne la soutient pour la préserver du néant ; rien (3) n'est au-dessus d'elle qui soit son origine ; rien (4) au-dessous, rien (4bis) du moins en quoi elle puisse subsister ; rien (5) n'est avant elle pour lui donner sa nature ; rien (6) après pour lui donner un statut ; rien (7) en dehors pour lui donner la forme.⁶³⁶

Certes, on peut reconnaître dans ces différentes négations des reprises de thèmes développés en particulier dans les chapitres du *Monologion* qui suivent la preuve. Pourtant, si nous regardons le texte d'Isaac de plus près, les négations restent organisées deux par deux, se rapportant qui à la substance première, qui à la seconde, comme pour continuer de creuser l'évident qui laisse passer la lumière suréminente.

Nous avons vu la préséance logique de la substance seconde sur la première, permettant de dire ce qu'elle est, rien de tel pour la supersubstance, ce qui correspond au premier cas (1) envisagé, De même (deuxième cas), ce qui préserve la substance seconde de n'être rien, est qu'elle subsiste dans une substance première, même nécessité de subsister dans un autre envisagée au quatrième (4) cas se rapportant également à la substance seconde qui a besoin d'exister dans la première et trouve en elle un état stable (6). Quant à la nécessité d'être précédée par une origine (3), d'où elle tirerait sa nature (5) ou sa forme (7), ne peuvent-elles être rapportées au rôle joué par la *forma essendi* conférant à la substance première d'être ce qu'elle est ? Le procédé d'Anselme, du moins relu de manière critique par Isaac, consisterait donc à remonter de la substance seconde à la première pour découvrir le principe divin au-delà de l'une et de l'autre. Celui de Denys consiste à appliquer la négation à toute substance première pour accéder à la suréminence d'un Dieu au-delà de toute substance, *uperousios*. Celui d'Isaac consisterait, du moins à ce niveau du texte, à creuser l'imperfection de l'une et l'autre substance, première et seconde, pour découvrir un Dieu qui n'est peut-être pas comme celui d'Anselme au-delà de toutes les substances premières en leur multiplicité, mais qui se présente comme une supersubstance. Sa lumière ne luit pas depuis un ciel qui dépasserait toute réalité inférieure,

⁶³⁶ « Cui nihil (1) praeest ut sit aliquid, nihil (2) subest ne sit nihil (2b), nihil (3) supra ut inde sit, nihil (4) infra nisi in quo subsistere non possit, nihil (5) ante ad naturam, nihil post (6) ad statum, nihil (7) extra ad formam. », ID., *ibid.*, p. 36.

mais se glisse plutôt dans l'interstice évidé par une dialectique dénonçant les imperfections des substances première et seconde distinguées comme les deux premières catégories : « C'est pourquoi je ne dois m'attacher ni à la substance première, ni à la substance seconde, puisque quelque chose de meilleur, même à supposer qu'il n'existe pas, est en tout cas susceptible d'être pensé.⁶³⁷ » Il y avait chez Anselme une sorte d'optimisme qui du seul fait qu'il soit dans la pensée permettait d'affirmer l'existence extérieure de Dieu. N'est-ce pas plutôt un pessimisme presque sceptique qui conduit le métaphysicien à se détacher des catégories logiques de la substance pour s'élever par la négation à la contemplation de Dieu ?

Ce travail du négatif retrouve une tournure humaniste qui nous rapproche de Bernard à la fin du sermon 19. Sujet et accident, matière et forme s'y découvrent, de même que les deux substances, première et seconde, comme de purs néants. Tel sera donc aussi le cas de l'homme composé de corps et d'âme⁶³⁸. Cela ramène ainsi à une humilité où le point de vue métaphysique rejoint les enjeux éthiques :

Celui donc, frères, "qui estime être quelque chose, alors qu'il n'est rien, se trompe lui-même". Taisons-nous donc et cessons de chercher quelque chose, car nous-mêmes ne sommes rien ; de chercher ce qui existe en vérité, car nous n'existons vraiment pas du tout. En effet, pour se distinguer de tout le reste, il a dit : "Je suis celui qui est", de sorte que quiconque n'est pas lui peut dire : "Je suis celui qui n'est pas", ou : "Je ne suis pas celui qui est"⁶³⁹.

Nous avons évoqué la présence de cette dialectique du tout ou (presque) rien chez Bernard, voire également chez Aelred. Elle retrouve chez Isaac un tour métaphysique bien rendu par la traduction des Sources Chrétiennes que nous citons. Mais son choix de rendre le *qui sum* latin par la troisième personne : « celui qui est » ne s'impose pas. Nous pourrions aussi bien proposer : « C'est à la différence de tous les autres qu'il a pu être dit : "Je suis qui je suis" de telle sorte que quiconque n'est pas cela, puisse dire : "je suis qui je ne suis pas" ou encore "je ne suis pas qui je suis" ». La logique est implacable : les deux contraires possibles du tétragramme de la révélation mosaïque rejoignent la faiblesse de la volonté et la duperie de soi :

⁶³⁷ « Quod si ita verum est, nec vano eluditur animus phantasmate, longe illud omni substantia melius est. Quare substantia nec prima nec secunda mihi nullatenus colenda erit, cum melius aliquid, etsi fortasse non sit, sed certe cogitari possit. », ID., *ibid.*

⁶³⁸ Id., S. 19, 22, *ibid.*, p. 38.

⁶³⁹ « Taceamus ergo aliquid quaerere cum nihil simus, quaerere quod vere est cum vere omnino non simus. Ad omnium enim differentiam dictum est: Ego sum qui sum, ut dicere possit omne quod id non est: Ego sum qui non sum, aut: Non sum qui sum. », ID., S. 19, 23, *ibid.*, p. 38.

« je fais le mal que je ne voudrais pas », disait Paul « et le bien que je voudrais, je ne le fais pas ». De là nous passerions aisément à « je ne suis pas qui je voudrais être » et « suis qui je ne voudrais pas ». Toutefois la dialectique précédente, proprement métaphysique creuse plus profond et s'ouvrent ainsi au connais-toi toi-même deux abîmes d'inconnaissance qui ne se résorbent pour le moine que dans sa réunification dans la lumière divine :

Eh bien ! Frères, quel progrès avons-nous accompli ? En cherchant quelque chose, nous avons trouvé le néant ; en cherchant Dieu, nous nous sommes perdus nous-mêmes. A l'instant où, par une fente imperceptible, a commencé à filtrer un rayon venant de ce qui n'est pas néant, aussitôt nous est apparu sous une vive lumière à quel point nous sommes néant venant du néant. C'est en vérité, Seigneur que dans ta lumière nous verrons ta lumière et aussi nos ténèbres⁶⁴⁰.

Le creusement opéré entre substance première et seconde s'applique d'ailleurs aussi bien au sujet, Boèce avait déjà mis en évidence l'écart entre *id quod est* et *esse* : je ne suis pas pleinement ce que je suis, et ce que je suis n'est pas mon être. Isaac ouvre un passage lumineux entre substance première qui recevant d'un autre son être ne saurait l'être en plénitude, et substance seconde qui ne saurait être ce qu'elle est que dans la première. Comme substance première, je suis donc ce sujet que je ne saurais être par moi-même, mais qui se reçoit d'un autre toujours imparfaitement d'ailleurs. Comme substance seconde, je ne suis pas à la hauteur de l'humanité que je voudrais revendiquer. C'est dans ce double écart que se glisse la lumière d'une révélation de celui qui peut dire qu'il est celui qui est et qui est qui il est.

Cette lumière même fait apparaître au sujet son néant par rapport à elle ou selon la métaphore bernardine de la sainte ampoule, ce « presque rien » qui sera d'autant plus proche de la lumière qu'il sera devenu plus fin, plus diaphane pour la laisser passer. Progresser en métaphysique suppose une descente éthique du sujet qu'Isaac rappelle d'ailleurs au début du sermon suivant :

Hier, mes bien-aimés, dans notre recherche de Dieu, vous le savez, en nous perdant nous-mêmes, nous nous sommes trouvés. Et il convient qu'étant tombés comme en dehors et en dessous de nous-mêmes, nous revenions intérieurement par nous-mêmes jusqu'à lui. Éblouis par la lumière de la face de Dieu, qui filtrait par le treillis mince et serré, nous

⁶⁴⁰ « Eia, quo profecimus, fratres? Aliquid quaerentes, nihil invenimus. Deum quaerentes, nosmetipsos perdidimus. Cum enim tenuissima rimula interlucere coepit de nonnihil aliquid, magno iam nobis lumine claruit, quam de nihilo nihil simus. Domine, vere in lumine tuo videbimus lumen tuum et tenebras nostras. », ID., *ibid.*, traduction modifiée.

sommes tombés la face contre terre, nous sommes tombés de l'estime de nous-mêmes qui dépasse ce que nous sommes jusqu'à la connaissance exacte de cela même que nous sommes. Ensuite, recherchant ce qu'est Dieu, nous avons découvert ce qu'il ne saurait être⁶⁴¹.

Remarquons tout d'abord que cette métaphysique qui semblait emprunter le détour cosmologique d'une remontée vers Dieu à partir de la nature et de sa réflexion sur la substance, demeure en fait une métaphysique de l'intériorité du type de celles mises en évidence par Theo Kobusch dont nous avons vu en Bernard le fleuron dans le monde latin. Le retour vers la lumière divine se fait « *intus per nos* », et au prix d'une désillusion, qui lamine une estime de soi toujours excessive.

Enfin, cette voie métaphysique ouvre accès à une théologie qui est principalement négative, faisant connaître de Dieu « *quid non sit* ». Il est ainsi découvert comme transcendant à toutes les réalités créées : « C'est pourquoi il n'est rien de tout ce qui est ; ou plutôt toutes les choses créées à partir de rien sont néant, et lui seul n'est pas tiré du néant et n'est donc pas néant. Il faut le rechercher, comme vous le comprenez mes frères, au-dessus de tout ce qui venant du néant n'est rien, lui qui n'est ni l'un d'entre ces êtres ni absolument néant.⁶⁴² » Le jeu sur les mots désignant le tout et le rien repose sur l'idée de la création *ex nihilo* et nous pouvons entendre ici encore un écho de la réflexion d'Anselme au chapitre VIII du *Monologion*. Une fois distingué entre substance corporelle et incorporelle, on pourrait être tenté de ranger Dieu dans la seconde catégorie⁶⁴³. Mais le métaphysicien précise que la caractéristique de la substance est d'être susceptible des contraires. Le Dieu immuable sera donc supérieur aux substances incorporelles comme aux corporelles. L'on pourra alors parler de substance immuable, mais elle sera sans commune mesure avec la substance muable :

Tandis que l'une, en effet, est au-dedans de toute réalité, l'autre est au-dessus de toute réalité. Celle-là, en tout et partout, est muable ; celle-ci, en dehors de tout et au-dessus de

⁶⁴¹ « Heri, dilectissimi, quaerentes Deum, ut scitis, nosipos dum perdidimus invenimus. Congrue quidem, quasi qui infra et extra nos cecidimus, intus per nos ad ipsum redeamus. Tenui et arcto cancello perfuso divinae faciei lumine reverberati in facies nostras cecidimus, id est ab aestimatione nostri supra quod sumus in agnitione ipsius quod sumus. Postremo investigantes quid sit Deus, quid non sit reperimus. », ID., S. 20, 1, *ibid.*, p. 40, traduction modifiée.

⁶⁴² « Quare nihil omnium est, aut potius omnia de nihilo nihil sunt, ipso solo nec nihil neque de nihilo extante. Quaerendus est ergo, ut cernitis, fratres, supra omnia quae de nihilo nihil sunt, is qui nec aliquid omnium nec omnino nihil est. », ID., S. 20, 2, *ibid.*, p. 42. Ce thème du « extra ou *super omnia* » peut aussi être une réminiscence d'Anselme, par exemple *Monologion* XXVI.

⁶⁴³ ID., S. 20, 5, *ibid.*, p. 44.

tout, est immuable. Celle-là, en soi, n'est saisie que par la seule conception abstraite de l'esprit et existe dans les objets qui réalisent son essence ; celle-ci, en soi, n'est compréhensible par aucun esprit et existe véritablement, sans avoir au-dessus d'elle une essence permettant de la concevoir, ni au-dessous aucune réalité de nature lui donnant une existence concrète⁶⁴⁴.

Nous retrouvons ici encore les caractéristiques de la substance première (donnant une existence concrète) et seconde (rendant concevable). La substance immuable est donc au-delà des substances première et seconde, dans une transcendance qui la rend incompréhensible par tout esprit (créé). La substance dont l'essence est connaissable par abstraction n'est en fait que la substance muable. A l'immanence absolue de la substance muable, s'oppose ainsi la transcendance de l'immuable, et l'on serait tenté de rapprocher ces deux substances des deux premières hypothèses du Parménide. L'Un qui est, conformément à la seconde hypothèse, comme la substance muable, est immanent à toute réalité. Au contraire l'Un qui est un de la première hypothèse se retrouve à l'extérieur de tout en position suréminente.

C'est d'ailleurs comme un que le moine érudit oppose la substance immuable à la matière : « En effet, ce qui est un est simple et est stable : on ne peut absolument pas le trouver dans l'universalité des êtres. Il est donc au-dessus de tout : un, il est au-dessus de la matière ; simple, il est au-dessus du composé matériel ; immuable, il est au-dessus de tout le créé.⁶⁴⁵ » Remarquons la gradation. L'unité dépasse le domaine de la matière. Ce rapport de l'un à la matière peut venir ici encore de l'enseignement chartrain⁶⁴⁶. L'attribut de la simplicité place l'un au-delà du composé de matière et d'esprit, la stabilité immuable le situe au-delà des esprits créés n'accédant à l'être que par un mouvement créateur qui les fait sortir du néant. Cette progression ne regarde d'ailleurs pas seulement la substance sous le regard de l'étendue, mais aussi sous l'aspect du temps et selon une priorité onto- ou plutôt hénologique :

⁶⁴⁴ « Sicut enim illa omnibus subest, sic et ista omnibus superest; illa in omnibus et per omnia mutabilis, ista extra omnia et super omnia incommutabilis; illa in se sola mentis conceptione abstracta intelligitur et in rebus suae naturae existit, ista in se nulla mente comprehensibilis veraciter existit, non habens superius naturam in qua concipiatur et inferius rem naturae in qua statuatur. », ID., S. 20, 8, *ibid.*, p. 46.

⁶⁴⁵ « Quippe quod est unum, et simplex et stabile est; quod omnino in omnibus inveniri non potest. Unde et super omnia est: quod unum, super materiam; quod simplex, super materiaturum; quod immobile, super omne creatum. », ID., *ibid.*

⁶⁴⁶ « Quare et materia ipsa quidem mutabilitas est. Haec autem ab unitate descendit. Unitas ergo materiam creat ex eo quod unitas est », THEODORICUS CARNOTENSIS, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, II, 40, ed. N. M. Häring, cit., p. 81.

Ainsi donc l'un existe avant tous les êtres, le simple existe au-delà de tous les êtres, l'immuable existe au-dessus de tous les êtres. C'est de l'unité que vient la pluralité de tous les êtres ; de la simplicité, la diversité de toutes choses ; de l'immuabilité, toute la mutabilité. De l'un procède tout le multiple nombrable ; du simple procède tout le composé en sa variété ; de l'immuable, tout genre en mouvement⁶⁴⁷.

Nous retrouvons ici non seulement la conception aristotélicienne d'un premier moteur immobile, mais un enseignement néoplatonicien sur la primauté de l'un sur le multiple. Le rapport qualitatif de la diversité à la simplicité suppose une dialectique non moins platonicienne du même et de l'autre, mais exprimée ici de manière originale et alimentée à d'autres sources. Ce principe immuable est ainsi découvert, conformément à une tradition patristique séculaire, non seulement comme créateur, mais comme modérateur et conservateur de toutes les choses dans l'être afin qu'elles ne retombent pas dans le néant⁶⁴⁸.

Transcendant à tous les êtres, il n'est pas pour autant néant, mais source de leur existence à commencer par la matière : « non pas l'un de tous ces êtres, ni absolument pas le néant, ni un intermédiaire entre tous les êtres et le néant, telle la matière selon Platon, mais celui qui, par une admirable opération, est la source de la matière même.⁶⁴⁹ » L'allusion à la conception platonicienne de la matière n'est pas sans rappeler ici encore les spéculations chartraines et ce qu'elles doivent au *Commentaire du Timée* par Chalcidius. Mais ce recours aux philosophes s'accompagne d'une lucidité sur les limites de la théologie : « Seigneur, tu nous as montré, à nous tes serviteurs, deux vérités, à savoir : que tu es, et ce que tu n'es pas, et nous brûlons de parvenir à la troisième, de savoir ce que tu es.⁶⁵⁰ » La connaissance « *de Deo quid est* » est réservée à la vision des bienheureux ainsi que le rappelleront les théologiens du siècle suivant

⁶⁴⁷ « Unum ergo ante omnia, simplex post omnia, incommutabile est super omnia. Ab unitate pluralitas omnium, a simplicitate diversitas universorum, ab incommutabilitate omnis mutabilitas; ab uno omne multipliciter numerosum, a simplici omne numerose compositum, ab immobili omne quocumque genere motum. », ISAAC DE STELLA, S. 21, 3, SC. 207, p. 50.

⁶⁴⁸ « ... id est, aliquid ante omnia et unde omnia, post quod nihil et supra quod nihil ; principium unde omnia ducuntur ad esse, finis continens omnia ne recidant ad non esse ; aeternitas movens et regens omnia per esse, universitatis creator, moderator et sustentator; incommutabile principium... », ID., S. 21, 4, ibid., p. 50. Ce triple rôle de création, gouvernement et conservation correspond à celui assigné à Dieu par Grégoire de Nazianze, dans ses *Discours*, en particulier 30, 11, trad. F. Gallay, SC 250, Paris, 1978, p. 249.

⁶⁴⁹ « nec omnium aliquid, nec omnino nihil ; nec medium inter omnia et nihil, ubi Plato materiam posuit, sed unde ipsa materia mira operatione fluxit. », ID., S. 21, 5, ibid., p. 52.

⁶⁵⁰ « Duo ostendisti nobis, Domine, servis tuis, id est et quod sis et quid non sis; et aestuamus ad tertium, id est scire quid sis. », ID., S. 21, 6, ibid., p. 52.

autour de la condamnation de 1241-44⁶⁵¹. Même mystique, le théologien s'en tiendra ici-bas à découvrir l'existence de Dieu par diverses preuves ou voies et ce qu'il n'est pas, par une théologie négative menée à partir des noms divins. La première tâche occupera la suite du sermon 21 et nous retrouverons la seconde au suivant.

La référence à l'insensé qui a dit en son cœur : « Dieu n'existe pas », ne manque pas de nous renvoyer au-delà du psaume, à l'argument anselmien du *Proslogion*. Toutefois plutôt que d'en rester au constat de cette dette, il nous semble plus intéressant, comme nous l'avons fait précédemment, de préciser la différence entre le procédé anselmien et celui d'Isaac, non pour mesurer la force de chacun, mais pour discerner l'originalité du cistercien⁶⁵². Sans pouvoir nous étendre sur le sujet, disons qu'Anselme propose un ou plutôt deux raisonnements qui ont été appelés preuves de l'existence de Dieu. La plus connue est celle du *Proslogion* où il repart de l'idée d'un être tel qu'on ne peut en penser de plus grand. Même l'insensé qui a dit en son cœur : « Dieu n'existe pas », peut la concevoir dans son esprit, et comme il est plus grand d'exister aussi dans la réalité, ce maximum ne pourra exister dans l'esprit seulement. Preuve ontologique, dira Kant, qui passe de l'idée à l'existence de ce maximum. Celle du *Monologion* était bien différente, partant du constat qu'il existe des réalités bonnes, elle remontait à la Bonté en soi, source de la bonté de tout ce qui est bon, pour constater que le souverain Bien ainsi découvert doit aussi être souverainement grand, non au sens de l'espace, mais plutôt par sa noblesse qui doit culminer en sagesse. D'où le nom de preuve agatho-sophique que nous proposons *cum grano salis* pour ce raisonnement fort différent de celui du *Proslogion*. Mais dans les deux cas, nous avons l'élaboration d'un raisonnement positif visant à établir l'existence de Dieu. Or Isaac se contente ici de montrer les incohérences de la position de l'insensé niant l'existence de Dieu. S'il fallait y voir une preuve, elle serait tout au plus par l'absurde. Nous y retrouvons certes des éléments repris aux raisonnements d'Anselme, non pas aux deux preuves que nous venons d'évoquer, mais à des chapitres ultérieurs du *Monologion*.

Ainsi le premier argument repose sur cette affirmation : « tout être ou bien est principe ou bien est nécessairement à partir d'un principe⁶⁵³ » qui peut être inspirée par les chapitres VI-VIII du *Monologion*. Mais elle est exprimée de manière beaucoup plus synthétique et utilisée pour un

⁶⁵¹ Nous ne pouvons ici que renvoyer à nos développements sur le sujet dans Ch. Trottmann, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, Bepar 289, 1995, pp. 115 sq., en particulier pp. 191-194 en référence aux travaux antérieurs de H.-F. Dondaine.

⁶⁵² La vindicte de S. Vanni Rovighi (« L'influence... » p. 49), si légitime qu'elle soit à l'égard de F. Bliemtziéder ne nous semble pas féconde à cet égard.

⁶⁵³ « Quidquid enim est, aut principium est, aut de principio esse necesse est », ISAAC DE STELLA, S. 21, 8, SC 207, p. 55.

raisonnement par l'absurde qui ne cherche qu'à établir la contradiction découlant de la négation de Dieu par l'insensé : « Si donc tu es d'un principe, il existe nécessairement un principe dont tu tiens l'être ; ou bien si tu es principe, alors tu es, cela même dont tu nies l'existence⁶⁵⁴ ». Ainsi, l'être contingent nierait sa propre existence en niant celle de son principe. Isaac ne fait qu'ébaucher le même raisonnement à partir des trois attributs : un, simple, immobile, précédemment rencontrés, ce qui le conduit à cette conclusion : « Si donc un être existe, nécessairement ou bien il est un, simple, immobile ; ou bien il provient de l'être qui a ces propriétés. Si absolument aucun des êtres n'existe, reste qu'existe Dieu lui-même, de qui pourra exister tout ce qui est possible.⁶⁵⁵ » Après sa réflexion sur les substances première et seconde, la place qu'il donne à l'un, au simple et à l'immobile, constitue une seconde caractéristique de la métaphysique d'Isaac. Mais il va plus loin dans sa lecture d'Anselme, jusqu'à supposer que rien n'existe. L'insensé en viendrait-il à nier sa propre existence et celle de tout autre être, dont nous venons de voir qu'elle suffisait à affirmer celle du principe ? Il resterait qu'en l'absence de tout autre être, Dieu existerait encore, en position de conférer l'existence à tous les possibles.

Isaac va plus loin encore en faisant porter la spéculation sur le temps : supposant que la non-existence de Dieu soit vraie, elle aurait existé comme vérité de toute éternité, alors même que rien n'existait encore⁶⁵⁶. Pire, à supposer qu'elle soit composée et muable, elle serait temporelle, et l'on aurait ainsi du temps ayant existé de toute éternité. Ce n'est pas là un simple jeu dialectique, mais Isaac pousse la négation plus loin à chaque fois : négation de Dieu, de tous les êtres, de la temporalité ou de l'éternité de la vérité. Comprendons bien le procédé d'Isaac. Il ne met pas en place un raisonnement qui prouverait positivement l'existence de Dieu. Il montre seulement qu'affirmer le contraire est contradictoire : « personne ne peut nier l'existence de Dieu sans affirmer logiquement son existence. Et cela non en vertu de la force des affirmations ou par une inférence verbale, mais en vertu de l'essence même de Dieu.⁶⁵⁷ » Isaac ne nie pas ici la valeur de l'argument anselmien, contrairement à ce qu'a pu suggérer Franz Bliemetzrieder,

⁶⁵⁴ « Quare si de principio es, necessario est principium unde es; aut si principium ipse es, tunc quod esse negas, es. », ID., *ibid.*

⁶⁵⁵ « Quare si aliquid est, aut unum et simplex et immobile est aut ex his esse necesse est. Quod si omnino nihil omnium est, ipse tamen Deus est a quo fore potest quidquid esse possibile est. », ID., S. 21, 9, *ibid.*, p. 55.

⁶⁵⁶ « Nam si hoc est verum, aliquid est verum; et si numquam Deus fuit, hoc semper verum fuit. Quod si hoc semper fuit verum, ab aeterno aliquid fuit verum. Unde et ab aeterno veritas fuit, quia hoc verum fuit. Quare ante omnia saltem hoc unum fuit, cum nihil adhuc esse verum fuit. Quod si compositum fuit, utique et mutabile; et si mutabile, temporale. Quare et ab aeterno tempus fuit: quo quid insipientius dici potest ? », ID., S. 21, 10, *ibid.*, p. 56.

⁶⁵⁷ « ...nemo potest negare Deum esse, quin inde sit consequens ipsum esse. Neque hoc ex propositionum vi vel sermonum inferentia, sed ipsius natura. », ID., S. 21, 12 *ibid.*

mais il a conscience qu'il repose sur la conception même que l'on peut avoir de Dieu. Or cela est vrai aussi pour la négation de Dieu contradictoire en elle-même qu'il existe quelque chose ou non : dans le premier cas il en est le principe, dans le second il lui reste les possibles à créer, car aucun être ne peut se créer lui-même ce qui supposerait qu'il se préexiste⁶⁵⁸. Ici encore on peut reconnaître un élément de l'argumentaire anselmien, mais déplacé de la substance divine à celle de l'insensé.

Ce n'est donc pas pour le cistercien un argumentaire déductif ou inductif qui conduit à Dieu, mais ce qu'il conçoit comme un dépassement : *idithun*, puisqu'il recourt au passage à l'hébreu transmis par Jérôme, *transilitio* qui saute par-dessus les limites du nombre, des différences et du mouvement pour remonter vers l'un, simple, immuable⁶⁵⁹. Nicolas de Cues pratiquera une double « transomption », mathématique d'abord, passant à l'infini où se rejoignent le cercle et sa tangente pour atteindre le point de fuite métaphysique, cette fois, où s'unifient tous les contraires. Sans la continuité d'un calcul intégral, la métaphysique d'Isaac saute les limites (*transilit*) du multiple à l'un, du complexe au simple et du muable à l'immuable, remontant en sens inverse la dynamique de la Trinité créatrice mise en évidence par l'école de Chartres. Or cette remontée métaphysique ne procède nullement d'une preuve ontologique ou d'un détour par la cosmologie, mais passe par cette intériorisation où nous avons reconnu un trait caractéristique du Socratisme chrétien :

Retenons-le donc, mes frères, par le sens, retenons-le par l'affection, retenons-le par la conscience, retenons-le par la vie, retenons-le lui-même pour lui-même, nous délectant en lui et nous conformant à lui, pour que, notre multiplicité étant rassemblée dans l'unité, nous soyons unis à l'unique, que nous soyons simplifiés dans le simple, que nous demeurions, autant que possible, immobiles avec l'immobile⁶⁶⁰...

Cette remontée métaphysique s'opère de manière privilégiée, on l'aura compris, dans la prière, et la psychologie reprend ses droits rétablissant une continuité, celle des facultés : sens, affection, conscience... qui outrepassent ensemble les limites du multiple, divers, muable pour

⁶⁵⁸ « Nihil enim a seipso fieri potest, cum seipso prius et posterius nihil esse possit. », ID., *ibid.*, à rapprocher de « quoniam igitur haec essentia prior seipsa non est, nullo modo est ex nihilo per se », ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion* VI, ed. M. Corbin, Cerf, Paris, 2002, p. 19, l. 28-29.

⁶⁵⁹ « Eia, fratres, quia pertransivimus, invenimus, et facti sumus Idithun, id est transiliens eos, usque ad eum, id est plures usque ad unum. », ISAAC DE STELLA, S. 21, 14, *ibid.*, p. 58.

⁶⁶⁰ « Teneamus ergo, fratres, sensu, teneamus affectu, teneamus conscientia, teneamus vita, teneamus ipsum propter ipsum, delectantes in ipso et conformantes nos ipsi, ut a multis collecti ad unum, uniamur uni, et in simplo simplicati, immobiles stemus quantum possumus cum immobili... », ID., S. 21, 15, *ibid.*, pp. 58-60.

s'unifier dans une oraison de quiétude. De cette unification en Dieu dans l'oraison, le moine propose encore une belle image : celle du fil dont il faut tordre ensemble et affiler les brins multiples pour les faire passer par le chas d'une aiguille (allusion à Mt 19, 24)⁶⁶¹.

Au début du sermon 22, Isaac de l'Étoile récapitule les acquis du trajet métaphysique parcouru dans les sermons 19 à 21. Son "procédé" est ainsi clairement différent de celui d'Anselme :

Nos réflexions précédentes nous ont fait comprendre que toutes les choses ne sont rien, que seul Dieu n'est pas rien et que pourtant il n'est pas quelque chose, ni intermédiaire entre quelque chose et rien, mais qu'il est au-dessus de tout non selon une abstraction de l'intelligence, mais vraiment et selon son être propre, et que toutes choses sont de lui, et que rien ne peut exister sinon par lui ; que même si rien n'existe, lui existe toujours, pouvant tout appeler à l'existence. Reste donc seulement à chercher ce qu'il est lui-même, lui qui déjà a eu la bonté de se révéler comme un, simple et immuable⁶⁶².

Nous retrouvons les différentes étapes parcourues se terminant par la réfutation de la position de l'insensé. Mais après avoir ainsi compris que Dieu est, la réflexion devait, selon ce qui avait été annoncé plus haut, passer à la connaissance de ce qu'il n'est pas.

Le moine considérerait-il que la connaissance « *de Deo quid est* » est finalement possible ici-bas ? Nous allons voir qu'il n'en est rien. Simplement, Isaac, selon un procédé dionysien repart des attributs divins : « Tout ce qui est véritablement simple s'identifie nécessairement avec ce qu'il possède. Il faut donc examiner ce qu'il possède pour essayer ainsi de connaître ce qu'il est.⁶⁶³ » Mais précisément, ces attributs divins ne peuvent livrer une connaissance de Dieu qu'en passant par la négation, car il est au-dessus de tous les êtres, ainsi que nous l'avons vu. Son être ne saurait en effet se laisser circonscrire, précise Isaac par la raison, par l'affection qu'il possède pourtant, ni même par la sagesse et par la force⁶⁶⁴. Cette théologie négative donne lieu à une dialectique subtile dont nous ne citons ici qu'un moment particulièrement significatif : « Qu'est-ce que Dieu s'il est justice ? Ou qu'est-ce que la justice si elle est Dieu ? Ou bien il sera lui-même au-dessous de la substance, ou bien elle-même sera au-dessus de la qualité. Or l'un est

⁶⁶¹ ID., *ibid.*, S. 21, 16, p. 60.

⁶⁶² « Habemus itaque ex superioribus omnia nihil esse; solum Deum non nihil esse, nec tamen aliquid esse, nec intra aliquid et nihil medium esse, sed super omnia, non abstractione intelligi, sed vere et proprie esse; et ab eo omnia esse, et nisi ab ipso aliquid esse non posse; ipsum autem et si nulla sint, semper tamen esse, a quo possunt omnia venire ad esse. Restat igitur solum inquirere quid ipse sit, qui iam se unum, simplicem immobilem que dignanter ostendit. », ID., S. 22, 2, *ibid.*, pp. 62-64.

⁶⁶³ « Omne quod simplex vere est, quod habet, hoc ipsum esse necesse est. Quaerendum ergo est quid habeat, si forte per hoc quid sit innotescat. », ID., S. 22, 3, *ibid.*, p. 64.

⁶⁶⁴ ID., S. 22, 4, *ibid.*

inconvenant et l'autre impossible.⁶⁶⁵ » L'aporie est nouée à un double niveau, logique et métaphysique, voire triple au vu de sa valeur éthique. La justice qui est une qualité devient substantielle en Dieu mais il est lui-même supersubstance, ainsi que nous l'avons vu.

La véritable solution consiste donc à passer de la négation à la suréminence : étant l'unité, il est la source de toute justice, comme du nombre, de la mesure, étant simple et du mouvement comme immuable⁶⁶⁶. Ainsi s'opère le dépassement dialectique qui maintient ensemble l'affirmation et la négation, mais ne peut atteindre que par défaut la source suréminente :

On le dit cependant nombre sans nombre, mesure sans mesure, poids sans poids; de sorte qu'il peut être dit également sagesse sans qualité, justice et force sans faculté de l'âme ni *habitus* correspondants. Cependant, à notre avis, il est mieux de le dire supersagesse, superjustice, et ainsi du reste, comme on dit supersubstance : non certes pour exprimer ce qu'il est, mais pour ne pas se taire absolument⁶⁶⁷.

Le moine ne se berce pas d'illusions sur ce passage par la théologie négative vers la suréminence. Elle ne nous fait pas connaître de Dieu ce qu'il est, mais nous permet d'en dire quelque chose ayant réalisé ce qu'il n'est pas. Un pur apophatisme déboucherait sur le silence et ce n'est qu'au-delà dans la suréminence et en-deçà, dans une théologie symbolique d'ailleurs plus imparfaite encore, que quelque chose peut être dit de Dieu, toujours par le biais de la négation qui reste la plus vraie de ces trois théologies :

... ou bien encore, puisqu'il n'est rien de tout ce qui est, de le mettre à part de tout le reste : sur lui, les négations sont plus vraies, car il est plus exact de tout nier de lui que de rien affirmer de tel. Aussi, à parler rigoureusement, selon la théologie proprement divine, il ne possède pas la substance ni la sagesse et il n'est pas non plus la substance ni la sagesse. Mais dans la pénurie et les difficultés de notre propre théologie rationnelle on emploie ces deux expressions. Et dans la théologie symbolique et pour ainsi dire sensible on applique aussi à Dieu les noms de ciel, terre, soleil, feu, lion, bœuf, oiseau, bois, pierre, or⁶⁶⁸...

⁶⁶⁵ « Quid est Deus, si iustitia est? Aut quid est iustitia, si Deus est? Aut ipse erit infra substantiam, aut ipsa supra qualitatem. Illud indignum, istud impossibile. », ID., S. 22, 6, *ibid.*, p. 66.

⁶⁶⁶ ID., S. 22, 7, *ibid.*

⁶⁶⁷ « Dicitur tamen numerus sine numero, mensura sine mensura, pondus sine pondere; ut et dici possit sapientia sine qualitate, iustitia et virtus sine affectu vel habitu animi. Quod tamen melius dici credimus, si supersapientia, superiustitia, et sic de caeteris dicatur, sicut et supersubstantia: non tamen ut dicatur quid sit, sed ne omnino taceatur... », ID., S. 22, 8, *ibid.*, p. 68.

⁶⁶⁸ « ... aut si, cum omnium nihil sit, omnium remotione ponatur, de quo negationes magis verae sunt. Proprius enim de illo omnia negamus, quam omnium aliquid affirmamus. Unde quantum ad divinae theologiae suae

La dissemblance rend évident le recours à la négation dans ces rapprochements symboliques, mais celle-ci n'est pas moins requise pour les attributs plus semblables de justice et de sagesse d'un Dieu qui reste transcendant et inconnaissable en sa substance (*quid est*), du moins ici-bas. On ne peut ici que constater la parfaite conformité de l'enseignement du cistercien à sa source dionysienne. Toutefois, laissant de côté une théologie symbolique, il semble revendiquer comme "*theologia nostra*", la transomption opérée à partir d'une théologie négative et il ne manque pas de réfléchir au passage dans un esprit qui ici encore n'est pas sans rappeler celui de Chartres sur ce procédé qui n'est certainement pas celui d'Anselme : « Si Dieu est dit ciel et autre chose du même genre, c'est par métaphore ; de même, s'il est dit substance, c'est selon une figure opposée à celle qu'on nomme hyperbole : celle-ci, en effet, dépasse le vrai et excède le croyable, celle-là n'atteint pas le vrai et demeure loin de la réalité authentique.⁶⁶⁹ » Isaac qui a pu connaître les réflexions chartraines ou porrétaïnes sur le sujet oppose ici le tour métaphorique à l'hyperbole. Il ne saurait s'entendre au sens de l'allégorie et le procédé serait plutôt anagogique, laissant sa place à un silence apophatique, docte ignorance dira Nicolas de Cues qui saisit la lumière indicible dans la nuée : « De même en effet que, ne voyant rien, nous voyons les ténèbres invisibles, n'entendant rien, nous entendons le silence inaudible, de même assurément c'est en ne voyant pas, en ne supportant pas la lumière surabondante et insupportable, que nous voyons cette lumière invisible, non point devenus aveugles mais subjugués par la lumière.⁶⁷⁰ » Au-delà des théologies, symbolique, négative et suréminente, nous retrouvons ici l'apophatisme de la théologie mystique et son entrée dans la nuée dont Moïse est la figure reprise par Denys.

Toutefois, après la découverte de Dieu comme supersubstance, et la connaissance du fait qu'il est et de ce qu'il n'est pas, une nouvelle question voit le jour : celle de la Création. Thomas fera passer la frontière de la révélation en-deçà de la Trinité, voire dès la question de la Création ou du moins de son commencement. On se souvient que selon lui les analogies platoniciennes de la Trinité ne sont pas propres, mais seulement appropriées et que ni l'éternité ni le

proprietatem, sicut nec substantiam, sic nec sapientiam habet aut est; quantum vero ad inopiam et ad angustias rationabilis theologiae nostrae, dicitur hoc et illud; quantum autem ad symbolicam et quodammodo sensualem theologiam, dicitur etiam caelum et terra, sol, ignis, leo, bos, avis, lignum, lapis, aurum... », ID., S. 22, 8-9, ibid.

⁶⁶⁹ « Quare sicut metaphorice dicitur caelum et talia, ita dicitur substantia, sapientia et similia eo tropo cui contrarius est is qui dicitur hyperbole. Ille enim supergreditur veritatem et excedit fidem, iste non pertingit ad veritatem nec accedit ad proprietatem », ID., S. 22, 10, ibid.

⁶⁷⁰ « Sicut enim nihil videndo tenebras invisibiles videmus, et inaudibile silentium nihil audiendo audimus, sic nimirum superabundantem et intolerabilem lucem non videndo nec tolerando videmus invisibilem, non quidem caeci, sed a lumine superati. », ID., S. 22, 12, ibid., p. 70.

commencement du monde ne peuvent être démontrés en raison. La foi est donc requise pour penser pleinement la Création, en son commencement du moins. Rien de tel chez Isaac qui comme Anselme avant lui poursuit l'investigation métaphysique au-delà de la théologie négative en abordant les mystères de la Création et de la Trinité.

Métaphysique de la Création

Il est vrai que la question est formulée comme en dialogue avec Dieu, ce qui n'est pas sans rappeler le procédé anselmien : « Aussi, bien que cendre et poussière, ayant une fois commencé je te poserai encore, sur toi, une question, une seule : puisque tu es source et origine de ce que nous avons dit, comment l'es-tu ?⁶⁷¹ » Prenant quelques exemples de causalités s'exerçant dans la nature énumérés de manière ordonnée : source, racine, semence, éléments, matière, il en vient à préciser que celle qui lui importe se situe en-deçà et au-dessus de la nature (*praevenit et excedit ipsam naturam*⁶⁷²). C'est aussi l'occasion de rappeler en les expliquant les quatre types de causes aristotéliennes, mais pour les dépasser :

Or dans l'œuvre de qui que ce soit on trouve toujours nécessairement trois choses : la matière, la forme et la cause, expliquant de quoi, comment et pourquoi l'œuvre est faite ; en y ajoutant celui même par qui elle est faite, c'est-à-dire l'artisan, on a donc nécessairement quatre principes différents : matériel, formel, final et efficient. Mais d'autre part, celui qui a le pouvoir de susciter quelque chose du néant ou, une fois suscité, de le réduire au néant, ou bien de faire passer une chose à une autre espèce, de l'augmenter sans rien y ajouter, de la diminuer sans rien lui enlever, celui-là est manifestement un artisan qui précède et surpasse la nature ; il est même l'auteur de la nature⁶⁷³...

Ici encore tant le recours à l'analogie que celui aux formes de causalité naturelles ou artificielles, conduit par voie de négation à la causalité créatrice surnaturelle. Or précisément, cette causalité ne s'opère pas selon les modalités observables dans la physique. Dans l'esprit de l'école de Chartres, Isaac revient aux spéculations métamathématiques sur la causalité opérée par l'un : il engendre, mais sans en être une partie, le nombre, qui ne saurait être sans lui. Ainsi

⁶⁷¹ « Unde, cum sim cinis et pulvis, quoniam semel coepi, adhuc interrogabo te de te unum sermonem, id est: cum sis fons et origo praedictorum, quomodo hoc es? », ID., S. 22, 14, *ibid.*, p. 72.

⁶⁷² ID., S. 22, 15-16, *ibid.*, pp. 72-74.

⁶⁷³ « In cuiuscumque autem opere, cum tria semper inveniantur necessario: materia et forma et causa, id est unde et qualiter et quare fiat, annumerato ipso a quo fit, id est opifice, quatuor occurrunt necessario diversa principia: materiale, formale, finale et efficiens. Qui vero aliquid sumere de nihilo, aut sumptum in nihilum vertere, aut in diversam speciem aliquid demutare, sine additamento augere, sine demptione minuere potens est, manifeste ante naturam et supra naturam opifex, etiam auctor naturae est... », ID., S. 22, 16-17, *ibid.*, p. 74.

la dyade (*binarius*) ne se contente pas de juxtaposer deux unités. L'unité reste principe unique et la dyade est deux fois un et non pas deux unités⁶⁷⁴.

Cet argumentaire typiquement chartrain sur l'unité de l'un, Isaac le transpose encore au simple et à l'immuable qui selon lui exercent ensemble la causalité créatrice : « Ils sont donc trois : l'un, le simple, l'immuable. Et ces trois sont eux-mêmes ensemble l'un, pareillement le simple, également l'immobile. Eux seuls, ou plutôt lui qui est seul et un, existe vraiment en toutes choses, sans subsister en elles ; que s'il se retire, nulle part il n'y a plus rien qui soutienne, rien qui maintienne, rien qui survienne.⁶⁷⁵ » Le simple et l'immuable se résorbent dans l'un pour exercer avec lui une causalité trinitaire qui n'est pas sans rappeler celle de la triade chartraine : unité, égalité, connexion. Nature, spécificité et mesure des réalités s'y retrouvent, mais dans un rapport à la temporalité plus accentué chez Isaac. Il s'agit d'une création continuée qui, si elle cessait d'assurer une présence à la créature, la laisserait sombrer dans le néant, mais qui au contraire la conduit providentiellement vers sa fin. Les trois composantes de la théologie de Grégoire de Nazianze relevées plus haut : création, conservation et économie se retrouvent ici, certes dans un ordre légèrement modifié, mais unifiées par la rhétorique latine d'Isaac sous une unique racine.

Avec le sermon 23 Isaac revient à la question initiale posée au départ des sermons de sexagésime : celle du Verbe divin. Question théologique qui pourtant ne manque pas de concerner le philosophe. Ainsi repartant de la Pensée divine concevant le monde avant de lui conférer l'existence, le penseur cistercien en vient à citer Platon :

Interrogeons-nous donc, frères, au sujet de l'auguste pensée de Dieu qui porte le monde avant l'existence du monde, en laquelle : "il a fait ce qui sera dans l'avenir", en laquelle "il a tout créé ensemble". Mais s'il a une pensée, comment n'est-il pas lui-même cette pensée, lui qui est tout ce qu'il a ? Car parlant des hommes, le Philosophe s'est plu à dire : "La pensée de chacun est lui-même (*Lois* XII 959 a, Cf. *Alcibiade Majeur*, 130 c) ". Et précisément de la pensée de l'homme il est dit : "Dieu fit l'homme à son image et ressemblance", si toutefois il a une pensée, sans laquelle d'ailleurs il ne pourrait avoir ni sagesse ni justice⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ « Non est igitur unitas nisi una et ipsa seipsa unitate una. Est itaque, ut diximus, binarius verus bis unus et non duo uni vel unitates duae... », ID., S. 22, 20-21, *ibid.*, p. 76.

⁶⁷⁵ « Sunt itaque tria: unum, simplex, immutabile; ac ipsa tria simul unum et similiter simplex et aequae immutabile. Quae sola, immo quod solum et unum, in omnibus vere existit, non subsistit; quod si se subtraxerit, nihil est iam quod in omnibus subsistit vel assistit vel insistit. », ID., S. 22, 22, *ibid.*, p. 78.

⁶⁷⁶ « Quaeramus ergo, fratres, de eius sancta mente qua mundum ante mundum gerit, ubi fecit quae futura erant, ubi creavit omnia simul. Sed si habet mentem, quomodo hoc non est ipse qui omnia sua est? Nam et de hominibus

Le Philosophe ici n'est pas encore Aristote, mais bien Platon, qui identifie le sujet appelé au connais-toi toi-même avec sa seule âme. On se souvient du passage de l'*Alcibiade* où Socrate écarte comme objets de cette connaissance le corps qui obéit à l'âme et même le composé d'âme et de corps qui n'est pas précisément le principe des actes. L'homme est donc pour le moins qui platonise, son âme et sa pensée. Cela ne sera-t-il pas vrai a fortiori de Dieu ? En lui, l'être et l'avoir ne sauraient faire nombre : il est tout ce qu'il a, en particulier son Verbe, sa pensée qui partage son être. Ici encore la filiation du socratismes chrétien est patente, mais elle est poussée dans ses ultimes conséquences théologiques. Puisque l'homme qui est sa pensée est à l'image de Dieu, le Verbe, la pensée que Dieu conçoit en lui-même partage son être.

Cette précision théologique est immédiatement déclinée selon la distinction métaphysique essentielle de l'un, du simple et de l'immuable pour conduire à une définition précise des deux premières Personnes de la Trinité :

Il existe donc l'un, le simple et l'immuable, qui cependant de toute évidence est deux, puisqu'il est et qu'il a ce qui est de lui ; qui toutefois n'est qu'un, puisqu'il est ce qu'il a ; qui a nécessairement de lui-même ce qu'il a en lui et auprès de lui. Dès lors tout ce qui en lui se présente, dans une vérité incompréhensible, comme n'étant de personne, nous l'appelons Père ; tout ce qui a son origine en celui-là seul qui n'est de personne et est appelé Père, parce que quelque chose est de lui comme si c'était sa progéniture, nous l'appelons Fils : il est distinct par sa propriété, car il est à lui, de lui et en lui et près de lui ; il est identique avec lui dans l'unité d'essence, puisqu'il est tout ce qu'a celui qui est tout ce qu'il a, et puisque ce qui est à lui-même et de lui-même, ne peut absolument pas être autre que lui-même, qui est parfaitement simple et indivisible. Car le simple ne se divise pas ; et l'un ne se double pas pour être deux ; et l'immobile ne commence pas non plus à avoir ce qu'il n'avait pas auparavant ; et l'immuable ne peut cesser d'être ce qu'il a toujours été⁶⁷⁷.

placuit philosopho dicere: Mens cuiusque is ipse est; et de mente quidem hominis constat dictum: Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, si tamen habet mentem, sine qua nec sapientiam nec iustitiam habere posset. », ID., S. 23, 4-5, *ibid.*, pp. 82-84.

⁶⁷⁷ « Exstante itaque uno simplici ac immobili, quod duo tamen manifestum est esse, cum et sit et habeat quod sit eius; nec tamen nisi unum, cum quod habet hoc sit; nec nisi de se habeat quod in se habet et apud se: quidquid ibi incomprehensibili veritate occurrit de nullo esse, Patrem dicimus; quidquid de illo solo qui de nullo est et Pater dicitur, quia de illo aliquid tamquam proles eius est, Filium nuncupamus: alterum in proprietate, quia eius de ipso et in ipso et apud ipsum; idem in unitate essentiae cum ipso, quia omnia quae habet est qui omnia sua est, et quod ipsius de ipso est, aliud quam ipse esse nullo modo potest, qui omnino simplex et indivisibilis est. Non enim simplex dividitur, nec ut duo sit unum geminatur, nec immotum coepit habere quod ante non habuerit, nec immutabile desinere esse potest quod semper fuit. », ID., S. 23, 7-8, *ibid.*, p. 86.

La distinction des Personnes ne saurait constituer une dualité, mais se résorbe dans l'unité de leur substance. Le Fils est bien relatif au Père qui l'engendre, mais en sa divinité, il ne saurait faire nombre avec lui : il en va de la simplicité de leur essence commune qui est tout ce qu'elle a. De même l'engendrement éternel du Fils est sans commencement ni fin, échappant au changement, il est hors du temps. Comprenons bien que nous avons ici une théologie de philosophe, descendante à partir de la spéculation trinitaire d'une théologie mystique en direction des théologies rationnelle et symbolique. Nous retrouvons ici une distinction dionysienne mise en œuvre par le philosophe cistercien :

Le Père est donc l'éternité, le Fils est l'éternité venant de l'éternité. Le Père est le principe, le Fils est le principe venant du principe. Le Père est la puissance, le Fils est la puissance venant de la puissance. Ainsi de la sagesse, ainsi de la justice, ainsi de la force et des perfections de ce genre qui, au regard de notre théologie rationnelle, nous l'avons dit, sont multiples, mais qui, dans la théologie suprême et divine, sont ineffable unité : de telle sorte que, possédant tout cela, cet un possède cependant un unique en qui toutes ces perfections — que sans raison on regarde en elles-mêmes comme une multiplicité et qu'on trouve n'être rien en réalité — existent ensemble, une seule fois, toujours, comme une unité. En descendant jusqu'à la théologie symbolique, nous suivons le même chemin de vérité : lorsqu'on parle de Verbe, d'image, de splendeur, de caractère, de figure, d'éclat, de bras, de main, de droite, tous ces termes font entendre quelque chose appartenant à quelqu'un, tous désignent un seul appartenant à un seul, identique à lui par l'essence, différent par la propriété⁶⁷⁸.

La spéculation sur l'éternité du principe : un, simple immuable, nous semble découler de la plus haute théologie mystique où le mystère se résorbe dans le silence. Elle commence à se diversifier avec les principaux attributs divins : puissance, sagesse, justice, force, similitudes dissemblables qui correspondent aux noms divins relevant selon Isaac d'une théologie rationnelle. Enfin les dissimilitudes semblables comme des noms renvoyant à des réalités concrètes : main droite, bras, image et jusqu'à Verbe pris au sens d'une parole phonée relèveront

⁶⁷⁸ « Itaque aeternitas Pater, de aeternitate Filius aeternitas; principium Pater, de principio principium Filius; potentia Pater, et de <potentia> potentia Filius; sic sapientia, sic iustitia, sic virtus et similia, quae iuxta rationalem quam diximus nostram theologiam multa sunt, in summa vero et divina ineffabiliter unus, ut cum omnia haec habeat, unus tamen habeat unicum in quo simul, semel, semper omnia unum, quae in se inaniter multa computantur et veraciter nulla inveniuntur. Ad symbolicam quoque theologiam descendentes, eandem sequimur semitam veritatis, ut cum dicitur Verbum, imago, splendor, character, figura, candor, brachium, manus, dextera, ubique intelligatur aliquid alicuius et in omnibus unum unius, eiusdem essentiae, proprietatis diversae. », ID., S. 23, 9, *ibid.*, p. 88.

de la théologie symbolique. A ces trois niveaux toutefois, le philosophe chrétien sera capable de saisir la distinction des Personnes et l'unité de leur substance.

Ainsi reprend-il encore une méditation philosophique d'esprit augustinien sur le verbe mental qui précède la parole. Il distingue pour cela trois facultés de l'esprit s'appliquant au présent, au passé et au futur : *ratio, memoria, ingenium*. Soulignons le fait que ce trinôme qui se retrouve avec les mêmes images empruntées au domaine de la nutrition dans la *Lettre sur l'âme* ne correspond pas précisément aux trinités de l'âme augustinienne : mémoire, intelligence, volonté en particulier. On retrouve dans l'une d'entre elles l'*ingenium* (aux côtés de *doctrina* et *usus*, en *De Trinitate*, 10, 11, 17). Mais le penseur cistercien en fait la capacité d'investigation de l'intelligence qui découvre de nouvelles vérités sur lesquelles la raison sera amenée à revenir pour en juger, comme elle le fait des éléments déjà connus et stockés dans la mémoire :

L'intelligence présente donc à la raison ce qu'elle a découvert, la mémoire ramène ce qu'elle cache, tandis que la raison se porte sur le présent et, comme dans la bouche du cœur, ne cesse soit de mâcher ce que les dents de l'intelligence saisissent, soit de ruminer ce que lui restituent les entrailles de la mémoire. Car ce que nous avons perçu et que dès lors nous appelons connaissance se trouve parfois dans cette bouche de notre cœur, si bien que nous en parlons avec nous-mêmes comme d'une chose présente : autrement dit, nous y pensons, ou, pour parler plus exactement, nous le méditons ; autrement dit, nous le contemplons intérieurement présent, et, partant de là, nous le façonnons d'abord comme cela même dont nous allons parler — car assurément le verbe du cœur précède celui des lèvres. Il se peut aussi que cette connaissance demeure cachée, même pour nous, dans les entrailles de la mémoire⁶⁷⁹.

Résumons sous forme d'un tableau la triple analogie proposée ici par le moine cistercien :

Passé	Présent	Futur
Mémoire	Raison	Intelligence (<i>ingenium</i>)
Ventre	Bouche	Dents

⁶⁷⁹ « *Ingenium ergo quae adinvenit rationi adducit, memoria quod abscondit reducit, ratio vero tamquam praesentibus superfertur et quasi in ore cordis semper aut masticat quod dentes ingenii carpunt, aut ruminat quod venter memoriae repraesentat. Quod enim percepimus et scientiam iam vocamus, aut in ore cordis nobis est ut inde nobis cum quasi praesentialiter loquamur, id est cogitemus, vel si proprius dicitur meditemur, id est praesens intus speculemur, et inde prius tractemus, ut hoc ipsum quod modo loquimur, quod utique prius est verbum cordis quam oris; aut in ventre memoriae occultatur etiam a nobis.* », ID., S. 23, 10-11, *ibid.*, p. 90.

Outre l'analogie entre les dents et l'intelligence qui arrache de nouvelles connaissances, la raison qui les rumine ou mastique comme la bouche et le ventre qui les digère et conserve comme la mémoire, l'originalité de la pensée du moine est ici la place centrale qu'il donne à la méditation. On sait que l'image de la rumination de la parole est un lieu commun de la tradition monastique reprise notamment par Benoît dans sa règle à propos de la *lectio divina*. Mais ici comme dans l'*Echelle des moines* de Guigues II, la méditation ne se contente pas de ruminer une nourriture déjà partiellement digérée, elle s'approfondit en contemplation intérieure. La parole est ainsi précédée dans le silence du cœur par un verbe intérieur qui en donne une première formulation. Nous le constatons ici encore, comme chez Bernard et ses sources patristiques, le socratisme chrétien s'accompagne d'une métaphysique de l'intériorité ouverte sur le Verbe éternel. Elle donne d'ailleurs encore lieu à la fin de ce même sermon à une réflexion sur l'infini et sur son rapport au temps :

En Dieu, rien n'est commencé, rien n'est fini, mais tout est infini, sans être pour autant imparfait ; rien n'est passé, rien n'est futur, mais tout est présent. Et cette expression même est impropre. Car si nous disons : "Dieu parle, ou pense", on n'aperçoit pas encore le verbe parfait ou la réflexion qui a tout dit et tout conçu. Et si nous disons : "Il a parlé", il semble que tout soit fini et que maintenant il se taise. Mais si nous disons : "Il parlera", cela paraît à venir comme s'il n'avait pas encore commencé.⁶⁸⁰

Notons que cette méditation ne porte évidemment pas sur un infini compris spatialement, mais elle est menée à partir d'une conception de l'éternité "*tota simul*", héritée de Boèce. Or elle est ici appliquée à la procession du Verbe divin, mais aussi à toute parole divine à l'égard de laquelle toute formulation temporelle s'avère inappropriée : au moment où nous disons qu'il parle, a parlé, parlera, tout a déjà été dit, et en une seule fois !

Le sermon 24 s'ouvre sur une méditation en apparence moins surnaturelle, mais dont nous verrons qu'elle débouche bientôt sur de nouvelles considérations théologiques dont le rapport avec la philosophie mérite qu'on s'y arrête. La mise en scène n'est pas sans rappeler le début de la première églogue des *Bucoliques* de Virgile, à ceci près que nous passons du hêtre à une

⁶⁸⁰ « Ibi enim nihil incoeptum, nihil finitum, sed totum infinitum, nec tamen imperfectum; nihil praeteritum, nihil futurum, sed totum praesens, sed nec hoc proprie. Nam si dicimus: loquitur Deus, aut: cogitat, nondum videtur perfectum verbum sive cogitatio, ut adhuc totum locutus sit vel praecogitarit; et si dicimus: locutus est, videtur transactum, quasi iam sileat; si autem: loquetur, futurum videtur, ac si nondum coeperit. », ID., S. 23, 16, *ibid.*, p. 94.

yeuse plus celtique. Le prédicateur invite ses moines à méditer sur la vitalité du chêne qui les abrite sous son ombre :

Cette yeuse qui nous procure le bénéfice de la fraîcheur a été certes, bien plus belle et plus merveilleuse quand elle était contenue tout entière dans le petit gland que maintenant dans ce chêne si puissant, et poursuivant son évolution cyclique, voici qu'elle l'achève dans le gland. A partir du gland comme d'un point, la ligne cyclique de la racine, du tronc, de la frondaison, des petits rameaux, de la feuille, de la fleur aboutit une fois encore au gland. Le gland lui-même, petite graine de ce si grand chêne, se trouve tout entier plus beau et plus admirable dans la puissance germinative de la terre mère⁶⁸¹.

Nous retrouvons ici le primat donné à l'un, selon une métaphysique d'esprit néoplatonicien. Mais il ne s'agit pas seulement de s'extasier devant le contraste entre l'être en puissance de la graine et la stature de l'arbre qu'elle est devenue, ni même selon une tendance plus naturaliste devant la puissance germinative de la terre mère. N'y aurait-il pas quelque chose de païen dans cette vénération d'une personnalisation féminine des forces telluriques, comme aussi dans celle des chênes porteurs de gui ? Mais la réflexion philosophique se poursuit en développant en fait des considérations originales sur la causalité : « Et la puissance germinative, dans les éléments ; et ceux-ci, dans la matière. La matière elle-même, avec tout le reste, subsiste plus excellente, plus élégante, et plus vraie sous tout rapport dans la pensée divine.⁶⁸² » Cette manière d'envisager les rapports entre matière et forme n'est pas sans nous rappeler le platonisme chartrain ou porrétaïn. Ici, nous le voyons, la causalité matérielle exercée par les éléments suppose la causalité créatrice qui la fait préexister dans la pensée divine, entendons dans son Verbe éternel. Le métaphysicien en vient ainsi à proposer une récapitulation synthétique des différentes formes de causalité à l'œuvre dans la nature et sa croissance : « L'yeuse existe donc, vous le voyez, dans le chêne comme réalité actuelle, dans le gland comme semence, dans la terre comme dans son origine, dans les éléments comme dans sa cause, dans la matière comme dans sa possibilité, en Dieu comme dans son principe efficace : dans toutes ces autres causes,

⁶⁸¹ « Ilex ista cuius hic refrigeramus beneficio, longe quidem pulchrius et mirabilius tota fuit in modica glande quam nunc existat in tam grandi robore, peragens que circuitum suum, ecce iterum consummatur in glande. De glande enim ceu de puncto circumducta linea radice, roboris, frondis, ramusculi, folii, floris, itidem ad glandem occurrit. Ipsa quoque, modicum semen tantae roboris, pulchrius in seminario matris telluris et mirabilius tota consistit. », ID., S. 24, 4, *ibid.*, p. 100.

⁶⁸² « Sed et ipsum in elementis, et ipsa in materia. Ipsa vero materia cum caeteris universis, modis omnibus excellentius, formosius et verius in mente divina. », ID., *ibid.*

de façon muable et mortelle, en Dieu de façon immortelle.⁶⁸³ » Or ces considérations métaphysiques ne sont pas intéressantes seulement par l'articulation qu'elles opèrent entre causalité naturelle mortelle ou temporelle et causalité divine immortelle car éternelle. Elles supposent une synthèse entre platonisme et christianisme déjà mise en œuvre par les chartrains et porréains dont l'influence sur Isaac semble manifeste ici. Ayant en métaphysicien une conscience profonde de ce qui distingue le platonisme de la Révélation, le moine cistercien en propose pourtant une convergence originale. Tout d'abord, notons qu'il fait de Platon non seulement un philosophe, mais un grand théologien, certes païen, et pourtant penseur de la joie de Dieu : « Étant donné que toutes choses sont en Dieu, non seulement par la puissance qui les crée, mais aussi par la prescience ou plutôt, quant à ce qui le concerne lui-même, par la science actuelle, quelle idée pouvait avoir ce grand théologien des païens, quand il se représentait Dieu soulevé par une immense joie après l'achèvement du monde ?⁶⁸⁴ » Cette joie du Dieu platonicien semble pouvoir être rapportée à la connaissance matutinale qu'il en a si l'on nous permet de lire ce passage du sermon d'Isaac à l'aide de cette catégorie qui s'applique chez Augustin à la connaissance des anges : « Est-ce que par hasard, Dieu a vu au-dehors une nouveauté qu'il n'avait pas vue d'avance en lui? Y a-t-il dans la copie une beauté qui ne se trouverait pas en plus beau dans l'exemplaire? Toute œuvre en effet est plus belle dans l'idée artistique que dans l'ouvrage. Par conséquent, s'il y avait lieu de se réjouir, c'est bien au-dedans qu'était le plus profond motif de joie.⁶⁸⁵ »

Dieu ne peut être surpris par sa création. Est-ce à dire qu'il n'en a pas une connaissance vespérale ? Il est vrai que la différence n'est pas pertinente pour lui qui se trouve, non dans l'*aion*, dans l'éviternité angélique, mais dans l'éternité. Il lui suffit donc de voir la création de l'intérieur de son Verbe éternel pour s'en réjouir comme les anges au matin, pourtant il constate au soir de chacun des jours de la création que "cela était bon". Isaac va lire ces versets de la Genèse en métaphysicien conséquent :

⁶⁸³ « In robore ergo actualiter, ut cernitis, ilex subsistit, in glande autem seminaliter, in terra originaliter, in elementis causaliter, in materia possibiliter, in Deo potentialiter: in aliis mutabiliter ac mortaliter, in Deo immortaliter. », ID., S. 24, 5, *ibid.*, p. 102.

⁶⁸⁴ « Cum igitur in Deo sint omnia, non solum potentia qua fiunt, sed etiam praescientia, immo, quantum ad ipsius interest, praesenti sapientia, quid sibi voluit magnus ille gentium theologus, ut diceret, elatum ingenti gaudio Deum, cum mundum perfecisset ? », ID., S. 24, 6, *ibid.*, p. 102.

⁶⁸⁵ « Numquid aliquid novi foris vidit quod intus non praeviderat ? Numquid in exemplo pulchrum aliquid quod non esset pulchrius in exemplari ? In arte quam in opere nimirum pulchrius est opus omne. Unde, si gaudere oportebat, intus utique erat altior gaudendi occasio. », ID., *ibid.*

Je ne voudrais pourtant pas, moi, traiter de puérilité le dire d'un si grand philosophe — il s'agit de Platon — puisque notre Moïse a émis une idée théologique semblable : « Et Dieu regarda, dit-il, tout ce qu'il avait fait, et c'était très bon », comme s'il n'avait pas vu en lui-même plus de lumière ou n'avait pas eu à se louer de plus d'excellence. A moins peut-être que les deux théologiens n'aient subtilement insinué, à la fin de l'œuvre, sa cause finale, l'un signalant la joie, l'autre la bonté⁶⁸⁶ ?

Remarquons que, d'emploi fréquent au Moyen Age en ce sens, le possessif *noster* devant le nom de Moïse place Platon en position d'extériorité par rapport à la philosophie et la théologie chrétiennes. Cela n'empêche nullement le respect que le moine cistercien voue à ce "*magnus theologus gentium*" et le rapprochement qu'il propose ne manque pas d'audace. Dans la Genèse dont il est censé être l'auteur, Moïse en constatant la satisfaction de Dieu au soir de sa Création aurait décrit une attitude mentale de Dieu comparable à celle du Démiurge platonicien contemplant les idées qu'il allait mettre en œuvre pour mettre en ordre le cosmos. Ce serait ainsi le même Dieu qui est approché par une voie esthétique remontant par la causalité exemplaire de la beauté des créatures jusqu'à sa joie de Créateur et par une voie plutôt éthique de leur bonté à la sienne. Loin d'opposer les deux voies, le métaphysicien cistercien poursuit sa réflexion sur la causalité en les faisant converger l'une et l'autre, comme la quatrième et la cinquième voie de saint Thomas d'Aquin, remonteraient ultimement à la cause finale, qui sous l'espèce de la joie (esthétique), qui sous celle de la bonté (éthique).

Mais ici encore, on a vite fait de sauter du philosophique au théologique, car cette jubilation intérieure de la bonté se prenant comme cause finale n'est autre que la spiration même de l'Esprit saint, troisième Personne de la Trinité :

Mais tandis que nous cherchons à terminer ce discours relatif à la cause finale, voici qu'à travers cette immutabilité superincompréhensible, une et simple, commence à luire un mystérieux troisième terme, qui est nécessairement de quelqu'un et ne peut être d'un seul. Si en effet Dieu se réjouit à l'intime de cette sienne lumière et avec sa lumière, manifestement cette joie et délectation procède des deux : et de celui qui se réjouit et de celui de qui et avec qui il se réjouit⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ « Nec ego tamen tantum philosophum - Plato quippe erat - id pueriliter dixisse crediderim, cum simile aliquid noster Moyses theologizarit. Et vidit, inquit, Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona, quasi intus aut lucidiora non vidisset aut meliora non approbasset. An fortasse, peracto opere, uterque theologus in operis fine finalem causam operis subtiliter insinuarit, ille gaudium, is bonitatem? », ID., S. 24, 7, *ibid.*, p. 102.

⁶⁸⁷ « Sed ecce, dum de fine etiam hic molimur finire sermonem, interlucere incipit in hac superincomprehensibili, una et simplici immobilitate nescio quid tertium, quod nec de nullo nec de uno tantum esse possit. Si enim intus

Le Créateur, nous l'avons vu se réjouit en contemplant sa Création dans son Verbe même. Cette joie ne vient d'ailleurs pas tant de la Création ainsi éclairée que de la lumière intérieure de son Verbe. Mais nous avons bien avec cette joie un troisième terme jaillissant du Principe divin et de la lumière de son Verbe éternel. Il faut donc qu'il procède de l'un et de l'autre, en bonne théologie romaine :

Il est clair que l'un et l'autre est principe de la joie que l'un donne à l'autre. Mais puisque, comme nous l'avons établi plus haut, celui qui se réjouit est un avec celui de qui il se réjouit et en qui il se délecte, et puisque tout ce que possède l'être un, il l'est, assurément il ne fait qu'un avec sa joie, car en lui rien d'étranger ne peut s'introduire, rien de nouveau ne peut commencer, rien d'ancien ne peut disparaître, mais tout demeure éternel. Et cependant voici que désormais il se révèle comme trine⁶⁸⁸.

Nous reconnaissons au passage les instruments métaphysiques désormais habituels chez Isaac : c'est l'identité de l'avoir et de l'être qui permet d'établir la consubstantialité de cette joie avec les deux premières Personnes qui l'éprouvent. Un dans ses trois Personnes, ce Dieu simple ne saurait être distinct de sa joie, immuable, il ne saurait la recevoir comme un changement de son état éternel. Le sermon 24 se termine sur de longs développements des deux analogies de la lumière et du don. La lumière peut être en source (*lux*) ou luisante (*lucens*), lumière, née de la lumière. C'est ainsi qu'elle apparaît et se donne. Cette phénoménologie du don pourra paraître à certains d'une grande modernité : « Voici donc surtout ce qui, dans la lumière, fait aimer la lumière : que son éclat la rende susceptible d'être vue et goûtée, même s'il n'y a personne pour la voir et en user ; telle est du moins l'essence de la lumière, et autant qu'il est en elle, elle se donne toujours.⁶⁸⁹ »

La lumière divine est ainsi toujours allumée, son essence éternelle ne pouvant s'éteindre, elle est ainsi toujours aussi donnée. Il ne s'agit pas ici d'une donation de l'étant qui se ferait dans le

de hac sua luce et cum sua luce gaudet ac delectatur, gaudium illud ac delectationem de utroque procedere manifestum est: de illo scilicet qui gaudet et de illo de quo et cum quo gaudet. », ID., S. 24, 9, *ibid.*, p. 104.

⁶⁸⁸ « Utrumque enim principium constat esse gaudii quod huius de illo est. Verum quoniam is qui gaudet cum eo de quo gaudet et in quo delectatur unum esse superius constitit, et quidquid habet unum, hoc idipsum esse, est utique cum gaudio suo unum, quippe in quo incidere nihil potest alienum, nihil incipere novum, nihil interire antiquum, sed totum permanet aeternum, cum tamen inventum sit iam trinum. », ID., S. 24, 9-10, *ibid.*, p. 104.

⁶⁸⁹ « Id ergo in luce diligi maxime facit lucem, quod per fulgorem praebet se visibilem et fruibilem, etsi non sit quod videat vel ea utatur; haec tamen est natura lucis, et, quantum in se est, semper se largitur. », ID., S. 24, 18, *ibid.*, p. 110.

temps, mais du don de l'Être même, de toute éternité. Il passe, non par la création, mais par les processions trinitaires du Père des lumières au Fils qui en est la splendeur éternelle et à l'Esprit qui comme lui vient éclairer tout homme. Pourtant, il y a un goût et un usage, une réception de ce don, qui en se l'appropriant établit le contact avec sa source et peut ainsi y remonter : « L'amour vient de l'usage : l'usage, du don ; le don, de la manifestation ou de l'apparition naturelle, c'est-à-dire de l'éclat et du rayonnement natifs ; l'un et l'autre, le don et l'apparition, à leur tour, de l'éternité de la lumière, c'est-à-dire de l'existence même ou être de la lumière.⁶⁹⁰ » Nulle remontée phénoménologique de l'étant donné à l'être donateur, mais de l'amour qui use du don de la lumière à son être même, *esse et essentia* qui coïncident en son éternité divine et lumineuse. L'héritage boécien suffirait à la penser avant l'influence d'Avicenne que l'on retrouvera dans le traité de jeunesse de saint Thomas. Toutefois, l'influence de Jean Scot Erigène se fait ici sentir et on est en droit de se demander si cette donation n'est que celle de la grâce ou aussi celle de la nature. Dans cette métaphysique de la lumière où culmine selon Lambros Couloubaritsis la vague néoplatonicienne⁶⁹¹, il y a un *exitus* et un *reditus* correspondant à la création et à la rédemption :

Car à qui rien n'est dû, rien n'est donné qui ne le soit gratuitement, à titre de don. Et à un débiteur non plus rien n'est remis, ni à qui a démerité aucun bien n'est rendu en retour, sans que ce soit par un grand don, un plus grand don, un très grand don. C'est pourquoi tout est ou donné ou pardonné dans le Saint-Esprit ; et lui-même, avec toute possibilité d'en user, est donné par le Fils, par lequel tout don ou toute rémission est accordé dans le Saint-Esprit, à partir du Père qui est comme la bonté principale et fontale, l'origine de tout⁶⁹².

Le pardon qui opère la Rédemption s'avère un plus grand don encore que celui initial de la Création, ou même d'une grâce encore charismatique faisant briller la lumière divine. L'Esprit est ainsi donné de manière spéciale dans la mission rédemptrice du Fils. Les trois états de l'adjectif, *magno*, *maiori*, *maximo*, correspondent à cette remontée de la troisième à la première

⁶⁹⁰ « Sit ergo dilectio ex usu, usus ex munere, munus ex specie sive imagine naturali, id est nativo fulgore vel candore; utrumque vero munus et imago a lucis aeternitate, id est ab ipso lucis esse sive essentia. », ID., S. 24, 19, *ibid.*, p. 110.

⁶⁹¹ LAMBROS COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, Le Collège de Philosophie, 1998, pp. 926-936.

⁶⁹² « Nihil enim datur cui nihil debetur, nisi gratis, id est dono. Sed nec debitori dimittitur nec male merito bonum redditur, nisi dono magno, maiori, maximo. Et ideo totum aut datur aut dimittitur in Spiritu sancto; verumtamen ipse cum omni usu eius per Filium, per quem in Spiritu omnia donantur aut condonantur a Patre, principali quodammodo ac fontali bonitate, ex quo omnia. », ISAAC DE L'ÉTOILE, S. 24, 22, SC 207, p. 112.

Personne de la Trinité par un don toujours accru. Ainsi le Père peut-il être appelé non seulement lumière, mais bonté fontale. Cette expression semble une trouvaille du moine cistercien⁶⁹³. Elle s'inscrit évidemment dans une filiation érigénienne et anselmienne si nous gardons présente à l'esprit la preuve du *Monologion*. Toutefois, cette insistance sur la bonté et sa donation à l'homme est caractéristique de l'humanisme cistercien que nous retrouverons encore au sermon suivant.

Celui-ci s'ouvre sur une critique de ceux qui purent être tentés comme Abélard de penser à partir d'un don infini une création par nécessité. Pleinement orthodoxe le cistercien affirme au contraire une donation émanant d'une volonté et gratuite (*gratuita voluntate*). Observateur de la vie monastique, il fait la différence entre ce débordement créateur et ceux d'une affectivité indiscreète :

Ce n'est point comme chez nous, pour qui souvent c'est une faute d'agitation ou de vanité de ne pouvoir nous empêcher de communiquer à autrui notre joie intime, et de pouvoir d'autant moins la tenir secrète qu'elle est plus intense. Mais c'est la gratuité de la générosité naturelle elle-même, c'est la nature de la bonté, c'est aussi le bien à la fois gratuit et naturel de la joie de vouloir s'épancher ou se répandre en plusieurs et de les réunir pour les faire participer gratuitement à elle-même. Car il est à jamais impossible à la générosité d'être avare, à la bonté d'être jalouse, à la charité d'être inactive ; et la joie ne veut pas non plus rester cachée ou solitaire⁶⁹⁴.

Le don divin étant substantiel mais libre, il ne peut être retenu, mais ne se donne pas pour autant nécessairement et sans discernement. De même, la retenue monastique ne préserve-t-elle pas une donation plus profonde et totale ? Dieu en sa Trinité a donc créé : « ... non pas, comme certains l'ont enseigné, par nécessité inhérente à son essence, comme s'il ne pouvait s'en passer, mais par bonté naturelle, uniquement parce qu'il le voulait. Heureuse nature cependant qui

⁶⁹³ Un rapide sondage dans la base de données du CETEDOC laisse apparaître que *fontalis* ne se trouve, sous ses différentes formes déclinaées, associé à *bonitas* qu'en cette seule occurrence du sermon 24. L'adjectif se retrouve chez Pseudo-Denys dans la version de Jean Scot, associé à *radius*, mais aussi à l'amour et à la grâce. Celui qui en fait le plus usage est saint Bonaventure, le plus souvent à propos de la lumière, mais à l'occasion associé à *amor*. Thomas d'Aquin, Olivi et d'autres scolastiques l'utilisent aussi, le plus souvent en lien avec l'analogie de la lumière.

⁶⁹⁴ « Neque sicut in nobis saepe curiositatis aut iactantiae vitium est internum gaudium non posse non communicare alteri, et quanto est maius tanto minus posse celare; sed ipsius naturalis largitatis est gratia et bonitatis natura, laetitiae quoque gratuitum ac naturale bonum velle sese in plures effundere aut infundere et in sui participium gratis colligere. Nam et largitas numquam potest esse avara, nec bonitas invida, nec caritas otiosa, nec laetitia quaerit esse occulta vel solitaria. », ISAAC DE L'ÉTOILE, S. 25, 2, SC 207, p. 116.

pousse à faire le bien : celui qui est poussé par sa bonté naturelle à faire le bien, que fait-il sinon par gratuité et liberté ?⁶⁹⁵ »

Ici encore l'analogie anthropomorphique est éclairante : celui qui est d'une nature maussade ne doit-il pas se forcer pour faire le bien, tandis qu'une heureuse nature fera le bien en toute gratuité et liberté ? Isaac déploie au passage une anthropologie où se retrouvent, comme d'ailleurs dans sa *Lettre sur l'âme*, les trois facultés platoniciennes :

Ainsi donc l'esprit raisonnable a été créé pour se réjouir et se délecter avec Dieu, de Dieu et de toutes choses en lui seul. En vérité il a été créé raisonnable pour rechercher Dieu lui-même en soi-même et en toutes choses ; il a été créé concupiscible pour l'aimer et le désirer lui seul ; il a été créé irascible pour repousser tout ce qui s'oppose à cette contemplation et à cette délectation, selon la parole : "Pour qu'il sache", par le rationnel, "réprouver le mal", par l'irascible, "et", par le concupiscible, "choisir le bien"⁶⁹⁶.

Notons au passage que l'irascible n'a à cette époque qu'une fonction négative, pour écarter le mal. Ainsi que l'a montré naguère Jacques-Guy Bougerol⁶⁹⁷, ce n'est qu'au siècle suivant qu'est mis en avant son rôle positif dans la conquête de biens difficiles. Par ailleurs, s'il y a une jouissance légitime des créatures en Dieu, il en est une qui les accapare, poussée par une injuste concupiscence héritée du péché originel. Le critère de discernement entre les deux rapports aux créatures reste l'orientation des actes humains à l'égard de la fin ultime :

L'ordre et la religion véritable, c'est de faire ce pour quoi nous avons été faits. [...] Ce qui n'y est pas référé, que nous ne faisons pas à cette fin pour laquelle nous avons été faits par Dieu, en faisant coïncider la raison et l'intention de son œuvre et de la nôtre, n'est pas une vertu et ne mérite pas de récompense. Le don qui nous sera accordé en retour de nos actions aura le même lieu, la même source, la même nature qu'a eu le don qui a présidé à l'action

⁶⁹⁵ « ... et non naturae suae, ut nonnulli docuerunt, necessitate, quasi vacare non posset, sed naturali bonitate, tantum quia vellet. Felix tamen natura quae cogit benefacere: qui enim naturali bonitate cogitur benefacere, quid nisi gratis et libens facit ? », ID., S. 25, 3, *ibid.*, p. 118.

⁶⁹⁶ « Ideo igitur factus est spiritus rationalis ut congaudeat et condelectetur Deo de Deo et de omnibus in ipso solo. Rationalis quidem factus, ut ipsum Deum in se et in omnibus investiget; concupiscibilis, ut solum diligat ac desideret; irascibilis, ut cuncta huic contemplationi et delectationi adversantia reprobet, sicut scriptum est: Ut sciat, videlicet per rationalitatem, reprobare per irascibilitatem malum et eligere per concupiscibilitatem bonum. », ID., S. 25, 5, *ibid.*, p. 118.

⁶⁹⁷ JACQUES-GUY BOUGEROL, *La théologie de l'espérance aux XIIIe-XIIIe siècles*, Paris, Études Augustiniennes, 1985.

de notre création. Tel est notre principe et notre fin, principe final et fin principale, principe parfait en raison de la fin, fin infinie en raison du principe perpétuel⁶⁹⁸.

Le véritable culte rendu à Dieu, conformément à ce qu'Augustin a pu dire de l'*eusebia*, est donc la mise en ordre de nos facultés afin qu'elles soient tournées vers lui qui en est la fin⁶⁹⁹. Nous retrouvons ici encore la convergence de l'*exitus* de la création et du *reditus* eschatologique dans le Père des lumières, principe et fin, et la référence (dionysienne) à la première lettre de saint Jacques (1, 27). Si cette finalisation suppose un primat donné à la contemplation, le cistercien n'oublie pas les exigences du détour par la charité si important pour Bernard et pour ses frères :

Ainsi donc, frères, que toute notre vie régulière, si elle est authentique, s'efforce de s'appliquer à la douceur de la contemplation ou bien à la dilection, soit par le libre repos en Dieu seul, soit par le service bien ordonné du prochain. Seule en effet cette sollicitude du prochain, acceptée par une charité bien ordonnée, incline l'âme, sans faute de sa part, parfois même avec profit, à se détourner de cette contemplation continue et vigilante⁷⁰⁰.

Le moine suggère ainsi un subtil équilibre et des allées et venues entre vie active et vie contemplative. Mieux, agir et contempler ne sont pas les seules composantes de cette anthropologie où il y a place aussi pour le faire. Le cistercien justifie ainsi par la charité envers le corps propre, la place importante donnée dans son ordre au travail manuel, productif : « Et le fait de nous adonner au travail et aux tâches matérielles, pour avoir de quoi subvenir à celui qui est dans la nécessité, c'est-à-dire à notre propre corps, encore animal, n'est pas du tout, à notre avis, étranger à la charité envers le prochain.⁷⁰¹ »

⁶⁹⁸ « Ordo et religio vera est id facere propter quod facti sumus. [...] Quod enim huc non refertur, neque propter hoc fit a nobis, propter quod facti sumus a Deo, ut eadem sit operis illius et nostri causa atque intentio, nec virtus est nec remunerabile est. Ibi enim et inde et id erit nobis factorum nostrorum remuneratio, ubi et unde et quod, ut fieremus, fuit muneratio. Id nobis principium et finis, finale principium et principalis finis, principium perfectum propter finem et finis infinitus propter iuge principium. », ISAAC DE L'ÉTOILE, S. 25, 7-8, SC 207, p. 120.

⁶⁹⁹ Cf. AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate* XIV, XII, 15, BA 16, pp. 386-389, commentant Job 28, 28.

⁷⁰⁰ « Itaque, fratres, omnis nostra, si vera est, disciplina, contemplationi et delectationi sive dilectioni semper insudet, aut solius Dei libero otio, aut proximi ordinato negotio. Sola enim proximi ex ordinata caritate suscepta sollicitudo ab hac contemplationis iugitate et vigilantia excusabiliter, quandoque et utiliter, animum inclinat. », ISAAC DE L'ÉTOILE, S. 25, 10, SC 207, p. 122.

⁷⁰¹ « Nam quod corporalis exercitationis labori indulgemus, ut non desit unde tribuamus necessitatem patienti, ipsi videlicet corpori adhuc animali, a proximi caritate non usquequaque alienum opinamur. », ID., S. 25, 10, ibid., p. 122.

S'il peut permettre éventuellement de secourir le prochain, le travail matériel produit des biens matériels utiles à l'entretien du corps propre. Cette philosophie incarnée rend ainsi au travail toute son importance dans une société féodale dont les valeurs aristocratique n'avaient guère tendance à le valoriser. Mieux, tout en platonisant, cette anthropologie reconnaît la nécessité d'un deuxième détour par l'extérieur : non plus seulement celui de la charité envers autrui, mais celui d'une activité transitive, permettant en transformant la matière de fournir au corps, de l'extérieur, les aliments nécessaires à sa réfection :

Qu'y a-t-il en effet de plus proche de l'âme que son propre corps, qu'elle n'a pas seulement l'obligation d'aimer, mais qu'elle est dans l'impossibilité de haïr ? Ainsi, comme elle est actuellement âme vivante et non encore esprit vivifiant, incapable dès lors de vivifier le corps à elle seule, elle doit veiller, selon un ordre raisonnable, à se faire aider du dehors pour ce qu'elle ne peut entièrement par elle-même du dedans⁷⁰².

L'âme est bien principe vital pour le corps. Elle l'anime, mais n'est pas capable à elle seule de le vivifier comme pourra le faire l'esprit dans l'état glorieux. En attendant donc, une partie de l'activité rationnelle devra donc être distraite à la contemplation et à la charité pour être consacrée au travail susceptible de fournir au corps de l'extérieur, les aliments dont il a besoin. Cette humble justification du travail manuel n'a-t-elle pas un accent bénédictin en écho à la devise "*ora et labora*" et plus particulièrement cistercien par la place que l'ordre lui accorde ? Pour autant cette activité bien ordonnée ne devra pas conduire l'âme au souci et à l'inquiétude reprochés à Marthe, mais il pourra garder le contemplatif de l'acédie. Le moine aguerri dresse ainsi un tableau précis des passions qui menacent la paix du contemplatif :

Si le travail vous est assigné par un autre, l'inquiétude vous est ôtée, le souci défendu. L'inquiétude en effet trouble inévitablement, comme le dit l'Écriture : "Tu t'inquiètes et tu te troubles pour beaucoup de choses." Quant au souci, il appesantit ; d'où la parole du Seigneur : "Que vos cœurs ne s'appesantissent pas dans la débauche, l'ivrognerie et les soucis de cette vie". L'inquiétude est un mal qui excite ; le souci, un pire mal qui déprime ; l'acédie, le pire mal qui désagrège⁷⁰³.

⁷⁰² « Quid enim proximius animo suo ipsius corpore, quod non solum diligere debet, sed odire non valet? Ipsum ergo quoniam anima adhuc vivens et necdum spiritus vivificans de se solo vivificare non sufficit, providere sibi rationabili ordine habet unde iuvetur extrinsecus ad id quod per se minus plene valet intrinsecus. », ID., S. 25, 11, *ibid.*, p. 122.

⁷⁰³ « Qui ut liberius id licentius que possitis, etiam necessarias animalis corporis sollicitudines alteri superposuistis, quibus si labor indicitur, sollicitudo tollitur, cura interdicitur. Sollicitudo etenim necessario turbat, sicut scriptum

L'observation psychologique est perspicace : l'inquiétude de Marthe se traduit par une agitation qui lui est reprochée. Non que le travail manuel soit en soi mauvais, mais il doit être mené sans donner prise à l'inquiétude. La chose n'est pas facile, moins encore quand il fait peser des responsabilités sur celui qui l'organise. Or le souci appesantit l'âme, la conduisant non plus à une surexcitation, mais au contraire à la dépression. Pire encore est la dépression de l'inactif, l'acédie du contemplatif : elle désagrège, le trouble qu'elle inflige à l'âme lui fait perdre tout profit de la contemplation comme de l'action. Le contemplatif devra donc se garder de toutes ces passions afin que la sérénité intérieure donne à son âme la transparence d'un miroir : « Car le cœur qui n'est pas paisible est bien incapable de sérénité ; mais sans la sérénité il n'a point la transparence. Or le cœur du contemplatif doit être transparent, comme un miroir ou comme une eau très limpide et immobile, pour qu'en lui, par lui, comme dans un miroir, par un miroir, l'esprit voie son image à l'image de Dieu⁷⁰⁴. » Le sermon 25 s'achève sur ces considérations d'esprit augustinien sur l'âme comme miroir de Dieu⁷⁰⁵, qui font culminer le socratisme chrétien d'un monachisme équilibrant travail, action charitable et contemplation, dans une sérénité spéculative qui est l'ouverture de l'âme à Dieu et à sa contemplation. On notera qu'au début du sermon 26, Isaac ne retient plus parmi les trois facultés spirituelles image de Dieu que la raison et la volonté :

Il a été en effet créé capable de recevoir la Divinité qui est susceptible d'être reçue au moyen de la raison et de la volonté, c'est-à-dire par la faculté de comprendre et d'aimer : ce sont comme des récipients ou des outils tenant à la condition de sa nature. Le premier don de la grâce est de les créer pour qu'ils existent ; le second, de les remplir pour qu'ils ne soient pas vides ou mal remplis. Ils sont mal remplis quand on y a versé une vue erronée ou un amour pervers⁷⁰⁶.

est: Sollicita es, et turbaris erga plurima; cura vera gravat, unde et illud Veritatis: Ne graventur corda vestra in crapula et ebrietate et curis huius saeculi. Sollicitudo male sustollit, cura peius deprimit, acedia pessime dissolvit. », ID., S. 25, 13-14, *ibid.*, p. 124.

⁷⁰⁴ « Cor enim quod tranquillum non est, serenum esse nullatenus potest; sin autem serenum, nec perlucidum. Cor vero contemplantis perlucere oportet tamquam speculum aut aquam limpidissimam et quietam, ut in ipso per ipsum, sicut in speculo per speculum, videat mens suam ad imaginem Dei imaginem. », ID., S. 25, 14-15, *ibid.*, p. 124.

⁷⁰⁵ Cf. AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate* XV, VIII, 14, BA 16, pp. 456-459.

⁷⁰⁶ « Facta est enim capax capabilis Divinitatis per rationem et voluntatem, id est intelligendi et amandi facultatem, tamquam per vasa quaedam aut instrumenta naturalis conditionis, quae sicut primum gratiae donum creat ut sint, sic secundum replet ne vacua sint aut male plena. Male autem plena sunt aut erroneo sensu aut perverso amore perfusa. », ISAAC DE L'ÉTOILE, S. 26, 1-2, SC 207, p. 126.

Ne sont-ce pas ces deux seules facultés qui sont susceptibles de poser les actes de foi, d'espérance et de charité qui unissent l'âme à Dieu ? Toutefois l'image proposée ici qui les compare à des vases ne suggère-t-elle pas une certaine passivité ? Il est vrai qu'elles ne sont pas seulement *vasa*, mais aussi *instrumenta*. L'image des vases vient illustrer le double don développé plus haut : l'intelligence et la volonté reçoivent d'abord leur nature qui est réceptivité. Elles peuvent ainsi être bien ou mal remplies selon qu'elles se font accueillantes à la lumière et à l'amour divin, c'est à dire au deuxième don de la grâce, ou se tournent au contraire vers l'erreur ou la perversité. Nous retrouvons ici l'enseignement du livre XV du *De Trinitate*. La seule vraie sagesse consiste pour l'âme à tourner ses facultés spirituelles vers son créateur, et le moine cistercien passe en revue les trois désirs insatiables qui l'en détournent : « Et aussi longtemps qu'il cherche son contentement en dehors de Dieu, il ne peut être rassasié du désir de l'argent, de la gloire, de la puissance et autre chose semblable. C'est qu'il est, lui, plus grand que tout ce qu'il absorbe⁷⁰⁷. » Nous reconnaissons ici la structure des trois concupiscences mises en évidence par la lettre de saint Jean et vaincues par le Christ lors de sa tentation au désert. Là encore, l'enseignement d'Augustin dans son commentaire du sermon sur la montagne n'est sans doute pas loin.

On notera aussi qu'en bon disciple d'Augustin et Bernard, Isaac n'oublie pas que raison et volonté se combinent pour former le libre-arbitre : « Ainsi, par la première grâce, le champ qui n'existait pas encore est créé apte à recevoir et à multiplier la semence ; c'est-à-dire, répétons-le, qu'il est faculté naturelle de comprendre et d'aimer, d'où résulte, dans l'esprit raisonnable, le libre arbitre. Par la seconde grâce, la semence de la parole est alors jetée dans le champ même du libre arbitre⁷⁰⁸. » Il peut ainsi retrouver la parabole du semeur qui est le texte de référence de ces sermons pour le dimanche de sexagésime, ainsi, l'âme pourra-t-elle être la bonne terre, premier don de la création, qui se fait accueillante au second : la semence de la parole de Dieu :

Dans ce champ, la semence de la parole est donc semée, conformément à la nature du champ, au-dedans et au-dehors. Au-dehors, c'est toute la création extérieure qui parle du Créateur à l'esprit raisonnable et qui lui donne un enseignement ; au-dedans, c'est l'être le

⁷⁰⁷ « ... et cupiditatis sive pecuniae sive potentiae et similibus, dum extra Deum sufficientiam quaerit, saturari nequit. », ID., S. 26, 2, *ibid.*, p. 128.

⁷⁰⁸ « Prima igitur gratia, qui nondum erat ager suscipiendo semini ac multiplicando idoneus creatur, id est naturalis, ut diximus, facultas intelligendi et diligendi, ex quibus liberum constat in mente rationali arbitrium. Secunda vero gratia in ipsum liberi arbitrii agrum semen verbi iam spargitur. », ID., S. 26, 4, *ibid.*, p. 128.

plus profond de l'esprit lui-même ; et au-dessus de l'une et de l'autre, ce sont parfois des paroles plus hautes sous l'inspiration de la grâce divine⁷⁰⁹.

Nous retrouvons ici deux des six livres distingués au sermon 9 et sur lesquels nous reviendrons. On notera d'ailleurs encore, qu'au-delà de la connaissance de Dieu à partir du langage extérieur de sa Création ou intérieur de sa parole révélée par grâce, cette dernière laisse une place pour une connaissance mystique encore supérieure. De nouveau, le philosophe file longuement l'analogie platonicienne de la lumière, mais cette fois pour souligner explicitement l'importance de la grâce :

L'œil voit d'abord la lumière qui resplendit du soleil et en elle voit tout le reste, et suivant du regard le rayon lui-même vers le haut, il voit le soleil même d'où émane et brille le rayon qui l'éclaire comme par un don venant de lui et un bienfait de sa nature. Pareillement, de cette lumière inaccessible émane un éclat que l'esprit voit avant tout le reste, sans lequel il ne verrait rien, et qui l'entraîne vers le haut pour lui montrer son point de départ et lui révéler sa source originelle⁷¹⁰...

Le rôle central revient ainsi à la lumière rayonnante (*lucens*), par laquelle toutes les autres réalités sont rendues visibles, mais que l'œil peut suivre jusqu'à sa source. De même, la grâce est médiatrice de toute connaissance spirituelle et permet de remonter à la source divine. Or l'esprit en semble parfois empêché et le prédicateur imagine le cas d'un œil créé dans la lumière du soleil et qui immédiatement envahi par elle se met sans plus tarder à voir, mais qui est aussitôt après plongé dans les ténèbres :

Supposons qu'un œil capable de voir soit créé dans la lumière de notre soleil : aussitôt il serait éclairé par la présence du rayon de ce soleil, sans que celui-ci subît aucun changement ; il pourrait aussi lui arriver d'être accidentellement obscurci ou complètement aveuglé

⁷⁰⁹ « Seminatur itaque hoc in agro verbi semen secundum agri naturam intus et foris. Foris autem de Creatore loquitur rationali menti et verbum facit doctrinae omnis exterior creatura; intus vero ipsius intima rationalis natura; et super utrumque nonnumquam altius loquitur divinitus inspirata gratia. », ID., S. 26, 5, *ibid.*, p. 128.

⁷¹⁰ « Sicut enim lucem, quae de sole fulget, prius videt oculus carnis et in ipsa caetera videt, ipsum que radium sursum sequens, videt solem ipsum unde exit, unde micat radius qui ipsum illustrat tamquam proprio dono ac naturali beneficio: sic de illa inaccessiblei luce exit fulgor, quem primo omnium mens videt, sine quo nihil videret, sursum que rapit, ut unde exit demonstret suae que originis fontem revelet...», ID., S. 26, 8, *ibid.*, p. 130.

soudain, sans aucun défaut ou changement dans le soleil, de sorte qu'on pourrait à peine distinguer dans le temps le fait d'être créé, d'être illuminé, d'être aveuglé⁷¹¹.

Il en va de même de l'esprit créé dans la lumière divine, mais obscurci par le péché. Cette image nous reconduit à la parabole du semeur dont le prédicateur cistercien propose une exégèse originale : la semence tombée au bord du chemin renverrait à la chute des anges qui sortant du chemin de la charité et de la gratitude auraient refusé cette première parole semée au ciel. S'ensuit une analyse du *De casu diaboli* qui mérite que le philosophe s'y arrête un peu :

Comme il a donc été dit, après qu'il eut semé d'abord parmi les anges, les uns se sont détournés d'eux-mêmes et tournés vers Dieu avec action de grâces, ont jeté de profondes racines d'humilité et ont fait surgir le fruit de l'obéissance, selon la parole : "Ce qui aura été sauvé de Juda, poussera des racines en bas et produira des fruits en haut". D'autres, s'étant tournés vers eux-mêmes "se sont évanouis dans leurs propres pensées, et se réputant sages, sont devenus stupides"⁷¹²...

Sortant de la charité, les mauvais anges, intellectuels vaniteux, s'évanouissent dans leurs pensées. Ils se privent ainsi de la source divine de la lumière. Isaac applique ici aux mauvais anges, la condamnation des philosophes païens par Paul en Rm 1, 21-22. La tentation n'est-elle pas plus grande encore pour un intellect dont le fonctionnement est réflexif, de se refermer sur ses pensées ? La faute des intellects angéliques, dont le mode propre est intuitif n'en fut que plus grave.

Le philosophe passera plus vite sur la suite du commentaire de la parabole. La semence tombée sur le sol pierreux figure Adam, grillé dès que sa femme lui présente la tentation, par le feu de sa concupiscence qui ne laisse pas même subsister la racine de l'humilité. Le grain tombé dans les épines renverrait au peuple juif qui laissa étouffer la graine de la parole par souci du monde. Isaac partage ici avec Abélard notamment une vision du Juif peu flatteuse, mais très répandue à l'époque : avide de récompenses temporelles et respectueux de préceptes extérieurs. La bonne

⁷¹¹ « Sicut enim oculus qui videre possit, si in huius solis lumine crearetur, statim a praesentis solis radio sine ulla sui permutatione illustraretur, ac sine aliquo solis vitio vel vicissitudine obscurari casu vel prorsus excaecari posset illico, ut pene indifferens circa tempus esset creari, illuminari, excaecari », ID., S. 26, 10, ibid., p. 132.

⁷¹² « Cum ergo, ut dictum est, in angelis prius seminasset, aliis cum gratiarum actione ad Deum se a se convertentibus, humilitatis radicem deorsum mittentibus ac oboedientiae fructum sursum facientibus, sicut scriptum est: Quod salvatum fuerit de Iuda, mittet radicem deorsum et faciet fructum sursum; alii ad seipsos conversi, evanuerunt in cogitationibus suis et reputantes se sapientes stulti facti sunt... », ID., S. 26, 12, ibid., p. 134.

terre correspondra par contraste aux semailles de la parole auprès des Gentils. Laissons la parole à l'abbé cistercien qui résume ainsi sa lecture allégorique de la parabole, nous contentant de traduire immédiatement en un tableau cette ample vision à la fois historique, eschatologique, cosmique et psychologique :

Les premières semailles ont été faites dans le ciel ; les secondes, dans le paradis ; les troisièmes, dans le désert ; les quatrièmes, dans l'univers entier : "Allez, dit-il, dans l'univers entier, et prêchez l'Évangile à toute créature." Les premières chez les anges, les deuxièmes chez les premiers êtres humains, les troisièmes chez les Juifs, les quatrièmes chez les Gentils. Les premières par le précepte de nature, les deuxièmes par le précepte oral, les troisièmes par le commandement écrit, les quatrièmes par l'Évangile de la grâce. Les premières, par la Parole dans la raison, les deuxièmes dans la voix, les troisièmes dans la lettre, les quatrièmes dans la chair [...] Les premières, tout entières au-dedans, pour la raison ; les deuxièmes, au-dehors, pour les oreilles ; les troisièmes, même pour les yeux ; les quatrièmes, à la fois aussi pour les mains : "Ce que nous avons entendu, est-il dit, et que nous avons vu, et que nos mains ont touché de la Parole de vie"⁷¹³.

1ères semailles	2ndes	3èmes	4èmes
dans le ciel	dans le paradis	dans le désert	dans l'univers entier
Chez les anges	Chez les premiers humains	Chez les Juifs	Chez les Gentils
Précepte de nature	Précepte oral	Commandement écrit	Évangile de la grâce
Parole dans la raison	Dans la voix	Dans la lettre	Dans la chair
Au dedans pour la raison	Au dehors pour les oreilles	Même pour les yeux	Aussi pour les mains

On notera que cette exégèse rejoint celle mise en place au sermon 9 qui ne s'en tient pas à quatre termes, mais en ajoute deux pour constituer les six livres de la Sagesse divine distingués par l'érudit cistercien.

⁷¹³ « Primum ergo seminatum est in caelo, secundo in paradiso, tertio in deserto, quarto in orbe universo: Ite, inquit, in orbem universum, et praedicate evangelium omni creaturae. Primo in angelis, secundo in primis hominibus, tertio in Iudaeis, quarto in gentibus. Primo praecepto naturae, secundo praecepto disciplinae, tertio mandato litterae, quarto Evangelio gratiae. Primo Verbum in ratione, secundo in voce, tertio in caractere, quarto in carne [...] Primo rationi totum intus, secundo foris auribus, tertio etiam oculis, quarto simul et manibus. Quod audivimus, inquit, et vidimus, et manus nostrae tractaverunt de Verbo vitae. », ID., S. 26, 18, ibid., p. 138.

Les six livres de la Sagesse divine

Le passage de quatre à six termes s'explique notamment par le rôle donné au Verbe incarné, plénitude de la Révélation qui vient s'insérer comme le livre parfait entre le Nouveau Testament où ses disciples tentèrent de recueillir par écrit son enseignement et l'Ancien. Redisons-le ici au passage, cette mise en perspective atteste bien que la religion chrétienne ne saurait se réduire à une religion du livre, puisque sa révélation plénière est une Personne : celle du Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme. Mais la véritable logique de ce dédoublement et la place centrale qu'elle donne entre les deux Testaments à l'Incarnation se comprend mieux à partir de la considération des deux premiers livres de la Sagesse divine qui sont tous deux écrits entièrement au-dedans et non au dehors :

Le premier livre de la Sagesse est tout entier écrit au-dedans : bienheureux ceux qui ont la grâce de le regarder et de le lire ; c'est là que le Père a tout écrit en même temps et en une seule fois dans l'éternité. C'est de là qu'est, pour ainsi dire, transcrit tout ce qu'on peut lire dans le second livre, c'est-à-dire dans l'esprit raisonnable. Le premier livre est donc le Verbe même de Dieu, la Sagesse elle-même ; le second est l'esprit créé : et lui-même est tout entier écrit au-dedans⁷¹⁴.

Comprenons que toute la Sagesse de Dieu, que les scolastiques appelleront bientôt théologie, est d'abord écrite « *ad intra* », par et en Dieu même, plus spécialement en la Personne de son Verbe. Avant même son Incarnation, toute la sagesse divine est inscrite en lui par le Père, d'une seule procession éternelle et disponible à une lecture éclairée des esprits angéliques. C'est à eux que correspond le second livre, celui de l'esprit raisonnable qui est lui aussi tout intérieur. Relativement au passage de l'un à l'autre livre, il est intéressant de noter que le moine certes cistercien défricheur, mais aussi intellectuel et sans doute copiste à ses heures, le pense comme une « quasi-transcription ». La modalisation peut porter sur l'analogie elle-même, imparfaite pour rendre compte de l'intelligence de la Sagesse divine par ses créatures les plus intelligentes, mais aussi sur la déperdition inévitable d'un livre à l'autre. S'agirait-il de la déperdition d'information déjà relevée par les néoplatoniciens entre leurs deux premières hypostases ? Dans le sermon d'Isaac, elle s'opère au passage du Verbe divin à l'intellect angélique. Sa

⁷¹⁴ « Primus liber Sapientiae totus scriptus intus, in quo beati, quibus datum est videre et legere, ubi simul et semel Pater omnia scripsit ab aeterno. Unde omnia quasi transcripta sunt, quae in secundo libro, id est in mente rationali legi possunt. Est igitur primus liber ipsum Dei Verbum, ipsa Sapientia ; secundus, mens creata, et ipse totus scriptus intus. », *Id.*, S.9, 1-2, *ibid.*, p. 206.

contemplation n'a pas la précision d'une photocopie ou d'un scanner, dirions-nous aujourd'hui, mais transcrit imparfaitement une révélation qui n'est plénière que dans le Verbe divin. Isaac précise toutefois que ces deux premiers livres suffisent aux saints anges⁷¹⁵. Il y reconnaît leur connaissance matinale, dans le Verbe de Dieu où ils contemplent l'archétype de la créature avant même qu'elle ne vienne au jour et vespérale où c'est cette fois à partir de la connaissance directe de cette créature qu'ils remontent au Créateur.

Or précisément il nous faut comprendre la lecture de ce second livre et comment sa difficulté génère la nécessité du troisième :

Là il y a tout ensemble ; ici il y a la similitude de tout, car dans le second se trouve l'image du premier. Or de même que dans tout corps est cachée la forme de n'importe quel corps, facile à découvrir pour qui sait la dévoiler, de même dans l'esprit raisonnable, fait à l'image de la Sagesse totale, est contenue la forme de toute sagesse, de sorte qu'il ne lui serait pas nécessaire de s'instruire au-dehors s'il n'était pas obscur au-dedans⁷¹⁶.

Ne pouvons-nous reconnaître en cette belle méditation néoplatonicienne l'héritage de Boèce ? Car la formule « *omnia simul* », n'est pas sans rappeler la définition boécienne d'une éternité « *tota simul* ». Telle est la plénitude de la Révélation divine, inscrite par le Père en son Verbe d'un seul tenant : celui de sa procession éternelle. A la suite d'Érigène, mais avant Nicolas de Cues qui portera cette idée à sa perfection dans le *De mente*, le spéculatif cistercien insiste précisément sur le caractère spéculaire de la similitude des idées formées dans les créatures rationnelles par rapport à leurs archétypes dans le Verbe. Le détour par l'analogie du discernement de la forme des corps pour penser une telle similitude aurait de quoi surprendre. A moins que nous ne recourions ici encore à la noétique de Boèce. N'est-ce pas en effet, selon lui, le rôle de l'imagination que de dégager la forme des réalités, prise dans la matière ? A la raison revient la connaissance de l'universel, tandis que l'œil de l'intelligence contemple la forme même dans sa simplicité. Tout se passe comme si ici, Isaac qui, il est vrai, parle d'abord de la connaissance angélique, se désintéressait d'une distinction plus aristotélicienne entre le fonctionnement de la raison par abstraction et celui de l'intelligence intuitive. C'est que pour

⁷¹⁵ « His duobus libris sancti angeli, qui non senuerunt, ut caligarent oculi eorum, contenti, speculatione sui et Dei, quasi vespere et mane, diem suum perficiunt. », ID., *ibid.*, S. 9, 3, *ibid.*, p. 206.

⁷¹⁶ « Ibi simul omnia, hic similitudo imum ; in isto si quidem imago illius. Sicut autem in omni corpore omnis corporis forma latet, et si sit qui revelare norit, facile invenit ; sic in mente rationali ad imaginem totalis sapientiae facta, omnis sapientiae forma continetur, ut non esset ei necesse foris addiscere, nisi intus caligaret. », ID., S. 9, 2, *ibid.*, p. 206.

lui, tout esprit créé est à l'image du Créateur, et sa capacité à remonter intuitivement aux idées présentes en Lui, passe par une intériorisation qui lui fait découvrir en lui-même cette similitude avec la Sagesse éternelle. D'où la profondeur du très beau chiasme : « *in mente rationali ad imaginem totalis sapientiae facta, omnis sapientiae forma continetur* ». C'est précisément parce que l'esprit raisonnable est en son immortalité image de la Sagesse éternelle qui contient sa Création et bien plus, « *tota simul* », que la sagesse de l'esprit raisonnable peut contenir toutes les formes. Les concepts chartrains de *complicatio* et d'*explicatio* repris par Nicolas de Cues⁷¹⁷ ne sont pas ici présents explicitement, mais l'idée y est : ce qui se trouve rassemblé simultanément dans l'éternité divine en une totalité, peut être contenu, c'est-à-dire déployé comme « *omnis* » du fait de la capacité spéculative de la *mens* à retrouver la forme éternelle. Mais à quoi bon dans ces conditions un troisième livre, celui des réalités extérieures et sa lecture en une théologie symbolique ? C'est que l'esprit raisonnable est obscurci. Mais les anges qui sont de purs esprits ont-ils une lumière à recevoir de la Création du monde matériel ? Notons que l'obscurcissement des hiérarchies inférieures rend déjà nécessaire leur illumination de l'extérieur par les supérieures. Cela ne saurait échapper à un lecteur de Denys comme Isaac. Les deux premiers livres suffisent aux anges. C'est donc l'obscurcissement propre aux raisons incarnées des humains qui rend nécessaire pour elles le déchiffrement du troisième livre, celui des créatures corporelles et visibles, écrit cette fois au dehors et au-dedans. Nous retrouvons ainsi en troisième et quatrième positions les livres qui connaissent la plus grande fortune, en particulier en milieu franciscain au siècle suivant : celui de la créature corporelle et celui de l'Écriture, plus exactement de l'Ancien Testament. Voyons d'abord ce que l'abbé cistercien dit du premier : « Vient ensuite le troisième livre, c'est-à-dire la créature corporelle et visible, lui aussi écrit au-dedans et au-dehors, de manière que, en comprenant ces créatures, on aperçoive la Sagesse qui les a créées : livre obscur, susceptible de ne pas blesser par un éclat trop brutal les yeux affaiblis et qui ont besoin comme d'une lanterne pour voir le soleil⁷¹⁸. » Le livre des

⁷¹⁷ On pourra rapprocher notamment de « Tu sais comment la Simplicité divine enveloppe toute réalité. La pensée est l'image de cette simplicité enveloppante. Si l'on appelle cette simplicité infinie une Pensée infinie, on la considérera comme le modèle même de notre pensée. Et si l'on affirme que la Pensée divine est la vérité totale des choses, on dira de notre pensée qu'elle est l'assimilation totale des choses puisqu'elle contient la totalité des notions », NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de mente*, Ch. 3, trad. M. de Gandillac, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1942, p. 261; *Nicolai de Cusa Opera Omnia* (NCOO), V, ed. L. Baur, Heidelberg, 1937, p. 111. Ou encore de : « Toutes choses sont en Dieu, mais comme modèles. Elles sont toutes dans notre pensée, mais comme images. Comme Dieu est l'être absolu, enveloppant tout être, ainsi notre pensée est l'image de cet être infini, enveloppant toute image », ID., *ibid*, trad. cit., p. 262, NCOO V, p. 112.

⁷¹⁸ « Sequitur vero liber tertius, corporea videlicet et visibilis creatura, iam ipse scriptus intus ac foris ; ut per ea quae facta sunt intellecta, ea quae fecit Sapientia conspiciatur ; liber obscurus, qui caligantes oculos nimio candore non reverberet, qui ut solem videant, lucerna egent. », ISAAC DE STELLA, S. 9, 3, ed. A. Hoste et G. Salet, *Sources Chrétiennes* 130, Paris, Cerf, 1967, p. 206.

créatures, est écrit comme le petit livre de l'Apocalypse (5, 1) au-dedans et au dehors, et Isaac vient de le préciser, en exégète averti, pour tout livre de la Sagesse divine : « au dehors l'histoire, au-dedans la tropologie ⁷¹⁹ ». De même que l'histoire, l'histoire naturelle comporte ainsi pour Isaac comme pour Bonaventure une révélation de Dieu lisible de l'intérieur moyennant une analogie partant des vestiges qui s'y trouvent. Ce livre obscur vient donc en troisième parce qu'il convient aux yeux affaiblis. Paradoxale situation que d'avoir besoin d'une lanterne pour voir le soleil, alors que le verset d'Ap 22, 5 auquel il est fait allusion, suggère plutôt que les bienheureux éclairés par la lumière de Dieu peuvent se passer de toute autre : artificielle ou solaire !

C'est en fait l'aveuglement du péché qui a rendu l'homme incapable de voir Dieu au-dedans de lui-même, mais même de connaître son propre esprit, voire les réalités extérieures ⁷²⁰. C'est ce qui a poussé la Sagesse en un geste de miséricorde à écrire pour lui un quatrième livre destiné aux oreilles. Le doigt de Dieu fait allusion évidemment à la première réception par Moïse de la loi écrite d'abord en lettres de feu sur les tables qui furent brisées, quant aux oreilles, elles renvoient au fait que la foi est reçue par l'audition. Mais Israël à qui était destiné ce quatrième livre de la Loi, est resté aveugle et même sourd, rendant nécessaire la donation d'un cinquième livre :

En outre, parce que l'aveugle est demeuré sourd à cette trompette et que, méprisant le vrai Dieu unique, il s'est prostitué avec un grand nombre de faux démons, les suivant, aveugle et sourd, comme le bœuf va à l'abattoir ; parce que, selon la parole de la Sagesse elle-même, "Moïse vous a donné la loi et aucun de vous n'accomplit la loi", un cinquième livre a été écrit, un livre maniable ; et la Sagesse même est devenue palpable, pour qu'en tout la Sagesse fût justifiée par ses enfants et que dans le procès elle eût gain de cause. Car le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ⁷²¹...

⁷¹⁹ « Foris historia, intus tropologia. », ID., S. 9, 1, *ibid.*, p. 204.

⁷²⁰ « Verumtamen quoniam, sicut ille vetus peccator intus caecus plangit, comprehenderunt eum iniquitates suae, ut videre non posset oculis intelligentiae Deum, nec oculo intellectus suam ipsius mentem, turbaretur autem oculus rationis a furore concupiscentiae, ut sicut nihil is cernere, sic modicum foris discernere posset, scriptus est ei a Sapientia per misericordiam, id est digito Dei, liber quartus ad aurem. », ID., S. 9, 4, *ibid.*, pp. 206-208.

⁷²¹ « Amplius autem, quoniam et ad hanc tubam caecus obsurduit, ut, contempto uno vero Deo, post multa falsa daemonia fornicaretur, caecus et surdus sequens, velut bos ad victimam, et sicut ipsa improperat Sapientia : Moyses dedit vobis legem, et nemo ex vobis facit legem, scriptus est ei liber quintus, ad manum tractabilis, et facta est ipsa Sapientia palpabilis, ut in omnibus iustificetur Sapientia a filiis suis, et vincat cum iudicatur. Verbum enim caro factum est, et habitavit in nobis. », ID., S. 9, 5-6, *ibid.*, p. 208.

Nous en arrivons ainsi avec l'avant-dernier livre, au sommet de la Révélation Chrétienne dans l'Incarnation du Verbe. Elle rend palpable une Sagesse, invisible au départ, mais pourtant rendue visible dans le livre des créatures et audible dans celui de la loi Mosaique. On notera que le déploiement des sens continue ainsi et que ce toucher concerne encore avant tout l'action : « Mes frères, le véritable Verbe de Dieu lui-même, devenu chair, le Seigneur Jésus lui-même, le Christ lui-même, notre unique Maître, devient aussi pour nous un livre. Son action humaine vise à nous enseigner la règle de notre action.⁷²² » La loi mosaïque écrite par le doigt de Dieu enseignait aussi une éthique, mais par l'audition, c'est par l'exemple de son action⁷²³ que le Christ prêche sa loi d'amour.

Pourtant, son corps glorieux a été emporté à l'Ascension et l'exemple dont ont pu bénéficier les apôtres en fréquentant son humanité n'est plus disponible dans la chair, d'où la nécessité d'un sixième livre, l'Évangile :

Il est vrai qu'il n'est plus présent dans la chair, mais par la lettre il est demeuré. Car pour réaliser la prophétie du Voyant : "Tes yeux verront celui qui t'instruit et je ne ferai plus disparaître celui qui t'enseigne", dans sa bonté il nous a donné le saint Évangile, pour que le texte du saint Évangile fût comme la présence corporelle du Verbe visible. Voyons donc ce que, dans ce sixième livre nous dit extérieurement le Verbe de Dieu par ce miracle extérieur⁷²⁴.

On notera le contraste avec l'Ancien Testament où l'audition succédait à une vision rendue impossible par l'aveuglement. Le Nouveau Testament rend visible le maître dont la présence n'est plus palpable depuis son Ascension. Récapitulons sous forme d'un tableau ce que nous avons appris des six livres :

⁷²² « Ipsum, fratres mei, verum Verbum caro factum, ipse Dominus Iesus, ipse unus magister noster Christus, etiam nobis liber fit. Qui hominem ideo gessit, ut quomodo gerendus esset, edoceret. », ID., *ibid.*, S. 9, 6, *ibid.*, p. 208.

⁷²³ Il est vrai que le verbe latin est *gerere* et non *agere*, ce qui pourrait se traduire par comportement plutôt que par action, mais c'est bien toujours d'éthique qu'il s'agit.

⁷²⁴ « Si autem carne recessit, sed littera mansit. Nam ut compleretur, quod praedixit Videns : "Erunt oculi tui videntes praeceptorem tuum, et faciam non avolare ultra doctorem tuum a te", sextum nobis librum, id est sanctum Evangelium, benignus indulsit, ut sit quasi visibilis Verbi praesens corpus, sancti Evangelii textus. Videamus itaque quid in hac sexti libri lectione per hoc exterius miraculum locutum sit nobis Dei Verbum... », ID., S. 9, 7-8, *ibid.*, p. 210.

Premier livre	Verbe de Dieu	Ecrit à l'intérieur seulement : <i>tota simul</i>
Deuxième livre	Esprit créé	Ecrit à l'intérieur seulement : <i>imago omnis formae</i>
Troisième livre	Créatures	Ecrit au-dedans et au dehors, visible mais obscur
Quatrième livre	Loi de Moïse	audible
Cinquième livre	Incarnation du Verbe	palpable
Sixième livre	Évangile	Ecrit à l'extérieur, rend visible le Christ après l'Ascension

Isaac entend ainsi puiser en ces divers livres et donc aussi bien dans la Révélation que dans la Création une vraie sagesse, philosophie véritable par opposition à la fausse sagesse des philosophes, celle du monde. Elle est symbolisée dans le second sermon sur les noces de Cana (10) par le premier vin.

Nous ne voudrions pas terminer ce long développement sur le plus philosophe des cisterciens du XIIe siècle sans évoquer ce passage très critique à l'égard des penseurs antiques, car ce sont eux d'abord, venus avant la Révélation chrétienne qui sont visés par le vocable de philosophe. Il est bon que l'homme ne se satisfasse pas de leur premier cru, mais que venant à avoir soif, il se remplisse de l'eau de la folie pour devenir sage de la vraie sagesse par l'action de la grâce. Le second vin obtenu à partir de l'eau de la folie est infiniment supérieur au précédent :

Il est parlé et en toute vérité d'un vin excellent. C'est par comparaison avec lui et sa valeur que l'on critique le vin servi d'abord, c'est-à-dire la sagesse de ce siècle, dont la sagesse de Dieu a fait une folie, cette sagesse des philosophes qui a défailli en elle-même. Car les vérités ont été altérées par les fils des hommes : et c'est pourquoi ils ont proféré des sottises, chacun à son voisin, le maître à son disciple : les philosophes païens se sont heurtés à la pierre, qui est le Christ⁷²⁵.

Mais si par cette charge d'esprit paulinien, le moine vise les philosophes païens pris à leur propre astuce, elle a peut-être aussi en vue avec la sagesse de son siècle (*huius saeculi*), une philosophie de séculiers, centrée plus que sur une sagesse éthique, sur la logique ou la sémantique, telle

⁷²⁵ « Vinum, inquit, optimum, et vere. In cuius comparatione et laude reprehenditur primum, id est sapientia huius saeculi, quam stultam fecit sapientia Dei, sapientia videlicet philosophorum, quae in semetipsa defecit. Diminutae sunt enim veritates a filiis hominum, unde et vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum, magister ad discipulum suum. Absorpti sunt iuncti petrae, id est Christo, philosophi gentium. », ID., S. 10, 6, *ibid.*, p. 224.

qu'elle se pratique dans les écoles de l'époque. Le siècle est certes ici à opposer d'abord à la sagesse éternelle, mais ne doit-il pas l'être aussi à ceux qui pour la chercher se sont réfugiés dans la vie régulière du cloître ? L'expression revient dans la phrase qui suit où le trouble paulinien est comparé non sans humour à celui de l'ivrogne : « Où est le sage, où est le scribe, le raisonneur de ce siècle ? Les sages ont été pris à leur propre astuce : ils se sont troublés, ils ont chancelé comme l'ivrogne, toute leur sagesse a été renversée, ils ont bu et le vin a manqué.⁷²⁶ » Pétrie de références scripturaires, cette réflexion fait peut-être aussi allusion à la faiblesse de la volonté dont une telle philosophie ne peut préserver par ses raisonnements. La suite du sermon 10 propose clairement l'alternative d'une philosophie monastique : « Il est bon aussi pour toi, mon frère, il est utile que ton propre vin te manque et que tu ne suives pas ton propre sens ; que Jésus fasse d'abord remplir tes vases avec de l'eau et qu'ensuite il la change en vin.⁷²⁷ » Ici, c'est à son frère sous la règle de saint Benoît que le prédicateur s'adresse : il convient qu'il abandonne sa volonté propre pour progresser par l'obéissance. N'est-ce pas par elle qu'au monastère, la raison devenue eau de folie se change en vin ? Mais c'est l'occasion pour notre philosophe de donner, certes sans les citer explicitement, sa version monastique des principaux adages socratiques :

Écoute le Docteur des nations, écoute un des serviteurs qui savent d'où vient et comment a été produit le bon vin : "Si parmi vous, dit-il, quelqu'un paraît sage", c'est-à-dire avoir du vin, qu'il le vide soigneusement pour être rempli de vin excellent, c'est-à-dire "qu'il devienne fou pour être sage" ; qu'il se vide de l'orgueil, car celui qui s'imagine savoir quelque chose ignore encore comment il faut savoir⁷²⁸.

Nous reconnaissons dans un premier temps la docte ignorance, le "je sais que je ne sais rien", mais dans une version dynamique qui ne la pose pas dans une expression affirmative. Cette dynamique veut que le moine se vide de la sagesse du vieil homme et de sa volonté propre à chaque fois qu'elles affleurent de nouveau. Le problème n'est plus tant de cesser de paraître sage aux yeux des autres : des hommes ou du monde, qu'à ses propres yeux : « Et même malheur

⁷²⁶ « Ubi sapiens, ubi scriba, ubi inquisitor huius saeculi? Comprehensi sunt sapientes in astutia eorum, turbati sunt, et moti sunt sicut ebrius, et omnis sapientia eorum devorata est, potatum que vinum defecit. », Id., *ibid.*

⁷²⁷ « Bonum etiam tibi est, frater, et utile, quatenus tuum tibi vinum deficiat, et non sequaris sensum tuum. Vasa tua faciat Iesus primum aqua repleti, quam postea tibi in vinum vertat. », Id., S. 10, 7, *ibid.*, p. 226.

⁷²⁸ « Audi Doctorem gentium, audi de ministris unum, qui sciunt, unde sit, et quomodo factum sit bonum vinum. Si quis, inquit, videtur inter vos sapiens esse, id est vinum habere, evacuetur bene, ut impleatur optime, id est stultus fiat, ut sit sapiens; evacuetur arrogantia, quia: Qui se existimat scire, nondum novit quomodo oporteat eum scire. », Id., *ibid.*

à ceux qui sont sages à leurs propres yeux, car se déclarant sages ils sont devenus fous. Qu'il se remplisse d'eau, c'est-à-dire qu'il prenne conscience de sa sottise et de sa faiblesse ; et qu'ainsi il s'apparaisse à lui-même tel qu'il est, pour devenir bien vite ce qu'il n'est pas encore.⁷²⁹ » Cette fois n'est-ce pas le "connais-toi toi-même" que nous retrouvons ? Car cette humilité qui libère le moine philosophe de ses illusions de savoir semble bien lui ouvrir le chemin de la connaissance de lui-même. Notons d'ailleurs que si la prise de conscience touche le domaine de la connaissance (*cognoscat fatuitatem*), elle atteint aussi celui de la volonté (*et infirmitatem suam*). L'un ne va pas sans l'autre, pour Isaac comme pour Bernard : la fatuité comporte une duperie de soi qui empêche de prendre conscience de la faiblesse de sa volonté (morale). Prendre conscience au contraire de cette faiblesse, c'est se vider du vin illusoire de sa certitude de soi, devenir fou, c'est livrer sa volonté ainsi dévoilée dans sa faiblesse insipide au miracle qui la transformera d'eau en un vin nouveau : « Qu'il soit fou pour devenir sage. Qu'il accepte l'eau pour boire le vin, qu'il renonce à lui-même, c'est-à-dire à son propre sens et à sa propre volonté, pour progresser en sagesse et en charité par la vertu d'obéissance.⁷³⁰ » Relevons encore que pour Isaac comme pour Bernard, le progrès en sagesse ne saurait se faire sans le détour de la charité, précédée elle-même par l'humilité de l'obéissance. Nous retrouvons la même structure fondamentale : humilité, charité, contemplation, mais ici la première étape renvoie explicitement à l'obéissance monastique permettant un progrès en parallèle sur les deux fronts de la volonté et de l'intelligence, de la sagesse et de la charité.

Or ce socratisme monastique se revendique comme chrétien car, c'est le Verbe divin qui dans l'âme humble est ainsi accueilli dans la charité et la sagesse. Tel est le sens du reproche adressé aux philosophes païens : « Beaucoup de sages de ce monde, dissertant abondamment de l'âme et de Dieu, de la manière dont elle est créée par lui, purifiée par lui, béatifiée en lui, se sont épuisés vainement dans leurs recherches, parce qu'ils s'étaient flattés d'être paranymphe en l'absence de Jésus : on peut dire qu'ils n'invitaient pas Jésus aux noces ; et par là même ils erraient loin de la vérité.⁷³¹ » Reproche de philosophe cherchant la vérité à des philosophes restés loin d'elle faute d'avoir placé le Christ au cœur de leur recherche ? Mais le pouvaient-ils

⁷²⁹ « Immo: Vae illis, qui sapientes sunt in oculis suis. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Impleatur aqua, id est cognoscat fatuitatem et infirmitatem suam. Et sic sibi, quod est, appareat, ut quod nondum est, citius fiat. », ID., S. 10, 7-8, *ibid.*, p. 226.

⁷³⁰ « Stultus sit, ut sapiens fiat. Aquam recipiat, ut vinum bibat; a se, id est suo sensu, et propria voluntate deficiat, ut in sapientia et caritate per virtutem obedientiae proficiat. », ID., S. 10, 8, *ibid.*, pp. 226-228.

⁷³¹ « Multi sapientes saeculi huius de anima et de Deo per multa tractantes, de creatione ipsius ab ipso, de purgatione ipsius per eum, de beatitudine ipsius in ipso, defecerunt scrutantes scrutinio, utpote qui sine Iesu paranymphe esse praesumpserant, quasi Iesum ad nuptias non vocabant, et ideo a veritate longe errabant. », ID., S. 10, 10, *ibid.*, p. 228.

alors qu'il ne s'était pas encore incarné ? Car la suite du sermon le précise : un tel accueil du Christ dans la foi suppose la grâce. Peut-on reprocher aux philosophes antiques de n'en avoir pas bénéficié ? Leurs spéculations n'en sont-elles pas d'autant plus remarquables qu'ils en étaient privés ? Isaac nous l'avons vu, ne se prive pas de développer lui aussi de longues considérations spéculatives sur l'âme et sur Dieu. Le reproche ne vaudrait-il pas davantage pour ses contemporains qui bien que baptisés reprennent ces spéculations philosophiques sans mener de front le travail philosophique sur soi dont il a décrit la pratique monastique ?

Car ce progrès de la grâce est conçu comme l'enfantement du corps mystique du Christ par l'Eglise qui la dispense (Sermon 11) et dans l'intercession de Marie. C'est ici que nous retrouvons chez Isaac la dimension eschatologique de la philosophie des cisterciens. Car le Christ connaît un triple engendrement :

Il faut donc en quelque sorte distinguer trois générations ou naissances du Christ : selon qu'il est Fils de Dieu dès le commencement ; selon qu'à la fin il est Fils de l'homme ; selon que dans le mystère il est, Tête et corps, un seul Christ. La première nativité est du Père, sans mère ; la seconde est d'une mère, sans père ; la troisième, quant à la substance, sans père ni mère, mais, quant au sacrement, de Dieu le Père par l'Esprit-Saint et de l'Église, Vierge-Mère. C'est en effet par ce même Esprit, par lequel du sein de la Vierge est né le Fils de l'homme notre Tête, qu'assurément de la fontaine baptismale nous renaissions fils de Dieu, son propre corps⁷³².

Le premier engendrement éternel par le Père ne pose pas de problème au théologien qui y reconnaît la procession éternelle du Fils. Le second engendrement est temporel en Marie, on y reconnaîtra cette fois l'Incarnation. Mais il est un troisième engendrement du Christ, mystique cette fois qui est opéré par l'Esprit Saint moyennant en particulier l'administration des sacrements par l'Eglise et qui se poursuivra jusqu'à la fin des temps, entendons jusqu'à ce que soit constitué le Christ total par la réunion à son chef, de l'ensemble des membres de son corps mystique.

⁷³² « Generatio itaque sive nativitas Christi, secundum quod a principio Dei Filius est, et secundum quod in fine hominis Filius est, et secundum quod in mysterio caput et corpus unus Christus est, trina quodam modo intelligatur necesse est. Prima igitur de Patre sine matre, secunda de matre sine patre, tertia secundum substantiam nec de patre nec de matre, secundum vero sacramentum de Deo Patre per Spiritum sanctum et de Ecclesia virgine matre. Quo enim Spiritu de utero Virginis natus est hominis Filius, caput nostrum, eo nimirum renascimur de fonte baptismatis filii Dei, corpus suum. », ID., S. 42, 16-17, SC 339, p. 50.

C'est ainsi que se réalise l'Union la plus ultime des quatre distinguées au Sermon 9 où nous trouvons un écho réduit et transformé mais très précis de l'hénologie déployée par saint Bernard au livre V du *De consideratione*. Ainsi Isaac qui n'emploie pas d'emblée le terme d'unité parle-t-il d'abord de trois types de noces :

Il y a donc présentement trois espèces d'union nuptiale. La première est extérieure ; la seconde, intérieure ; la troisième, supérieure. La première est au-dehors ; la seconde, au-dedans ; la troisième, à l'intime. La première se réalise entre les êtres humains ; la seconde, à l'intime des êtres humains ; la troisième, au-dessus des êtres humains. La première est entre la chair et la chair ; la seconde, entre la chair et l'esprit ; la troisième, entre l'esprit et l'esprit⁷³³.

Nous reconnaissons dans la première l'union charnelle, conjugative, selon le terme employé par Bernard, entre l'homme et la femme. Elle ouvre la voie à la procréation par laquelle se réalise le second type de noces distingué par Isaac : « La première fait d'êtres différents un seul être, de sorte que, selon la parole, ils ne sont plus deux mais une seule chair. La seconde effectue avec des contraires une unité plus étroite, car l'âme raisonnable et la chair sont des natures contraires, mais une seule personne.⁷³⁴ » L'union extérieure de deux chairs qui ne font plus qu'une seule donne ainsi naissance à l'être humain en qui se réalise une unité plus intérieure, celle de l'âme et du corps. Notons que le terme *unum* fait ici sa première apparition, mais sera ensuite souvent répété. Or tout en étant plus intime et donc plus serrée dirions-nous, cette union est paradoxale, le moine y insiste, puisqu'elle convie des contraires : âme rationnelle et chair à des noces ô combien plus risquées que les précédentes puisque toutes deux ne feront qu'une seule personne...

La troisième sera à la limite plus aisée, puisqu'elle réalise une union d'esprit à Esprit, même si l'écart est infini entre celui de Dieu et sa créature : « La troisième réalise avec des êtres incorporels l'unité parfaite : car celui qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui.⁷³⁵ » A la limite la perfection de l'unité est plus facile à atteindre en cette union ultime de deux natures spirituelles qui peut se réaliser de l'intérieur et non extérieurement seulement comme dans le

⁷³³ « Sunt igitur, quod ad praesens occurrit, nuptiarum tres differentiae. Prima exterior, secunda interior, tertia superior. Prima extra, secunda intus, tertia intima. Prima inter homines, secunda in hominibus, tertia super homines. Prima inter carnem et carnem, secunda inter carnem et spiritum, tertia inter spiritum et spiritum. », ID., S. 9, 8, SC 130, p. 210.

⁷³⁴ « Prima de diversis facit unum, ut iam, inquit, non sint duo sed una caro. Secunda de contrariis magis unum; nam anima rationalis et caro contrariae naturae, una persona. », ID., ibid.

⁷³⁵ « Tertia de incorporalibus maxime unum; nam qui adhaeret Deo, unus spiritus est. », ID., ibid.

cas de la chair : « Dans la troisième, l'esprit adhérant à Dieu devient un avec lui, devient ce qu'il est lui-même. Aussi le Fils, s'adressant pour ses frères à son Père, lui dit-il : "Je veux, Père, que comme moi et toi sommes un, ainsi eux soient un avec nous." O unité antérieure à tout, supérieure à tout, ultérieure à tout ! Unité, origine de tout et fin de tout !⁷³⁶ » Cette dernière unité est la fin des deux précédentes et nous pourrions y reconnaître celle que Bernard qualifie de *votiva* par laquelle l'âme adhère à son Dieu de toutes ses forces. Toutefois elle revêt avec Isaac une dimension eschatologique : cette union mystique est considérée dans sa réalisation finale dans le corps mystique du Christ et elle s'ancre dans l'Unité suprême selon Bernard, mais non distinguée ici explicitement comme telle par Isaac, entre les Personnes de la Trinité. C'est de l'Unité même qu'il a avec le Père que le Fils veut unir entre eux les membres de son corps mystique qui est l'Eglise. Mais alors que Bernard pouvait considérer le vœu qui y tend, Isaac envisage ici la réalisation eschatologique de cette union mystique qui est la fin des deux précédentes :

Elle est déjà étroite l'unité, où les deux en une seule chair ne sont plus deux mais une seule chair ; plus étroite, celle où les deux en un seul homme ne sont plus deux mais une seule personne ; suprême l'unité où Dieu et l'esprit qui adhère à lui ne sont plus deux mais un seul esprit. Ainsi donc, la première unité est génération de l'être ; la seconde, spécification dans l'être ; la troisième, perpétuité et glorification de l'être lui-même. Dans la première l'homme commence ; dans la seconde, il est constitué ; dans la troisième, il est consommé⁷³⁷.

Notons qu'il n'est plus question ici de noces, mais bien de types d'unité. Toutefois, là où Bernard, par son hénologie scalaire, entendait mener une réflexion métaphysique sur les types d'unités réelles culminant dans celle des Personnes de la Trinité, Isaac envisage plutôt une anthropologie ou une économie du salut.

Ainsi les deux premières formes d'unité entre chair et chair, entre chair et esprit n'ont pour but que celle de l'esprit humain à l'Esprit divin réalisée comme sa fin dernière dans l'eschatologie. Toutefois Isaac rappelle encore que pour qu'une telle unité soit rendue possible dans le Christ,

⁷³⁶ « In tertiis spiritus adhaerens Deo, unum efficitur cum ipso, et quod est ipse. Unde ad Patrem pro fratribus Filius sic loquitur: Volo Pater, ut, sicut ego et tu unum sumus, ita et isti sint unum nobis cum. O unum ante omnia, unum super omnia, unum post omnia, unum a quo omnia, unum propter quod omnia! », ID., S. 9, 9, *ibid.*, pp. 210-212.

⁷³⁷ « Valde unum, ubi duo in carne una iam non duo, sed caro una; magis unum, ubi duo in homine uno iam non duo, sed persona una; maxime unum, ubi in Deo adhaerens illi spiritus iam non duo, sed unum. Primum igitur unum generat ad esse, secundum specificat in esse, tertium perpetuat et glorificat ipsum esse. In primo initiatur homo, in secundo formatur, in tertio consummatur. », ID., S. 9, 9-10, *ibid.*, p. 212.

un quatrième type d'unité a dû être réalisé : celle en lui de l'humanité avec sa divinité : « Mais afin que la grâce lui permît de parvenir un jour à ce vers quoi il tend par la nature, il y a eu une union mystérieuse, intermédiaire entre la seconde et la troisième et très distante de la première, l'union du Verbe et de la chair, du Christ et de l'Église.⁷³⁸ » Nous reconnaissons ici l'union hypostatique, celle que Bernard appelle dans le *De consideratione*, union de faveur (*dignativa*), réservée au Christ. Mais alors qu'il la situait immédiatement en-deçà de l'unité suprême régnant entre les Personnes de la Trinité, Isaac la place quant à lui en-deçà de l'union mystique ultime de l'âme à Dieu réalisée dans sa glorification. Réalisée dans l'Incarnation du Verbe, n'unit-elle pas la chair de son humanité à sa divinité ? N'y aurait-il pas un risque de voir dans ce classement de l'union hypostatique en-deçà de l'union mystique des élus, une tendance apollinariste ? Mais Isaac a en vue évidemment la réalisation de cette union mystique dans le plérôme où toutes les âmes sont réunies à leur chef dans le corps mystique du Christ. Toutefois, il est clair que l'Incarnation, si elle reste finalisée à cette eschatologie finale ne saurait unir à la divinité du Christ sa seule chair, mais surtout son âme avec laquelle se réalise déjà la plus parfaite des unités possibles entre un esprit humain et un esprit divin. Isaac ne l'aurait certainement pas nié et s'il place l'union de faveur réservée au Christ entre l'union native et l'union mystique définitive, ce n'est pas selon un ordre de perfection, mais plutôt selon un ordre temporel et causal.

Nous laisserons ici celui qui fut sans doute le plus philosophe des cisterciens du XIIe siècle. Nous voyons avec ce dernier passage combien son humanisme est proche de celui de Bernard et de la triple inflexion qu'il imprime au socratisme Chrétien. Même si Isaac manifeste des influences de l'École de Chartres, de Denys ou d'Anselme, si sa philosophie comporte une psychologie subtile et une riche cosmologie symbolique, celle-ci reste avant tout une éthique socratique et fidèle au primat donné à l'humilité, à l'importance accordée à la charité, à une eschatologie où toute l'humanité parvient à sa fin dans le corps mystique du Christ. Avec les deux autres auteurs que nous retiendrons pour la fin de ce long chapitre, nous arrivons à des vies qui débordent sur le siècle suivant.

2. Garnier de Rochefort : arts libéraux et théologie symbolique

⁷³⁸ « Sed ut pervenire possit aliquando per gratiam quo semper tendit per naturam, factae sunt quaedam mysteriales nuptiae inter secundas et tertias, a primis longe remotae, Verbi et carnis, Christi et Ecclesiae. », ID., S. 9, 10, *ibid.*, p. 212.

L'on sait assez peu de choses de la vie de Garnier de Rochefort. La tradition le rattache à la famille seigneuriale de Rochefort-sur-Brévon en Côte d'Or. Il entra à l'abbaye de Longuay au moment où elle venait de se rattacher à Cîteaux, et devint prieur de Clairvaux puis abbé d'Auberive en 1180 et enfin de Clairvaux de 1186 à 1193. Il fut alors nommé évêque de Langres, mais démis de ses fonctions après six ans de tracasseries, et vint finir ses jours à Clairvaux où il mourut vers 1225.

Horizon eschatologique et spéculation anagogique ou en théophanies

Nous sommes frappés par la présence dès les premières lignes de son recueil de sermons, de trois références essentielles concernant la vision béatifique et la contemplation mystique. Les deux premières sont les versets centraux de toute théologie de la vision béatifique : I Jn 3, 2 et I Co 13, 12, renvoyant ainsi la parfaite connaissance à la vision eschatologique des bienheureux. Mais la troisième référence est particulièrement significative, puisqu'il s'agit de l'allusion aux boucles d'oreille de la bien aimée du Cantique (1, 10), or nous avons vu que combinant les deux métaux précieux, elles correspondent chez Bernard, dans son sermon 41 sur le *Cantique* à la possibilité de rendre compte de la connaissance mystique ineffable atteinte dès ici-bas par des mots (argent) et des images (or)⁷³⁹. Garnier y voit un discours de sagesse procédant par des similitudes distinctes. La notion de similitude semblable ou dissemblable permettant d'exprimer la sagesse indicible nous place dans un contexte dionysien.

Garnier le connaît bien et s'en explique d'ailleurs plus loin au sermon 31 où il distingue trois types de spéculations en énigme et dans le miroir, à partir de similitudes semblables ou dissemblables, et de dissimilitudes semblables⁷⁴⁰. Dans le premier cas Dieu est connu par exemple à partir d'un ange, subtil, agile, invisible et incorporel comme lui. Dans le dernier cas il est connu par antithèse, comme si pour approcher sa bonté par contraste on parlait de la malice du diable⁷⁴¹. Enfin, les similitudes dissemblables procéderont selon un mode plus quantitatif,

⁷³⁹ Cf. notre Murenulas aureas faciemus... *Dire la contemplazione* : Guiguo du Pont, lettore di Bernardo di Chiaravalle, colloque de Sienne, dans *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet Studio, Macerata, 2005, pp. 81-103.

⁷⁴⁰ « Quando enim per speculum in aenigmate, id est per similitudines et imagines rerum, Deum quis contemplatur, a speculo speculatio dicitur, et aenigmatica vocatur. Fit autem tribus modis. Per similes similitudines, vel per similes dissimilitudines, vel per dissimiles similitudines. Per similes similitudines, quando quis comprehendere Deum nititur per aliquam rem sibi valde similem, sicut per angelum. Nam sicut Deus subtilis, agilis, invisibilis, incorporeus; ita et angelus. », GARNERIUS DE RUPEFORTI, S. 31, en la Nativité de la Vierge Marie, PL 205, 765D-766A.

⁷⁴¹ « Per similem vero dissimilitudinem, quando fit comparatio per antithesin, hoc est per contrarium, ut scriptum est, quia cognito uno contrariorum, cognoscitur et reliquum, ut si de bonitate Dei locuturus, primo malitiam diaboli describo, ut dulcius mihi in ore sapiat bonitas Dei, et clarius innotescat. », ID., *ibid.*, 766A.

comme lorsque Dieu, dans le psaume, se compare à un ver⁷⁴². Encore ces trois modes de fonctionnement ne regardent-ils que ce qui relève chez Denys de la théologie symbolique, partant d'images issues de la Création et selon un mode spéculatif qualifié d'énigmatique par Garnier de Rochefort⁷⁴³.

Or il distingue un tel mode de spéculation de celle qu'il qualifie d'anagogique⁷⁴⁴. Cette dernière suppose une élévation directe au principe divin sans recours aux images⁷⁴⁵. Le terme "anagogique" dépasse ainsi la valeur simplement exégétique qui en fait le quatrième sens des Écritures, pour prendre chez notre auteur cistercien le sens mystique qu'on lui retrouvera chez Hugues de Balma à la fin du XIIIe siècle et à sa suite dans la tradition de la mystique affective. L'âme s'élève sans images ni cogitations antécédentes ou concomitantes en direction du principe divin dans une docte ignorance. Nulle trace toutefois chez Garnier de Rochefort, d'un dépassement affectif de la spéculation... ou presque.

Il faudrait en effet examiner la description de cette élévation anagogique qu'il propose au sermon 28 où nous retrouvons la distinction entre théophanies médiatisées par des images ou symboles et contemplation anagogique⁷⁴⁶. Elle montre ici, parmi les deux types de connaissances atteints par les prophètes et les théologiens la supériorité de la contemplation anagogique, silencieuse par rapport aux visions en théophanie encore médiatisées par des images. La contemplation anagogique relève de l'*excessus*, entendons de l'extase, rapprochée du rapt de Paul par les théoriciens de la mystique. C'est une élévation directe et sans voile (*integumentum*). La déficience de l'âme par ses propres forces intellectuelles et de mémoire, à

⁷⁴² « Per dissimiles vero similitudines, quando per aliquam rem vilem et despectam, magnitudinem Dei tam sublimem, tam arduam, apprehendere conamur. Unde se vermi et serpenti comparat. Et quid verme vilis aut serpente? In Psalmo tamen dicit: *Ego sum vermis, et non homo* (Ps 22, 6). », ID., *ibid.*, 766A-B.

⁷⁴³ « Est autem speculatio alia aenigmatica, alia anagogica. Unde a speculo vel a specula nominatur. Quando enim per speculum in aenigmate, id est per similitudines et imagines rerum, Deum quis contemplatur, a speculo speculatio dicitur, et aenigmatica vocatur. », ID., *ibid.*, 766 A.

⁷⁴⁴ Cette distinction des deux formes de spéculation spécialement développée au sermon 31, revient à plusieurs reprises dans d'autres sermons : S. 7, 617 C ; S. 28, 730 B-D ; S. 35, 794B ; 795C ; S. 37, 812 D.

⁷⁴⁵ « A specula vero speculatio dicitur, quando mens ita sursum ducitur, ut nullis signis praecedentibus, nullis causis subsistentibus, mens ab omni imagine defaecata, ad superessentialem et infinitivam originem simpliciter et reciproce refertur; quod in multis locis in *Soliloquio*, [...] quae quidem admodum paucorum est, et anagogica dicitur; ab *ana*, quod est *sursum*, et *agoge*, quod est *ductio*. Vix contingere potest ut Rachel de domo patris sui veniens, et ad terram promissionis properans, proficisci possit sine imaginibus Laban. Est igitur filia Sion anima speculativa, quam oportet ad contemplationis gradus per multas portas introire. », ID., *ibid.*, 766 B-C.

⁷⁴⁶ « ... sic ex duobus generibus visionum ad omnem perfectionem ascendit, quae per gratiam divinae revelationis theologorum et prophetarum mentibus fuit infusa: Unum, quo formis et figuris et similitudinibus rerum occultarum veritas obumbratur: quod genus visionis et graece theophanias, id est divinas apparitiones appellant; alterum, quo ascensu mentis et excessu nude et pure, et absque integumento; sicut est, illum coelestem sacratissimum principatum nititur contemplari, quod anagogicum nuncupatur. », ID., S. 28, en la Nativité de saint Jean Baptiste, *ibid.*, 730B-C.

connaître le bien-aimé qui la visite pourrait laisser penser à la mystique affective⁷⁴⁷. La liquéfaction de l'âme n'est-elle pas opérée par la charité ?

Mais Garnier n'entend nullement laisser croire que là où l'intellect rencontre ses limites, l'affect pourrait prendre le relais. Au contraire, il reconnaît que dans cette déficience de l'*excessus*, l'âme ne doit son élévation qu'à la grâce divine⁷⁴⁸. Simplement, comme dans l'expérience yogique, l'âme doit préalablement être réduite à un filet lumineux aussi ténu que possible⁷⁴⁹ afin de devenir réceptive à la lumière divine. Ainsi aveuglée, c'est par une *manuductio*, emmenée par la main comme saint Paul sur le chemin de Damas, qu'elle s'élève. La différence ici de cette mystique chrétienne à l'égard de l'expérience du Yoga ne serait-elle pas la reconnaissance au cœur de l'anéantissement et de la passivité de l'âme, du rôle actif de la grâce divine ? Dans tous les cas, c'est une pédagogie divine qui maintient l'âme sur le fil du rasoir de la foi ou de la méditation, entre les deux précipices de la présomption et du désespoir⁷⁵⁰.

La lecture symbolique que nous retrouvons (en faisant retour au sermon 31), du rapport de Rachel aux idoles de Laban est intéressante à cet égard. Elle les emporte alors qu'elle n'en aura plus besoin sur la terre de Sion. L'âme croyante selon la tradition judéo-chrétienne est celle qui entend s'arracher aux images des païens. Mais une telle vision du "*surge ignote*" ne prétend nullement chez Garnier trouver une échappatoire affective aux limites de la spéculation. Simplement à travers le traitement des similitudes et dissimilitudes, comme aussi par l'analogie, il est de multiples demeures et de multiples portes d'entrées spéculatives dans la contemplation. Nous le verrons bientôt tenter d'intégrer à cette construction les spéculations venant des sept arts libéraux.

⁷⁴⁷ « Sed in hoc ultimo genere visionis ita tremit et palpitans mens humana, ut tenebris ignorantiae suae obvoluta, ad illam claritatem et veritatis lumen, nisi dirigatur, exire non potest; sed quasi caeca et manuductione utens, quo non videt, incedit; et incipit liquefieri per visionem et visitationem dilecti; ut nec illud de Deo concipiat quod debet aut velit, nec loqui possit quod concipit, cum coelestis regni circumvelatum ultra, et divini luminis incircumscriptionem adhuc investigare nititur, et deficit investigans. », ID., *ibid.*, 730C.

⁷⁴⁸ « Et propter hoc tanto magis ad illud lumen illuminandum, intuendum, et acuendum necesse est, ut cum tenuissimo lumine quasi sibilus aerae tenuis attenuetur. Quidquid tamen de Deo potest cogitare, et ad memoriam reducere, non ex subtilitate ingenii sui, vel ex perspicacitate memoriae subtilis esse cognoscat; sed gratiae Dei tribuat totum; qui nec totus vult agnosci, ut fides habeat meritum; nec totus abscondi, ne infidelitas inveniat locum. », ID., *ibid.*, 730D.

⁷⁴⁹ Cf. MARC BALLANFAT, *La méditation dans le Yoga*, dans *Vers la contemplation*, ed. Ch. Trottmann, Paris, Champion, Le savoir de Mantice 13, 2007, pp. 23-26.

⁷⁵⁰ Cela est également appliqué par Garnier de Rochefort commentant Rm 1, 20, à la connaissance de Dieu par les philosophes : « Unde Apostolus de illa cognitione, qua cognoverunt Deum in se, dicit: *Quod cognitum Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis revelavit* (Rm I). *Quod cognitum est, inquit, Dei. Non enim plene cognitus est Deus, sicut nec totus ignotus. Non enim plene cognosci voluit, ut fides haberet meritum; nec totus abscondi, ne infidelitas inveniret locum.* », GARNERIUS DE RUPEFORTI, S. 22, sur la Sainte Trinité, *ibid.*, 713 A-B.

Mais nous comprenons du même coup qu'au-delà de ces deux formes de spéculation, c'est le sommet eschatologique et contemplatif de sa philosophie que nous rencontrons d'emblée en ouvrant le recueil de sermons de Garnier de Rochefort. La lumière du Verbe est celle qui intervient en dernier recours pour opérer le jugement dans la vérité ultime. Le prédicateur cistercien y revient souvent dans ses sermons, c'est au Fils que le Père a remis le jugement⁷⁵¹, et il l'opère au dernier jour. On relèvera aussi au passage l'analogie codicologique : dans l'écriture de l'époque, le Verbe, parole et pensée, est uni à la peau de mouton qui constitue le manuscrit, mais dans l'Incarnation, c'est à la chair que s'unit le Verbe du Père, constituant le livre par excellence.

Une éthique socratique intégrant les quatre sens de l'Écriture et les sept arts libéraux

Il est vrai que nous sommes souvent avec cet auteur sous le régime d'une théologie symbolique et de ses figures. N'est-il pas l'auteur d'un recueil d'*Allegoriae in Universam Sacram Scripturam* édité sous le nom de Raban Maur dans le volume 112 de la Patrologie Latine ? L'introduction nous arrêtera car elle développe les quatre sens de l'Écriture mais pour en faire un chemin d'apprentissage éthique où une sagesse maternelle conduit des vertus de la vie active à la contemplation : le sens historique est le lait des débutants, ceux qui progressent dans la foi trouveront une nourriture solide dans l'allégorie, mais ceux qui progressent encore dans les bonnes œuvres savoureront le sens tropologique, en attendant d'accéder à l'ivresse du vin de l'analogie réservé à ceux qui sont détachés du monde⁷⁵². L'allégorie se contente donc de nourrir la foi, tandis que la tropologie, elle, édifie moralement⁷⁵³. Et elle le fait par l'acquisition des vertus tant celles tournées intérieurement vers Dieu que celles plus extérieures concernant le

⁷⁵¹ « Ut igitur breviter exponamus, liber maximus est Filius incarnatus, quia sicut per scripturam Verbum unitur pelli, ita per assumptionem hominis Verbum Patris unitum est carni. Quia ergo ipse est, qui omnem a Patre accepit potestatem iudicii, *Pater enim non iudicat quemquam, sed iudicium omne dedit Filio* (Jn 5, 22); non immerito in illo volumine figuratur, in quo scriptae sunt *lamentationes, et carmen, et vae* (Ez 2, 10). Unde et propter illa duo, quae audivit propheta David, potestatem scilicet et misericordiam (Ps 62, 12-13), in qua reddit unicuique secundum opera sua (Rm 2, 6), factum est in ore hujus prophetae, sicut mel dulce (Ap 10, 7). », ID., *ibid.*, S. 6, pour Noël, 610 C-D. L'évocation de Jn. 5 revient S. 2, 579 D ; S. 26, 742 A ; S. 36, 783D, quant au jugement dernier il est omniprésent dans les sermons.

⁷⁵² « Mater quippe *Sapientia* per hos adoptionis filios pascit, conferens insipientibus [incipientibus] atque teneris potum in lacte *historiae*; in fide autem proficientibus, cibum in pane *allegoriae*; bonis vero et strenue operantibus, et operibus bonis insudantibus, satietatem in sapida refectioe *tropologiae*; illis denique qui et ab imis per contemptum terrenorum suspensi, et ad summa per coeleste desiderium sunt proveci, sobriam theoricae contemplationis ebrietatem in vino *anagogiae*. », ID., *Allegoriae in Universam Sacram Scripturam, Prolog.*, PL 112, 849 A-B.

⁷⁵³ « In hoc ab allegoria distat quod *allegoria* quidem fidem, *tropologia* vero aedificat moralitatem. », ID., *ibid.*, 849 B-C.

prochain⁷⁵⁴. Encore ne représente-t-elle que la décoration de murs bâtis par l'allégorie dans un édifice dont le fondement est le sens historique et le toit le sens anagogique, selon une métaphore qui rappelle les Victorins⁷⁵⁵. Pourtant, Garnier le répète à plusieurs reprises, la première des vertus est à ses yeux le connais-toi toi-même, qu'il énonce en grec (Γνῶθι σεαυτόν) avant de le traduire *nosce* (et non *scito*) *teipsum*⁷⁵⁶.

C'est ainsi, comprenons-le bien, autour d'une éthique socratique que s'articulent pour le cistercien, une approche exégétique et sa double dynamique : de la foi et de la contemplation, médiatisée par l'allégorie et la tropologie, mais aussi philosophique assumant les sciences de son temps. Garnier semble privilégier leur découpage traditionnel selon les sept arts libéraux, voire celui qu'il reprend à Jean Scot Erigène que nous retrouvons au sermon 23.

Regardons-y de plus près pour voir fonctionner cette articulation du philosophique et de l'exégèse symbolique. A propos d'Isaac, le prédicateur fait remarquer qu'il ne se contente pas d'habiter à Guérar (Gn 26, 1), mais qu'il y creuse des puits. Nous nous souvenons que pour la tradition origénienne que nous avons vue se déployer jusqu'à Bernard, cette activité d'Isaac a un sens bien spécifique. Elle signifie la science de la nature, intervenant entre morale et spéculation mystique dans le triptyque des trois livres attribués à Salomon. Mais Garnier semble dans un premier temps l'étendre de la physique à d'autres domaines de la philosophie. Nous y retrouvons du moins les quatre disciplines distinguées par Erigène, mais classées selon un ordre différent : logique, éthique, physique, théologie⁷⁵⁷. Chez Erigène en effet, la logique n'intervenait qu'en dernier lieu comme l'*organon*, fournissant aux trois autres domaines, (d'ailleurs considérés en premier lieu comme des parties de la sagesse - *sophiae partium*), les

⁷⁵⁴ « Dum autem mysticum in *tropologia*, intellectum per contemplationum investigat exercitium, de quo loquimur, spirituale aedificium diversis virtutibus, tam iis quae intus ad Dominum quam quae extra pertinent ad proximum, per mortalitatis venustatem quasi distinctis pulchrorum colorum varietatibus ornat. », ID., *ibid.*, 850 A.

⁷⁵⁵ « *Historia* namque perfectorum exempla quae narrat, legentem ad imitationem sanctitatis excitat; *allegoria* in fidei revelatione ad cognitionem veritatis; *tropologia* in instructione morum ad amorem virtutis; *anagogia* in manifestatione sempiternorum gaudiorum ad desiderium aeternae felicitatis. In nostrae ergo animae domo *historia* fundamentum ponit, *allegoria* parietes erigit, *anagogia* tectum supponit, *tropologia* vero tam interius per affectum quam exterius per effectum boni operis, variis ornatibus depingit. », ID., *ibid.*, 849 C ; Cf. PATRICE SICARD, *Du De archa Noe de Hugues au De Archa Moysi de Richard de Saint-Victor : action, contemplation et sens scripturaire chez deux théoriciens maquetistes*, dans *Vie active e vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, études reunies par Ch. Trottmann, Rome, Collection de l'École Française, 423, 2009, pp. 111-154.

⁷⁵⁶ « Prima virtus est, Gnothi seauton [Γνῶθι σεαυτόν], id est *Nosce teipsum*. Ad hoc enim congregatae sunt fluxe mentes hominum, et in utre disciplinae coarctatae, ut unusquisque quanta sit ariditas infirmitatis humanae, cognosceret. », ID., S. 7, pour Noël, PL 205, 622 B-C; Cf. également, S. 24, pour la saint Jean Baptiste, *ibid.*, 734 D où le précepte grec est intégré à une construction astrologique complexe.

⁷⁵⁷ « Ut igitur in his omnibus doctus, et per hoc omni benedictione dignus, non solum habitabat, sed et fodiebat puteos visionis Isaac. Omnis enim, de qua supra dictum est, doctrina, sub quadruplici doctrina, logica, ethica, physica, theologia concluditur. Logica rationalis scientia est, ethica moralis, physica naturalis, theologia spiritualis. », ID., S. 23, pour la nativité de saint Jean Baptiste, *ibid.*, 727 D.

règles à suivre dans leurs discussions⁷⁵⁸. On relèvera au passage chez cet auteur plutôt néoplatonicien dans sa dépendance de Denys, cette conception aristotélicienne de la logique comme outil ou régulateur intervenant *a posteriori*, une fois que chacune des sciences s'est constituée autour de son objet propre. Dans cette perspective, la tripartition héritée d'Origène reste prééminente, puisque nous retrouvons dans cet ordre chez Jean Scot, les trois domaines de la philosophie et des genres de vie associés : éthique, ou vie active, physique ou vie naturelle, théologique enfin, que nous comprenons comme vie contemplative vu son objet divin. Tout se passe comme si avec Erigène, la substitution patristique de la philosophie *inspectiva* à la logique dans le schème tripartite hérité des stoïciens ne pouvait plus tenir, d'où le passage à quatre disciplines avec la distinction entre théologie et logique.

En rétablissant la logique avant les trois autres domaines de la philosophie, Garnier semble proposer un ordre qui est celui de l'apprentissage dans les écoles de son temps. Est-ce à dire qu'il a renoncé à la structure ternaire origénienne ? La référence même à sa source érigénienne nous permet de penser qu'il n'en est rien et que l'ordre ici présenté est un ordre pédagogique, ordre de découverte dirait-on en langage cartésien, non de perfection. Simplement, il pense l'unité de ces disciplines et leur ordre de perfection par rapport à leur finalité qui est l'union à Dieu réalisée dans la théologie.

La suite du commentaire allégorique de la descente d'Isaac à Guérar nous aidera à le comprendre⁷⁵⁹. Le premier puits creusé par le patriarche correspond en effet à la vie rationnelle, et il est nommé "inimitié" car qui se met à vivre conformément à la raison s'attire l'inimitié du monde, de la chair et du diable. Quant à celui qui entreprend d'amender ses mœurs, il s'attire la calomnie des bergers locaux. Car ceux-ci prétendent avoir des droits sur l'eau des puits rouverts par Isaac aux emplacements creusés une première fois par Abraham, qu'ils avaient eux-mêmes bouchés et troublent encore de leurs pieds boueux. "Calomnie" est donc le nom du second puits correspondant à la vie selon la philosophie morale. Restent les deux autres puits : celui correspondant à la science de la nature s'appelle "abondance" et abreuve tant les humains que

⁷⁵⁸ « Et est quidem prima *praktike* (activa), secunda *physike* (naturalis), tertia *theologia* (quae de Deo disputat), quarta *logike* (rationalis), quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum sophiae partium disputandum. », JOHANNES SCOTTUS SEU ERIUGENA, *Periphyseon*, III, PL 122, 705B, ed. É. Jeuneau, CCCM 163, Turnhout 1999, p. 124.

⁷⁵⁹ « Primum puteum fodit Isaac, et vocavit eum inimicitias (Gn 26, 1), quia cum homo juxta rationem vivere incipit, vel desiderat, inimicatur ei mundus, inimicatur caro, adversatur diabolus. Si vero compositioni morum intendat, calumniantur hoc operibus suis pastores, qui cum aquam limpidissimam hanc biberint per doctrinam, operibus suis quasi pedibus eam ovibus turbant. Propter hoc puteus ille Calumnia vocabatur, pastoribus illis dicentibus: *Nostra est aqua...* », GARNERIUS DE RUPEFORTI, S. 23, pour la nativité de saint Jean Baptiste, PL 205, *ibid.*, 727D-728A.

les animaux, seul le dernier, correspondant à ce que Garnier appelle science spirituelle, confère la satiété⁷⁶⁰.

Mais poursuivant l'exégèse du passage de la Genèse, il propose une version apaisée des rapports de la théologie aux autres sciences. Le dernier puits en effet est creusé après le serment de Bersabée où Isaac, qui vient pourtant de se séparer des bergers philistins est rejoint par Abimélech, Ahouzat son allié et Picol chef de son armée⁷⁶¹. Or Garnier reprend ici à Origène une exégèse allégorique qui rapporte à partir de l'analyse de leur nom, chacun de ces trois personnages respectivement à la morale pour Picol, la science naturelle pour Ahouzat et la logique pour Abimélech. Isaac s'étonne de voir venir vers lui ces trois personnages hostiles, mais le pacte, symbolisant l'accord de ces trois sciences entre elles et avec la sagesse théologique permet leur bénédiction par cette dernière et la satiété obtenue par une sagesse au complet. C'est ainsi que le dernier puits sera appelé celui de la "vision" car la science spirituelle y assume les apports des trois autres⁷⁶².

Garnier de Rochefort revient à plusieurs reprises sur cette prééminence de la théologie qu'il appelle *ars artium* dans le même sermon⁷⁶³. Est-ce là lui conférer un statut comparable à celui de la logique qui fourbit leurs armes aux autres sciences ? Il nous semble que c'est plutôt du côté de la finalité qu'il faut comprendre cette prééminence de la théologie sur les arts du *trivium* et du *quadrivium*. Mais elle repose aussi sur la plus grande subtilité de son objet. Le moine distingue ainsi différents degrés de contemplation. Tout d'abord les mathématiques spéculent sur les formes visibles de réalités visibles tandis que la physique recherche les causes visibles de réalités invisibles. La spéculation symbolique partira quant à elle de formes visibles pour démontrer les invisibles. Enfin, la théologie contemple des réalités invisibles et leurs substances qui le sont aussi⁷⁶⁴.

⁷⁶⁰ « Tertius puteus, quem vocavit abundantiam (ibid.), naturalis est scientia: qui tanto fecundius abundat, quanto non solum hominibus, sed et ipsis brutis animalibus potum propinat. Neque enim est animal brutum, quod naturam non custodiat. Quartus puteus qui dicitur Juramenti vel Satietae, spiritualis est scientia. Qui per hoc satieta dicitur, quia per ipsum verbo Dei sitiens anima satiatur. », ID., ibid., 728 A-B.

⁷⁶¹ « Juramenti vero dicitur, quod secundum historiam, et secundum sensum spiritualem Abimelech, Ochozar, et Phicol ibi foederantur (Gn 26, 25). Teste siquidem Origene, per Phicol, qui interpretatur *os omnium*, moralis scientia, per Ochozar, qui *tenens* dicitur, naturalis; per Abimelech, qui *pater meus justus* dicitur, rationalis scientia figuratur. », ID., ibid., 728 B.

⁷⁶² « Isti ergo cum Isaac ad puteum foedus ineunt, cum tres illae scientiae cum spirituali scientia conveniunt. Quidquid enim naturae, quidquid rationis, quidquid morum est, docet sapientia spiritualis. Propter hoc puteus iste vocatur puteus visionis. », ID., ibid.

⁷⁶³ « Tanto tamen excellentius et evidentius, quanto caeteras artes *ars artium* et regimen animarum teologia praecellit. », ID., ibid., 726 C.

⁷⁶⁴ « Nam cum secundum theoriam verum in omni quod est, et quod non est, scrutari eligit, quibusdam gradibus contemplationum ad summum ascendit. Nam vel mathematice speculatur visibiles rerum visibilium formas, vel physice invisibiles rerum visibilium causas, vel symbolice colligit et coaptat formas visibiles ad invisibilium

Nous retrouvons ce thème de l'articulation entre sciences profanes et sagesse dans un passage du sermon 23 plus souvent cité par les études sur Garnier⁷⁶⁵. Nous sommes ici encore au régime de l'exégèse allégorique et il est question de Moïse, fuyant l'Égypte et rencontrant auprès du puits les sept filles du prêtre de Madian, Jethro. Il commence par chasser les bergers qui les empêchaient d'abreuver leurs moutons, puis ayant abreuvé les sept et leur bétail, il choisira d'épouser Zéphora⁷⁶⁶. Pour l'heure revenons à nos moutons et à Moïse dont il est dit qu'il était un homme érudit en toutes les sciences de l'Égypte. Il n'est pas dit qu'il connut bibliquement les sept filles de Jethro, mais Garnier voit en elles les sept arts libéraux, ayant chacune ses bergers figurant les physiciens et les docteurs, ainsi que leurs ouailles qui ne sont autres que les philosophes⁷⁶⁷. Quant au prêtre de Madian, il en est l'inventeur, en ce lieu dont le nom signifie iniquité.

On notera qu'avant l'intervention de Moïse, les docteurs empêchent les philosophes de se désaltérer, et Garnier de suggérer que cela est encore vrai en son temps, puisqu'ils ne parviennent à les conduire à aucune perfection⁷⁶⁸. Moïse peut désaltérer les filles de Jethro, parce que, en homme érudit il connaît les arts libéraux, mais aussi parce qu'en homme de Dieu il peut les faire converger vers leur fin qui est de servir la théologie. Les docteurs qui assèchent au contraire les sept arts libéraux et leurs ouailles sont ceux qui ont perdu de vue cette finalité. Nous retrouvons au sermon 22⁷⁶⁹ ce contraste entre les philosophes incapables d'étancher la

demonstrationem, vel theologice contemplatur invisibiles substantias et invisibilium substantiarum invisibiles naturas. », ID., *ibid.*, 730A.

⁷⁶⁵ Cf. en particulier NIKOLAUS M. HÄRING, *The liberal arts in the Sermons of Garnier de Rochefort*, dans « *Medieval Studies* », 30 (1968), pp. 44-77 ; MARIA BORRIELLO, *L'etica di Garnerio di Rochefort*, dans « *Schola salernitana* », XIII (2008), pp. 135-170.

⁷⁶⁶ « Hinc est quod Moyses considerans pariter et cognoscens, quod qui ambulat in tenebris, nescit quo vadat, et per hoc cadit in puteum, dum fugeret ab Aegypto, et veniret in desertum, levavit oculos suos, et vidit puteum, juxta quem septem filiae Raguellis sacerdotis Madian erant, ut oves adaquarent. Sed cum pastores terrae illius potum ovibus prohiberent, Moyses pastores expulit, oves adaquavit, et unam de filiabus sacerdotis Madian, nomine Sephoram, desponsavit. », GARNERIUS DE RUPEFORTI, S. 23, pour la nativité de saint Jean Baptiste, PL 205, 723 A-B.

⁷⁶⁷ « Hoc est quod scriptum est: *Erat Moyses eruditus omni scientia Aegyptiorum* (Ac 7, 22). Nam puteus doctrinam significat. Septem vero filias, septem arbitror artes liberales, in quibus scientia Aegyptiorum designatur, quarum oves philosophi, pastores physici et doctores; sacerdos Madian adinventor earum, gentilis, et per hoc filius iniquitatis, quia Madian *iniquitas* interpretatur. Sed cum pastores illi oves impedirent, sicut hodie philosophiae doctores subjectos impediunt, qui ad nullam perfectionem eos adducunt, Moyses primo filias adaquavit, postea oves, quando primo in artibus mysteria divinitatis agnovit, et exemplum scientiae ipsis Aegyptiis ministravit. Ad hoc enim liberales artes inventae sunt, ut theologiae deserviant. », ID., *ibid.*, 723 B-C.

⁷⁶⁸ Nous ne pouvons développer ici le contraste entre éthique philosophique et éthique chrétienne, mais renvoyons sur ce thème en contexte cistercien, à notre article : *Philosophie cistercienne et exégèse dans les traités XXVIII et XXIX du commentaire de Benoît XII sur l'Évangile de Matthieu*, RSPT, 96 (2012).

⁷⁶⁹ « Cum verba philosophorum ampullosa, et ineptas eorum, qui magna loquuntur de minimis, verborum phaleras, quorumdam fidelium corda pulsare viderem, meam cum caeteris motu capitis et narium contractione volens imperitiam consolari, vivebam, fateor, Pharisaeum, dicens intra me: si isti fidei promissum non irritassent, scirent utique cujus, et qualis est scientia quae tangit eos, quia peccatoris est. Sed quid in hoc mihi displicuit, nisi Christus

soif humaine et l'eau vive donnée gratuitement. La science des philosophes apparaît alors comme un refus de la foi par des pécheurs qui s'ignorent et restent sur leur soif contrairement à la Samaritaine qui découvre une eau vive de la foi susceptible de l'étancher définitivement. Les disciplines du *trivium* prennent évidemment sens de leur service de la sagesse, de son expression par le langage humain, elle qui est ultimement Verbe divin⁷⁷⁰. Mais cela est vrai aussi de celles du *quadrivium* car si les disciplines du *trivium* servent un bon usage des signes, la théologie articule *res* et *signa*. Du côté des choses, c'est aux arts du *quadrivium* qu'il conviendra d'explicitier le déploiement de leur forme selon le nombre (arithmétique), la mesure (géométrie), la proportion (musique) et le mouvement (astronomie)⁷⁷¹. Il y a donc un mauvais usage de ces sciences dont le prêtre de Madian était grand maître⁷⁷², mais aussi un bon usage, qui mena les mages à la crèche. De même, les deux sages-femmes : Phua et Zéphora, firent bon usage de leur art, elles qui désobéirent à Pharaon et ne tuèrent pas les enfants des hébreux. C'est l'occasion pour le moine d'y reconnaître des figures des deux genres de vie : active et contemplative. L'enseignement des philosophes profanes peut ainsi être retenu pour l'amendement des mœurs, mais il ne prend sens que finalisé à la contemplation et c'est ainsi que s'éclaire le choix de Moïse allant à Zéphora qui portait un nom d'oiseau⁷⁷³.

Garnier assume ainsi l'enseignement des arts libéraux pratiqué par les écoles de son temps, mais en tant qu'il est ordonné à la sagesse théologique et met en place les dispositions de la vie active par les vertus conduisant à la vie contemplative. Cet ordonnancement des arts libéraux à la

loquens Samaritanae mulieri? Aquam quippe mulieris non sitiebat, ut ei deficeret, sed ut bajulam suam meliore fonte reficeret, quae prius portantis humeros onerabat. », GARNERIUS DE RUPEFORTI, S. 22, sur la Sainte Trinité, PL 205, *ibid.*, 710C-D.

⁷⁷⁰ « Ubi magis indigemus ornatu verbi, quam cum de Verbo loquimur specioso forma prae filiis hominum; quod splendor est Patris, et figura substantiae ejus? Unde et plerumque amborum figura. Ubi magis indigemus rationali verbo, quam cum loquimur sapientiam? Ergo tanquam pedissequa grammatica deserviat verbo, ornatui verborum rhetorica, logica rationi. », *Id.*, S. 23, pour la nativité de saint Jean Baptiste, 723 C.

⁷⁷¹ « Rerum autem significatio vel circa formam, vel circa naturam consistit. [...] Et in hoc quasi pedissequa dominae physica deservit theologiae. Forma vero consistit in numero, in mensura, et proportione et motu. Igitur in numeris deservit theologiae arithmetica, in mensuris geometria, in proportione musica, in motu vero astronomia. », *Id.*, *ibid.*, 723 C-D ; Cf. également S. 34, 789D-790A.

⁷⁷² « Nam ex ortu et motu novae stellae novi Regis ortum Magi cognoverunt. Illa tamen de talibus scripturis nobis servare debemus, quae nos per contemplationem rationis pennis debeant in altum elevare. *Et accepit*, ait Scriptura, *Moyses Sephoram filiam sacerdotis Madian* (Ex 2, 21). *Sephora avis* interpretatur, filia sacerdotis: *Madian iniquitas* est, sacerdos Madian *magister iniquitatis*. », *Id.*, *ibid.*, 723 D-724 A.

⁷⁷³ « Nam quamvis magister iniquitatis sit ille, ejus doctrina, si mores informat, respuenda non est. Unde et obstetrices Aegypti, quarum una Sephora, altera Phua vocabatur, quamvis in contrarium Pharaon praecepisset, masculos servarunt; timuerunt enim Dominum. Nam quidquid in te virile debet esse, per doctrinam duplicem poteris servare, unam quae mores informat, et alteram quae fidem aedificat, quamvis Aegyptiae, quamvis a magistris tenebrarum, id est infidelitatis inventae sint. Phua quippe, quae *rubens*, vel *verecunda* dicitur, illam quae mores corporum per activam vitam informat, doctrinam insinuat. Sephora vero, quae ut dictum est, *avis* interpretatur, illam quae mentem per contemplationem elevat, doctrinam demonstrat. », *Id.*, S. 23, pour la Nativité de saint Jean Baptiste, *ibid.*, 724 A-B.

théologie est même articulé aux quatre sens de l'Écriture au sermon 34. Ils y sont répartis, là aussi selon la division augustinienne entre *res* et *signa*. Dans ce dernier domaine, la grammaire renseignera sur la prononciation des mots, la dialectique sur leur signification et la rhétorique sur les deux à la fois⁷⁷⁴. La physique enseignera la nature des choses et leur forme sera précisée par les arts du quadrivium, là encore la mesure reviendra à la géométrie, le nombre à l'arithmétique, le poids à la musique et le mouvement à l'astrologie⁷⁷⁵. La théologie garde la préséance par rapport à toutes ces sciences profanes qui viennent toutefois servir les quatre sens de l'Écriture. Les sciences du *trivium* sont rapportées au sens historique et à son expression, tandis que celles du *quadrivium* ainsi que la physique seront paradoxalement considérées comme mises au service de la réalité mystique rendue par l'allégorie et précisant par la tropologie ce qui est à faire⁷⁷⁶. L'auteur indique encore que ce qui concerne les sens historique, allégorique ou tropologique nous renseigne sur notre restauration, mais Moïse en écrivant la Genèse décrivait la Création. C'était là un préalable nécessaire à la prise de conscience de la nécessité du salut⁷⁷⁷.

En fait cette intégration des sept arts libéraux dans le cadre d'une connaissance théologique plus vaste est opérée dans le contexte d'une conception érigénienne de la théophanie. Mais Garnier de Rochefort en distingue cinq types⁷⁷⁸ : Dieu se fait connaître par le son de la voix, par des réalités, à l'imagination ou la raison, voire dans la contemplation anagogique. Nous retrouvons ainsi un agencement à peine différent et plus large des divers modes de connaissance liés aux arts libéraux et à la théologie. Le premier genre de théophanie "vocale" se décline selon

⁷⁷⁴ « Nam cum illarum septem liberalium artium aliae de vocibus, aliae de rebus nos aedificent; quae autem de vocibus, alia de pronuntiatione instruit, ut grammatica; alia de significatione, ut dialectica; alia de utraque ut rhetorica.... », ID., S. 34, pour le chapitre général, *ibid.*, 789 D.

⁷⁷⁵ « ... quae vero de rebus, alia circa naturam, ut physica; alia circa formam: et quae circa formam, alia circa mensuram, ut geometria; alia circa numerum, ut arithmetica; alia circa pondus, ut musica; alia versatur circa motus, ut astrologia.... », ID., *ibid.* ; Cf. également S. 22, 712A-713B.

⁷⁷⁶ « ... theologia in hoc omnes praecellit, quod in his omnibus ei omnes famulantur. Nam sub eo sensu, qui est in significatione vocum ad res, historia continetur, cui tres scientiae famulantur, grammatica, dialectica, rhetorica. Sub eo vero sensu, qui est rerum ad facta mystica, continetur allegoria. Et sub eo sensu, qui est in rerum significatione ad facienda mystica, continetur tropologia. Et his duobus deserviunt arithmetica, geometria, musica, astronomia et physica. », ID., *ibid.*, 789D-790A.

⁷⁷⁷ « Quidquid vero vel sub historia, vel allegoria, sive sub tropologia docetur, causa hujus pacti, id est nostrae restorationis edocetur. Nam quamvis in initio suae narrationis Moyses tractet de operibus conditionis; principalis tamen ejus intentio fuit, informare lapsos de operibus restorationis. », ID., *ibid.*, 790A.

⁷⁷⁸ « Unde et theophania *Dei manifestatio* interpretatur, a *Theos*, quod est *Deus*, et *phanes*, quod est *manifestatio*. Et quoniam sicut angelorum, sic vestrum est, Dei gloriam simplicibus manifestare, de Dei manifestatione breviter, velut introductionis modo pro modulo nostro vobis aliqua disseramus. Sciendum igitur quod quinque modis Deus manifestatur, videlicet voce, re, imaginatione, ratione, et anagogica contemplatione. », ID., S. 35, pour le chapitre général, *ibid.*, 794B-C.

trois modalités : par imposition, interprétation et signification⁷⁷⁹. On se souvient que nous sommes ici dans le domaine des arts du *trivium*, mais Garnier donne cette fois trois exemples bibliques illustrant ces trois modes : *vir* signifie par imposition le Christ dans son incarnation, David, par interprétation typologique renvoie à Lui, avec ses qualités de force et de grâce, enfin *manus* Le signifie puisqu'il est la main par laquelle agit le Père. Après ces interprétations sémantiques, on passe de *signa* à *res* et on se souvient que cela nous amène au domaine du *quadrivium*.

Mais d'abord la distinction entre *natura* et *forma* laisse une place à la physique dont relève la matière ou nature. Ici encore c'est par la symbolique apocalyptique (Ap 5, 5-6), que Garnier de Rochefort explique la nature du Christ à la fois forte comme le lion et douce comme l'agneau⁷⁸⁰. Le domaine de la forme relève des arts du *quadrivium* et nous retrouvons la répartition habituelle du nombre, du poids, de la mesure et du mouvement⁷⁸¹, mais qui ici, au lieu d'être rapportés respectivement à l'arithmétique, à la musique, à la géométrie et à l'astrologie, sont à nouveau illustrés d'exemples bibliques explicitant chacun de ces types de théophanie : unité de Dieu, indivisible, même dans la Passion, calame mesurant le temple dans la vision d'Ézéchiél (40, 3), balance que le Père tient dans sa main (Ap 6, 5) et enfin mouvement de l'étoile du matin (*stella matutina*).

Mais il y a encore des théophanies de type imaginatif et c'est là que nous retrouvons les similitudes semblables ou dissemblables, ainsi que les dissimilitudes semblables avec les mêmes exemples que précédemment⁷⁸² : ange pour les premières, diable pour les dissimilitudes

⁷⁷⁹ « Voce tribus modis, quia vel secundum vocis impositionem, vel secundum interpretationem, vel significationem. Secundum vocis impositionem, cum dicitur: *Ecce vir, Oriens nomen ejus* (Za 6, 12). Per impositionem hujus nominis *vir*, intelligo, quod ille vere vir est, cujus folium non marcescit; et per hoc Christum intelligo, quia *vir* dicitur vigens robore vel rigore; secundum interpretationem, sicut David Christum significat, quia *manu fortis*, vel *vultu desiderabilis*, interpretatur; secundum significationem, sicut per manum Christus significatur, quia ipse manus est, per quam Pater operatur. », ID., *ibid.*, 794C.

⁷⁸⁰ « Re duobus modis manifestatur, scilicet secundum naturam et formam. Secundum naturam, ut cum lego: *Vicit Leo de tribu Juda* (Ap 5, 5), Christum intelligo. Similiter cum lego: *Ecce Agnus Dei*, etc. (Jn 1, 29), per naturam agni Christum intelligo. Leo dicitur Christus propter fortitudinem; agnus propter simplicitatem vel mansuetudinem. », ID., *ibid.*, 794C-D.

⁷⁸¹ « Secundum formam etiam quatuor modis manifestatur Deus. Forma enim constat numero, pondere, mensura, et motu. Per numerum Deus designatur, sicut per unitatem. Nam sicut unitas neque commistionem patitur neque divisionem, ita in unione Dei et hominis nec commistionem passus est Christus, nec divisionem. Per mensuram etiam figuratur, ut in Ezechiele per calamum mensurae, quo templum spirituale metitur (Ez 40, 3). Manifestatur etiam per pondus. Unde per stateram, quam Pater habet in manu, id est in Filio, aequitas divini iudicii figuratur. Sicut per Joannem dicitur: *Haec dicit, qui habet stateram in manu* (Ap 6, 5). Secundum motum figuratur, unde per stellam matutinam significatur. », ID., *ibid.*, 794D-795A.

⁷⁸² « Fit autem Dei manifestatio secundum imaginationem tribus modis, videlicet per similem similitudinem, per dissimilem similitudinem, per similem dissimilitudinem. Per similem similitudinem, ut si comparatione angeli Deum manifesto, quia angelus qui spiritus est, et invisibilis, valde similis est spiritui et invisibili Deo; per similem dissimilitudinem, ut si quae Dei sunt, per sui contrarium comprehendo, ut considerata miseria diaboli, quae sit

semblables, ver pour les similitudes dissemblables. Nous en venons ainsi à la connaissance rationnelle qui peut se faire à partir de signes antécédents concomitants ou conséquents, et Garnier en propose des exemples : le pouls indique au médecin si le malade est proche de la mort, l'étiquette que le vin est à vendre et la cendre laissée sur le chemin, qu'il y a eu préalablement un feu⁷⁸³. Mais il précise que Dieu ne saurait être connu que par des signes conséquents. Il est en effet sans cause faute de quoi Lui qui est cause de tout devrait être cause de sa cause⁷⁸⁴. Quant à la connaissance concomitante, Garnier de Rochefort, ne le précise pas, mais elle supposerait l'immédiateté de la vision béatifique.

Reste donc enfin la contemplation anagogique : les deux exemples proposés par le moine cistercien méritent qu'on s'y arrête, et plus encore l'explication qu'il en propose. Rachel a emporté les idoles de Laban parce qu'elle a d'abord cru pouvoir contempler Dieu à partir d'images, mais elle refuse d'argumenter avec son Père car elle avoue sa faiblesse en se plaignant de ce qu'ont les femmes⁷⁸⁵. On se souvient qu'elle refuse pour cette raison de se lever de la selle de chameau sous laquelle elle a caché les idoles de son Père qui furieux a rattrapé le convoi se dirigeant vers la Terre Sainte. Mais ici elle fait l'aveu de la faiblesse d'une humanité incapable de se hausser à la contemplation de la simplicité divine à partir d'images. Nous avons vu plus haut qu'une telle confession était rapportée ailleurs par Garnier de Rochefort à la foi de Sion. L'autre exemple qui lui est moins spécifique est celui d'Élie à l'Horeb. Dieu ne se révèle pas dans le tremblement de terre ni dans le fracas du tonnerre et du feu mais dans le sifflement d'une brise légère. Garnier de Rochefort reconnaît là la paix qui caractérise une telle union contemplative à Dieu.

beatitudo Dei, cognoscitur [...] per dissimilem similitudinem manifestatur Deus, quando per aliquam rem vilem et abjectam figuratur. Unde in Psalmo: *Ego autem sum vermis, et non homo...*», ID., *ibid.*, 795A-B.

⁷⁸³ « Ratione manifestatur Deus. Sed hic notandum quod res ratione manifestatur tribus modis, scilicet praecedentibus, comitantibus et subsequentibus signis. Praecedentibus, sicut medicus ex pulsu vel urina vicinum morti cognoscit aegrotum. Comitantibus, sicut per circulum vinum vaenale ostenditur; subsequentibus, sicut per cinerem ignis in camino fuisse probatur. Sciendum ergo, quod Deus semper subsequentibus signis cognoscitur, quia Deum nihil praecedit.», ID., *ibid.*, 795B-C.

⁷⁸⁴ « ... nulla causa subsistit, quare Deus sit. Quia si hoc esset, oporteret, quod causatum causam suam praecederet: quod fieri non potest, maxime cum ipse Deus sit omnium causa, et causa causalissima.», ID., *ibid.*, 795C.

⁷⁸⁵ « Quod autem sequitur, *Mentibus ab imaginibus defaecatis*, dictum est, propter anagogicam contemplationem, qua Deus proprie contemplatur, quia minus proprie per imagines manifestatur. Unde Rachel cum portaret secum idola patris sui Laban, comprehensa supposuit ea sibi. Requisite vero dixit: *Non possum assurgere tibi, quia secundum morem mulierum accidit mihi* (Gn 31, 35). Rachel siquidem contemplativam designat animam, quae tunc portat idola Laban, cum secundum imagines contemplatur. Sed ea postea sibi supponit, cum imaginata credit imaginibus esse majora; non aequalia, sed valde dissimilia. Et secundum morem mulierum accidisse sibi confitetur, quia totum humanae infirmitati deputat, quod ad illam simplicem et divinam naturam per aliquas similitudines attingere se credebat.», ID., *ibid.*, 795C-D.

Toute cette analyse de ses cinq manifestations est menée en fait à partir d'une lecture suivie de Jean Scot Erigène qui se poursuit avec les théophanies concernant non plus les hommes mais les anges, et distingue encore trois degrés correspondant aux chœurs angéliques supérieurs, moyens et inférieurs⁷⁸⁶. Nous passons sur la description des fonctions des différents chœurs angéliques correspondant à ces épi-, hyper- et hypophanies. Tentons plutôt de réunir les différents modes de connaissance de Dieu distingués par Garnier de Rochefort en un tableau récapitulatif. Nous y rayons les deux modes de la raison qui ne sont pas pertinents par rapport à la connaissance des manifestations divines.

<i>Visio</i>	<i>(Beatifica)</i>				
<i>Contemplatio Angelica</i>	<i>Epiphania</i> 3 chœurs >	<i>Hyperphania</i> 3 c. médians	<i>Hypophania</i> 3 chœurs <		
<i>Contemplatio anagogica</i>	Purifiée/images Rachel/ idoles de Laban	Dans la foi, Élie à L'Horreb, brise légère			
<i>Ratio</i>	Signes antécédents Pouls/malade	Signes concomitants Etiquette/vin	Signes Conséquents Cendre/feu		
<i>Imaginatio</i>	Similitudes semblables Exemple : ange	Similitudes dissemblables Ex. : diable	Dissimilitudes semblables Ex. : ver		
<i>Res</i>	<i>Natura</i> Physique, Lion, agneau (Ap 5, 5-6)	<i>Forma</i> Nombre Arithmétique Dieu Un	<i>Forma</i> Mesure Géométrie Calame (Ez 40, 3)	<i>Forma</i> Poids Musique Balance (Ap 6)	<i>Forma</i> Mouvement Astrologie <i>Stella matutina</i>
<i>Vox</i>	Grammaire imposition <i>vir</i>	Dialectique interprétation <i>David</i>	Rhétorique signification <i>manus</i>		

⁷⁸⁶ « Primam vocat epiphaniam, secundam hyperphaniam, tertiam hypophaniam. Et unamquamque trinis distinguit ordinibus angelorum. Dicitur autem epi *supra*, hyper *medium*, hypo *infra*. Est enim superior, media, et inferior phania. Epiphaniam diffinit hoc modo: Epiphania est ministeriis incalescentis affectionis altioris intuitus judicii que libra resultatio distributa. .», ID., *ibid.*, 795D-796A.

Qui plus est, ce n'est pas le moindre mérite des études de Maria Borriello sur cet auteur que d'avoir attiré l'attention sur le caractère avant tout éthique de son enseignement, mieux, d'avoir rappelé que sa conception de la théologie comporte une dimension d'abord pastorale excluant qu'elle puisse être réduite à une discipline purement spéculative. La formule même qui la définissait comme *ars artium* vient de saint Grégoire le Grand. Le pape bénédictin voyait déjà en elle cette capacité à faire converger tous les arts vers la finalité ultime du salut des âmes⁷⁸⁷. Or si la théologie qui constitue le sommet contemplatif de la philosophie de Garnier comporte ainsi une dimension pratique, cette philosophie d'abord éthique converge vers la vie contemplative.

Garnier ne se contente pas de placer l'éthique à la charnière entre logique et physique, ou plus largement entre *trivium* et *quadrivium*, ainsi que le suggère Maria Borriello. L'apprentissage moral n'est ainsi pas cantonné au domaine littéraire où la grammaire et surtout la rhétorique enseignent les bons sentiments autant que leur expression élégante. Le *quadrivium* aussi et en particulier l'astronomie et sa symbolique ouvre sur une dimension éthique, du fait de la correspondance entre microcosme et macrocosme. Ainsi, le Christ comparé au soleil pourra-t-il parcourir, ascendant ou descendant les douze signes du zodiaque, mais aussi bien, comme soleil de justice les différentes sphères du microcosme humain⁷⁸⁸. Il les parcourt déjà comme autant de climats correspondant aux quatre points cardinaux⁷⁸⁹ : paraissant à l'orient par la foi, il disparaît et est occis lorsque le sujet passe à l'ouest par le péché. Le soleil de midi correspond à l'activité mentale : méditation, dévotion ; le refroidissement a lieu par le nord lorsque la volonté consent à la tentation et que sa charité se refroidit.

L'acquisition des vertus est l'occasion d'une réflexion sur la différence entre morale naturelle et morale révélée, philosophie et théologie⁷⁹⁰. Dans l'opposition entre Epicuriens et Stoïciens

⁷⁸⁷ Cf. GREGORIUS MAGNUS : « Ab imperitis ergo pastorale magisterium qua temeritate suscipitur, quando ars est artium regimen animarum. », *Regula pastoralis*, 1, PL 77, 14 ; ed. F. Rommel, trad. Ch. Morel, intro et notes, B. Judic, SC 381, Paris, Cerf, 1992, p. 128.

⁷⁸⁸ « Solus ergo Christus descendit et solus ascendit. Nam sicut sol percurrit zodiacum, circuit firmamentum, sphaeram illuminat megacosmi: sic et in microcosmo. Sol justitiae ascendit mentis affectum, accendit cor ad virtutis firmamentum, illuminat sphaeram cogitationum. Homo siquidem microcosmus, id est minor mundus, pro similitudine quam habet cum megacosmo, id est majori mundo, nominatur. », GARNIERIUS DE RUPEFORTI, S. 24, pour la saint Jean Baptiste, PL 205, 731C-732 A.

⁷⁸⁹ « Quatuor quippe sunt climata megacosmi videlicet oriens, occidens, septentrio, meridies. (...) Sol igitur oritur, cum Sol justitiae mentem per fidem illuminat, sed occidit, cum post fidem, labitur in peccatum. (...) Item gyrat per meridiem, cum per cognitionem reddit ad devotionem; reflectitur ad aquilonem, cum per consensum mentis incurvatur ad tentationem; gyrat per meridiem, cum in meditationem exardescit ignis; flectitur ad aquilonem, cum per iniquam suggestionem charitatis refrigescit. », ID., *ibid.*, 732 A-D.

⁷⁹⁰ « Nam quae theologia vel liberalis disciplina Novi et Veteris Testamenti, imo et ipsorum philosophorum hoc non resonat, ut finem bonum rerum initia sortiantur? Sed in hoc decepti fuerunt philosophi, quod eorum alii voluptatem, alii virtutem, rerum finem esse dixerunt. Nec a veritate isti longe fuissent, si virtutem finem finalem

assignant respectivement la volupté ou la vertu comme fin à l'éthique, ces derniers sont considérés comme plus près de la vérité. Mais ils voient les vertus comme une fin en soi (nous reconnaissons au passage le paradoxe des stoïciens) et ils assimilent Dieu à la vertu, le réduisant à leurs pensées où ils se perdent, ce qui les fait tomber sous le coup de l'accusation de saint Paul (Rm 1, 21).

Psychologie eschatologique, genres de vie et naissance du Christ en nous

Mentionnons au passage que toujours dans un registre d'exégèse symbolique, nous retrouvons chez Garnier de Rochefort au sermon 4 pour l'aveugement une description des puissances de l'âme qui n'est pas sans rappeler celle du commentaire de Jérôme sur Ezéchiel. Parmi les quatre vivants de la vision prophétique (mieux connus par leur attribution aux évangélistes proposée par saint Irénée), on trouve associée à la figure humaine, la raison. Le bœuf correspond à la sensualité, le lion n'est pas associé à l'irascible conformément à la psychologie platonicienne reprise par Jérôme, mais à l'avidité. Or, ce qui nous intéressera le plus est qu'associée à l'aigle, nous retrouvons la sphère supérieure de la dévotion dont il est ici précisé qu'elle relève du cœur⁷⁹¹. Quant aux roues sur lesquelles chacun des quatre vivants est monté, Garnier en donne une interprétation qui ne saurait laisser le philosophe indifférent : il s'agit du mouvement circulaire de la cogitation et de la circonspection⁷⁹². Toute mise en mouvement verticale de l'une des quatre facultés : sensualité, avidité, raison, dévotion est accompagnée du trajet circulaire de la cogitation. Encore celle-ci semble-t-elle correspondre plus spécifiquement à la vie active mettant en œuvre des facultés inférieures, tandis que la circonspection dont le nom indique aussi un mouvement circulaire, correspond à la vie contemplative qui, elle, met en œuvre les facultés

dixissent. Nam finis finalis omnium virtutum Deus. [...] Ergo timoris et observantiae mandatorum non virtutes, sed Deus virtutum causa finalis esse debet. Philosophi vero virtutem Deum esse, non donum Dei, credebant, et propter hoc evanuerunt in cogitationibus suis. », ID., S. 34, pour le chapitre général, *ibid.*, 789 B-C.

⁷⁹¹ « Sicut enim quatuor animalia, quorum primum simile erat homini, secundum bovi, tertium leoni, quartum aquilae (Ez 1, 10), ita et in animo quatuor motus inveniuntur, quae quatuor animalium speciem praefigurant. Primus est rationis motus, qui homini jure attribuitur; quia soli homini ratio solet competere. Secundus motus est sensualitatis, quem bene bovi comparamus. [...] Tertius animi motus aviditas est, quem bene leoni comparamus, quia leo animal avidum est; quartus vero animi motus cordis est devotio, quem bene assignamus aquilae, quia sicut aquila caeteris animalibus velocior invenitur, et altius potest incedere, ita caeteris motibus animi devotio potest altius volare: et sicut aquila caeteris animalibus limpidiores habet oculos, ita per devotionem ea quae volumus limpidius invenimus. », ID., S. 4, dans l'Avent, *ibid.*, 593 B-C.

⁷⁹² « Et revera ubicunque intenditur ratio, infigitur sensualitas, rapit aviditas mentem, volat devotio, ibi oportet, ut intendat circumspectio, cogitatio revolvatur. Quia enim cogitatio sive circumspectio nunquam stabilis est, sed semper volvitur, bene rotae volubili comparatur [...] Si ergo ratio vel sensualitas, sive aviditas, sive etiam devotio elevetur in altum, oportet ut in altum elevetur et cogitatio, quia cum elevantur animalia de terra, elevantur pariter et rotae [...] Tu igitur qui jaces, et in imo positus es, elevare. Elevare circumspectione, elevare cogitatione; elevare per exercitium activae vitae; elevare etiam per altitudinem contemplativae. », ID., *ibid.*, 593 C-594 A.

supérieures. Le thème des vies active et contemplative revient très souvent dans les sermons de l'abbé cistercien.

Ainsi au sermon 2 elles sont classiquement associées aux deux épouses de Jacob, mais tandis que Léa correspond à la science au sens augustinien et à la cogitation, Rachel, associée à la sagesse se voit attribuer la contemplation⁷⁹³. On relèvera d'emblée similitudes et différences avec Richard de Saint-Victor qui dans le *Benjamin Minor*, associe Rachel à la raison et Léa à l'affectivité. Les cisterciens ont la réputation de développer une mystique affective, pourtant, s'il s'accorde avec Richard sur la répartition des deux vies active et contemplative entre les deux sœurs, Garnier les situe dans sa lecture allégorique toutes deux du côté des facultés intellectuelles, en reprenant la distinction augustinienne entre science pratique appliquée aux réalités temporelles et sagesse spéculative contemplant les éternelles. Cela ne l'empêche nullement de recourir à la mystique sponsale du *Cantique*, quelques lignes plus loin⁷⁹⁴ où c'est le "nous courrons" de l'épouse (Ct 1, 4) qui est interprété comme une évocation de la vie active. Pourtant au sermon 6⁷⁹⁵, le chant (*carmen*) était associé à la vie contemplative tandis qu'à la vie active reviennent les lamentations. Au sermon 11, nous retrouvons les deux épouses de Jacob en compagnie des deux sœurs de Lazare, mais aussi ce qui est plus rare des deux filles de Juda, Pharès et Zara⁷⁹⁶. Si la vie contemplative procède de la dévotion, la vie active doit, elle, être poursuivie par nécessité et non par volupté. Nous avons déjà rencontré au sermon 23 Phua et Zéphora, les deux sages-femmes égyptiennes; plus rare sera l'opposition qui suit immédiatement : d'Achimaan à Jonathan que la colombe rapproche de Zéphora⁷⁹⁷. Ainsi, les gémissements de la colombe évoquent la science qui ne s'acquiert pas sans douleur selon le verset de l'*Ecclésiaste* (1, 18).

⁷⁹³ « Rachel vero, quae venusto erat aspectu, et *ovis* interpretatur, contemplativae vitae simplicitatem repraesentat: quas vitas in scientiam et sapientiam dividit Augustinus [...], in hac differentia, ait Augustinus, intelligendum est, ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere. Est autem sapientia duplex, quia vel ea quae dicitur a sapore sapientia nominatur. Primae meditatio, secundae parti deseruit contemplatio. Nam activae vitae, id est Liae, solet cogitatio deservire. », ID., S.2, dans l'Avent, *ibid.*, 573 B-C.

⁷⁹⁴ ID., *ibid.*, 574 A.

⁷⁹⁵ ID., S. 6 pour Noël, *ibid.*, 610 D.

⁷⁹⁶ « Quia ergo et ea quae ad Deum, et ea quae ad saeculum pertinent, necessaria filiis Ecclesiae sunt; prout possibile est, laborare debemus; sed necessitatis causa, non voluptatis, illa quae ad activam vitam: illa vero quae ad contemplativam, sola devotionis causa, Sed et Jacob patriarcha utramque, scilicet Liam et Rachelem, sibi copulavit; utrumque Judas Phares et Zaram genuit, utramque etiam Christus Martham et Mariam amavit. », ID., S.11, pour la Purification de la Vierge, *ibid.*, 637 D.

⁷⁹⁷ « Ergo per Achimaan illa quae mores informat, activa vita figuratur. Per Jonathan autem, qui columbae donum dicitur, illud idem quod per Sephoram figuratur, illa videlicet doctrina, quae rationis alis per contemplationem nos erigit: hoc tamen excepto, quod illic generaliter avis, ibi specialiter columba, avis scilicet gemebunda nominatur. Et bene, quia illa nobis doctrina necessaria est, quae dolores docet et gemitus, ut scriptum est: *Qui apponit scientiam, apponit et dolorem* (Qo 1, 18). », ID., S. 23, pour la Toussaint (I), *ibid.*, 725 A.

Moïse réunit les qualités des deux vies, lui qui sut être empressé (*urgens*) par la discipline active associée à la myrrhe et apaisant (*liniens*) par la contemplative évoquée par l'encens⁷⁹⁸. Rachel et Léa sont de nouveau citées en exemple, mais l'auteur qui les compare à Marthe et Marie, précise que Léa était laborieuse quand Marthe fut charitable, de même, la hauteur de la contemplation de Marie dépassa celle de Rachel, simple dans son regard⁷⁹⁹. Il précise encore ce dédoublement d'une vie active inférieure dans le labeur du corps et supérieure dans l'office de la charité, d'une contemplation inférieure dans la simplicité du cœur, supérieure dans une dévotion contemplative, en reprenant l'exemple de ces quatre mêmes femmes⁸⁰⁰. Les deux vies diffèrent encore par le type de sacrifice qu'elles immolent. Des bœufs pour les actifs donnant toute leur énergie dans la vie religieuse, des moutons pour ceux qui, vieillissant, donnent leurs biens à des monastères, des chèvres pour ceux qui se contentent de faire pénitence pour leurs péchés ; les contemplatifs sacrifient des colombes⁸⁰¹.

Nous avons relevé à plusieurs reprises l'importance des figures typologiques féminines dans l'exégèse symbolique de Garnier de Rochefort, toutefois, sa dévotion principale va à la Vierge Marie, *Theotokos* et il donne une place privilégiée au thème de la naissance du Christ en nous, spécialement cher, nous l'avons vu à Gueric d'Igny, fidèle en cela à Bernard. Cet engendrement marial peut venir de Jean Scot Érigène⁸⁰², mais il s'inscrit chez Garnier de

⁷⁹⁸ «... sic enim interpretatur Moyses, cui dictum est: *Eleva virgam tuam*, etc. *Urgens* quippe fuit per disciplinam activae, *liniens*. [...] *Myrrhae* quippe *virga* fuit, propter disciplinam activae; *thuris* vero propter disciplinam contemplativae. Hinc est quod in hodiernae diei festivitate, ipsa castello comparatur, in quo habitabant Maria et Martha », ID., S. 28, en la Nativité de saint Jean Baptiste, *ibid.*, 751 A-D.

⁷⁹⁹ « Quod enim Lia in Veteri, hoc Martha in Novo; et quod Rachel ibi, hic Maria significat; sed alia, et alia de causa. Martha enim activam, propter officium charitatis; Lia vero propter exercitium laboris; unde et *laboriosa* interpretatur. Maria contemplativam designat, propter altitudinem contemplationis; Rachel vero propter simplicitatem mentis: unde et *ovis* interpretatur. », ID., *ibid.*, 751 D.

⁸⁰⁰ « Inferior vis activae labor est corporis; superior, officium charitatis; inferior vis contemplativae simplicitas cordis; superior vero, devotio contemplationis. Ecce quatuor modi vivendi, quorum primus in Lia, secundus in Martha, tertius in Rachele, quartus in Maria. », ID., S. 33, *ibid.*, 782 A-B.

⁸⁰¹ « Activam vitam dividit in holocausta bovis, ovis et caprae. Sunt enim quidam, qui se totos Deo committunt, fortes robore, strenui labore, qui secundum Dei mandatum, relinquunt omnia; et se et fratres suos de labore manuum suarum pascunt. Isti bovem in holocaustum ponunt. [...] Alii autem robore debiles, aetate senes, simplices sensu, censu divites, quando sibi amicos faciunt de mammona iniquitatis, se et sua Deo in monasterio conferentes, quasi oves de lacte et velleribus pascentes possessores suos; Deo servientes de patrimonio et divitiis suis sustentant. Sicut ergo illi laboriosi, ita isti simplices, solum pro Dei amore, cum hilaritate et devotione sancti Spiritus innocenter vivere debent. Alii vero nec corpore fortes, nec rebus locupletes, pro peccatis suis tamen, eo quod de factis suis cauteriatam habent conscientiam, omni modis intendunt in poenitentia, in mortificatione carnis, in jejuniis, et in omni genere subjectionis. [...] Isti capram Deo offerunt in holocaustum, qui ritum bovis et ovis in sacrificio tenent, quando cum hilaritate et devotione et spe salutis aeternae, incoeptam poenitentiam perseverentia felici consummant. Contemplativam autem vitam, sub holocaustorum specie distinguens, species ejus lex subdividit, in typo turturis, vel columbae, vel in sacrificio similiae. », ID., S. 33, pour le chapitre général, *ibid.*, 803 A-D.

⁸⁰² Cf. JOHANNES SCOTTUS ERIUGÈNA, *De divisione naturae*, PL 122, 611D ; ed. É. Jeuneau, CCCM 162, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 488-489.

Rochefort parmi cinq naissances du Christ, illustrées chacune par une parole de l'Écriture⁸⁰³. Engendrement du Fils par le Père et sans mère attesté par le psaume (2, 7) dans l'aujourd'hui de son éternité d'où il nous crée ; *puer natus* (Is 9, 6) attestant de sa naissance de Marie et sans père cette fois, par laquelle il nous réforme ; naissance en nous par la piété attestée par les paroles de l'Apôtre (Ga 4, 19). Il est vrai que Garnier insiste ici comme Isaac de l'Étoile, sur l'engendrement apostolique par l'Église alors que Gueric ou Bernard soulignaient davantage le rôle mystique de Marie. Mais c'est à propos de Noël qu'il développe ces cinq engendremments du Fils. Les deux derniers sont notre naissance par l'eau et l'esprit révélée à Nicodème, et notre rédemption ultime par la Croix qui nous rend la vie, nous faisant naître à la sainteté. Nous pouvons formaliser ces cinq engendremments dans le tableau suivant.

Eternel, du Père, sans mère	Temporel de sa mère, sans père	En nous par la dévotion inspirée	Par le baptême	Par la croix
Nous crée	Nous réforme	Se forme en nous	Nous sanctifie	Nous sauve
Ps 2, 7 Aujourd'hui je t'ai engendré	Is 9, 6 Un enfant nous est né	Ga 4, 19 jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous	Jn 3, 5 renaître de l'eau et de l'Esprit	Célébration de la naissance des saints au ciel

A l'inverse, le moine propose toute une analyse de la naissance au péché et cela à propos du verset qui recommande de ne pas cuire l'agneau dans le lait de sa mère⁸⁰⁴. La suggestion a encore lieu au niveau de la vulve maternelle, la délibération est sortie du sein et recherche le lait des fausses consolations dans les premières actions peccamineuses correspondant à l'enfance, mais avec l'endurcissement et les habitudes, on en vient à la maturité, voire à la vieillesse avec sa perte de chaleur caractéristique.

⁸⁰³ « In his ergo diebus natus est Jesus; non tantum illa nativitate, qua plasmavit nos, secundum quam aeternaliter natus est de Patre sine matre; sed illa qua reformavit nos, secundum quam temporaliter natus de matre sine patre: vel illa qua formari solet in nobis per devotionem, inspirando; vel illa qua sanctificavit nos in baptismo, vel illa qua redemit nos in patibulo. De prima enim dictum est: *Ego hodie genui te* (Ps 2, 7); de secunda: *Puer natus est nobis* (Is 9, 6); de tertia dicit Apostolus: *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis* (Ga 4, 19); de quarta autem ipse Dominus ait: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei* (Jn 3, 5); de quinta vero natalitia sanctorum nos celebrare dicimus, cum mortem eorum celebramus. », GARNERIUS DE RUPEFORTI, S. 8, en l'Apparition du Seigneur, *ibid.*, 626D-628A.

⁸⁰⁴ *Id.*, S. 28, en la Nativité de saint Jean Baptiste, *ibid.*, 693 B-D, à propos d'Ex. 23, 19.

Nous avons remarqué que le maître cistercien qui vient dans les toutes dernières années du XII^e siècle, voire les premières du suivant intègre des éléments de l'enseignement des arts libéraux, du *quadrivium* et de la cosmologie en particulier. Il continue néanmoins de cultiver l'exégèse allégorique. Cela pourrait paraître contradictoire, mais nous avons constaté qu'en fait ces divers niveaux de connaissance s'articulent dans le cadre d'une conception de la théophanie, dépassée à son tour par la contemplation anagogique. Mieux, ces cinq niveaux de connaissance sont eux-mêmes encadrés entre le point de départ qui est donné par le Γνωθὶ σεαυτόν et un point d'arrivée qui n'est autre que la contemplation définitive des bienheureux. Le maître cistercien est ainsi un homme de son temps mais en un temps intermédiaire : il assimile les sciences du *trivium* et du *quadrivium*, mais en les finalisant d'une part à l'apprentissage éthique des vertus et en les relativisant d'autre part à la connaissance théologique. Celle-ci passe par les quatre sens de l'Écriture, mais aussi par les deux modes de connaissance : en théophanie ou par contemplation anagogique. Les arts libéraux sont ainsi remis en place et considérés par rapport à la finalité éthique de l'apprentissage des vertus dans une noétique de type érigénien, mais elle-même est mise en perspective par rapport à l'horizon eschatologique de la contemplation des bienheureux et ce à partir de l'humilité du connais-toi toi-même. Si les sciences de son temps et la mystique érigénienne semblent éloigner Garnier de Rochefort de la pure philosophie cistercienne, les trois caractéristiques de la philosophie de Bernard restent présentes au moins en filigrane : humilité du connais-toi toi-même, importance de l'éthique et horizon eschatologique.

3. *Hélinand de Froidmont : connaissance de soi et apologie de Bernard*

Hélinand de Froidmont naît vers 1160 dans l'Oise⁸⁰⁵, peut-être à Angivilliers, dans une noble famille flamande qui avait dû à la génération précédente s'expatrier, compromise dans le complot contre Charles le Bon, assassiné dans une Église de Bruges.

Le trouvère converti et son œuvre

Il est formé aux lettres latines pour lesquelles il montre très tôt un goût prononcé, devient un jeune trouvère très prisé, introduit dans le monde par son oncle au service de l'évêque de Reims. Poète adulé, il se convertit et entre soudainement à l'Abbaye de Froidmont près de Beauvais en 1192, peut-être après avoir frôlé la mort comme le suggère son œuvre majeure rédigée en langue

⁸⁰⁵ ANSELM HOSTE, article *Hélinand de Froidmont*, *Dictionnaire de Spiritualité* 7 (1968), col. 141-144. Bibliographie en ligne sur Arlima : http://www.arlima.net/eh/helinand_de_froidmont.html#chr

vernaculaire : *Les vers de la mort*⁸⁰⁶. Écrit entre 1194 et 1197, ce long poème est censé rappeler à une méditation sur la mort, ses contemporains, jeunes trouvères, habitants de son village d'origine, mais aussi nobles seigneurs et grands prélats, jusqu'aux rois de France et d'Angleterre.

Il est également l'auteur de nombreux sermons riches de sa culture latine profane, d'une Épître au moine Gautier qui avait quitté l'Ordre et qu'il enjoint d'y revenir en lui relatant les périls de sa vie passée dont celui-ci l'a libéré, ainsi que d'une correspondance inédite⁸⁰⁷. Ces textes nous renseignent sur sa vie ainsi que les « *Flores* » réunies par Vincent de Beauvais⁸⁰⁸. On lui attribue encore plusieurs vies de Martyrs, ainsi qu'un traité *De bono regimine principis* et surtout une Chronique dont les livres 1 à 18 vont de la Création à la mort d'Alexandre le Grand, les suivants sont lacunaires, les derniers (45 à 49) couvrent les années 634 à 1204 et sont une source pour Aubry de Trois-Fontaines⁸⁰⁹. Jean Leclercq lui a attribué un commentaire du

⁸⁰⁶ *Les vers de la mort, poème du XIIIe siècle*, traduit en français moderne par M. Boyer et M. Santucci, Honoré Champion, 1983 (Traductions des classiques français du Moyen Age, 32) ; *Les vers de la mort, texte original en ancien français et traduction par Nathalie Desgrugillers-Billard*, Clermont Ferrand, Paléo., 2008.

⁸⁰⁷ EDMÉ R. SMITS, *An unedited correspondence between Helinand of Froidmont and Philip, abbot of Val Ste Marie, on Genesis 27:1 and the ages of the world*, dans *Erudition at God's Service...* pp. 243-266 ; *Helinand of Froidmont, Science and the 'School of Chartres'*, dans *Connaissance scientifique et sciences dans la philosophie médiévale. Actes du huitième Congrès international de philosophie médiévale, Helsinki, du 24 au 29 août 1987*, ed. R. Törinoja, A.I. Lehtinen, D. Follesdal, vol. 3 Helsinki 1990, pp. 522-530.

⁸⁰⁸ PL 212, 477-1084, reprend des éléments à Bertrand Tissier *Bibliotheca Patrum Cisterciensium...*, vol. VII, Bonnefontaine 1669 : 73-205 : *Chronicon* ; 206-305: 28 sermons ; 306 sq. : *Helinandi Frigidi montis monachi Flores a Vincentio Bellovacensi collecti*.

⁸⁰⁹ MONIQUE PAULMIER-FOUCART, *Écrire l'histoire au XIIIe siècle. Vincent de Beauvais et Hélinand de Froidmont*, dans « *Annales de l'Est* », 33 (1981), pp. 49-70 ; *Hélinand de Froidmont. Pour éclairer les dix-huit premiers livres inédits de sa chronique. Édition des titres des chapitres et des notations marginales d'après le ms. du Vatican, Reg. lat. 535*, dans « *Spicae* », 4 (1986), pp. 81-254 ; ANDRÉ MOISAN, *Clercs et légendes épiques : Hélinand de Froidmont, Aubri de Trois-Fontaines, Vincent de Beauvais et la 'Chronique du Pseudo-Turpin'*, dans *Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste*, vol. 2 (1987), pp. 913-25. (Xe Congrès international de la Société Rencesvals pour l'étude des épopées romanes, Strasbourg 1985) ; EDMÉ R. SMITS, *Editing the 'Chronicon' of Helinand of Froidmont : the Marginal Notes*, dans « *Sacris Erudiri* », 32 (1991), pp. 269-289 ; KURT REINDEL, *Petrus Damiani bei Helinand von Froidmont und Alberich von Troisfontaines*, dans « *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* », 53,1 (1997), pp. 205-224 ; ERIC LELAND SAAK, *The Limits of Knowledge : Hélinand de Froidmont's Chronicon*, dans *Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second COMERS Congress*, Groningen, 1-4 July 1996, ed. P. Binkley, Leiden... Brill, 1997, pp. 289-302 (Studies in Intellectual History 79) ; MARINUS M. WOESTHIUS, *Vincent de Beauvais and Helinand of Froidmont*, dans *Lector et compiler. Vincent de Beauvais frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle. Actes du Colloque de Royaumont des 9-11 juin 1995*, ed. M. Plaumier-Foucart et alii, Grâne 1997, pp. 233-247 ; JOHANNES BENEDICTUS VOORBIJ, *The Chronikon of Helinand of Froidmont : A Printed Edition in an Electronic Environment*, dans *Produktion und Kontext, Beiträge der Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Constantijn Huygens Instituut*, Den Haag, 4 bis 7 März 1998, ed. H.T.M. van Vliet, Tübingen, 1999, pp. 3-12 ; THOMAS RICKLIN, *La mémoire des philosophes. Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age*, dans *La mémoire du temps au Moyen Age*, ed. A. Paravicini Bagliani, Florence, 2005, pp. 249-310, (Micrologus'Library 12).

Cantique des Cantiques qu'il a finalement restitué à Odon de Chériton⁸¹⁰. Parmi ses écrits, c'est sans doute son *De cognitione sui* qui présente l'intérêt philosophique le plus immédiat. Nous ne nous attarderons pas sur son *De bono regimine principis* qui se trouve à la suite dans les *Flores* réunies par Vincent de Beauvais et qui dépend largement du *Policraticus* de Jean de Salisbury⁸¹¹. Hélinand de Froidmont dut mourir à plus de 60 ans, après avoir refusé en 1214 la charge d'Abbé et enseigné à l'université de Toulouse⁸¹². A supposer qu'il soit le même auteur qu'Hélinand de Perseigne, il faudrait ajouter à son œuvre un commentaire du *Cantique* et un de l'*Apocalypse*.

Socratismes chrétien et critique des philosophes

Le *De cognitione sui* qui figure en tête parmi les « *Flores* » réunies par Vincent de Beauvais, s'ouvre sur le rapprochement entre le « Γνωθι σεαυτόν » inscrit au fronton du temple d'Apollon à Delphes et le verset de Job (5, 24) : « *visitans speciem tuam non peccabis* ». Il fait allusion d'emblée au livre VIII de ses Chroniques où Hélinand aurait critiqué les erreurs des philosophes sur la chute des âmes dans les corps et leur retour au ciel ou aux enfers. Malheureusement les quarante-quatre premiers chapitres sont perdus. On trouve toutefois dans le second sermon pour l'Ascension une sortie contre les philosophes qui tournent leur visage vers le ciel, mais dont la langue reste attachée à la terre⁸¹³.

L'attaque porte contre les Pythagoriciens, Platoniciens, Epicuriens et Stoïciens rassemblés pêle-mêle. Le poète (ici Ovide) aurait tort de leur attribuer une béatitude consistant à rejoindre les principes et demeures célestes. Le moine ne voit rien de plus malheureux que cette vaine

⁸¹⁰ JEAN LECLERCQ, *Pétulance et spiritualité dans le commentaire d'Hélinand sur le Cantique des cantiques*, dans « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge » 30(1965), pp. 37-59 ; *Hélinand de Froidmont ou Odon de Chériton?*, dans Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge », 32 (1966), pp. 61-69.

⁸¹¹ PHILIPPE DELHAYE, *La morale politique de Hélinand de Froidmont*, dans *Littérature et religion. Mélanges offerts au chanoine Joseph Coppin à l'occasion de son 80e anniversaire*, Lille 1966, pp. 107-117, (Mélanges de science religieuse, 23 (1966), tome supplémentaire).

⁸¹² WILLIAM DOREMUS PADEN, *Documents concernant Hélinand de Froidmont*, dans « Romania », 105 (1984), pp. 332-341 ; *Hélinand de Froidmont (Colloque et exposition)*, (Mai-Juin 1987), ed. R. Defrance et alii, Warluis - Paris 1987, (Les Cahiers de l'Abbaye de St.-Arnoult, 2) –un second colloque tenu en 1998 est resté inédit à notre connaissance ; BEVERLY MAYNE KIENZLE, *Deed and Word. Hélinand's Toulouse Sermons I, et Erudition at God's Service: Hélinand's Toulouse Sermons II*, dans *Erudition at God's Service. Studies in Medieval Cistercian History* vol. 11, ed. J. R. Sommerfeldt, Kalamazoo, 1987, pp. 267-290, (Cistercian Studies Series 98). La fondation de l'université de Toulouse n'intervenant qu'en 1229, l'enseignement d'Hélinand sera antérieur à la mise en place de son statut.

⁸¹³ « Nescierunt philosophi, qui defecerunt scrutantes scrutinio: rimantes coelestia, relabentes ad terrena, quia relabentes ea; ponentes in coelum os suum, dum lingua eorum transiret in terra, et ipsi terram lingerent: dum in terris suis nomina sua vocarent, ut ab eis notarentur discipuli Pythagorei, vel Platonici, Epicurei vel Stoici, et caetera hujusmodi. Hos fallaciter beatificat poeta fallaciae, dicens: "Felices animae, quibus haec cognoscere primum, Inque domos superas scandere cura fuit." (Ovid, Fast. I, 297) Et post pauca: "Admovere oculis distantia sidera nostris. Aetheraque ingenio supposuere suo". », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, S. 15 (Sermon II pour l'Ascension), PL 212, 602 B-C.

curiosité qui tourne les âmes vers le ciel pour les précipiter ensuite à terre. Ces philosophes ne sont pas de ceux qui montent aux cieux, mais plutôt sur des chevaux (Ps 33, 17) ou des trônes⁸¹⁴ ce qui n'est d'aucun secours pour le salut.

C'est que la condition d'une telle ascension est la pureté du cœur et certes, les philosophes ne viennent qu'en dernier parmi la liste de ceux qui l'ont ignorée⁸¹⁵. Le premier est Lucifer, dont la chute a été la plus rude. Mais on trouve après lui l'empereur Alexandre, plus enclin sans doute à monter sur une selle ou un trône, représentant cette fois l'orgueil du pouvoir temporel. Enfin la mention de Simon le magicien fait allusion à la fin tragique du simoniaque tombant en plein vol, relatée par les *Actes de Pierre*. Songeons parmi ses représentations médiévales, au chapiteau d'Autun qui le montre tirant la langue vers la terre où il va s'écraser. Notons au passage que les sermons d'Hélinand sont émaillés de citations d'auteurs classiques dont les plus fréquents sont Térence, Horace, Ovide, Virgile, ou encore Boèce ou Sénèque appelé le philosophe⁸¹⁶, auxquelles répondent citations de l'Écriture, mais aussi de nombreux hymnes liturgiques, ambrosiens en particulier⁸¹⁷. Dans ce même sermon, il développe une conception de la vérité⁸¹⁸ double : le vrai se rapporte aux choses et tient à l'adéquation du prédicat à l'égard du sujet, mais la véracité vient du Christ et découle de la constance de celui qui parle⁸¹⁹. Hélinand de Froidmont envisage toutes les combinaisons possibles : celui qui est à la fois vrai et véracité tient de Dieu cette double conformité, celui qui n'est ni l'un ni l'autre tient cette double obscurité de l'homme seulement, celui qui est à la fois véridique et dans le faux ou l'inverse

⁸¹⁴ « Audite, filii Adam, quam facile ascenditur non dico super equum, vel super thronum regium, sed super ipsum coelum. Unde philosophus sapiens coelo impositus intelligit, cum sellam aut tribunal ascenderet, quam humili loco sederet. Nemo est sapiens, nisi sit innocens, qui solus est ascensor coeli, et coelestis cognitoris ascensor. », ID., *ibid.*, 601 D.

⁸¹⁵ « Hanc artem nescivit obscurus ille Lucifer, licet sit ille artifex, qui tanquam fulgur de coelo cecidit. Nescivit Alexander ille superbus rex, qui de potestate sua occubuit. Nescivit ille maleficorum princeps Simon Magus pestifer, qui de praesumpto volatu corruit. », ID., *ibid.*, 602 A-B.

⁸¹⁶ ID., S. 22, en la Nativité de la Sainte Vierge Marie, *ibid.*, Col. 664 B ; l'expression *philosophus* renvoie le plus souvent (près d'une dizaine de fois) à Sénèque, mais on trouve aussi une fois : " *Plutarchus philosophus, Trajani principis institutor et doctor*", ID., S. 28, Sur la puissance et la probité de l'Église, *ibid.*, 713 A. Or Plutarque est la principale source (à travers Jean de Salisbury), du *De bono regimine principis*.

⁸¹⁷ Pour une réflexion approfondie sur le rapport d'Hélinand au chant liturgique : JEAN-MARIE FRITZ, *Voix de Dieu-Voix du monde dans les sermons d'Hélinand de Froidmont*, dans « PRIS-MA », XX (2004), Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, pp. 67-82.

⁸¹⁸ Sur Hélinand de Froidmont et la question de la vérité, Cf. MARIE-DOMINIQUE CHENU, *Une définition pythagoricienne de la vérité au moyen âge*, dans « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge », 28 (1961), pp. 7-13, rééd. anast. dans MARIE-DOMINIQUE CHENU, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, ed. G. Spinoza, Florence 2001, (Lessico Intelletuale Europeo 86), pp. 195-201.

⁸¹⁹ « Est autem veritas duplex: est veritas rei, et est veritas Christi. Veritas rei attenditur circa inhaerentiam praedicati ad subjectum; veritas Christi circa constantiam loquentis. A veritate vel falsitate rei dicitur quis verus vel falsus; a veritate Christi dicitur quis verax vel fallax. Proinde, terminis commutatis, potest quis esse simul verus et verax, et tunc utrumque est a Deo; falsus et fallax, et tunc utrumque est ab homine; verax et falsus, fallax et verus; et tunc alterum a Deo, alterum ab homine. », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, S. 15 (Sermon II pour l'Ascension), PL 212, 599 B-C.

tiendra l'un de Dieu, l'autre de l'homme. Nous comprenons ainsi que la dimension subjective de la vérité atteinte avec l'aide de la grâce du Christ conditionne l'accès à la vérité objective (*rei*). Réciproquement, il y aura une propension subjective au faux.

La critique des philosophes revient ainsi à plusieurs reprises. Arrêtons-nous encore au sermon de Noël (II), résumant peut-être les développements du livre VIII de ses *Chroniques*, où Hélinand passe en revue les erreurs de différents philosophes⁸²⁰ : celle de Platon ou Pythagore sur la réincarnation des âmes, celle commune à Hermès Trismégiste, Anaxagore (*Mimas*), Socrate et Porphyre, concernant le commerce avec les démons. Quelques précisions sont apportées ailleurs à propos de Porphyre qui serait pris dans la contradiction de dénoncer comme dangereuse la fréquentation des démons mais ne pourrait s'empêcher de les rejoindre par une vaine curiosité philosophique⁸²¹. Ne prétendait-il pas que le Dieu bon ou son inspiration ne peut être atteint sans que le mal ait été préalablement apaisé ? Il est ainsi associé par le prédicateur cistercien et bientôt toulousain, au gnostique Carpocrate dans une charge contre les Cathares que leur manichéisme conduit à des œuvres inspirées par le démon⁸²².

Quant à l'erreur de Zénon et Chrysippe, elle porte sur la mort volontaire, celle d'Aristote sur une providence s'arrêtant au seuil du monde sublunaire, celle d'Epicure n'en reconnaît aucune et fait de la volupté le souverain bien. Sans oublier celle de Ptolémée sur le destin, et surtout de Cicéron et de Sénèque qui ne craignaient nullement le supplice des âmes après la mort et à qui il attribue le doute stigmatisé par Ezéchiel (8, 12) de ceux qui disent que Dieu se désintéresse de la terre et ne voit pas ce qui s'y passe.

La revue semble assez complète et la condamnation sans retour, pourtant dans le même sermon, Hélinand de Froidmont attribue aux philosophes dans la propagation de la foi un rôle supérieur

⁸²⁰ « Hinc est error ille Platonis et Pythagorae de revolutione animarum; Trismegisti et Mimaie, Socratis et Porphyrii, de societate daemonum; Zenonis et Chrisippi, de morte voluntaria; Aristotelis de curta providentia, id est usque ad lunarem regionem non infra; Epicuri de nulla; et de summo corporeae voluptatis bono; Ptolomaei de fato; omnium fere simul, et maxime Ciceronis et Senecae, de animarum supplicio post mortem non timendo. Isti sunt, qui dicunt apud Ezechielem, *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt* (Ez 8, 12). », ID., S. 2, pour Noël, *ibid.*, 487 D-488A.

⁸²¹ « Hujus autem erroris tenebras prius sparserant quidam philosophi, quos Porphyrius Platonius sequens dicebat, bonum Deum seu ingenium non posse inveniri in homine, nisi ante malus fuerit placatus. Idem tamen sibi ipsi contrarius cavendam esse daemonum societatem testatur: nimirum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem, cui contrariam esse hanc societatem sentit, alternantibus sententiis fluctuans. », ID., S. 25 (Toussaint III), *ibid.*, 687 D-688 A.

⁸²² « O quam vehementer erravit olim Carpocrates haereticus! Catharorum, qui dicuntur Gnostici, dux, dicens omnem hominem qui ad perfectionem sui mysterii, seu potius sceleris pervenire volebat, non aliter effugere posse hujusmodi principes scilicet daemones, vel declinare, nisi per quaedam facinora, quae ipse statuebat, solverentur. », ID., *ibid.*, 687 D.

même à celui qui reviendra au siècle suivant à la théologie⁸²³. Selon le moine cistercien, d'abord annoncée par des pêcheurs, elle a été prouvée par des philosophes avant d'être défendue par des martyres des deux sexes⁸²⁴. Certes, il s'agit alors, non plus des philosophes antiques ignorants de la Révélation, mais bien de philosophes convertis et également de rhéteurs, en qui nous pouvons reconnaître les premiers Pères de l'Église et dont le rôle apologétique semble aller assez loin. Ce qui a été prouvé, a-t-on encore besoin d'y croire, se demanderont bientôt les théologiens scolastiques ? Le rhéteur converti qu'est Hélinand, devenu à son tour "philosophe chrétien", précise d'ailleurs que ce rôle consiste à argumenter contre ceux qui résistent activement, de propos délibéré (*industria*) à la foi, tandis que la tâche incombant aux pêcheurs fut de combattre l'ignorance païenne et qu'il revint aux martyrs de défendre la foi contre les envieux⁸²⁵.

De l'eschatologie à la "vraie philosophie" : plénitude bernardine du « connais-toi toi-même »
 Il fait même un parallèle entre ce triple avènement de la lumière de la foi et le triple recul des ténèbres qui aura lieu lors du retour eschatologique du Christ. Le repli de l'ignorance amorcé par les apôtres connaîtra sa plénitude lors de l'ouverture du livre de vie, où sont inscrits les noms des élus, c'est-à-dire précise le commentateur cistercien de l'Apocalypse, les secrets des cœurs. Rappelons ici qu'au début du XIV^e siècle, le futur pape cistercien, Jacques Fournier y verra dans ses traités sur la vision béatifique une raison de l'augmentation de celle-ci en intensité au moment précis du jugement général⁸²⁶. Juste avant, c'est la résurrection des corps qui selon lui, ajoute à la joie des élus et juste après, la vision globale de la sagesse rédemptrice de Dieu. Mais Hélinand précise que la seconde nuit repoussée lors du jugement dernier est celle de la faute (*culpa*) avec le châtement définitif des réprouvés. Enfin, c'est encore la ténèbre de la misère qui est définitivement vaincue lorsque toutes larmes étant essuyées de la face des saints, ils pourront entrer dans la béatitude définitive. Outre l'eschatologie de l'attente des saints, ne pouvons-nous pas reconnaître ici la structure des trois libertés mise en place dans le *De Gratia et libero*

⁸²³ Chez Guillaume d'Auxerre notamment, Cf. GUILHELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, I, Prologue, J. Ribailleur ed., Spicilegium bonaventurianum, 16, Quarachi, Paris/Rome, 1980, pp. 15-16, et nos explications dans *Théologie et noétique au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1999, pp. 19-20.

⁸²⁴ « Sic fides Incarnationis Dominicae cum suis omnibus sacramentis, primo annuntiata est, deinde probata, tertio defensa. Primo annuntiata est per simplicem praedicationem, deinde probata per rationem, tertio defensa etiam per sanguinem. Nuntiata est per piscatores, probata est per philosophos conversos et rhetores, defensa est per utriusque sexus et aetatis martyres. », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, S.2, pour Noël, *ibid.*, 484 A-B.

⁸²⁵ « Nuntiata est contra errantes ex ignorantia, probata est contra resistentes de industria, defensa est contra persequentes ex invidia. In primo gradu fuit quasi ortus surgentis aurorae, in secundo quasi splendor matutinus, in tertio quasi fervor meridianus. Ultimus etiam Christi adventus tres istas noctes illustraturus est, et earum tenebras expulsurus. », *Id.*, *ibid.*, 484 B.

⁸²⁶ Cf. CHRISTIAN TROTTMANN, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, Bessarion, 1995, pp. 749-760.

arbitrio ? La révélation du secret des cœurs met à jour le libre arbitre caché en chacun ; à la grâce qui permettait d'éviter le péché succède l'enfermement définitif du mal de culpabilité dans l'enfer ; enfin ce sont les conséquences du péché, la misère qui disparaissent avec l'avènement généralisé de la liberté de gloire, libre bon plaisir des bienheureux qui ne veut que le bien et peut enfin s'en réjouir en plénitude⁸²⁷. Ne constatons-nous pas une fois de plus qu'entre Bernard et Benoît XII, eschatologie et métaphysique de la liberté s'éclairent mutuellement chez Hélinand de Froidmont d'une lumière proprement cistercienne que nous synthétiserons dans le tableau suivant ?

Vérité de foi	Propagée/ apôtres	Prouvée/ philosophes	Défendue/ martyrs
Recul des ténèbres à la fin des temps	De l'ignorance	De la résistance maligne	De la persécution envieuse
Moment eschatologique	Révélation des secrets des cœurs	Mal de culpabilité enfermé en enfer	Disparition de la misère
Liberté	Résurrection des corps	Séparation des élus et des réprouvés	Glorification Damnation
	Libre arbitre	Libre conseil	Liber bon plaisir

Ayons le courage de le remarquer, cela suppose sur le registre de l'enfer, une foi et une théologie sans concessions. La manière dont l'auteur des *Vers de la mort* met en perspective le propos des poètes, celui des philosophes et la sainte Écriture mérite nous semble-t-il d'être mentionnée⁸²⁸. Certes, depuis Platon les philosophes auront tendance à suspecter, voire à dénoncer les fictions des poètes, a fortiori sur ce thème scabreux. Pourtant, l'Écriture ne saurait mentir au sujet de l'enfer. Toute la subtilité proprement philosophique du cistercien consistera à éviter deux

⁸²⁷ « Veniens namque Christus ad iudicium, noctem fugabit ignorantiae, quando liber aperietur, id est secreta cordium: noctem culpae, quando omnes operarii iniquitatis mittentur *in stagnum ignis ardentis et sulphuris* (Ap 20, 10): noctem miseriae, quando *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum* (Ap 21, 4). Crescet autem etiam istud diluculum per gradus suos. Erit enim quasi ortus surgentis aurorae, quando corpora de pulvere suscitabuntur; erit quasi splendor matutinus, quando boni et mali ad dexteram et ad sinistram segregabuntur; erit quasi fervens meridianus, quando isti assumentur, et illi relinquentur. », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, S.2, pour Noël, *ibid.*, 484 B-C.

⁸²⁸ « Quidquid de poenis infernalibus fictum est a poetis, fabula creditur esse a philosophis. Sed nec fallere charitas, nec fingere veritas, nec solvi potest Scriptura. Et ideo quidquid in ea de inferno scriptum est, verum esse credendum est, quia sine dubio verum est. Non enim a Spiritu sancto haec ad terrorem tantum dicta sunt, sicut a poetis ficta sunt, ut Origenistae mentiuntur; sed potius ita est, ut scriptum est. Alioquin si non est aeterna impiorum poena, nec aeterna credenda sunt iustorum praemia. », *id.*, S. 4, pour la purification de Marie *ibid.*, 530 A-B.

extrêmes : la recherche rhétorique de la terreur propre aux poètes, qu'Hélinand a pourtant su porter à une certaine perfection en son temps, mais aussi la dénonciation de leurs vaticinations comme pure fiction poétique. Une telle dénonciation philosophique pourrait concerner même les disciples d'Origène dont le mensonge négateur de la réalité spirituelle de l'enfer, condamné en son temps, est ici explicitement dénoncé. Reste à comprendre que l'Esprit saint qui inspire l'Écriture se tient entre ces deux extrêmes, dans une sage médiété qui exige en bonne théologie, selon le moine du XIIe siècle, la peine des impies pour faire pendant au salut des justes.

Pour revenir au *De cognitione sui*, le précepte apollinien n'a donc pu tomber du ciel, comme le suggérait Macrobe ou Juvénal, mais a dû faire l'objet d'un larcin⁸²⁹, pris précisément au passage de Job cité plus haut ou à celui du *Cantique* : « *Nisi cognoveris te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi...* ». Nous retrouvons la thèse fréquente au Moyen Age d'un emprunt de la sagesse grecque à celle révélée dans la Bible et ce qui est original ici est l'interprétation par ce larcin du passage de Juvénal : "*e coelo descendit, γνῶθι σεαυτόν*"⁸³⁰. Mais ce qui nous intéressera ici est l'inflexion particulière qu'Hélinand de Froidmont donne au Γνῶθι σεαυτόν à partir du verset de Job, rapprochant le premier mot "*visitans*", de la Visitation de Marie à Élisabeth. Celui qui s'est préalablement rendu visite à soi-même, lorsqu'il ira rendre visite à son prochain ne péchera pas. Il pourra lire en lui-même comment interpréter les erreurs des autres. Ne retrouvons-nous pas ici un écho de l'enseignement de Bernard au début du traité *Des degrés de l'Humilité*, plaçant la béatitude des miséricordieux avant celle des cœurs purs susceptibles de voir Dieu, mais avant celle des miséricordieux, la béatitude des pauvres de cœur, rendus capables en découvrant leur propre misère de compassion pour celle des autres ?

Hélinand de Froidmont considère ainsi le connais-toi toi-même dans la lumière du mystère de la Visitation, mais il y voit une visite médicale. Ainsi ceux qui rendraient visite aux autres sans avoir été précédemment visités, c'est-à-dire purifiés pourraient se voir opposer ce verset évangélique : « médecin, guéris-toi toi-même » (Lc 4, 23). Dans un esprit tout augustinien, mais à partir d'une satire de Juvénal, il fustige une science cosmologique inutile au salut, tandis qu'y serait seule nécessaire celle de soi-même⁸³¹. Thématique humaniste d'esprit tout bernardien et

⁸²⁹ « Hujus autem sententiae non est credendum Apollinem fuisse auctorem, vel inventorem, sed potius furem. Furatus est enim eam de praesenti loco. Idem est enim, noscere seipsum, quod speciem suam visitare. Aut certe de illo loco Cantici canticorum: *Nisi cognoveris te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi*, etc. », ID., *De cognitione sui* II, *ibid.*, 723 A-B, citant Cant 1, 7.

⁸³⁰ DECIMUS JUNIUS JUVENALIS, *Satire XI* ed. P. de Labriolle et F. Villeneuve, trad. O. Sers, Paris, Belles Lettres, 2002, p. 220.

⁸³¹ « Quod est dicere: Stulta scientia est, et insipiens sapientia supervacua noscere, necessariis ignoratis. Quid enim prodest homini scire metiri mundum, et nescire seipsum? et absque hac scientia nihil mortalibus est utile, nihil hominibus salutare. », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *De cognitione sui* II, *ibid.*, 723 B-C.

qui sera bientôt reprise par Pétrarque en son *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Hélinand de Froidmont suggère que cette sagesse des anciens Grecs reposait sur la croyance en une origine céleste des âmes incarnées par accident dans le corps où elles sont tombées⁸³². Il semble qu'il ait critiqué cette croyance trouvée chez Macrobe mais il indique ici que les âmes, capables de se souvenir de leur lieu d'origine pourront se disposer par la vertu à y retourner, dès qu'elles seront libérées de ce corps.

Cela ne l'empêche pas de s'intéresser, mais avec circonspection, à la cosmologie des Grecs. Ainsi dans le sermon 23 pour la Toussaint, il évoque la cosmologie qui en son temps encore distingue les sphères des planètes du ciel des fixes⁸³³. Il renvoie dos à dos ceux qui voulurent une pluralité innombrable de mondes et de sphères et les partisans d'un univers unifié, comme aussi les fables des Juifs et les songes des philosophes. Finalement, ce n'est pas sur leur cosmologie, mais sur la seule Écriture qu'il entend fonder en autorité la pluralité des sphères célestes. Lieux cosmiques et eschatologiques restent savamment distingués et pourtant articulés. Ainsi un ciel qui est encore aérien, fût-il premier, ne saurait convenir aux âmes bienheureuses car il est le théâtre de trop de catastrophes météorologiques⁸³⁴. Pour autant il n'est pas réservé au vol des oiseaux, car les démons l'habitent aussi. Enfermés depuis la Victoire de Michel et de ses armées dans l'air caligineux, ils conservent jusqu'au jugement dernier la possibilité, sans changer de monde, de changer d'air pour venir nous tenter. Réciproquement, aussi belle que puisse être l'harmonie des sphères contemplées par les philosophes, le moine de chœur considère qu'une seule voix angélique la surpassera en suavité⁸³⁵. L'astronomie

⁸³² « Denique sapientes Graeciae de hoc oraculo consulti a regibus, nihil aliud respondebant, nisi quod homini cognoscendum erat se esse de genere deorum. Hinc et Macrobius super somnium Scipionis animas dicit de coelo lapsas in corpora, et hanc esse animae perfectam sapientiam, dum corpore utitur, si unde orta sit, recognoscat. Sic enim putat eam virtutes ipsas conscientia nobilitatis induere, quibus post corpus evecta, eo unde descenderat reportetur. », ID., *ibid.*, 723 C-D.

⁸³³ « Ethnici quoque philosophi illud notissimum coelum, in quo stellae fixae sunt, ex singulis planetarum orbibus coelos singulos fabricantur. Fuerunt, qui et mundos innumerabiles, et coelos innumerabiles esse assererent. Quidam vero non nisi unum esse, vel esse posse dixerunt. [...] Sed quid ad nos pertinet de Judaeorum fabulis, vel philosophorum somniis? Plures coelos esse, Scriptura veritatis manifeste asseruit, dicens, *Opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis; et omnes ut vestimentum veterascent* (Ps 102, 27) », ID., S. 23 pour la Toussaint (I), *ibid.*, 669 A-B.

⁸³⁴ « Primum coelum, quod est aereum, ad beatitudinem animarum non pertinet; quia et ipsum multum miseriis subjacet, et tempestatibus et procellis quatitur [...] Denique coelum illud non solis volucris, sed etiam daemonibus datum est ad habitandum: qui ibi positi sunt, non ad ornatum aeris, sicut mentiuntur philosophi; sed ibi usque ad diem iudicii tanquam in carcere sunt inclusi. », ID., *ibid.*, 669 D.

⁸³⁵ « O quanta est in coelis istorum omnium plenitudo, si tanta est in terris eorum praelibatio! Attestantur quoque philosophi, si tamen verum est eorum testimonium, coelestis sphaerae motum suavissimum generare concentum. Sed quidquid sit de concentu coeli, indubitanter credo, solam vocem unius angeli suaviorem esse, quam motum citatissimum firmamenti. », ID., *ibid.*, 673 D.

pythagoricienne ou ptoléméenne n'est nullement révoquée, mais intégrée à une topographie eschatologique plus large.

Si nous revenons au microcosme du *De cognitione sui*, dans le verset de Job, la « *species* » de l'homme qu'il doit connaître est ainsi double, correspondant selon le moine à la distinction opérée par Paul (II Co 4, 16, voir aussi Rm 7, 22) entre homme intérieur et extérieur⁸³⁶. Du second, il souligne quatre caractéristiques : bassesse de sa matière, dignité de sa forme, châtement de sa vie et nécessité de sa ruine et pour chacune Hélinand avance une autorité de référence. On relèvera, alors que les trois autres autorités sont tirées de la Bible, la présence, pour attester de la noblesse de la forme du corps humain, des fameux versets d'Ovide (*Métamorphoses*, I, 84-86) soulignant la dignité de la station debout qui convie l'homme à regarder vers le ciel. De ces quatre caractéristiques découlent quatre fruits : le sentiment de sa bassesse, le désir du ciel, la charité envers le prochain, la crainte du jugement⁸³⁷. Ce qui peut s'organiser dans le tableau suivant :

Bassesse de sa matière	Dignité de sa forme	Châtiment de sa vie	Ruine nécessaire
Gn 2, 7, Adam tiré de la glaise	Ovide : la tête dressée vers le ciel	Jb 5, 7, l'homme pour le travail	Gn 3, 19, tu es poussière ...
Bassesse de condition	Désir du royaume des cieux	Charité pour le prochain	Crainte du jugement

Remarquons au passage la présence ici encore de la structure ternaire de l'humanisme bernardin : le contraste entre la bassesse de la matière et la dignité de la forme ne peut qu'inciter à l'humilité, relayée par la charité pour mener à une contemplation eschatologique. Notons que la charité opère par le travail et que le moment eschatologique est évoqué dans la crainte du jugement plus que dans l'espoir de la gloire.

La connaissance de l'homme intérieur suppose une première distinction, selon que l'espèce est regardée comme naturelle ou libre (*arbitrariam*)⁸³⁸ et la considération de l'espèce naturelle (Ch.

⁸³⁶ « Duplex est enim hominis species: quia duplex est ipse homo, juxta testimonium Apostoli dicentis: *Etsi is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem*. Exterior enim homo corpus, interior vero animus est. In exteriori autem specie quatuor visitanda sunt, id est frequentius meditanda; vilitas scilicet materiae, dignitas formae, poenalitas vitae, necessitas ruinae. », ID., *De cognitione sui*, III, ibid., 724 B-C.

⁸³⁷ « Haec autem consideratio quadripertitum parit fructum: vilitatem sui, et desiderium coelestis regni, charitatem proximi, timorem judicii. Primum de vilitate materiae procedit, secundum de dignitate formae, tertium de poenalitate vitae, quartum de necessitate ruinae. », ID., ibid., 724 D.

⁸³⁸ « Naturalis attenditur secundum conditionem, arbitraria secundum voluntatem. In naturali quatuor attendenda sunt; quod anima rationalis est, quod immortalis, quod invisibilis, quod illocalis. Prima consideratio hominem

IV) donne lieu de nouveau à une quadruple distinction que nous traduisons immédiatement en un tableau : l'âme possède par nature quatre qualités qui la détournent de quatre vices majeurs :

Qualité naturelle	Rationnelle	Immortelle	Invisible	Sans lieu
Vice évité	Luxure	Avarice	Jactance	Envie

Les exemples d'hommes méprisant la raison sont repris à Aristote et Salluste qui considèrent que les gourmands et les libidineux sont à classer parmi les bêtes et non parmi les hommes. L'avarice suprême consisterait quant à elle à désirer les réalités mortelles comme si elles étaient immortelles. L'âme qui se sait invisible ne se souciera guère de ce qu'on dit d'elle et fera dans le secret le bien qui ne doit être vu que du Père céleste. Enfin, l'âme n'est-elle pas présente à chaque partie du corps indistinctement⁸³⁹ ? C'est un encouragement à la charité fraternelle selon le verset de I Co 12, 26, si un membre souffre, les autres souffriront avec lui, et ils ne sauraient s'envier l'un l'autre selon la comparaison paulinienne qui précède immédiatement.

Car il nous faut comprendre que chacune de ces caractéristiques de l'homme intérieur, comme celles de l'homme extérieur d'ailleurs, fait l'objet d'une "*visitatio*" méditative. Mais le cistercien va plus loin et dénonce le refus de cette introspection comme le fait de "*l'oculus nequam*" refusant à la fois la vérité et le bon zèle⁸⁴⁰. Cet aveuglement dénoncé par Bernard dans le *Précepte et la dispense* devient ici chez Hélinand le refus de l'introspection nourrissant une quête effrénée de l'intérêt personnel au mépris des autres. Là où l'on attendrait un renvoi à l'Évangile de la paille et la poutre ce sont Esope et un Aignan moins reconnaissable qui servent de références implicites.

Quant à la partie libre, elle consiste essentiellement en l'amour du bien et la fuite du mal comparés aux deux yeux de la colombe du *Cantique*⁸⁴¹. Ici encore la réminiscence de

prohibet a luxuria, secunda ab avaritia, tertia a jactantia, quarta ab invidia, et a qualibet fratris injuria. », ID., *ibid.*, IV, 725 C-D.

⁸³⁹ « Quarta vero visitatio, id est consideratio interioris hominis, scilicet quomodo anima illocaliter totum corpus vegetet, seque singulis illius partibus totam donet, nullam a sentiendi munere relinquens expertem; nonne mirabilis quaedam est ad fraternam invitatio et persuasio charitatem? Sic enim Apostolus pulcherrimo demonstravit exemplo, omne corpus quantalibet congregatione uno et eodem spiritu debere vegetari, cum dixit: *Si patitur membrum, compatiuntur omnia* », ID., *ibid.*, 726 B-C.

⁸⁴⁰ « O infelicissimos omnium mortalium, qui de sola proximorum prosperantur miseria, et quibus sola fratrum prosperitas adversatur! Hic est ille oculus nequam, et ut Esope vel Aniano credas, videbis qui sibi alterum oculum velit erui, dum proximus ejus privetur utroque. », ID., *ibid.*, 726 D.

⁸⁴¹ « Denique pulchritudo animae sanctitas est; sanctitas autem est affectio sancta, et in sancto proposito constans ac firma; haec autem gemina, videlicet odium et amor sanctus: odium mali, et desiderium boni. [...] Unde dicitur: "Oculi tui", inquit, "columbarum" (Ct 1 14). Columba siquidem avis est valde timorosa, et nimis amorosa. Hinc est illud poetae: "Timidissima turba columbae" (Ovid., *Met.* I, 506). Duo igitur oculi columbarum nihil aliud sunt

l'enseignement de Bernard sur la conscience est implicite et opposée par le cistercien à la compréhension insuffisante du précepte delphique par les philosophes grecs. Ils ne seraient pas parvenus à cette pureté de l'œil simple, requise par la contemplation. Relevons que l'érudition du moine mobilise cette fois à propos de la colombe, Ovide⁸⁴² en renfort du verset du *Cantique*. On trouve un reproche semblable dans un sermon pour la nativité de la Vierge qui décline trois obstacles majeurs à la sagesse contemplative : l'orgueil du cœur, l'attrait de la chair et l'inconstance de l'esprit⁸⁴³. Le premier aurait détourné les philosophes qui avaient découvert Dieu, d'en jouir sagement pour se perdre finalement dans leurs pensées. Hélinand reprend ici le reproche paulinien de Rm 1, 21-22. L'attrait de la chair conduisit Salomon, l'homme le plus sage que la terre ait porté, à l'idolâtrie. L'inconstance spirituelle amena Démas à laisser les apôtres pour s'en retourner dans le siècle. Or la vie active qu'on y mène a bien moins de valeur aux yeux du moine que la vie contemplative. Signalons au passage l'analogie cosmique qui rapporte dans le second Sermon de Noël, les deux genres de vie active et contemplative aux deux grands luminaires⁸⁴⁴. La méditation sur le *rorate* attend du ciel d'une vie purifiée, la justice dans les deux genres de vie, condition pour que la Vérité puisse s'incarner sur Terre.

Dans le *De Cognitione sui*, c'est deux chapitres plus loin que l'on retrouve des considérations sur le libre arbitre et les puissances de l'âme. La raison est censée discerner le meilleur du pire et la volonté le choisir⁸⁴⁵. Toutefois le moine remarque que les bêtes ont la puissance de choisir, mais non de discerner, tandis que les démons sont dans la situation inverse : capables de discerner le bien, mais incapables de le choisir⁸⁴⁶. Curieusement, c'est à leur cas et non à celui

quam sanctus timor, et sanctus amor. Haec de illo sermone nostra excerpta sufficiant, ad probandum quod Apollinis oraculum male a Macrobio, et aliis quibusdam philosophis sit intellectum. », ID., *ibid.*, 727 A-B.

⁸⁴² La référence donnée par la Patrologie est d'ailleurs inexacte, puisqu'il s'agit en fait de l'*Art d'aimer* I, 117.

⁸⁴³ « Tria sunt, quae hominem in sapientia commorari impediunt, et eum ab inventa repellunt, superbia cordis, illecebra carnis, inconstantia mentis. Prima repulit philosophos, qui *cum Deum invenissent, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt: sed evanuerunt in cogitationibus suis, dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* (Rm 1, 21-22). Secunda repulit Salomonem: qui post inventam sapientiam, inclinavit femora sua mulieribus, et dedit maculam in gloria sua. Tertia repulit Demam diligentem hoc saeculum, et Apostolum relinquentem, qui prius propter Apostolum contempserat et reliquerat hoc saeculum (II Tm 4, 10). », ID., S. 21 pour la nativité de la bienheureuse Vierge Marie, *ibid.*, 658 D-659A.

⁸⁴⁴ « Et sciendum, quod haec terra de qua veritas orta est, etiam coelum illud potest intelligi de quo justitia nos prospexit. Coelum per sublimitatem vitae, per munditiam et puritatem corporis et animae, per serenitatem conscientiae, per duo magna luminaria, id est magna exempla utriusque vitae, activae scilicet et contemplativae. », ID., S.2 (pour Noël I), *ibid.*, 496 A.

⁸⁴⁵ « Per hanc autem similitudinem admonetur homo non appetenda fugere, vel fugienda non appetere; sed inter utraque rationis oculo discernere, et de discretis meliora eligere. Inutiliter enim praecedit discretio inter bonum et malum, vel bonum et melius, vel malum et pejus, nisi melioris electio et peioris reprobatio subsequatur. », ID., *De cognitione sui*, VII, 728 D-729 A.

⁸⁴⁶ « Electionem autem sine discretionem habent jumenta, et discretionem sine electione habent daemonia. Hoc est enim in infernum descendere viventem, id est peccare scientem, hoc est apertis oculis cadere, sicut Balaam cadebat. », ID., *ibid.*, 729 A.

des autres êtres de chair que le cistercien rapporte la faiblesse humaine. Et il cite à ce propos le verset fameux d'Ovide (*Métamorphoses* 7, 20) : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* », référence commune dans les développements chrétiens sur l'incontinence, souvent rapprochée des propos pauliniens (Rm 7, 15-19) et qui subsistera jusqu'à Descartes⁸⁴⁷. Mais c'est une référence biblique moins attendue qui est rapprochée ici par l'ancien trouvère de la citation d'Ovide⁸⁴⁸. Pécher ainsi en connaissance de cause c'est descendre vivant aux enfers comme Balaam tombant avec son ânesse (Nb 22, 27). Comprenons que même la bête la plus entêtée ne saurait résister à la volonté de Dieu comme la créature spirituelle, qu'elle soit humaine ou angélique lorsque la grâce lui fait défaut.

Cette sévérité cistercienne ne s'explique pas par la seule tendance ascétique, mais sans doute aussi par une théologie de la grâce rencontrée chez Bernard. Or, il nous en faut saisir les conséquences anthropologiques. Lorsqu'Hélinand de Froidmont en vient à distinguer sept ressemblances entre l'âme et Dieu, il prend la peine de rappeler au préalable (entendant d'ailleurs confondre ainsi l'oracle apollinien) que pour percevoir ces ressemblances, il faut partir de Dieu et non de l'homme. Il le fait d'ailleurs pour des raisons d'un irréprochable platonisme : il faut connaître l'idée avant l'image, le sceau avant l'empreinte et avant l'œuvre, son modèle⁸⁴⁹. Nous retrouvons ici une tendance déjà relevée de la pensée cistercienne à inverser la formule augustinienne : « *noverim me, noverim te* ».

Comprenons bien qu'il ne s'agit pas d'un primat donné à la théologie spéculative sur la conversion morale, tant s'en faut comme le relève Dom Jean Leclercq : « Le but n'est pas la connaissance de Dieu considérée en elle-même, la connaissance de soi ayant valeur par elle-même. L'une est le complément nécessaire de l'autre ; elle y conduit et elle n'en peut être séparée : *noverim te - noverim me*.⁸⁵⁰ » Dans le *Sermon De diversis* 5/5 consacré au thème de la connaissance de soi, Bernard explique que la vie spirituelle se résume en deux attitudes essentielles : d'une part la considération de soi qui doit provoquer la crainte et la contrition qui aspire au salut, et d'autre part la considération de Dieu dans laquelle l'homme peut respirer et

⁸⁴⁷ Elle revient à plusieurs reprises mais jamais de manière explicite chez le Poitevin expert en l'art de masquer ses références. On retrouvera la trace de ces allusions dans notre article : *Le libre arbitre selon Bernard de Clairvaux et Descartes*, Colloque *Descartes et le moyen âge*, juin 1996, Paris, Vrin 1997, pp. 243-257.

⁸⁴⁸ « Sic et inaniter voluntas eligit, quod prius eligendum ratio non probavit. Electionem autem sine discretionem habent jumenta, et discretionem sine electione habent daemonia. Hoc est enim in infernum descendere viventem, id est peccare scientem, hoc est apertis oculis cadere, sicut Balaam cadebat, et ille qui dicebat : *Video meliora proboque, deteriora sequor* », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *De cognitione sui*, PL 212, VII, 729 A.

⁸⁴⁹ « Ut ergo convincamus Apollinem fallacem, prius est cognoscendus Deus, quam homo. Naturaliter enim prius est idea quam idos, sigillum quam sigillatum, exemplar quam opus. », ID., *ibid.*, VI, 727 C.

⁸⁵⁰ JEAN LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1959, pp. 210-211.

obtenir la consolation de l'esprit. Or, ce sermon, maintes fois recopié, est augmenté dans un important groupe de manuscrits (en fait la version P, issue des copistes de Morimond et de ses filiations) d'un ajout que l'édition de Jean Leclercq a jugé bon de donner dans l'apparat critique. Voici ce qu'on peut y lire : « Un saint pria ainsi : Dieu, disait-il, que je te connaisse (*noverim te*) et que je me connaisse (*noverim me*). Une prière (*oratio*) brève, mais fidèle. Telle est en effet la vraie philosophie (*vera est philosophia*), et la nécessité pour le dire d'un mot de cette double connaissance (*cognitio*) orientée au désir du salut (*prorsus necessaria ad salutem*) : de la première viennent la crainte et l'humilité, de la suivante naissent l'espérance et la charité.⁸⁵¹ » Jean Leclercq (Junior) voit dans cette citation le lieu fondateur où apparaît l'inversion de la séquence augustinienne *noverim me, noverim te* reprise par Blondel, et il en conclut que Bernard est philosophe malgré lui⁸⁵². Au vu de la cohérence philosophique que nous avons pu montrer en première partie, le "malgré lui" nous paraît contestable. La présence d'une telle inversion appliquée sinon explicitement à la formule d'Augustin, du moins comme principe méthodologique dans un écrit cistercien datable du tournant du XIIe et du XIIIe siècles, atteste de son importance dans l'école.

Il en va de la « vraie philosophie » dont la référence principale demeure Bernard. Or, selon lui, comme le rappelait Dom Jean Leclercq, les deux connaissances sont indissociables : ce qui fait de lui un philosophe au moins théiste, sinon chrétien. La connaissance de soi n'a-t-elle pas cette double source dès la toute première réflexion platonicienne sur le connais-toi toi-même dans l'*Alcibiade majeur* ? Comme la pupille de l'œil, l'intelligence de l'autre dans le dialogue philosophique constitue un miroir moins parfait que le dieu :

Eh bien, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit regarder une âme, et, dans cette âme, la partie où réside la faculté propre à l'âme, l'intelligence, ou encore tel autre objet qui lui est semblable. [...] — Sans doute parce que, comme les vrais miroirs sont plus clairs, plus purs et plus lumineux que le miroir de l'œil, de même le dieu est plus pur et plus lumineux que la partie la meilleure de notre âme ? [...] — C'est donc le dieu qu'il faut regarder : il est le meilleur miroir des choses humaines elles-mêmes pour qui

⁸⁵¹ « In hac nimirum duplici consideratione spiritualis viri meditatio tota versatur. Orans denique sanctus quidam: "Deus", inquit, "noverim te, noverim me". Brevis oratio, sed fidelis. Haec enim vera est philosophia, et utraque cognitio prorsus necessaria ad salutem: ex priore siquidem timor concipitur et humilitas, ex posteriore spes et caritas generatur. », BERNARDUS CLARVALLENSIS, *Sermon de diversis* 5.5, SBO VI/1, pp. 104, SC 496, pp. 154 et sq.

⁸⁵² JEAN LECLERCQ (Jr.), *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles, 2002 (Lessius, Donner raison), pp. 79-80.

veut juger de la qualité de l'âme, et c'est en lui que nous pouvons le mieux nous voir et nous connaître⁸⁵³.

Si le cardinal de Lubac a pu dénoncer un drame de l'humanisme athée, l'humanisme est d'emblée théiste chez Platon (ou au moins chez les platoniciens qui nous transmettent son texte puisque l'incise entre crochets demeure douteuse et pourrait constituer un ajout ultérieur).

Il l'est encore chez Bernard et pour l'heure, Hélinand de Froidmont en tire les conséquences quant à la ressemblance de l'âme à Dieu⁸⁵⁴. Ce programme comprenant sept ressemblances, repris semble-t-il par Hélinand à une lettre qu'il avait naguère adressée à un certain Drogon, chanoine de Noyon, est développé dans les chapitres qui suivent. Dieu est esprit, simple et immortel, l'âme aussi (Ch. 6). Il est invisible, un dans sa substance et trine dans ses Personnes, elle est une en son essence et trine dans ses puissances, de même qu'il est substantiellement omniprésent, elle est présente à toutes les parties du corps, Dieu est la raison même et l'âme est rationnelle. Signalons au passage des considérations sur la symbolique du nombre 3, dans un esprit proche de celui que nous avons relevé chez Geoffroy d'Auxerre⁸⁵⁵. Premier des nombres impairs, il est doté contrairement à la dyade qui signifie la division, d'un milieu, signe de conjonction. Et c'est là l'annonce d'une paix et d'une concorde universelle entrevue par Virgile (*Eglogue VIII*, 75) désigné pour l'occasion comme le poète/prophète (*vates*) de Mantoue.

Signalons aussi que l'analogie des trois facultés consubstantielles ne reprend pas, comme on s'y attendrait, celles distinguées par Augustin : mémoire, intelligence et volonté, mais les trois puissances de l'âme platonicienne⁸⁵⁶. Dans cette procession trinitaire pour le moins verticale, l'irascible et le concupiscible sont censés procéder de la raison qui en est le guide, leur évitant

⁸⁵³ PLATO, *Alcibiade Majeur*, 133, b-c, ed. et trad. M. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1959⁷, p. 109-110.

⁸⁵⁴ « Deus spiritus est, et anima similiter ; Deus simplex est, et anima; Deus immortalis est, et anima; invisibilis est Deus, invisibilis et anima. Deus unus est in substantia et trinus in personis ; anima est una in essentia et trina in potentiis : Deus substantialiter totus est ubique ; anima non quidem ubique, sed in corpore suo per singulas partes tota diffunditur : postremo Deus rationalis est vel potius ratio ; anima similiter est rationalis. Ecce habes septem similitudines animae ad Deum. », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *De cognitione sui*, VI, PL 212, 727 C-D.

⁸⁵⁵ « Ternarius enim primus numerus est habens ligaturam. Nam binarius qui sine medio est, sine vinculo est, et ipse divisionem significat. Ternarius autem, qui medium habet, concordiae et conjunctionis est signum. Est enim primus imparium numerorum, et primus totus impar, unde quasi totus concordia est. [...] Et quoniam omnis numerus impar vinculo quodam mediationis ligatus est, per imparem numerum pacem et concordiam puto significasse vatem Mantuanum, cum dixit: "Numero Deus impare gaudet". Quod idem est ac si diceret: "Deus pacem diligit ac dilectionem", quia ipse pax et dilectio est. », ID., VII, *ibid.*, 728 C-D.

⁸⁵⁶ « Denique sicut in Trinitate quae Deus est, duae personae procedunt ab una: sic in trinitate potentiarum animae irascibilitas et concupiscibilitas semper a ratione debent procedere, ut nihil fugiat illa, nihil appetat ista, nisi quod ratio fugiendum et appetendum dictaverit. Nam sine ratione nihil aliud est ista vel illa, quam furor et insania. », ID., *ibid.*, 729 A-B.

le pire, comme à l'âne le lie-col, au cheval le mors, au char l'aurige, au lion le dompteur⁸⁵⁷. Cette verticalité psychologique n'exclut d'ailleurs pas une morale apparemment plus classique des vertus cardinales que nous retrouvons dans le Sermon XXVI donné au synode de Toulouse dans l'Eglise Saint Jacques, certes hors du cadre monastique⁸⁵⁸.

Morale des vertus et éthique de la pauvreté : avoir ou être, il faut choisir

Leur reprise à partir des *Sentences* de Sextus le Pythagoricien, en ce moment qui doit correspondre à la période d'enseignement universitaire d'Hélinand, n'est guère académique. Les vertus cardinales sont présentées comme un carré de l'armée romaine, alignant sur un premier front la prudence, flanquée d'ailleurs de la foi, voire remplacée par elle pour lutter contre l'ignorance et les erreurs. Etonnante substitution menée à partir d'un vers de Prudence qui place la foi en première ligne ! Suivent la tempérance et la force de chaque côté, la justice gardant les arrières contre la vaine gloire et l'orgueil. Les exemples bibliques illustrent le risque d'être enfoncé sur un flanc même si l'autre demeure solide. David qui avait courageusement mis Goliath à terre se vautre de concupiscence au premier coup d'œil jeté sur Bethsabée, quant à Judas Maccabée qui avait fait plier le général Bacchidès sur son flanc droit, il fut finalement enfoncé sur le gauche.

Humilité et charité restent toutefois les vertus majeures, alpha et oméga de la vie vertueuse dans la perspective plus monastique du second sermon de Toussaint commentant le lavement des pieds⁸⁵⁹. L'importance de ce rituel dans l'ordre cistercien est sans doute à mettre en relation avec la place privilégiée donnée par Bernard et ici à sa suite par Hélinand aux vertus d'humilité et de charité.

Un peu plus loin dans ce même sermon, on trouve encore un trio de vertus plus original déployé à partir de l'analogie de l'exorcisme pratiqué à l'aide de l'eau bénite : l'eau signifie la crainte, le

⁸⁵⁷ « Igitur quod est chamus asino, frenum equo, auriga currui, domitor leoni, hoc ratio irae et amoris; proinde necesse est ferri utrumque in praecipitium; nisi utrique praebeat ratio ducatum. », ID., *ibid.*, 729 B.

⁸⁵⁸ « Tunc autem efficaciter contra eum pugnamus, quando, sicut ait Sixtus Pythagoricus, quasi quadrato agmine virtutum incedimus, ut ordinetur virtutum quaternarius, ut castrorum acies ordinata: videlicet in prima fronte procedat prudentia, fides contra ignorantiam et errores; juxta illud Prudentii: "*Prima petit campum dubia sub sorte duelli Pugnatura fides*". Secundo loco ordinanda est temperantia, quasi in dextro cornu contra carnis illecebras, et mundi voluptates. Tertio in sinistro cornu ordinanda est fortitudo, contra omnes molestias et adversitates. Sunt autem quidam ad tolerandas adversitates satis fortes et strenui, ad respuendas voluptates nimis debiles et infirmi. David, qui Goliath prostraverat, ad unum Bethsabae aspectum prostratus est. Judas etiam Machabaeus, qui Bacchidis dextrum cornu prostraverat, a sinistro cornu contritus est (IM 9, 16). Porro a tergo debet ordinari justitia, contra vanas glorias et elationes. », ID., S. 26 donné au synode de Toulouse dans l'Eglise saint Jacques, *ibid.*, 699 C- 700A.

⁸⁵⁹ « Hanc autem pedum ablutionem voco sacramentum, quod sacrae rei signum est. Significat enim duas virtutes maximas, primam et postremam, humilitatem et charitatem, quae sunt omnium bonorum α et ω , principium et finis. Nam ab humilitate inchoatur omne bonum, in charitate consummatur. », ID., S. 24, (Toussaint II), *ibid.*, 681 B-C.

sel le discernement et la prière d'invocation, la foi⁸⁶⁰. Comme l'eau à laquelle manquerait le sel, la crainte indiscreète peut prendre deux formes : crainte des hommes plus que de Dieu ou crainte de Dieu sans espérance. La crainte requiert donc l'espérance et toutes deux ont besoin de la foi. Mais le plus difficile est de préserver l'humilité, le moine y insiste dans le second sermon pour les Rameaux⁸⁶¹. La vaine gloire vient tenter de manière pernicieuse ceux-là même qui pourraient exercer le pouvoir avec humilité. Le poète multiplie les exemples : Holopherne soutenu par les Syriens, Antiochus un temps par Jason, Cécilien par les prêtres du temple. Quant à Alexandre Philopompe, s'il fut accueilli par les habitants de Jérusalem, c'est en vertu de la terreur qu'inspirait sa puissance, alors que Platon fut adopté par les habitants de Syracuse pour sa sagesse et Jules César comme empereur en vertu de sa mansuétude envers ses soldats. Ne les appelait-il pas en son humilité, ses compagnons d'armes ?

Après les caractéristiques de l'homme intérieur, suivent dans le *De Cognitione sui*, de nouvelles considérations sur le corps, sa grandeur et sa misère. A la noblesse de l'homme debout, déjà relevée à partir des vers d'Ovide, s'ajoute celle qui vient de l'incarnation du Verbe et qui touche non seulement la forme intérieure, mais aussi l'extérieure⁸⁶². Or, si cette forme d'origine céleste appelle tout homme à la sainteté, la provenance de sa matière, limon et cendre le rappelle selon le cistercien à l'humilité⁸⁶³. Il ajoute d'ailleurs à son extraction qu'il trouve sordide dans la semence, la destination du corps au travail et son inévitable corruption dans la mort⁸⁶⁴.

⁸⁶⁰ « Magis autem timent virtutes ipsas, quae per aquam benedictam significantur: in quarum significatione aqua ipsa exorcizatur. In aqua enim benedicta tria sunt, aqua, et sal, et invocatio divini nominis. Aqua significat timorem, sal discretionem, invocatio fidem vel orationem. Timor enim cupiditatis aestum refrigerat, discretio cum caeteris virtutibus saporem praestat, fides vel oratio impetrat. Aqua sine sale est timor sine discretione. Timor indiscretus est, quando magis timetur homo quam Deus; vel quando timetur sine spe. Timendum est enim in spe, et sperandum cum timore. Sed nec timor nec spes prodest, vel potest aliquid sine fide. », ID., *ibid.*, 682 D-683 A.

⁸⁶¹ « ... quanto promptior erat humilitas ad fugiendam gloriam, tanto pernicior erat gloria ad humilitatem persequendam. [...] Sic susceptus est olim a Syris Holofernes, Antiochus a Jasone, Cecilianus a templorum pontificibus. Sic susceptus est olim Alexander Philopompus ab Hierosolymitanis, Plato philosophus a Syracusanis, Caesar Julius a Romanis. Primus propter terrorem potentiae, secundus propter honorem sapientiae, tertius autem non solum propter favorem victoriae, quam de Gallis habuerat; sed etiam propter amorem benignitatis et indulgentiae, qua milites suos tractare consueverat, quos commilitones appellabat; quo nomine ipse primus omnium in concione usus est ad suos milites imperator. Sed ecce plusquam Alexander hic, quia potentior; ecce plusquam Plato hic, quia sapientior; ecce plusquam Caesar hic, quia benignior. », ID., S. 9, (2è pour les Rameaux), *ibid.*, 554 C-D.

⁸⁶² « Licet enim forma humana inter omnes formas animalium ab ipsa mundi creatione semper excelluerit, tamen ex incarnatione Verbi, et forma hominis a Deo assumpti, longe majorem dignitatis excellentiam acquisivit. [...] Ante incarnationem Verbi similis erat Deo sola forma interior, sed ab incarnatione Verbi facta est forma Dei, ipsa quoque hominis forma exterior. », ID., *De cognitione sui VIII*, *ibid.*, 729 C-D.

⁸⁶³ « Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae. Formato igitur homine jussit illius formam in coelo respicere, ut sciret formatorem suum in coelo habitare. Ex his autem duobus trahit homo necessitatem duplicem: de forma, ut sanctus sit; de materia, ut humilis. », ID., *ibid.*, 729 C.

⁸⁶⁴ « Tria quippe in humano corpore consideranda sunt: origo sordida, vita misera, mors necessaria, id est necessitate contingens. Homo enim noster exterior de immundo semine conceptus est, ad laborem natus, velit nolit moriturus. », ID., *ibid.*, 730 A.

L'auteur des *Vers de la mort*, fait de la méditation constante de la mort dont l'heure nous est inconnue une attitude philosophique commune aux philosophes païens, et plus spécialement Platon et Pythagore (on attendrait les stoïciens) et aux philosophes chrétiens dont saint Basile qualifié de "notre" et de "philosophe des chrétiens", est proposé comme exemple⁸⁶⁵. Avec le saint moine chrétien cette méditation rend explicite sa dimension pénitentielle amorcée par Job dans la tradition juive, comme l'atteste leur rapprochement dans un autre sermon⁸⁶⁶. C'est ainsi que la spiritualité monastique fait converger philosophie grecque et ascétique juive.

Hélinand fait fond au chapitre IX sur une citation à son goût encore trop optimiste que l'on trouve dans le pseudo-Augustin (*Belgicus*), définissant l'homme comme issu d'une vile semence, devenu vase d'excréments et destiné à finir comme nourriture des vers⁸⁶⁷. L'auteur des *Vers de la mort* suggère qu'il faut anticiper l'action des vers avant cette échéance et raconte à ce sujet une anecdote savoureuse.

L'évêque Philippe de Beauvais, venu se reposer au monastère lui avait demandé de célébrer une messe matinale. Mais au moment de célébrer il le trouve au lit sans que personne de sa maisonnée ne se soucie de le lever. Il lui fait alors remarquer sur le ton de la plaisanterie que les petits oiseaux ont commencé à louer le Seigneur, mais que nos pontifes ronflent encore dans leur lit. L'autre lui aurait répondu d'une voix gutturale dans un demi-sommeil d'aller tuer ses poux. C'est à quoi l'auteur des *Vers de la mort* aurait répondu en retournant cette éviction en plaisanterie : « Père, faites attention à ce que ce ne soient pas vos vers qui aient raison de votre vie. Quant à moi, j'ai déjà tué les miens. Sachez que c'est là la différence entre les vers des riches et ceux des pauvres : les vers des riches les tuent, tandis que les vers des pauvres, ce sont les pauvres qui les tuent.⁸⁶⁸ » Et le moine poète de renvoyer l'évêque à la lecture du livre des

⁸⁶⁵ « Clamat nobis certissima mors, et hora mortis incertissima, mortem semper ad omnium pendere oculos, et ideo semper habendam ab omnibus prae oculis, semperque meditandam, sicut scriptum est in Ecclesiastico: *Memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis* (Si 7, 36). In hujus autem meditatione Plato et Pythagoras, et Basilius noster Christianorum philosophus, sapientiam posuerunt. », ID., *ibid.*, 730 A-B.

⁸⁶⁶ « Ideo etiam apud philosophos, prima, ut ait Basilius, definitio philosophiae est meditatio mortis. Hujus sacramenti primum nobis exemplum dedit Job, qui poenitentiam egit in favilla et cinere. », ID., S. 24, (Toussaint II), 682 A.

⁸⁶⁷ « Ad haec tria potest illa referri definitio hominis a quodam sapienti responsa quaerenti, quid est homo? "Vile, inquit, sperma, vas stercoreum, esca vermium." Vile sperma fuit in conceptu, vas stercoreum est in reliquo vitae cursu, esca vermium est in occasu. Ego autem dico, quod non solum post mortem, sed etiam ante mortem esca vermium est omnis homo. », ID., *De cognitione sui*, IX, *ibid.*, 730 B. On en trouve un écho partiel dans les *Explications sur les Sentences d'Etienne de Grandimont* (v. 1030) et dans quelques autres textes.

⁸⁶⁸ « Vide tu, pater, ne interficiant te vermes tui, ego enim jam vermes meos interfeci. Scito ergo hanc esse differentiam inter vermes divitum, et vermes pauperum; quod vermes divitum divites occidunt, vermes autem pauperum a pauperibus occiduntur. Lege Machabaeorum, et Josephi, et Actuum apostolorum historias, et invenies reges potentissimos Antiochum, et Herodem Agrippam a vermibus consumptos. Qua ratione simul et auctoritate oppressus, ille statim obmutuit. », ID., *ibid.*, 730 D-731 A.

Maccabées ou des *Actes des Apôtres* mentionnant le cas d'Antiochus Épiphanes ou d'Hérode Agrippa rongés de vers dès leur vivant. Il ne fallut pas moins que ces raisons et ces autorités pour réduire le prélat au silence.

Succulentes fioretti cisterciennes dont la portée philosophique ne doit pas être sous-estimée. N'avons-nous pas dans cet humour face à la mort une expression de ce que nous recherchions naguère sous le vocable audacieux de cynisme christianisé ? Humour de clochard qui a l'expérience dès ici-bas de la lutte contre la vermine ? Or n'y a-t-il pas en tout philosophe un clochard qui sommeille et qu'elle ne manquerait pas de réveiller ? Mais aussi insistance dans la lignée des petits socratiques sur les dangers des richesses et l'exigence de la pauvreté ? Il s'agit bien de ne pas se laisser perdre dans l'antagonisme entre avoir et être. C'est encore Sénèque qui est cité comme philosophe reprenant la conclusion de la fable de Simonides : "personne ne nage avec ses bagages"⁸⁶⁹. Avec son humour, le poète macabre ajoute que personne ne peut s'envoler avec ses bagages.

Il applique cette maxime à la pauvreté monastique : "le moine qui possède une obole ne vaut pas une obole". Le moindre avoir ne fait-il pas perdre à un tel être toute valeur ? Cela n'empêche d'ailleurs pas le cistercien de saluer au passage le dépouillement qu'il reconnaît chez les païens⁸⁷⁰. Le rapprochement n'est pas anodin entre les Scythes nomades qui ne possèdent aucune maison, mais voyagent dans de petits chars munis toutefois d'un toit contre le soleil ou les intempéries, et les gymnosophes de l'Inde poussant plus loin le dépouillement. Ne retrouvons-nous pas en effet en eux les deux premières composantes de la trilogie dumézilienne : alliance fondamentale entre Ksatriyas et Brahmanes ? Tout christianisé qu'il est, le dépouillement monastique ne montre-t-il pas ainsi sa proximité avec les sources païennes de la société européenne ? Ne pourrait-on reconnaître ici non le seul le dépouillement ascétique de la caste sacerdotale dénoncé par Nietzsche, mais encore celui du guerrier conquérant qui gagne du terrain en voyageant léger ?

⁸⁶⁹ « Quaesitum est aliquando a quodam daemone per hominem obsessum loquente de monacho proprietatem habente, quid de tali monacho sibi videretur. Qui respondit: Monachus qui habet obolum, non valet obolum. Nemo, ait philosophus quidam, cum sarcinis enatat. Ego autem dico, quod multo magis nemo cum sarcinis volat. Omnis pecunia, omnis terrena possessio, quidquid habetur supra victum et vestitum, quo contenti esse jubemur, onus est. », ID., S. 13 pour Pâques, *ibid.*, 589 C, citant la *Lettre à Lucilius*, III, 22, allusion à la fable de Phèdre sur le naufrage de Simonide (IV, 22).

⁸⁷⁰ « Porro sobrietatis antiquae adhuc apud gentes quasdam vestigia remanent. Scythae quidam domus non habent, sed plaustris vehuntur: quae coriis tecta sunt contra imbres et ardores: gymnosophistae in Indiae solitudinibus non solum sine domibus, sed etiam sine vestibus nudi philosophantur. », ID., S. 23 pour la Toussaint (I), *ibid.*, 676 B-C.

Pourtant, tout en condamnant les prédicateurs vénaux, le religieux humaniste recommande de rechercher en chaire un juste milieu entre la rusticité et une majesté qu'il qualifie de philosophique⁸⁷¹. Ce juste milieu qui sied mieux à l'explication de l'Écriture serait un genre orné par l'affection et la douceur. N'est-ce pas la condition pour que la parole parvienne non seulement à l'extérieur, aux oreilles, mais pénètre l'intimité des cœurs ? Nous touchons peut-être là avec le poète converti, à une spécificité de la prédication cistercienne. Le moine ne manque pas de dénoncer toute autre façon de prêcher et il range les prédicateurs en quatre catégories : prédicateurs des bourses, des langues, des oreilles et enfin des cœurs, les plus rares⁸⁷². Les premiers ne recherchent que l'argent, les seconds le prestige, les troisièmes n'arrivent à rien, les quatrièmes ne veulent rien perdre.

Le traité quant à lui, s'achève sur des *exempla*, récits d'apparitions d'âmes de défunts dans le genre édifiant de l'époque (Ch. 10-13). Nous les laisserons de côté pour nous intéresser plutôt à la lignée monastique du Socratisme chrétien que dessine Hélinand de Froidmont. Comprendons toutefois que ces récits d'apparition d'âmes tourmentées après la mort et spécialement pour la première en rapport avec l'avarice et l'orgueil, procèdent du souci eschatologique du destin de l'être humain qui dépasse ce qui a pu en être dit en un discours philosophique concernant son corps et son âme dans les précédents chapitres⁸⁷³. Il y a en quelque sorte un prolongement eschatologique du socratisme que l'on pourrait trouver d'abord chez saint Grégoire le Grand dans les *Moralia in Job*, et surtout chez saint Bernard dans le *De Consideratione*. Nous avons montré plus haut comment Grégoire le Grand porte à sa perfection l'héritage origénien du Socratisme chrétien assumant les trois grands domaines de la philosophie, morale, naturelle et

⁸⁷¹ « Scripturarum sanctarum mysteria summatim perleviter attigerit, publice in ecclesia praedicare debet; sed tunc primo, cum purgata fuerit ejus conscientia, et vetus conversatio plenissime mundata. Ab immundo enim quis mundabitur ? Tunc autem offerat Verbum, non in majestate philosophica, sed nec in simplicitate rustica; sed affectuosissimis adornatum sententiis, et dulcissimis sermonibus involutum. Oportet enim, ut lingua ejus non tantum foris perstrepit ad aures populi, tanquam Jesum offerens ad fores templi; sed magis intus penetret autem lex duobus modis; vel cum fiunt, quae ibi usque ad cordis intimum, tanquam Jesum offerens in templi medium, ut possint dicere auditores: *Suscepimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui* (Ps 48, 10). », ID., S.4, (1er pour la purification de la Vierge Marie), 534 B-C.

⁸⁷² « Sic enim praecipitur praedicatoribus: *Loquimini ad cor Jerusalem* (Is 40, 2). Quasi diceret: Nolite loqui ad bursas, ad linguas, ad aures, sed potius ad corda populi. Sane haec sunt quatuor genera praedicatorum. Sunt enim praedicatorum bursarum, sunt praedicatorum linguarum, sunt praedicatorum aurium, sunt et cordium; sed istorum magna valde paucitas, caeterorum vero noxia multitudo. Primi nihil quaerunt, nisi pecuniam; secundi nihil expetunt nisi famam; tertii nihil sciunt quaerere, quarti nihil volunt perdere. », ID., ibid., 534 C-D.

⁸⁷³ « Sed et de cognitione hominis haec ad praesens dicta sufficiant. Quae tibi, frater, ideo descripsi, ne putares veram cognitionem hominis haberi posse ex subdola spiritus immundi sententia, sed de sola Spiritus sancti doctrina salutari. Si autem de eadem cognitione perfectiorem tractatum cupis agnoscere, lege *Moralia* beati Gregorii de ipso sancti Spiritus ore profusa, teste Petro Diacono, qui columbam vidit ad aurem beati Gregorii verba quae scriberet suggerentem. Lege quoque pulcherrimum librum beati Bernardi *De consideratione* ad Eugenium papam... », ID., *De cognitione sui*, 731 A-B.

métaphysique en lien avec les trois livres attribués à Salomon. Ce n'est pas le lieu de poursuivre l'investigation de la philosophie du pape bénédictin⁸⁷⁴.

Ce qui retiendra plutôt ici notre attention sera le fait que l'auteur du *De consideratione* est considéré par Hélinand de Froidmont comme le philosophe par excellence, l'emportant par ses qualités intellectuelles sur les plus grands : en sagesse sur l'oracle apollinien, par l'éloquence sur Démosthène, ou la subtilité sur Aristote, en morale sur Socrate et quant au discernement sur Platon⁸⁷⁵. Au-delà de l'éloge (funèbre) de Bernard que l'on pourrait rapporter à un genre philosophique tourné en dérision par Platon, sinon par Socrate lui-même dans le *Ménéxène*, c'est l'approfondissement par Bernard du Socratisme chrétien qui nous intéressera ici. C'est précisément en composant connaissance de soi et connaissance de Dieu que ce "*noverim te, noverim me*" est plus sage que l'oracle apollinien, nous l'avons déjà vu. Mais à cela s'ajoute l'excellence dans d'autres disciplines philosophiques. L'éloquence peut être rapportée à la rhétorique et celle du latin de Bernard, est ici comparée à la verve de Démosthène qui même s'il fut disciple de Platon, ne fit pas plus que le prédicateur des croisades, un usage purement philosophique de cette discipline. La subtilité rapportée à Aristote rappelle que c'est elle et la logique qu'il commença par enseigner à l'Académie. On se souvient que Pétrarque lui reprochera de n'avoir vu en Socrate qu'un "négociant en affaires morales"⁸⁷⁶. Aristote fait ainsi à Socrate le reproche inverse de celui que nous avons vu formuler par Augustin ou Pétrarque à l'égard des savants de leur temps : Socrate a selon lui le tort de donner le primat à la philosophie éthique, au risque de négliger la philosophie de la nature et la possibilité de la dépasser en une métaphysique. Il en va du statut spéculatif ou pratique de la philosophie première et nous ne prolongeons pas davantage ce débat séculaire entre humanisme et rationalisme.

Ce qui nous intéresse ici c'est que Socrate est justement caractérisé par ce primat donné à l'éthique et que Bernard est censé aux yeux d'Hélinand de Froidmont l'emporter sur lui en ce domaine même. N'est-il pas l'inventeur du libre arbitre infini image de Dieu, mais aussi de la

⁸⁷⁴ Nous nous réservons toutefois, si Dieu nous prête vie, de pousser plus loin l'investigation dans des écrits consacrés à cet auteur.

⁸⁷⁵ « Lege quoque pulcherrimum librum beati Bernardi *De consideratione* ad Eugenium papam, ex cujus nobilissimo stylo, et sententiis fere plusquam humanis poteris agnoscere, non solum quid sit homo, sed etiam quid sit Deus ; poterisque intelligere auctorem hujus libri sapienterem fuisse ipso Apolline, eloquenterem Demosthene, subtilerem Aristotele, moraliterem Socrate, discretiterem Platone. », ID., *ibid.*, 731 B.

⁸⁷⁶ « Neque est mirari si in excitandis atque erigendis ad virtutem animis sit parcius, qui parentem philosophie huius Socratem «circa moralia negotiantem», ut verbo eius utar, irriserit, et, si quid Ciceroni credimus, contempserit ; quamvis eum ille non minus. », PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia IV* 54, trad. J. Bertrand et Ch. Carraud, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 156-157. En fait, "*circa moralia negotiantem*" traduit "*peri ta ethica pragmatenoménoù*", Cf. ARISTOTELES, *Métaphysique A* 6, 987 b 1-2, ed. G. P. Goold, trad. H. Tredennick, Loeb Classical Library, 271, Harvard University Press, Harvard, Londres, 1989, p. 42.

faiblesse de la volonté que ne put reconnaître celui qui tenait en sa candeur que "nul n'est méchant volontairement, mais seulement par ignorance" ? Quant à dépasser en discernement celui qui entendait comme un bon boucher (*Phèdre* 265e), découper la réalité selon ses articulations naturelles, aussi bien d'ailleurs que les différentes sources d'inspiration (265b), cela ne suppose-t-il pas un discernement des esprits christianisé à la suite de saint Paul ou de saint Jean ? Ne s'épanouit-il pas chez Bernard notamment dans ses développements sur la conscience, en particulier dans le *Précepte et la dispense* ?

Conclusion : Une telle enquête menée sur les trois philosophes examinés ici montre certes une grande diversité de la pensée des auteurs cisterciens du XIIe siècle. Nous constatons toutefois une unité profonde autour d'un socratisme chrétien, insistant sur la nécessité d'un détour par l'amour dans le chemin qui mène de la connaissance de soi à celle de Dieu et sur la dimension eschatologique de cette réalisation ultime de l'homme. Nous avons pu relever chez Garnier de Rochefort ou chez Isaac de l'Étoile une influence dionysienne importante, médiatisée sans doute par Érigène à travers l'École de Chartres.

Chacun des trois auteurs jouit d'une culture particulière acquise avant son entrée dans l'ordre : plus philosophique et métaphysique chez Isaac, centrée sur les arts libéraux et l'astronomie en particulier chez Garnier, ce qui n'exclut pas l'importance donnée à l'éthique et à l'exégèse symbolique ; fleurie enfin aux lettres classiques chez Hélinand, le poète. Toutefois, le primat de l'enseignement socratique, du connais-toi toi-même se retrouve chez chacun des trois auteurs et en général dans la perspective de l'humilité bénédictine. Le détour par la charité n'a en revanche pas la même ampleur que chez Bernard. Toutefois, le primat de la philosophie pratique et de l'acquisition des vertus se retrouve avec la division opérée par Isaac entre les cinq premières béatitudes et les dernières, chez Garnier de Rochefort comme chez Hélinand de Froidmont par l'importance des vertus et de leur agencement. Mais chez Hélinand l'ensemble de ces vertus est encadré par l'humilité et la charité qui sont l'alpha et l'oméga de la vie morale. Ce dernier est certainement des trois le plus proche du socratisme chrétien de Bernard et sa réflexion sur la mort le rend spécialement sensible à la dimension eschatologique de la contemplation et du salut final. Nous avons même retrouvé chez lui une réflexion sur le dévoilement des secrets des cœurs et de la sagesse divine avant, pendant et après le jugement dernier qui n'était pas sans rappeler la théologie personnelle de la vision béatifique, développée plus d'un siècle plus tard par le pape cistercien Benoît XII. Le jugement divin est aussi omniprésent dans les sermons de Garnier de Rochefort, en particulier à travers la référence à Jn

5, 22 : le Père a remis tout jugement au Fils. Même si l'anagogie prend le sens mystique dionysien d'une élévation vers Dieu sans la médiation des images, qui commence dès ici-bas, elle est placée d'emblée, dès les premières lignes de son recueil de sermons, dans une perspective eschatologique. La naissance du Christ en nous, prend chez lui comme plus encore chez Isaac une dimension eschatologique dans la mesure où certes, commencée ici-bas, sa réalisation ultime est la réunion du *Christus totus*, de l'ensemble des élus constituant le corps mystique du Christ à leur chef.

Enfin, cette réalisation eschatologique de l'humanité passe par un dépouillement et une pauvreté chez Isaac comme chez Hélinand. Il ne s'agit pas seulement pour les moines de dénoncer la richesse des clercs, même si Hélinand le fait avec un humour cinglant, mais de comprendre l'antagonisme entre être et avoir. « On ne s'envole pas avec ses bagages », l'accueil de la gloire eschatologique suppose un dépouillement total. Par cet humour sarcastique, par sa méditation sur la pauvreté et la mort, Hélinand s'inscrit aux côtés de Geoffroy d'Auxerre dans la lignée cynique des disciples de Bernard. Mais, des six auteurs que nous avons examinés depuis le début de cette seconde partie, nous avons vu qu'il est le plus conscient de la grandeur philosophique de Bernard qui est pour lui non seulement un nouveau Socrate, dépassant le précédent précisément parce qu'il met l'éthique dans une perspective eschatologique, mais encore le philosophe par excellence, dépassant aussi la subtilité d'Aristote dans sa logique ou sa rhétorique, voire le discernement de Platon en scrutant les profondeurs de la conscience humaine. Sans faire partie de la génération qui suivit immédiatement Bernard, le poète des *Vers de la mort* est sans doute un des cisterciens qui ont le mieux mesuré l'événement philosophique de l'enseignement de ce nouveau Socrate venant renouveler le monachisme bénédictin. Il établit ainsi une filiation philosophico-monastique passant par Pythagore et Platon, mais continuée par Basile, Grégoire le Grand et Bernard de Clairvaux, et prenant avec ces auteurs chrétiens une inflexion eschatologique.

CHAPITRE VII :

SATELLITES

Nous groupons dans ce chapitre trois auteurs qui furent cisterciens une partie de leur vie et se situent à des distances plus ou moins grandes de Bernard. Guillaume de Saint-Thierry est supposé être le plus proche. Ami de cœur de Bernard, il est censé développer une pensée très voisine de la sienne et résultant d'influences mutuelles. On a toutefois eu tendance à faire de la place privilégiée qu'il assigne à l'affectivité une caractéristique de la pensée de l'Ordre qu'il rejoignit tardivement. Il la déploie en fait bien avant de passer de l'habit noir au blanc. Nous verrons ainsi que si son orbite n'est pas lointaine, elle est quelque peu déformée par rapport aux caractéristiques de la pensée cistercienne. De même, Alain de Lille ne rejoignit Cîteaux que très tardivement. Nous tenterons de rappeler quelques caractéristiques de sa philosophie personnelle avant d'en examiner les proximités et divergences avec celle qui nous semble caractériser les cisterciens du XIIe siècle. Enfin le plus "excentrique" des trois auteurs de ce chapitre sera Joachim de Flore qui au moment même où il obtient après tant de difficultés le rattachement de son monastère de Corazzo à l'Ordre cistercien, préfère fuir dans la solitude érémitique et fonder une nouvelle congrégation au risque d'être déclaré fugitif. Surtout, si son millénarisme semble dans un premier temps prendre origine dans l'eschatologie cistercienne, il en est en fait une transformation qui le place sur des orbites divergentes et déformées.

1. Guillaume de Saint-Thierry un faux jumeau ?

Lui restituant les œuvres qui avaient été longtemps attribuées à Bernard dont il fut le biographe, le XXe siècle a tiré cet auteur de l'oubli et développé une importante « Guillaumologie », pour reprendre l'expression de Dom Denis Cazes⁸⁷⁷.

Brève biobibliographie

⁸⁷⁷ On trouvera dans sa thèse monumentale : DENIS CAZES O.C.S.O., *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint-Thierry*, Rome, Studia Anselmiana 148, 2009, une revue de l'historiographie de cet auteur ainsi qu'une bibliographie très riche venant compléter celle de PAUL VERDEYEN, *Bibliographie de Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du colloque international d'études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998*, Les Vieilles Forges, ed. N. Boucher, Association des amis de l'abbaye de Signy, Signy L'abbaye, 2000, pp. 415-436.

Guillaume est né dans une noble famille à Liège vers 1075⁸⁷⁸. En 1091 il reçoit une première formation à Reims puis peut-être à Laon à l'école d'Anselme dans les années suivantes⁸⁷⁹. Il entre à l'abbaye bénédictine de Saint-Nicaise en compagnie de son frère Simon qui deviendra abbé de Saint-Nicolas-au-bois. Guillaume sera quant à lui élu abbé de Saint-Thierry en 1121, mais entre-temps (vers 1119-1120) il avait fait la rencontre de Bernard lors de sa convalescence au moment où Guillaume de Champeaux devenu évêque de Châlons-sur-Marne l'avait déchargé momentanément de son abbatiat pour lui permettre de retrouver la santé. Il devait quelques années plus tard, lui rendre une nouvelle visite de charité, devenue fameuse. Il raconte dans sa « *Vie de Bernard* », cette visite lors de laquelle, les deux abbés malades eurent un profond échange sur la nature spirituelle de l'âme, le remède des vertus contre les maladies et les vices, et surtout sur le sens tropologique du *Cantique des cantiques*. Paul Verdeyen suppose que c'est à la lumière des commentaires origéniens que les deux abbés ont lu ensemble le *Cantique*⁸⁸⁰.

Désireux dès 1123 de rejoindre Bernard dans l'Ordre cistercien, Guillaume n'entrera à Signy qu'en 1135 après avoir démissionné de sa charge d'abbé. Entre temps, c'est à son intention que son ami cistercien rédige l'*Apologie* et il lui dédie le *De gratia et libero arbitrio*, tandis que Guillaume lui destine son traité sur le sacrement de l'autel. Les deux amis entretiennent aussi une correspondance suivie où Bernard enjoint Guillaume de conserver sa charge. Il le fit en défendant les biens temporels de l'Abbaye contre les convoitises de ses nobles voisins et en tentant une réforme spirituelle se rapprochant du dépouillement cistercien au-delà même de son monastère en réunissant annuellement les abbés de son archidiocèse en chapitres inspirés de la charte de charité. Ayant franchi le pas en 1135, malgré la résistance de ses frères bénédictins, il est bien accueilli par Bernard et tire profit de son loisir reconquis à Signy pour avancer ses *Méditations* et son *Commentaire du Cantique*. Il fut interrompu par le procès qu'il déclencha contre Abélard à la lecture de sa *Theologia* en 1140. Il séjourna longuement chez les Chartreux

⁸⁷⁸ La source principale des données sur la biographie de Guillaume a fait l'objet d'une réédition : FREDDY LEBRUN O.C.S.O., *Vita antica Guillelmi Sancti Theodorici, d'après le manuscrit latin 11782 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, dans *Signy l'Abbaye... et Guillaume...*, op. cit., pp. 437-459. On pourra se reporter aux introductions de PAUL VERDEYEN, *Guillelmi a Sancto Theodorico, Opera omnia*, I, CCCM 86, Turnout Brepols, 1989, pp. V sq. ; *Guillaume de Saint-Thierry, premier auteur mystique des anciens Pays-Bas*, traduit du néerlandais par A. Louf, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 5-63 ; MONIQUE DESTHIEUX, *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Abbaye de Bellefontaine, dans « Vie monastique », 45, 2006, p. 33-130 ; JEAN-MARIE DÉCHANET, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, Introduction, SC. 82, 2007, pp. 7 sq., ainsi que *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Bruges, 1942 et ANDRÉ ADAM, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres*, Bourgen-Bresse 1923.

⁸⁷⁹ Hypothèse soutenue par André Adam et Jean-Marie Déchanet, mais mise en doute par Paul Verdeyen (Introduction, CCCM, p. VII).

⁸⁸⁰ PAUL VERDEYEN, *Guillelmi a Sancto Theodorico, Opera omnia*, I, CCCM 86, p. XVI.

du Mont Dieu à qui il dédie sa fameuse *Lettre d'or* et à qui il confie ses œuvres qui pour une bonne part, ne tarderont pas toutefois à être attribuées à Bernard. Il écrit sa biographie à partir de la fin 1145, mais ne parviendra que jusqu'à l'année 1130 en complétant de ses souvenirs les *Fragmenta de Vita et Miraculis Sancti Bernardi* que lui avait communiqués Geoffroy d'Auxerre. C'est ce dernier qui acheva les trois derniers volumes de la *Vita prima* car entre temps la maladie avait emporté Guillaume le 8 septembre 1148.

Parmi ses œuvres, donc, le *De contemplando Deo* (1121-1124), ainsi que le *De natura et dignitate amoris* (1121-1124) remontent à la période de Saint-Thierry, ainsi que le *De sacramento altaris* (v. 1127). Le *Brevis Commentario in Canticum* pourrait être constitué des notes prises par Guillaume durant le séjour des abbés malades à l'infirmerie de Clairvaux (v. 1130). Ces quatre œuvres passées sous le patronage de Bernard connurent une large diffusion. *La réponse des abbés bénédictins réunis en chapitre à Soissons* dut être adressée vers 1132 au cardinal Matthieu d'Albano, le légat issu de l'Ordre bénédictin qui les avait tancés. Tout le reste de l'œuvre de Guillaume fut écrit ou au moins terminé à Signy, sauf peut-être les *Excerpta libris beati Gregorii et super Cantica Canticorum beati Ambrosii*.

Les Commentaires d'Écriture sur le *Cantique* (1139) et sur l'*Épître aux Romains* (1137), ainsi que les *Meditativae Orationes* (1137) sont achevés dans les premières années cisterciennes. Viennent ensuite les écrits polémiques contre Abélard (1140) et Guillaume de Conches (1141) et les écrits sur la foi : *Sententiae de fide* (v. 1142), *Speculum fidei* et *Aenigma fidei* (1142-44), enfin la *Lettre aux frères du Mont Dieu* (1144-45) et la *Biographie de Bernard* (1145-48) déjà mentionnées.

Une anthropologie très incarnée dans le De natura corporis et animae

Guillaume, nous venons de le rappeler, n'est cistercien que sur le tard. Mais il l'est depuis quelques années lorsqu'il écrit son *De natura corporis et animae*. Cet ouvrage s'impose comme point de départ pour notre quête d'un Guillaume philosophe, d'autant que son sujet touche le premier volet des échanges avec Bernard lors de la fameuse visite de charité : la nature spirituelle de l'âme, mais aussi le remède des vertus non seulement contre les vices, mais aussi contre les maladies. Ce traité *Sur la nature du corps et de l'âme*, semble en fait avoir été rédigé dans la période de Signy, mais sans doute à partir d'éléments rassemblés auparavant. Se fondant sur le Billet d'envoi de la *Lettre aux frères du Mont Dieu*, Michel Lemoine suppose la rédaction dans un premier temps d'un opuscule sur la nature de l'âme auquel aurait été ajoutée plus tard

la première partie sur la nature du corps, dans le but de répondre à Guillaume de Conches⁸⁸¹. Les nombreuses redites d'une partie à l'autre sans effort de renvoi plaident en faveur de leur réunion tardive⁸⁸². Or le prologue atteste une triple source des connaissances développées dans ce traité sur l'âme et le corps, venant des philosophes, des physiciens et des docteurs Ecclésiastiques⁸⁸³.

Derrière les "*phisici*", nous pouvons reconnaître non seulement les philosophes de la nature déjà mentionnés parmi les "*philosophi*", mais encore les médecins. Ses sources identifiées par Michel Lemoine sont Constantin l'Africain, principalement le *Liber Pantegni* et Némésius d'Émèse. L'intérêt pour la médecine arabe, partagé par les deux Guillaumes (de Conches dans les autres et de Saint-Thierry), n'a pas manqué d'étonner Bernard McGinn⁸⁸⁴. Pour l'un comme pour l'autre, il passe par la médiation de Constantin l'Africain, mais Guillaume de Saint-Thierry s'en tient semble-t-il au *De stomachi affectionibus* et au *Liber Pantegni*. Certes, on est en droit de se demander avec Geoffrey Webb quel pouvait bien être le sentiment de saint Bernard devant ce traité décrivant longuement les os et les nerfs⁸⁸⁵.

Pour autant, l'intérêt de son ami pour la médecine arabe procède-t-il d'une curiosité comparable à celle de l'écolâtre de Chartres ? Ne l'a-t-il pas combattu naguère comme « physicien et philosophe au mauvais sens de ces termes, philosophant sur Dieu à la manière des physiciens⁸⁸⁶ » ? Si l'intérêt du moine de Signy pour les descriptions physiques de la médecine arabe peut paraître peu cistercien, ne pouvons-nous dans un premier temps le rapporter à sa source bénédictine⁸⁸⁷ ? Les abbés bénédictins jouent un rôle important à l'époque dans

⁸⁸¹ MICHEL LEMOINE, Introduction, dans *Guilelmus de Sancto Theodorico, De natura corporis et animae*, Paris, Belles Lettres, 1988, pp. 5-30 ; Cf. également DAMIEN BOQUET, *Un nouvel ordre anthropologique au XII^e siècle : réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry*, dans « Cîteaux », 55 (2004), pp. 5-20.

⁸⁸² Elles sont répertoriées par M. Lemoine, *ibid.*, pp. 24-25.

⁸⁸³ « Scias autem quae legis non mea esse; sed ex parte philosophorum vel physicorum, ex parte vero ecclesiasticorum doctorum, nec tantum eorum sensa, sed ipsa eorum, sicut ab eis edita sunt, dicta vel scripta, quae excerpta ex eorum libris hic in unum congesi. », GUILLELMUS A SANCTO-THEODORICO, *De natura corporis et animae*, PL 180, col. 695, trad. M. Lemoine, pp. 68-69.

⁸⁸⁴ BERNARD MCGINN, *Three treatises on man : a cistercian Anthropology*, Kalamazoo, 1977, p. 85.

⁸⁸⁵ GEOFFREY WEBB, *An introduction to the cistercian de anima*, Londres, 1962, p. 5.

⁸⁸⁶ GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL180, 339 A ; Cf. à ce sujet : MICHEL LEMOINE, *Guillaume de Saint-Thierry et Guillaume de Conches, dans Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry...*, pp. 527-539.

⁸⁸⁷ Sur les sources arabes du *Liber Pantegni*, Cf. CHARLES BURNETT et DANIELLE JACQUART, *Constantine the African and 'Ali Ibn-al-'Abbas al-Magusi : The Pantegni and Related Texts*, Leyde, Brill, 1994. On ne trouve cependant pas trace d'un manuscrit du *Liber Pantegni* parmi ceux de la bibliothèque de Saint-Thierry, reconstituée, à partir des catalogues du XVIII^e siècle par MARIE-PIERRE LAFFITTE : « Esquisse d'une bibliothèque médiévale, le fonds de manuscrits de l'Abbaye de Saint-Thierry », dans *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XXI^e siècle, actes du Colloque d'Histoire monastique, Reims, Saint-Thierry, 11-14 octobre 1976*, Saint-Thierry, 1979, pp. 73-100. Pas davantage du côté de la bibliothèque de Signy. Cf. ANNE BONDEELLE-SOUCHIER, « L'organisation de la bibliothèque médiévale de Signy » et « Pierres d'attente pour l'étude de la bibliothèque ancienne de Signy. », dans

l'appropriation de la science arabe, médicale en particulier. Constantin est l'exemple même (avec sa légende qui le fait passer de l'École Salernitaine au Mont Cassin), de la proximité philosophique entre la quête bénédictine de la sagesse et les nouveautés anthropologiques venant de la science arabe. Mais le propos de Guillaume est de tenter d'accorder entre elles ses trois sources en une anthropologie chrétienne. Le choix de Némésius d'Émèse, autre médecin converti au Christianisme témoigne également de cette quête d'une anthropologie chrétienne. La troisième composante vient de la Patristique : principalement Grégoire de Nysse et Augustin, mais secondairement de la tradition monastique : Cassiodore, Claudien Mamert, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Jean Scot Érigène... De même qu'à la suite des polémiques contre Abélard, il rédige son traité gémellé sur la foi, de même, le moine mettrait la dernière main à son traité sur l'âme et le corps pour faire suite aux poursuites qu'il avait entreprises contre Guillaume de Conches⁸⁸⁸. Le dernier paragraphe du prologue assigne ainsi au traité la tâche peut-être impossible d'une telle synthèse entre les trois sources médicale, philosophique et patristique.

Mais ce qui donne indéniablement une touche cistercienne au propos de l'auteur est l'attaque par le précepte delphique⁸⁸⁹. Le Traité s'ouvre en effet sur le rapprochement entre le « connais-toi toi-même de l'oracle apollinien et le verset du *Cantique* (1, 7) : « Si tu ne te connais pas toi-même, sors ». Voilà qui fait le lien entre les principaux thèmes de conversation qu'eurent Bernard et Guillaume lors de la visite de charité : immortalité de l'âme et lecture du *Cantique des cantiques*, ce rapprochement est classique depuis Origène mais pratiqué de manière particulière par Guillaume⁸⁹⁰. Dans un esprit augustinien, il oppose la sortie extérieure de la vaine curiosité à une contemplation intériorisée⁸⁹¹. Car l'intériorisation de la connaissance de soi, aidée de la grâce n'a de sens que parce qu'elle reconduit, par une élévation, vers le Créateur. Réciproquement, sortie et dispersion ne sont que morbide folie. C'est ainsi en vue de la

Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry ..., op. cit., pp. 191-201 et 203-211. Où Guillaume a-t-il pu copier longuement Constantin l'Africain et Némésius d'Émèse ?

⁸⁸⁸ Nous nous en tiendrons donc ici à ces traités qui expriment la pensée propre de Guillaume sans entrer dans l'analyse de ses écrits polémiques qui nous entraînerait trop loin et hors du cadre de ce livre.

⁸⁸⁹ « Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum : « Homo, scito teipsum. » Hoc et Salomon, immo Christus in Cantibus : "Si non, inquit, cognoveris te, egredere" », GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *De natura corporis et animae*, PL 180, col. 695, trad. M. Lemoine, pp. 64-65.

⁸⁹⁰ JEAN-MARIE DÉCHANET, *La connaissance de soi d'après Guillaume de Saint-Thierry*, dans « Vie Spirituelle », Supplément, 56 (1938), pp. 102-122.

⁸⁹¹ « Qui enim non immoratur in eis quae sua sunt, per sapientiae contemplationem, egreditur necessario in aliena per curiositatis vanitatem. Quapropter cum omni homini qui capax est rationis, vix suus sufficiat sensus, nisi adjutus a gratia, ut sciat seipsum, cum tamen hoc nihil ei conferat, nisi ex hoc quod ipse est, ascendat ad eum a quo ipse est, et qui est super ipsum : miserrime errat et desipit, qui extra se in alienis intellectum suum dispergit, cui natura, imo auctor naturae Deus, tantum intra se indixit operationis negotium. », GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *ibid.*, 695, trad. M. Lemoine, pp. 64-67.

remontée vers son Auteur dont il est l'image que Guillaume entend scruter ce microcosme qu'est l'homme à commencer par son corps avant d'en venir à l'âme⁸⁹².

Rappelons que le Traité se compose de deux livres : *Physica humani corporis* et *Physica animae*. Le titre du second pourrait nous étonner, mais *physica* renvoie ici simplement à la nature de l'âme, comme dans la vie de Bernard où le premier sujet de conversation des deux abbés malades lors de la visite de charité était la nature spirituelle de l'âme (*de spirituali physica animae*). Par ailleurs, son lecteur pourra s'impatienter en retrouvant au début de la seconde partie comme dans la précédente, plusieurs pages sur la vie des plantes et des animaux. Mais c'est sans doute une caractéristique des discours cisterciens sur l'âme de ne pas se dissocier de l'intérêt pour la nature et le corps en particulier, auquel ils restent en général très attentifs.

Dans la première partie, l'on retrouve une physique des quatre éléments dont découlent comme leurs filles dans le microcosme du corps humain, les quatre humeurs⁸⁹³, ce qui peut se résumer selon le tableau suivant. Chacune a ses caractéristiques et domine aux quatre âges de la vie⁸⁹⁴.

Élément	Feu	Air	Eau	Terre
Humeur	Bille rouge	Sang	Flegme	Bille noire
Réceptacle	Vésicule	Reins	Vessie	Rate
Caractéristique	Chaude et sèche	Chaud et humide	Froid et humide	Froide et sèche
Age (jusqu'à ... ans)	Jeunesse (35-40)	Adolescence (25)	Sénilité	Vieillesse (55-60)

On trouve également une ontologie scalaire montant de l'être (*esse*) des minéraux à la vie séminale des plantes, la vie sensible des animaux, intellectuelle des anges, mais surtout une physiologie des trois principaux organes : cerveau, cœur, foie, auxquels correspondent trois puissances (*virtutes*) et qui entre dans bien des détails selon une perspective médicale que nous résumerons par le schéma suivant.

⁸⁹² « Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur et foris, id est anima et corpore, ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilia et invisibilia omnium surgamus auctorem, primum aliqua discutiamus de corporis natura, deinde de his quae sunt animae. », ID., *ibid.*, 695, trad. M. Lemoine, p. 67.

⁸⁹³ « Et nota filios elementorum incedere secundum viam patrum suorum. Eodem enim modo elementa operantur in mundo majori, quo operantur quatuor humores in mundo minori, qui est homo, id est microcosmos, ut supra dictum est. », ID., *ibid.*, 698 C, trad. M. Lemoine, pp. 80-83.

⁸⁹⁴ ID., *ibid.*, 707 B-C, trad. M. Lemoine, pp. 120-123.

Homme	Vertu animale (mémoire/imagination/ raison)	Esprit animal dans le cerveau	
Bête, homme	Vertu spirituelle	Esprit spirituel dans le cœur	
Arbre, bête, homme	Vertu naturelle	Esprit naturel dans le foie	
	Vertu générative		Sperme
	Vertu nutritive		Vie végétative
	Vertu de croissance		Croissance

On se souvient que Descartes, influencé par les mêmes doctrines médicales associera encore la pensée à la montée des esprits animaux au cerveau. Pour Guillaume, lecteur de Constantin l’Africain, la vertu animale accomplit les fonctions de la mémoire placée dans la poupe du cerveau, de la raison, qui siège au centre comme une reine, distinguant l’homme des animaux, et de l’imagination placée à la proue, c’est-à-dire dans la partie frontale⁸⁹⁵. Elle est d’ailleurs prolongée par les cinq sens qui s’y rattachent, comme le mouvement est exercé à l’aide des nerfs qui partent de la partie postérieure du cerveau.

On notera encore que selon le moine devenu blanc, la mémoire et l’imagination ne peuvent atteindre leur perfection qu’en l’homme, car l’esprit spirituel remonte chez lui du cœur dans les parties correspondantes du cerveau (arrière pour la mémoire). De même, l’esprit animal circule entre le cerveau et les sens, en particulier celui de la vue qui correspond à l’humeur ignée. L’audition sera associée à l’humeur aérienne, le goût à l’humeur aqueuse, le toucher à l’humeur terrestre⁸⁹⁶. Toutefois, le moine prend la peine de préciser que les philosophes qui ont confondu la vertu spirituelle du corps résidant dans le cœur et l’âme spirituelle, sont dans l’erreur. Ils faisaient ainsi de l’âme spirituelle une réalité corporelle⁸⁹⁷. Guillaume rectifie : elle est au contraire une substance purement spirituelle à l’image de Dieu, présente à tout le corps comme il l’est au monde entier. Toutefois, sa présence aux trois vertus s’exerce selon notre auteur de manière subtile dans la vertu naturelle, plus subtile à l’égard des esprits animaux, mais de la manière la plus subtile auprès des esprits spirituels. Le moine précise bien que ces trois vertus (du corps) ne sont pas l’âme, mais ses instruments⁸⁹⁸. Pourtant, celle-ci opère naturellement

⁸⁹⁵ « Et sciendum quia cerebrum per se quaedam facit, quaedam per officiales suos. Rationem in medio positam, sicut reginam et dominam, qua distamus a bestiis; phantasiam in prora, memoriam in puppe per se facit, animale autem virtutem, id est sensum, in prora, motum autem in puppe, alterum per quinque sensus, alterum per nervos a puppe procedentes. », ID., *ibid.*, 702 A-B, trad. M. Lemoine, pp. 98-99.

⁸⁹⁶ Id., *ibid.*, 704 B-707 B, trad. M. Lemoine, pp. 106-119.

⁸⁹⁷ « Hunc autem spiritum spiritualement quidam philosophi animam esse dicebant, qui corpoream animam esse volebant. Sed falsum est. Anima enim spiritualis est substantia ad imaginem Dei facta, Deo simillima, sic quodam modo se habens in corpore suo, sicut Deus in mundo suo, in corpore scilicet ubique existens et ubique tota: tota in naturalibus, tota in spiritualibus, tota in animalibus operationibus. », ID., *ibid.*, 702 C, trad. M. Lemoine, pp. 98-99.

⁸⁹⁸ « In naturalibus operatur subtiliter, in animalibus subtilius, subtilissime in spiritualibus. Quaedam enim facit naturaliter, quaedam actualiter et passibiliter, id est animaliter; quaedam per seipsam, et secundum seipsam, id est

dans la première, selon l'action et la passion dans la vertu animale, mais elle agit par elle-même et en elle-même c'est-à-dire spirituellement sur la vertu spirituelle.

La conclusion de la première partie revient à la charge contre les philosophes et les physiciens qui ont certes montré la dignité de l'homme par leur enquête sur sa nature extérieure, celle du corps, mais se sont trompés en rapportant à ce domaine, l'âme rationnelle qui est à l'image de Dieu⁸⁹⁹. Pourtant ces ultimes considérations de la première partie du traité revêtent une étonnante modernité, puisqu'elles mettent en avant une exaltation de la dignité humaine à partir de l'harmonie du corps qui sera reprise par la Renaissance. Mais elle vient en fait de l'antiquité : Ovide et Vitruve. La dignité de l'homme est attestée par la station debout qui lui permet de tourner son visage vers le ciel contrairement aux animaux, la tête basse en quête de nourriture⁹⁰⁰. Par ailleurs, glosant le verset de Sg 11, 21, sur l'harmonie de la Création disposée par Dieu selon le nombre, le poids et la mesure, Guillaume mobilise l'image du corps de l'homme couché dont les membres touchent un cercle centré en son nombril, que le croquis de Léonard de Vinci (et les agences de Manpower) ont contribué à rendre célèbre⁹⁰¹. Cette fois la source est Vitruve (*De Architectura*, III, I, 3). Le manuscrit que Guillaume a pu consulter à l'Abbaye de Saint-Thierry est clairement identifié comme l'atteste l'apparat critique. Étonnant mélange donc de classicisme et de modernité chez cet auteur cistercien. Il continue pourtant à opposer ce point de vue des philosophes et des physiciens à celui des Pères de l'Église qui eux partent de l'âme et auxquels il entend venir dans la suite du Traité⁹⁰².

La seconde partie commence de fait par souligner la différence entre les deux définitions de l'âme : celle attribuée aux philosophes, comme substance simple, distincte du corps qu'elle anime, et celle des Pères de l'Église qui y voient une substance spirituelle, créée, vivifiant le

spiritualiter. Sive igitur virtus naturalis, sive animalis, sive spiritualis; non sunt anima, sed animae instrumenta. », ID., *ibid.*, 702 C-D, trad. M. Lemoine, pp. 98-101.

⁸⁹⁹ « Haec de homine exteriori diximus, non tamen omnino exteriori, sed de quibusdam quae sunt in corporibus humanis, nec tamen subjecta sunt omnino sensibus hominis; sed ratione et experientia discernuntur a physicis et philosophis, qui huc usque pervenire potuerunt, humanae naturae exquirentes dignitatem. Qui tamen absurdissime in hoc degeneraverunt, quod in horum numero partem illam hominis putaverunt deputandam, qua homo imago Dei est incorruptibilis, caeterisque animantibus praeeminet, animam scilicet rationalem... », ID., *ibid.*, 708 A, trad. M. Lemoine, pp. 122-123.

⁹⁰⁰ L'apparat du texte fait référence à Augustin, *De civitate Dei*, 22, 24, 2, mais la source originelle est Ovide, *Métamorphoses I*, 84-86 : « pronaque cum spectent animalia cetera terram, os homini sublime dedit caelumque videre iussit et erectos ad sidera tollere vultus. »

⁹⁰¹ « Ponderis enim aequitatem in corpore humano testatur membrorum parilitas, mensuram autem probare potest mensurandi sollicita experientia. Dicunt enim physici quia si homo supinus extensis manibus et membris jaceat, si circum in centro umbilici locatum undique circumvolvatur, inoffenso mensurae cursu in omnibus partibus suis par sibi et aequalis inveniatur. De numero satis constat. ... », ID., *ibid.*, 708 B, trad. M. Lemoine, pp. 124-125.

⁹⁰² « Sed jam, ut dictum est, ad animam transeamus; nec quid de ea philosophi vel physici saeculi sentiant vel opinentur, sed quid catholici Patres a Deo didicerint et homines docuerint, breviter perstringamus. ... », ID., *ibid.*, 708 C, trad. M. Lemoine, pp. 126-127.

corps, mais immortelle et dont la rationalité lui permet de se tourner vers le bien ou le mal⁹⁰³. La différence tient non seulement à l'introduction de la responsabilité morale de l'âme, mais à l'affirmation de sa nature spirituelle supposant rationalité et immortalité. Après l'affirmation de cette différence, le lecteur ne manquera pas d'être surpris, voire déçu de constater que le moine revient sur la vie corporelle et ses trois principaux organes (cerveau, cœur, foie). N'est-ce pas à travers eux que l'âme opère son gouvernement du corps ? De plus, Guillaume qui a suivi pas à pas Constantin l'Africain dans toute la première partie, retrouve cette distinction des trois organes dans le *De imagine* de Grégoire de Nysse. Les pages suivantes sont très proches cette fois du texte latin du Père Grec et au lieu d'une opposition avec le discours des médecins, nous constatons une troublante convergence sur la question de la vie corporelle.

Toutefois cela permet au cistercien de préciser que la vie végétative et la vie sensible que l'homme partage avec les animaux n'est pas spécifique de l'âme humaine qui les dépasse et est finalement la seule à être parfaite et digne de ce nom. Du coup, c'est abusivement que l'on attribue une âme aux autres êtres participant d'une vie animale⁹⁰⁴. Intéressante confiscation de son âme à l'animal, au profit de la seule humanité. Ainsi la raison est-elle présentée comme la reine siégeant parmi les sens ses servantes et régissant les connaissances qu'elles lui apportent de l'extérieur⁹⁰⁵. C'est elle qui confère à l'homme la seule âme digne de ce nom⁹⁰⁶. La confiscation est-elle partielle ou absolue ? Les animaux semblent bien bénéficier d'une vie animale et animée que n'ont pas les plantes. Pourtant, toutes ces formes de vie ne parviennent pas à la perfection atteinte par la seule âme humaine qui partage d'ailleurs la vie rationnelle avec les anges.

⁹⁰³ « Anima, sicut philosophi hujus mundi dicunt, substantia est simplex, species naturalis, distans a materia corporis sui organum membrorum; et virtutem vitae habens. Porro secundum nostros, id est ecclesiasticos doctores anima spiritualis propriaque est substantia, a Deo creata, vivificatrix, rationabilis, immortalis, sed in bonum malumque convertibilis. ... », ID., *ibid.*, 708 C-D, trad. M. Lemoine, pp. 128-129.

⁹⁰⁴ « Propterea dicimus veram quidem perfectamque animam humanam esse solam, quae in omni valet actione. Si vero quidpiam aliud vitam participet, abusive dicimus animatum, quia non perfecta in his anima est, sed quaedam tantum operationes animalis actionis, quas in primordiis suis etiam homini constat esse ingenitas. Bruta quippe omnino sunt suis sensibus dedita, huc usque valentia, ideoque vehementius etiam in his quam homines, qui sensus istos ratione supergrediuntur... », ID., *ibid.*, 711 B, trad. M. Lemoine, pp. 142-143.

⁹⁰⁵ « Quasi enim regina sedens ratio in media civitatis suae arce, portis sensuum undique patentibus, domesticos domestica, peregrinos peregrina ingerentes, suo unumquemque vultu et habitu discernit et suscipit, et collocat suo unumquemque scientiae loco... », ID., *ibid.*, 711 C, trad. M. Lemoine, pp. 142-143.

⁹⁰⁶ « ... omnis creaturae ei confert perfectionem, omnipotenti virtute dans ei esse cum lapidibus ; dans ei vitam seminalem cum herbis et arboribus ; dans vitam sensualem sive animaleam cum pecudibus, additum etiam vitam rationalem cum angelis. Sed quovis modo herbae et arbores vivere videantur, habere animam bruta et quaevis animalia ; constat tamen haec omnia, quamvis quovis modo viventia, animam non habere, nec assurgere in hoc ad dignitatem conditionis humanae. Nam in germinibus quaedam quidem apparet animalis operatio ; quae tamen non procedit usque ad motus, qui per sensum fiunt. Est enim ibi vita, quamvis non sit anima. », ID., *ibid.*, 710 C-D, trad. M. Lemoine, pp. 138-139.

Guillaume précise encore que la raison ne doit pas être comprise comme une partie de l'âme qui se logerait en quelque cavité intérieure du corps⁹⁰⁷. Son intériorité est celle de l'invisible par rapport au visible. Mais le corps humain en est informé de part en part, comme un instrument par la musique qui s'y joue : et le moine de chanter les mérites de la main, dégageant de la quête de nourriture la bouche qui peut ainsi se consacrer à l'expression orale de la pensée⁹⁰⁸, relayée de nouveau par la main pour l'expression écrite. Ces développements ne sont pas sans similitudes avec ceux d'un Leroi-Gourhan sur le geste et la parole⁹⁰⁹, au matérialisme près. Mais c'est toujours Grégoire que Guillaume suit pas à pas, rétablissant même, sans pourtant disposer du texte grec, quelques faiblesses de la traduction de Jean Scot Érigène⁹¹⁰ et reprenant le thème de la station debout, gloire du genre humain, sans remonter à sa source ovidienne. En revanche c'est à l'*Histoire Naturelle* de Pline l'Ancien qu'il recourt pour décrire les misères de la condition humaine : absence sur le corps humain de défenses naturelles, contrairement aux animaux, faiblesse de l'enfant vagissant et incapable de tenir sa tête ou de se tenir sur ses membres, si ce n'est en commençant par la station à quatre pattes lorsque ses forces augmentent un peu ... C'est cette faiblesse même qui a amené l'homme à régner sur toute la création, utilisant le cheval pour pallier la lenteur de son mouvement, le chien comme arme de défense... Ainsi est-il à l'image du roi de l'univers⁹¹¹.

Or cette image ne saurait se prendre de sa faiblesse physique, mais bien de son intériorité. Car c'est l'âme qui est à l'image de Dieu, présent à tout l'univers et régnant sur lui. Pourtant, le moine a pris soin de marquer la différence entre cette image et son original. Si l'âme connaît les réalités extérieures, c'est en sortant d'elle-même par la médiation de la porte des sens⁹¹². Au

⁹⁰⁷ « Non enim in parte aliqua, sed in toto tota intellectualis illa natura, neque in concavitatibus corporum interius locatur; neque abundantia carnis vel alterius cujuslibet rei expellitur, sed veluti organum musicum totum corpus in suos creat effectus. Et sicut in organo musico modulari scientes, aptum artis suae instrumentum invenientes solemniter artis ipsius officium exercent... », ID., *ibid.*, 712 B-C, trad. M. Lemoine, pp. 146-147.

⁹⁰⁸ « Si ergo, ut dictum est, grave et laboriosum servitutis officium circa ciborum usum labiis distribueretur, muta interius anima per organicam hanc loquendi distinctionem suam non exerceat rationem, et muti ad invicem rationabiles esse non possemus. Nunc autem talem administrationem manus in seipsas transferentes, aptum et liberum servitio rationis os dimiserunt. », ID., *ibid.*, 713 C-D, trad. M. Lemoine, pp. 154-155.

⁹⁰⁹ ANDRÉ LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964 (I), 1965 (II).

⁹¹⁰ Cf. par exemple M. Lemoine, *ed. cit.*, n. 121, pp. 148-149.

⁹¹¹ « Quid multa? Omnis creatura homini sicut regi servit et militat. Unde vide et amplectere, o homo, dignitatem naturae tuae: nec tantum tibi vilis sis in eis quae sunt corporis, in quibus ab animalibus vinceris, quam pretiosus in interiori tuo, in quo omne quod vivit, vel quod non vivit, antecellis. Secundum interiorem enim dignitatem in regiam natus es conditionem. Omnipotentis enim naturae imaginem fieri, quid est aliud, quam continuo regalem conditam fuisse naturam? », GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *De natura corporis et animae*, 717 A, trad. M. Lemoine, pp. 170-171.

⁹¹² « Sicque ad imaginem ejus qui creavit eum, qui stabilis in seipso dat cuncta moveri, una quidem est potentia ipse insitus animus, qui per singula sensuum instrumenta exiens quaecunque occurrentia transcurrit, ipse per aures audiens, ipse videns per oculos, sicque de reliquis. In hoc tamen longe dissimilis est ab eo cujus est imago; quia differentibus potentiis Deus ea quae sunt non tangit, quia absurdum est in simplicitate Deitatis intelligere

contraire, Dieu connaît toutes ses créatures sans sortir de lui-même à partir de ses propres perfections. C'est ainsi imparfaitement que l'esprit humain est image de Dieu, sinon, il égalerait son modèle et n'en serait pas distinct. Mieux encore, c'est l'imperfection même de la connaissance, non des créatures extérieures, mais de soi-même qui atteste que cette image est reçue par l'âme, d'un Dieu incompréhensible⁹¹³.

Nous avons peut-être ici la version du « *noverim me, noverim te* », propre au nouveau cistercien de Signy, marquée du sceau de la négativité, de la ténèbre mystique de l'inconnaissance : c'est l'imperfection même du connais-toi toi-même, de la connaissance que l'âme a d'elle-même, qui atteste qu'elle est créée à l'image de Dieu, mais comme simple image imparfaite, incapable de rejoindre un Dieu qui lui reste ici-bas incompréhensible. Si Guillaume avait proposé sa version du *cogito*, elle pourrait se formuler ainsi : je suis incompréhensible à moi-même et Dieu plus encore, donc je suis. Mais du coup, cette âme humaine n'est pas en position de sujet transcendantal par rapport à la connaissance empirique : c'est l'esprit humain lui-même qui entend par les oreilles, voit par les yeux... La préséance de l'audition sur la vision n'est peut-être pas fortuite, puisque c'est dans la réceptivité même de l'audition où elle n'est pas au pincelle d'un *speculum*, point d'observation visuel, que l'âme sujet de la connaissance sensible sort d'elle-même pour se faire accueillante à la musique ou au cri d'un autre.

Une fois établie cette existence de l'âme et sa présence au corps, resterait à se demander ce qu'elle est en elle-même, ou plutôt selon trois questions déclinées par Guillaume qui les rapporte respectivement, à la physique, à la raison et à la moralité : *quid, quare et quomodo sit*⁹¹⁴. Ces trois questions ne sont pas sans rappeler celles posées par Bernard à propos du connais-toi toi-même au début du livre II du *De consideratione* : *quid, quis, qualis*.

Mesurons à la fois la proximité et la différence des deux investigations. Si l'on songe que dans *l'Alcibiade Majeur*, Platon montre que ce qui est à connaître dans le connais-toi toi-même n'est ni le corps, ni le composé d'âme et de corps mais bien l'âme qui le commande, ce questionnement de Guillaume sur l'âme n'est pas entièrement étranger au Connais-toi toi-

receptionem et multiformitatem receptoriae operationis. », ID., *ibid.*, 713 D- 714 A, trad. M. Lemoine, pp. 154-155.

⁹¹³ « Quin etiam in hoc ipso quod neque sui ipsius perfectam apprehendit scientiam rationalis animus; divinae incomprehensibilitatis naturam per quamdam similitudinem videtur characterizare. », ID., *ibid.*, 714 B, trad. M. Lemoine, pp. 154-155.

⁹¹⁴ « Data autem anima quaerendum est quid sit, quare sit, quomodo sit. Cum quid sit quaerimus, spectat ad physicam; quare sit, spectat ad rationem: quomodo sit, spectat ad moralitatem. Quid sit, nemo comprehendit; quia nulla ejus est materia, quia res est spiritualis, intellectualis, Deoque simillima. Quare sit, qui non vult scire, non est dignus vivere, scilicet ut vivat secundum rationem. Quomodo sit, ipsum exigit modum secundum rationem vivendi. », ID., *ibid.*, 717 D-718 A, trad. M. Lemoine, pp. 174-175.

même. Il commence qui plus est par la même question *quid*, mais portant sur la nature de l'âme. Menée toutefois, non d'un point de vue réflexif qui est celui de Bernard, mais plutôt suivant une simple investigation théorique, elle se poursuit selon les deux interrogations plus communes du pourquoi et du comment. Qui plus est, nous retrouvons la tripartition philosophique comprenant la physique et la morale qui n'est pas sans rappeler le schème origénien dont nous avons vu l'importance pour la distinction chez Bernard des trois formes de la considération. Mesurons pourtant ici encore la différence. Le terme *rationem* rapporté à la question *quare* renvoie plus à la logique causale qu'à une investigation rationnelle. Qui plus est, il vient en second après la question *quid* rapportée à la physique et le point d'aboutissement est ici la morale. Nous sommes plus proches d'un schème stoïcien de division du questionnement philosophique. Chez Bernard, fidèle à Origène et à la longue tradition passant notamment par Cassien et Grégoire, la morale n'est au contraire que le point de départ d'une progression spirituelle dont la physique constitue le second temps permettant un détachement des créatures en vue d'accéder à la considération spéculative d'ordre métaphysique et mystique. Or aux deux premières questions posées : *quid* et *quare*, Guillaume ne répond pas : ce qu'est l'âme est immatériel et donc inconnaissable ; se demander pourquoi elle existe serait impie : elle est faite pour vivre selon la raison. On notera au passage que la question "pourquoi" est prise au sens non tant de la causalité que de la finalité. Reste la question du "comment" et l'on est ainsi passé d'une interrogation métaphysique à un enseignement éthique. Cette fois l'écart avec Bernard se réduit, puisque de même que le *quomodo* de Guillaume, la question *qualis* renvoyait le lecteur du *De consideratione* à sa qualité morale. Les quatre vertus cardinales se retrouvent ainsi comme les éléments constitutifs de l'âme, certes considérée ici dans sa manière d'être éthique (*quomodo*) et elles sont rapportées ailleurs aux quatre éléments matériels sans plus de précision⁹¹⁵. Comme eux, elles donneront naissance par combinaison et division à une foule de vertus. C'est que nous sommes sous le régime d'une théologie, d'une philosophie même, symbolique, voire allégorique et la suite se laissera plus facilement résumer en tableaux. Ainsi, les quatre passions se retrouvent-elles mises en parallèle quant à leur administration par la raison, avec quatre fonctions vitales administrant la vie matérielle⁹¹⁶ :

⁹¹⁵ « Ad quod, sicut corpus ex quatuor constat elementis, ut vivat, sic anima rationalis habet quaedam quatuor virtutum elementa, quae sunt prudentia, temperantia, fortitudo, justitia. », ID., *ibid.*, 718 A, trad. M. Lemoine, pp. 174-175.

⁹¹⁶ « Sicut etiam anima in administrationem vitae materialis quatuor virtutibus utitur in singulis corporalis organi principalibus partibus, appetitiva scilicet et contentiva, digestiva et expulsiva, sic administrationem rationalem quatuor exercet passionibus, spe scilicet et gaudio, timore et tristitia. », ID., *ibid.*, 718 A-B, trad. M. Lemoine, pp. 174-175.

Appétitive	Espoir
Rétensive	Joie
Digestive	Crainte
Expulsive	Tristesse

Car c'est la même âme qui gère ainsi le rationnel comme elle gère le corporel et à ce parallèle entre puissances corporelles et passions, fait suite celui entre les trois fonctions vitales et la tripartition platonicienne de l'âme en irascible, concupiscible et rationnel. Mais cette correspondance du physique et du psychique est coiffée en quelque sorte par un troisième degré théologique qui fait coïncider chacune des vertus de foi, d'espérance et de charité⁹¹⁷, respectivement avec la raison, le concupiscible et l'irascible⁹¹⁸, ce que nous pouvons résumer dans le tableau suivant.

Puissance de la vie corporelle	Naturelle dans le foie	Spirituelle dans le cœur	Animale dans le cerveau
Fonction	nutritive	vivifiante	sensible
Usage spirituel ou rationnel de la puissance	concupiscible	irascible	rationalité
Vertu	espérance	charité	Foi
Défaut	Concupiscence de la chair, de l'œil, orgueil de la vie	Bestialité, truculence, haine	Présomptions, hérésies...

Le parallèle entre les trois organes principaux et les trois parties de l'âme platonicienne ne surprendra guère le lecteur qui se souvient du *Timée*. En revanche il s'étonnera peut-être

⁹¹⁷ « Et sicut tota corporalis vitae natura tribus se agit virtutibus, naturali videlicet in hepate, spirituali in corde, animali in cerebro, sic spiritualis vel rationalis usus in tres se exerit potentias, scilicet rationalitatem, concupiscibilitatem, irascibilitatem. Et sicut tres illae virtutes tres de se generant effectus, sine quibus vita humana non subsistit, naturalis scilicet virtus in hepate nutritivum, spiritualis in corde vivificativum, animalis in cerebro sensualem, sic ad spiritualem vel rationalem vitam ordinandam vel consummandam in rationalitate fundatur fides, in concupiscibilitate spes, in irascibilitate charitas. », ID., *ibid.*, 718 B, trad. M. Lemoine, pp. 176-177.

⁹¹⁸ . Ce schème original évoluera au XIIIe siècle et pas seulement à cause de l'entrée d'Aristote comme a pu le montrer le P. Bougerol. L'espérance sera associée à l'irascible en tant qu'elle vise un bien difficile à atteindre et ne se contentera plus de fuir le mal. Cf. JACQUES-GUY BOUGEROL, *La théologie de l'espérance aux XIIIe et XIIIe siècles*, Paris, éditions augustiniennes 1985, 2 vol.

davantage de les voir associer aux trois vertus théologiques, qui plus est selon une correspondance en apparence fantaisiste, en tout cas originale.

Sans nous attarder à commenter ce tableau, disons que *spiritualis* est pris en deux sens différents : celui des vapeurs du sang qui remontent du cœur, et celui de l'esprit rationnel ; *sensualis* est pris au sens des esprits animaux dont la circulation facilite la perception sensible. Quant à la foi, elle perd son mérite quand elle se voit épaulée par des arguments rationnels⁹¹⁹. Pourtant c'est bien dans la raison qu'elle est reçue et adhère à la vérité. Nous reviendrons sur les développements de Guillaume sur foi et raison, découlant de ses affrontements avec Abélard. L'affinité de l'espérance avec le concupiscible lui semble une évidence. Il est vrai qu'elle vise le bonheur suprême, mais selon une concupiscence qu'Augustin avait bien distinguée de celle de la chair.

Reste la charité : n'est-elle pas à l'opposé de la colère qui contriste l'Esprit ? Le moine leur reconnaît en commun une ardeur, distinguant à son tour entre colère animale et colère rationnelle⁹²⁰. Cette paradoxale colère rationnelle nous révèle sans doute quelque chose du tempérament de feu de Guillaume. Qui plus est, il la divise entre le zèle et la discipline. Nous ne sommes pas si loin des développements de Platon qui dans le *Timée*, le *Phèdre* ou la *République* fait du *thumos* cette partie de l'âme susceptible de s'enflammer contre la partie désirante et de défendre ainsi les prérogatives de la raison. Guillaume divise également la colère animale en trois : furie, démence, coït⁹²¹. Il reprend ici Némésius d'Émèse qui distingue ainsi la colère naissante, celle qui s'installe jusque dans la mémoire, en démence et celle qui cherche l'opportunité d'une vengeance qui lui trouvera une issue comparable au coït pour la concupiscence. Ce qui donne le tableau suivant :

⁹¹⁹ « Licet enim fides non habeat meritum, cui humana ratio praebeat experimentum, tamen, quia in rationalitate fundatur, quasi naturaliter semper solet esse avida rationis... », GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *De natura corporis et animae*, ibid., 718 B-C, trad. M. Lemoine, pp. 176-177.

⁹²⁰ « Porro irascibilitas et charitas in tantum sibi videntur adversa, ut alterum alterius videatur esse preemtorium. Sed hanc diversitatem fervor quidam spiritus colligit in unitatem, quia fervor in ira, fervor in charitate est. Non autem hanc iram dico bestialem, sed humanam, rationalem. Est enim ira rationalis, et est ira bestialis. Rationalis in duo dividitur, in zelum et disciplinam. Est autem hinc habitus mentis non aliud quam amor Dei et proximi, odiumque vitiorum. Ideoque odium vitiorum, quia amor Dei et hominum. », ID., ibid., 718 C-D, trad. M. Lemoine, pp. 176-177.

⁹²¹ « Porro ira bestialis dividitur in tria, in furorem, ubi in quantitate nullus modus est; in eam quae dicitur manis, ubi nullus terminus; in eam quae coitus appellatur, cui sola vindicta finem facit, sicut coitus fervori carnis. », ID., ibid., 718 D, trad. M. Lemoine, pp. 178-179.

Charité			
Colère humaine	Zèle	discipline	
Colère animale	furie	démence	coït

Mais il rappelle que l'ardeur de la charité se fonde sur la colère humaine, voire animale : qui peut aimer la justice sans d'abord haïr l'injustice⁹²² ?

Suivent des considérations sur les sens spirituels et la présence spirituelle non locale de l'âme dans le corps. Une expérience qui semble relever sinon du *raptus*, du moins de grâces contemplatives atteste ce mode de présence. Ainsi lorsqu'elle s'élève vers les réalités spirituelles, l'âme quitte les sens et même les facultés intellectuelles : elle n'est plus affectée par les réalités sensibles qui se trouvent en face ou autour d'elle, ni même attentive à la page qu'elle lit⁹²³. L'expérience de la distraction méditative rejoint ici celle de l'élévation mystique pour attester que l'âme ainsi attirée au-dessus d'elle-même, continue d'être présente au corps qu'elle ne cesse de vivifier tout en s'absentant des sens et de la raison même, pour contempler sans les comprendre intellectuellement les réalités célestes. S'inspirant de Claudien Mamert, le cistercien ne nous livre-t-il pas ici une méditation originale sur l'âme, inspirée certes par son expérience mystique, mais aussi par sa réflexion de philosophe sur l'intériorité et la perception ? Il développe encore des considérations sur les trois puissances de l'âme, images de la Trinité. Toutefois, suivant toujours Claudien Mamert, il les nomme respectivement *mens*, *cogitatio* et *voluntas*. On ne reconnaît pas d'emblée les deux premières puissances augustinienne de la mémoire et de l'intelligence. Notons toutefois que selon la belle image néoplatonicienne reprise également à Claudien Mamert, l'âme image de Dieu reconnaît en son Créateur la lumière illuminatrice, elle qui est lumière susceptible d'être allumée⁹²⁴. Lorsqu'il en vient à décrire la circumincession des trois facultés à l'image de celle des Personnes divines, la *mens* s'avère être la mémoire, même si la pensée demeure cogitation et non intelligence⁹²⁵. Les trois facultés

⁹²² « Fervet ergo ira rationalis ex charitate; charitas nihilominus fervet in ira in qua fundatur, quia nisi ira praecederet, charitas non sequeretur. Non enim potest diligere justitia nisi odiatur iniquitas. », ID., *ibid.*

⁹²³ « Hinc est quod etiam dum corpus administrat et sensificat, si quando per internum mentis obtutum in superna et sempiterna se erigit, ita quodammodo corporeos deserit sensus, et ab eis illocaliter discedit, ut coram posita non videat, juxta sonantia non audiat, percursam in legendo paginam non intelligat; mirabili et divinae quodammodo consimili potentia, hora eadem tota in intellectu contemplando coelestia, tota in sensu vel actu in agendo: cum tamen quod agit non sentiat, tota in corpore quod vivificat. Ipsaque est anima quae sentit; ipsa quae quod sentit, non intelligit; ipsa quae nec sentiendo nec intelligendo vegetat corpus et vivificat; per quod sentit quod per seipsam non intelligit. », ID., *ibid.*, 720 A-B, trad. M. Lemoine, pp. 184-185.

⁹²⁴ « Et in hoc etiam ex aliqua parte imaginem sui conditoris in se recognoscit, in hoc etiam quod videt illum lumen illuminans, se vero lumen luminabile. », ID., *ibid.*, 721 A-B, trad. M. Lemoine, pp. 190-191.

⁹²⁵ « Nam cum cogitat aliquid, totum est in mente quod cogitat; et quod totum simul meminit, totum simul cogitat, et vult cogitare et meminisse, hoc est, amat habere mentem et cogitationem. Cumque cogitare se meminit, totam certe cogitationem tota mente comprehendit, et totum amorem suum vel mentem suam tota cogitatione cogitat,

deviendront d'ailleurs un peu plus loin : *memoria, consilium et voluntas*⁹²⁶. Dans cet exercice mutuel et contemporain, les facultés sont « *tota simul* ». Nous reconnaissons là la caractéristique de l'éternité boécienne, ce qui vérifie le rôle intermédiaire de Claudien Mamert entre Augustin et Boèce, mais donne aussi à l'augustinisme de Guillaume une inflexion particulière⁹²⁷. Suivant en cela fidèlement sa source, Guillaume n'hésite pas à compléter le verset de Jn 10, 30, en ajoutant l'Esprit saint de façon à faire dire au Christ qu'avec le Père tous trois sont un comme le sont aussi dans l'âme, son esprit rationnel, sa pensée et son amour⁹²⁸. C'est l'occasion d'affirmer la transcendance du Verbe par rapport à l'âme humaine qui s'en approche, mais doit demeurer dans l'adoration, comme les anges d'ailleurs⁹²⁹. Pourtant, cette distance des substances peut s'effacer par grâce. Guillaume propose cette analogie : comme le corps est vivifié par l'âme, celle-ci vit en Dieu, par l'inhabitation du Saint Esprit⁹³⁰. Mais l'unité ainsi obtenue entre l'âme et Dieu reposant non seulement sur son incorruptibilité et son immortalité, sur son amour et sa béatitude, culmine en une divinisation de ceux qui deviennent enfants de Dieu par la volonté même du Fils, selon le verset johannique⁹³¹. Nous touchons là au cœur de la théologie de Guillaume d'une divinisation de l'âme par l'amour divin qui explique son intérêt à la fois pour l'anthropologie et pour le *Cantique*. Enfin peut advenir ainsi une mise en ordre sinon morale ou psychologique, du moins spirituelle des puissances de l'âme en sept degrés présentés comme autant de recherches de l'unité et que nous réunissons dans un tableau (à lire de bas en haut).

cum amare vel meminisse se cogitat: toto amore suo eamdem totam mentem atque eamdem cogitationem suam tota diligit, cum meminisse et cogitare seipsumque amare diligit. », ID., *ibid.*, 721 B-C.

⁹²⁶ ID., *ibid.*, 722 B, trad. M. Lemoine, pp. 194-195.

⁹²⁷ « Et si se singula tota simul vel ament vel cogitent, vel meminerint, non majora erunt tota simul tria, quam vel mens tota pariter recolens, vel cogitatio tota cognoscens, vel amor totus diligens. », ID., *ibid.*, 721 C, trad. M. Lemoine, pp. 190-191.

⁹²⁸ « "Ego et Pater", et charitas mea, non tres, sed "unum sumus" unus Deus sumus: tu vero mens rationalis, cogitatio, dilectio tua, unus es homo, ad similitudinem auctoris tui factus, non ad aequalitatem creatus: nempe non genitus; formatus es, non ipse formator. », ID., *ibid.*, 721 C, trad. M. Lemoine, pp. 190-193.

⁹²⁹ ID., *ibid.*, 722 A, trad. M. Lemoine, pp. 192-195.

⁹³⁰ « Sicut enim corpus vivit ex anima, sic ex Deo vivit anima illa, ipsa soli suspirans, ipsum solum jugiter spirans, sicut corpus vivens aerem: tota manens in Deo per fidelem affectionem, eumque quem amat in se habens manentem per omnipotentem operationem, unus spiritus cum eo existens. », ID., *ibid.*, 722 C-D, trad. M. Lemoine, pp. 196-197.

⁹³¹ « Et haec est oratio Filii ad Patrem *Volo*, id est voluntatis meae virtute, qui Spiritus sanctus est, efficio, "ut sicut ego et tu unum sumus" in substantia, "sic et ipsi in nobis unum sint", ex gratia. Unum amore, unum beatitudine, unum immortalitate et incorruptione, unum etiam quodammodo ipsa divinitate. "Quotquot" enim "receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri". », ID., *ibid.*, 722 D-723, trad. M. Lemoine, pp. 196-199.

7 ème degré, demeure (<i>mansio</i>), cœur pur qui n'est plus troublé par les concupiscences	Vision et contemplation de la vérité, mais aussi joies, jouissance du vrai et souverain bien, sérénité
6 ème degré, contemplation	Porte sur ce qui est un regard direct et serein, dans ces degrés (5-6), l'âme voit ce qu'elle vaut
5 ème degré, la pureté obtenue et affermie, recherche la vérité	L'âme voit sa grandeur (<i>quanta est</i>) et en conçoit une confiance redoublée en Dieu, une louange
4 ème degré (sagesse pratique), purification de l'œil intérieur, foi	L'âme discerne ce qui est bon, beau, pour elle, rejette le reste, croit en Dieu
3 ème degré, mémoire et intelligence commun aux doctes et non doctes, bons et méchants	Dans les arts, sciences et belles lettres. Montre ce que l'âme vaut dans le corps
2 ème degré, sensible	Multiplicité des sensations et sommet de la copulation sexuelle : 2 en 1 seule chair
1 ^{er} degré végétatif, commun avec les plantes et les animaux	L'âme vivifie le corps et le maintient dans l'unité

Les degrés ainsi décrits de la vie de l'âme s'élèvent de la vie végétative aux sommets de l'union mystique en passant par un dépassement de la contemplation intellectuelle moyennant une jouissance affective, ce qui ne nous étonnera pas de l'auteur de la fameuse formule « *amor ipse intellectus est* ». Remarquons que les deux premiers degrés correspondent au second et au troisième type d'unités distingués en *De consideratione* V, VIII, 18-19. Les derniers correspondraient aux plus ultimes unités distinguées par Bernard, jusqu'à l'unité votive, du moins en deçà des deux dernières : union hypostatique et unité entre les Personnes de la Trinité. Nous avons peut-être là une différence majeure entre les deux abbés : Bernard maintient le privilège de la grâce christique de l'Union hypostatique, tandis que la mystique sponsale de Guillaume tend à la laisser oublier dans une union amoureuse de l'âme humaine avec son Dieu. Une autre différence pourrait tenir au rôle de la foi et de la charité dans la dynamique ascensionnelle de l'âme. Nous avons vu la correspondance originale entre les trois instances de l'âme platonicienne et les trois vertus théologiques. Que la foi relève de la faculté rationnelle n'est pas original, en revanche, que l'espérance relève de la concupiscence l'est davantage.

Certes, elle comporte une visée du souverain bien où Augustin déjà pouvait voir une concupiscence opposée à celle de la chair. Mais elle vise un bien difficile et traverse des épreuves qui la feront plutôt associer à l'irascible dans des perspectives plus classiques. N'est-ce pas plutôt la charité qui comporte, sinon une concupiscence, du moins une dilection, et qui ne passera pas ? Associer les ardeurs de la charité à celles de la colère est plus original encore. Ardeur et violence de la charité sont développées par Richard de Saint Victor ou d'autres mystiques du même siècle, mais sans rapprochements avec l'irascible. Il s'agit plutôt de la violence du transport, *raptus* où l'initiative revient à Dieu.

De l'anthropologie à la mystique

Au début du *Commentaire du Cantique*, Guillaume revient sur les trois dimensions principales de l'élévation de l'âme par la prière, animale, rationnelle, spirituelle⁹³². L'on pourra s'étonner tout d'abord qu'il y ait une prière de l'homme animal. Faut-il rapporter cette animalité à la puissance et aux humeurs ayant leur siège dans le cerveau selon ce que nous avons vu dans le *De natura corporis et animae* ou se contenter de donner au terme animal son sens commun avec une nuance péjorative ? D'autant que les deux autres prières, rationnelle et spirituelle pourraient être rapportées aux puissances correspondantes ? Le premier genre de prière serait alors plutôt à rapporter à la puissance naturelle ? En tout cas la prière de l'homme animal demande des biens temporels⁹³³. On est frappé de ses correspondances avec le deuxième degré de la charité distingué par Bernard dans le traité qu'il lui consacre. Dans cette prière, l'homme animal demande tout sauf Dieu lui-même⁹³⁴. L'amour de Dieu pour lui-même n'intervient-il pas dans le troisième degré de la charité distingué par Bernard ? Cette première prière reste nettement en deçà. Est-elle d'ailleurs dans la charité ? L'homme animal se forge un Dieu à son image et sa prière reste en deçà non seulement de la prière spirituelle en ses transports de charité, mais même des élévations de la prière rationnelle. Prière du cœur, sa prière en reste à la demande sans s'élever à une contemplation de l'intelligence qui n'en retire aucun fruit⁹³⁵.

⁹³² « Tres ergo status esse orantium vel orationum, manifestum est: animale, rationale, spirituale. », ID., *Exposition Domini Willelmi super Cantica canticorum*, PL 180, 477 B-C, SC 82, ed. J.-M. Déchanet, Paris, 1962, p. 84.

⁹³³ « ... petens aliquid a Deo, praeter ipsum, vel ad ipsum, et ut multum proficiat in ordine suo, et prudentior inveniatur in generatione sua, non ut munda sit conscientia a malis operibus. », ID., *ibid.*, 477 C, SC., p. 86.

⁹³⁴ « ... talem se Deo offert qualis est, aliud quid scilicet per ipsum desiderantem ac petentem, nec alterius formae requirit Deum quam cujus ipse est, id est praeter semetipsum, alia quae petuntur praestantem. », ID., *ibid.*, 477 C-D, SC., p. 86.

⁹³⁵ « nec cogitare nec suspicere sufficit Deum, in eo quod est, sed in eo solo quod potens est postulata praestare. Homo hic aliquando orat spiritu, non mente, et spiritus ejus, id est voluntas, orat; mens autem ejus sine fructu est. », ID., *ibid.*, 477 D, SC., p. 86.

On notera que ce que Pierre Dumontier traduit ainsi par cœur est *spiritus*, oraison qui s'en tient à la volonté sans accéder à l'oraison mentale. Il y a donc une oraison rapportée au *spiritus* qui demeure en deçà de la raison et une prière proprement spirituelle qui ira au-delà comme nous le verrons. Faut-il rapporter la première à la faculté spirituelle qui, nous l'avons vu dans le *De natura corporis et animae*, a son siège dans le cœur ? Elle relève tout de même de la volonté et donc de l'âme, non du seul corps. Mais n'en garde-t-elle pas quelques lourdeurs dans la prière de l'homme animal ? Le moine remarque qu'une telle prière animale peut se trouver même chez les saints qui parfois demandent pour d'autres toutes sortes de biens temporels⁹³⁶. Toutefois, elle relève généralement d'une religiosité simple, restant en deçà des réalités divines, et pourtant capable d'une dévotion envers l'humanité du Christ⁹³⁷. Ce premier niveau de prière s'en tient au symbole de la foi, y projetant éventuellement de pieuses imaginations qui permettent de goûter affectivement l'économie du salut en Jésus Christ.

Il y a ainsi une affectivité encore encombrée de fantasmes imaginatifs qui n'accèdera pas aux transports évoqués par le *Cantique* et restera même en deçà de la prière de l'homme rationnel⁹³⁸. C'est justement cette imagerie que celui-ci dépasse, passant du désir de celui qui soupire à l'intellection de celui qui voit, en attendant d'atteindre l'amour de celui qui jouit correspondant au troisième genre de prière⁹³⁹. Dès le deuxième niveau, survient la grâce et l'Esprit Saint qui rétablit l'image de Dieu en l'homme à commencer par sa raison⁹⁴⁰. Mais la transformation ne s'arrête pas à cette faculté : elle renouvelle toute l'âme spirituelle (*mens*) et par elle la vie, donc les mœurs et jusqu'au tempérament physique selon le moine que nous avons vu si attentif à la nature du corps. Loin de l'effacer devant son modèle divin, ce sceau de la charité singularise l'homme rationnel ainsi travaillé par la grâce, ne se contentant pas de transformer son affectivité par la piété, mais dessinant son profil ou plutôt sa face unique de chercheur de Dieu⁹⁴¹. Nous trouvons là une nouvelle expression de la version propre à Guillaume du « *noverim te noverim me* » inversant la formule augustinienne.

⁹³⁶ ID., *ibid.*, 478 A, SC., p. 88.

⁹³⁷ ID., *ibid.*, 478 B-C, SC., pp. 88-90.

⁹³⁸ « Modus autem hic orandi formari solet ex forma fidei, vel symbolo; cum de Christianae fidei pietate quod fideliter creditur, veraciter ac simpliciter amatur; et transit in affectum imaginatio corporearum in Domino Jesu Christo dispensationum. », ID., *ibid.*, 478 D-479 A, SC., p. 92.

⁹³⁹ « ...in ea quae spiritus sunt evadat; voluntas bona transeat in mentem bonam; desiderium tendentis in intellectum videntis, vel amorem fruientis. Cumque adjuvante Spiritu sancto infirmitatem hominis, imagini Dei sua incipit species renovari... », ID., *ibid.*, 479 A, SC., p. 92.

⁹⁴⁰ « Cumque adjuvante Spiritu sancto infirmitatem hominis, imagini Dei sua incipit species renovari, superveniens gratia rationem, mentem, vitam, mores, ipsum etiam corporis temperamentum, ... », ID., *ibid.*

⁹⁴¹ « ... efficit et conformat in unum affectum pietatis, in unam effigiem charitatis, in unam faciem Deum exquirentis. », ID., *ibid.*

Comprenons-en le fonctionnement et nous mesurerons à la fois la proximité de la voie ainsi tracée par Guillaume de celle tracée par Bernard vers le connais-toi toi-même et ce qui l'en différencie. Le dialogue de l'époux et de l'épouse avec lequel le premier genre de prière n'avait rien à voir commence donc avec le second où s'opère cette première transformation de l'homme rationnel permettant une première connaissance de Dieu dépassant les phantasmes. Guillaume ne postule-t-il pas ainsi une certaine vision intellectuelle de Dieu dès ici-bas ? Il a bien conscience de la difficulté et rappelle le verset d'Exode 33, 20 : « l'homme ne peut voir la face de Dieu et vivre », c'est-à-dire explique-t-il parvenir en cette vie à sa connaissance plénière. Nous tenons là le paradoxe de cette connaissance de Dieu par l'homme rationnel, qui ne pouvant accéder à la pleine vision doit se contenter d'une approche encore affective. On a beaucoup insisté sur cette coloration affective de la mystique sponsale de Guillaume dont on a voulu faire une spécificité de celle des cisterciens. Arrêtons-nous plutôt sur la purification qu'elle suppose dans le domaine de la sensibilité et de l'affectivité⁹⁴².

L'initiative revient en effet à l'époux divin, mais ne pouvant se laisser voir sans mettre en péril la vie de sa créature rationnelle, il imprime en elle « une certaine effigie de sa connaissance ». Remarquons d'abord la modalisation opérée par le pronom *aliquam*. S'il communique une effigie, elle reste imprécise. Pire, n'est-ce pas dans la sensibilité de l'amant (*in sensu amantis*) qu'il la dépose ? Mais surtout, elle est une certaine effigie non de Dieu même ou de son essence, objet de la vision des bienheureux, mais seulement de sa connaissance. Et Guillaume prend bien soin de préciser qu'une telle effigie ne saurait reposer sur un quelconque fantasme, entendons sur aucune représentation imagée, mais seulement sur une affection pieuse.

Sommes-nous ainsi reconduits au domaine de la piété et de la dévotion affective comme pourrait le suggérer l'historiographie habituelle de notre auteur ? Ne s'agit-il pas plutôt de la transformation ontologique de l'âme même, du contemplatif, opérée par la grâce ? Simplement son imperfection noétique ne la condamne-t-elle pas, dans le langage de la mystique sponsale de Guillaume à rester affective ? Il prend d'ailleurs soin de préciser que cette effigie reçue de Dieu n'est pas enfouie par le libre arbitre dans la mémoire, mais mobilisée par la conscience, chaque fois que l'homme de désir revient à l'oraison⁹⁴³. Si l'on nous permet une analogie, la volonté aurait tendance à vouloir conserver cette image imprimée par Dieu en l'âme au plus

⁹⁴² « et quoniam non potest homo faciem ejus videre et vivere, hoc est plenam ejus cognitionem in hac vita apprehendere, collocat in sensu amantis, et commendat aliquam cognitionis suae effigiem, non praesumpti phantasmatis, sed piaie cujusdam affectionis; quam vivens adhuc in carne capere possit homo vel sustinere... », ID., *ibid.*, 479 B, SC., pp. 92-94.

⁹⁴³ « Hanc vir desideriorum acceptam a Deo commendat, non tam arbitrio suo in memoria quam gratiae Dei in conscientia sua; unde rediturus ad orationem eam repetat... », ID., *ibid.*, 479 C, SC., p. 94.

profond de son disque dur. Mais la grâce l'en dissuade et la réinitialise à chaque nouvelle entrée dans l'oraison sur la mémoire vive de la conscience. Ne devons-nous pas y reconnaître ce que les scolastiques franciscains en particulier au siècle suivant appelleront une espèce ou une similitude subjective ? Elle ne saurait se figer dans la mémoire en l'objectivation d'un fantasme imaginaire. Elle doit donc rester effigie vivifiée par la grâce et ainsi retrempee à chaque élévation par l'oraison, dans la lumière de sa source⁹⁴⁴.

Mieux, Guillaume précise que de cette manière, se dessinent toujours plus précisément les contours de cette effigie. Pire, il prétend y reconnaître les modalités de toute connaissance calquée sur la sensation qui épouse son objet⁹⁴⁵. Il précise même encore que la similitude imprimée (*impressa*) avec le progrès d'une connaissance répétée devient chaque fois plus expressive (*expressa*). Mais précisément dans le cas de Dieu, la ressemblance imprimée en l'âme ne saurait se traduire en aucun phantasme imaginaire⁹⁴⁶. Là s'arrête l'analogie avec la connaissance ordinaire où imagination et mémoire travaillent à l'élaboration d'une image objective aussi proche que possible de l'objet connu. Non seulement cela cantonne le travail d'assimilation dans l'affectivité, mais la différence infinie entre la nature divine censée constituer l'objet de la connaissance et l'âme créée qui la vise et en qui sa similitude est imprimée, instaure une dissimilitude affectant d'emblée toute ressemblance⁹⁴⁷. Ici encore, le langage de l'affectivité prend le relais pour rendre compte de cette distance, mais aussi traduire la manière dont elle peut être comblée par les grâces de l'oraison.

Toutefois l'image du caillou blanc de l'apocalypse⁹⁴⁸ portant le nom unique de chacun de ceux qui reçoivent le leur et que chacun est le seul à connaître, ne vient-elle pas confirmer notre lecture de cette effigie comme espèce subjective opérée dans l'âme par la transformation de la grâce qui la fait revenir vers sa forme originelle de créature rationnelle⁹⁴⁹? En la rendant « *capax*

⁹⁴⁴ « Quae quo saepius redditur principio suo, et devotius ac fidelius reconsignatur, eo dignior Deo fit, et efficacior ac dulcior possessori suo. », ID., *ibid.*

⁹⁴⁵ « nam et vulgaris solet esse ista rerum quarumlibet cognitio, imaginem cognitae rei, menti seu memoriae impressam habere; et tanto habere rem cognitam notioem, quanto penes se imaginem ejus habet expressiorem. », ID., *ibid.*

⁹⁴⁶ « ... licet menti utcunque cognitae divinitatis magna quaedam nonnunquam informetur similitudo, hoc in ea absque omni phantastica imaginatione, agente puritate simplicis affectus et illuminati sensus amoris... », ID., *ibid.*, 479 C-D, SC., p. 94.

⁹⁴⁷ « Magnam tamen in hoc facit dissimilitudinem naturae illius celsitudo; quia fit similitudo illa tanto inferior, quanto in inferiore natura; tanto dissimilior, quanto in dissimiliore materia, Creatoris scilicet in creatura, Dei in anima. », ID., *ibid.*, 479 D, SC., pp. 94-96.

⁹⁴⁸ « Hic est calculus candidus de Apocalypsi, 'habens nomen in se scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit'. », ID., *ibid.*, 480 A, SC., p. 96.

⁹⁴⁹ « ... habet, inquam, similitudinem et imaginem Dei in mente sua, ex gratia creante, tanto similiorem et cognitioni Dei propinquiorem, quanto aeternorum capaciorem; tantoque capaciorem aeternorum, quanto a transitoriis mundi hujus mundiorem ex gratia illuminante. », ID., *ibid.*, 480 B, SC., p. 98.

Dei », la grâce créatrice lui permet de se détacher des réalités temporelles pour s'élever aux éternelles. Or cette grâce originelle y suffit-elle ? Guillaume ne mentionne pas le péché originel, mais il revient sur le thème augustinien de l'*imago Dei* en l'âme humaine, du fait de sa grâce originelle de créature (*gratia creante*) à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Mais c'est précisément la grâce sanctifiante (*gratia illuminante*) qui assimile toujours davantage cette image à son modèle divin. Soulignons que Guillaume prend la peine de préciser qu'ici-bas une telle connaissance rationnelle illuminée par les grâces de l'oraison reste nécessairement imparfaite : dans le miroir et en énigme, toujours médiatisée par quelque image, plus obscure ou plus claire selon précisément les lumières de la grâce reçues par l'âme⁹⁵⁰. Nulle persistance donc d'aucune scorie d'une représentation objective ou superstitieuse de Dieu, mais non plus aucune anticipation affective de la vision béatifique⁹⁵¹.

Guillaume le rappelle encore dès les premières lignes concernant cette fois la prière de l'homme spirituel : promettre la perfection de la vision ou même de la connaissance de Dieu en cette vie est le comble de la vaine présomption⁹⁵². C'est pourquoi, alors même qu'il atteint l'état spirituel au terme d'une purification extrême de son désir, l'homme ne quitte que momentanément l'état rationnel pour y revenir dès qu'une nouvelle purification devient nécessaire⁹⁵³. Dans cet état, c'est lui qui se conforme à Dieu et non l'inverse⁹⁵⁴. Il peut par grâce dépasser les distractions liées au corps ou à l'imagination, mais elles ne constituent plus des obstacles, bien plutôt des tremplins de son oraison et il atteint ainsi Dieu toujours par la médiation d'une image⁹⁵⁵. Or cette médiation même lui donne accès au séjour de la vérité qui opère ainsi sur lui son attraction. Telle est la raison pour laquelle l'Esprit Saint choisit dans la Révélation du *Cantique*, de vêtir la nudité de l'amour spirituel des images reprises à un amour charnel⁹⁵⁶. D'où l'apparente

⁹⁵⁰ « *Quandiu enim non videtur Deus nisi per speculum et in aenigmate, tandiu ad contemplandum Deum non nisi in imagine pertransit homo. Sive illud speculum sit, sive aenigma, id est manifestior vel obscurior imago; omnino quandiu hic vivitur, illuc non nisi in imagine pertransit homo.* », ID., *ibid.*, 480 B-C, SC., p. 98.

⁹⁵¹ « *Quanto tamen mens in se ipsa imaginis Dei fidelius obtinuerit dignitatem et veritatem, tanto fidelioribus et veritati propinquieribus imaginibus nititur ad Deum; non phantastica, non superstitiosa praesumptione fingens in Deo, vel de Deo...* », ID., *ibid.*, 480 C, SC., p. 98.

⁹⁵² « *Visionis enim vel cognitionis Dei perfectionem promittere vel sperare in hac vita vanissimae praesumptionis est* », ID., *ibid.*

⁹⁵³ « *Hic, ut dictum est, quandiu purgatur, rationalis est: purgatus autem jam spiritualis est. Sed sicut expedit rationalem statum semper in spiritualem proficere, sic necesse est, spiritualem nonnunquam in rationalem redire.* », ID., *ibid.*, 480 D, SC., pp. 98-100.

⁹⁵⁴ « *... se conformans Deo, non Deum sibi...* », ID., *ibid.*, 480 C, SC., p. 98.

⁹⁵⁵ « *Quarum quasi corporali vehiculo, ipso usu videndi et cogitandi corpora et corporalia assuefactus spiritus orantis vel contemplantis, defertur ubi est veritas; et licet in imagine, tamen per ipsum cogitatae imaginis pertransit homo in idipsum afficientis veritatis.* », ID., *ibid.*, 481 A, SC., p. 100.

⁹⁵⁶ « *Ideo Spiritus sanctus, Canticum amoris spiritualis traditurus hominibus, totum spirituale vel divinum ejus interius negotium exterius vestivit carnalis amoris imaginibus...* », ID., *ibid.*

indécence de cette femme qui surgit de nulle part sans se nommer, ni elle, ni son amant et réclame un baiser de sa bouche⁹⁵⁷.

La mystique sponsale de Guillaume, loin de prétendre à une anticipation affective dès ici-bas des grâces de la vision béatifique donne ainsi une place centrale à la foi. Elle établit, nous venons de le voir, un lien entre méditation de l'homme rationnel et contemplation de l'homme spirituel. Mais n'est-ce pas ici le détour par la charité fraternelle qui est éclipsé dans la philosophie de Guillaume ? Nous avons vu la place centrale qu'il prend entre humilité et contemplation chez Bernard. Mais nous avons vu aussi que la charité fraternelle pour être compatissante devait écouter la misère du frère avec une humilité qui ne lui laisse pas oublier sa propre misère et sache éviter tout jugement (du frère souffrant comme de ceux qui l'ont fait souffrir), afin que se dégage une sortie fraternelle de la misère. La charité irascible de Guillaume pourrait-elle mettre en œuvre une telle patience ? Nous n'avons pas trouvé qu'il le théorise dans ses œuvres. Sa charité irascible n'est-elle pas plus apte à prendre d'assaut le royaume dont s'emparent les violents ?

Foi et raison

Chez Guillaume, ce serait plutôt la foi méditative, voire contemplative qui occupe cette place centrale, ainsi que nous allons le voir en revenant sur les traités qu'il consacre à cette vertu. Non d'ailleurs que l'humilité y soit absente. Au contraire, nous la retrouvons en bonne place, dès le paragraphe 16 du *Miroir de la Foi*. Elle est même la marque de la grâce sanctifiante d'où se reçoit la foi. Or Guillaume la projette d'emblée dans une perspective eschatologique : l'humilité est ce qui distingue ultimement les brebis des boucs opposant à l'apparent arbitraire de la gratuité de la grâce, le questionnement orgueilleux des seconds⁹⁵⁸. L'humilité est la porte étroite de la grâce et ne peut être donnée à ceux qui y cognent un front qu'ils redressent orgueilleusement. Le bestiaire de Guillaume nous fait ainsi passer des brebis et boucs eschatologiques au chameau de la foi ici-bas : il ne peut passer par le trou de l'aiguille à moins que l'humilité et la simplicité du Christ ne réduisent sa grosse bosse et ne le redressent⁹⁵⁹. On

⁹⁵⁷ « Unde hic quaedam quasi ex occulto aliquo inverecundius prosiliens, nec quae, nec unde sit, nec quid loquatur edicens: 'Osculetur, inquit, me osculo oris sui'. », ID., *ibid.*, 481 A, SC., p. 100.

⁹⁵⁸ « In quo sicut humilitas credentis certissimum est signum ovis Domini, quae ponenda est a dextris; sic superba quaestio non credentis, signum est haedi ponendi a sinistris. », ID., *Le Miroir de la foi*, PL 180, 370 B, SC. 301, J. Déchanet ed. et trad., Paris, Cerf, 1982, p. 80.

⁹⁵⁹ « Nam apud Deum nullus, nisi humilis spiritu salvatur; in ostium fidei, nisi humiliato capite, nullus ingreditur. Foramen acus est fides; non potest per eam intrare camelus enormis et tortuosus, nisi ad humilitatem et simplicitatem Christi attenuatus fuerit et directus. », ID., *ibid.*

notera au passage que la simplicité vient s'ajouter ici à l'humilité. Chez Bernard c'était la douceur. Ne le plaçait-elle pas plus près des qualités du cœur du Christ ?

Mais une autre question se pose : ces deux vertus, si elles sont du Christ, ne relèvent-elles pas déjà de la grâce ? L'humilité préparant le cœur à recevoir la foi est-elle une disposition naturelle ? Ne doit-elle pas relever d'une grâce prévenante ? Ne s'accompagne-t-elle pas d'une simplification qui allège et redresse indéfiniment le fardeau et la bosse du pécheur ? Nous laissons ouvertes ces questions théologiques, puisque la grâce reste un mystère. Mieux, Guillaume fait de ce mystère même, la pierre d'achoppement de l'orgueilleux. Il le met en scène, au moment où il est invité à entrer, disputant avec le portier sur ceux qui sont élus ou réprouvés⁹⁶⁰. N'y a-t-il pas deux refus possibles de la foi : celui d'une raison qui refuse le mystère qui la dépasse (elle peut ainsi buter sur tout autre mystère de foi et non principalement sur la gratuité de la grâce) et celui d'une volonté, qui ne peut en accepter la libre proposition interprétée comme un arbitraire divin ? C'est cette seconde forme de l'orgueil, plus "gentille" en apparence et sans doute plus répandue, qu'envisage ici Guillaume. La dispute même avec le portier ferme la porte à ce type d'orgueil prétendument généreux.

Ne pourrions-nous le rapprocher de l'œil bon, mais non simple, qui aime le bien mais ne le fait pas faute d'être éclairé, et qui est critiqué par Bernard dans le *Précepte et la dispense*⁹⁶¹ ? Sous prétexte de vouloir le bien des autres, il se prive faute d'humilité du sien propre. C'est pour avoir prétendu juger des élus et des exclus qu'il se retrouve parmi les seconds. L'on pourrait s'en tenir ici à une pieuse lecture : « ne jugez pas et vous ne serez pas jugé ». Mais ne serait-ce pas oublier l'interprétation de la réponse à Pierre par Geoffroy d'Auxerre ? Ceux qui ont tout quitté pour suivre Jésus ne doivent-ils pas siéger sur 12 trônes pour juger ? Toute autre récompense serait une simple consolation. Guillaume vise ici la racine de l'orgueil qui portant dès l'origine sur le bien et le mal, voudrait substituer son jugement à celui du juge eschatologique.

Chacun peut bien avoir une idée de ceux qu'il ne voudrait nullement voir en Paradis, mais encore faut-il qu'il y parvienne lui-même, et ne serait-ce pas présomption de sa part que de croire que le statut final de ces impardonnables, impardonnés ne dépend que de son seul jugement ? Même le marchandage d'Abraham ne saurait se faire au détriment du salut des justes qui choisissent humblement d'y entrer non sans crainte et tremblement selon Guillaume. Mais

⁹⁶⁰ « Venit enim ad ostium fidei superbus et elatus, et dum vocatur ad credendum, invitatur ad ingrediendum, stat et disputat contra ostiarium cur, alio admissio, alius excludatur; donec justo iudicio ostiarii clauditur ei ostium, et de admissis et exclusis disceptans, ipse inter exclusos invenitur. », ID., *ibid.*, 370 B-C.

⁹⁶¹ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Le précepte et la dispense*, XIV, 38.

à force d'insister ainsi sur le rôle de la grâce prévenante, n'en vient-il pas à faire de la foi un simple acquiescement de la volonté sans contenu intellectuel⁹⁶² ? Certes, cette foi confessante trouvera un écho chez les auteurs de la Réforme. Dans ce rôle assigné à la volonté, libérée par la grâce, Guillaume pourra sembler proche de Bernard. Pourtant, celui-ci n'établit-il pas avec plus de finesse la distinction entre libre arbitre et libre conseil ? L'articulation entre la grâce et la nature ? Guillaume s'offusque de la définition par Abélard de la foi comme simple opinion. Mais en est-il un défenseur efficace en la réduisant à un acquiescement qui semble relever du seul domaine de la volonté ? Étrange foi qui ne requiert pas une adhésion de l'intelligence à la vérité première. Si elle réclame dans un premier temps le recours aux Écritures pour progresser, elle atteint chez les parfaits un état où ils peuvent selon Guillaume s'en passer⁹⁶³. Étrange foi qui n'a plus besoin de se nourrir de son adhésion à la parole de Dieu. Nous comprenons que les parfaits sont censés l'avoir mémorisée et y adhérer de manière habituelle. L'insistance sur la foi, (comme aussi l'espérance et la charité) en tant qu'*habitus* vertueux permet d'éviter le risque rencontré chez Abélard de la cantonner au domaine intellectuel de l'opinion. Mais s'agit-il seulement d'*habitus* volontaires ? La foi ne garde-t-elle pas le besoin d'être nourrie ici-bas de la Parole comme d'ailleurs l'espérance de l'obéissance et la charité des sacrements ?

Certes, on pourrait alléguer que nous sommes au régime de la spiritualité plus que de la théologie dans les traités de Guillaume sur la foi. Mais cette spiritualité ne présente-t-elle pas des tendances piétistes ? Certes, cette anticipation dès ici-bas de la résorption eschatologique dans la charité des vertus de foi et d'espérance, comme aussi des prophéties, envisagée par saint Paul, est présentée par Guillaume comme l'apanage des parfaits, ne regardant plus en arrière, tout tendus qu'ils sont comme l'Apôtre vers leur accomplissement final. Il est vrai que cette thématique d'un dépassement du recours aux Écritures est reprise du *De Spiritu et Littera* d'Augustin. Or la conversion ainsi opérée par la foi tourne selon lui l'âme entière dans ses trois principales facultés spirituelles : mémoire, intelligence et volonté vers les trois Personnes de la

⁹⁶² « Non ergo volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei (Rm 9), et quod bene vis, o homo, et quod credis. Equidem si non vis credere, non credis; credis autem, si vis: sed non vis, nisi a gratia praeveniaris: quia nemo venit ad Filium, nisi Pater traxerit eum (Jn 6). Quomodo? Utique creando in eo, et inspirando ei liberam voluntatem, qua libere vult id quod vult, hoc est, ut voluntatis ejus sit, quod bene vult. Deo enim inspirante fit in nobis voluntarius mentis assensus in his quae de ipso sunt, et corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem (Rm 10); et ipsa est fides. », GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Le Miroir de la foi*, PL 180, 370 C-D, SC., pp. 80-82.

⁹⁶³ « Nam et homo fide, spe et charitate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis, nisi ad alios forte instruendos. Ita multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Unde et in illis arbitror jam impletum esse quod dictum est, quoniam "sive prophetiae evacuabuntur; sive linguae cessabunt; sive scientia destruetur" (I Co 13, 8). Quibus tamen quasi machinis tanta in eis fidei, spei et charitatis surrexit instructio, ut perfectum sine illis apprehendant, quale potest esse perfectum vitae hujus, quod per fidem, spem et charitatem, apprehendi potest. », ID., *ibid.*, 367 A-B, SC, p. 66.

Trinité. Tel est bien le rôle des trois vertus théologiques que Guillaume rappelle dans les lignes qui suivent. Et il se plaît à faire fonctionner leur circumincession, comme Augustin le faisait en *De Trinitate XII* pour les facultés⁹⁶⁴. De la même manière que celui qui croit espère et aime ce qu'il croit, autant qu'il le croit, de la même manière, ce qu'il aime de charité, il y adhère de foi et d'espérance, comme il espère ce qu'il croit et aime.

Au contraire, la foi des démons à qui manquent charité et espérance est morte et infernale. L'enracinement des trois vertus théologiques dans les facultés de l'âme humaine serait ainsi la condition de sa remontée vers les trois Personnes de la Trinité. Guillaume fait sien cet héritage augustinien, même si nous avons vu qu'il rapportait chacune des vertus théologiques aux puissances de l'âme platonicienne dans le *De natura corporis et animae* et de manière originale (charité/irascible, espérance/concupiscible, foi/intelligence). Pas de circumincession possible entre les facultés d'une âme platonicienne partiellement mortelle et partiellement immortelle. Ne pouvons-nous penser que la circumincession des vertus théologiques fonctionne plutôt à partir de leur ancrage dans les facultés proprement spirituelles de l'âme augustinienne ?

Elle ouvre en tout cas la voie d'un dépassement de la foi en une sagesse. La thématique du *De Trinitate XII* revient en effet au chapitre 7 du *Miroir de la foi*, mais toujours par le biais des élans amoureux de la charité dont Guillaume rappelle l'origine en Dieu par la kénose du Fils⁹⁶⁵. Or précisément, cette descente du Fils met l'homme en demeure de choisir entre ses deux concupiscences : s'aimer au mépris de Dieu ou aimer Dieu au mépris de soi, ce qui serait selon Guillaume, la vraie sagesse, l'*Eusébia* précisément, thématisée par Augustin au *De Trinitate XII*. Or pour Augustin, elle était, non ce choix présenté comme unique et définitif, mais la conversion progressive des trois facultés de l'âme : mémoire, intelligence et volonté vers leur source divine et en particulier les Personnes qui leur correspondent. Dans un premier temps, les élans mystiques de Guillaume semblaient évoquer plutôt la folie de la croix qu'une sagesse divine. Certes, il réintroduit sans trop tarder, mais presque subrepticement cette dimension trinitaire d'une conversion proprement chrétienne⁹⁶⁶. On remarquera que les œuvres suivent

⁹⁶⁴ « Tres autem cardinales istae virtutes ubi sunt, ad aliquam similitudinem Trinitatis Dei sic sibi invicem connexae sunt et conjunctae, ut sint singulae in omnibus, et omnes in singulis; ut quod, et quantum, et quomodo, quis credit; hoc etiam, et tantum, et eo modo speret et amet: sic etiam speret, quod credit et amat; sic amet, quod credit et sperat. Fides enim nomen virtutis est, et magnae et eximiae virtutis. », ID., *ibid.*, 367 C, SC, p. 68.

⁹⁶⁵ « Primo, cum in causa salutis humanae Pater Filio, vel ipse sibi Filius non pepercit, in forma sua summum bonum mundo innotuit, et Deum diligere sicut diligendus est, hominem perdocuit. Diligens enim hominem quodammodo usque ad contemptum sui, docuit hominem Deum diligere usque ad contemptum sui, qui nesciebat miser diligere nisi semetipsum etiam usque ad contemptum Dei. Et haec est pietas, hic est proprius Dei cultus, quo a creatura sua colendus est Deus. », ID., *ibid.*, 385 B-C, SC, p. 142.

⁹⁶⁶ « In quo summae sapientiae commemorando, intelligendo, et amando, conformis factus, sapiens Dei, ex ea quamdam deducit sapientiam Deum colendi sicut Deum; qua etiam vitam, mores, actusque suos, et omnia sua,

immédiatement, venant attester cette conversion trinitaire de l'âme par la foi. On relèvera encore que c'est la définition cicéronienne de la sagesse qui est ainsi réintroduite, certes médiatisée par Augustin⁹⁶⁷, mais surtout comme centrée précisément sur l'unique médiateur entre les réalités humaines et divines. Le Christocentrisme de Guillaume peut-il laisser toute sa place à la dimension trinitaire d'une sagesse augustinienne ? Il se plait d'ailleurs à la suite de saint Paul, à mettre en avant la folie de la croix, sagesse divine qui convainc toute sagesse humaine de folie, insistant lourdement sur les instruments de la passion⁹⁶⁸.

Si sa définition semble ancrer plus dans la volonté que dans l'intelligence une foi qui veut être catholique, celle-ci ne saurait être totalement dénuée d'intelligence et l'on trouve des éléments qui font état d'un progrès intellectuel dans la foi, voire du rôle de l'étude. Ainsi dans l'*Énigme de la foi*, Guillaume distingue-t-il entre trois degrés d'intelligence que la foi doit parcourir dans son élévation vers Dieu⁹⁶⁹. Nous retrouvons la thématique spirituelle des débutants, des progressants et des parfaits. Si leur troisième degré renvoie à une connaissance expérimentale de Dieu où ils sentent les choses de Dieu, les deux premiers se distinguent à partir des deux questions *quid* et *quomodo*. Le premier degré s'attache donc à acquérir la connaissance du contenu de la foi et s'en remet pour cela à l'autorité. Encore s'agit-il de la foi formée, non de celle informe des démons évoquée plus haut. Informée par la charité, elle sera assez humble pour recevoir également une formation par le témoignage de qui fait autorité. En cela, ce premier degré sera facile à franchir pour qui du moins a reçu le don de la foi⁹⁷⁰.

Le second degré en revanche sera de loin le plus difficile, reposant sur la raison ; non une raison purement humaine, mais la raison propre à la foi. La formation ainsi atteinte est celle de « paroles exactes », « *sanorum verborum* »⁹⁷¹. Faute de les avoir acquises, les simples débutants

divino quodam sapore condit ad omnes homines, et oleo quodam laetificantis gratiae allinit, ut videntes homines bona opera ejus, glorificent Patrem...», ID., *ibid.*, 385 D, SC, p. 144.

⁹⁶⁷ « Proprie enim in forma mediatoris resplendet antiqua illa sapientiae diffinitio, qua determinatur rerum humanarum divinarumque cognitio... », ID., *ibid.*, 385 C-D.

⁹⁶⁸ ID., *ibid.*, 387 C-388 A, SC, pp. 152-154.

⁹⁶⁹ « Tribus enim intelligentiae gradibus proficerent fidei ascendendum est ad Deum, et ad cognitionem ejus. Primus gradus est, diligenter investigatum habere, quid sibi de Domino Deo suo sit credendum; secundus, quomodo de eo quod recte creditur, recte nihilominus ei cogitandum sit et loquendum; tertius, ipsa jam rerum experientia est in sentiendo de Domino in bonitate, sicut sentiunt qui simplicitate cordis quaerunt illum », ID., *Aenigma fidei*, PL 180, 414 B, trad. M.-M. Davy, dans *Deux traités sur la foi, Le miroir de la foi, l'Enigme de la foi*, Paris, Vrin, 1959, pp. 126-127.

⁹⁷⁰ « Primus tam facilis est ascendenti, quam credere facile est volenti, sed cui datum est. Sicut enim Apostolus dicit, "non omnium est fides" (II Thess. III). Secundus eo difficilior, quo a natura rerum remotior, eorum est, qui, sicut idem dicit Apostolus pro consuetudine "exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali" (Hebr. V), quamvis et a curiosis praesumatur. », ID., *ibid.*, 414 B-C.

⁹⁷¹ « Secundus rationis est, non rationis humanae, sed ejus quae propria fidei est; habens et ipse formam sanorum in fide verborum divinae auctoritati per omnia concordem. », ID., *ibid.*, 414 C-D, trad. Fr., pp. 128-129.

risquent toujours la carie de l'hérésie. Au contraire le chrétien formé concorde en tout avec l'autorité divine. Il ne s'en tient plus comme le débutant à celle de son formateur, mais devient capable d'en juger à partir de l'autorité divine elle-même. Ses prérogatives sont non seulement de savoir, de penser et de parler à propos de Dieu conformément à la raison et à cette raison de la foi, mais encore de discerner comment la foi naît là où elle n'était pas, comment elle est nourrie et affermie là où elle est et comment elle peut être défendue de ses ennemis⁹⁷². Ne reconnaissons-nous pas ici les tâches même qu'un Guillaume d'Auxerre par exemple assignera en propre à la théologie ? Cette intelligence de la foi des progressants, appliquant la raison humaine au domaine de la foi sans bénéficier encore de l'inspiration du Saint Esprit - que Guillaume de Saint-Thierry ne fait intervenir que pour la foi des parfaits -, n'est-elle pas annonciatrice de la foi des théologiens qui se déploiera selon une modalité universitaire au siècle suivant ? Il est vrai que les théologiens des universités de Paris ou d'Oxford n'attribueront pas une place aussi importante à la connaissance par expérience des mystiques qui achève selon Guillaume ce progrès de l'intelligence de la foi en une anticipation de la vision béatifique.

Nous avons là une nouvelle différence radicale entre Bernard et Guillaume. Si ce dernier rapporte la foi des parfaits à la grâce illuminatrice conformément à la tradition dionysienne, il la considère également comme béatifiante⁹⁷³. Interrompant sa phrase, il précise bien que faisant atteindre à la foi sa fin, cette grâce illuminatrice la béatifie dans l'amour et la fait passer à la vision. C'est précisément le verset de I Co 13, 12, où Paul distingue bien la foi ici-bas de la claire vision qui est utilisé pour cela. Certes, on pourra objecter que Guillaume suggère que la béatitude de la vision ne fait ici que commencer, rapportant le *nunc* à ce commencement et le *tunc* à l'accomplissement eschatologique où la foi laisse définitivement place à la vision. Mais Guillaume prétend qu'est ainsi atteinte dès ici-bas la perfection de la charité⁹⁷⁴.

N'est-ce pas toute l'eschatologie bernardine, rapportant au moment où les élus seront réunis au complet après le jugement dernier, l'entrée dans la joie de la parfaite béatitude qui est ainsi manquée ? On se souvient qu'il doutait, dans la *Lettre aux frères de Chartreuse* reprise au terme

⁹⁷² « Hujus est scire, non solum cogitare et loqui de Deo rationabiliter secundum rationem fidei; sed et quomodo fides eadem fiat ubi non est, nutriatur et adjuvetur ubi est, et qualiter contra inimicos defendatur. », ID., *ibid.*, 414 D.

⁹⁷³ « Tertius jam gratiae illuminantis et beatificantis est, finiens fidem, seu potius beatificans in amorem, a fide ad speciem transmittens, inchoando cognitionem non eam quae fidei est, et cum fide hic incipit esse in homine fideli, sed de qua Apostolus dicit: "Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum" (I Cor. XIII).», ID., *ibid.*

⁹⁷⁴ « Illa enim est, quam perfecta charitas inchoat in hac vita perficiendam in futura. Haec vero praesentis temporis fidei res est, seu potius ipsa fides est, per quam Deus cognoscitur, sicut per fidem cognosci potest; et in quantum creditur, intantum cognoscitur. », ID., *ibid.*, 414 D-415 A.

du traité *de l'Amour de Dieu*, que le quatrième degré de charité ne puisse jamais être atteint en cette vie. Il en va de la résorption complète de l'amour de soi dans la charité donnant accès à la contemplation parfaite et d'ailleurs en même temps à la vérité ultime du connais-toi toi-même, toute duperie de soi ayant disparu avec les rides du visage bienheureux. Bernard concède dans le *de Gratia et Libero arbitrio* un accès temporaire et imparfait des contemplatifs au libre bon plaisir en une anticipation de la gloire, en quoi il n'est pas si loin de Guillaume. Il est vrai que celui-ci entend théoriser ainsi une perfection de la foi ici-bas, atteinte grâce à la perfection de la charité. Est-on déjà en régime de vision ou encore sous celui de la foi *in via* ?

Or Bernard renvoie la perfection du dernier degré de charité à l'eschatologie et même non à la seule résurrection des corps qui viendrait tarir le désir persistant dans les âmes séparées des saints de les régir, mais bien plutôt au jugement dernier où l'ensemble du corps mystique est réuni à son chef. Le filet de la charité demeure tendu chez Bernard tant qu'il peut y avoir encore un pécheur à prendre dans ses rets, au prix d'une béatitude restant (avec la charité d'ailleurs) imparfaite pour les âmes séparées des saints jusqu'au jugement dernier. On sait les risques que présente cette théologie des fins dernières développée dans les *Sermons de Toussaint*, dont l'interprétation déficiente conduira Jean XXII à l'erreur d'une vision des âmes saintes différée jusqu'au jugement dernier. Mais celle de Guillaume n'est-elle pas inverse ? Il semble se reprendre en rappelant que ses trois degrés relèvent précisément de la foi en cette vie et non de la vision dans l'autre. Mais il conçoit le troisième degré des parfaits comme une déficience précisément de la foi au profit d'un commencement de la vision et de la jouissance dès ici-bas⁹⁷⁵. Sur la conception de la vision béatifique, des rapports entre foi, contemplation ici-bas et vision définitive Bernard et Guillaume ne nous semblent pas s'accorder pleinement.

N'est-ce pas là une autre limite et non des moindres de l'adhésion de Guillaume à la philosophie cistercienne initiée par Bernard ? Anticipant la parfaite charité dès ici-bas, peut-il conférer à l'eschatologie sa puissance d'accomplissement et de perfection finale ? Peut-il laisser à la charité des âmes séparées des saints toute leur puissance d'intercession ? Alors que Bernard place entre vision définitive ou charité parfaite atteintes seulement au jugement dernier et toutes les formes précédentes de connaissance et d'amour de Dieu considérées comme imparfaites, la séparation significative, Guillaume, dans son exaltation de la mystique, place la barre entre le

⁹⁷⁵ « Haec enim in primo intelligentiae gradu habet exordium; in secundo incrementum, in tertio quodammodo deficiendo perficitur; cum transitur a fide credentis et sperantis in cognitionem et gaudium habentis et fruētis, seu habere et frui incipientis. », ID., *ibid.*, 414 D-415 A.

second et le troisième degré d'intelligence de la foi ici-bas, puisque ce dernier anticipe les caractéristiques de la béatitude finale.

Bernard et Guillaume semblent ainsi proches au départ dans une quête de la vérité sur l'homme qui emprunte la voie Socratique du connais-toi toi-même et à l'arrivée, dans la charité parfaite de l'union mystique à Dieu. Toutefois le chemin tracé par Bernard entre les deux n'est pas celui emprunté par Guillaume. Ainsi Jean-Marie Déchanet écrit-il : « Les uns font du *nosce teipsum* la base de leur humilité, les autres en font le marchepied de leur connaissance de Dieu. Guillaume est de ces derniers⁹⁷⁶... ». La thématique augustinienne de l'image et de la ressemblance de Dieu lui permet-elle en effet de descendre le chemin d'humilité jusqu'aux profondeurs où l'ouvre Bernard ? L'ardente charité de Guillaume, fondée dans la faculté irascible fait de lui un de ces violents qui s'emparent du Royaume. Mais lui permet-elle cette écoute de compassion qui demeure pour Bernard un détour indispensable entre humilité et contemplation par la charité fraternelle ? Enfin la prétention à anticiper dès ici-bas la parfaite charité, même de manière imparfaite, lui permet-elle d'entrer dans l'immensité des vues eschatologiques de Bernard et les abîmes de miséricorde qu'ouvrent l'attente du jugement dernier par les saints pour entrer dans la parfaite béatitude ?

2. *Alain de Lille, cistercien in extremis ?*

La vie d'Alain de Lille reste entourée de mystère⁹⁷⁷. Les seules certitudes concernent sa naissance en Flandre vers 1120, son enseignement parisien en 1194, sa présence comme témoin dans un acte passé devant le prévôt de Maguelone et sa mort à Cîteaux en 1202 ou 1203.

D'un Alain, l'autre

⁹⁷⁶ JEAN-MARIE DÉCHANET, « La connaissance de soi... », art. cit., p. 104

⁹⁷⁷ Bernard Haureau dans son *Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (XXXII), 1886, intitulé : « Sur la vie et quelques œuvres d'Alain de Lille », tente de retrouver une vérité historique sur une vie qui avait donné lieu très tôt à des légendes. La figure du savant n'ayant pas fait carrière pour se consacrer à la recherche de la vérité, et finir comme frère convers à Cîteaux, dut être très tôt entretenue dans l'Ordre, comme le suggère l'épithaphe gravée sur le tombeau que lui fit construire un abbé de Cîteaux bien après sa mort, retrouvé lors de fouilles pratiquées en 1960. Elle salue son savoir immense, mais le présente comme pauvre convers gardant les troupeaux (*Alanum brevis hora brevi tumulo sepelivit, Qui duo, qui septem, totum sibi subdidit orbem, Scire suum, mores dare, vel retinere nequivit...* PL210, 11 B). Ces éléments d'une vie plus ou moins légendaire sont transmis par Charles de Visch qui édite les œuvres d'Alain à Anvers en 1653 et passe ainsi dans la *Patrologie de Migne*. M. Dupuis, dans sa *Notice sur la vie, les écrits et les doctrines d'Alain de Lille*, Lille, 1850, tente déjà de prendre quelques distances avec la légende, tandis que Dom Brial ne rompt pas avec elle dans sa notice de l'*Histoire Littéraire de la France*, t. 16. Sur le tombeau redécouvert à Cîteaux en 1960, Cf. MARCEL LEBEAU, *Découverte du tombeau du bienheureux Alain de Lille*, dans *Collectanea OCR 23* (1961), pp. 254-260.

Il a pu recevoir sa formation aux arts libéraux et à la théologie à Paris, en particulier à l'Abbaye de Saint-Victor, mais aussi bien à Tours ou Orléans si l'on en juge par sa poésie, à Chartres pour sa cosmologie et sa théologie. La correspondance éditée par Françoise Hudry et la préface de Pascale Bourgain, plaident en faveur de l'identification d'Alain de Lille et d'Alain de Tewkesbury⁹⁷⁸. Dans les actes du colloque parisien de 2003, la première propose de fondre les deux biographies⁹⁷⁹. Au terme d'une enquête quasi-policrière, elle lève le problème des deux cadavres en supposant que c'est un chérif régisseur de l'Abbaye voisine d'Abingdon qui aurait été enterré à la place de l'abbé de Tewkesbury dans la tombe préparée pour lui mais laissée vacante par son départ pour Cîteaux. Cela justifie la présence des bottes retrouvées dans la tombe, mais pas celle de la crosse et du fragment de calice. Le rapprochement des deux Alains suggéré à l'origine par Dom Brial a l'avantage d'expliquer le grand nombre de sermons attribués à Alain de Lille par les exigences de la charge d'abbé. Mais un canonat, comme le suggère Marie-Thérèse d'Alverny suffirait aussi bien à en justifier l'abondance. Par ailleurs les tableaux récapitulatifs des principales phases de la vie d'Alain de Lille-Canterbury-Tewkesbury proposés par Françoise Hudry, s'ils ont le mérite de lever quelques doutes sur cette vie et de remplir les blancs laissés par le manque de documentation sur la vie du Lillois, ne laissent aucune place pour son enseignement parisien, ni pour celui de Montpellier et son rôle dans la lutte contre l'hérésie cathare. Cette thèse a l'avantage d'expliquer la revendication d'Alain par l'Ordre bénédictin. Mais l'hypothèse de Marie-Thérèse d'Alverny qu'Alain, en quête d'une vie monastique soit d'abord passé par l'Ordre bénédictin avant de rejoindre Cîteaux dans ses derniers mois donne une explication suffisante. Celle de Gillian Rosemary Evans mérite aussi d'être mentionnée. Ce serait à partir de ses années à Montpellier où il a partagé avec les Cisterciens la mission de lutte contre les hérésies des Cathares et des Vaudois, qu'il se serait rapproché de l'Ordre pour venir finalement achever sa vie à Cîteaux⁹⁸⁰.

La fusion proposée par Françoise Hudry repose essentiellement sur la correspondance du moine du Bec Helluin éditée par Jean Leclercq en 1953 et que Palémon Glorieux suggérait d'attribuer à Alain. L'attribution de la série de lettres « *ad alium* » et qui semblent adressées au même masquerait en fait un *ad Alanum*. Mais tout cela peut bien cadrer avec la vie rocambolesque d'Alain de Tewkesbury, proche de Thomas Becket qu'il aurait trahi, se voyant ensuite contraint

⁹⁷⁸ ALANUS AB INSULIS, *Lettres familières*, ed. F. Hudry, Préface de P. Bourgain, Paris, École des Chartes, 2003.

⁹⁷⁹ FRANÇOISE HUDRY, *Mais qui était donc Alain de Lille ?*, dans *Alain de Lille, le Docteur Universel, Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, ed. J.-L. Solère et alii, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 107-124.

⁹⁸⁰ GILLIAN ROSEMARY EVANS, *Alan of Lille, The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge, London, New York... Cambridge University Press, 1983, p. 11.

de revêtir l'habit bénédictin et poursuivant la carrière entre Durham, le Bec, Canterbury et Tewkesbury, sans rendre absolument nécessaire la fusion avec celle d'Alain de Lille. Bref, l'argumentation de Françoise Hudry en faveur de l'identification des deux personnages en un seul ne manque pas de poids et de cohérence, expliquant en particulier l'intérêt d'Alain pour la légende de Merlin et la lignée des Plantagenets (à moins qu'il ne convienne de restituer ses écrits sur ces sujets à Alain de Tewkesbury), mais elle a du mal à intégrer les éléments attestés de la vie du Lillois : son origine des Flandres, son enseignement parisien et son séjour languedocien.

L'œuvre d'Alain de Lille comporte de multiples facettes : littéraires, liturgiques, polémiques, apologétiques, théologiques. Nous nous en tiendrons à ces dernières. Elles semblent situer Alain parmi les Porrétains. Nous ne connaissons pas sa formation, Gillian Rosemary Evans suggère qu'elle a pu être comparable à celle de Jean de Salisbury, ce qui l'aurait amené, si son cursus passe par les mêmes écoles que celui relaté dans le *Metalogicon*, à recevoir les leçons de maîtres aussi variés qu'Abélard, Gilbert de la Porrée, mais aussi Adam du Petit pont ou Robert de Melun⁹⁸¹. Toutefois son enseignement comme maître attesté par ses premiers écrits théologiques comme la *Summa quoniam homines* (1165), semble indiquer qu'il fait partie de l'école porrétaine, aux côtés de Simon de Tournai qui n'hésite pas à lui faire des emprunts.

Hénologie poétique et théologie scolastique

Trouver chez Alain de Lille, poète et théologien, un enseignement proprement philosophique n'est pas chose aisée. Nous repartirons donc d'un des textes les plus fameux, mais aussi les plus spéculatifs, le *Sermon sur la Sphère intelligible*. Il annonce d'emblée que l'on va y entendre la trompette du philosophe par laquelle l'Hébreu s'enrichit de l'Égyptien⁹⁸². Nous retrouvons ici une image fréquente des rapports entre sciences profanes et théologie ou Révélation scripturaire. Les Hébreux en quittant la terre d'exil emportent avec eux l'or des Égyptiens. Mais si une telle trompette peut participer au concert, c'est précise Alain parce que le philosophe a eu l'audace de ne pas s'en tenir aux réalités terrestres, mais a su entonner les secrets d'une plus haute théologie. Trompette aristotélicienne comme le suggère Marie-Thérèse d'Alverny⁹⁸³?

⁹⁸¹ ID., *ibid.*, p. 3.

⁹⁸² « Attendite, commilitiones karissimi, qualiter huius auctoritatis thesauro ditatur Hebreus quo spoliatur Egiptius. Hec est enim altiloqua philosophi tuba, que terrenorum naturam dedignans balbutire, altioris theologie ausa est secreta intonare. Hic enim est magnus retor Tullius, qui sicut in humane eloquentie flore prenituit, sic altioribus theologie verbis intonuit, dicens : Deus est spera int. etc. », ALANUS AB INSULIS, *Sermo de sphaera intelligibili*, ed. M.-Th. d'Alverny, dans *Alain de Lille, textes inédits*, Paris, Vrin, 1965, p. 297.

⁹⁸³ Citant (*ibid.*, p. 297, n. 5), deux occurrences d'*aristotelica tuba*, *De Planctu Animae*, PL 210, 445 et *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 119.

Elle semble plutôt platonicienne voire pythagoricienne par les influences chartraines ou porrétaïnes. Quant à Cicéron, on ne trouve pas trace dans ses œuvres de la sphère intelligible dont la source pourrait être le mystérieux *Livre des XXIV philosophes* (qui évoque plutôt une sphère infinie)⁹⁸⁴.

Dans le sermon d'Alain de Lille, les quatre sphères correspondent aux quatre puissances de l'âme distinguées par Boèce : sensibilité, imagination, raison, intellect, atteignant respectivement des images, des fantômes, des concepts et des idées dans des rapports divers aux formes, ce que nous pouvons résumer dans le tableau suivant :

Sphère sensible	Sphère imaginative	Sphère rationnelle	Sphère intelligible
	Matière primordiale	Âme du monde	Essence divine immense
formelle	difforme	conforme	informe
mobile	immobile	instable	stable
Images (<i>ychones</i>)	Fantômes (<i>ychonie</i>)	Schémes (<i>ychome</i>)	Idées (<i>ydee</i>)
Ressemblent/exemplaires éternels. Nature/natif	Dégénérées fluides => la matière primordiale	Abstraites/sujets mat. => retour / immortalité	Pure lumière des formes exemplaires
Logique (Possibilité Essence, Vérité)	Confusion / contraires	Incorruptibilité	Contemplation éternelle
Ratures/livre du Monde	Déformation/matière	Discernement/Â du Monde	Contemplation/exemplaires
Âme devient homme Autour d'elle-même Vertus civiques Déviant elle devient bête Heurtée, lésée lorsqu'elle sort de son orbite		Âme devient esprit En elle-même Vertus naturelles Dévoyée-> elle louche, elle tombe malade	Âme devient Dieu Au-dessus d'elle-même Vertus noétiques Dévoyée devient diable Elle s'effondre morte
Sphères dont le centre n'est nulle part et la circonférence partout			Centre partout, circonférence nulle part.

⁹⁸⁴ Cf FRANÇOISE HUDRY, *Règles de Théologie, suivi de Sermon sur la Sphère intelligible*, Paris, Cerf, Sagesses Chrétiennes, 1995, Introduction, pp. 62-63 ; ID., *Métaphysique et théologie dans les Regulae theologiae d'Alain de Lille (+ 1202)*, dans *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, ed. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge 19, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 201-215.

On notera que cette structure boécienne se charge de scories venant d'autres sources du néoplatonisme ancien et médiéval. Les trois premières sphères sont ainsi rapportées respectivement au livre du monde, à la matière et à l'âme du monde, ce qui ne contribue pas à clarifier le schéma, sinon en accentuant les déformations opérées par l'imagination. On relèvera aussi au passage que les quatre degrés des vertus porphyriennes sont ramenés à trois. Le domaine de la sensibilité est l'image, celui de l'imagination, le fantasme. Quant à la raison, son domaine est bien celui des concepts abstraits pour Boèce, mais nous préférons traduire "y*chome*" qui est une pure invention lexicale d'Alain par schème, puisque le sens que Kant donnera à ce terme permet de conserver quelque chose de l'articulation du rationnel à une imagination purifiée et opératoire dans les sciences. Elle atteint ainsi, dégagée des fluctuations d'un imaginaire embourbé dans la matière, une vérité incorruptible bien supérieure à la logique rapportée par Alain au domaine de la connaissance sensible. Elle reste toutefois bien en-deçà de la contemplation des exemplaires éternels réservée à la seule intelligence. Celle-ci, au-delà de l'incorruptibilité d'une âme immortelle figurée par le demi-cercle selon la lecture de Martianus Capella proposée par le poète, s'élève quant à elle à l'éternité circulaire d'une connaissance qui n'est plus proprement humaine, mais bien divine.

Cette méditation poétique et métaphysique sur le temps et l'éternité ne nous livre-t-elle pas le cœur de la philosophie d'Alain de Lille ? Elle apparaîtra confuse à première vue du fait de ses références païennes⁹⁸⁵. Jupiter, assimilé au Dieu chrétien transfère la couronne de la tête d'Éternité sur celle de sa fille Choé où l'auteur reconnaît l'âme humaine. Mais la "miss" doit se contenter du diadème instable qui, s'il n'a pas de fin, garde pourtant un commencement. Au contraire, ce qui caractérise l'Éternité c'est qu'elle n'a ni commencement ni fin. Françoise Hudry traduit le "*duo demens*" qui se retrouve également dans la règle théologique 7 où il est question de la sphère intelligible, par le passif, "démis des deux"⁹⁸⁶. En fait, l'éternité démet activement et le principe et la fin ce qui n'est pas aisé à concevoir pour la *mens humana*. Boèce ne le remarquait-il pas, qui faisait correspondre l'intelligence au divin tandis que la raison proprement humaine s'en tenait aux déductions qui supposent le temps ?

⁹⁸⁵ « Unde Martianus in Epithalamico suo eternitati diadema ascribens, ait : Jupiter detraxit diadema a capite primogenite filie sue Eternitatis et impressit capiti Choes, filie Endelichie et Solis. Circulus est eternitatis diadema, quasi "duo demens", principium et finem, quia ab eternitate principii origo relegatur, et fini posteritas absentatur. Hoc diadema Jupiter, id est universalis pater, Deus scilicet, dedit Choe, id est humane anime, non integrum, sed potius impressit dimidium. Humana etenim anima, quamvis perpetuitatis nobilitetur honore, principii tamen non privatur origine. », ALANUS AB INSULIS, *Sermo de sphaera intelligibili*, ed. cit., pp. 297-298.

⁹⁸⁶ « Unde carentia principii et finis diadema, quasi duo demens, id est principium et finem, appellatur. Sequitur: *cujus centrum ubique, circumferentia nusquam*. », ID., *Regulae*, PL 210, 627 B.

On se souvient que l'auteur de la *Consolation* résolvait ainsi l'aporie de la Providence divine et de la liberté. La raison discursive ne peut concevoir de prévision qu'à partir d'une déduction fondée sur des prémisses présentes. Mais l'intelligence intuitive de Dieu voit, du point de vue de l'éternité, l'événement dans son imminence, sans le rendre nécessaire. Elle est ainsi pourrions-nous dire comme une sphère adjacente à l'axe du temps. Rien ne nous empêche de penser que le poète joue avec nous sur le mot *demens*. En tout cas, ce qui fait l'originalité de sa méditation métaphysique, n'est-ce pas ici comme dans la règle 7, le rapprochement entre la noétique quaternaire de Boèce et la sphère intelligible ? Car il ne suffit pas d'étendre le temps à l'infini dans le sens du passé et dans celui du futur pour obtenir l'éternité. Ne faut-il pas au contraire incurver l'un et l'autre pour qu'ils se joignent en la couronne d'une éternité "*tota simul*" ? Face au mauvais infini d'un temps étiré aux deux bouts, l'éternité boécienne qui est vie plénière ne se doit-elle pas de défaire activement les principes et fins temporelles où s'enferme la *mens* humaine dans sa rationalité abstractive et déductive ? C'est ainsi qu'Alain est amené à opposer à la sphère intelligible, les trois autres sphères et en particulier celle de la sensibilité dont le centre est nulle part et la circonférence partout. Dans le sermon sur la sphère intelligible, Alain explique que dans de telles sphères sensible, imaginaire, rationnelle, le centre est immobile et la circonférence mobile. Mais ainsi immobile, le centre n'est-il pas précisément quelque part ? Dans la règle 7, il suggère que le centre de la sphère corporelle est tellement petit qu'il est finalement difficile à situer, comme perdu dirions-nous dans un indéfiniment petit⁹⁸⁷. Quant à la circonférence de cette même sphère, elle peut occuper de multiples espaces et se retrouve ainsi partout, mobile dans le sermon, comme la *donna* de *Rigoletto*. Au contraire, la sphère intelligible, fidèle à son origine parménidienne est immobile en sa circonférence qui ne saurait être ni exclue hors de tout, ni incluse en tout⁹⁸⁸. Si elle est mobile, c'est en son centre qui peut venir se poster en tout point de l'univers créé. Ajoutons que cette sphère intelligible est la seule capable aux yeux d'Alain de Lille, d'accueillir la quadrature, ou mieux la triangulation du cercle, comme il l'explique à la fin du sermon.

Dans ces méditations porrétaines et chartraines sur la Trinité, Alain n'est-il pas très loin de Bernard et des Cisterciens ? On sait que l'abbé de Clairvaux se refuse à penser une divinité de Dieu qui s'inscrirait comme une quatrième instance aux côtés de la Trinité. N'est-ce pas là le principal grief qui oppose Bernard à Gilbert de la Porrée ? Nous verrons Alain prendre sa

⁹⁸⁷ « In spaera corporali centrum propter sui parvitatem vix alicubi esse perpenditur, circumferentia vero in pluribus locis esse comprehenditur. », ID., *ibid.*

⁹⁸⁸ « extra cuncta non exclusa, intra cuncta non inclusa », ID., *Sermo de sphaera intelligibili*, ed. cit., p. 305.

distance à l'égard de ce risque d'une théologie porrétaine, dès sa *Summa quoniam homines* datée de 1165. Certes, ces méditations géométriques d'Alain semblent loin du dépouillement de Bernard qui le conduit à placer la Trinité au sommet de son hénologie scalaire au dernier livre du *De consideratione* : rien ne saurait être plus un que la Trinité et il n'y a place pour aucune divinité qui s'en distinguerait. Mais Alain, par ses méditations plus poétiques que la plate logique des considérations sémantiques qu'il peut hériter des écoles, ne rejoint-il pas Bernard dans une théologie où l'éternité de la sphère intelligible et la Trinité sont parfaitement superposables ? Certes, il s'encombre de sources hermétiques païennes qui feraient horreur au cistercien, mais il les rectifie avec le pseudo-Augustin : en distinguant trois dieux éternels, l'un issu de personne, le second venant du premier exclusivement et le troisième des deux premiers, Mercure aurait bien parlé de la Trinité s'il n'y avait vu plusieurs Dieux⁹⁸⁹.

Or, il y a plus, les quatre sphères issues de la noétique de Boèce sont aussi considérées comme les quatre roues d'un char sur lequel le philosophe entend s'élever vers les réalités éternelles⁹⁹⁰. Ce char aux quatre roues sphériques indépendantes pourra ressembler pour nos contemporains à un quatre-quatre, mais Alain qui n'a pas en vue ces véhicules d'un autre âge, peut-il ne pas avoir en tête celui de la vision d'Ézéchiël avec ses quatre vivants également montés sur roues ? Il y a certes un char dans le *Timée* et le *Phèdre*, mais régissant les trois puissances de l'âme platonicienne. Il est vrai que le commentaire de Jérôme sur Ézéchiël fait le rapprochement de trois des vivants avec les trois puissances platoniciennes, ce qui n'est pas sans poser des problèmes pour la quatrième. Or ici ce sont les quatre puissances boéciennes que nous avons, issues d'une hybridation aristotélicienne.

Toutefois, ce qui importe le plus n'est-il pas au-delà des spécificités de chacun des quatre degrés de connaissance, la dynamique introduite par l'image du char ? C'est par elle que l'âme s'élève de la connaissance sensible du monde à la contemplation des réalités éternelles, voire de Dieu

⁹⁸⁹ « Hermes Mercurius in libro qui dicitur Logostileos, ait : "O Asclepi, tres deos profite mur eternos, primus a nullo, secundus a primo, tertius ab utroque", cuius verba, retractans Augustinus in Libro contra V hereses ait : "O quam eleganter Hermes Mercurius de Trinitate esset locutus, nisi incircumpsciso lapsu sermonis disceret : Deos". » ID., *ibid.*, p. 306. La référence imprécise à l'*Asclepius* et à *Quodvultdeus*, revient à plusieurs reprises dans les œuvres d'Alain de Lille : *Summa Quoniam homines* 31 (ed. P. Glorieux, p. 168), *Contra Haereticos*, II, 3, (PL 210, 404-405) ; *Sermo de s. Johanne Baptista*, (PL 210, 244).

⁹⁹⁰ « Quatuor vero potentie anime ancillantur, quibus quasi quibusdam gradibus ad predictarum sperarum contubernia patet accessus, scilicet sensus, ymaginatio, ratio, intellectualitas. Hee sunt quatuor rote, ex quibus quadriga humane anime fabricatur, qua ascendens nobilis auriga philosophus recte aurigationis ductu ad eterna deducitur. Harum rotarum due sunt antecedarie : sensus, ymaginatio, que circa caducorum inferiora umbratiler volitant, nec ad solium eternorum aspirant. », ID., *Sermo de spera intelligibili*, ed. M.-Th. d'Alverny, dans *Alain de Lille, textes inédits*, Paris, Vrin, 1965, p. 302.

lui-même⁹⁹¹. Le voyage sur ce char est pour l'âme un chemin qui mène à la contemplation de Dieu même. Il n'a certes pas explicitement la connotation eschatologique d'Ézéchiel et commence humblement par une humanisation dans les deux premières sphères figurant les roues avant du char. Dans la sphère de la raison, l'âme ainsi devenue humaine, se fait esprit, pour finir par être divinisée dans la sphère intelligible.

Mais chacune des roues peut aussi être faussée. L'âme devient bête lorsque les deux premières sont dévoyées⁹⁹². Lorsqu'elle perd la raison, elle devient bétail, selon la traduction choisie par Françoise Hudry, mais nous préférons avec Peter Dronke retenir la variante *petus*, selon laquelle l'âme déjantée de la raison devient ainsi chassieuse. Enfin la chute est pire encore à partir de la dernière sphère de l'intelligence pour l'âme déchue qui se retrouve alors diabolique.

Il est intéressant de constater que cette psychologie quadripartite d'origine boécienne se transforme et vient à comporter cinq éléments, par dédoublement de la dernière instance dans certaines œuvres d'Alain de Lille. Marie-Thérèse d'Alverny a reconstitué non seulement les différentes occurrences chez Alain des deux psychologies à quatre ou cinq instances, avec l'acribie chartiste dont elle était coutumière, mais encore la synthèse poétique qui leur donne un élan dans les principales œuvres littéraires d'Alain de Lille⁹⁹³.

Nous nous contenterons donc ici de comprendre le dédoublement de la dernière instance en *intellectus* et *intelligentia* ainsi que ses enjeux. La source en serait Hugues de Saint-Victor. On la trouve formulée explicitement dans une Sentence d'attribution douteuse⁹⁹⁴ dont l'influence est manifeste sur la classification ultérieure et bien connue des six degrés de contemplation par Richard. Toutefois, gardons-nous d'y voir une spécificité victorine, puisque la division des puissances de l'âme en cinq degrés se retrouve également dans l'école de Chartres, dans les commentaires de Thierry au *de Trinitate* de Boèce. Enfin, ne l'avons-nous pas lue aussi, menée à sa perfection chez Isaac de l'Étoile dans son traité sur l'âme ainsi que dans son sermon de

⁹⁹¹ « His quatuor pretaxatis potentiis humana anima regitur, et nisi per istarum viarum orbitam ab orbita veritatis exorbitaverit, ad superna dirigitur. Per sensum et ymaginationem fit anima homo; per rationem fit anima humana spiritus; per intellectualitatem fit anima humana Deus. Per sensum et ymaginationem est circa se; per rationem apud se; per intellectualitatem supra se. Per sensum et ymaginationem indulget anima virtutibus politicis, per rationem phisicis, per intellectualitatem exemplaribus sive noeticis. », ID., *ibid.*, p. 303.

⁹⁹² « Per deviationem enim sensus et imaginationem, fit anima pecus ; per exorbitationem rationis fit anima petus ; per alienationem intellectualitatis, fit anima humana diabolus. », ID., *ibid.*, p. 304.

⁹⁹³ MARIE-THERESE D'ALVERNY, *Alain de Lille, textes inédits*, pp. 170-180, également *Alain de Lille et la Theologia*, dans *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, II, Du Moyen Age au siècle des Lumières*, Paris, Aubier, 1964, pp. 111-128.

⁹⁹⁴ « Quinque sunt progressionis cognitionis : prima est in sensu, secunda in imaginatione, tertia in ratione, quarta in intellectu, quinta in intelligentia. Per sensum est in istis, est secundum ista. Per imaginationem non est in istis, sed secundum ista. Per rationem neque in istis est neque secundum ista; sed est in illis et de illis quae sunt secundum ista. Per intellectum non est in illis, sed de illis. Per intelligentiam nec in illis, nec de illis. », HUGO A SANCTO-VICTORE, *Miscellanea*, PL 177, 485 B-C.

Toussaint⁹⁹⁵ ? Elle se retrouve encore dans le *De spiritu et anima*, compilation censée avoir été réalisée au XII^e siècle dans un esprit cistercien et autrefois attribuée à Alcher de Clairvaux. Il serait intéressant d'étudier les interférences des trois écoles sur ce thème, mais nous nous en tiendrons ici au point de vue d'Alain.

La *Hierarchia Alani*, petit texte édité par Marie-Thérèse d'Alverny⁹⁹⁶, mérite qu'on s'y arrête. Elle semble être un commentaire original d'Alain à un texte pseudo érigénien connu parmi les Porrétains qui le désignent sous le nom de *Scottus super Hierarchiam*⁹⁹⁷. Elle distingue entre trois hiérarchies : supracéleste, céleste et subcéleste. La première correspondant à la Trinité suppose paradoxalement une égalité entre les Personnes divines et une unité de leur substance. Elle est le siège d'une théosophie, sagesse imparticipable pour nous par laquelle Dieu se connaît lui-même. La hiérarchie céleste est composée des neuf chœurs angéliques où se répand une théophanie qu'il faut distinguer de la théologie atteinte par les hommes à partir des réalités créées où se constitue la hiérarchie subcéleste⁹⁹⁸.

Le parallèle qui suit, entre théologie et philosophie, est pour le moins original et dénote une humilité qui n'aurait peut-être pas déplu à Bernard. La théologie humaine, considérée, bien en deçà de la théosophie divine et de la théophanie angélique, comme la plus basse des trois connaissances de Dieu, se trouve dans une position comparable à celle de la philosophie qui ne peut se dire sagesse, mais amour de la sagesse, voire philologie, ce qui la cantonnerait dans le domaine du langage encore non-maîtrisé, voire pire, selon les variantes les plus nombreuses du

⁹⁹⁵ Cela tendrait à attester l'influence victorine et chartaine sur la pensée du cistercien, mais aussi l'originalité et la perfection de sa synthèse que nous avons étudiée notamment dans les articles suivants : *Aelred de Rievaulx et les discours cisterciens sur l'âme*, Conférence présentée au Centre Léon Robin le 11 mars 2010, dans la Kôra, 2011-2012, pp. 429-470 ; *Isaac de l'Étoile lecteur du livre de la nature*, dans *Lire le Monde au Moyen Age, signe, symbole et corporéité*, dans « RSPT », 95(2011²), pp. 343-362 ; *Isaac de l'Étoile : les cinq sens et la conversion du sens*, dans « Cahiers de Civilisation Médiévale », 55, oct.-dec. 2012, pp. 433-442.

⁹⁹⁶ MARIE-THERÈSE D'ALVERNY, *Alain de Lille, textes inédits*, Paris, Vrin, 1965, pp. 223-235.

⁹⁹⁷ Cf. HYACINTHE DONDAINE, *Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai*, dans « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 17 (1950), pp. 303-311 ; ÉDOUARD JEAUNEAU, *Le renouveau érigénien du XII^e siècle*, dans *Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26-30. August 1985*, Werner Beierwaltes ed., Heidelberg, 1987, pp. 26-47 ; et plus récemment la thèse à notre connaissance inédite de TIMOTHY BUDDE, *The Versio Dionysii of John Scotus Eriugena. A study of the manuscript tradition and influence of Eriugena's translation of the Corpus Areopagiticum from the IXth to the XIIth Century* en particulier pp. 216-217, soutenue à l'Université de Toronto, lisible à l'adresse suivante : https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/33846/6/Budde_Timothy_R_201106_PhD_thesis.pdf.

⁹⁹⁸ « Sed ne ignotum per ignotius describere videamur, primo videndum est que sit differentia inter theosophiam, theophaniam, theologiam. Theosophia est Dei sapientia que et ipse Deus est. Theophania est scientia angelica qua Deum intuetur angelus. Theologia est humana scientia qua Deus ab homine intelligitur, que temperato vocabulo, non theosophia vel theophania, sed theologia dicitur ad insinuandum quod ab homine Deus in presenti per speculum in enigmate videtur, sicut philosophi scientiam suam non sophiam sed philosophiam vel filologiam (physiologiam ?) nuncupaverunt ad significandum quod ab homine in presenti plena et perfecta non potest haberi notitia. », ALANUS AB INSULIS, *Hierarchia Alani*, ed. M.-Th. D'Alverny, *Alain de Lille, textes inédits*, op. cit., pp. 227-228.

texte, physiologie, ce qui la rabattrait sur une science certes plus maîtrisée, mais de la nature. Qui plus est, ce savoir théologique inférieur est rapporté à la connaissance de Dieu ici-bas dans le miroir et en énigme contrastant selon le verset paulinien (1 Co 13, 12) avec la vision des bienheureux. Ce n'est certes pas la mise en perspective eschatologique du socratismes chrétien que nous avons trouvée chez saint Bernard, mais au regard de cette analogie, en sommes-nous si loin ?

L'héritage érigénien conduit en fait Alain de Lille à opposer une philosophie naturelle paradoxalement descendante à une théophanie angélique ascendante⁹⁹⁹. Ainsi la philosophie naturelle comprendrait intellectuellement que le poivre est fort avant de le percevoir par les sens. La Théophanie partirait au contraire de la beauté sensible des créatures pour remonter intellectuellement vers leur Créateur. Consommée toutefois dans les anges, a-t-elle encore besoin de cette médiation sensible ? Alain, fidèle à sa source érigénienne, distingue entre épiphanie, connaissance suprême réservée aux trois ordres supérieurs, hyperphanie pour les trois suivants et hypophanie pour les trois derniers.

Qui plus est l'enseignement sur les anges n'est pas si loin de celui que nous avons trouvé dans le *De consideratione*. Saint Grégoire le Grand¹⁰⁰⁰, peut constituer une source commune, et le rôle attribué à chacun des chœurs d'anges s'il n'est pas identique, diverge chez nos deux auteurs à partir de là. Toutefois, Alain ajoute à son inspiration érigénienne, un parallèle entre les chœurs d'anges, les hommes correspondants et les chœurs de démons opposés. Ainsi les Séraphins enflammés d'amour de Dieu correspondent selon lui aux contemplatifs, tournés vers la connaissance unitive de Dieu. Les chérubins seront plutôt les « *vires claustrales* », en quête de la connaissance la plus élevée pour la transmettre aux chœurs qui viennent après eux. A chaque niveau correspond un « chœur » démoniaque, discordant et inorganisé tendant à détourner les hommes de l'amour ou de la science de Dieu vers ceux du monde. Aux trônes correspondront ceux qui, princes ou prélats siègent pour rendre la justice et les démons qui cherchent à en détourner les hommes. Soumises aux trois ordres supérieurs, viennent ensuite les dominations, qui doivent être obéies par les suivants, comme les hommes soumis aux prélats, ainsi que les

⁹⁹⁹ « unde in fronte expositionis ponitur : "ex consequentibus signis, non ex substantiis geniis". Manifesta est ergo differentia inter philosophiam et theophaniam ; et in hoc differunt quod naturalis philosophia ab intellectu incipit et ad rei experienciam ex sensu descendit. Naturalis enim philosophia unde piper sit calidum naturali percipit intellectu, et post experitur sensu. Theophania vero a sensu incipit et ad intellectum tendit. Cum enim videmus ut supra dictum est, rerum pulchritudinem, magnitudinem, ordinem Deum intelligimus non plenarie sed semiplene : quod tamen imperfectum est modo in intelligendo perficietur in futuro. », ID., *ibid.*, p. 228.

¹⁰⁰⁰ GREGORIUS MAGNUS, *Homiliarum in Evangelia, libri duo, Homélie XXXIV*, PL 76, 1249-1255, ed. et trad., R. Etaix, G. Blanc et B. Judic, SC. 522, Paris, Cerf, 2008, pp. 334-352.

démons qui incitent à l'insoumission. Les principautés exerceront leur autorité harmonieusement alors que les démons correspondants suggéreront un pouvoir tyrannique. Quant aux puissances leur rôle est d'aider les hommes à résister aux tentations des démons.

A leur hyperphanie succède l'hypophanie des trois derniers ordres attachée à la participation divine aux lois de la nature. Contrevenant leur cours ordinaire, les Vertus font des miracles intervenant spécialement dans la transmutation des espèces eucharistiques, tandis que les démons correspondants les singent par des prodiges illusoires. Les archanges révéleront aux hommes les messages divins les plus élevés, comme les démons correspondants inspireront les pires erreurs sur Dieu, celles des hérétiques. Enfin, les anges gardiens se chargeront de guider les hommes au jour le jour et les démons correspondants de les égarer.

Nous retrouvons une hiérarchie des sciences comparable, mais plus complète au début de la *Summa "Quoniam homines"*. Alain de Lille y distingue dans un premier temps les théologies supercéleste et subcéleste qu'il qualifie respectivement d'apothétique et d'hypothétique, renvoyant précisément à *Jean Scot sur la Hiérarchie*, donc au texte que nous venons d'évoquer¹⁰⁰¹. Mais l'auteur de la *Summa* ajoute une distinction entre deux puissances humaines¹⁰⁰². L'une est la raison encore appelée *thesis* : l'homme s'y tient à son rang, considérant les choses humaines et terrestres. L'autre est extatique, par laquelle l'homme considère les réalités qui lui sont extérieures¹⁰⁰³.

Celle-ci se subdivise à nouveau suivant qu'il considère celles qui lui sont inférieures ou celles qui lui sont supérieures. La théologie extatique concernant les réalités supérieures à l'homme se subdivise à nouveau : l'une qui est appelée intellection (*intellectus*) lui donne accès aux réalités spirituelles, anges et âmes, le rendant lui-même spirituel¹⁰⁰⁴. Mais plus haut encore se trouve l'intelligence (*intelligentia*) qui lui donne une connaissance intuitive de la Trinité et par laquelle l'homme se divinise. C'est elle précisément qui est appelée apothétique du fait de son caractère divin. De la raison ou *thesis* naîtra la philosophie, de l'intellect (*intellectus*) la

¹⁰⁰¹ « Theologia in duas distinguitur species: supercelestem et subcelestem, sive apotheticam et ypotheticam, ut testatur Johannes Scotus super Hierarchiam. », ALANUS AB INSULIS, *Summa quoniam homines*, I, ed. P. Glorieux, dans A.H.D.L.M.A. 20 (1953), p. 121.

¹⁰⁰² « Anime enim varie sunt potentie: una que dicitur thesis, scilicet ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, nec suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur. », ID., *ibid.*

¹⁰⁰³ « Extaseos autem due sunt species: una inferior qua homo infra se est, alia superior qua rapitur supra se. », ID., *ibid.*

¹⁰⁰⁴ « Sed superioris due sunt species : una que dicitur intellectus, qua homo considerat spiritualia, id est angelos et animas; secundum quam homo fit spiritus, et ita supra se fit. Alia est que intelligentia dicitur, qua homo trinitatem intuetur; secundum quam homo fit homo deus, quia per hanc speculationem quodammodo deificatur. Unde et illa speculatio apotheosis, quasi divina censetur. », ID., *ibid.*

théologie spirituelle, subcéleste ou hypothétique, de l'intelligence la supercéleste ou apothétique¹⁰⁰⁵.

Chacune des trois facultés supérieures au sein du schéma quintuple évoqué plus haut trouve ainsi une science qui lui correspond. Les deux facultés extatiques inférieures seront également affublées des caricatures de sciences qui leur correspondent. La première est associée à la sensualité, dévoyée par la luxure et autres désirs charnels qui entraînent une dégénérescence, celle qui conduisit les philosophes à montrer les hommes transformés en loups, en porcs, voire en lions¹⁰⁰⁶. Cette métamorphose stimule l'imagination du poète qui propose pour ce terme une étymologie grecque plutôt fantaisiste : *Philogea* : amour de la terre et des réalités terrestres¹⁰⁰⁷. On s'attendrait à ce que la seconde des facultés de connaissance inférieures soit l'imagination, conformément au schème boétien, mais elle n'est pas nommée. L'auteur de la *Somme* insiste plutôt sur son dévoiement par un entêtement diabolique conduisant, selon une nouvelle étymologie fantaisiste, à une Philolobie (*Philolobia*), vain amour de la jactance¹⁰⁰⁸. Nous remarquons la différence avec le dévoiement des quatre sphères du *Sermon sur la sphère intelligible*, rapportant le diabolique à la chute de la sphère intellectuelle suprême. Mais n'est-ce pas par de vaines imaginations que le diable mène l'âme à sa chute ? On se souvient que l'âme y devenait bête par le dévoiement des deux premières sphères (sensible et imaginative), chassieuse par celui de la raison. Nous pouvons ainsi résumer les cinq domaines distingués au début de la *Summa Quoniam homines* dans le tableau suivant.

¹⁰⁰⁵ « Ex thesi vero nascitur naturalis philosophia que circa terrena vertitur. Ex intellectu, subcelestis sive ypothetica theologia, que circa spirituales creaturas intenditur ; unde ypothetica, ab "ypo" quod est "sub", et "thesis" quod est positio, nuncupatur ; quia de his que divine auctoritati subposita sunt, in ea agitur. Ex intelligentia vero, supercelestis sive apothetica oritur qua divina considerantur ; unde supercelestis sive apothetica, quasi superposita appellatur. », ID., ibid.

¹⁰⁰⁶ « Inferioris vero extaseos due sunt species : una que dicitur sensualitas, secundum quam per luxuriam, gulositatem et cetera carnalia vitia homo degenerat in adulterinos mores; et hec dicitur metamorfosis, quasi transmutatio, a "meta" quod est "trans" et "morfos" quod est "mutatio" ; secundum quam philosophi dixerunt quosdam mutatos in lupos et porcos, alios in leones. », ID., ibid.

¹⁰⁰⁷ « Ex hac surgit scientia que dicitur philogea, quasi amatrix terrenorum, a "philos" : quod est amor, et "ge" : quod est terra, qua utuntur homines carnales indulgentes terrenorum amori. », ID., ibid.

¹⁰⁰⁸ « Alia species extaseos dicitur obstinatio in malitiam, que maxime fit per contemptum et superbiam ; per predicta homo fit pecus, quia bestialibus indulget ; per reliqua fit homo diabolus ; in hoc enim homo maxime imitatur diabolum qui a se reddit in malitia obstinatum. Et ex hac surgit philolobia, que est amor proprie excellentie ; et dicitur a "philos" est amor, et "lobos" quod est iactantia. », ID., ibid., p. 122.

Faculté	Sensualité	Imagination	Raison	Intellect	Intelligence
Discipline correspondante	Philogée	Philologie	Philosophie	Théologie hypothétique	Théologie apothétique
Objet	Plaisirs terrestres	Vains discours	Réalités terrestres	Anges et âmes	Dieu un et trine
Rend l'homme	bestial	diabolique	humain	spirituel	divin

C'est évidemment par la science apothétique relative à l'unité (Première partie sur l'unité de l'essence divine, p. 122-167) et à la Trinité (Deuxième partie sur la pluralité des Personnes, p. 167-269) que commencera cette somme théologique. Nous ne trouvons pas dans cette partie une hénologie scalaire, mais plutôt, comme en négatif, la distinction de trois genres de composition : par assemblage de parties dans le cas des corps, par agrégation des natures, comme dans le cas des puissances de l'âme constituée comme un tout virtuel selon l'expression de Boèce, enfin par la composition concrète des propriétés dans un sujet¹⁰⁰⁹. Est ainsi établie par contraste la simplicité de l'essence divine dont sont déduits en cascade dans un premier temps un certain nombre d'autres attributs : unicité (*sola*), immensité, incompréhensibilité, de cette essence qui est aussi inengendrée, incorruptible, immortelle, immuable, éternelle, infinie¹⁰¹⁰. Certains de ces attributs retiendront davantage l'attention du théologien que d'autres dans la suite de cette première partie. On relèvera qu'il n'hésite pas, pour prouver l'unicité divine à recourir aux philosophes païens à commencer par Hermès, Socrate ou la Sybille avant d'en venir aux autorités de l'Ancien et du Nouveau Testament¹⁰¹¹.

Distance avec la théologie Porrétaine et proximité à l'égard de l'anthropologie bernardine du libre arbitre

Disciple de Gilbert de la Porrée, on notera encore qu'Alain de Lille prend ses distances avec les thèses porrétaines attaquées par Bernard : la déité ne saurait faire nombre avec Dieu lui-même. Alain mobilise une série d'autorités à commencer par Boèce¹⁰¹². Mais alors que l'attribut de simplicité occupe moins de vingt lignes, celui d'incompréhensibilité s'étend sur cinq pages qui donnent l'occasion d'une réflexion sur la vision béatifique. L'auteur de la *Summa* aligne en effet des arguments contre la connaissance de Dieu, même dans la Patrie céleste, en particulier ceux repris aux théophanies érigéniennes. Cela lui donne ainsi l'occasion d'apporter quelques

¹⁰⁰⁹ ID., *ibid.*

¹⁰¹⁰ ID., *ibid.*, pp. 123-124.

¹⁰¹¹ ID., *ibid.*, pp. 124-125.

¹⁰¹² « Si omnimoda simplicitas in Deo est, non est aliud Deus, aliud deitas, sed ipse Deus est deitas. Si enim deitas esset in Deo et aliud quod Deus, ibi esset compositio et ita non plena simplicitas. Quod autem non sit aliud Deus et aliud deitas, ostendit Boetius... », ID., *ibid.*, p. 134.

précisions tout à fait orthodoxes sur la connaissance de Dieu par les bienheureux¹⁰¹³. Elle atteindra non seulement la nature, mais les Personnes divines et leur consubstantialité. Certes, son mode nous reste incompréhensible, dans la mesure où notre intellect pourra, selon le théologien, se passer de la médiation des formes et saisir ce qui est tel qu'il est. Les débats des années 1240 sur la connaissance "*de Deo quid est*" n'ont pas encore eu lieu, mais Alain de Lille anticipe en envisageant une connaissance bienheureuse, non seulement de Dieu, mais de tout être, tel qu'il est, en renonçant toutefois à en penser la modalité.

Sans proposer donc une noétique théologique de la vision béatifique, Alain de Lille distingue déjà trois sens distincts de l'incompréhensibilité divine¹⁰¹⁴. Les deux premiers ne posent pas trop de problème : l'état de compréhension s'oppose à la connaissance imparfaite dans la voie ici-bas. Par ailleurs, l'essence divine ne saurait être comprise comme le sont les autres essences. Mais ce qui est encore hors de portée est la connaissance plénière de Dieu, celle qu'il a de lui-même. La connaissance parfaite dans la Patrie céleste reste proportionnée à la nature de la créature rationnelle qui en bénéficie. Certes, Alain ne dispose pas des concepts théologiques qui permettront à Thomas de penser une actuation créée par la substance divine incréée, de l'intellect surélevé par l'intermédiaire du *lumen gloriae*. Mais il pense clairement la différence entre la vision de Dieu atteinte par les créatures bienheureuses et celle exhaustive que Dieu a de lui-même. C'est en ce sens qu'il demeure incompréhensible, même aux compréhenseurs, du moins d'une connaissance qui lui reste réservée. Incompréhensible, Dieu sera aussi innommable et toute la fin de la première partie, roule sur les attributions propres ou erronées à Dieu des noms employés à propos des créatures.

L'auteur en tire les conséquences quant à l'immensité divine : Dieu n'est pas présent dans l'espace comme un corps, ni même plus ou moins présent dans sa création selon ses créatures. De même son éternité ne saurait être comprise à partir de notre expérience et de notre concept du temps. La théologie de la *Summa Quoniam homines* se déploie selon la manière sémantique

¹⁰¹³ « Ad hoc dicimus quod alio modo videbitur Deus in futuro quam nunc, et positive intelligendo quomodo tam Pater quam Filius quam Spiritus Sanctus sua natura sit Deus, et tamen sit ipsa natura; quomodo etiam usia est in opifice et tamen opifex est usia; quomodo etiam una essentia sit trium personarum. Sed tamen quomodo hoc est, modo intelligere non possumus ; sed tamen credere debemus. Quamvis enim modo intelligere positive non possumus, quia intellectus noster ita ebes est ut adminiculum forme exposcat ad hoc ut aliquid intelligat, tamen in futuro ita alterabitur intellectus quod non exposcet adminiculum forme, immo comprehendet id quod est prout est. », ID., *ibid.*, pp. 138-139.

¹⁰¹⁴ « Quod autem Deus dicitur incomprehensibilis, ad tria referendum est : ad statum presentem in quo comprehendi non potest ; ad alium modum comprehendendi, quia alio modo comprehenditur quam alie res ; et ad naturam ipsius Dei, quia plenarie comprehendi non potest nec in via nec in patria ; comprehenditur enim perfecte quantum ad statum rationalis creature sed non quantum ad statum ipsius Dei, quia nulla creatura poterit eum comprehendere sicut est et sicut ipse comprehendit se. », ID., *ibid.*, p. 139.

des écoles du XII^e siècle, porrétaïne en particulier. La seconde partie du premier livre, relative à la pluralité des Personnes envisagera ainsi les noms selon leur application à l'essence ou aux Personnes, voire aux deux, indifféremment ou en propre. Cette partie se divise ainsi en six traités. Après le premier consacré aux noms qui s'appliquent en propre à l'essence divine, le second en venant à ceux relatifs aux Personnes envisage les différents cas de figure qui seront examinés dans les traités suivants¹⁰¹⁵.

Mais ce n'est pas ce qui retiendra notre intérêt. Relevons plutôt que la Trinité est d'abord présentée selon la métamathématique que l'on trouve en premier lieu chez les Chartrains : *unitas, aequalitas, nexus*. Les philosophes, rappelle Alain, ont trouvé que c'était l'unité qui était le principe suprême de toute altérité ou multiplicité¹⁰¹⁶. Pourtant, voyant aussi que l'unité n'engendre que l'unité, ils ont découvert l'engendrement *ad intra* de l'égalité, y reconnaissant même la Personne du Fils¹⁰¹⁷. De même, l'amour mutuel de ces deux premières Personnes exige la connexion qui n'est autre que la troisième¹⁰¹⁸. Cette découverte philosophique des Personnes divines n'est évidemment pas aussi parfaite que celle des Catholiques. Saint Thomas dira qu'ils accèdent aux analogies propres alors que les Néoplatoniciens, ici Pythagoriciens s'en tiennent à des analogies appropriées. Alain se contente de constater qu'ils aperçoivent les Personnes comme en songe "*quasi per sompnum*"¹⁰¹⁹. Il leur assigne toutefois une connaissance des trois attributs : puissance, sagesse, bonté, sans doute d'abord distingués dans l'école de Saint-Victor. L'attribution en propre de chacun d'eux à chacune des trois Personnes valut, on s'en souvient quelques ennuis à Abélard. Le recours à ces éléments de théologie naturelle, comme à d'autres trouvés chez Mercure, l'Hermès de l'Asclepius, la Sybille ou Macrobe, semble insouciant chez

¹⁰¹⁵ « Nominum autem theologorum alia sunt essentialia que ita essentiam predicant quod nullam distinctionem conpredicant, ut hoc nomen Deus, deitas, essentia, natura, usia, substantia, iustus, pius, fortis et similia. Alia, cohessentialia, que significant relationes addictas divine usie, ut hec nomina dominus, principium, origo, causa. [...] Alia partim personalia, partim essentialia, que scilicet predicant principaliter usiam, conpredicant autem personarum distinctiones, ut hec nomina persona, trinitas. Alia personalia que vel personalem proprietatem predicant, ut, hec nomina: Pater, Filius, Spiritus Sanctus; vel appellant, ut hec nomina paternitas, filiatio, processio. Alia compersonalia, que significant relationes addictas personalibus proprietatibus, ut hec nomina: distinctus, differens, alius. », ID., *ibid.*, pp. 198-199.

¹⁰¹⁶ « Philosophi [...] videntes unitatem esse principium et origo omnium numerorum, simile coniectaverunt in creatione rerum et unus esse creator a quo, tamquam a principali et suprema unitate procederet omni alteritas, id est omni mutabile. », ID., *ibid.*, p. 167.

¹⁰¹⁷ « Videntes etiam quod unitas de se non gignit nisi unitatem, voluerunt simile assignare in divinis ut Deus de se gigneret suam mentem, id est sapientiam suam, quam vocaverunt filium Dei; quia sicut filius a gignente procedit, manens in eadem natura, ita mens a Deo manens in eadem substantia. », ID., *ibid.*, pp. 167-168.

¹⁰¹⁸ « Considerantes etiam philosophi quod quedam equalitas et conexio est unitatis gignentis ad se genitam, que vere unitas gignens nec genita, ita in divinis considerantes quemdam amorem Patris ad Filium et Filii ad Patrem, illum amorem et connexum quasi quiddam tertium in divinitate constituerunt. », ID., *ibid.*, p. 168.

¹⁰¹⁹ « Et ita videntur invenisse quedam vestigia Trinitatis; sed quasi per sompnum; nec ita distincte ut catholici; sed quasi quedam in divinitate considerabant quorum nominibus persone solent distingui, ut potentia, sapientia, benignitas. », ID., *ibid.*

Alain qui par ailleurs ne s'étend guère sur les sources de l'Ancien et du Nouveau Testament¹⁰²⁰. Nous en resterons là pour la théologie apothétique.

Au premier regard, la théologie hypothétique est plus sombre, insistant lourdement sur le péché originel et ses conséquences (p. 300-354 soit près des 2/3 du second livre). Elle commence toutefois, par la Création : celle des anges¹⁰²¹ et de l'homme¹⁰²². Pour les premiers, l'essentiel des questions roule sur leur capacité à prendre un corps pour se manifester aux hommes¹⁰²³. Côté démons, le pendant macabre est une série de questions sur leur capacité à s'infiltrer dans les cadavres et à les mouvoir¹⁰²⁴. Certes, la raison de la Création ne saurait être autre que la bonté divine¹⁰²⁵ et le théologien évoque aussi les hiérarchies célestes¹⁰²⁶. Mais après s'être interrogé sur la création de l'âme et du corps d'Adam¹⁰²⁷ simultanément ou non, ainsi que de ceux d'Ève, il en vient rapidement à sa capacité de ne pas mourir et au péché originel¹⁰²⁸ qui la lui fait perdre.

On notera que l'analyse du libre arbitre ne vient qu'après l'intervention du péché originel et dans le cadre de l'examen du statut des premiers parents qui en résulte. Il semble finalisé à l'approfondissement dans les deux derniers traités de la question théologique du péché originel¹⁰²⁹ et actuel¹⁰³⁰. D'emblée, le théologien insiste sur le contraste entre le statut de l'homme avant et après le péché originel : avant il avait la liberté de faire le bien sans entrave du côté de sa raison et de sa volonté, après, il ne peut plus ne pas pécher¹⁰³¹. Ce qui structure en fait l'ensemble de la réflexion d'Alain de Lille sur la création de l'homme et sa liberté dans les traités II et III de cette seconde partie de la *Summa Quoniam homines*, est le schème augustinien des quatre états de l'humanité. Avant le péché originel l'homme pouvait ne pas mourir, d'où les développements du traité II : était-ce par nature ou par grâce ? Il pouvait aussi ne pas pécher. Après la chute, il ne peut plus ne pas pécher, ni ne pas mourir. Après la rédemption, il reste mortel et garde une faiblesse qui l'incline au mal, mais peut à nouveau éviter

¹⁰²⁰ ID., *ibid.*, pp. 168-169.

¹⁰²¹ Traité I, pp. 270 sq.

¹⁰²² Traité II, pp. 288 sq.

¹⁰²³ ID., *ibid.*, p. 274.

¹⁰²⁴ ID., *ibid.*, p. 275.

¹⁰²⁵ ID., *ibid.*, p. 270.

¹⁰²⁶ ID., *ibid.*, pp. 280 sq.

¹⁰²⁷ ID., Traité III, *ibid.*, pp. 288 sq.

¹⁰²⁸ ID., *ibid.*, pp. 299 sq.

¹⁰²⁹ ID., Traité IV, *ibid.*, pp. 315 sq.

¹⁰³⁰ ID., Traité V, *ibid.*, pp. 327 sq.

¹⁰³¹ « Ante peccatum enim habebant libertatem ad bonum agendum, quia nichil inclinabat ad malum et aliquid adiuvabat ad bonum; non erat error in ratione, non difficultas in voluntate. Post peccatum verum non potuit non peccare ... », ID., *ibid.*, p. 302.

de pécher par le bénéfice de la grâce qui toutefois ne l'en détourne pas complètement. Ce n'est que dans l'état de gloire que l'homme ne peut plus mourir ni pécher. Alain de Lille commence par réciter ce schème comme étant généralement reçu par les docteurs¹⁰³².

On se souvient que dans le *De Gratia et libero arbitrio*, Bernard n'en retient que les trois degrés de liberté correspondant à la nature, à la grâce et à la gloire : libre arbitre, libre conseil et libre bon plaisir. Il considère en effet le privilège adamique comme un degré inférieur des libertés de grâce et de gloire possédées en plénitude par les bienheureux : eux ne peuvent pas pécher ni être troublés tandis qu'Adam pouvait, seulement ne pas pécher ou n'être pas troublé¹⁰³³. On notera que la dimension de la misère, du trouble, conséquence du péché est absente chez Alain de Lille à ce stade de sa réflexion, tandis que Bernard insiste sur son dépassement par la gloire anticipée partiellement par les contemplatifs qui jouissent par avance (certes imparfaitement) du libre bon plaisir¹⁰³⁴. Faute de cet élan eschatologique, la théologie d'Alain de Lille s'appesantit sur la question du péché.

Mais Alain ne s'en tient pas à cette récitation des opinions des docteurs augustinien. Avant de conclure sur la différence entre la liberté de l'homme avant et après le péché originel, il entend définir le libre arbitre, en quoi il consiste, chez qui on le trouve et sa fin, pour distinguer entre liberté libre et libérée (*libera/liberata*), constituant ainsi un plan en sept points du début de ce traité III sur le libre arbitre¹⁰³⁵. Des autorités examinées, il tire les composantes du libre arbitre. L'arbitre n'est autre que la faculté de discerner entre le bien et le mal, suivent la volonté et le

¹⁰³² « Ecce, his duobus statibus primorum parentum, unum ante peccatum, alterum post peccatum, solent a doctoribus quatuor status humani generis distingui: status ante peccatum, in quo nullum erat impedimentum boni, nulla impulsio mali non habebat ratio ut erraret, non habebat voluntas bona difficultatem que eam impediret. Post peccatum vero, ante quam homo repararetur per gratiam, fuit in homine status culpe et pene, in quo concupiscentia hominem vincebat et hominem destruebat in malum ; nec gratia adiuvebat ad bonum, et ideo etiam non poterat non peccare. Postquam vero homo reparatus fuit per gratiam, nondum tamen confirmatus per gloriam, habuit statum in quo concupiscentia hominem premebat set non vincebat; et habuit infirmitatem ad malum et tamen gratiam ad bonum, ita ut per libertatem et infirmitatem habeat possibilitatem peccandi. Per libertatem autem et gratiam adiuvantem possibilitatem criminale peccatum cavendi; set non omnino peccatum cavendi propter infirmitatem adhuc humane nature adnexam et propter gratiam nondum plenarie confirmatam. In vitam vero eternam, quando infirmitas erit perfecte absorta et gratia plenarie consummata, erit status in quo nec concupiscentia premet hominem nec infirmitas inevitabit ad malum, et gratia confirmabit ad bonum ut etiam ullo modo peccare possit. », ID., *ibid.*, p. 303.

¹⁰³³ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *DGLA*, VII, 21-22, pp. 294-295.

¹⁰³⁴ ID., *ibid.*, V, 15, pp. 278-279.

¹⁰³⁵ « Ex predictis manifestum est quod Adam per peccatum incidit in corruptionem liberi arbitrii. Et quia hic fit mentio de libero arbitrio nec unquam dicendum est quid sit, videndum est primo quot celebrentur opiniones de libertate arbitrii; secundo quid sit libertas arbitrii; tertio in quibus consistat; quarto quibus conveniat; quinto circa que vertatur; sexto que sit libertas libera, que liberata; septimo et ultimo que fuit libertas arbitrii in homine ante peccatum, que post. », ALANUS AB INSULIS, *Summa Quoniam homines*, cit., p. 303.

pouvoir qui permettront à l'acte d'être libre¹⁰³⁶. Alain de Lille fait ainsi intervenir ces quatre moments dans le libre arbitre, ne se contentant pas de sa définition classique comme "*liberum de voluntate iudicium*". Reste que cette liberté est plus encline au mal qu'au bien depuis le péché originel.

C'est ainsi que le libre arbitre concerne tant Dieu et les anges que les hommes mais de manières fort différentes. Pourtant Dieu n'est pas enclin au mal et les bons anges non plus. Nous retrouvons ici la difficulté majeure à laquelle Bernard fait face après Anselme de manière certes fort différente. Alain quant à lui donne des arguments solides en faveur de la supériorité de la liberté de Dieu : son discernement du bien est infaillible, dès lors qu'il le voit, il le veut et il le peut¹⁰³⁷. Dans cette préoccupation de la liberté de Dieu et des bons anges, Alain ne rejoint-il pas Bernard qui en était venu à constituer la liberté de gloire au-delà de celles de nature et de grâce ? Mais il la traite en scolastique, se demandant si les bons anges ne jouissent pas de la même liberté que Dieu. C'est qu'en fait, elle se restreint à ce qu'ils peuvent vouloir, soit bien peu de choses au regard du vouloir du Créateur de l'univers visible et invisible, mieux, ils ne veulent que ce qu'ils savent être bon et leur pouvoir a ses limites¹⁰³⁸. Pourtant leur liberté reste supérieure à celle de ceux qui sont enclins au mal comme au bien. C'est ici qu'intervient la notion de "*libertas liberata*", liberté libérée par la grâce pour vouloir le bien et qui s'étend ainsi au-delà de celle donnée par la nature. De cette dernière les bons anges jouissaient avant leur confirmation, et les mauvais encore mais de manière affaiblie car il appartient à Dieu de leur laisser le pouvoir d'accomplir leurs mauvais vouloir. Par la grâce, les bons sont quant à eux confirmés dans le bien¹⁰³⁹. Relevons au passage l'audace d'Alain de Lille qui n'hésite pas à rapprocher la confirmation des anges par grâce de l'immortalité consentie aux dieux jeunes par le démiurge du *Timée* de Platon¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁶ « Una est ergo libertas arbitrii tam ad bonum quam ad malum, mediante voluntate et potestate; id est eadem libertate est agens et ad bonum et ad malum faciendum quod decrevit per arbitrium et hoc mediante voluntate et potestate. Et tamen illam libertatem magis habet ad malum quam ad bonum ipse homo. », ID., *ibid.*, p. 304.

¹⁰³⁷ « In Deo autem maior est libertas quam in angelis vel hominibus, quoniam in discernendo nunquam fallitur, et quicquid decernit esse faciendum vult et potest, et sine omni impedimento ad actum perducit. », ID., *ibid.*, p. 305.

¹⁰³⁸ « Libertas vero angelorum tantum ad ea que angeli se facere volunt, que comparatione predictorum sunt quasi nulla; non enim liberi sunt angeli ad faciendum omnia ea que fieri volunt; volunt enim angeli omne quod esse bonum sciunt. », ID., *ibid.*, p. 306.

¹⁰³⁹ « Ex hiis liquet quod non ideo minus est liberum arbitrium boni angeli quia a malo est liberatum; nec hoc est ex nature set ex gratie beneficio. Antequam enim confirmarentur habebant arbitrium liberum ad utrumque; set per gratiam confirmati sunt ad bonum. », ID., *ibid.*, pp. 307-308.

¹⁰⁴⁰ « Eodem modo intelligendum est illud Ysidori: angeli mutabiles sunt natura, immutabiles gratia; secundum enim originalem statum mutari potuerunt; set per gratiam confirmati sunt. Unde et Plato in thimeo introducens Deum loquentem ad angelos ait: dii deorum natura quidem dissolubiles; me autem sic volente indissolubiles. », ID., *ibid.*, p. 308.

Dans le cas des hommes, on retrouvera ces deux libertés. Celle des mauvais sera plus encline au mal, comme ce fut le cas d'Adam après le péché. Celle des bons reste libre à l'égard du mal, mais libérée par la grâce à l'égard du bien, elle en fait bon usage. Par cette distinction entre liberté naturelle et libérée par la grâce, nous nous acheminons vers une conception du libre arbitre conforme à celle de Bernard. Après avoir rappelé que le libre arbitre ne saurait porter que sur les futurs contingents (nous n'avons le pouvoir ni de changer le passé ni de modifier les nécessités du présent), Alain revient sur la liberté d'Adam avant le péché et sa différence avec après. Curieusement c'est là qu'intervient la liberté à l'égard de la misère dont nous avons constaté l'absence jusque-là. Soulignant en effet que la liberté d'Adam prélapsaire était plus libre à l'égard du bien sans empêchement et sans attrait spécial pour le mal, il en vient à préciser que cette liberté était libre par rapport à la nécessité et à la misère, mais partiellement seulement à l'égard du péché¹⁰⁴¹.

Ne retrouvons-nous pas ici précisément la distinction bernardine des trois libertés ? Certes Alain ne leur applique pas les deux degrés comme nous l'avons vu faire à Bernard. Mais comme lui, il prend soin de préciser qu'après la faute originelle, si les libertés à l'égard du péché et de la misère sont perdues, celle à l'égard de la nécessité reste intacte. Ses formules sur la nécessité qui exclut la liberté ne sont pas aussi sans rappeler le début du *De Gratia et Libero arbitrio*¹⁰⁴². Même s'il ne le cite pas explicitement, tout se passe ainsi comme si le dernier mot d'Alain de Lille sur la liberté et le libre arbitre venait converger avec les développements du traité de Bernard, et cela dès sa *Summa* datée de 1165. Mais Alain en tire les conséquences quant au péché originel : Adam avait bien la liberté de pécher avant le péché originel, mais si son libre arbitre demeura intact après, sa liberté fut abaissée en direction du péché et affaiblie par la misère¹⁰⁴³.

Une théologie confessante : de la pénitence à la charité et à la contemplation

¹⁰⁴¹ « Ut superius dictum est libertas arbitrii magis fuit libera ad bonum ante peccatum quam post, quia nichil impellebat ad malum, nichil impediabat ad bonum. Erat etiam libertas illa libera a necessitate, libera a miseria, set a peccato non erat omnifariam libera quia peccare poterat homo; set in hoc quodam modo libera a peccato quod pronitatem ad peccandum non habebat. », ID., *ibid.*, p. 309.

¹⁰⁴² « Set post peccatum amisit homo libertatem a miseria, libertatem a peccato set non libertatem a necessitate. A necessitate etenim ante peccatum et post eque liberum est arbitrium; sicut enim tunc cogi non poterat ita nec modo. Ideo que voluntas apud Deum merito iudicatur que semper a necessitate libera est et nunquam cogi potest; ubi necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas nec voluntas, et ideo nec meritum. », ID., *ibid.* ; Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *DGLA*, II, 4, « Ubi quippe necessitas, iam non voluntas. »

¹⁰⁴³ « Post peccatum ergo homo liberior fuit ad malum quia cum libertate arbitrii habuit pronitatem peccandi; et ideo liberior ad malum et minus liber ad bonum. Mansit ergo eadem libertas arbitrii, depressa tamen ad malum et infirmata per miseriam. », ID., *ibid.*

Nous ne nous appesantirons pas sur le traitement théologique de cette question du péché, sinon pour dire qu'elle rejoint un autre aspect de la spiritualité de Bernard. Comme chez lui on trouve chez Alain une théologie confessante, mais alors que chez Bernard elle se déploie nous l'avons vu sur le versant de l'humilité conduisant à la charité fraternelle et à la contemplation, elle est plutôt développée par Alain à propos du sacrement de pénitence, en particulier dans son *Liber poenitentialis*¹⁰⁴⁴. Toutefois, dans son opuscule *Sur les six ailes du chérubin*¹⁰⁴⁵, qui est à notre goût son chef d'œuvre de théologie spirituelle, nous retrouvons cette structure dans les deux dernières ailes, relatives à la charité envers le prochain et à la dilection envers Dieu. Notons au passage la radicalité de leur exigence chez Alain. L'amour du frère, soucieux non seulement de ne pas lui nuire, mais de pourvoir à tous les biens corporels et spirituels ira jusqu'à l'abnégation de sa propre âme et y persévèrera. Quant à la dernière aile de l'amour de Dieu, ses cinq plumes sont plantées selon le même ordre : celui qui ne lui préfère rien sera amené à tout distribuer sans rien retenir pour en venir également à l'abnégation, cette fois pour Dieu même et à la persévérance. Mais tandis que l'humilité d'un connais-toi toi-même certes confessant suffisait chez Bernard à conduire le moine philosophe à ces deux dernières étapes de l'amour du prochain et de la contemplation divine, elles sont précédées chez Alain par les quatre premières ailes d'un chemin de pénitence passant par la confession, la renonciation au péché, la purification de la chair, conduisant à la pureté d'esprit. La précision même de leur quintuple empennage sur lequel nous passons ici manifeste la subtilité d'un confesseur aguerri.

Comme théologien, Alain de Lille semble donc être un Porrétain, mais un Porrétain original par son inspiration poétique et sa méditation particulière sur l'Un et l'éternité, en particulier dans le sermon sur la sphère intelligible. Mieux, dans son *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, sous le terme *Unum*, ne retrouvons-nous pas, certes dans le désordre, la plupart des neuf degrés d'unité distingués par Bernard dans le dernier livre du *De consideratione*¹⁰⁴⁶ ? La première est celle des Personnes divines ; suit celle de l'âme et du corps, mais en tant

¹⁰⁴⁴ ID., PL 210, Col. 281-304.

¹⁰⁴⁵ ID., PL 210, Col. 269-280.

¹⁰⁴⁶ « *Unum* aliquando notat unitatem, unde Boetius in libro *De sancta Trinitate* : *Quidquid est ideo est quia unum numero est*. Notat simplicitatem divinae naturae, unde in Evangelio Christus : *Ego et Pater unum sumus*. Notat immutabilitatem aeternae beatitudinis, unde David : *Unam petii a Domino, hanc requiram*. Notat integritatem, unde dicitur in Symbolo : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*. Dicitur consensus, unde in Acta apostolorum : *Erat eis cor unum et anima una*. Signat unionem, unde omnes dicuntur una Ecclesia ; et David : *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*, et Philosophus ait : *Participatione speciei plures homines unus*. Notat adjuvationem, unde : *Plures lapides sunt unus acervus*. Notat similitudinem, unde Apostolus : *Qui adhaeret Deo unus spiritus est cum eo*. Notat discretionem, unde dicitur : *Smaragdus est unus lapis*, id est ab alio discretus. Notat pluralitatis exclusionem, unde Dominus in Exodo : *Audi, fili Israel : Dominus Deus tuus unus est*. », ID., *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, PL. 210, Col. 987 B-C; Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, V, VIII, 18, SBO III, pp.482-483.

qu'image de l'union hypostatique. Vient alors l'unité de consensus avec la même référence à la concorde des premiers chrétiens dans les *Actes des apôtres* à laquelle s'ajoute celle du psaume (133, 1-2) sur les joies de la vie commune et même une allusion au Philosophe sur l'unité politique. Il n'est pas jusqu'à l'unité des pierres formant un même tas qui ne soit mentionnée ou encore l'union mystique de l'esprit avec Dieu. Manquent seulement l'unité constitutive des membres d'un même corps, celle conjugative entre deux chairs et l'unité potestative de la cohérence éthique par la vertu. Par ce souci métaphysique premièrement tourné vers l'Un, Alain rejoint Bernard sans toutefois se référer explicitement à l'hénologie de l'abbé cistercien. De même, nous ne trouvons pas de référence explicite à sa conception du libre arbitre et pourtant elle semble être le point de convergence des développements de la *Summa quoniam homines* sur le sujet. Qui plus est, l'homme de Lettres se plait dans son *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, à faire le lien entre la valeur adjectivale de *liber* comme *liberatus* et sa valeur nominale. C'est le livre de Vie de l'Apocalypse où sont inscrits les noms des élus, bénéficiant de cette libération par le Christ qui fait le lien entre ces deux valeurs de *liber*¹⁰⁴⁷. Ce rapprochement entre eschatologie et liberté n'est pas éloigné de l'esprit de Bernard.

Par ailleurs, Alain est l'auteur d'un *Commentaire du Cantique*, ce qui ne manque pas de le mettre en communion avec la spiritualité cistercienne. Il est vrai que ce commentaire est original, rapporté à la louange de la Vierge, mère de Dieu. Le sens spirituel étant d'abord appliqué à l'Église, il suggère qu'il concernera plus particulièrement la Vierge¹⁰⁴⁸. Là encore cet accent marial n'est pas pour éloigner Alain de l'esprit de Cîteaux. Il rapproche ainsi le baiser de l'époux de la conception virginale¹⁰⁴⁹, où le Verbe s'incarne, union des deux natures comme des lèvres, mais aussi où l'Esprit, souffle du Père et *nexus* de l'amour¹⁰⁵⁰ des deux premières Personnes est donné en vue de la réception de la doctrine du Christ réalisée dans le sein virginal¹⁰⁵¹. Il reviendra un peu plus loin sur ce mystère, commentant le verset où le bien-aimé demande qu'on lui ouvre : c'est par l'oreille de la Vierge que s'introduit le Verbe qui devait

¹⁰⁴⁷ ID., *ibid.*, 837 A-C.

¹⁰⁴⁸ « Unde cum canticum amoris, scilicet epithalamium Salomonis, specialiter et spiritualiter ad Ecclesiam referatur, tamen specialissime et spiritualissime ad gloriosam Virginem reducitur quod divino nutu (prout poterimus) explicabimus », ID., *Compendiosa in Cantica Cantorum ad laudem Deipare Virginis Mariae elucidatio*, PL 210, 53 B.

¹⁰⁴⁹ « Quasi dicat, "fiat mihi secundum verbum tuum", id est ad verbum tuum concipiam Dei Verbum. Et hoc est quod hic dicitur: *Osculetur me osculo oris sui*. », ID., *ibid.*, 53 C.

¹⁰⁵⁰ Désignation fréquente dans l'école de Chartres.

¹⁰⁵¹ « Petit ergo Virgo triplex osculum. Unum osculum est Incarnatio. Sicut enim in uno osculo duo labia uniuntur; sic per Incarnationem divina natura humanae unitur. Aliud osculum est Spiritus sancti [...] qui Patrem et Filium unit: qui est amborum amor, nexus et osculum. Tertium osculum, est praesentia doctrinae Christi [...] Petit ergo, ut in se celebretur Incarnatio, et ut Spiritus sanctus superveniat, et virtutis altissimi obumbratio et doctrinae Christi adsit praesentia. », ID., *ibid.*, 53 D-54 A.

s'incarner et une fois incarné, il sortit par la porte close de sa virginité¹⁰⁵². Passons sur l'interprétation des deux seins de la Vierge allaitant l'Église de son exemple et de la doctrine¹⁰⁵³. L'introduction dans le cellier est prise dans un sens d'abord eschatologique, rapprochant l'entrée sans effraction de la divinité dans le sein virginal de l'Assomption de la Vierge qui l'introduit au ciel¹⁰⁵⁴. Suit un jeu de mots sur le cellier, le ciel et la cellule qui rapporte ultimement l'ivresse à la contemplation des bienheureux¹⁰⁵⁵. Sans dépendre nullement de Bernard, Alain s'en avère assez proche sur ces considérations relatives à l'ivresse et à l'eschatologie¹⁰⁵⁶.

Son application à la Vierge ne conduit pas Alain à rapprocher le verset « *si ignoras te* » du connais-toi toi-même comme le font bon nombre de commentaires¹⁰⁵⁷. Toutefois, l'idée que tant qu'elle demeure dans l'amour, l'âme se connaît, est proche de ce que nous avons vu chez Bernard pour qui le détour de la charité est requis sur le chemin de vérité allant de l'humilité à la contemplation. Dans le cas de la Vierge, il s'agit pour elle de ne pas oublier qu'elle est mère de Dieu.

Parmi les hérétiques qui pouvaient avoir des doutes sur la conception virginale et la maternité de Marie, condamnés ici comme apôtres infidèles, Alain peut-il avoir en vue ceux qu'il combattit dans le midi ? La cavalerie de Pharaon donne lieu à une réflexion sur la grâce et le libre arbitre¹⁰⁵⁸ : ceux qui se convertissent soumettent leur libre arbitre au Christ dont ils deviennent les montures dociles et la Vierge est ainsi assimilée à cette cavalerie de pécheurs

¹⁰⁵² « ... quia videlicet intravit per aurem Virginis Verbum incarnandum, et exivit clausa porta corporis incarnatum », ID., *ibid.*, 85 C.

¹⁰⁵³ ID., *ibid.*, 54 C.

¹⁰⁵⁴ « Postquam Rex regum et Dominus dominantium introduxit se in cellam virginalis uteri, consequenter post ascensionem introduxit Virginem in cellam paradisi. Eleganter autem nomine cellae vel cellarii significatur proprietas coeli; [...] sic coelestis beatitudo beatos ita inebriat... », ID., *ibid.*, 56 B.

¹⁰⁵⁵ Alors qu'un peu plus loin, (66 A-B), le cellier sera rapporté aux richesses de l'Ancien Testament méditées par la Vierge en son cœur.

¹⁰⁵⁶ Cette lecture eschatologique allant directement au sens anagogique se retrouve à divers moments du commentaire comme : « Et nota quoniam mater Christi super omnia filium suum diligebat, eum emphatice dilectum suum vocat, dicens: *Dilectus meus loquitur mihi*, post resurrectionem in hunc modum mihi solatium praestans. », ID., *ibid.*, 69 C ou encore : « *O dilecte mi*, qui ad nos venisti per carnem, *revertere* per resurrectionem. Et sic similis esto capreae quantum ad agilitatem et subtilitatem, quam humana natura Christi assumpsit in resurrectione... », ID., *ibid.*, 71 D.

¹⁰⁵⁷ « Quae pulchra inter mulieres nisi Virgo mater quae prae caeteris privilegiata est donis spiritualibus, mater est Dei sacrarium Spiritus sancti, sigillum virginitatis, speculum humilitatis ? Ad hanc ergo dicit Christus : *Si ignoras te*, quasi dicat : Quandiu me diligis te cognosces, et in te me requiescere per amorem scies. Si autem te matrem Dei esse ignorares, et me tanquam mater filium non diligeres, a me per ignorantiam et infidelitatem exires et post vestigia gregum abires, id est apostolis infidelibus per ignorantiam... », ID., *ibid.*, 59 B-C.

¹⁰⁵⁸ « Qui se convertunt ad fidem fiunt equitatus Dei, curvantes dorsum suum, id est arbitrii libertatem, ut suscipiant super se Christum sessorem, et frena ejus patiantur ut quocumque voluerit flectat eos. Et est sensus: *Amica mea*, id est virgo Maria dilecta mea, sponsa mea, singularis et unica, assimilavi te, id est similem feci equitatu meo, id est Ecclesiae meae, quae prius fuit in curribus Pharaonis, dum subjecta erat spiritualibus nequitiis... », ID., *ibid.*, 60 A.

autrefois soumis à Pharaon persécuteur du peuple de Dieu. Pas question ici d'immaculée conception, mais Alain se garde bien d'envisager une déviation du libre arbitre de la Vierge. C'est le Christ qui par Miséricorde l'assimile à son Église pécheresse. Elle lui est en plusieurs points semblable¹⁰⁵⁹. De même que l'Église enfante le Christ par la grâce, la Vierge engendre son Chef en son humanité. Comme elle, elle est sans tâches ni rides. Nous retrouvons ici la thématique des Sermons de Toussaint où saint Bernard renvoyait toutefois au jugement dernier la disparition des dernières rides.

Les pendants d'oreille sont l'occasion d'une interprétation qui ne semble pas dépendre du sermon 41 de Bernard sur le *Cantique*, et pourtant converge avec lui sur bien des points¹⁰⁶⁰. On se souvient qu'ils étaient pour Bernard les images et paroles laissées par les anges comme trace du passage de la lumière divine indicible mais permettant d'en rendre compte. Ici elles sont des paroles de sagesse facilement mobilisables pour la mémoire depuis les profondeurs des Écritures, l'or renvoyant à la science, l'argent comme chez Bernard aux paroles. Dans les deux cas, les *murenulae* ont un rapport privilégié à la mémoire. Mais alors que chez Bernard elles étaient comme la cicatrice laissée par une visite mystique de Dieu dans l'âme, elles deviennent chez Alain des paroles de sagesse à la Gloire de la Vierge qu'il répertorie dans les prophètes et les psaumes.

Le repos à l'ombre du bien-aimé tant désiré devient l'ombre de l'Esprit Saint opérant la conception virginal¹⁰⁶¹. En revanche l'introduction dans la maison maternelle et même dans la chambre, est interprétée en un sens eschatologique : la maison c'est l'Église triomphante qui enfante l'Église militante et la chambre n'est autre que le ciel empyrée lieu du repos ultime¹⁰⁶². Ne retrouvons-nous pas ici encore une ecclésiologie à forte connotation eschatologique assez proche de celle de Bernard ?

Mais Alain va plus loin encore dans sa dévotion mariale posant la question de l'Assomption corporelle de Marie dont on sait que le dogme ne sera proclamé qu'au milieu du XXe siècle.

¹⁰⁵⁹ « Virgo enim Maria similis est Ecclesiae Dei in pluribus. Sicut enim Ecclesia Dei mater est Christi in membris per gratiam; sic Virgo mater est Christi, capitis per humanam naturam. Et sicut Ecclesia est sine macula et ruga, ita et Virgo gloriosa... », ID., *ibid.*, 60 A-B.

¹⁰⁶⁰ « Murenula est piscis in aqua latens valde lubricus et labilis. Per murenulas ergo intelliguntur divinae sapientiae, quae latent in profundo sacrae Scripturae labiles et lubricae; quia de facili a memoria et intellectu labuntur humano. Hae sunt aureae propter scientiae dignitatem vermiculatae argento, id est distinctae varietate eloquii juxta eloquentiae pulchritudinem... », ID., *ibid.*, 61 A.

¹⁰⁶¹ ID., *ibid.*, 65 A.

¹⁰⁶² « ... in domum matris meae, id est in empireum coelum, ubi habitat Ecclesia triumphans, quae est mater Ecclesiae militantis. Unde quasi exponendo additur; et in cubiculum genitricis meae, id est empireum coelum. [...] Hujus autem jam domus erat empireum coelum per spem, in futuro per speciem. Itaque Christus resurrexit, et post resurrectionem in coelum ascendit. Sed si Mater Virgo resurrexerit et in carne in coelum ascenderit, vel quando resurrexerit vel ascenderit, incertum est. », ID., *ibid.*, 74 A-B.

En attendant, il lit dans la suite du texte une admonestation du Christ lui-même aux Églises locales de ne pas définir ce dogme car il reste incertain, de même que le temps de la résurrection finale même d'après les textes des prophètes voire d'après ceux des apôtres¹⁰⁶³. Le Fils lui-même n'ignore-t-il pas ce temps connu du Père seul ? Mentionnons au passage que le « *tota pulchra es* » est l'occasion pour Alain de célébrer l'immaculée, avant et après sa conception que son innocence de tout péché rend digne de l'étreinte du roi¹⁰⁶⁴. Quant au puits d'eaux vives, c'est un puits de science dont la source est rapportée au Christ lui-même¹⁰⁶⁵.

Les versets chers à Bernard sont interprétés dans le même sens eschatologique. Ainsi le vin mêlé de lait suppose l'assomption des besoins du corps par la résurrection du Christ¹⁰⁶⁶. Le mélange correspondait chez Bernard à la rémanence dans les âmes des saints du désir de régir leur corps, faisant obstacle à leur accession à la parfaite béatitude. Alain s'en tient à une lecture allégorique, et remarque que dans le Christ un tel désir est résorbé dès sa résurrection, lui permettant d'ingurgiter poisson, pain ou vin dans un corps glorieux. Mais il ajoute que l'ivresse évoquée au verset suivant renvoie à la béatitude éternelle¹⁰⁶⁷. Contrairement à Bernard pour qui le verbe *comedite* correspondait aux nourritures solides requises pour l'Église militante, les bienheureux goûtent le vrai pain des anges non plus sacramentellement, mais "*in re*". En revanche, la boisson reste de l'eau, vive certes, et non le vin d'abord mêlé de lait pour les âmes séparées puis pur conduisant les ressuscités à l'ivresse. Si sa lecture des versets du *Cantique 5*, 1 renvoie aux fins dernières, nous ne retrouvons pas chez Alain l'eschatologie complexe de Bernard et nous devons constater ici une proximité, mais sans dépendance.

Alain reste un théologien, même lorsque sa méditation se fait monastique, voire cistercienne sur le *Cantique*. Ainsi les yeux du bien-aimé sont des colombes du fait de la simplicité du regard. Exégèse classique, mais que l'on pourrait rapprocher de la méditation sur l'œil simple dans le *Précepte et la dispense*. Le contraste n'en serait que plus saisissant avec le commentaire

¹⁰⁶³ « Ideo monet Christus filias Jerusalem, id est Ecclesias, quod de resurrectione gloriosae Virginis nunquam definiant, vel de ejusdem resurrectionis tempore, quod a patriarchis, prophetis et apostolis distinctum non est... », ID., *ibid.*, 74 B-C.

¹⁰⁶⁴ « *Tota pulchra es*, id est in corpore et in anima, *amica mea* per gratiam et per opera; *et macula non est in te* venialis et criminalis. Quia nullum credimus in Virgine ante et post conceptum fuisse peccatum. Et quia *tota pulchra es et macula non est in te*, ideo jam digna regis amplexibus. », ID., *ibid.*, 80 B.

¹⁰⁶⁵ « Qui *fons puteus* est, id est inexhaustibilis et profundus propter scientiae profunditatem. », ID., *ibid.*, 83 B.

¹⁰⁶⁶ « Per lac, quod est cibus puerorum et quo indigent parvuli, significatur corporalis cibi indigentia, quae in Christo per resurrectionem est absorpta; sicut omnis alia infirmitas. Quod totum figuratum est, per hoc quod Christus suscitatus a mortuis comedit pisces assum et favum, et bibit vinum. », ID., *ibid.*, 84 C-D.

¹⁰⁶⁷ « A simili, vos, *amici mei*, in horto aeternae beatitudinis delectantes, *comedite* panem qui de coelo descendit (Jn. 4) ; non in sacramento, sed in re. *Et bibite* aquam vivam, quae coelestem paradisum irrigat. *Et inebriamini* coelesti gaudio, *charissimi*, per veram dilectionem; ut inebriati ab ubertate domus Dei et torrente voluptatis potati dicatis: "Calix tuus inebrians quam praeclarus est" (Ps 22). », ID., *ibid.*, 84 D- 85 A.

d'Alain pour qui ce sont les docteurs qui dans l'Église sont ces yeux vigilants contre les hérésies, postés près des torrents de l'Ancien Testament et des rives des fleuves plus abondants du Nouveau¹⁰⁶⁸. Ces mêmes docteurs seront encore les 60 reines (6, 8), eux qui enfantent des fils de Dieu et savent se régenter¹⁰⁶⁹. Nous semblons être loin, dans cette ambiance scolaire, des fontaines du cloître.

Ces mêmes yeux donnent encore lieu à une réflexion intéressante sur la connaissance de Dieu *in via et in Patria*. Le bien-aimé demande à la bien-aimée de détourner le regard en lui rappelant qu'il lui a certes fait des yeux de colombes pour scruter les mystères des Écritures, et même aussi pour avoir de lui une connaissance qu'Alain considère comme intuitive (*intueri*), mais qu'elle doit se garder de prétendre en cette vie à une vision plénière¹⁰⁷⁰. Le théologien cite en renfort Ex 33, 20 : nul ne peut voir Dieu et vivre. La vision à découvert (*aperta visio*) est réservée à l'autre vie. Faudra-t-il concéder que Dieu se dérobe ici-bas à ceux qui le cherchent conformément à son injonction de Mt. 7¹⁰⁷¹? La conception de la connaissance mystique en ce monde, développée par Alain est conforme à l'enseignement dionysien : c'est une vision dans la ténèbre et plus on y entre, plus on découvre que Dieu est insondable et incompréhensible. La connaissance exhaustive de Dieu, « *quantus est* » est selon lui hors de portée, comme nous l'avons déjà vu dans la *Summa quoniam homines*. Même si ce *Commentaire du Cantique* remonte aux dernières années d'Alain de Lille, nous sommes bien en-deçà des débats des années 1240 sur la vision de Dieu. Ils amèneront à préciser que cette connaissance exhaustive est réservée à Dieu seul et hors de portée des hommes, même dans la vision béatifique, mais aussi que celle-ci est sans intermédiaire, intuitive dans le langage scotiste qui interviendra plus tard encore. Ne nous étonnons donc pas de voir Alain octroyer aux yeux de la bien-aimée, c'est-

¹⁰⁶⁸ « Doctores Ecclesiae *oculi* sunt sancti Spiritus, qui positi in altiori gradu provident Ecclesiae, ne quid haereticae pravitate se interserat, et illuminant eam. Qui columbis propter simplicitatem et innocentiam comparantur. Hae *columbae super rivos aquarum resident*, [...] quia sancti doctores, aqua doctrinae perfusi, securi sunt a maligno, et sedent super rivos Veteris Testamenti: a quo emanant rivi, id est expositiones et sententiae: *et etiam juxta fluentia plenissima*, id est juxta sancti Evangelii doctrinam copiosam, in qua auditores plenius quam in Veteri Testamento instruuntur. », ID., *ibid.*, 88 D- 89 A.

¹⁰⁶⁹ « *Reginae* sunt doctores Ecclesiae, qui merito fidei et scientiae amplexibus aeterni Regis digni sunt et spirituales filios Deo pariunt, et se ipsos bene regunt. », ID., *ibid.*, 93 B.

¹⁰⁷⁰ « Licet pulchra, licet amica mea sis, tamen *averte oculos tuos a me*, quasi diceret: Ego dedi tibi oculos columbinos, quibus me intueri et arcana Scripturarum valeres penetrare, sed cave ne illos intendere ad me videndum plenarie velis in praesenti vita, quia in praesenti non potes. Unde dicit ad Moysen : "Non enim videbit me homo et vivet" (Ex 33, 20). Quando vero assumpta ad me perveneris, tunc me, *aperta visione*, videbis. », ID., *ibid.*, 92 A-B.

¹⁰⁷¹ « Quod autem dicitur, *quia ipsi me avolare fecerunt*, non putandum quod Deus quaerentes se deserat, et ab illis recedat, cum ipse praecipiat: "Quaerite et invenietis" (Mt 7) ; sed ita accipiendum est, quia quanto magis quisque divinitatem Dei perscrutari voluerit, eo amplius intelliget quod inscrutabilis et incomprehensibilis sit. Et hoc est quod Psalmista ait: "Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus" (Ps 43), quia quantus sit comprehendi non potest. », ID., *ibid.*, 92 B-C.

à-dire à l'intelligence de la Vierge, une contemplation intuitive de Dieu. Il lui attribue d'ailleurs un peu plus loin la béatitude d'ici-bas, mais qu'il n'identifie pas à celle du ciel¹⁰⁷². Comme toute connaissance mystique ici-bas, sa contemplation restera dans la nuée. Jusque dans son *Commentaire du Cantique*, Alain demeure ainsi théologien, plus préoccupé de l'articulation entre connaissance de Dieu *in via et in Patria* que de l'eschatologie collective que nous avons trouvée chez Bernard.

Pourtant nous avons vu que malgré sa formation reçue dans les écoles, celle de Gilbert de la Porrée en particulier, son intuition poétique et son *sensum fidei* le font converger sur des points essentiels de la spiritualité de Bernard. Sa méditation métaphysique est ainsi nourrie par la contemplation de l'Un et il retrouve même dans son *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium* bien des éléments de l'hénologie scalaire de Bernard. Son anthropologie complexe en quatre ou cinq instances, issue de variations sur celle de Boèce, et que nous avons retrouvée chez Isaac de l'Etoile, converge finalement vers une théologie du libre arbitre et de sa liberté conforme à celle des trois instances mises en place dans le *De gratia et libero arbitrio*. Certes, faute de l'élan eschatologique de celle de Bernard, elle a tendance dans la *Summa*, à s'appesantir sur le thème du péché originel et actuel. Mais nous avons vu que cela alimentait une spiritualité confessante résumée dans l'opuscule sur les six ailes du chérubin dont les quatre premières déploient un chemin pénitentiel correspondant à l'étape de l'humilité chez Bernard, tandis que les deux dernières correspondent bien à celles de Bernard : charité fraternelle et amour de Dieu. Par ailleurs, on retrouve chez Alain un élan eschatologique en plusieurs autres lieux de son œuvre, en particulier avec une inflexion mariale extrême dans son *Commentaire du Cantique*, qui le place au cœur de l'esprit de Cîteaux. Venant ainsi des lointains de l'école et rejoignant le cloître de Cîteaux très tardivement, Alain n'apparaît-il pas comme un satellite convergeant progressivement vers les principales intuitions de Bernard ?

Au contraire, naviguant sur des orbites plus complexes et elliptiques, Joachim de Flore (et plus encore les météores de la comète millénariste qui le suivent de près ou de loin) apparaîtra plutôt comme un satellite divergent.

3. Joachim de Flore, une eschatologie divergente ?

¹⁰⁷² « Ista ergo laevam sub capite habebat, quia mente erecta ad beatitudinem vitam praesentem sub se portabat. », ID., *ibid.*, 104 D.

Le rapport de Joachim de Flore à l'Ordre cistercien est pour le moins ambigu. Même s'il y voit une transition vers le monachisme accompli des derniers temps, il le considère comme le sommet atteint en son temps (de passage du second au troisième état), par le développement du monachisme occidental et il fera tout pour y rattacher son abbaye de Corazzo. Pourtant, ayant obtenu à grand peine ce rattachement, il préféra se retirer dans la solitude où il fonda l'Abbaye Saint Jean des Fleurs qui lui donne son nom. Il sera alors considéré comme fugitif par ses supérieurs dans l'Ordre. Mais cette Abbaye intégrera au XVII^e siècle avec ses fondations l'Ordre cistercien. Le passage qu'il y fit fut donc de courte durée, même si sa postérité monastique y fut finalement rattachée. De même la fortune de son œuvre et plus largement de sa pensée millénariste excède largement l'Ordre cistercien. Elle est d'ailleurs plutôt liée dans un premier temps à celui des franciscains dans ses composantes spirituelles les moins orthodoxes. Avant d'examiner les convergences et divergences de sa pensée avec l'humanisme chrétien de Bernard, rappelons les principaux éléments de cette vie et de cette fortune qui ne font que croiser l'Ordre cistercien et sa philosophie.

Un destin et une fortune qui excèdent l'Ordre cistercien et sa pensée

La vie de Joachim de Flore a fait l'objet d'interprétations qui ont déformé la réalité historique et il fut longtemps difficile de faire dans la légende la part du faux. Les études scientifiques récentes permettent toutefois d'identifier les événements principaux. Commençons par les rappeler ici. Sa naissance se situe selon les principaux spécialistes à Celico entre 1130¹⁰⁷³ et (plus probablement) 1135¹⁰⁷⁴. Il reçut à Cosenza une formation de notaire et y aurait exercé cette activité, ainsi qu'à Palerme. Malade au retour de diverses missions, il entreprit dans un esprit de pénitence le voyage en Terre sainte où il aurait selon la *Vita*, reçu la double loi, c'est-à-dire une première intuition de la Concordance entre les deux Testaments.

Il aurait au retour partagé la vie d'ermites de langue grecque sur les pentes de l'Etna, décidant une fois rentré en Calabre d'épouser une vie de ce type auprès de l'Abbaye de la Sambucina qui venait de rejoindre l'Ordre cistercien. Mais on le retrouve peu après comme prédicateur itinérant près de Cosenza et il reçoit le diaconat de l'évêque de Catanzaro. Il se stabilise finalement à l'Abbaye de Corazzo dont il devient prieur, puis abbé bien malgré lui semble-t-il, en remplacement d'un certain Colomban qui l'avait reçu comme moine et dut renoncer à une

¹⁰⁷³ HENRI DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris Namur 1978-1980.

¹⁰⁷⁴ D'après GIAN LUCA POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Rome, Bari 2004 ; MARJORIE REEVES, *Joachim of Fiore and the prophetic future*, Londres 1976 ; HENRI MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le* Traité sur les quatre évangiles, Neufchâtel, Paris 1977.

date que Gian Luca Potestà situe entre 1171 et 1177. Souhaitant rattacher son abbaye à l'Ordre cistercien, il se tourne vers celle de la Sambucina puis après une réponse négative pour motifs économiques, vers Casamari sans plus de succès. Toutefois, son séjour de plus d'un an et demi dans cette abbaye en 1183-84 lui sera d'un grand profit en termes de culture et de relations.

Rappelons ici que contre les principaux spécialistes de son œuvre au XXe siècle (Ernesto Buonaiuti, Raffaello Morghen, Raoul Manselli, Edith Paztor) qui comme les joachimites des premiers temps avaient tendance à projeter sur ses écrits leurs problèmes personnels avec la papauté et la hiérarchie ecclésiastique, voire temporelle, Gian Luca Potestà se plaît à souligner les rapports constants de Joachim de Flore avec la Curie de son temps. Un épisode attesté de sa vie veut qu'à l'époque de son séjour à Casamari en mai 1184, il ait interprété non loin de là, à Veroli en présence du pape Lucius III une prophétie inconnue, y reconnaissant les dernières tribulations qui devaient précéder le retour du Christ. On sait aussi qu'il obtint alors de ce même pape une « *licentia scribendi* ». On se souvient par exemple des scrupules de Guerric d'Igny demandant à ses frères de brûler le recueil de ses sermons. La licence pontificale prévient cette exigence d'humilité face à l'Ordre et suppose une soumission directe de ses écrits à l'approbation pontificale qui se retrouve dans le testament de Joachim de Flore. Mais au-delà de ce premier lien étroit avec Lucius III spécialement favorable aux cisterciens, Gian Luca Potestà complète : « durant plus de quinze ans, il côtoya les hautes sphères de l'establishment curial ; il fut en contact avec les rois et les seigneurs du Midi de l'Italie, et tira de ses fréquentations privilèges et reconnaissance pour sa fondation monastique à Fiore. Après la rencontre à Veroli en 1184, nous le retrouvons avec le pape Urbain III en 1186, à Vérone, dans la ville assiégée par l'empereur Frédéric Barberousse ; et encore à Rome, plusieurs fois, au cours des années 1190, sous les règnes des papes Clément III et Célestin III.¹⁰⁷⁵ »

N'ayant pas obtenu l'affiliation à Casamari, Joachim réussit finalement à rattacher Corazzo à Fossanova, mais toujours désireux de mener une vie contemplative et dédiée à la rédaction de ses œuvres, il obtint du pape en 1188 d'être déchargé de son gouvernement sans toutefois semble-t-il perdre le titre d'abbé. Il se retira alors à Petralta, ce qui lui valut des démêlés avec Geoffroy d'Auxerre, alors abbé de Fossanova qui le dénonça à la cour de Clément III, sans obtenir pour autant un procès visant sa doctrine, comparable à ceux qu'il avait menés au service de Bernard contre Abélard ou Gilbert de la Porrée. Toutefois, le pape adressa au même moment

¹⁰⁷⁵ GIAN LUCA POTESITÀ, *Joachim de Flore dans la recherche actuelle*, dans *Oliviana*, mis en ligne le 27 juin 2006. URL : <http://oliviana.revues.org/document39.html>

à l'abbé calabrais une lettre lui demandant de soumettre ses œuvres à l'approbation du saint siège ce qui accéléra sans doute la rédaction du livre IV de la *Concordia*.

Mais Joachim de Flore, dont la renommée attirait trop de monde, dut encore fuir plus avant dans la montagne de la Sila, en compagnie des quelques ermites qui le suivirent dont Rainier de Ponza, pour s'établir dès la fin de 1188, un peu plus haut que l'actuel Saint Jean des fleurs où sera édifiée l'abbaye dont il gardera le nom. Dans un contexte politique difficile, il obtint de Tancrede la concession ainsi qu'une rente annuelle. C'est à sa cour qu'il fit preuve, durant l'hiver 1190-1191, de son talent exégétique, non plus comme à Veroli devant la curie pontificale, mais devant les rois Richard Cœur de Lion et Philippe Auguste à qui il exposa ses considérations sur l'Antéchrist. C'est au printemps suivant qu'il rencontra l'empereur Henri VI qui, descendu de Rome où il avait été sacré par le pape, assiégeait Naples.

Mais l'abbé calabrais lui reprocha sa cruauté et lui intima de lever le siège dans l'attente du moment propice qui ne saurait tarder. Le châtement divin ne se fit pas attendre : une épidémie qui l'obligea bientôt à rentrer en Allemagne. Toutefois, il devait revenir après la mort de Tancrede et prendre Naples sans coup férir en août 1194. Ce fut l'occasion d'une seconde rencontre avec l'abbé Calabrais qui obtint de lui des terres et des rentes en 1194 et 1195. Malgré les mises en demeure de l'Ordre cistercien lui intimant, dans l'été 1192, ainsi qu'à Rainier de se présenter dans l'année qui suivait devant l'abbé de Cîteaux, et fort de ses soutiens politiques, l'abbé mit à profit les dernières années de sa vie pour poursuivre son œuvre écrite, mais aussi pour obtenir de ses protecteurs (en particulier l'impératrice Constance), divers privilèges pour sa nouvelle congrégation. L'Ordre de Flore conçu comme une branche monastique plus exigeante que le tronc cistercien dont il est issu obtint l'approbation de Célestin III dès 1196. Il comportait plusieurs filiales à la mort de Joachim de Flore le 30 mars 1202 et subsista jusqu'au XVIIe siècle où il fut intégré à l'Ordre de Cîteaux.

L'œuvre de Joachim de Flore est composée de nombreux traités, lettres et sermons. Elle comporte trois ouvrages principaux : le *Psalterium decem Chordarum*, la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* et l'*Expositio in Apocalypsim*. Il dut y travailler parallèlement, mais on sait qu'il constitua progressivement la première œuvre à partir d'un traité de théologie trinitaire rédigé à Casamari vers 1182-1184, d'un autre rédigé deux ans plus tard et de divers fragments. C'est vers 1190 qu'il les réunit pour la première fois sous le titre de *Psalterium* et rédigea la préface mentionnant l'illumination de Pentecôte. De même, la rédaction de la *Concordia* dut prendre une dizaine d'années et la doctrine n'en semble pas toujours parvenue à maturité. Quant à l'*Expositio*, elle dut être commencée dans la seconde moitié des années quatre-vingt au plus

tard et s'est poursuivie jusqu'à la mort de l'auteur. La lettre testament datée de 1200 considère cet ouvrage comme achevé, ainsi d'ailleurs que le *Psalterium*, même si son auteur n'a eu le temps de présenter à Rome pour approbation que la *Concordia*. A cela s'ajoutent des écrits mineurs comme l'*Exhortatorium Judaeorum* mentionné dans la lettre testament comme un traité *Adversus Judæos*, titre repris par l'édition d'Arsenio Frugoni, ou le *De articulis fidei*, également mentionné dans la même lettre. Ajoutons encore les sermons et les écrits sur saint Benoît, les *Dialogi de Præscientia Dei et Prædestinatione Electorum*, et divers petits traités inspirés par l'Apocalypse comme l'*Enchiridion super Apocalipsim*, le *De septem sigillis*, le *De Ultimis tribulationis* ou l'*Apocalipsis liber ultimus*. Son Libelle contre le maître des *Sentences*, condamné en 1215 n'a jamais été retrouvé¹⁰⁷⁶ ce qui conduit Gian Luca Potestà à l'identifier avec le premier livre du *Psalterium* rédigé à Casamari vers 1183-84. La référence à Bernard y est présente, mais non essentielle et la question de la critique du Lombard n'est pas pleinement éclaircie à ce jour. Avec cette évocation de sa condamnation, nous en venons à la fortune de son œuvre, considérable dont nous ne ferons qu'évoquer ici les principaux rebondissements.

On sait en effet que l'abbé calabrais fut réhabilité dès 1220 par Honorius III, rendant hommage à sa personne. Dans son Ordre et celui de Cîteaux ses écrits jouirent d'une diffusion qui reste faible, du moins dans les premières décennies qui suivirent sa mort. C'est vers le milieu du XIIIe siècle que des disciples généralement franciscains et de plus en plus en rupture avec le pouvoir ecclésiastique s'emparèrent de son œuvre et la diffusèrent. Mais elle se trouvait ainsi accompagnée d'apocryphes comme le *Super Hieremiam prophetam* daté du milieu des années 1240. Faisant fond sur les critiques du moine mort en 1202 à l'égard des abus de l'Église de son temps, ces écrits pseudo-joachimites iront même pour certains jusqu'à voir dans le pape de leur temps l'antéchrist manifesté à l'intérieur de l'Église. A moins que ce rôle ne soit dévolu (par d'autres) à l'empereur dans le contexte saillant d'une lutte exacerbée entre les deux pouvoirs, spirituel et temporel. De tels écrits donnèrent lieu, rappelons-le, à une nouvelle condamnation en 1255 touchant non pas directement Joachim de Flore, mais Gérard de Borgo San Donnino et son *Introductorius in evangelium aeternum*.

Porté par cette vague franciscaine, le joachimisme, s'il atteint des esprits plus modérés, mais de grande influence comme Jean de Parme ou saint Bonaventure, va être accaparé et déformé par les spirituels. Pierre de Jean Olivi, Ubertin de Casale ou Ange Clareno s'en réclameront non sans l'instrumentaliser au service de la cause de la pauvreté franciscaine. Cette pensée exercera

¹⁰⁷⁶ Le traité intitulé *Joachimi Abbatis liber contra Lombardum*, ed. C. Ottaviano, Rome, Reale Academia d'Italia, 1934, se rattache à l'école Joachimite, mais n'est pas authentique.

son influence au début du XIV^e siècle sur Dante, et jusqu'à la cour de Naples (où les spirituels étaient bien introduits) ou celle d'Aragon. Mais elle trouvera aussi une postérité occulte chez des alchimistes catalans comme Arnaud de Villeneuve ou Jean de Roquetaillade. L'on retrouve son influence tant chez des prédicateurs fameux que dans les milieux hétérodoxes tout au long des XV et XVI^e siècles et l'édition de Venise (1516-1527) atteste de l'intérêt gardé pour l'œuvre à cette époque. C'est ainsi que le Cardinal de Lubac distingue une double postérité de Joachim de Flore : ceux qui suivront son influence d'exégète parmi lesquels il compte Nicolas de Lyre ou Bossuet et ceux qui en tireront une inspiration pour interpréter à leur manière l'Histoire : celle de leur temps, voire au-delà¹⁰⁷⁷.

En ce sens plus large, la postérité de Joachim de Flore prend une nouvelle dimension qui dépasse celle dont nous venons de retracer les premiers linéaments jusqu'à l'édition imprimée de ses œuvres. Elle passe d'abord par des voies occultes, chez les kabbalistes chrétiens comme Guillaume Postel (qui s'était même pris un temps pour le pape angélique susceptible d'établir aux côtés de François Premier une paix universelle) ou dans les milieux protestants, des Hussites aux anabaptistes d'abord et à un « luthérianisme mystique » selon l'expression du Cardinal de Lubac¹⁰⁷⁸. Celui-ci relève encore l'influence de Joachim de Flore sur Tommaso Campanella, mais surtout sur Jacob Böhme par qui s'ouvre l'impact considérable de sa pensée sur le romantisme et l'idéalisme allemand.

Le dernier âge rebaptisé « temps des lys » (après ceux des ronces et des roses) est attendu par Hegel et salué par Schelling. Car les linéaments de l'influence plus ou moins occulte de Joachim de Flore au XVII^e siècle passent encore par les rose-croix ou le piétisme pour arriver à Swedenborg, à la maçonnerie suédoise, voire à celle d'un Joseph de Maistre. Les grands « éducateurs » que veulent être Lessing ou Herder appellent eux aussi l'avènement d'une humanité accomplie dans une religion naturelle où le christianisme est à la fois achevé et dépassé, voire quelque peu dissous.

Les romantiques allemands, Goethe en tête, comme le souligne Hans Urs von Balthazar¹⁰⁷⁹ entrevoient un dépassement du christianisme en sa particularité historique, par une religion de l'Esprit assumant les apports des différentes religions antérieures. Là encore, tant Schleiermacher que Fichte salueront dans le dépassement de l'institution et de sa fonction éducative, l'avènement d'un christianisme plus authentique et pur. Avant Hegel, Fichte

¹⁰⁷⁷ HENRI DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore, I de Joachim à Schelling*, Paris, Lethielleux, Namur, Culture et vérité, 1979, pp. 13-14.

¹⁰⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 183.

¹⁰⁷⁹ HANS URS VON BALTHAZAR, *Herrlichkeit*, 3, 1965, p. 742.

reconnait dans sa théorie de l'État un avènement de l'Esprit dans l'Histoire où « l'Église absolue », grâce au corps des savants se faisant éducateurs vient à coïncider avec « l'État absolu », version Allemande de « l'Évangile éternel » né, il est vrai à l'ombre de l'aigle impérial dont l'abbé calabrais avait su s'attirer les bonnes grâces. Les poètes comme Hölderlin ou Novalis auront une vision plus riante mais non moins nationaliste d'un avènement esthétique du règne de l'Esprit.

Le Cardinal de Lubac montre finalement en un second volume, comment l'inspiration millénariste définitivement dépouillée de son christianisme originel alimente encore les formes modernes de messianisme temporel de Fourier à Marx ou Hitler. Même le grand historien français Jules Michelet se réclamait de la paternité spirituelle de Joachim de Flore. Certains ont pu voir dans le New Age un nouvel avatar du dépassement de l'ère du Christ annoncé par le millénarisme joachimite. S'il affecte encore des esprits plus modérés comme Lamennais ou Edgar Quinet, il inspire « du côté de la Russie » un regard prophétique sur l'Europe, d'une étonnante lucidité chez des auteurs comme Vladimir Soloviev ou Nicolas Berdiaev. Nous retrouvons chez cet auteur une exaltation du monachisme comparable à celle de Joachim, mais cela nous rapproche-t-il de l'humilité bernardine que nous avons trouvée au cœur de l'Esprit de Cîteaux ?

Humilité monastique et eschatologie : le messianisme de Joachim, convergences et divergences avec le socratisme chrétien de Bernard.

Nous avons vu que la première inflexion imposée par Bernard au socratisme chrétien concernait l'humilité conçue comme la voie philosophique du "connais-toi toi-même" et prenant un accent eschatologique. Ce thème ne joue pas chez Joachim le rôle central que nous lui avons vu occuper chez Bernard. Il puise toutefois aux mêmes sources de la règle de saint Benoît et prend aussi une dimension eschatologique. Dans ses *Dialogues sur la prescience divine et la prédestination des élus*, Joachim de Flore tente une troisième voie interprétative qui lui permet d'échapper à l'alternative entre la position d'Augustin et celle de l'Ambrosiaster. Pour le premier, la cause de l'élection reste, on s'en souvient, inconnaissable pour l'homme, mystère de la grâce suspendue à la liberté divine, tandis que le second fait intervenir le mérite de l'élu. Mais pour Joachim, si Dieu applique à Ésaü la justice et à Jacob la miséricorde, ce n'est pas au vu des actes méritoires du second. Simplement, il préfère les humbles et les petits : c'est parce que Jacob était le plus petit, méprisé dans sa maison, que le plus grand dut lui obéir (*ut maior serviat minori* Rm 9, 12). Les petits et les humbles ici sont à prendre au sens non seulement moral ou psychologique, mais presque sociologique : le pauvre Lazare qui a souffert sur cette

terre, obtient la consolation conformément à la béatitude de ceux qui pleurent¹⁰⁸⁰. Nous aurions presque déjà ici une anticipation de la moderne préférence évangélique pour les pauvres où il n'est pas étonnant que les franciscains n'aient pas tardé à se reconnaître. Mais que reste-t-il de la dynamique de l'humilité ouvrant chez Bernard la voie philosophique du connais-toi toi-même ?

Finalement le fin mot de l'élection revient bien à Dieu qui choisit les humbles. Ainsi les orgueilleux et les puissants sont-ils d'emblée écartés (Ésaü, mais aussi Saül d'abord choisi pour son rang humble, mais écarté quand il s'enorgueillit), au profit des humbles en position de faiblesse : Joseph, vendu par ses frères, Moïse sauvé des eaux, David, le dernier de la fratrie¹⁰⁸¹. Ce critère de l'humilité comme cause de l'élection, semble bien d'esprit cistercien¹⁰⁸². Il est même en fait plus largement bénédictin et l'éditeur des dialogues relève que saint Grégoire le Grand en est une source antérieure même à Bernard¹⁰⁸³. Il permet de tenir que les œuvres sont bien requises de l'élu pour recevoir le salut et que pourtant, son élection même ne vient pas d'elles, mais de la seule disposition de son cœur, discernée par Dieu seul. Cette attitude d'humilité, disposition vertueuse chez Bernard, prend chez Joachim une tournure sociologique, disions-nous : les humbles sont avant tout les humiliés, et le cours de l'Histoire tant personnelle que collective, montre que ceux qui ont été ainsi élus du fait du mépris qu'on leur vouait, peuvent par la suite s'enorgueillir et perdre la grâce de Dieu.

Joachim par sa sensibilité à l'Histoire et à la sociologie, ne risque-t-il pas de perdre le sens eschatologique de l'élection ? Perte paradoxale de la part du commentateur de l'Apocalypse. Précisément, la grâce de l'élection ne regarde pas la seule réussite temporelle, mais bien la récompense éternelle promise aux pauvres de cœur, à ceux qui ont un cœur brisé et broyé. Ils laissent par leur esprit brisé, la possibilité à Dieu de créer en eux un cœur pur, rendus définitivement humbles par la vertu qui installe l'humilité dans les décombres laissés par l'humiliation. C'est que Dieu ne tolère pas l'orgueilleux en ses parvis. Or la justice, celle du pharisien engendre bien souvent l'orgueil, tandis que c'est la faiblesse, errance de l'exilé

¹⁰⁸⁰ JOACHIM FLORENSIS, *Dialoghi sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti*, G. L. Potestà ed., Rome, Viella, 2001, I p. 42.

¹⁰⁸¹ ID., *ibid.*

¹⁰⁸² « ... vult Deus in radice humilitatis iacere fundamentum propositum electionis per misericordiam suam, ut non superbiat electus si datur eius spatium operandi et dicat : 'merito operum meorum electus sum', et spernat eum qui non potest operari. Quia si hoc esset nemo salvaretur, nisi qui habet tempus operandi. Nunc autem sic necessitate cogitur operari, ut salvus fiat qui electus est a Domino ad opus bonum eo quod tempus habeat operandi, ut tamen qui non habet salvetur nichilominus sola humilitate quam respexit in eo is qui elegit illum. », ID., *ibid.*, p. 44.

¹⁰⁸³ GIAN LUCA POTESTÀ, Introduction, *ibid.*, p. 21.

(*exilitas*) qui génère l'humilité¹⁰⁸⁴. Nous retrouvons bien dans cette belle notion d'*exilitas* la dimension eschatologique de l'humilité : seul l'exil de la condition de *viator* ici-bas peut engendrer l'humilité susceptible de donner accès à l'éternité du royaume. Mais de la pauvreté extrême de l'errance à l'humilité, le passage est-il automatique, comme la grâce nécessairement accordée à l'homme pauvre dans la mystique eckartienne ?

Chez Bernard, nous l'avons vu, l'humilité reste une vertu confessante. Il ne suffit pas au pécheur d'être dans l'errance pour le reconnaître, il faut encore la grâce d'une conversion par laquelle il remet sa faute et sa faiblesse à Dieu qui peut la convertir et la guérir. Nous voyons ici la profonde convergence d'un sens radical de l'humilité prise comme errance du pécheur lu chez Joachim de Flore. Mais son cœur brisé et broyé n'est vraiment humble pour Bernard, et son connais-toi toi-même n'est vrai, que lorsqu'il remet sa propre faiblesse à son Sauveur. Entre un risque de dérive sociologique ou historique et la théologie confessante de Bernard, on mesure l'écart qui peut se creuser, même si les deux moines s'accordent sur le rôle fondamental du libre arbitre. N'en va-t-il pas de même de l'eschatologie : un léger écart de départ pouvant engendrer une profonde divergence à l'arrivée ?

Une inspiration plus exégétique et trinitaire qu'eschatologique

Quant à la doctrine, il est clair que la réputation de l'abbé de Flore a eu à pâtir de ceux qui se sont réclamés de lui et qui en firent un prophète visionnaire des derniers temps de l'Église, voire annonciateur des philosophies modernes de l'Histoire. Pourtant, à Adam de Perseigne qui lui demandait si ses prévisions se fondaient sur la prophétie, la conjecture ou la révélation, il répondait en se déniait de tels dons spéciaux, mais en revendiquant une intelligence de l'Écriture comparable à celle des auteurs qui la rédigèrent sous l'inspiration divine. La revendication d'une telle intelligence pourra paraître présomptueuse, mais elle n'entame pas l'orthodoxie du moine calabrais.

Il nous laisse d'ailleurs une Confession de foi dont la structure est révélatrice. Cet écrit est daté de la première partie des années 1180, c'est-à-dire au moment du long séjour à Casamari, alors que Joachim, abbé de Santa Maria di Corazzo y recherchait une affiliation cistercienne pour son abbaye. On sait que précédemment, le monastère calabrais de Santa Maria della Sambucina avait décliné l'offre et que ce fut finalement Fossanova, l'abbaye du Latium qui prit Santa Maria di Corazzo en maternité dans l'Ordre cistercien. Joachim eut-il à se justifier dès cette époque ?

¹⁰⁸⁴ « Alias autem, sicut nullum malum relinquitur impunitum, ita, nullum bonum potest esse inremuneratum, etsi propria causa electionis non justitia sit, quam saepe comitatur superbia, sed magis exilitas quae parit humilitatem », JOACHIM FLORENSIS, *Dialogue I*, *ibid.*, p. 90.

Ce n'est qu'en 1215 que son œuvre sur la Trinité fut condamnée. Après une première partie proprement théologique sur la Trinité (1), l'Incarnation (2) et les principaux sacrements (baptême, confirmation, eucharistie, 3-5), le cœur du traité est occupé par les questions du libre arbitre et de la grâce (6), de la prédestination et la prescience (7), de la foi et les œuvres (9), de la miséricorde et du jugement (10). Annoncée au chapitre 8 par la question de la compatibilité de la crainte et de l'amour de Dieu, la réflexion se poursuit sur les passions (crainte et amour, 11 ; joie et tristesse, 12), pour finir avec les questions de la vie active et contemplative : vie conjugale ou célibat (13), travail manuel ou saint loisir (14-15), tranquillité du cloître ou engagement (16), utilité de la prédication et vertu du silence (17), pour finir par la résurrection des morts (18). Relevons au passage que les considérations centrales sur la grâce et le libre arbitre dénotent encore une certaine proximité des préoccupations théologiques de Joachim de Flore à l'égard de celles de saint Bernard. Toutefois Joachim de Flore n'est-il pas davantage exégète que théologien ?

Car même si cet écrit mineur présente avant l'heure la structure d'un *compendium* de théologie, le point de départ de la pensée de Joachim de Flore est plutôt, comme il s'en ouvre à Adam de Perseigne, sa méthode exégétique et s'il devait être caractérisé philosophiquement ce serait nous semble-t-il, par l'herméneutique qu'elle propose. Nous la trouverons d'abord dans la *Concordia*. Il s'agit dans une perspective trinitaire, de rapprocher l'Ancien et le Nouveau Testament, rapportés respectivement au Père et au Fils, non pour en constater seulement la convergence, mais pour faire jaillir dans l'Esprit Saint un troisième sens radicalement nouveau caractérisé comme "évangile éternel". Ici, ce qui est relaté dans l'*Expositio*¹⁰⁸⁵ comme l'expérience mystique d'une certaine nuit de Pâques, vient éclairer cette approche de l'Écriture. Le verset d'Ap 1, 10 : « *fui in spiritu in dominica die* », traduit dans la Bible de Jérusalem par « je tombai en extase le jour du Seigneur », mais dont le latin est calqué sur le grec originel, est appliqué par le moine cistercien à sa *lectio divina*. C'est dans la résurrection même du Christ, au matin du dimanche de Pâques, au-delà de sa vie évangélique sur cette terre et de sa préparation par les figures de l'Ancien Testament, que le sens spirituel, déchirant la gangue de la lettre qui tue, dévoile sa nouveauté dans l'Esprit qui vivifie¹⁰⁸⁶. Ainsi le moine se trouve-t-il,

¹⁰⁸⁵ ID., *Expositio in Apocalypsim* I, 13, Ed. Venise, 1527, réed. anast. Frankfurt am M., 1964, f. 39 b-c.

¹⁰⁸⁶ « Cur nam Iohannes dixerit "fui in spiritu in dominica die", et utrum pertinet ad rem, quia hec ipsa revelatio libri huius in die dominica facta esse narratur [...] quia Christus de monumento egrediens, spiritum de littera significaverat processum, [...] quia die eodem aperuerit discipulis sensum ut intelligerent scripturas. Cum ergo aliquantulum temporis oportunitate percepta, parum id quod notaveram relegissem perveni ad locum istum in quo dicitur : "fui in spiritu in dominica die". Et nunc primo intellexi quid sibi vellet in mysteriis, quod ait Iohannis :

comme Jean recevant sa révélation, en position d'écrire ce nouveau texte que Dieu donne pour ce jour. Au-delà donc de l'Écriture canonique, il faut se mettre en quête d'un évangile éternel, le faire advenir en nos cœurs par l'accueil de l'Esprit Saint en qui est ressuscité Jésus Christ. Telle est la chance de ceux qui se situent à l'aube du troisième état où la révélation ultime est donnée dans un monachisme accompli¹⁰⁸⁷.

De même, l'illumination de Pentecôte relatée au début du *Psalterium* nous éclaire sur l'inspiration du moine calabrais. Il raconte qu'accablé par les tâches matérielles, il n'avait pu participer à l'ensemble des offices de Pentecôte et s'apprêtait à dire en privé quelques psaumes lorsqu'il fut à l'entrée dans l'oratoire, assailli de doutes sur la Trinité. Mais alors qu'il laissait par la psalmodie monter en lui l'enthousiasme, il fut gratifié de la vision du psaltérion qui est à l'origine d'un premier écrit sur la Trinité repris dans le livre I et qui structure l'ensemble du traité. La place de la *lectio divina* et de la psalmodie monastiques dans ces extases ajouterait un argument à la position de Gian Luca Potestà qui, plutôt que de chercher à les dater y voit une forme de justification de ses écrits par l'abbé confronté à des critiques. *Lectio* et psalmodie ne sont-elles pas les principaux aliments quotidiens de la vie intérieure du moine ? Car à cette première source exégétique et trinitaire, s'ajoute une conception ecclésiologique : Joachim de Flore voit dans le monachisme l'accomplissement le plus parfait de cette vie dans l'Esprit. Rapportant au Père dans sa vision trinitaire la vie dans le mariage vécue par les patriarches de l'Ancien Testament, et au Fils l'ordre des clercs, il entend ainsi se situer au seuil de l'accomplissement d'un temps de perfection où les moines prendront la direction de l'Église et de l'humanité pour la conduire à sa plénitude dans l'Esprit Saint.

Plus exactement, selon une vision ternaire de l'histoire fixée chez Joachim dans les années 1186-1187, chacun de ces états de l'humanité se voit assigner un temps comportant à chaque fois un nombre fixe de générations, de son début à son apogée et à sa fin, comparables à celles indiquées au début de l'évangile de Matthieu, à ceci près que le premier âge s'étend, du moins dans une version révisée, d'Adam au Christ, pour culminer avec Abraham (avec qui commence la généalogie de Matthieu). Peut ainsi être construit un arbre de l'humanité enraciné en Adam et culminant avec le retour eschatologique du Christ. Le second âge commencé sous Ozias, culminerait avec Zacharie, père de Jean-Baptiste, pour s'achever précisément à l'époque de

"fui in spiritu in dominica die" conferens mecum, vel ea ipsa que acciderant, vel ea que de ipso die scripta fore noscuntur... », ID., *ibid.*, f. 39 b.

¹⁰⁸⁷ « Libet hac in re diligentius intueri : quia nobis qui in initio tertii status positi sumus, illa potius revelatione indigemus que sequentia detegit, quia illa que a tempore apostolorum, viris spiritualibus facta est, etsi nunc magis illa ad lucem veniat, cum hoc pro cursu temporis incipit aperiri. », ID., *ibid.*, f. 39 c.

Joachim de Flore. Le troisième temps enfin, commençant avec saint Benoît, initiateur du monachisme d'Occident, arriverait à son apogée exactement au temps de Joachim et de la fondation de Cîteaux. Une première figure de cette pensée éminemment symbolique se trouve dans la *Genealogia*, dont la première partie remontant à 1176 est l'écrit le plus anciennement attesté de l'ermite calabrais. C'est celle d'un figuier croissant d'abord seul durant 42 générations d'Abraham à Azarias (conformément ici au texte de Matthieu), sur lequel est entée une vigne, qui se déploie parallèlement à ce tronc initial durant 20 générations d'Azarias au Christ. Puis, la vigne croît seule pour 42 autres générations symétriques des précédentes, de la première venue du Christ à son retour eschatologique.

Cette figure de l'arbre devra se compliquer ensuite en un calcul des générations plus complexe, pour accorder, ainsi que le montre Gian Luca Potestà le modèle trinitaire des trois âges avec la thématique binaire des deux peuples et de la conversion des juifs qui préoccupe spécialement l'auteur de l'*Exhortatorium Iudeorum*. C'est que leur conversion doit précéder le retour eschatologique du Christ. Il s'emploie ainsi dans cette œuvre à la hâter en argumentant avec eux principalement à partir de l'Écriture, des psaumes, des prophètes et des livres sapientiaux en particulier.

Conversion des Juifs et rôle du monachisme dans la dernière ère avant le retour du Christ

Mais il commence par prendre de front le mystère de la Trinité, s'appuyant sur l'apparition au chêne de Mambré et auparavant sur le futur de la Genèse : « Créons l'homme à notre image ». Il refuse ainsi d'opposer unité et Trinité divine¹⁰⁸⁸. Il s'applique ensuite à expliquer les Personnes du Fils et de l'Esprit à partir des notions hébraïques de *dibur* (discours) et de souffle (*ruah*)¹⁰⁸⁹. Il montre les équivalences entre verbe, sagesse, puissance ; proposant des analogies : le verbe est à la sagesse ce que le fleuve est à l'eau, la flamme au feu¹⁰⁹⁰.

Une seconde partie plus longue affronte le mystère de l'Incarnation¹⁰⁹¹. Après une courte explication sur le rôle de la Vierge, elle avance des autorités tirées des psaumes sur la gloire du Fils ainsi que d'Isaïe, prophète de son Incarnation et de sa Passion, mais aussi de sa glorification. Suivent des autorités empruntées à d'autres prophètes : Jérémie, Ézéchiël, Daniel en particulier, mais aussi Michée, Agée, Zacharie.

¹⁰⁸⁸ ID., *Exhortatorium Iudeorum*, I, ed. A. R. Rusconi, Rome, Viella, 2011, pp. 54-59.

¹⁰⁸⁹ ID., *ibid.*, I, C, 3, pp. 78-81.

¹⁰⁹⁰ ID., *ibid.*, I, C, 4, pp. 82-83.

¹⁰⁹¹ ID., *ibid.*, II, pp. 88-127.

La troisième partie explique que les Juifs sont empêchés d'entendre les paroles de l'Esprit Saint à cause des péchés de leurs ancêtres¹⁰⁹². Lues au sens littéral, les promesses de Dieu n'ont pas été pleinement réalisées (sinon dans le Christ). Quant aux païens, ils n'ont pas découvert l'espérance du salut inscrite dans la loi et les prophètes¹⁰⁹³. Pourtant, ces derniers ont prévu à la fois l'illumination des païens et la conversion finale d'Israël¹⁰⁹⁴. En attendant, le mutisme de Zacharie a le même sens symbolique que l'aveuglement de Tobie¹⁰⁹⁵. La préoccupation du prophète calabrais est de hâter cette conversion finale et le retour du Christ en gloire.

Sans doute espère-t-il qu'un nombre limité de générations devrait suffire à cet accomplissement et un savant calcul souvent développé par ses lecteurs millénaristes conduit à situer l'entrée dans l'ère finale vers 1260 (42 générations de 30 ans depuis la naissance de Jésus). Il est à noter d'ailleurs que l'abbé de Flore a une vision plus ample de l'histoire du monachisme censé jouer un rôle moteur dans ce dernier âge.

Né en Orient, il a été transféré par Benoît chez les latins où il a connu sa maturité avec l'Ordre Cistercien. Le moine calabrais applique sa méthode exégétique en faisant correspondre les étapes spirituelles de l'histoire des patriarches de la Genèse à celles de l'histoire de l'Église et du monachisme. Ainsi dans un premier temps¹⁰⁹⁶ Abraham représente l'ordre des patriarches, Isaac celui des apôtres, et de leurs successeurs, les évêques grecs et latins, tandis que Jacob représente ces derniers exclusivement. Mais si l'on décale d'un cran¹⁰⁹⁷, Abraham désignera les évêques et Isaac le fils donné au monde latin : Benoît, fondateur du monachisme d'occident. Or Isaac eut deux fils, assimilés aux moines noirs et aux moines blancs¹⁰⁹⁸. C'est par l'intervention de Rébecca, figurant la grâce de l'Esprit Saint que la primauté fut donnée à Jacob figure de l'Ordre cistercien sur Ésaü et l'Ordre bénédictin. Joachim se plaît à faire jouer cette exégèse typologico-historique : les pères abbés qui préfèrent être craints qu'aimés envoient les fils aînés à la chasse, en quête de biens temporels¹⁰⁹⁹. De même, le corbeau en habit noir ne revient pas vers l'arche de Noé tandis que la colombe de paix rapporte le rameau¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹² ID., *ibid.*, III, pp. 128-181.

¹⁰⁹³ ID., *ibid.*, III, C (1), pp. 150-161.

¹⁰⁹⁴ ID., *ibid.*, III, C (2), pp. 160 sq.

¹⁰⁹⁵ ID., *ibid.*, III, D, (2), pp. 178-181.

¹⁰⁹⁶ ID., *Sur la vie et sur la Règle de saint Benoît*, ed. R. Rusconi, *Sulla vita e sulla Regola di san Benedetto*, Rome, Viella, 2012, I, 1, pp. 58-61.

¹⁰⁹⁷ ID., I, 2, *ibid.*, pp. 60-63.

¹⁰⁹⁸ ID., I, 3, *ibid.*, pp. 62-71.

¹⁰⁹⁹ ID., *ibid.*, pp. 64-67.

¹¹⁰⁰ ID., *ibid.*, pp. 66-67.

Il se plaît encore à divers parallèles entre la vie de saint Benoît et celle de l'Ordre, voire de l'Église. Benoît reste caché trois ans dans sa grotte comme le Christ trois jours dans le sépulcre et l'Ordre de Cîteaux avant ses premières fondations¹¹⁰¹. Tous les épisodes de la vie de Benoît y passent : il répare le plat de sa nourrice, mais la fuit pour habiter seul. Il déjoue les tentatives d'empoisonnement par le pain d'une morale frelatée délivrée par des clercs indignes ou le vin de la spiritualité vénéneuse des mauvais moines qui s'en prennent à sa vie. De même l'Ordre doit déjouer les pièges d'un clergé malveillant et des moines dévoyés, mais reçoit aussi la protection de bons évêques figurés par le prêtre qui partagea avec Benoît son repas de Pâques¹¹⁰². Les cinq premières abbayes de l'Ordre sont comparées aux cinq premières tribus de Juda et aux cinq premières Églises¹¹⁰³. L'âme de Germain, le saint évêque de Capoue aperçue par saint Benoît montant au ciel dans une sphère de feu figure l'ordre des clercs, celle de sainte Scholastique, montant sous forme d'une colombe est rapportée à Rachel et Joseph, elle figure l'Ordre cistercien. Mais avec Benoît, associé à Joseph, fils de Rachel, comme aussi à Jean l'évangéliste contemplatif, c'est le chemin virilement accompli vers le but céleste qui est tracé dans la lumière du ressuscité¹¹⁰⁴. Préfigurées par Abraham, Sarah et Isaac, les trois figures de Germain, Scholastique et Benoît manifestent selon le moine millénariste, dans leur eschatologie personnelle, le passage du second au troisième état dominé par le monachisme¹¹⁰⁵. Ainsi les correspondances se multiplient entre ancien, nouveau testament, vie de Benoît et vie de l'Ordre, selon le tableau suivant.

¹¹⁰¹ ID., II, 1, *ibid.*, pp. 74-77.

¹¹⁰² ID., II, 2, *ibid.*, pp. 84-87.

¹¹⁰³ ID., *ibid.*, pp. 88-89.

¹¹⁰⁴ ID., *ibid.*, pp. 94-99.

¹¹⁰⁵ « Eodem modo a principio in Abraam, in Sara et Ysaac tria ista designata sunt. Sed et nunc simili modo in Germano, Scolastica et Benedicto, pertinens ad finem status secundi et initium et perfectionem tertii, significatio facta est. Etenim in Germano episcopo sanctorum ordo episcoporum designatus est, cuius clarificatio est in statu secundo, quem non incongrue religio talis sequitur designata in Scolastica, que si mediatrix inter utrumque, habens cum primo ordine consumationis defectum, cum tertio, designato in Benedicto, dona spiritalia degustando proficere,

sicut ecelesie primitive contigisse cognovimus, que habuit cum primis patribus circumcisionem servare, cum filiis sacrum baptisma et oleum spiritale percipere. Quia vero in Petro seniore aliquando vetus ille populus et senior tempore designatur, sicut loco illo, ubi dicit Paulus : "Qui operatus est Petro in apostolatu circumcisionis, operatus est et michi inter gentes", sive etiam in quo Petrus ordinem significat celericorum, monachorum Iohannes, Maria mater Domini circumcisionis, possumus eodem modo, quo et scriptum est, in primo loco accipere Scolasticam cum matre Domini, in secundo Germanum cum Petro, in tertio Iohannem cum Benedicto, sive - ut repetamus antiqua - Scolastica cum Maria sorore Moysi, Germanum episcopum cum Aaron, Benedictum legislatorem monachorum cum Moyse legislatore populi Israël. », ID., *ibid.*, p. 98.

Abraham	Sarah	Isaac
Germain	Scholastique	Benoît
Ordre des évêques du 2 ^e âge	Ordre cistercien	Ordre monastique du 3 ^e âge
Pierre	Marie mère de Dieu	Jean
Aaron	Marie sœur de Moïse	Moïse

C'est à la congrégation cistercienne, figurée par sainte Scholastique, qu'il revient d'assurer le lien entre l'ère des clercs et celle des moines¹¹⁰⁶.

Après la vie de saint Benoît, c'est sa règle qui fait l'objet à partir du livre III, d'une exégèse allégorique, fondée d'abord sur le choix des psaumes et des lectures. Ainsi par exemple, celles de Job, Tobie, Judith et Esther retenues pour l'office dominical, racontent une histoire qui a quelque chose de privé et seront mises en relation avec les quatre évangélistes, comme aussi Jean ou Paul selon l'exégèse luxuriante du moine calabrais¹¹⁰⁷. Mais cette exégèse eschatologique interprète aussi les signes des temps : la prise de Jérusalem par les Francs, et les menaces pesant sur leur fragile royaume d'Orient font reconnaître après celles des Assyriens ou des Perses la puissance sarrasine dans cette quatrième bête de l'apocalypse dont la tête semblait presque morte (lors du triomphe franc) mais menace de reprendre vie¹¹⁰⁸.

Le prophète calabrais qui reconnaît ainsi une continuité entre les persécuteurs du peuple juif et de la chrétienté : Assyriens, Syriens, Perses, Sassanides, Sarrazins, Turcs, écrit avant la reprise de Jérusalem, mais a pu entendre parler de la menace de Saladin en particulier par les émissaires envoyés au plus tard en 1184 en Europe par ce royaume menacé¹¹⁰⁹. Ainsi Bernard apparaît-il comme figure centrale de ce passage apocalyptique du second au troisième état. Il prêche dans l'esprit de Moïse et d'Élie, la deuxième croisade qui sera un fiasco, mais aussi la vie monastique, avec le succès considérable dû à son éloquence légendaire qui engendre les nombreuses filiations de Clairvaux¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁶ ID., *ibid.*, pp. 102-105.

¹¹⁰⁷ ID., *ibid.*, pp. 124-129.

¹¹⁰⁸ « ... quamvis pro eo quod gens Persarum his, qui dicuntur Sarraceni, adhesit et unus populus facti sunt –sicut fecit Assiriorum, qui transtulit Syros in Assirios –, visum fuit multo tempore caput illud sextum in Sarracenis durasse, usque videlicet ad ea tempora, quo genus istud Sarracenorum ascendit, qui cognominati sunt Thurchi... », ID., *ibid.*, pp. 136-137.

¹¹⁰⁹ ID., *ibid.*, pp. 136-139 et la note 52, p. 139.

¹¹¹⁰ « Igitur terminatis sex preliis pro quibus "sex psalmi" decursi sunt, oportebat sequi secundum versiculum qui preiret "lectiones". Quod et factum est: Missus est sanctus Bernardus in spiritu Moysi sicut Johannes Bapstista in spiritu et virtute Helie. Quamvis illud aliter acipiendum sit : Qui multos quiddem aggregavit discipulos potentia quadam virtute verborum... », ID., *ibid.*, pp. 140-143.

Comme le fait remarquer l'éditeur du *Commentaire sur la vie et la règle de saint Benoît*, son auteur soutient l'équation analogique : comme Jean Baptiste, venant dans l'esprit d'Élie, précède le Christ dans son premier avènement par l'Incarnation, Bernard, venant dans l'esprit de Moïse, est le précurseur de son dernier avènement eschatologique¹¹¹¹. Les deux vivants de l'Apocalypse sont ainsi identifiés et le temps de transition assuré ici par Cîteaux vers le monachisme accompli ne doit d'ailleurs pas durer plus de quatre-vingt-dix ans¹¹¹². Toutefois, la consommation eschatologique du monachisme doit le reconduire en Orient où il assumera la tradition basilienne une fois le schisme réduit ; les Juifs aussi devront nous l'avons vu, se convertir dans les derniers temps à la parfaite vie dans l'Esprit menée par les moines.

A moins que le don de l'Esprit dans les derniers temps ne dépasse le clivage ainsi accentué par le moine calabrais entre les états de vie et entre les religions ? Outre le millénarisme, en quête d'une division de l'histoire donnant sens au temps actuel conçu comme le dernier, c'est sans doute cette survalorisation de l'état de vie monastique qui caractérise la pensée de l'abbé de Flore. Joseph Ratzinger avait identifié ces deux principales sources d'inspiration, lui qui voyait dans sa doctrine le confluent d'une utopie monastique et d'une eschatologie chiliaste¹¹¹³. Le déploiement de ces trois états donne lieu à de nombreux schémas : arbres, cercles, triangles, lettres grecques... venant étayer cette pensée symbolique plus que conceptuelle. Par-dessus tout, prime la symbolique des nombres dont Gian Luca Potestà souligne à juste titre la rationalité spécifique.

Convergences, divergences ultimes : eschatologie et contemplation ; charité et humilité

Nous avons là une différence majeure entre la pure eschatologie de Bernard et celle de Joachim de Flore. Pour Bernard, nous l'avons vu chacun ne parvient à la perfection du connais-toi toi-même qu'au jugement dernier et dans la perfection de la charité. C'est ainsi que se rejoignent l'eschatologie individuelle et collective. Pour Joachim de Flore le retour définitif du Christ est préparé par une ère spirituelle dont la pastorale est confiée aux moines. Du coup la préoccupation essentielle n'est plus tant l'avènement eschatologique que sa préparation spirituelle et monastique. Paradoxalement, cette préoccupation temporelle et pastorale n'est-elle

¹¹¹¹ ROBERTO RUSCONI, *Ibid.*, p. 141, n. 62.

¹¹¹² « Ab exordio cisterciensis ordinis usque ad paucos annos, qui post presentem futuri sunt, tres annorum tricenari complendi sunt – videlicet circa annum millesimum centesimum et nonogesimum – in quibus ordo tertius confortatus est et auctus tria cantica suprascripta cum Alleluia cantabit... », JOACHIM FLORENSIS, *ibid.*, pp. 168-169.

¹¹¹³ JOSEPH RATZINGER, *Eschatologie und utopie*, dans « Communio », ed. Allemande, 1977, 2, p. 108, cité par H. de Lubac I, p. 215.

pas ce qui empêche la pureté d'un connais-toi toi-même monastique mené individuellement selon la perspective de Bernard dans une ascèse confessante ?

Il est vrai que pour Bernard, la charité prend le relais de cette première étape ouverte par l'humilité. Nous n'avons pas chez le prophète calabrais des développements aussi considérables à mettre en parallèle avec ceux de Bernard sur la charité. Toutefois, si l'on prête attention à certains passages, l'on peut apercevoir chez l'ermite une modalité monastique profonde de la charité où s'ancre d'ailleurs sa préoccupation pastorale de contemplatif. Ainsi peut-on trouver au début du *Psalterium* quelques lignes révélatrices de cette conception de la charité¹¹¹⁴. Ce qui est ici évoqué en est un exercice ultime : c'est en maintenant sa contemplation dans la plus haute pureté que le contemplatif assure celle de son chant susceptible ainsi de toucher et d'émouvoir aux larmes ceux qui participeront avec lui à l'office. C'est ainsi à travers la qualité musicale cristalline de la liturgie que se diffuse auprès du prochain la charité d'une pure contemplation de Dieu. Avec ce cristal et ces larmes, nous pourrions nous sentir loin de l'exercice de la charité dans la compassion qui chez Bernard assure la cohésion de la communauté et plus largement celle du corps mystique, comme un filet recueillant les pécheurs jusqu'à l'avènement final de son chef. Pourtant loin d'être seulement un contemplatif éthéré, Joachim a une idée très claire de la dualité des œuvres de charité envers l'âme et envers le corps du prochain comme l'atteste un autre passage du *Psalterium*¹¹¹⁵. Il est vrai que les rôles sont répartis : aux laïcs l'action qui vient au secours des corps, aux clercs l'enseignement qui nourrit les âmes et aux moines la louange. Ces derniers deviennent ainsi des spécialistes de la charité envers Dieu tandis que celle envers le prochain semblerait n'incomber qu'aux deux autres ordres. Là encore nous mesurons

¹¹¹⁴ « Quare autem cithara psalterio iungitur nisi quia maximo illi precepto quod est diligens Deum necessario coniungi oportet aliud mandatum quod est diligere proximum ? Igitur ut iam dixi psalterium vas musicum est, opus scilicet triangulatum habens decem cordas coram facie sua, pulchrum formas sono gracile modulatione suave. Quod cum totum sit arte mysticum et divinitus adinventum, nichil potest in eo esse sterile, nichil cassum, nichil quod non sonet et resonet spiritale misterium. Tanta quippe est in eo modulationis suavitas, ut dum ipse quoque sonus exterior aures tinniendo percutit, plerumque animos auditorum rapiat ad mentis excessum et usque ad effundendas lacrimas demulcendo conpungat. Sed vacat omne melos exterius, eum interna percipitur cantilena, et dulcedo corporalis despicitur, cum spiritalis iocunditas reperitur. », JOACHIM FLORENSIS, *Psalterium decem cordarum*, ed. K.-V. Selge, Rome, Istituto storico Italiano per il Medio Evo, 2009, p. 16.

¹¹¹⁵ « Laicorum est ut sepe diximus proprium operari, clericorum docere, monachorum laudare. Omnia hec bona sunt et necessaria in domo Domini, quia non solum aurum suscipiebatur in fabricatione templi Domini, quod significat vitam contemplantium et laudentium Dominum, aut solum argentum, quod significat doctrinam eloquiorum Dei,[...] verum etiam et es, quod significat opus manuum ad sustentationem indigentium. Per hoc quippe opus nutriuntur corpora; per doctrinam, que significatur in argento, eorum qui sunt in Christo parvuli reficiuntur mentes ; utrumque autem spectat ad caritatem proximi, quia homo ex duabus substantiis indigentibus his duobus subsistit. Porro horum tertium, quod significatur in auro, pertinet ad caritatem Dei, quod est maximum et primum mandatum. », ID., *ibid.*, p. 174.

l'écart avec la place de la charité à l'école du cloître chez Bernard, ou celle de l'amitié chez Aelred.

Le moine calabrais n'en a pas une idée moins précise des rapports privilégiés de l'humilité et de la charité qui sont chez Bernard les prolégomènes à la contemplation et sont figurées selon lui par Jean Baptiste, le précurseur et par le Christ¹¹¹⁶. La vertu d'humilité est ainsi un préambule obligé à la charité dont découlent toutes les autres vertus. Sur ces deux premiers points : humilité et charité, nous constatons ainsi une certaine proximité monastique entre Bernard et Joachim, mais en même temps des perspectives très différentes : celle d'un socratisme chrétien ou d'un millénarisme plaçant les moines au-delà de la charité fraternelle dans une contemplation toute tournée vers Dieu. C'est sur ce dernier point qu'il nous reste à nous arrêter plus longuement.

Quant à la théorie de la connaissance, la psychologie de Joachim de Flore se rapporte aux sens de l'Écriture. Toutefois, aux quatre sens traditionnels qu'il conçoit comme autant d'intelligences, s'en ajoute une cinquième, mystique, dans le *Psalterium*¹¹¹⁷ qui la réserve précisément aux moines. On doit ainsi s'élever de l'intelligence historique symbolisée par Abraham et Loth, à une intelligence morale : comme Sarah et Agar, l'une recueillera les promesses spirituelles, l'autre les charnelles, conduisant ainsi au seuil de l'intelligence tropologique où commence une compréhension spirituelle. Analogie des deux fils d'Isaac, elle devra passer de la lettre qui tue (Ésaü) à l'esprit qui vivifie (Jacob). La quatrième intelligence, contemplative, interpolée donc entre les deux derniers des quatre sens traditionnels de l'Écriture, fait une belle place aux moines puisqu'elle est rapportée à partir des deux épouses de Jacob à la vie des cénobites (Léa) et des ermites (Rachel). Enfin l'intelligence anagogique fait passer de la vie temporelle symbolisée par Manassé à la vie éternelle (Éphraïm). Et la variante Aa2 du manuscrit de Padoue de préciser qu'avec cette vie céleste, il ne s'agit plus alors de la vision dans le miroir et en énigme (I Co 13, 12), mais de celle dont jouissent les saints anges et les âmes des justes¹¹¹⁸.

Dans notre quête d'une philosophie de Joachim de Flore, dont nous avons dit qu'elle ne saurait être qu'herméneutique, rapprochons cette structure des cinq intelligences de celle qui semble les faire se succéder dans le temps au début du *Liber Introductorius*. Cela fait en tout cinq temps

¹¹¹⁶ « Sane de vera illa effusione quam significat ista dicit apostolus : "Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris" ... Hec est illa virtus, que omnium est mater vitutum [...] Ut enim humanitas Christi prelata est omnibus creaturis, ita virtus caritatis universis virtutibus. Et sicut Johannes baptista preambulus fuit Christi, ita virtus humilitatis previa est caritatis. », ID., *ibid.*, pp. 80-81.

¹¹¹⁷ ID., *ibid.*, pp. 227-241, (ed. Venise, f. 262c-264d).

¹¹¹⁸ « Effraim : beatam illam celestem vitam qua fruuntur sancti angeli et anime justorum ; non jam per speculum et in enigmate... », ID., *ibid.*, p. 241, (ed. Venise, f. 264d).

précise-t-il, enchâssant ainsi les trois états entre celui de nature du paradis perdu et l'eschatologie de la cité céleste : un temps avant la loi, un second sous la loi, le troisième soumis à l'Évangile, le quatrième atteignant l'intelligence spirituelle, le cinquième la vision manifeste de Dieu¹¹¹⁹. L'Histoire est ainsi décrite comme une ascension spirituelle de l'humanité, conduisant les élus de vertu en vertu, c'est-à-dire de clarté en clarté¹¹²⁰, jusqu'à ce que le Dieu des Dieux soit vu en Sion, entendons dans la Jérusalem céleste. Les hommes passent ainsi de la loi naturelle à celle de Moïse, et à l'Évangile ; de l'Évangile du Christ à son intelligence spirituelle et de là à la contemplation véritable et éternelle de Dieu. La structure est certes différente de celle de la contemplation trouvée chez Bernard où elle épouse les derniers degrés de la charité. Pourtant, chez Joachim comme chez Guillaume de Saint-Thierry vient s'intercaler une parfaite contemplation des moines entre la dernière strate de la contemplation humaine et la vision béatifique. Là encore nous relevons une divergence d'avec Bernard pour qui la perfection de la contemplation ne saurait être qu'eschatologique et rapportée au jugement dernier.

L'on pourrait tenter de raccrocher cette construction mentale à la dimension eschatologique que nous avons relevée dans la philosophie cistercienne, mais Joachim parle-t-il de la "finition" du monde accomplie dans le retour du Christ en gloire ? Ne s'intéresse-t-il pas plutôt à cet âge nouveau et meilleur qui doit la précéder ? Par ailleurs sa théologie trinitaire se réclame de Bernard de Clairvaux contre Pierre Lombard accusé d'instaurer une quaternité, mais son *Libelle contre le maître des Sentences*, condamné en 1215 n'a jamais été retrouvé ainsi que nous l'avons dit et la question de la critique du Lombard n'est pas pleinement éclaircie à ce jour.

Sur les trois points caractéristiques de l'inflexion spécifiquement cistercienne appliquée par Bernard au socratismes chrétien, nous avons constaté à la fois comme une convergence originelle et une dérive millénariste. Ainsi, l'humilité monastique est-elle bien pour Joachim comme pour Bernard le point de départ du chemin spirituel menant à la charité mère de toutes les vertus. Toutefois, cette humilité prend une dimension eschatologique très différente chez l'un et l'autre. Chez Bernard elle ouvre le chemin d'un connais-toi toi-même dont la vérité ne sera obtenue que dans le face à face avec Dieu au jugement dernier, réunissant le corps mystique au complet à

¹¹¹⁹ « Omnia tempora simul quinque, licet quintum quod erit in patria abusive, non proprie tempus dicatur...Primum itaque tempus ante legem, secundum sub lege, tertium sub evangelio, quartum sub spiritali intellectu, quintum in manifesta visione Dei, », ID., *In Apocalipsim, Liber introductorius*, ed. Venise, 5c.

¹¹²⁰ « Sic enim oportuit electos Dei ire de virtute in virtutem et transire de claritate in claritatem donec videatur Deus deorum in Syon. De lege naturali ad legem Moysi, de lege Moysi ad evangelium, de evangelio Christi ad spiritalium intellectum, de spiritali intellectu ad veram et eternam contemplationem Dei. », ID., *ibid.*, rapprochant Ps. 83, 8 et II Co 3, 18, comme Bernard en *De Gratia et Libero Arbitrio* XII, 41, SC. 393, pp. 334-335.

son chef. Chez Joachim, l'humilité ultime est celle des cœurs brisés et broyés seuls susceptibles d'obtenir la grâce, mais avec le risque de considérer ces humiliés dans leur place sociologique requérant comme de manière nécessaire la grâce divine. N'est-ce pas plus explicitement par un acte de liberté que les élus accueillant la grâce obtiennent le salut chez Bernard ? Le thème de la grâce et de la liberté n'est pourtant pas absent de la réflexion de Joachim de Flore et joue même un rôle central nous l'avons vu dans sa profession de foi rédigée à Casamari lors de son long séjour au début des années 1280. De même sur la charité, Joachim ne se contente pas de montrer comme Bernard qu'elle est atteinte par l'humilité, il en distingue aussi les deux types d'œuvres : secourant respectivement le corps et l'âme du prochain, respectivement attribuées de manière classique aux laïcs et aux clercs. Mais les moines spécialistes de la louange de Dieu se situent au-delà de ces œuvres de charité envers le prochain. Nous sommes ainsi loin de la charité incarnée décrite par Bernard comme voie de compassion incontournable pour arriver à la contemplation et culminant dans l'amitié spirituelle selon Aelred. Cela n'empêche pas l'ermite calabrais de décrire des formes très élevées de la charité qui par la pureté de sa contemplation produit une louange cristalline susceptible d'arracher des larmes à ceux qui l'entendent. Rayonnement apostolique singulier de la charité des moines contemplatifs que l'on retrouverait encore de nos jours dans le Grégorien très pur de Solesmes ? Enfin sur ce dernier point de la contemplation, Bernard ne s'attache-t-il pas à montrer que sa perfection correspond au dernier degré de la charité requérant la résurrection des corps et la réunion au complet du corps mystique ? Joachim est plus intéressé par le quatrième état correspondant à la contemplation des moines qu'il intercale entre l'intelligence tropologique et l'intelligence anagogique. Sa vision millénariste de l'Histoire établit ainsi comme nous l'avons vu une correspondance entre les quatre sens de l'Écriture complétés par la contemplation monastique et les cinq âges de l'humanité, avant la loi, sous la loi, sous la lettre de l'Évangile, sous son interprétation spirituelle et enfin sous la vision béatifique, avec un intérêt tout particulier évidemment pour le quatrième âge qui est le sien où l'humanité est censée parvenir sous la direction des moines à la vision eschatologique.

Joachim apparaît ainsi comme ce satellite cistercien plus lointain, présentant avec la philosophie de Bernard de profondes coïncidences, mais prenant une trajectoire divergente, plus historique, voire sociologique, exaltant le monachisme et s'intéressant plus au dernier âge précédant le retour eschatologique du Christ qu'à sa téléologie qui donne sens au socratisme chrétien de Bernard.

Conclusion : Nous avons ainsi pris en considération dans ce chapitre, trois auteurs qui furent cisterciens seulement une partie de leur vie et dont la proximité avec Bernard et sa philosophie a pu être diversement appréciée. Guillaume, l'ami de cœur de Bernard est censé pour beaucoup partager avec lui une pensée mystique affective. Joachim de Flore ne puise-t-il pas son inspiration millénariste dans l'exaltation bernardine de l'eschatologie ? Enfin, Alain de Lille théologien de la première scolastique formé par des adversaires de Bernard comme Gilbert de la Porrée, s'il fut attiré par Cîteaux au point d'y passer les toutes dernières années de sa vie présente-t-il pour autant une affinité philosophique avec la pensée des cisterciens que nous avons analysée jusqu'à présent ?

Dans le cas de Guillaume, nous avons vu que la proximité apparente de sa mystique à l'égard de celle de Bernard ne repose pas nécessairement sur une convergence philosophique, anthropologique en particulier. Lors de leur échange à l'infirmerie de Clairvaux, les deux hommes se préoccupaient de la guérison de l'âme par les vertus et de l'interprétation du *Cantique des cantiques*. Nous avons vu que ce rapprochement des deux préoccupations pourrait reposer en particulier sur celui entre le connais-toi toi-même et le verset du *Cantique* (1, 7) : « Si tu ne te connais pas toi-même, sors ». Toutefois, l'anthropologie développée par Guillaume dans son *De natura corporis et animae* est beaucoup plus riche que celle de Bernard et nourrie de sources non d'abord patristiques, mais médicales. Il en découle une anthropologie très incarnée où les facultés de l'âme sont mises en parallèle avec les humeurs et organes du corps. Pourtant, cette connaissance théorique de l'âme (et du corps) menée d'un point de vue d'extériorité ne donne pas le fin mot du connais-toi toi-même.

L'humilité pourra-t-elle y jouer le même rôle que chez Bernard ? Nous avons relevé à la suite de Dom Déchanet que loin d'ouvrir la descente philosophique de l'humilité, la devise Socratique conduit plutôt selon Guillaume, et de manière immédiate à la connaissance de Dieu. Mieux, le rôle de la négativité invertirait chez lui le *noverim me noverim te*, mais au point que l'incognoscibilité divine serait en quelque sorte la preuve de l'existence et de la valeur du sujet philosophant. Du coup, il ne se situe plus en position de conscience transcendante, mais plutôt de sujet immanent à sa perception sensible. Dans ces conditions, d'un point de vue théologal, la charité semble le reconduire directement à l'amour de Dieu sans que l'importance de sa dimension fraternelle puisse être affirmée comme un détour nécessaire vers la contemplation. Pire, l'association de la charité à la puissance irascible de l'âme platonicienne (tandis que la foi revient à l'intelligence et l'espérance au concupiscible), ne rend-elle pas difficile, voire impossible la dimension de compassion qui constituait chez Bernard ce détour spécifique entre

humilité et contemplation ? L'ardente charité de Guillaume ne le conduit-elle pas directement de l'ignorance de soi à l'amour de Dieu ? D'autant qu'il attribue aux plus parfaits la capacité d'atteindre dès ici-bas aux ultimes degrés de la charité et de la contemplation. Au contraire, Bernard faisait reculer jusqu'au jugement dernier l'accès à la parfaite charité et à la joie définitive, laissant place en attendant à une intercession des saints tant qu'un pécheur reste à convertir. Nous avons assez souligné le risque de cette eschatologie manifesté par son interprétation erronée par Jean XXII. Sans attendre la réunion du corps mystique à son chef, les parfaits mystiques atteignent au contraire selon Guillaume dès ici-bas, à la contemplation ultime. Ne sommes-nous pas ici dans l'excès inverse ? Malgré une apparente convergence originelle autour de leur échange lors de la visite de charité à l'infirmerie de Clairvaux, les deux abbés montrent des divergences importantes sur les trois points qui constituent l'inflexion particulière assignée par Bernard au Socratisme chrétien : humilité, charité et contemplation eschatologique.

Au contraire, Alain de Lille, formé dans les écoles, celle de Gilbert de la Porrée en particulier, semble partir de plus loin, mais pour converger vers les principales thèses philosophiques de Bernard. Son inspiration est d'abord poétique plus que philosophique. Pourtant, elle contribue avec son *sensum fidei* à le faire converger sur des points essentiels vers la spiritualité de cistercienne. Ainsi avons-nous vu que sa méditation poétique est nourrie d'une contemplation métaphysique de l'Un sous la forme de la sphère intelligible. Ne retrouve-t-il pas dans son *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium* les deux tiers des neuf degrés de l'hénologie scalaire de Bernard, sans pourtant dépendre apparemment du dernier livre du *De consideratione* sur ce point ? Son anthropologie est plus complexe que celle de Bernard. Comme Isaac de l'Etoile, il distingue à la suite de Boèce quatre, voire cinq puissances de l'âme. Pourtant, nous avons constaté que cette anthropologie converge finalement vers une théologie du libre arbitre et de sa liberté conforme à celle des trois instances mises en place dans le *De Gratia et libero arbitrio*. Certes, la théologie de la *Summa Quoniam homines* reste scolastique et a tendance à s'appesantir sur le thème du péché originel et actuel. Il manque à cette œuvre remontant probablement à 1165, l'élan eschatologique de la théologie monastique de Bernard que l'on retrouvera d'ailleurs dans d'autres textes d'Alain. Pourtant, nous avons vu que cette conscience du péché alimentait une spiritualité confessante résumée dans l'opuscule sur les six ailes du chérubin. Les quatre premières déploient en effet un chemin pénitentiel qui correspond à la première station de l'humilité chez Bernard, tandis que les deux ultimes ailes concordent précisément avec les deux dernières étapes du chemin spirituel tracé par lui : charité fraternelle

et amour de Dieu. L'auteur du *Liber poenitentialis* insiste ainsi davantage sur la dimension pénitentielle, voire sacramentelle du premier moment de ce chemin spirituel que l'humaniste déployait comme version confessante du « connais-toi toi-même », mais tous deux convergent ainsi vers la charité envers le prochain et envers Dieu. Par ailleurs, nous avons relevé chez Alain un élan eschatologique dans ses œuvres spirituelles, en particulier avec une inflexion mariale extrême dans son *Commentaire du Cantique*. Voilà qui le place ainsi au cœur de l'esprit de Cîteaux, comme si, venant des lointains de l'école il avait été attiré par l'étoile des mers vers le cloître de Cîteaux qu'il devait rejoindre très tardivement comme son port d'attache.

S'il s'en est rapproché un temps, Joachim de Flore semble plutôt une comète divergente vers la fin de sa vie, à moins qu'il ne soit un satellite à la trajectoire trop complexe pour qu'il puisse rester proche de l'esprit de Cîteaux de manière stable. Son destin personnel déborde en deçà de son entrée dans l'Ordre par son expérience en terre sainte et auprès des moines grecs de Sicile. Mais lorsque le gyrovague se stabilise dans la vie monastique, il n'a de cesse qu'il ne rattache l'abbaye de Corazzo dont il était devenu abbé à l'Ordre cistercien. Pourtant lorsqu'après plusieurs tentatives infructueuses, il obtient ce rattachement, il quitte son abbaye, avec une licence papale, mais qui n'empêchera pas ses supérieurs dans l'Ordre de le considérer comme fugitif. Il est vrai qu'il recherche une vie plus ascétique, érémitique ce qui est cohérent avec la vision même qu'il a de Cîteaux et de Bernard. L'Ordre de Cîteaux représente la perfection au sein du monachisme latin, échappant au borbier où risquait de l'enliser Cluny. Mais il opère ainsi une transition entre le second et le troisième état. Le monachisme, né durant le second état sacerdotal, atteint ainsi sa maturité à l'entrée dans le troisième qui verra sa domination et qu'il mènera jusqu'au retour eschatologique du Christ. A cet égard, Bernard joue le rôle de précurseur : Comme Jean Baptiste le fut pour le premier avènement du Christ dans la chair, Bernard est le précurseur de son retour à la fin des temps. Mais il ne fait ainsi que conduire à un monachisme accompli qui doit intégrer l'apport du monachisme oriental dont Joachim a fait l'expérience sur les pentes de l'Etna en une synthèse qu'il recherche sans doute dans la solitude de l'Abbaye de Flore. Ainsi, le destin personnel et monastique de son abbé ne fait que croiser l'Ordre de Cîteaux, et l'excède par son expérience orientale antérieure et son ultime érémitisme, même si la branche monastique qu'il fonde finira par y être intégrée au XVIIe siècle.

C'est que le rôle historique qu'il assigne au monachisme excède celui de Cîteaux et celui que l'Ordre a pu lui-même s'assigner avec humilité. L'exagération du rôle du monachisme dans l'accomplissement de l'humanité qu'il doit mener à son dernier état, constitue aux yeux de J. Ratzinger une première caractéristique de la pensée de Joachim de Flore. La seconde pourrait

selon lui reposer dans son eschatologie chiliaste. On trouve chez lui comme chez Bernard une articulation serrée entre humilité et eschatologie. Le salut ne saurait être attribué au mérite, mais bien, comme il y insiste dans ses *Dialogues sur la prescience de Dieu et la prédestination des élus*, à l'humilité de ceux qui ont un cœur brisé et broyé. Toutefois celle-ci semble plutôt résulter d'une situation d'humiliation déclenchant en quelque sorte automatiquement la miséricorde divine. L'humilité qui était chez Bernard une vertu morale ouvrant la voie du connais-toi toi-même par un repentir confessant, risque de n'être qu'un état de fait sociologique (la belle notion d'*exilitas* valable pour tout *viator*, migrant), suspendu à un arbitraire eschatologique. Pourtant comme Bernard, Joachim de Flore fait une place centrale au libre arbitre et à sa conversion, notamment dans sa profession de foi.

Mais cette humble conversion conduisait chez Bernard à un détour par la charité incontournable avant de parvenir à la contemplation. Or pour l'exégète millénariste l'humilité précède la charité comme Jean Baptiste le Christ, et on trouve bien une place voire une conception de la charité très élaborées chez Joachim de Flore qui distingue les œuvres envers l'âme et le corps du prochain. Les premières seront du ressort du clergé, tandis que les secondes incombent aux laïcs. Mais du coup les moines se retrouvent en position de spécialistes de la charité envers Dieu seul, exercée par l'office de la louange. Peuvent-ils ainsi être dispensés d'en passer par une charité de compassion envers le prochain avant d'accéder à la contemplation ?

Qui plus est, l'originalité de la pensée de Joachim de Flore tient peut-être moins à un goût théologique pour l'eschatologie qu'à une méthode exégétique originale. Elle consiste, ayant rapproché des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, rapportés respectivement au Père et au Fils, à saisir dans l'Esprit Saint, l'évangile éternel qui en est le dépassement ouvert par la résurrection du Christ. C'est ainsi dans la mesure où il est uni à la passion/résurrection du Christ, que l'exégète peut saisir ce sens nouveau de l'Écriture dans le jaillissement de l'Esprit qui vivifie. Mais cette dynamique trinitaire régit aussi le cours de l'Histoire et c'est là l'originalité du millénarisme de l'ermite calabrais : le premier état où les patriarches de l'Ancien Testament vivaient dans le mariage correspond au Père, le second, celui des clercs correspond au Fils, mais la perfection est attendue pour le troisième état, celui ouvert par saint Benoît et où les moines mèneront l'humanité à son accomplissement. Nous l'avons vu, l'Ordre de Cîteaux joue à ses yeux un rôle majeur dans la transition vers cette dernière ère monastique qui ne doit guère durer et bientôt s'achever par le retour eschatologique du Christ (précédé par la conversion du peuple juif). Bernard présenté comme son précurseur eût sans doute été fort gêné de se voir attribuer un tel rôle historique. Son eschatologie était certes collective, renvoyant la plénitude

de la béatitude à la réunion définitive du corps mystique. Mais il se gardait bien de situer dans le temps ce jour que même le Fils ignore. En attendant, le progrès eschatologique de chaque sujet libre restait pour lui infini sur la voie de la connaissance de soi et de la vision de Dieu. Mais l'horizon de la parfaite contemplation demeure pour Bernard le jugement dernier, tandis que Joachim, comme Guillaume de Saint-Thierry envisage une parfaite contemplation des moines dès ici-bas. Or Joachim dans son zèle monastique, semble plus préoccupé de la préparation du retour du Christ durant la dernière ère temporelle qui le précède que de la contemplation paisible de l'éternité qui s'approche. Bernard qui conseille les princes et prêche la croisade n'est pas insensible aux signes des temps. Mais il n'en propose pas une interprétation historique. Paradoxalement, l'exégète si agile à l'interprétation allégorique n'est-il pas rattrapé par la projection hâtive d'un sens historique sur les Écritures ? Sa postérité en tout cas sera à l'affût des signes des temps permettant de repérer l'avènement des catastrophes apocalyptiques prévues par les prophètes et par la révélation johannique, voire ensuite après la sécularisation, d'un sens immanent de l'Histoire. Ici encore à partir d'une apparente convergence dans la préoccupation eschatologique, nous constatons une grande divergence entre la préoccupation pastorale de Bernard : l'attente des saints jusqu'à ce que, le dernier pécheur ayant été sauvé, le corps mystique soit réuni au complet et d'autre part, l'avènement historique de l'ère utopique annoncée par Joachim et ses successeurs millénaristes, précédant immédiatement ce retour unifié de son Chef ou l'accès de l'humanité à sa perfection. Nous le voyons par cette fortune considérable, des spirituels franciscains à Marx ou au New Age, la pensée millénariste de Joachim de Flore excède largement, dans sa fortune même le Socratisme chrétien de Bernard et des premiers cisterciens. Mais ne reste-t-elle pas en-deçà de la profondeur d'intériorité philosophique ouverte pour le connais-toi toi-même par l'accomplissement eschatologique que lui assignait Bernard ?

CONCLUSION

UN SOCRATISME DE CÉNOBITES ?

Il ne serait pas nécessaire de forcer beaucoup la vulgate écologique contemporaine pour faire de Bernard de Clairvaux un anti-Socrate. Une des citations de notre auteur qui revient le plus souvent sous la plume de nos contemporains n'est-elle pas tirée de la *Lettre 106, 2* traduite encore assez sobrement par Alfred-Louis Charpentier : « On apprend beaucoup plus de choses dans les bois que dans les livres ; les arbres et les rochers vous enseigneront des choses que vous ne sauriez entendre ailleurs¹¹²¹ ». La misologie ambiante fera encore davantage contraster l'enseignement tiré directement de la vie dans la nature, sinon de son observation scientifique et celui que l'on peut recevoir humblement d'un maître humain. Si l'on serre le texte latin de plus près, on s'aperçoit que Bernard suggère plutôt un élargissement de l'horizon (*amplius*) trouvé dans les forêts, par rapport à celui ouvert par les livres, non une simple opposition binaire. Mais l'étude livresque ne reste-t-elle pas ici le préalable à une promenade profitable ? Par ailleurs, aussi bien qu'aux arbres encore vivants et sur pied, *ligna* peut renvoyer à la matière, inanimée, en tout cas muette dans les deux cas comme celle des rochers, et c'est ce qui est ici souligné, dont l'enseignement silencieux au contemplatif peut contraster avec celui plus bavard d'un maître humain. On pourrait donc traduire : « Crois-en mon expérience : tu découvriras dans les forêts quelque chose de plus grand, qu'on ne voit pas dans les livres. Le bois et la pierre t'enseigneront ce que tu ne saurais apprendre d'un maître. »

Toutefois, cette méditation de Bernard peut être rapprochée de la réplique à peine moins fameuse de Socrate. À Phèdre qui le trouve quelque peu casanier et lui adresse ce reproche : « À ce que je vois, non seulement tu ne sors jamais du pays, mais tu ne mets pas même le pied hors d'Athènes. », le philosophe répond : « Dois-tu m'en vouloir ? J'aime à m'instruire. Or, les champs et les arbres ne veulent rien m'apprendre, et je ne trouve à profiter que parmi les hommes, à la ville. » (Platon, *Phèdre*, 230d). On se souvient que les deux hommes n'en poursuivront pas moins la promenade, certes pour le philosophe par curiosité d'entendre le discours de Lysias sur l'amour. N'avons-nous pas deux attitudes opposées ? Le moine quitte la cité et ses frères humains pour s'enfoncer dans la forêt, le philosophe se détourne du cosmos, tourne le dos aux arbres et à la nature, pour centrer son intérêt sur l'humain ; le politique, mais

¹¹²¹ « Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis, quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis. », BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Lettre 106, 2*, SBO VII, p. 266.

surtout le sujet. Car avec Socrate, se détournant de la nature, la philosophie se centre ainsi sur l'homme. Les philosophes qui le précédaient, dits présocratiques, scrutaient l'univers en quête d'un principe explicatif du cosmos et de son ordre. Socrate avec son "connais-toi toi-même" opère une première révolution (anti- ?) copernicienne de la philosophie en la détournant de la dispersion qui lui faisait rechercher hors du sujet humain un principe explicatif du cosmos. La réflexion philosophique peut alors être ce retour du sujet sur lui-même, vers son essentialité. Elle devient cette "conversion", mise en scène dans l'allégorie de la caverne et par laquelle il accède au monde des formes idéales, des essences éternelles, éclairées par le Bien en soi.

Si son ordre contribua grandement à défricher mais aussi à civiliser l'Europe, Bernard n'en demeure pas moins un humaniste, fidèle, comme après lui les premiers cisterciens, nous l'avons vu tout au long de ce livre, à l'enseignement socratique du connais-toi toi-même devenu vigilance monastique, considération. Sa philosophie n'est pas celle d'un ermite solitaire s'interrogeant tel Héraclite ou Empédocle, sur les principes telluriques et cosmiques. Elle est plutôt celle d'un cénobite expérimentant en communauté la nécessité de la compassion. Car il fait prendre explicitement à ce chemin d'humilité du connais-toi toi-même ouvert par Socrate, le détour de la charité où l'essentiel ne saurait s'apprendre que de l'autre homme avant de pouvoir être contemplé en Dieu.

La première partie de ce livre aura contribué à confirmer ce que tant d'autres avaient constaté avant nous : la place privilégiée de Bernard au sein du socratisme chrétien. N'en est-il pas le fleuron, le point d'aboutissement comme pouvait le suggérer Pierre Courcelle ? Il assume pleinement la tradition néoplatonicienne qui le transmet au monde latin et en particulier le schème origénien qui associe les trois grandes parties de la philosophie aux trois livres de Salomon. Théo Kobusch en a montré l'importance au cœur de ce qu'il appelle la "philosophie chrétienne" en un sens radicalement différent de celui d'Étienne Gilson. Nous avons vu comment cette structure recouvre celle-là même qui articule entre elles les trois formes de la considération, conformément au tableau suivant :

Philosophie morale	Philosophie de la nature	Philosophie inspective
Proverbes	Ecclésiaste	Cantique
Abraham obéit	Isaac creuse des puits	Jacob voit l'échelle
Considération dispensative	Considération estimative	Considération spéculative
Plus puissante	Plus libre	Plus pure

Or, la considération correspond bien chez Bernard à la recherche philosophique de la vérité, susceptible de déboucher sur sa contemplation, mais qui en reste distincte. La considération dispensative commence par s'approprier la Création, mais dans une démarche éthique, pratique, qui reste finalisée à la jouissance du souverain Bien divin. De même c'est en vue de sa connaissance que la considération estimative scrute celle des créatures périssables. Enfin, la considération spéculative s'élève avec l'aide de la grâce à une contemplation qui pour viser principalement Dieu elle aussi, n'en parcourt pas moins l'ensemble du monde invisible. Les trois formes subjectives de la considération restent ainsi finalisées les unes aux autres et chacune à Dieu comme objet de jouissance et de contemplation.

Mais nous l'avons vu aussi, Bernard inflige au Socratisme chrétien une inflexion particulière dont les trois moments furent naguère bien mis en valeur par Étienne Gilson et repris par Lambros Couloubaritsis. Nous les rapporterons aux trois mets distingués dans son interprétation du verset du cantique « Mangez mes amis, buvez, enivrez-vous mes bienaimés » : humilité, charité, contemplation. Or Bernard creuse chacune de ces étapes spirituelles jusqu'à une profondeur exceptionnelle. Le chemin d'humilité entend dénouer le lien entre faiblesse de la volonté et duperie de soi qui entrave la voie du connais-toi toi-même. Cette humilité confessante suppose l'exposition des blessures narcissiques au baume de la miséricorde au lieu de les cacher selon une tradition adamique sous les feuilles de figuier des oripeaux de nos ornements, décorations ou travestissements sociaux. Le *De consideratione* décline ainsi en trois questions le connais-toi toi-même. Car si la considération peut porter sur ce qui est autour de nous, en-dessous ou au-dessus, c'est avant tout sur lui-même que l'abbé cistercien invite à s'interroger le pape issu de son ordre qui devra se demander « *quid, quis, qualis sis ?* ».

Cette dialectique rappelle à celui qui a accédé au pontificat suprême, auquel la plupart de ses contemporains reconnaissent la suzeraineté sur les pouvoirs temporels, qu'il est par nature un animal raisonnable mais mortel. Qui trouve dans sa position sociale, la réponse à la question *quis*, aura tendance à "s'y croire" comme disait Jacques Lacan. Bernard rappelle à Eugène III qu'avant de devenir pape, il avait fait profession monastique, recherchant ainsi la perfection. Mais même les bonnes résolutions de ce moi idéal vont pouvoir constituer un obstacle et non des moindres dans la panoplie des oripeaux et feuilles de figuier. C'est que le chemin confessant du connais-toi toi-même se poursuit dans un mouvement qui n'est pas seulement celui de l'humilité humaine, il s'expose à un Dieu qui a lui-même emprunté la descente de la kénose. Cette sagesse chrétienne fait toucher au philosophe qui pour Bernard n'est autre que celui qui s'adonne au *monachum agere*, son quasi-néant. Mais précisément un Dieu rédempteur n'aurait

pas donné sa vie pour le laisser descendre jusqu'à un anéantissement total. Cette sagesse de Silène lui laisse découvrir qu'il la porte dans un vase d'argile très fragile, mieux, qu'il la doit au sang rédempteur et qu'à force de raffinement dans la connaissance de soi, il deviendra translucide comme la sainte ampoule au point de le laisser disparaître. C'est ainsi disions-nous que la dialectique du *quid* et du *quis* reconduit le connais-toi toi-même du calice au *qualis*. Ce qui compte en définitive, c'est la valeur morale, voire évangélique de celui qui emprunte ce chemin ascendant de vertu en vertu et qui doit rester lucide dans l'examen de sa conscience sur l'état de ses vertus. Mieux, cette escalade connaît des moments plus raides où il n'avance plus qu'en rappel, maintenu par les liens de la charité au-dessus de l'abîme où le précipiterait l'amour de soi, selon une autre métaphore ascensionnelle trouvée dans le *De gratia et libero arbitrio*. C'est ainsi qu'apparaît le rôle essentiel de la charité et le nœud crucial du libre-arbitre dont nous avons traité dans le deuxième et le troisième chapitre de la première partie.

La charité en effet est conçue par Bernard comme un fil ou plutôt un filet reliant les hommes entre eux et à Dieu : "*net*" universel et intergénérationnel qui tente d'attirer tous les élus vers la parousie finale. Telle est la grandeur de la charité conçue par Bernard dans la perspective de son horizon eschatologique : la réunion du corps mystique à son chef permettant l'entrée des élus dans la béatitude parfaite et définitive. Si le terme est grandiose, le point de départ de l'amour de l'homme pour Dieu est modeste, voire nul. L'homme étant charnel commence par s'aimer lui-même avant même de pouvoir aimer Dieu. Et ce n'est que du fait de son incapacité à satisfaire ses désirs qu'il se tourne vers lui dans une prière d'abord intéressée. On se souvient que dès ce deuxième degré de l'amour, il se met à aimer les créatures en fonction de Dieu. Toutefois il ne devient vraiment chaste qu'en commençant à aimer Dieu pour lui-même et non plus pour ce qu'il en attend. Toutefois on se souvient que l'amour de soi originel résiste à l'amour de Dieu et que le quatrième degré d'une charité parfaite supposerait que le premier soit résorbé dans le second. Alors, plus rien ne faisant obstacle à l'amour : l'homme aimerait Dieu, mais aussi lui-même, pour le seul amour de Dieu.

Toutefois, l'amour de Dieu étant infini ("la mesure d'aimer Dieu est de l'aimer sans mesure"), ce quatrième degré de la charité semble hors d'atteinte ici-bas. Sachant que ce reste d'amour de soi fait obstacle à la connaissance de soi comme une sorte de résidu de la duperie de soi, le connais-toi toi-même ne saurait être parfait avant la réception au jugement dernier du petit caillou rond revenant à chaque élu à qui est ainsi révélé par Dieu son nom caché, sa véritable identité. Même les âmes séparées des saints ne désirent-elles pas encore (et légitimement) régir leur corps ? Augustin relevait déjà cette question difficile dans son *De Genesi ad Litteram* (12,

35) et Bernard l'applique aux martyrs sous l'autel réclamant la vengeance de leur sang en Ap 6, 9. Ils se voient remettre une étole simple, la béatitude de l'âme, selon l'interprétation de Grégoire le Grand, en attendant la résurrection des corps. Mais tant qu'elle n'est pas intervenue, mieux tant qu'est encore attendu le jugement dernier où l'ensemble des élus constituant le corps mystique du Christ sera réuni à son chef, la béatitude ne saurait être plénière. Inutile de rappeler ici les errances théologiques déduites à tort par Jean XXII de cette vision eschatologique de la charité. En attendant, celle envers le prochain reste ici-bas le détour nécessaire pour Bernard, car il n'y a pas de passage direct de l'humilité à la contemplation.

Nous nous sommes demandé si nous n'avions pas là une caractéristique de la philosophie cénobitique des cisterciens. Encore faut-il que cette charité se revête de compassion, ce qui n'est possible que si celui qui l'exerce a présente à l'esprit sa propre faiblesse. Faute de quoi, il approchera la misère de son frère en restant dans le jugement : celui de son frère ou de ceux qui l'ont fait souffrir. Mais celui qui souffre n'a que faire d'un tel jugement sur ses bourreaux, voire moins encore sur lui-même. Ce n'est donc qu'en se plaçant du point de vue de sa propre misère que celui qui a commencé par la reconnaître avec humilité peut accueillir avec compassion celle du prochain. Toute autre attitude sera empêchée par la poutre de son œil de venir au secours de la paille aperçue dans celui du voisin. Cela suppose une lucidité de la conscience sur laquelle Bernard a mené une des réflexions les plus subtiles qui soient, mais qui doit d'abord démasquer la tendance du sujet à se duper soi-même pour dissimuler sa propre faiblesse.

Car si Bernard est le théoricien de la grandeur de la liberté, il est aussi celui de sa misère. Passons au plus vite sur la théorie bernardine de la liberté infinie image de Dieu, non sans rappeler au passage la dette de Descartes à son égard. Bernard fait preuve d'une double audace. Audace eschatologique qui remet la dialectique augustinienne de la grâce et de la nature dans la perspective de la parfaite liberté de Dieu et des bienheureux à l'égard de l'amour. Audace métaphysique qui fait passer entre la liberté de nature du libre-arbitre humain et celle de la grâce, la dialectique de l'image et de la ressemblance divine. C'est par essence que le libre-arbitre infini d'une âme humaine immortelle est image de Dieu, tandis qu'elle ne reçoit que par l'accident gratuit du don divin, la ressemblance à son égard dans la grâce qui justifie et la gloire qui conforme à la sainteté divine.

Mais si Bernard est bien le théoricien de la liberté infinie image de Dieu, il est aussi et c'est moins connu, celui de sa faiblesse. Nouvelle audace qui pour trancher le dilemme de Paul qui ne fait pas le bien qu'il voudrait, mais accomplit le mal qu'il ne voudrait pas (Rm 7, 19), convoque saint Pierre en gallicante. Celui-là même devant qui, trônant clés en mains, tout

homme de l'époque de Bernard s'attend à comparaître, a renié le Christ, montrant ainsi la faiblesse de sa volonté. Pourtant, fanfaronnant devant les autres apôtres quelques jours auparavant, il avait prétendu mourir pour lui. Bernard met ainsi en évidence le lien étroit entre faiblesse de la volonté et duperie de soi. Car le reniement de Pierre ne provient pas de la pression d'une volonté extérieure sur la sienne, mais de celle de sa propre volonté incohérente. Bernard identifie en Pierre deux vouloirs, légitimes l'un comme l'autre : ne pas mourir et être fidèle au Christ. Simplement, lorsqu'il fanfaronne quelques jours avant la Passion du Christ, Pierre se trompe sur leur ordre en lui, mais Jésus qui n'est pas dupe prédit son reniement. Le chant du coq et les larmes qui l'accompagnent sont une prise de conscience, pour Pierre de l'ordre de ses vouloirs.

Encore faudra-t-il, ajouterons-nous car ce n'est pas explicite chez Bernard à notre connaissance, l'harmonisation, au jardin des oliviers par le Christ lui-même, de ses deux vouloirs, humain et divin, la victoire de sa résurrection, le triple pardon au bord du lac de Tibériade, l'Ascension et l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte, pour que Pierre puisse rendre au Christ le témoignage de la prédication puis finalement du martyre. En attendant, Bernard situe le libre-arbitre humain au nœud des deux concupiscences augustinienne. Mais la grandeur de sa philosophie n'est-elle pas de placer le dénouement de cette histoire dans l'eschatologie, voire seulement au jugement dernier ? En attendant, chaque âme poursuit, plus ou moins prise dans le filet de la charité, sa conversion jusqu'à la mort, voire au-delà, comme en témoignent les martyrs de l'apocalypse réclamant la vengeance de leur sang. Sur ce chemin du connais-toi toi-même, relayé par la charité et par la grâce, chacun continue son mouvement de conversion, et les progrès de la liberté dans son dénouement à l'égard de la concupiscence, s'accompagnent de prises de conscience douloureuses et/ou lumineuses.

Sur un tel chemin, notre conscience si facilement dupe d'elle-même peut-elle rester un bon guide ? L'enseignement de Bernard à ce sujet est tout sauf naïf. Sa distinction entre le bon zèle et la science lui permet de préciser ce qui relève de la volonté et ce qui revient à l'intelligence. Il distingue ainsi l'œil bon qui n'a que la volonté bonne sans la science, de l'œil simple qui possède les deux. Le premier peut ainsi accomplir le mal en croyant bien faire. Les persécuteurs du Christ et de ses martyrs ne furent-ils pas généralement dans ce cas ? Nous nous sommes fait l'avocat du diable dans notre lecture de Bernard en insistant sur la différence entre l'œil mauvais qui possède la science mais pas la volonté bonne et refuse donc lucidement d'accomplir le bien et celui qu'il appelle « *nequaquam* » qui ne possède ni le bon zèle ni la science. Ne pourrait-on pas prendre la défense de ce dernier en disant qu'après tout il lui arrive d'accomplir le bien en

croyant mal faire ? Le relativisme ambiant surenchérirait en se demandant qui peut jamais être sûr de ce qui est bien. Mais l'intérêt de l'analyse de Bernard est de montrer qu'il y a une spirale de l'ignorance. A force de choisir le mal en croyant bien faire, l'œil bon ne peut-il en toute bonne conscience s'y attacher, voire le justifier ? Il deviendra ainsi insensiblement le *nequaquam* qui généralement fait le mauvais choix en prétendant que c'est le bon.

N'assistons-nous pas ainsi à la justification des pires faiblesses au prétexte des meilleurs sentiments ? Dans le *De gradibus humilitatis*, Bernard analyse avec finesse la spirale de cette autojustification de celui qui se ménage, se flatte et finalement se persuade de sa valeur. Voulant au départ simplement se ménager en dissimulant sa faiblesse, il en vient finalement à s'ignorer lui-même. N'assiste-t-on pas parfois à une surenchère collective des bons sentiments de pleutres qui, réchauffés par leur grand nombre, ne veulent pas faire face à leur incurie ? Bernard montre bien comment cette autojustification de la bonne-conscience est en fait le pire obstacle à la justification divine de ceux qui, refusant de confesser leur faiblesse devant Dieu, s'ingénient à la cacher derrière toutes sortes de feuilles de figuier sociales et/ou paralogiques. C'est pourquoi, nous nous faisons l'avocat de ce pauvre diable d'homme à l'œil mauvais mais encore lucide dont la volonté résistant à la conversion finira bien par céder un jour. Au contraire la volonté de l'œil bon, certes bonne au départ, n'est-elle pas par refus de la lumière de la science, entraînée dans une spirale du mal bien plus redoutable où elle risque de ne pas rester bonne bien longtemps ? On ne saurait devenir simple comme la colombe, rappelle Bernard que si l'on a d'abord été prudent comme le serpent. Si l'éthique bernardine comporte aussi un enseignement plus classique sur les vertus, cardinales en particulier, elle propose des avancées originales sur le thème de la grandeur et de la faiblesse de la volonté, de la duperie de soi et de la conscience, qui nous conduisent à la lisière de la contemplation métaphysique.

C'est à ce domaine, ainsi qu'à la théologie naturelle et révélée qu'est consacré l'essentiel du livre 5 du *Traité de la considération* où celle-ci en vient à "ce qui est au-dessus de nous". Dans ce domaine où nous reconnaissons le champ de la considération spéculative, nous avons vu que foi et raison ne sont pas articulées comme elles le seront au siècle suivant par les grands scolastiques. Pourtant, Bernard qui a pris parti contre la théologie d'Abélard et ses innovations scabreuses, laisse une place inattendue à l'imagination aux côtés de l'intelligence et de la foi, dans une investigation qu'il faut bien qualifier de théologique¹¹²². Foi et raison ne sont pas

¹¹²² Sur ce sujet nous nous permettons de renvoyer à deux articles : Ut aperiamus secreta nostra amico, quaecumque in pectore habemus, et illius archana non ignoremus. *L'(anti)-école du cloître ? Réflexions sur la théologie et l'éducation chez quelques cisterciens du XIIe siècle*, Colloque "Theologie and education" de l'Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik, Jahrestagung in Göttingen, 19–21. Juin 2014, dans « Archa Verbi »,

encore délimitées par les frontières précises que la scolastique universitaire tentera d'assigner aux disciplines universitaires de la philosophie et de la théologie. Foi et raison ne s'articulent pas dans le *De consideratione*, selon les modalités des raisons nécessaires mises en place par Anselme, Richard de Saint-Victor ou Bonaventure. Elles coopèrent entre elles et avec l'imagination de manière subtile, notamment dans l'investigation des mondes angéliques et du rôle de chacun des neuf chœurs.

Mais surtout, c'est une hénologie scalaire très originale que déploie Bernard. Ses neuf degrés, enracinés pour les premiers dans un solide bon sens, s'élèvent non sans subtilité jusqu'à l'unité suprême qui est celle de la Trinité même, condition de possibilité de toutes les autres. Paradoxe du mystère chrétien : rien n'est plus un pour Bernard que les trois Personnes divines et c'est pourquoi il refuse les spéculations porrétaines sur la déité qui ne sauraient conduire qu'à une quaternité. Cette préférence métaphysique pour l'Un place Bernard dans la grande tradition hénologique du néoplatonisme¹¹²³. Mais il en propose une christianisation originale, puisque l'interface entre l'unité transcendante de la Trinité et les formes les plus élevées d'unités créées : celles de la cohérence morale ou de la concorde politique, est assurée d'une part par le privilège Christique de l'unité de faveur (*dignativa*) où la Personne du Verbe assume l'humanité de Jésus, (nous reconnaissons ici l'union hypostatique), mais aussi par l'unité de volonté ou de vœu (*votiva*). Certains y reconnaîtront une union mystique à Dieu par la volonté, mais le terme et le contexte suggèrent plutôt une union réalisée à travers les vœux monastiques. Peut-on y voir une spécificité de la théologie monastique, comme hénologie du vœu ?

Toute considération ou hénologie spéculative reste en tout cas en-deçà de la contemplation, et celle des bienheureux demeure l'horizon de toute ascension contemplative. Avec les derniers livres du *De consideratione* et du *De amore Dei*, nous nous trouvons à cette frontière. Au-delà de cette hénologie scalaire, nous avons vu dans le premier, l'âme contemplative de Bernard scruter les neuf chœurs angéliques, natures invisibles et leurs grâces propres, mais encore les demeures eschatologiques du sein d'Abraham et de l'autel sous lequel reposent les âmes des martyrs. Ce sont ainsi les entrailles de miséricorde de Dieu que scrute cette "théologie du sacré cœur". Nous y avons encore trouvé une théologie originale des noms divins : être, principe sans principe, bonté, simplicité, unité... s'opposant au passage aux spéculations des dialecticiens sur

13 (2015), pp. 241-260 ; *La philosophie comme considération, la contemplation et ses moyens selon Bernard de Clairvaux*, dans *Festschrift in honor of Kent Emery for his 70th birthday*, Notre Dame, 27-30 juillet 2014, à paraître.
¹¹²³ Cf. à ce sujet LAMBROS COULOUBARITSIS, *Une hénologie cistercienne*, dans *Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens*, ed. P.-A. Burton, Ch. Trottmann et alii, dans « Cîteaux », 63 (2012), p. 29-43 ; également pour la christianisation de l'hénologie, THEO KOBUSCH, *La pensée de Bernard, un héritage de la "philosophie chrétienne"*, *ibid.*, p. 15-27.

la déité. Même les considérations proprement doctrinales sur l'Incarnation et la Rédemption sont rapportées à l'hénologie dans une philosophie pleine de bon sens et de vie. L'unité de faveur (*dignativa*) vient au secours de l'unité native entre le corps et l'âme pour conduire celle-ci à la vie trinitaire et à son unité supérieure. La *Théotokos* est le lieu de la coction qui soude ainsi l'humanité à la divinité du Christ. Mais toutes ces spéculations de théologie naturelle ou dogmatique relèvent encore de la considération, certes en son degré supérieur, voire du premier degré de la contemplation.

Car, dans le *De amore Dei*, Bernard en distingue trois rapportés aux trois états, des âmes : celles encore liées au corps mortel, les âmes séparées des saints, enfin, celles réunies à leur corps glorieux après la résurrection ; et il reconnaît ces trois états dans le verset du *Cantique* V, 1 : « mangez mes amis, buvez, enivrez-vous mes bien aimés ». Déjà supérieure par sa certitude à la considération, même spéculative, la contemplation des âmes unies aux corps mortels s'en tient encore à la rudesse d'une nourriture solide. Au contraire, celle des âmes séparées commence à boire, mais son vin encore "mêlé de lait", celui du désir légitime de régir leur corps. La contemplation ne saurait donc être parfaite qu'au quatrième degré de la charité où ce désir comblé par la résurrection, et avec lui tout amour de soi, se résorbe dans l'amour de Dieu. Nous le comprenons, la charité n'est pleinement accomplie qu'en atteignant son horizon eschatologique, et avec elle la contemplation qui peut enfin devenir parfaite. Mais il nous faut comprendre aussi que Bernard tire ainsi les ultimes conséquences du socratisme chrétien. Car la duperie de soi ne saurait disparaître complètement qu'avec cette résorption de l'amour de soi dans la charité, et c'est ainsi avec la contemplation parfaite que s'accomplit le "*noverim te noverim me*" (ou l'inverse). En parvenant à la plénitude de la vision béatifique, le bienheureux, prenant sa place au banquet éternel, reçoit le petit caillou blanc où est inscrite sa véritable identité sous le regard de Dieu. Aucun trouble de la conscience, bonne ou mauvaise à l'excès ne vient plus filtrer la lumière de sa connaissance de soi et de Dieu.

Nous avons ainsi tenté de mettre en valeur dans sa cohérence une philosophie de Bernard. Elle ne fait pas système pour autant et nous ne risquons pas de trouver au plus près de l'Abbé de Clairvaux des "*Bernardini*" servilement attachés à un *credo* sectaire. Ses disciples sont plutôt attirés par la grande liberté de Bernard comme le furent ceux de Socrate et réagissant comme eux à l'interrogation fondamentale : « avoir ou être ? ». Cette pensée originale ne grève pas ainsi la riche diversité des réflexions philosophiques que nous avons trouvée chez les principaux penseurs cisterciens du XIIe siècle. En écrivant "les principaux", nous avons bien conscience de ce que nos choix ont pu garder d'arbitraire. Parmi ceux qui dans l'Ordre, nous semblent les

plus proches du cœur de Bernard, nous avons retenu Aelred de Rievaulx, Guerric d'Igny, Geoffroy d'Auxerre. Autour de ce nouveau Socrate, nous tentions de reconnaître chez chacun d'entre eux une inflexion comparable à celle des "petits socratiques" : respectivement, Cyrénaïques, Mégariques et Cyniques.

Nous avons constaté chez Aelred le primat de la charité, si bien que la trilogie humilité, charité, contemplation devient chez lui les trois sabbats de l'amour de soi, du prochain et de Dieu, où la *philautia* reste fondamentale. On a beaucoup spéculé sur l'homosexualité d'Aelred, mais ce qui le rapproche des Cyrénaïques n'est pas tant la sensualité que sa sublimation dans l'amour d'amitié. Ce thème philosophique présent chez tant de philosophes comme Aristote ou Cicéron pour ne citer qu'eux, donne lieu chez l'abbé écossais à des développements d'une profondeur exceptionnelle. Il complète en cela la réflexion de Bernard, dont le traité de l'amour de Dieu n'était pas d'abord centré sur la charité fraternelle. Mais celle-ci ne doit-elle pas s'étendre à tout homme alors que l'amitié développe des "affinités électives" ? Pour Aelred, l'une n'exclut pas l'autre, mais la seconde porte la première à une perfection qualitative. Car l'amitié amène au partage des secrets sur « les choses humaines et divines », ce qui n'est autre que la philosophie selon une définition reprise à Cicéron. Nous découvrons ici une (anti ?)-école du cloître. Loin de pouvoir s'enseigner dans une salle de classe, ce qui a été atteint dans une expérience éthique et mystique ne doit-il pas être réservé à des amis éprouvés ? Comme maître des novices et abbé, Aelred est amené à développer des considérations éthiques à la fois très fines et pleines de bon sens. Ainsi examine-t-il le rôle de l'affect et de la raison dans les prises de décisions, celui du désir et de l'action dans leur mise en œuvre qui reste finalisée à la jouissance.

Au cœur de ce processus demeure pour lui comme pour Bernard, le libre-arbitre, mais d'emblée conçu comme capacité d'aimer. A la croisée des deux concupiscences augustiniennes, il est pris dans un choix plus que cornélien, déjà pré-shakespearien dans le *Dialogue sur l'âme*. Il s'agit pour elle de revenir de l'avoir ou de l'honneur à l'être et donc aussi au ne pas être pour qui s'éloigne de Dieu. Aelred ne se cache pas de son goût pour Augustin et comme Bernard, mais à sa manière, il le lit dans une perspective eschatologique. Il en découle toute une éthique de l'*uti* et du *frui*, car sans être Cyrénaïque ou Epicurien, Aelred ne réserve pas le *frui* à Dieu seul, et conçoit ainsi la possibilité d'une jouissance dès ici-bas de l'autre aimé de charité, dans la perfection de l'amitié. Celle-ci, ne saurait être considérée comme un moyen (sauf dans ses formes impures, intéressées) mais toujours comme une fin. Conçue comme partage des secrets de sagesse, elle s'assimile à cette dernière selon un rapport analogique. Entre sagesse et amitié ce n'est pour le moine qu'une question de degrés, comme entre la chasteté conjugale et la

continence des veuves. L'amitié devient pour Aelred une "échelle des moines" où chacun aide l'autre à s'élever dans et vers l'étreinte suprême du Christ. Mais en attendant cet horizon eschatologique, l'amitié doit être mise à l'épreuve, en particulier dans sa capacité à garder les secrets.

Les spéculations eschatologiques d'Aelred trouvent un prolongement dans son *Dialogue sur l'âme*. On en retiendra le rôle de la sensibilité comme charnière avec le corps, ou encore la belle idée, pas tout à fait orthodoxe d'une spiration de l'âme par l'amour mutuel des parents, et enfin celle d'une souffrance ou d'une jouissance des âmes séparées par une imagination comparable à celle à l'œuvre dans les rêves. De plus, il envisage que les âmes des saints soient renseignées sur nos besoins par une vision en Dieu comparable à celle attribuée dans la biographie rédigée par Grégoire le Grand, à saint Benoît qui voyait le monde entier réduit à la dimension d'un petit globe dans un rayon de lumière. La philosophie d'Aelred pourra paraître plus pratique que spéculative. Elle adopte volontiers la forme dialoguée dont le modèle reste, tant pour celui sur l'amitié que pour celui sur l'âme, les premiers dialogues socratiques de Platon. Mais elle est indissociablement pratique et spéculative, témoins, les pages sur l'origine de l'amitié, la profondeur existentielle, voire eschatologique du libre-arbitre, ou encore le passage très original du *Miroir de la charité* qui s'assimile à une preuve de l'existence de Dieu centrée sur une éventuelle conversion de l'insensé de folie à sagesse. La méditation sur l'existence de Dieu se fait aussi réflexion sur la sagesse qui n'est jamais acquise. La spéculation métaphysique et eschatologique d'Aelred n'a pas l'ampleur de celle de Bernard, mais elle témoigne des mêmes préoccupations, comme aussi son éthique ou sa psychologie, avec un centrage tout particulier sur l'amour tant humain que divin.

Guerric d'Igny souligne quant à lui, le lien entre les deux adages socratiques : s'éloigner du "je sais que je ne sais rien", c'est donner prise à la duperie de soi et perdre de vue du même coup le "connais-toi toi-même". Cette défiance à l'égard des certitudes de la bonne conscience nous amenait à rapprocher Guerric des Mégariques. Mais il a trop de foi et de respect pour la science pour rester sceptique et déploie une philosophie confessante, de la lumière et des ténèbres. Mieux, il dénonce une ignorance coupable qui se complairait en elle-même et propose un chemin en quatre étapes : foi, justice, science, sagesse. Il conspue des clercs qui s'en tiendraient à la justice sans cultiver la science, l'œil bon ne reste-t-il pas fragile faute d'accéder à la perfection de l'œil simple par la science ? Mais celle-ci doit être dépassée par la sagesse. Nous reconnaissons au passage la structure origénienne des trois domaines de la morale, de la physique et de la spéculation correspondant aux trois livres attribués à Salomon. Relevons que

les deux dernières étapes de ce mouvement sont conçues selon le schème charismatique des *sermo scientiae et sapientiae* et que la sagesse comporte une dimension explicitement contemplative pour Gueric.

Celle-ci reste toutefois indissociable de la conversion éthique sur le chemin des vertus qui balisent l'avènement du Christ en nous. Progrès moral et prises de conscience intellectuelles, justice et science indissociables, jalonnent ainsi le passage de l'obscurité de la foi à la claire vision eschatologique, de même que cet avènement du Christ en nous s'inscrit entre deux autres : le premier est celui de son Incarnation et le dernier n'est autre que son retour dans la lumière de la gloire. Si ce chemin laisse place à des consolations, Gueric dans son humilité ne veut y suivre pour toute philosophie que le Christ crucifié. Cette ascèse laisse monter le chant du psaltéris du cœur sage et celui plus grave de la cithare de la chair qui pâtit. C'est ainsi que la philosophie de Gueric culmine en une sagesse de la louange à l'horizon eschatologique. Au contraire de celui qui murmure et se lamente sur les défauts de ce monde qui passe, le moine qui reste dans la louange anticipe l'avènement de la Jérusalem céleste, cultivant la *lectio* dans les jardins d'ici-bas et le chant en communion avec ceux du ciel.

Mais le plus ascétique des trois auteurs retenus comme proches de Bernard est son secrétaire, Geoffroy d'Auxerre. La pauvreté radicale est rapportée chez lui à l'abandon dans l'obéissance, renonçant à la volonté propre. Car selon l'image reprise à Jérôme à travers Bernard, celle-ci est comparée à une sangsue, flanquée de ses deux filles : la volupté du corps et la vanité de l'esprit. La connaissance de soi est ici menée sur un chemin de pauvreté radicale où nous reconnaissons la veine cynique de Diogène. Les laïcs pourront bien se détacher des consolations apportées par les biens d'iniquité en les partageant avec les pauvres. Ceux-ci leur ouvriront les portes du royaume, mais ils marcheront ainsi sur un sol fangeux comme les pères de l'Ancien Testament traversant la mer rouge derrière Moïse. Le moine invite au contraire à tout quitter à commencer par soi-même pour marcher à la suite de Pierre sur les eaux de la concupiscence et dénonce le scandale des clercs qui amassent ici-bas des trésors, voire des terres alors qu'ils devraient se soucier du royaume. Les clercs paresseux tirent les avantages de toutes les autres conditions : nobles, marchands... sans en partager les risques. Ils s'exposent à partager le sort du mauvais riche ne pouvant plus être secouru par Lazare. La perspective eschatologique montre les dangers de la richesse des profiteurs et l'appel à une pauvreté radicale y trouve son sens ultime. Les clercs refusant la pénitence ici-bas par le travail se ferment les portes du paradis, grandes ouvertes au contraire pour les « damnés de la terre » qui se sont tués à la tâche. L'eschatologie de Geoffroy a déjà des accents d'une théologie de la libération. C'est l'abandon de la volonté

propre et de ses deux filles, concupiscence de la chair et vanité de l'esprit qui conduit le sujet à son ultime identité eschatologique. Toute consolation ici-bas, en particulier dans les honneurs, aurait le goût de ces figes tombées avant d'être mûres. La seule vraie récompense des justes ne saurait être la promesse du centuple ici-bas, mais seulement de siéger, stables dans leur éternité, pour juger avec le Christ. Car seule la justice divine peut rassasier « ceux qui ont faim et soif ». Dans cette anthropologie ascétique, le sujet n'échappe aux vains désirs qu'en renonçant radicalement, définitivement à toute volonté propre et ne saurait recevoir en échange que la vérité même du jugement, par participation dirions-nous. Ce trône de Pierre se trouve ainsi pour le moine cistercien comme la récompense au sommet d'une échelle dont un montant, rectifiant l'âme est l'humilité, conformément à la pensée de Bernard, mais l'autre le labour, rectifiant le corps. Le travail manuel si important pour l'Ordre ne risque-t-il pas ici d'éclipser la charité dans une voie raidie par l'ascèse ?

Chez ces trois premiers auteurs nous avons ainsi retrouvé les principales inflexions du socratisme chrétien de Bernard : l'humilité se traduisant par le silence intérieur chez Gueric ou le renoncement ascétique à la volonté propre chez Geoffroy, la charité connaissant des sommets avec l'amitié chez Aelred, l'eschatologie restant très présente à tous trois. Elle le sera aussi aux trois suivants, retenus parmi les plus philosophes des cisterciens de ce temps au chapitre deux de la seconde partie.

La philosophie d'Isaac de l'Étoile offrait plusieurs entrées possibles : psychologique, métaphysique, morale. Nous avons choisi cette dernière qui se présente en fait dès les premiers sermons de Toussaint. Leur place au début du recueil prend ainsi un sens doctrinal à nos yeux qui éclipse les tentatives de réorganiser l'ensemble des 55 sermons sur des bases codicologiques plus fragiles. L'enseignement d'Isaac sur les Béatitudes, qui occupe les cinq premiers offre en effet une entrée en matière philosophique d'esprit socratique à l'ensemble de sa pensée. Comme chez Bernard ou Geoffroy d'Auxerre, la pauvreté en est la porte étroite qui conduit par la douceur à la béatitude des larmes dont l'examen est l'occasion de développer le connais-toi toi-même. Même si ce n'est pas avec la même violence ascétique et politique que Geoffroy, Isaac insiste sur l'antagonisme entre être et avoir qui fait de la pauvreté volontaire une entrée incontournable sur le chemin de la sagesse. Nous l'avons même vu s'interroger sur la propriété collective exercée par les cisterciens à l'égard des biens de l'Ordre, semblant ainsi anticiper les options ultérieures des ordres mendiants. Nous avons aussi retrouvé dans son deuxième sermon la distinction entre "toi, ce qui est à toi et ce qui est autour de toi" et remarqué qu'elle est finalement plus proche de celle opérée par Socrate dans l'*Alcibiade majeur* que ne peut l'être

la distinction proposée par Bernard au *De consideratione* simplement spatiale, entre "toi, ce qui est en-dessous, autour ou au-dessus de toi". L'*Alcibiade* n'est pas connu à l'époque d'Isaac. A-t-il pu retrouver le sens de cette distinction par une médiation patristique ? Il faudrait encore remarquer qu'il rapporte "ce qui est à toi" au corps, alors que celui-ci faisait pour Platon partie de ce qui dépend de nous, tandis que ce qui nous appartient en propre était plutôt, selon lui, de l'ordre des qualités de l'âme, des vertus. Quoiqu'il en soit le connais-toi toi-même est d'emblée placé par Isaac dans une perspective mystique dont nous avons relevé d'ailleurs qu'elle n'est pas absente chez Platon, et ce dès l'*Alcibiade majeur*. Mais Isaac ne manque pas de christianiser cette conversion philosophique vers l'intériorité : elle aboutit à la divinisation, mais en passant par la zone de dissemblance où le pécheur se purifie par le don et la béatitude des larmes en vue de retrouver la ressemblance originelle avec Dieu.

Après Bernard, Isaac tire les conséquences de son approfondissement du socratisme chrétien sans toutefois céder au dolorisme : les larmes sont la voie vers la béatitude qui consiste en la consolation selon cette philosophie du ressuscité qui débouche nécessairement sur une eschatologie. Cela ne l'empêche pas d'assumer une éthique des vertus, cardinales en particulier. Au contraire, celles-ci s'ordonnent à partir de l'influence sidérale de la justice. Cette vertu suprême est rapportée à la loi naturelle, distinguée des lois ancienne et nouvelle, d'une manière qui ne manque pas de rappeler les conférences de Pierre Abélard. Mais les cinq premières Béatitudes constituent ainsi pour le moine une montagne de la vie active structurée par les vertus correspondant à chacune d'entre elles et culminant par la miséricorde d'où peut se prendre l'envol contemplatif. Après la purification des affects, en particulier les quatre passions fondamentales (joie et espérance du concupiscible, douleur et crainte de l'irascible), par les vertus, c'est donc celle des différentes formes de connaissance qui doit être opérée par les dernières Béatitudes. Les cinq niveaux de connaissance se déploient avec leurs objets et leurs correspondances selon le tableau que nous rappelons ici :

Faculté	Objet	Analogie cosmique
Intelligence	Dieu immuable	Ciel empyrée igné
Intellect	Muable sans corps ni lieu mais dans le temps	Firmament = éther
Raison	Dimensions des corps et assimilées	Air
Imagination	Similitudes des corps	Eau
Sens	Corps	Terre

La connaissance s'élève ainsi de degré en degré en s'éloignant des corps, pour culminer dans un apophasisme d'inspiration dionysienne. Au sommet du Thabor, les trois facultés supérieures : raison, intellect et intelligence se prosternent comme les trois apôtres ensommeillés devant le mystère du Christ transfiguré. La mystique spéculative d'Isaac propose un commentaire de cet épisode, digne de la grande tradition patristique.

Mais elle se déploie aussi avec une très grande autonomie, cette fois à l'égard de la Révélation dans les sermons 18 à 26, développant une pensée originale qui pourrait résulter d'une triple influence : dionysienne, chartraine/porrétaïne et anselmienne. Son point de départ semble être une affirmation du primat de la substance première sur la seconde qui évite deux grandes inflexions que connut l'histoire de ce problème aristotélicien : celle du néoplatonisme qui allait chercher un fondement de cette différence dans celle des deux premières hypostases, et celle du nominalisme qui tranchera en faveur de la première, ne reconnaissant d'existence qu'au singulier.

Isaac lui confère au contraire une primauté qui tient non à son évidence empirique ou existentielle, mais à sa plus grande proximité à l'égard de l'Un. Il jette ainsi une lumière nouvelle sur la preuve d'Anselme et sa genèse logique : celui-ci tenterait d'ouvrir une remontée de la substance seconde universelle mais qui ne peut exister que dans la première, à celle-ci, seule susceptible de fonder son unité et son existence. De fait Isaac reprend l'ontologie chartraine de la Création suggérant que de la Trinité qui est unité, égalité et *nexus*, chaque réalité reçoit sa *forma essendi* et avec elle, nombre, mesure et poids rapportés à chacune des trois Personnes comme à son origine créatrice.

Mais il subvertit le procédé anselmien : la remontée vers Dieu ne s'opère pas d'une substance seconde vers la première et son principe. Le Dieu ainsi découvert par la théologie négative n'est ni le premier des êtres, ni un absolu néant. C'est à partir de la négativité exercée tant sur la première que sur la seconde que peut suinter un rayon de la lumière divine. Mieux, cette négativité remontant selon l'apophasisme dionysien, au-delà des deux substances dénoncées dans leur complémentaire insuffisance, vers une supersubstance divine, vaut aussi pour le sujet qui se trouve ainsi contraint à faire l'aveu de son quasi-néant pour accueillir le rayon divin et divinisateur. Poussant toujours plus loin la négativité, Isaac subvertit donc le procédé anselmien : n'affirmant jamais l'existence d'un être premier, il dénonce toujours plus avant les contradictions de l'insensé qui prétendrait le contraire.

Ce procédé qu'il appelle *transilitio*, voulant rendre l'hébreu *idithun* qu'il reçoit de Jérôme pourrait sembler à certains égards, précurseur de la transomption cusaine. Jouant sur les

traductions du latin, nous avons vu que Dieu est le seul en qui les deux substances coïncident. Il peut dire ainsi : « je suis celui qui est », mais aussi, « je suis qui je suis ». Au contraire chacun de nous doit confesser qu'il n'est pas celui qui est, voire qu'il est celui qui n'est pas. Mieux chacun doit avouer : « je suis qui je ne suis pas » et pire encore, « je ne suis pas qui je suis ». Nous reconnaissons dans ce mouvement de creusement d'une humilité confessante devant la lumière divine, le thème du silène et de la sainte ampoule que nous avons relevé chez Bernard. Mais Isaac lui applique toute la profondeur de l'apophatisme dionysien à partir de la distance non pas ontico-ontologique, mais creusée entre les substances première et seconde par où il entend faire passer la lumière du rayon suressentiel du Dieu transcendant de Denys.

Par là nous avons vu qu'il entend assumer les trois principales dimensions de la philosophie : logique, physique et morale, dans une division certes plus stoïcienne qu'origénienne, mais nous constatons que le cadre philosophique fondamental reste celui d'un socratisme chrétien. Tout progrès métaphysique passe par une descente éthique accueillant humblement la lumière conformément à la tradition mise en évidence par Theo Kobusch et où en sa profondeur, Isaac vient s'inscrire à la suite d'Origène et de Bernard. Ainsi sa théologie monastique ne passe ni par une preuve ontologique, ni par une remontée cosmologique, mais par une unification psycho-spirituelle où s'opère par une purification apophatique, le « *noverim me noverim te* ». Or elle prend chez Isaac une ampleur spéculative remarquable, tant à propos de la Trinité que de la Création, pensées l'une et l'autre à partir de la gratuité libre du don divin.

Toutefois, le prédicateur cistercien ne s'en tient pas à la théologie spéculative du philosophe et développe aussi des considérations exégétiques très originales qui dénotent une herméneutique spécifique distinguant six livres par lesquels la sagesse divine se révèle successivement. Ne pouvant nous y étendre en conclusion, contentons-nous de rappeler l'un des tableaux que nous avons élaborés pour en rendre compte.

1er livre	Verbe de Dieu	Écrit à l'intérieur seulement : <i>tota simul</i>
2ème livre	Esprit créé	Écrit à l'intérieur seulement : <i>imago omnis formae</i>
3ème livre	Créatures	Écrit au-dedans et au dehors, visible mais obscur
4ème livre	Loi de Moïse	Audible
5ème livre	Incarnation du Verbe	Palpable
6ème livre	Évangile	Écrit à l'extérieur, rend visible le Christ après l'Ascension

Pourtant, docte ignorance et connaissance de soi restent au cœur de cette sagesse chrétienne où se retrouvent les trois composantes bernardines de l'humilité et de la charité menant à la contemplation. Mais l'articulation entre les deux premières passe par l'obéissance monastique. C'est elle qui évite la folie des philosophes païens qui se sont perdus dans leurs pensées. Au contraire, par la pratique de l'obéissance, le moine évitant la duperie de soi, se laisse remplir de la folie d'une eau qui sera bientôt changée par le Christ lui-même en vin de la sagesse. Ainsi s'opposent chez Isaac sagesse des philosophes et sagesse chrétienne, mais dans la revendication d'un authentique socratismes réalisé par l'humilité et l'obéissance monastique. A travers ce progrès par la grâce sur le chemin des vertus ancré dans celles du monachisme, c'est en fait le Corps mystique du Christ qui se développe.

Nous retrouvons chez Isaac ce thème eschatologique du *Christus totus*, dont le corps enfanté par l'Église et les sacrements doit être réuni définitivement à son chef au dernier jour. Cette unité attendue est l'occasion de développements sur les différentes formes d'union et d'unités qui s'avèrent plus synthétiques, mais très proches de ceux du *De consideratione*. Enrichie des influences de l'école de Chartres, d'Anselme, mais surtout de Denys, la philosophie d'Isaac de l'Étoile donne une ampleur nouvelle au socratismes chrétien qui reste pourtant son point de départ. Nous y retrouvons l'importance de l'humilité monastique, mais aussi de l'obéissance qui façonne la charité. Enfin, la contemplation est encore mise en perspective eschatologique à travers le thème du corps mystique du Christ, tout en laissant place à des spéculations très riches non seulement hénologiques, mais proprement théologiques. Après Bernard, c'est sans doute avec Isaac que culmine la théologie monastique cistercienne.

Garnier de Rochefort, présente une pensée plus syncrétique encore, à la fois plus archaïque dans la mesure où elle reste le plus souvent sous le régime d'une approche exégétique et symbolique, et plus moderne par l'accueil qu'elle entend réserver aux sciences de son temps : arts libéraux, avec une place spéciale pour la physique et l'astrologie. Ici encore allons directement au tableau récapitulatif que nous avons proposé des différents niveaux de connaissance :

<i>Visio</i>	<i>(Beatifica)</i>				
<i>Contemplatio Angelica</i>	<i>Epiphania</i> 3 chœurs >	<i>Hyperphania</i> 3 c. médians	<i>Hypophnia</i> 3 chœurs <		
<i>Contemplatio anagogica</i>	Purifiée/images Rachel/ idoles de Laban	Dans la foi, Élie à L'Ho- reb, brise légère			
<i>Ratio</i>	Signes antécédents Pouls/malade	Signes concomitants Etiquette/vin	Signes Conséquents Cendre/feu		
<i>Imaginatio</i>	Similitudes semblables Ange	Similitudes dissemblables diable	Dissimilitudes semblables ver		
<i>Res</i>	<i>Natura</i> Physique, Lion, agneau (Ap 5, 5-6)	<i>Forma</i> Nombre Arithmétique Dieu Un	<i>Forma</i> Mesure Géométrie Calame (Ez 40, 3)	<i>Forma</i> Poids Musique Balance (Ap 6)	<i>Forma</i> Mouvement Astrologie <i>Stella matutina</i>
<i>Vox</i>	Grammaire imposition <i>vir</i>	Dialectique interprétation <i>David</i>	Rhétorique signification <i>manus</i>		

Les arts du *trivium* et du *quadrivium* s'y répartissent respectivement entre *vox* (c'est-à-dire *signa* selon l'articulation augustinienne) et *res*. Mais dans ce second domaine, les arts du *quadrivium*, rapportés à la forme déclinée respectivement selon le nombre (arithmétique), la mesure (géométrie), le poids (musique) et le mouvement (astrologie), sont précédés de la physique qui regarde la matière. Ajoutons que chacun de ces types de connaissance est associé à une référence scripturaire qui en explicite le mode de fonctionnement. Notons toutefois que ces sciences profanes restent en deçà de la connaissance par l'imagination, la raison et des différentes formes de contemplation, elles-mêmes coiffées par la vision entendons celle réservée à Dieu et aux bienheureux. La connaissance imaginative est divisée selon la distinction érigénienne entre les similitudes semblables, dissemblables et les dissimilitudes semblables. Elle reste encore en-deçà de la connaissance anagogique, dépassant la foi dans le rapt, mais

restant en-deçà de celle des anges et surtout de la vision définitive réservée aux bienheureux dans l'eschatologie. Tout ce complexe échafaudage pourra nous sembler loin de la simplicité du socratismes de Bernard. Pourtant il s'y inscrit car il reste enchâssé dans une éthique articulant vie active (avec ses œuvres de charité) et vie contemplative. Qui plus est, Garnier s'inscrit pleinement dans la tradition eschatologique cistercienne par le rôle qu'il assigne à Marie et à son engendrement du Christ en nous. Ce thème présent chez Bernard et spécialement cher à Gueric d'Igny se retrouve nous l'avons vu chez Isaac de l'Étoile, mais atteint une complexité ultime avec Garnier qui en distingue 5 modalités, synthétisées dans le tableau que nous rappelons ici :

Éternel, du Père, sans mère	Temporel de sa mère, sans père	En nous par la dévotion inspirée	Par le baptême	Par la croix
Nous crée	Nous réforme	Se forme en nous	Nous sanctifie	Nous sauve
Ps 2, 7 Aujourd'hui je t'ai engendré	Is 9, 6 Un enfant nous est né	Ga 4, 19 jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous	Jn 3, 5 renaître de l'eau et de l'Esprit	Célébration de la naissance des saints au ciel

La tendance de la pensée de Garnier est ainsi d'intégrer un maximum de complexité, mais il commence sa quête de la vérité par le connais-toi toi-même, l'achève par un horizon eschatologique et entre temps, relativise l'acquisition des sciences profanes à celle des vertus éthiques en vue de finaliser la vie active à la vie contemplative.

Avec Hélinand de Froidmont, la référence à la philosophie et au socratismes en particulier est explicite et centrale. Le trouvère renommé, subitement converti peut-être à la suite d'une expérience de mort imminente, écrit un traité *De cognitione sui* qui traduit philosophiquement une préoccupation exprimée poétiquement par ses fameux vers de la mort. Cela ne l'empêche pas d'être à la fois très critique à l'égard de tous les philosophes antiques examinés les uns après les autres et d'aduler Bernard comme un nouveau Socrate. En revanche, il attribue un rôle apologétique central aux philosophes chrétiens chargés de prouver une vérité de foi répandue par les apôtres et défendue par les martyrs. Mieux, il voit un avènement eschatologique plénier de ces trois promotions de la vérité dans la révélation des secrets des cœurs, l'enfermement

définitif du mal de culpabilité et la glorification finale des élus où nous avons reconnu les trois libertés. Hélinand entend ainsi trouver en matière eschatologique, un juste milieu entre la condamnation par les philosophes des fables terrifiantes des poètes sur le destin des âmes (où il a su exceller en son temps) et la dénégation optimiste par d'autres comme Origène, des peines éternelles. Le "connais-toi toi-même" se situe ainsi au cœur d'un mouvement beaucoup plus ample, eschatologique de révélation de la vérité. Aussi pour Hélinand de Froidmont le vers de Juvénal qui fait descendre du ciel l'oracle apollinien, masquerait-il un emprunt de la sagesse grecque à la révélation Biblique qu'il considère comme antérieure. Ne prône-t-elle pas déjà la connaissance de soi en Jb 5, 24 ou Ct 1, 7 ? Qui plus est, le chantre philosophe remet ainsi la cosmologie à sa place au sein d'une géographie eschatologique. Il assume l'astronomie ptoléméenne de son temps, tout en considérant que la musique des sphères célestes ne saurait égaler le chant de la moindre intelligence angélique, et qu'elle ne vaut pas un savoir susceptible de conduire au salut. Mais le connais-toi toi-même est regardé à partir du mystère de la Visitation : visite médicale de celui qui ne saurait montrer de la compassion à son hôte qu'il ne se soit auparavant visité lui-même et laissé guérir par la grâce là où il aura compris qu'il en était besoin. Au contraire, Hélinand attribue en une allusion au *Précepte et la dispense*, le refus de cette visitation introspective à l'"*oculus nequam*", qui ne veut ni de la science ni du bon zèle et persiste dans ses convoitises aveuglées. L'anthropologie du poète, sensible principalement à l'homme intérieur, mais ne négligeant pas le corps, laisse comme Bernard le rôle central au libre-arbitre. Comme lui, il en souligne aussi la faiblesse, mais en poète érudit, il ne manque pas d'en citer l'expression la plus parfaite dans le vers d'Ovide (*Métamorphoses* 7, 20) : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* ». Il n'en développera pas moins une morale des vertus presque classique, mais sa théologie se déploie à partir de la psychologie appliquant ainsi de manière originale le « *noverim me-noverim te* ». Le poète philosophe fait une place particulière à la méditation sur la mort, aimant à jouer avec humour sur les deux sens du mot vers. Les vers de la mort sont aussi la vermine dont il précise dans une anecdote relatée vers la fin du *De cognitione sui* qu'elle vient à bout des riches, tandis que les pauvres ont l'habitude de lutter contre elle. Cette apologie cistercienne de la pauvreté prend ici toute sa radicalité : elle n'est pas seulement sociale, dénonciation des fastes des prélats, mais proprement eschatologique et philosophique. Il y a un choix radical entre avoir et être et en le soulignant à son tour, Hélinand de Froidmont rejoint Geoffroy d'Auxerre sur le versant philosophique que nous avons désigné comme cynisme christianisé. Mais surtout, nous y reviendrons, il est sans doute le philosophe cistercien qui en son siècle a le mieux apprécié l'événement philosophique

de l'enseignement de Bernard conçu comme un nouveau Socrate. Nous avons relevé qu'il établit ainsi une filiation philosophico-monastique passant dans le monde grec par Pythagore et Platon, mais continuée par Basile qui commence à la christianiser, suivi en cela dans le monde latin par Grégoire le Grand et Bernard de Clairvaux. Ainsi Hélinand qui naît peu après la mort de Bernard a-t-il assez de hauteur de vue pour le situer à sa place éminente dans l'histoire du socratisme.

Dans un dernier chapitre, nous avons réuni trois auteurs très différents et dont la proximité à l'égard de Bernard et de l'Ordre cistercien est très variable : Guillaume de Saint-Thierry, Alain de Lille et Joachim de Flore. Le premier est l'ami très cher de Bernard qui dès leur première rencontre au début des années 1120, désire quitter l'habit noir pour le rejoindre sous le blanc. Il ne le fera qu'en 1135 à l'Abbaye de Signy, exhorté au contraire par son ami à persister dans ses responsabilités d'Abbé bénédictin aussi longtemps que possible. Nous avons commencé notre enquête sur sa philosophie par son Traité *De natura corporis et animae* qui tente une synthèse entre ses trois sources : médicale, philosophique et théologique. Dans ce traité tardif achevé à Signy, il rejoint les préoccupations de ses premiers entretiens avec Bernard sur la nature de l'âme et le rôle des vertus dans sa guérison ainsi que celle du corps. Ce souci du corps se déploie en particulier dans la première partie qui décrit les humeurs dans leurs relations aux quatre éléments et aux principales fonctions de la vie végétative, sensible et rationnelle. Mais nous avons relevé que le traité s'ouvre sur le précepte delphique, rapproché précisément du verset du *Cantique* (1, 7) : « Si tu ne te connais pas toi-même, sors » conforme à la tradition du socratisme chrétien initiée par Origène. Encore la première partie s'en tient-elle aux sources médicales, Constantin l'Africain en particulier, que l'auteur tentera d'articuler en seconde partie avec les définitions de l'âme qu'il trouve chez les philosophes et les Pères de l'Église. Pour les premiers elle est un principe simple distinct du corps et qui l'anime, tandis que les seconds y voient un principe spirituel immortel, susceptible de permettre à l'homme, créature rationnelle, de discerner entre le bien et le mal. Mais sans s'arrêter sur ces divergences, le moine érudit relève plutôt les convergences de Grégoire de Nysse avec les développements de la partie précédente sur le corps et ses organes. C'est à travers eux que s'exerce le gouvernement d'une âme rationnelle qui ne saurait être localisée en un point particulier du corps. Cela conduit Guillaume à établir des correspondances entre puissances et fonctions du corps, de l'âme et même avec les vertus théologales que nous avons résumées dans un tableau que nous rappelons ici :

Puissance de la vie corporelle	Naturelle dans le foie	Spirituelle dans le cœur	Animale dans le cerveau
Fonction	nutritive	vivifiante	sensible
Usage spirituel/rationnel de la puissance	concupiscible	irascible	rationalité
Vertu	espérance	charité	Foi
Défaut	Concupiscence de la chair, de l'œil, orgueil de la vie	Bestialité, truculence, haine	Présomptions, hérésies...

Le rapprochement entre l'ardeur de la charité et celle de la colère est original. La foi rangée du côté de la raison ne semble pas entrer en concurrence avec elle, mais saura précisément s'effacer devant l'amour prenant le relais dans les connaissances qui la dépasse. Nous avons vu que Guillaume rend compte des absences de l'âme tant dans le rapt que dans une lecture distraite : elle continue alors à animer le corps, tout en s'abstrayant de la perception, voire de la raison même. Le rapprochement de la charité et de la colère peut constituer une première différence avec Bernard chez qui elle revêtait plutôt le visage de la compassion. Une seconde serait que dans son hénologie, Bernard maintient le primat de la Trinité et le privilège de l'union hypostatique, tandis que Guillaume les perd de vue dans un sommet mystique pensé certes comme union amoureuse sur le modèle sponsal, mais que l'on pourrait rapprocher de l'unité votive de Bernard.

Ainsi retrouve-t-on les trois niveaux de prière animale, rationnelle et spirituelle dans cet ordre au début de son commentaire du cantique. Ici le lien apparaît entre ses deux préoccupations des entretiens avec Bernard : structure de l'âme spirituelle et amour sponsal de Dieu. Mais si la prière rationnelle constitue un dépassement de celle animale qui s'en tient aux images ou fantasmes et demande des biens temporels, elle demeure imparfaite ici-bas. Tout au plus, le sceau de la charité parvient-il à imprimer une image (renouvelée par rapport à celle originelle de la création) de la connaissance et non de l'essence même de Dieu (promise à la contemplation des bienheureux). C'est ce retour vers le modèle originel qui s'affine avec la prière de l'homme spirituel. Toutefois, ne pouvant voir Dieu et vivre, il ne saurait anticiper la vision béatifique et doit se contenter de l'atteindre par une médiation dont l'image la plus ultime reste celle de l'amour sponsal. Encore l'homme spirituel ne saurait-il s'installer dans sa prière : l'image de Dieu en lui n'est pas conservée en mémoire, mais réactualisée à chaque montée dans l'oraison et surtout, il redescend à l'état rationnel à chaque fois qu'une nouvelle purification s'avère nécessaire.

Dans ces conditions, nous nous sommes interrogés sur la place laissée par Guillaume à la charité fraternelle entre humilité et contemplation. Si la charité est celle des violents qui s'emparent du royaume, la médiation ne reviendra-t-elle pas plutôt à la foi ? Prenant parti dans la réflexion de son temps sur la foi, Guillaume a critiqué la tendance d'Abélard à la ramener à une opinion. Mais à vouloir la penser comme vertu théologique ne tend-il pas, en particulier dans le *Miroir de la foi* à en faire un habitus de la seule volonté au détriment d'une adhésion requise de l'intelligence à la vérité première ? À moins que cette part de l'intelligence ne soit rendue dans l'*Énigme de la foi* ? On y trouve en effet trois étapes de l'apprentissage de la foi où l'intelligence, voire la raison, aura son rôle à jouer. Celle des débutants acquerra ainsi la connaissance du donné de foi auquel il convient qu'ils adhèrent et leur humilité pourra même accueillir, outre l'enseignement, le témoignage de leurs maîtres. Au second degré, les progressants dépasseront la foi de leur maître et en théologiens conséquent devront être capables de discerner les vérités et d'en rendre compte eux-mêmes, rationnellement. Toutefois, cette foi des progressants est encore surpassée par celle des parfaits. Celle-ci devient contemplative et semble anticiper la béatitude éternelle, certes de manière encore passagère et imparfaite, dans une expérience comparable au rapt.

Guillaume pourra en cela paraître proche de Bernard qui concède dans le *De gratia et libero arbitrio*, une participation partielle et passagère des contemplatifs au libre bon plaisir et rapproche même la considération spéculative de l'extase paulinienne. Mais précisément, l'Abbé de Clairvaux ne tient-il pas dans sa *Lettre aux frères de Chartreuse* que le quatrième degré de la charité décrit dans le *De diligendo Deo* ne saurait être atteint ici-bas ? En anticipant ainsi pour les parfaits la charité parfaite, voire la vision béatifique dès ici-bas, Guillaume ne manque-t-il pas la grandeur de l'eschatologie de Bernard qui distend le filet de la charité jusqu'au jugement dernier et tant qu'il reste un pécheur à sauver, retarde l'entrée des élus tous ensemble dans la parfaite béatitude ? Ainsi, celui qui par certains côtés paraît très proche de Bernard, emprunte bien avec lui le chemin d'une humilité bénédictine, mais dans son ardeur irascible, laisse-t-il à la charité fraternelle toute la place que lui assigne Bernard comme détour inévitable entre humilité et contemplation ? Mieux en voulant anticiper la contemplation et la charité parfaites dès ici-bas, ne risque-t-il pas de manquer la largeur et la profondeur de l'eschatologie de Bernard ?

Alain de Lille, maître formé aux écoles les plus variées selon certains, chez qui se reconnaissent en tout cas les influences chartraine et porrétaise, pourrait paraître aux antipodes de la philosophie du cloître que nous avons été lire chez Bernard. Pourtant, ce personnage dont la vie

reste mystérieuse mais se finit indéniablement à Cîteaux, laisse une œuvre très variée qui n'excelle pas seulement dans les subtilités dialectiques, mais aussi dans les envols spéculatifs. C'est pourquoi nous sommes repartis de son *Sermon sur la sphère intelligible*, où nous croyons pouvoir lire le cœur de sa philosophie, comme une méditation sur l'éternité « *tota simul* » héritée de Boèce et une ascension à travers les quatre sphères correspondant aux quatre formes boéciennes de connaissance : sensible, imaginative, rationnelle, intelligible. Or le poète y voit un char qui, non sans rappeler celui d'Ézéchiël permet à l'âme de s'élever jusqu'à la sphère intelligible où se réalise un mode de contemplation exercé du point de vue divin de l'éternité. La psychologie humaine et les dévoiements de ses trois composantes inférieures fait l'objet d'une peinture imagée et sans concession. Mais cette alliance de la noétique de Boèce, et surtout de sa méditation sur l'éternité avec une "mystique du char" conduit à une spéculation métaphysique qui rejoint en son sommet l'hénologie de Bernard.

Nous avons d'ailleurs relevé que sur ce point, Alain prend prudemment ses distances dès sa *Summa quoniam homines* datée de 1165, avec les spéculations porrétaines qui pourraient faire de l'éternité ou de la divinité une quatrième instance aux côtés de la Trinité. Il établit dans cette Somme une hiérarchie des savoirs (rapportés aux facultés boéciennes prolongées de l'intelligence et inspirée par un érigénisme de saveur porrétaine) que nous avons résumée dans le tableau que nous reproduisons ici :

Faculté	Sensualité	Imagination	Raison	Intellect	Intelligence
Discipline correspondante	Philogée	Philologie	Philosophie	Théologie hypothétique	Théologie apothétique
Objet	Plaisirs terrestres	Vains discours	Réalités terrestres	Anges et âmes	Dieu un et trine
Rend l'homme	bestial	diabolique	humain	spirituel	divin

Ainsi s'établit la cohérence entre le cœur spéculatif de la pensée d'Alain de Lille que nous avons mis en évidence à partir du *Sermon sur la Sphère intelligible* et la théologie apothétique qu'il développe au début de sa *Somme* à commencer par l'unité divine (I), pour continuer avec la Trinité (II). Nous avons relevé dans cette première partie, une sorte d'hénologie négative, qui n'est pas comparable à celle de Bernard, mais en rejoint les principales catégories à partir de la distinction entre trois formes de composition : par assemblage dans le cas des corps, agrégation des puissances en un tout virtuel pour les âmes, composition des propriétés dans un sujet. La simplicité divine échappe quant à elle à toutes ces formes de composition. Nous avons encore

relevé que la suite de la réflexion sur les noms divins est menée dans l'esprit de l'école Porrétaine. Pourtant Alain précise bien dans sa Somme qu'on ne saurait opposer *Deus* et *divinitas*, et y développe une théologie originale de la vision béatifique.

Nous y avons retrouvé, quant à la Trinité, les analogies mathématiques pythagoriciennes des trois Personnes transitant par les écoles chartraine et porrétaine : unité, égalité de l'unité et connexion. Après sa théologie apothétique, la partie consacrée à la théologie hypothétique insiste lourdement sur le péché originel et actuel, sans doute faute d'une perspective eschatologique.

Mais nous avons aussi constaté qu'Alain de Lille fait une grande place à l'analyse du libre-arbitre en des termes qui doivent au moins autant à Bernard qu'à Augustin. Par cette insistance sur le péché, sa théologie plus lourde que celle de Bernard rejoint toutefois son humilité confessante. Alain la développe à propos du sacrement de pénitence, dans son *Liber poenitentialis*. On la retrouve dans l'opuscule *Sur les six ailes du chérubin* qui lui fut un temps attribué. Y est tracé un chemin de pénitence passant d'abord par la confession, la renonciation au péché, la purification de la chair, conduisant à la pureté d'esprit. Les deux dernières étapes sont d'ailleurs la charité fraternelle et la dilection envers Dieu, ce qui nous ramène à la structure du socratisme bernardin : humilité confessante, charité, contemplation.

En ce dernier domaine, nous avons relevé dans son *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, des considérations sur le terme *Unum* qui reprennent six des neuf degrés de l'hénologie scalaire de Bernard, ou encore un jeu de mot sur *liber* : signifiant l'adjectif libre, mais aussi le livre et suggérant que ces deux sens convergent dans le livre de l'Apocalypse vers une ultime liberté eschatologique. Tout cela rapproche Alain de Bernard, comme aussi son *Commentaire du Cantique*, rédigé à la gloire de la mère de Dieu où il rapporte le sens spirituel à l'Église et à son enfantement comme à celui du Christ par Marie. Convergence profonde entre ces deux chantres de la Vierge qui ne pouvait manquer d'amener finalement Alain à venir finir sa vie à Cîteaux. Si nous trouvons ainsi en Alain un satellite convergeant des lointains de l'école vers le socratisme du cloître, Joachim de Flore ne sera-t-il pas plutôt quant à lui un astre divergent ?

Son rapport à l'Ordre cistercien est complexe, puisqu'au moment même où, après de longs tracés, il obtient le rattachement de son Abbaye de Corazzo, il préfère se retirer dans la solitude de Flore pour mener une vie plus érémitique, au risque d'être déclaré fugitif. Mais, retour de la fortune, Saint Jean de Flore et ses fondations seront finalement intégrées à l'Ordre au XVIIe siècle. De même, la pensée de Joachim de Flore connaît une postérité millénariste qui excède

largement l'Ordre comme l'a montré le cardinal de Lubac en lui attribuant une paternité au-delà de l'idéalisme allemand, sur le marxisme et les totalitarismes du XXe siècle.

Pourtant dans son exaltation du monachisme, il creuse le thème de l'humilité jusqu'à forger le concept d'*exilitas* qui revêt une nouvelle actualité au moment où les migrants déferlent sur l'Europe. La véritable humilité est celle des pauvres de cœur, jetés dans l'errance du péché, et présentant devant Dieu un cœur brisé et broyé. Telle est la seule cause de l'élection, qui ne saurait être méritée par des œuvres préalables. Mais le risque n'est-il pas celui d'une dérive sociologique : suffit-il de toucher le fond de la pauvreté pour se tourner humblement vers le salut divin ? Nous mesurons ici à la fois la convergence profonde de la pensée des deux moines et la divergence importante avec Bernard pour qui l'humilité ouvre au libre-arbitre un chemin de conversion indéfini et prolongé par la charité fraternelle.

L'inspiration de Joachim est plus exégétique que théologique et prophétique. Il se défend de toute inspiration charismatique, mais la source où il va puiser tient au rapprochement entre Ancien et Nouveau Testaments dans la lumière trinitaire du matin de Pâques. C'est ainsi qu'il relate une expérience mystique au début de son *Expositio in Apocalypsim* : par le rapprochement entre l'Ancien Testament rapporté au Père et du Nouveau rapporté au Fils, on se met en position de recevoir comme au matin de Pâques "l'Évangile éternel", révélation de l'Esprit Saint. Ainsi Joachim de Flore ne revendique-t-il dans sa *lectio divina*, aucun autre charisme que celui qui permit aux auteurs de l'Écriture de rédiger les livres qui leurs sont attribués. Il le revendique comme moine, venant après l'événement pascal et rapprochant dans sa *lectio* les deux Testaments, à l'aube du troisième état. C'est cette herméneutique inspirée qu'il pratiquera dans toutes ses œuvres et qui constitue le cœur de sa philosophie. Elle divise l'Histoire en diverses ères dont les plus essentielles sont celles de patriarches vivant dans le mariage sous l'Ancien Testament, celle des clercs, centrée sur le mystère du Christ et de sa résurrection, et l'ère que l'Esprit Saint confie aux moines pour préparer son retour eschatologique. Cette structure millénariste de base se complexifie du nombre de générations rythmant chacun des Testaments et donnant lieu à toutes sortes de spéculations sur le commencement de l'ère monastique de l'Esprit et sa durée jusqu'à la fin des temps.

Outre l'action des moines, la conversion des Juifs est un prérequis au retour du Christ et Joachim s'emploie, afin de la hâter, à les convaincre dans l'exhortation qu'il leur adresse. Dans ce domaine, Bernard qui dénonça les premiers pogroms, restait plus discret. Appliquant toujours sa méthode exégétique rapprochant les deux Testaments, Joachim se livre, dans son traité *Sur la vie et sur la Règle de saint Benoît*, à divers rapprochements mettant en valeur la personnalité

et la vie de saint Benoît ainsi que la fondation de Cîteaux comme des événements majeurs de la dernière ère. A titre d'exemple, les moines noirs sont associés au corbeau et à Ésaü, les blancs à la colombe qui seule revient vers l'arche et à Jacob. La symbolique de la colombe contemplative est encore l'occasion d'associer Benoît ou sa sœur scolastique avec Rachel, Joseph et l'évangéliste Jean... C'est à la congrégation cistercienne qu'il appartient de ménager la transition vers l'ère du Saint Esprit. Mais cette exégèse donne lieu à des interprétations millénaristes : comme Jean Baptiste, venant dans l'esprit d'Élie, précède le Christ dans son premier avènement par l'Incarnation, Bernard, venant dans l'esprit de Moïse, prêcher la croisade et l'entrée au monastère, est le précurseur de son dernier avènement eschatologique. Cette exagération du rôle des moines et l'explication millénariste de l'Histoire faisant de ses temps les derniers sont comme l'a souligné J. Ratzinger, les deux caractéristiques de la pensée du moine calabrais très différente du socratisme de Bernard. Pourtant, ils convergent encore sur l'articulation entre humilité et charité, à ceci près que Joachim semble faire des moines des liturges spécialisés dans l'amour du à Dieu tandis que la charité envers les âmes reviendrait aux clercs et celle envers les corps aux laïcs. Enfin, distinguant les niveaux de contemplation à partir des quatre sens de l'Écriture, il interpole entre les intelligences tropologique et anagogique une quatrième intelligence propre aux cénobites et aux ermites figurés par Léa et Rachel. Nous avons rapproché ce schème noétique et les cinq périodes distinguées au *Liber introductorius* : de même le temps des moines s'insère entre l'avant dernière époque et l'avènement de la contemplation eschatologique. Cela fait une autre convergence avec Bernard qui place également la plus haute contemplation dans l'avènement final, mais aussi une différence. Le moine calabrais n'est-il pas plus préoccupé de sa préparation monastique, et de la contemplation qui va avec que de l'avènement eschatologique de la contemplation et de la charité parfaite ? On a pu regarder Bernard de Clairvaux de multiples façons : certains ont retenu surtout son action politique auprès des princes, comme prédicateur de la croisade, dans l'Église ou hors d'elle. Beaucoup voient encore en lui aujourd'hui un maître de vie spirituelle. Dante le place au sommet de son Paradis, Joachim de Flore en fait une figure prophétique : comme Jean Baptiste est le précurseur de son Incarnation, il précéderait le Christ dans son retour eschatologique, en combattant l'antéchrist et en répandant le monachisme. Nous avons tenté ici de l'étudier comme un philosophe : cherchant à lui rendre la place qui lui revient dans l'Histoire de la philosophie, en tant que fleuron du socratisme chrétien dans le monde latin, mais aussi à montrer que l'école cistercienne du XIIe siècle a suscité bon nombre d'autres auteurs dont les

œuvres généralement cataloguées en « spiritualité » ne sont pas dénuées d'intérêt philosophique.

Les plaques de la place saint Bernard à Dijon, si souvent débaptisée et rebaptisée ne le célèbrent-elles pas comme « orateur et homme d'État » ? Réduire son talent à celui d'orateur, n'est-ce pas pour certains lui dénier toute profondeur philosophique ? Quant à son rôle politique, il ne s'arrête pas aux limites d'un État qui n'était d'ailleurs pas encore constitué comme tel à son époque. Ceux qui aujourd'hui encore limitent son rôle à l'échec de la deuxième croisade ou à celui plus tard des Templiers, sont bien peu respectueux de l'Histoire. Nous espérons avoir montré dans ce livre que sa philosophie ne se cantonne pas en un refus réactionnaire de la dialectique abélardienne. Même la vindicte des disciples vengeurs du maître du Palet, désigne, nous l'avons vu, Bernard comme philosophe dans une lignée origénienne.

Ainsi Pierre Béranger de Poitiers, dans son Apologie d'Abélard, très injurieuse pour Bernard, reproche à ce dernier de s'éloigner de la droite doctrine pour professer une philosophie erronée venant d'Origène, selon laquelle les âmes seraient d'origine céleste et destinées à y retourner¹¹²⁴. Revenons y une dernière fois, Bérenger qui dénigre à plusieurs reprises l'incapacité à l'égard de la philosophie des détracteurs d'Abélard, jetant sur elle des yeux de taupes¹¹²⁵, suggère ici que Bernard se rue sur les rochers des philosophes pour s'y fracasser. Mais il a concédé quelques lignes plus haut qu'à travers Origène, c'est l'héritage de Pythagore et de Platon sur le destin des âmes hors du corps qui le fourvoie¹¹²⁶. L'apprenti inquisiteur ne manque pas de flair en dénonçant l'héritage origénien de Bernard. Mais il ne veut pas voir que loin de s'en tenir l'hérésie gnostique, la lignée origénienne dans laquelle s'inscrit Bernard est celle du socratisme chrétien. L'ennemi même qui ici accuse Bernard d'un panthéisme gnostique, ne confesse-t-il pas ainsi malgré lui qu'il convient de le lire comme un philosophe ? C'est en tant que tel que nous avons fait le pari de le lire, lui (et en particulier son chef d'œuvre adressé au pape de son ordre, qui mérite d'être inscrit au patrimoine culturel mondial de l'humanité), mais aussi bon nombre d'autres penseurs de son ordre. Nous laisserons le dernier mot à l'un d'eux qui, nous l'avons vu, a mesuré l'ampleur du phénomène philosophique

¹¹²⁴ « Tu itaque a doctrine salutaris tramite devius, in philosophorum scopulos ruis. Et dum dignitatem animae jactitas, originem ei sideram flore jejuni eloquii nundinaris. », PETRUS BERANGARIUS, *Beregarii Scholastici Apologeticus contra beatum Bernardum, Claraevallensem abbatem, et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum*, PL 178, 1867 B-C.

¹¹²⁵ ID., *ibid*, 1859 B.

¹¹²⁶ « Aiunt philosophi, quorum duces sunt Plato et Pythagoras, quibus et tu ex parte maxima acquiescis, animas scilicet olim ab initio factas conditasque in thesauris Dei: indeque ob antiquum vitae contagium in corporum ergastulum lapsas, rursusque, si corpus juste gubernaverint, ad antiquae honestatis vultum meritorium vehiculo redituras ferunt. Et haeretici animam partem esse divinae substantiae contenderunt », ID., *ibid.*, 1866 D.

cistercien, non certes sans quelque emphase apologétique, animée cette fois par la bienveillance : « Lis donc ce livre de Bernard, d'une beauté sublime, intitulé : *Sur la considération au pape Eugène*. De son style très noble et de ses pensées pratiquement surhumaines, tu pourras apprendre non seulement ce qu'est l'homme, mais encore ce qu'est Dieu et tu pourras encore comprendre que l'auteur de ce livre fut plus sage qu'Apollon, plus éloquent que Démosthène, plus subtile qu'Aristote, meilleur que Socrate quant à la morale et que Platon en matière de discernement.¹¹²⁷ »

¹¹²⁷ « Lege quoque pulcherrimum librum B. Bernardi De consideratione ad Eugeuium papam, ex cujus nobilissimo stylo, et sentiis fere plusquam humanis poteris agnoscere, non solum quid sit homo, sed etiam quid sit Deus ; poterisque intelligere auctorem hujus libri sapienterem fuisse ipso Apolline, eloquenterem Demosthene, subtilerem Aristotele, moraliorem Socrate, discretiorem Platone. », HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *De cognitione sui* Ch. 10, PL 212, 731 B.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- AELREDUS RIEVALLENSIS, *Bibliothecae Patrum Cisterciensium*, t. V, ed. B. Tissier, Bonnefontaine, 1662, repris dans *Patrologia Latina*, J.-P. Migne ed., PL 195, Paris, 1855.
- *Aelredi Ripalensis, Opera Omnia*, CCCM, I, *Opera ascetica*, 1971, -comprenant *Speculum caritatis, De anima, De spiritali amicitia (et abrevationes), De Jesu puero duodeni, Institutio inclusarum*.
- *Quand Jésus eut 12 ans*, SC 60, J. Dubois trad., Paris, Cerf, 1958.
- *La vie de Recluse, Oraison pastorale*, SC 76, ed. et trad. Ch. Dumont, Paris, 1961.
- *Sermones*, ed. G. Raciti, *Aelredi Ripalensis, Opera Omnia*, CCCM, II-V, Turnhout, Brepols, 2001-2005.
- *Le Miroir de la Charité*, trad. Ch. Dumont et G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, 1992.
- *L'amitié spirituelle*, trad. G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, 1994.
- *Sermons pour l'année I, II, III Collection de Clairvaux*, trad. G. de Briey, Abbaye Notre-Dame-du-Lac, 1997, 1999 et 2002, (Pain de Cîteaux III, 11, 12, 18)
- *Sermons pour l'année IV, V, Collection de Durham, Prière d'un pasteur*, trad. G. de Briey, Abbaye Notre-Dame-du-Lac, 2005. (Pain de Cîteaux III, 23-24)
- *Homélie sur les fardeaux*, trad. P.-Y. Emery, Abbaye Notre-Dame-du-Lac, 2005. (Pain de Cîteaux III, 25)
- *Sermons, La collection de Reading (sermons 85-122)*, ed. G. Raciti, trad. G. de Briey, Turnhout Brepols, *Corpus Christianorum in Translation*, 2015, 2 vol.
- *Dialogue sur l'âme*, trad. P.-Y. Emery, Abbaye Notre-Dame-du-Lac, 2007 (Pain de Cîteaux III, 26).
- *Aelred di Rievaulx, L'amicizia spirituale*, intro., trad. et notes, D. Pezzini, Milan, 1996.
- *Aelred of Rievaulx's De institutione inclusarum : two English versions*, ed. J. Ayto et A. Barratt, Early English Text Society by the Oxford University Press, Londres, New York 1984.
- *Dialogue on the soul by Aelred of Rievaulx*, intro. et trad. C. H. Talbot, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1981.
- *The mirror of charity by Aelred of Rievaulx*, trad. E. Connor ; intro. et notes Ch. Dumont, Cistercian Publications, Kalamazoo 1990.
- *Aelred of Rievaulx's Spiritual friendship : a new translation* by M. F. Williams. Scranton, Londres, 1994.
- *Aelred of Rievaulx's 'Oratio Pastoralis' : A new edition*, ed. M. L. Dutton, dans *Cistercian Studies Quarterly* 38 (2003), pp. 297-308.
- *The historical works by Aelred of Rievaulx*, trad. J. P. Freeland, intro. et notes, M. L. Dutton, Cistercian Publications, Kalamazoo 2005.
- *Aelred von Rievaulx, Über die geistliche Freundschaft : lateinisch-deutsch*, trad. R. Haacke ; intro. W. Nyssen, Trèves : Spee, 1978.
- *Spiegel der Liebe*, trad. M. H. Brem, Eschenbach (Zisterzienserinnen-Abtei), 1989.
- *Samenkörner zur Meditation, der zwölfjährige Jesus, Hirtengebet, Inklusenregel.*, trad. J. Schwarzbauer, Langwaden, 2004.
- ALANUS AB INSULIS, *Opera Omnia*, ed. J.-P. Migne, PL 210, reprenant Ch. De Wisch.
- *Summa quoniam homines*, ed. P. Glorieux, A. H. D.L.M.A. 20 (1953), pp. 113-364.
- *Anticlaudianus*, ed. R. Bossuat, Paris, Vrin, 1955.
- *Alain de Lille, textes inédits*, ed. M.-T. d'Alverny, Paris, Vrin, 1965.
- *La plainte de la nature, De planctu naturae*, trad. F. Hudry, Paris, Belles Lettres, 2013.
- *Lettres familières*, ed. F. Hudry, Préface de P. Bourgain, Paris, Ecole des Chartes, 2003.

- *Règles de Théologie, suivi de Sermon sur la Sphère intelligible*, trad. F. Hudry, Paris, Cerf, Sagesses Chrétiennes, 1995.
- *Sulle tracie di Dio. Regulae celestis juris. Sermo de Sphera intelligibili/ Alano di Lilla* ; ed. M. Rossini, Brescia, Morcelliana, 2001.
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion, Proslogion, L'œuvre de S. Anselme de Cantorbery*, trad. M. Corbin, Paris, Cerf, 2002.
- ARISTOTELES, *Éthique à Nicomaque*, ed. G. P. Goold, trad. H. Rackham, Loeb Classical Library, 73, Harvard University Press, Harvard, Londres, 1990 ; trad. fr. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2008.
- *Métaphysique*, ed. G. P. Goold, trad. H. Tredennick, Loeb Classical Library, 271 et 287, Harvard University Press, Harvard, Londres, 1989.
- AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad Litteram*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (désormais CSEL) 28, 1.
- *De natura et gratia*, Bibliothèque Augustinienne (désormais BA), 21, Paris, 1966.
- *De corruptione et gratia*, BA 24, *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, ed. J.-M. Chéné et J. Pintard, Paris, 1962.
- *De immortalitate animae*, BA 5, ed. P. de la Briolle, Paris, 1948.
- *De Trinitate*, trad. Th. Camelot et alii, BA 15-16, Paris, 1997.
- *De civitate Dei*, intro. et notes, G. Bardy, trad. G. Combès, BA 33-37, Paris, 1959-1960.
- *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, ed. M. Evans, CCSL, 46, Turnhout, 1969.
- BENEDICTUS NURSIAE, *Regula*, ed. J. Neufville, trad. A. de Vogüé, SC. 181-182, Paris, Cerf, 1972.
- BENEDICTUS XII, *Enarrationes in Matthaeum*, ed. Georges Lazari de Trévisé OP, Venise, Damiano Zenario, 1603.
- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Opera*, PL 182-185.
- Sancti Bernardi Opera*, ed. JEAN LECLERCQ, HENRI ROCHAIS et alii, Rome, ed. Cistercienses, 1957-1977, désormais SBO.
- Œuvres complètes de saint Bernard, trad. franc. A.-L. Charpentier et P. Dion, Paris, Vives, (8 volumes). 3 éditions successives : 1865-67, 1873 et 1877 –
- Bernard de Clairvaux, Œuvres complètes* : Sources chrétiennes, Cerf, Paris.
- Liber ad milites Templi De laude novae militiae ; Vita sancti Malachiae episcopi ; Epitaphium de S. Malachia ; Epistolae 341-356-357-374-545* (annexes de la vie de saint Malachie) : trad. P.-Y. Emery, SC 367, 1990.
- Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité, Introduction aux œuvres complètes (Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon)*, SC 380, 1992.
- Homiliae super Missus est (In laudibus Virginis Matris)*, trad., intro. et notes M.-I. Huille et J. Regnard, SC 390, 1993.
- Liber de diligendo Deo ; Liber de gratia et de libero arbitrio*, trad., intro. et notes : F. Callerot, M.-I. Huille, fr. Jean-Christophe et P. Verdeyen, SC 393, 1993.
- Sermones super Cantica Canticorum* : trad., intro. et notes R. Fassetta et P. Verdeyen : *Sermons 1-15*, SC 414, 1996 ; *Sermons 16-32*, SC 431, 1998 ; *Sermons 33-50*, SC 452, 2000 ; *Sermons 51-68*, SC 472, 2003 ; *Sermons 69-86*, SC 511, 2007.
- Epistolae* : trad., intro. et notes : M. Duchet-Suchaux et H. Rochais, *Lettres 1-41*, SC 425, 1997 ; *Lettres 42-91*, SC 458, 2001 ; *Lettres 92-163*, M. et G. Duchet-Suchaux, SC 556, 2012.
- Liber de praecepto et dispensatione, Sermo de conversione ad clericos*, trad., intro. et notes : F. Callerot, J. Miethke et Ch. Jaquinod, SC 457, 2000.
- Sermones per annum* : trad., intro. et notes, M. Lamy, M.-I. Huille et A. Solignac : *Sermons pour l'Avent et Vigile de Noël*, SC 480 ; *Sermons pour l'année, de Noël à la purification de la*

- Vierge*, SC 481, 2004 ; *Sermons variés*, intro. et notes, F. Callerot, trad. P.-Y. Emery, G. Raciti, SC 526, 2010.
- Sermones de diversis* : trad., intro. et notes : F. Callerot et P.-Y. Emery, *Sermons 1-22*, SC 496, 2006 ; *Sermons 23-69*, SC 518, 2007 ; *Sermons 70-125*, SC 545, 2012.
- CAROLUS BOVILLUS, *Le Livre du Sage*, ed. P. Magnard, Paris, Vrin, 1982.
- DECIMUS JUNIUS JUVENALIS, *Satires*, ed. P. de Labriolle, Paris, Belles Lettres, 1996.
- GARNERIUS DE RUPEFORTI, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, mss. Troyes, Bibliothèque Municipale, 32, ff. 2^r-157^v; mss. Troyes, Bibliothèque Municipale, 392, ff. 1^r-169^v ; édité parmi les œuvres de Raban Maur PL 112, 788-856.
- *Isagogae theophaniarum symbolicae*, ms. Troyes, Bibliothèque Municipale, 455, ff. 1^r-146^v.
- *De contrarietatibus in Sacra Scriptura*, ms. Troyes, Bibliothèque Municipale, 455, ff. 146^v-173^r.
- *Sermones in festa Domini et sanctorum*, mss. Troyes, Bibliothèque Municipale, 970, ff. 1^r-147^v; mss. Troyes, Bibliothèque Municipale, 1301, ff. 1^r-140^v, ed. Bertrand Tissier, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, 6 vol., Bonnefontaine 1660, III, pp. 75-192 ; repris dans J.-P. Migne, PL 205, coll. 560-828.
- *Contra Amaurianos. Ein Anonymer, Wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort Zügehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII, Jahrhundert nach den Handschrift zu Troyes*, ed. C. Beaumker, Münster 1926 (BGPMA, 24/5-6) ; *Garnerius de Rupeforti. Contra Amaurianos*, ed. P. Lucentini, Turnhout 2010 (CCCM, 232).
- GAUFRIDUS AUTUSSIODORENSIS, *Super Apocalypsim*, ed. F. Gastaldelli, Storia e Letteratura, Temi e Testi, 17, Rome, 1970.
- *Expositio in Cantica Canticorum*, ed. F. Gastaldelli, Storia e Letteratura, Temi e Testi, 19-20, Rome, 1974.
- *Declamationes de Colloquio Simonis cum Jesu*, PL 184, 437A-475A.
- *Entretien de Simon Pierre avec Jésus*, ed. et trad. H. Rochais, SC 364, Cerf, Paris, 1990.
- *Epistola ad Albinum cardinalem et episcopum Albanensem. De condemnatione errorum Gilberti Porretani ; Ejusdem Gaufridi libellus contra capitula Gilberti Pictavensis Episcopi*, dans PL 185, 587-618 ; ed. N. M. Häring, *The Writings against Gilbert of Poitiers by Geoffroy of Auxerre*, dans « *Analecta Cisterciensia* », 22 (1966), pp. 30-81.
- *Fragmenta de vita et miraculis s. Bernardi*, ed. R. Lechat, dans « *Analecta Bollandiana* », L (1932), pp. 89-122.
- *Narratio de ultimis diebus et obitu s. Bernardi* : *Bibliotheca hagiografica latina*, n. 1208-1209.
- *Vita prima sancti Bernardi*, l. III-V ; *ibid.*, 1214-1220.
- *Miracula in itinere germanico a s. Bernardo patrata*, l.III, *ibid.*, 1227.
- *Epistola de miraculis in Aquitania patratibus*, *ibid.*, 1228.
- *Sermo in anniversario s. Bernardi.*, *ibid.*, 1229.
- *Vita et miracula s. Petri Tarentasiensis*, *ibid.*, 6773-6774.
- *De sacramentis numerorum a tredenario usque ad vicenarium*, suivi du *De creatione perfectorum et sacramento*, ed. H. Lange, Cahiers de l'Institut du Monde Grec et Latin 29, Université de Copenhague, 1978.
- *Epistola A. Albaneisi episcopo de conversione aquae cum vino in sanguinem Domini*, Baronius, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 1188, Anvers, 1609, t. XII, pp.795-796.
- *Epistola ad Iosbertum cum notulis in orationem dominicam*, PL 185, 617-620.
- *Notes sur la vie et les miracles de saint Bernard*, ed. et trad. R. Fassetta, SC 548, Paris, Cerf, 2011.
- *Geoffroy d'Auxerre sur les trois premiers chapitres de l'Apocalypse, vingt sermons*, trad. P.-Y. Emery, Abbaye Notre Dame du lac, 2009, (Pain de Cîteaux, III, 30).

- *On the apocalypse*, trad. J. Gibbons, Kalamazoo, 2000.
- BONAVENTURA BAGNOREGIS, *In II Sent.*, D. XXIII, ed. D. Fleming, Quaracchi, 1901, t. II.
- GARNERIUS DE RUPEFORTI, *Sermones*, PL 205, 559-828.
- *Tractatus contra Amaurianos*, CCM 232, ed. P. Lucentini, Turnhout, Brepols, 2010.
- GILBERTUS DE HOILANDIA, *Sermones, Tractatus ascetici, Epistolae*, PL 184, 11-298, (reprenant l'édition de Mabillon) ; trad. dans *Bernard de Clairvaux, Œuvres complètes*, t. V et VI, Vivès, Paris, 1867, t. V, pp. 3 à 318.
- *Traité ascétiques*, trad. P.-Y. Emery, Pain de Cîteaux III, 9, Abbaye Notre-Dame du Lac, 1996,
- *Sermons sur le Cantique*, trad. P.-Y. Emery, Pain de Cîteaux, III, 6-7, Abbaye Notre-Dame du Lac, 1994-1995
- GREGORIUS MAGNUS, *Regula pastoralis*, 1, PL 77, 13-128 ; ed. B. Judic, SC 381-382, Paris, Cerf, 1992.
- *In Canticum Canticorum*, ed. P. Verbraken, CCSL 144, Turnhout, Brepols, 1963.
- *Homiliarum in Evangelia, libri duo*, ed. R. Étaix, CCSL 141, Turnhout, Brepols, 1999.
- GUERRICUS IGNIACENSIS, dans *Opera sancti Bernardi*, ed. J. Mabillon, 1667, t. 2, col. 907-1046 (édition reproduite à plusieurs reprises jusqu'en 1839) et révisée par J.-P. Migne, PL 185, Paris, 1855, 11-220.
- *Sermones* : introduction, texte critique et notes par J. Morson et H. Costello, traduction sous la direction de P. Deseille : Sermons, I, SC 166, Paris, 1970 ; Sermons II, SC 202, Paris, 1973.
- *Liturgical Sermons*, (2 t.) trad. J. Morson and H. Costello, Spencer, 1970 et 1971 (Cistercian Fathers Series 8 et 32).
- *Ansprachen*, 2 t., herausgegeben von der zisterzienserinnen-abtei Eschenbach, 1996.
- *Guerrico d'Igny Sermoni-Sermones*, trad. O. Testoni, Biella, 2001 (Padri occidentali medievali).
- GUIGO II CARTUSIENSIS, *Lettre sur la vie contemplative*, ed. E. Colledge et J. Walsh, Sources Chrétiennes 163, Cerf, Paris 2001².
- GUIGO DE PONTE, *Traité sur la contemplation*, ed. P. Dupont, Salsbourg, 1985, 2 vol.
- GUILELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, J. Ribailleur ed., Spicilegium bonaventurianum, 16, Quaracchi, Paris/Rome, 1980.
- GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, PL 180, 205-726 ; PL184, 365-408.
- *Guillelmo a Sancto Theodorico opera omnia, I, Expositio super epistolam ad Romanos*, ed. P. Verdeyen, CCCM 86, Turnhout, Brepols, 1990.
- *Guillelmo a Sancto Theodorico opera omnia, II, Expositio super Cantica canticorum, Brevis commentatio...*, ed. P. Verdeyen, S. Ceglar et A. Van Burink, CCCM 87, Turnhout, Brepols, 1997.
- *Guillelmo a Sancto Theodorico opera omnia, III, Opera didactica et spiritualia*, ed. P. Verdeyen et S. Ceglar, CCCM 88, Turnhout, Brepols, 2003.
- *Guillelmo a Sancto Theodorico opera omnia, IV, Meditationes devotissimae, Epistola..., Vita antica*, ed. P. Verdeyen, S. Ceglar, A. Poncelet, CCCM 89, Turnhout, Brepols, 2005.
- *Guillelmo a Sancto Theodorico opera omnia, V, Opuscula adversus Petrum Abelardum et de fide*, ed. P. Verdeyen, CCCM 89A, Turnhout, Brepols, 2007.
- *De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL 180, 333-340.
- *Le miroir de la foi*, ed. et trad. J.-M. Déchanet, Bruges, C. Beyaert, 1946.
- *Le miroir de la foi*, ed. et trad. J.-M. Déchanet, SC 301, Paris, Cerf, 1982.
- *De natura corporis et animae*, ed. et trad. M. Lemoine, Paris, Belles Lettres, 1988.
- *Oraisons méditatives, (Meditativae orationes)*, trad. J. Hourlier, SC 324, Paris, 1985.
- *La contemplation de Dieu : l'oraison de Dom Guillaume*, ed. J. Hourlier, SC 61b, Paris, Cerf, 1999².

- *Lettre aux frères du Mont Dieu*, ed. J.-M. Déchanet, SC 223, Paris, Cerf, 2004².
- *Exposé sur l'Épître aux Romains*, I, ed. et trad. P. Verdeyen, Y-A Baudelet, SC 544, Paris, Cerf, 2011 ; II, SC 568, Paris, Cerf, 2014.
- *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, ed. J.-M. Déchanet, trad. P. Dumontier, SC 82, Paris, Cerf, 2007².
- *Nature et dignité de l'amour*, ed. P. Verdeyen, Y-A Baudelet, trad. R. Thomas, SC 577, Paris, Cerf, 2015.
- *Deux traités sur la foi*, ed. et trad. M.-M. Davy, Paris, Vrin, 1959.
- *Deux traités de l'amour de Dieu*, ed. et trad. M.-M. Davy, Paris, Vrin, 1953.
- *The Golden epistle of Abbot William of Saint Thierry*, ed. W. Shewring, trad. J. McCann, Londres, 1980.
- *Commento Ambrosiano al Cantico dei cantici*, G. Banterle ed., Milan, Rome, 1993.
- HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *Opera*, PL 212, 477-1084, reprend des éléments à B. Tissier *Bibliotheca Patrum Cisterciensium...*, vol. VII, Bonnefontaine 1669 : 73-205 : *Chronicon* ; 206-305 : 28 sermons ; 306 sq. : *Helinandi Frigidi montis monachi Flores a Vincentio Bellovacensi collecti*.
- *Les vers de la mort*, poème du XIIe siècle, traduit en français moderne par M. Boyer et M. Santucci, Honoré Champion, 1983 (Traductions des classiques français du Moyen Age, 32).
- *Les vers de la Mort*, texte original en ancien français et traduction par Nathalie Desgrugillers-Billard, Clermont-Ferrand, Paléo (L'encyclopédie médiévale), 2008.
- *I versi della morte*, trad. Carlo Donà, Milan, 1999, (Biblioteca medievale 59).
- HUGO DE BALMA, *Théologie mystique*, ed. F. Ruello, J. Barbet, SC 208-209, Paris, Cerf, 1995-1996.
- HUGO DE SANCTO-VICTORE, *De sacramentis*, PL 176, 173-618.
- ISAAC DE STELLA, *Sermones et Epistolae*, édition princeps, B. Tissier, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, t. 6, Bonnefontaine, 1664, pp. 1-77 ; repris dans J.-P. Migne, PL 194, 1689-1896.
- *Sermones* : I : *Sermons 1-17* : ed. A. Hoste, intro., trad. et notes G. Salet, SC 130, Paris, Cerf, 1967 ; II : *Sermons 18-39*, ed. A. Hoste, intro., trad. et notes, G. Salet, avec la collaboration de G. Raciti, SC 207, Paris, Cerf, 1974 ; III : *Sermons 40-55 et fragments inédits*-, ed. A. Hoste et G. Raciti, intro., trad. et notes. G. Salet et G. Raciti.
- *Epistola De anima*, C. Tarlazzi ed., *L'epistola De anima di Isacco di Stella : studio della tradizione ed edizione del testo*, dans « Medioevo » 36 (2011), pp. 167-278.
- *De officio Missae. The Epistle of Isaac of Stella to John Bishop of Poitiers, Translation and Commentary*, by C. W. Boyle, Washington, 1963.
- *Sermons on the Christian year / Isaac of Stella*, trad. H. McCaffery; intro. B. McGinn, Kalamazoo, 1979.
- *The selected works of Isaac of Stella, a Cistercian voice from the twelfth century*, ed. D. Deme, Aldershot 2007.
- JOACHIM FLORENSIS, *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, Venise, 1519 ; réed. Anast., Minerva, Frankfurt a. M., 1964.
- *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, I-IV, ed. R. E. Daniel, American Philosophical Society, Philadelphie, 1983.
- *Expositio in Apocalypsim*, Venise 1527 ; réed. Anast., Minerva, Frankfurt a. M., 1964.
- *Psalterium decem Chordarum*, Venise, 1527 ; réed. Anast., Minerva, Frankfurt a. M., 1965 ; *Psalterium decem cordarum*, ed. K.-V. Selge, Rome, Istituto storico Italiano per il Medio Evo, 2009.
- *Confessio fidei = Professio fidei*, ed. P. De Leo, dans *Gioacchino da Fiore, aspetti inediti della vita e delle opere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 1988, pp. 173-175.

- *De articulis Fidei*, E. Buonaiuti ed., Rome, 1936.
- *De articulis fidei ad fratrem Johannem Confessio fidei*, ed. V. De Frja, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2012.
- *De Prophetia ignota*, M. Kaup ed., dans *De Prophetia ignota. Eine frühe Schrift Joachims von Fiore*, Hahnsche Buchhandlung, Hanovre, 1998, pp. 180-224 ; *Commento a una profezia ignota*, M. Kaup, Rome, La Viella, 1999.
- *Tractatus super Quatuor Evangelia*, ed. F. Santi, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2002.
- *De septem sigillis*, ed. M. Reeves et B. Hirsch Reich, dans *The "Seven seals" in the writings of Joachim of Fiore*, dans « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale », XXI (1954), pp. 211-247, le texte à partir de p. 239
- *De titulo libri Apocalipsis*, ed. J. C. Huck, dans *Joachim von Fioris und die joachitische litteratur*, Herder, Fribourg en Brisgau, 1938.
- *De Ultimis tribulationibus*, ed. K.-V. Selge, dans : *Ein Traktat Johachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit* : "De Ultimis tribulationibus", dans « Florensia », 7 (1993), pp. 7-35.
- *De vita sancti Benedicti et de Officio divino secundum eius doctrinam*, ed. C. Baraut, dans *Un tratado inedito de Joaquin de Fiore*, dans « Analecta Sacra Tarraconensia », 24 (1951), p.42-118.
- *Dialogi de Praescientia Dei et Praedestinatione Electorum*, ed. G. L. Potestà, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Fonti per la Storia dell'Italia Medievale, Rome, 1995, pp. 65-140.
- *Enchiridion super Apocalipsim*, ed. E. K. Burger, Pontifical institute of mediaeval studies, Studies and Texts 78, Toronto, 1986.
- *Exhortatorium Judaeorum = Adversus Judæos*, ed. A. Frugoni, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 1957 ; ed. A. Patschovsky, Appendix : *versio abbreviata Exhortatorii Iudeorum auctore incerto confecta*, ed. Brigitte Hotz, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2006.
- *Exhortatorium Iudeorum*, I, A, R. Rusconi ed., Rome, Viella, 2011.
- *Genealogia sanctorum antiquorum patrum*, dans G. L. Potestà, *Die Genealogia. Ein frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes*, dans « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », 56 (2000), pp. 55-101, le texte à partir de la p. 91.
- *Intelligentia super calathis*, ed. P. De Leo, dans *Gioacchino da Fiore, aspetti inediti...*, pp. 135-148.
- *Liber figurarum*, ed. L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, Société Éditrice Internationale, Turin, 1953.
- *O felix regnum Patriæ*, Venise, 1527 ; *Praefatio*, dans K.-V. Selge, *Eine Einführung Joachims von Fiore in die Johannesapokalypse*, dans « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », 46 (1990), pp. 85-131, le texte à partir de la p. 102.
- *Sermones*, ed. V. De Fraja, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2004 et dans *De articulis Fidei*, ed. E. Buonaiuti, Rome, 1936, pp. 81-108.
- *Super cantica canticorum*, ed. P. De Leo, dans *Una nuova opera di Gioacchino da Fiore ? Il "Super Cantica Canticorum" in un codice Cosentino del XII secolo*, dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale*, Atti del II Congresso di studi gioachimiti, ed. A. Crocco, San Giovanni in Fiore, 1986, pp. 435-487, le texte à partir de la p. 453.
- *Super Fluminis Babilonis*, ed. L. Tondelli, dans *Liber Figurarum I, op. cit.*, pp. 100-107.
- *L'évangile éternel*, E. Aegerter (trad.), 2 vol. Paris, Les Textes du Christianisme 3-4, Paris, 1928.

- *Apocalyptic Spirituality : treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the spiritual franciscans, Savonarola*, B. McGinn, Paulist Press, coll. the classics of western spirituality, New York, 1979.
- *Sull'Apocalisse*, trad. A. Tagliapietra, Milan, Feltrinelli, 1994.
- *Introduzione all'Apocalisse*, intro., ed. K.-V. Selge, trad. G. L. Potestà, La Viella, Rome, 1995.
- *Dialoghi sulla prescienza divina ella predestinazione degli eletti*, ed. et trad. G.L. Potestà, Rome, Viella, 2001.
- *Gioacchino da Fiore, Commento a una Profezia ignota*, ed. M. Kaup, trad. M. Laffranchi, Rome, Viella, 1999.
- *Il salterio a dieci corde*, intro., ed. K.-V. Selge, trad. F. Troncarelli, Rome, La Viella, 2004.
- *Trattati sui quattro Vangeli*, trad. L. Pellegrini, rév. G. L. Potestà, Rome, La Viella, 2004.
- *Joachimi Abbatis liber contra Lombardum*, (spurius), ed. C. Ottaviano, Rome, Reale Accademia d'Italia, 1934.
- JOANNES CASSIANUS, *Collationes*, ed. M. Petschenig, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 13, Vienne, 1886.
- trad. E. Pichery, I, SC 42 bis, Paris, Cerf, 2008 ; II, SC 54, Paris, Cerf, 2009 ; III, SC 64, Paris, Cerf, 1959.
- JOHANNES SCOTTUS SEU ERIUGENA, *Periphyseon*, ed. É. Jeuneau, CCCM 161-165, Turnhout, 1996-2003.
- JOHANNES XXII, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, ed. M. Dykmans, Rome, 1973.
- MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis*, ed. et trad. M. Testard, Paris, Belles Lettres, 1965, I, 1970, II.
- MAXIMUS CONFESSOR, *L'agonie du Christ*, introduction F.-M. Léthel, trad. M.-H. Congourdeau, Paris, 1996.
- *Ambiguorum liber*, PG 91, 1031-1418.
- NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de mente, Nicolai de Cusa Opera Omnia* (NCOO), V, ed. L. Baur, Heidelberg, 1937 ; trad. M. De Gandillac, dans *Nicolas de Cues, Oeuvres choisies*, Paris, Aubier, 1942.
- ORIGENES, *Homiliae in Canticum canticorum*, ed. W. A. Baehrens, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 30, Leipzig, 1925.
- OVIDIUS, *Métamorphoses*, I et II, trad. G. Lafaye, Paris, Belles Lettres, 1994⁸.
- PASCHASIUS RADBERTUS, *De fide, spe et caritate*, CCCM 97, ed. B. Paulus, Turnhout, Brepols, 1990.
- PLATO, *Alcibiade Majeur*, ed. et trad. M. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1959⁷.
- *Gorgias*, ed. et trad. A. Croiset, L. Bodin, Paris, Belles Lettres, 1960⁶.
- *Théagès*, ed. et trad. J. Souilhé, Paris, Belles Lettres, 1930.
- *Lysis*, ed. et trad. A. Croiset, Paris, Belles Lettres, 1936.
- *Phédon*, ed. et trad. L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1967.
- *Phèdre*, ed. et trad. L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1954⁴.
- PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, trad. J. Bertrand et Ch. Carraud, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.
- PETRUS BERENGARIUS PICTAVENSIS, *Contra beatum Bernardum, Claraevallensem abbatem, et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*, PL 178, 1857-1870.
- Prolégomènes à la philosophie de Platon*, ed. L. G. Westerink, trad. J. Trouillard, Paris, Belles Lettres, 1990.

THEODORICUS CARNOTENSIS, *Tractatus de sex dierum operibus*, ed. N. M. Häring, dans *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto, PIMS, 1971, pp. 533-575.

THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Editio Leonina, T. 4-12, Rome, 1888-1906.

Three treatises on man: a cistercian Anthropology, trad. B. McGinn, Kalamazoo, 1977.

Vie de saint Bernard, écrite par Guillaume de Saint-Thierry et continuée par Arnaud de Bonneval et Geoffroi de Clairvaux, traduite du latin par F. Guizot, Clermont-Ferrand, Paleo, 2004.

Vita prima sancti Bernardi Claraevallensis Abbatis/ Guillelmo a Sancto Theodorico, Arnaldo Bonnaevallis abbate, Gaufrido Autussiodorensi, ed. P. Verdeyen, C. Vande Veyre, CCCM 89B, Turnhout, Brepols, 2011.

WALTERUS DANIEL, *La vie d'Aelred, abbé de Rievaulx*, trad. P.-A. Burton, Notre Dame du Lac, 2003 (Pain de Cîteaux, 3, 19).

Was ein Papst erwägen muß Von Bernhard von Clairvaux, De Consideratione, intro et trad. H. U. von Balthasar, Einsiedeln, 1985.

Littérature secondaire

ADAM, A., *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres*, Bourg-en-Bresse 1923.

ALBERZONI, M. P., *Raniero da Ponza e la curia romana*, dans « Florensia », 11 (1997), pp. 83-114.

ALBRECHT, E., et VOORBIJ, H., *Hélinand de Froidmont, un cistercien à l'épreuve du temps*, dans « Vincent of Beauvais Newsletter », 23 (1998), pp. 6-8.

ALEXANDER, P. J., *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism*, dans *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, ed. A. Williams, Harlow, Longman's Press, 1980, pp. 53-106.

AUBÉ, P., *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 2003.

ANITCHKOF, E., *Joachim de Flore et les milieux courtois*, Collezione Meridionale Editrice, Rome, 1931 (réed. Stalkine, Paris, 1974).

BELL, T., *Divus Bernardus : Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, Mayence, 1993.

BALLANFAT, M., *La méditation dans le Yoga*, dans *Vers la contemplation*, ed. Ch. Trottmann, Paris, Champion, (Le savoir de Mantice 13), 2007, pp. 23-26.

BALTHAZAR, H. U. VON, *Herrlichkeit*, 3, 1965.

BARAUT, C., *Las antiquas biografias de Joaquin de Fiore y sus fuentes*, dans « Analecta Sacra Tarraconensia », 26 (1953), pp. 195-232.

— s. v. *Joachim de Flore*, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 8, 1974.

BARBERA, C., *La teologia del sacramento della penitenza in Alano di Lilla*, dans « Studia Patavina », VIII (1961), pp. 442-499.

BARBEZAT, M. D., *In a Corporeal Flame: The Materiality of Hellfire before the Resurrection in six Latin Authors*, dans « Viator », 44, 3 (2013), pp. 1-20.

BELL, TH., *Divus Bernardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, Maience, 1993.

BELMANS, TH. G., *Le paradoxe de la conscience erronée, d'Abélard à Karl Rahner*, dans « Revue thomiste », 90, n° 4 (1990), pp. 570-586.

BENZ, E., *La messianità di san Benedetto. Contributo alla filosofia della storia di Gioacchino*, dans « Ricerche Religiose », 7, 1931, pp. 334-353.

— *Creator spiritus. Die Geistlehre des Joachim*, dans « Eranos Jahrbuch », 25 (1956), pp. 285-355.

- BERNARD, J., *Le pape et les romains d'après le "De Consideratione ad Eugenium papam" de saint Bernard de Clairvaux*, dans *Mélanges offerts à Pierre Andrieu-Guitrancourt*, « L'année canonique », 17 (1973), pp. 603-614.
- *Saint Grégoire le Grand et l'ecclésiologie de saint Bernard de Clairvaux*, dans « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 41(1974), pp. 200-204.
- *Episcopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux*, Saint-Lo, Editions H. Jacquelin, 1975.
- *L'universalisme de l'Eglise selon saint Bernard de Clairvaux*, dans « Collectanea cisterciensia », (1975-4), pp. 279-282.
- BERTOLA, E., *La doctrina psicologica di Isaaco di Stella*, dans « Rivista di filosofia neoscolastica », 45 (1953), pp. 297-309.
- BETTI, H., *Animadversiones in summam "Totus homo"*, dans « Antonianum » 17 (1952), pp. 333-348.
- *L'edizione critica dell'anonima "Summa totus homo" e il maestro Alano di Lilla*, dans « Divus Thomas », 58 (1955), pp. 423-429.
- BIFFI, I., *Tutta la dolcezza della terra. Cristo e i monaci medievali. Bernardo di Clairvaux, Aelredo di Rievaulx, Gertrude di Helfta e Giovanni di Ford*, Jaca Book, 2004.
- *La filosofia monastica : "sapere Gesù"*, Milan, Jaca book, 2014.
- *Il segreto di Clairvaux*, Milan, Jaca book, 2015.
- BIGNAMI-ODIER, J., *Notes sur deux manuscrits de la bibliothèque du Vatican contenant des traités inédits de Joachim de Flore*, dans « Mélanges d'Archéologie et d'Histoire », 1937, pp. 211-241.
- *Travaux récents sur Joachim de Flore*, dans « Le moyen âge », 68 (1952), pp. 145-161.
- BILLY, D. J., *The Healing Role of Friendship in Aelred of Rievaulx's De spirituali amicitia*, dans « Studia Moralia », 40 (2002), pp. 63-84.
- BLIEMETZRIEDER, F., *Isaak von Stella. Beiträge zur Lebenbeschreibung*, dans « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », XVIII (1904), pp. 1-35.
- *Isaac de Stella, La spéculation théologique*, dans « Recherches de Théologie ancienne et médiévale », 1932, pp. 134-159.
- BLOMMENSTIJN, H., *Imago Dei in Guglielmo di Saint-Thierry*, dans *L'antropologia dei maestri spirituali*. ed. Ch. A. Bernard, (Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 28 aprile - 1 maggio 1989). - Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1991, pp. 145-162.
- BOBILLOT, J.-P., *La mort, le moi(ne) et Dieu. Une approche de la ratio formæ dans les Vers de la Mort d'Hélinand de Froidmont*, dans « Poétique », 77 (1989), pp. 93-111.
- BONDEELLE-SOUCHIER, A., « L'organisation de la bibliothèque médiévale de Signy » et « Pierres d'attente pour l'étude de la bibliothèque ancienne de Signy. », dans *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du colloque international d'études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998*, Les Vieilles Forges, ed. N. Boucher, Association des amis de l'abbaye de Signy, Signy L'abbaye, 2000, pp. 191-201 et 203-211.
- BOQUET, D., *Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Guerric d'Igny et Aelred de Rievaulx*, dans *Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermitte-Leclercq*, ed. P. Henriot et A.-M. Legras, Paris, 2000.
- *Le libre arbitre comme image de Dieu. L'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux*, dans « Collectanea Cisterciensia », 65 (2003), pp. 179-182.
- *Un nouvel ordre anthropologique au XII^e siècle : réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry*, dans « Cîteaux », 55 (2004), pp. 5-20.
- *L'ordre de l'affect au Moyen Age. Autour l'anthropologie affective de Aelred de Rievaulx*, CRAH, Caen, 2005.

- BORRIELLO, M., *L'etica di Garnerio di Rochefort*, in « Schola salernitana », XIII (2008), pp. 135-170.
- BOTTERILL, S., *Dante and the mystical tradition: Bernard de Clairvaux in the Commedia*, Cambridge, 1994.
- BOUGEROL, J.-G., *La théologie de l'espérance aux XIIe-XIIIe siècles*, Paris, Études Augustiniennes, 1985.
- BOUTON, J., *Bibliographie bernardine 1891-1957*, Paris, 1958 (Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux 5).
- BRACA, L., *Bibliografia Gioachimita*, dans « Anali di Scienze Religiose », 4 (2011), pp. 329-363 ; 5 (2012), pp. 347-375.
- BRAGUE, R., *L'anthropologie de l'humilité*, dans *Saint Bernard et la philosophie*, ed. R. Brague, Paris, PUF, 1993, pp. 129-152.
- BREDERO, A. H., *Bernard de Clairvaux, culte et histoire : de l'impénétrabilité d'une biographie hagiographique*, Brepols, Turnhout, 1998 (trad. du néerlandais, trad. allemande, *Bernhard von Clairvaux, zwischen Kult und Historie ; über seine Vita und ihre historische Auswertung* Stuttgart, 1996)
- BRUUN, M. B., *Parables, Bernard of Clairvaux's mapping of spiritual topography*, Leiden, Brill, 2007.
- BUCHMÜLLER, W. G., *Die Askese der Liebe, Aelred von Rievaulx und die Grundlinien seiner Spiritualität*, Vienne, Langwaden, Bernardus Verlag, 2001.
- BUDDE, TH. R., *The Versio Dionysii of John Scotus Eriugena. A study of the manuscript tradition and influence of Eriugena's translation of the Corpus Areopagiticum from the IXth to the XIIth Century*, Thèse de doctorat de Philosophie, Centre de Philosophie Médiévale, Université de Toronto, consultable en ligne : https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/33846/6/Budde_Timothy_R_201106_PhD_thesis.pdf
- BURNETT, CH. et JACQUART, D., *Constantine the African and 'Ali Ibn-al-'Abbas al-Magusi : The Pantegni and Related Texts*, Leyde, Brill, 1994.
- BUONAIUTI, E., *Gioacchino da Fiore : i tempi, la vita il messaggio*, Collezione meridionale editrice, Rome, 1931
- *Gioacchino da Fiore, Scritti minori*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome 1936.
- BURTON, P.-A., *Pourquoi est-il si difficile de lire nos Pères Cisterciens ?*, dans « Collectanea Cisterciensia », 55 (1993), pp. 331-339 ; 56 (1994), pp. 139-152 et 246-260 ; 57 (1995), pp. 146-162.
- *Bibliotheca Aelrediana Secunda, une Bibliographie cumulative (1962-1996)*, Louvain-la-neuve, 1997.
- *Aelred de Rievaulx (1110-1167) : de l'homme éclaté à l'être unifié, essai de biographie existentielle et spirituelle*, Paris, Cerf, 2010.
- CAPUTANO, C., *Gioacchino da Fiore : bibliografia 1988-1993*, dans « Florensia », 8-9 (1994-1995), pp. 45-110.
- *Il "De articulis Fidei" e la "Professio Fidei": preliminari intorno a la trasmissione dei testi di Gioacchino da Fiore*, dans « Schola Salernitana », 3-4 (1998-1999), pp. 175-188.
- *"Facta est Romana Ecclesia nova Ierusalem" : città terrena e città celeste nella visione di Gioacchino da Fiore*, dans *Tra Roma e Gerusalemme nel Medioevo, paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*, ed. M. Oldoni, Salerne, Laveglia, 2005, pp. 337-358.
- CASTADELLI, F., *Tradizione e sviluppo. La formazione culturale e teologica di Goffredo di Auxerre*, dans « Annali della Facoltà di Ierere e Filosofia », Università di Macerata, 32 (1999), pp. 1-38.

- CAZES, D., O.C.S.O., *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint-Thierry*, Rome, Studia Anselmiana 148, 2009.
- CHAPMAN, A., *Sacred Authority and Temporal Power in the Writings of Bernard of Clairvaux*, Turnhout, Brepols, 2013.
- CHATILLON, J., *La méthode théologique d'Alain de Lille*, dans *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, ed. H. Roussel et F. Suard, Lille, 1980, pp. 47-60.
- CHENU, M.-D., *Un essai de méthode théologique au XIIe siècle*, dans « RSPT », 24(1935), pp. 258-267.
- *Une théologie axiomatique au XIIe siècle : Alain de Lille*, dans « Cîteaux », 9 (1958), pp. 137-142.
- *Une définition pythagoricienne de la vérité au moyen âge*, dans « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge », 28 (1961), pp. 7-13, rééd. dans *Marie-Dominique Chenu, Studi di lessicografia filosofica medievale*, ed. G. Spinoza, Florence 2001, pp. 195-201 (Lessico Intelletuale Europeo 86).
- *À la mémoire renouvelée du docteur universel Alain de Lille*, dans « Cîteaux », 13 (1962), pp. 67-70.
- *La décadence de l'allégorisation : un témoin, Garnier de Rochefort*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, Paris 1964 (Théologie, 57), II, pp. 129-136.
- *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale. Abélard, le premier homme moderne*, Paris 1969.
- CHRETIEN, J.-L., *L'humilité selon saint Bernard*, dans « Communio », X (1985), 4, pp. 112-127.
- CILENTO, V., *Alano di Lille, poeta e teologo del secolo XII*, Naples, 1958.
- CIOTTI, A., *Alano e Dante*, dans « Convivium », 28 (1960), pp. 257-288.
- CONGAR, Y., *Ecclésiologie de S. Bernard*, dans : *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953*. - *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, t. 9 (Rome, 1953), pp. 136-190.
- CORBIN, M., *La grâce et la liberté chez saint Bernard de Clairvaux*, Initiation au Moyen Age, Cerf, Paris, 2002.
- COSTELLO, H., *The Meaning of redemption in the sermons of Gueric d'Igny*, dans « Cîteaux, Commentarii Cistercienses », 17 (1966), pp. 281-308.
- COULOUBARITSIS, L., *Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale, figures illustres*, Paris, 1998.
- *L'émergence de la cité solonienne ou la maîtrise de la violence*, dans *Hommage à Hélène Ackermans*, ed. A.-M. Dillens, Bruxelles, 1997.
- *Une hénologie cistercienne*, dans *Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens*, ed. P.-A. Burton, Ch. Trottmann et alii, dans « Cîteaux », 63 (2012), p. 29-43.
- COURCELLE, P., *Connais-toi toi-même, De Socrate à saint Bernard*, Paris, 1974-1975, 3 vols (Études Augustiniennes, 58 - 60).
- CRISTALDI, S., *Dante di fronte al gioachinismo, I Dalla Vita Nuova alla Monarchia*, Caltanissetta, Rome, 2000.
- CROCO, A., *Gioacchino da Fiore: La più singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano*, Naples, I grandi ideali dello spirito 1, 1960.
- *Simbologia gioachimita e simbologia dantesca : nuove prospettive d'interpretazione della Divina Commedia*, Naples, 1961.
- *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*, dans *L'Età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale*, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, A. Croco ed., Centro internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1986, pp.141-164.

- *La missione di S. Benedetto nella teologia della storia di Gioacchino da Fiore*, dans « Miscellanea Francescana », 86 (1986), pp. 3-12.
- DAHAN, G., *Rashi et saint Bernard dans l'exégèse médiévale*, dans « Archives juives », 24 (1988), pp. 51-58.
- *Bernard de Clairvaux et les juifs*, dans « Archives juives », 23 (1987 - paru 1989), pp. 59-64. - également dans « Sens » 43 (1991), pp. 163-170.
- *Origène et Jean Cassien dans un Liber de philosophia Salomonis*, dans « AHDLMA », 60 (1985), pp. 135-162.
- *Humanisme de Cîteaux : l'homme et l'autre chez saint Bernard*, dans *Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens*, Actes du Colloque de Troyes, 28-30 octobre 2010, Revue Cîteaux, numéro spécial 2012, pp. 63-73.
- D'ALVERNY, M.-TH., *Notes sur deux œuvres théologiques du XIIIe siècle : Alain de Lille, Expositio Prosae de Angelis ; Achard de Saint-Victor, De Trinitate*, dans « Bibliothèque de l'École des Chartes, CXII (1954), pp. 247-250.
- *Alain de Lille et la Theologia*, dans *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, II, Du Moyen Age au siècle des Lumières*, Paris, Aubier, 1964, pp. 111-128.
- DANIEL, R. E., *Apocalyptic conversion: the joachimite alternative to crusades*, dans « Traditio », 1969, pp. 97-144.
- *The Manuscripts of the Liber de Concordia and early Joachimism*, dans *L'Età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale, Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, ed. A. Croco, Centro internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1986, pp. 357-365.
- *Joachim of Fiore : New editions and studies*, dans « Cristianesimo nella storia », 21 (2000), pp. 675-685.
- DAVIDSON, D., *How is Weakness of the will possible?*, 1969, repris dans *Actions and events*, Oxford... Clarendon Press, 1982, pp. 21-42 ; trad. P. Engel, *Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ?*, Philosophie 3, septembre 1984 ; repris dans *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1993, pp. 37 sq.
- *Paradoxes de l'Irrationalité*, trad. P. Engel, Combas, L'éclat, 1991.
- DAVY, M.-M., *Œuvres de saint Bernard*, Aubier, Paris, 1945, - préface rééditée dans *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 2001.
- *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry. I. La connaissance de Dieu*, - Paris, Vrin, 1954.
- DE ANDIA, Y., *Henosis, l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagyte*, Leiden, Brill, 1996.
- DEBRAY-MULATIER, J., *Biographie d'Isaac de Stella*, dans « Cîteaux », X (1959), pp. 178-198.
- DECABOOTER, A., *L'Optimisme de Gueric d'Igny*, dans « Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem », 19 (1957), pp. 249-272.
- DECHANET, J.-M., *La connaissance de soi d'après Guillaume de Saint-Thierry*, dans « Vie Spirituelle », Supplément, 56 (1938), pp. 102-122.
- *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et l'œuvre*, Bruges, 1942.
- *Amor ipse intellectus est : la doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans « Revue du Moyen Âge Latin », 1 (1945), pp. 349-374.
- *s. v. Guillaume de Saint-Thierry*, dans : Dictionnaire de spiritualité VI, 1967, 1241-1265.
- *Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée*, Paris, Beauchesne, 1978.
- DE FRAJA, V., *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1969-1988*, dans « Florensia », 2 (1988), pp. 7-59.
- *Un Antologia gioachimita : il manoscritto 322 della Biblioteca Antoniana di Padova*, dans « Studi medievali 3a s. », 32 (1991), pp. 231-258.

- Post combustionis infortunium. *Nuove considerazioni sulla tradizione delle opere gioachimite*, dans « Florensia », 8-9 (1994-1995), pp. 129-171.
- *Usi politici della profezia Gioachimita*, dans « Anali del Istituto storico italo-germanico di Trento », 25 (1999), pp. 375-400.
- *L'ordine Florense : un quadro storiografico*, dans *Dove va la storiografia monastica in Europa ? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del convegno internazionale Brescia-Rodengo, 23-25 mars 2000*, ed. G. Andenna, Milan, dans « Vita e Pensiero », 2001, pp. 419-441.
- *Percorso storico e significato del monachesimo benedettino nell'Expositio vite et regule Benedicti di Gioacchino da Fiore*, dans « Cristianesimo nella storia », 22 (2001), pp. 381-435.
- *Oltre Cîteaux Gioacchino da Fiore e l'ordine florense*, Roma, Viella, 2006.
- *Le prime fonti di Gioacchino da Fiore. Libri e intellettuali nel Regno di Sicilia*, dans *Bulletino del Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 116 (2014), pp. 93-129.
- DE GANDILLAC, M., *La nature chez Alain de Lille*, dans *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, ed. H. Roussel et F. Suard, Lille, 1980, pp. 61-76.
- DELFGAAUW, P., *Saint Bernard, maître de l'amour divin*, Tilburg, 1974.
- DELHAYE, PH., *Le problème de la conscience morale chez saint Bernard, étudié dans ses œuvres et dans ses sources*, Namur, Louvain, Lille, 1957 (Analecta Mediaevalia Namurciensia 9).
- *Pour la « fiche » Alain de Lille*, dans « Mélanges de Sciences Religieuses », 20 (1963), pp. 39-51.
- *La morale politique de Hélinand de Froidmont*, dans *Littérature et religion. Mélanges offerts au chanoine Joseph Coppin à l'occasion de son 80e anniversaire*, Lille 1966, pp. 107-117, (Mélanges de science religieuse, 23 (1966), tome supplémentaire).
- DE LIBERA, A., *La Philosophie Médiévale*, Paris, PUF, Collection premier cycle, 1993.
- DE LEO, P., *Reliquiae florensi. Note e documenti per la ricostruzione della biblioteca e dell'archivio del protocenobio di S. Giovanni in Fiore*, dans *Storia i messaggio in Gioacchino da Fiore, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, ed. A. Croco, Centro internazioale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1980, pp. 367-427.
- *Una nuova opera di Gioacchino da Fiore.? Il Super Cantica Canticorum di un codice cosentino del XII secolo*, dans *L'Età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale*, Atti del II Congresso di studi gioachimiti, ed. A. Crocco, San Giovanni in Fiore, 1986, pp. 435-450.
- *Gioacchino da Fiore, aspetti inediti della vita e delle opere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 1988.
- DE LUBAC, H., *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, (2 vol), Paris, Namur, Letheilleux, le Sycomore, 1978 et 1980.
- DEME, D., *Introduction to the Theology of Isaac of Stella*, dans *The selected works of Isaac of Stella, a Cistercian voice from the twelfth century*, ed. D. Deme, Aldershot 2007, pp. 177-220
- DENIFLE, H. S., *Das Evangelium Æternum und die Commission zu Anagni*, dans « Archiv für Litteratur- und Kirchen Geschichte des Mittel Alters », I, Berlin, 1885, pp. 49-142.
- DESCARTES, R., *Méditations Métaphysiques*, ed. C. Adam et P. Tannery, IX, Vrin, Paris, 1964.
- DESTHIEUX, M., *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, Cerf, 2006.
- DEVRIENDT, J., *Le Psaltérion à dix cordes de l'Abbé Joachim de Flore*, Thèse (dir. F. Boespflug), Université Marc Bloch, Strasbourg, 2001.
- DE WILDE, D., *La formation du Christ en nous d'après le bienheureux Gueric d'Igny*, dans « Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum », 1 (1934), pp. 193-198 ; 2 (1935), pp. 9-18.

- DIDIER, J.-C., s. v. *Garnier de Rochefort*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XVI, Paris 1953, col. 1775.
- *Garnier de Rochefort, sa vie et son œuvre. État des questions*, in « *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* », 17 (1955), pp. 145-158.
- *Une lettre inédite Garnier de Rochefort*, dans « *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* », 18 (1956), pp. 190-197.
- *Quelques précisions sur Garnier de Rochefort*, dans « *Les Cahiers haut-marnais* », 46 (1956), pp. 164-166.
- DINZELBACHER, P., *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt, 1998.
- DIERS, M., *Bernhard von Clairvaux, elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, Münster, Aschendorff, 1991, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 34).
- DI NAPOLI, G., *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, dans « *Rivista di Filosofia neoscolastica* », 71 (1979), pp. 621-685.
- *La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore*, dans « *Divinitas* », (1979), pp. 281-312.
- DINGJAN, F., *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, 1967.
- DONDAINE, H., *Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai*, dans « *Recherches de théologie ancienne et médiévale* », 17 (1950), pp. 303-311.
- DOSSAT, Y., *Les premiers maîtres de l'université de Toulouse, Jean de Garlande, Hélinand*, dans « *Cahiers de Fanjot* », 5, Fanjot, 1970, pp. 179-203.
- DOYLE, M. A., *Bernard of Clairvaux and the Schools. The formation of an intellectual milieu in the first Half of the Twelfth Century*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2005.
- DREYER, M., *Die Wirkkraft des Wortes, zur Auseinandersetzung mit dem Islam am Beispiel vom Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux*, in *Sapientia Dei-Scientia Mundi, Bernardo de Claraval e o seu tempo*, « *Revista Portuguesa de Filosofia* », 60 (2004), pp. 621-632.
- DUBY, G., *Saint Bernard – l'art cistercien*, Paris 1976.
- DUMONT, CH., *Autour des sermons De oneribus d'Aelred de Rievaulx. Les éditions et la tradition manuscrite. Influence de Gilbert Foliot*, dans « *Collectanea Cisterciensia* », 19 (1957), pp. 114-121.
- *Personnalisme communautaire d'Aelred de Rievaulx*, dans « *Collectanea Cisterciensia* », 39 (1977) II, pp. 129-148.
- *Sagesse ardente. A l'école cistercienne de l'amour, dans la tradition bénédictine*, ND du Lac, 1995 (Pain de Cîteaux, 8).
- *Une éducation du cœur, la spiritualité de Saint Bernard et de Saint Aelred*, ND du Lac, 1996 (Pain de Cîteaux, 10).
- *Au chemin de la paix. La sagesse cistercienne selon saint Bernard*, ND du Lac, 1998 (Pain de Cîteaux, 13).
- DUTTON, M. L., *The Works of Gilbert of Hoyland, Manuscripts and Printed Editions*, dans « *Cistercian Studies Quarterly* », 35 (2000), pp. 161-185.
- *The Medici Connection, Gilbert of Hoyland "Sermons on the Song of Songs"*, dans « *Cîteaux* », 52 (2001), pp. 93-120.
- *The Learned Monk of Gilbert of Hoyland : Sweet Wisdom in Cells of Doctrine*, dans *Praise No Less than Charity, Studies in Honor of M. C. Waddel, Monk of Gethsemani Abbey*, ed. E. C. Eleder, Kalamazoo, 2002, pp. 161-174 (Cistercian Studies 193).

- *The Ministry of Letters : Aelred of Rievaulx attempt to Anglicize England King Henri II*, dans *Monastica Between Culture and Cultures*, ed. Ph. Nouzille, M. Pfeifer, St Otilien, EOS Verlag, 2013, p. 169-194.
- EGGER, C., *Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die romische Kurie*, dans *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, *Atti del V Congresso Internazionale di studi Gioachimiti*, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999, ed. R. Rusconi, Rome, Viella, 2001, pp. 129-162.
- ENDERS, M., *Sapientia Dei und Scientia Mundi nach Bernhard von Clairvaux*, dans *Sapientia Dei-Scientia Mundi, Bernardo de Claraval e o seu tempo*, dans « *Revista Portuguesa di Filosofia* », 60 (2004), pp. 555-565.
- EVANS, G.R., *The "Book of Experience": Alan of Lille's use of the classical rhetorical topos in his pastoral writings*, dans « *Analecta Cisterciensia* », XXXII (1976), pp. 113-121.
- *Boethian and Euclidian axiomatic method in the theology of the late XIIth century*, dans « *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* », CIII (1980), pp. 13-29.
- *Alan of Lille and the Threshold of Theology*, dans « *Analecta Cisterciensia* », 36 (1980), pp. 129-147.
- *Alan of Lille, The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge, London, New York... Cambridge University Press, 1983.
- *The Mind of St. Bernard of Clairvaux*, Oxford, 1983.
- FASSETTA, R., *La mystique Christocentrique et nuptiale de saint Bernard dans les sermons sur le Cantique*, dans « *Collectanea Cisterciensia* », 75 (2013), pp. 139-154.
- FIDORA, A., "Vidimus [...] hominem utique aliquid super hominem": *San Bernardo de Claraval visto e interpretado por el abad Isaac de Stella*, dans *Sapientia Dei-Scientia Mundi, Bernardo de Claraval e o seu tempo*, dans « *Revista Portuguesa di Filosofia* », 60 (2004), pp. 707-718.
- FIDORA, A., MARINO NOGUEIRA, M. S., 'Iuxta rationalem quam diximus nostrum theologiam', *Originalidad y alcance metafísico de la teología racional de Isaac de l'Etoile (+ circa 1178)*, dans *Metafísica e Antropología en el siglo XII*, ed. M. J. Soto Bruna, Pampelona, EUNSA, 2005, pp. 109-126.
- FONSECA, C. D. et OLIVERIO, S., *Gioacchino da Fiore*, San Giovanni in Fiore, 2006.
- FORTE, B., *Due modelli di teologia della storia : Agostino e Gioacchino da Fiore*, dans *Agostino e il destino dell'Occidente*, ed. L. Perissionotto, Rome, Carocci, 2000, pp. 139-157.
- FÖSGES, G., *Das Menschenbild bei Aelred von Rievaulx*, Altenberge, 1994.
- FOSSATI, G., *Bernardo di Chiaravalle tra azione e contemplazione*, Casamari, 2004.
- FREUD, S., *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, trad. M. Bonaparte et M. Nathan, Paris, Gallimard, 1950¹⁵.
- FRITZ, J.-M., *Voix de Dieu—voix du monde dans les sermons d'Hélinand de Froidmont*, dans « *PRIS-MA* », 20 (2004), pp. 67-82.
- GABELLI, A.-M., *Gioacchino da Fiore nella storiografia italiana del '900'*, dans *Storia i messaggio in Gioacchino da Fiore*, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, A. Croco ed., Centro internazioale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1980, pp. 245-268.
- GARZIA A., *Integritas carnis et virginitas mentis in Alano di Lilla*, dans « *Marianum* » 16 (1954), pp. 125-149.
- GARDA, C., *Du nouveau sur Isaac de l'étoile*, dans « *Cîteaux* », XXXVII (1986), pp. 8-22.
- GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, *La personne composée du Christ d'après saint Maxime*, dans « *Revue Thomiste* », avril-juin 1974, pp. 181-204.
- GASTALDELLI, F., *Ricerca su Gauffredo d'Auxerre, il compendio anonimo del « Super Apocalypsim »*, Rome, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, 1970 (*Verum sapientia A. 12*).

- *Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina*, dans « *Analecta Cisterciensia* », LXVI (1990), pp. 25-63.
- *Tradizione e sviluppo. La formazione culturale e teologica di Goffredo di Auxerre*, dans « *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Macerata* », 32 (1999), pp. 1-38.
- *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Sismel, edizioni del Galluzzo, Florence, 2001.
- *Il sermone "De muliere amicta sole" di Goffredo d'Auxerre e un confronto con san Bernardo*, dans *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo. Atti del III convegno mariologico della fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma*, ed. C. M. Piastra et F. Santi, Florence, Sismel, Edizione del Galluzzo, 2006, pp.59-79.
- *La riflessione mariana di Goffredo d'Auxerre, Con un sermone inedito*, dans « *Theotokos* », 17 (2009), pp. 479-509.
- *San Bernardo peccatore ?*, dans « *Rivista Cistercense* », 29 (2012), pp. 131-152.
- GEERTSMA, M., *Helinand's « De Bono Regimine Principis » : A Mirror of Princes or an Exegesis of Deuteronomy 17, 14-20 ?*, dans « *Sacris Erudiri* », 52 (2013), pp. 385-414.
- GEMEINHARDT, P., *The Trinitarian Theology of Joachim of Fiore*, dans « *Archa Verbi* », 9 (2012), pp. 9-34.
- GHISALBERTI, A., *Monoteismo e Trinità nello Psalterium decem cordarum*, dans *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III, Atti del V Congresso Internazionale di studi Gioachimiti*, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999, ed. R. Rusconi, Rome, Viella, 2001, pp. 165-182.
- GILSON, É., *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934.
- *Index Scolastico-cartésien*, Paris, Felix Alcan, 1912.
- *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, Félix Alcan, 1913.
- *René Descartes*, Paris, Vrin, 1925.
- *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.
- *Maxime, Érigène, S. Bernard*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift Martin Grabmann)*, Münster 1935, pp. 188-195.
- *Histoire de la Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1986².
- GIRAUD, C., « *Haec vera philosophia* ». *Notes sur les sermons « qui habitat » de Bernard de Clairvaux*, dans *Theologie et philosophie en prédication. D'Origène à Thomas d'Aquin*, ed. M. Fédou et alii, Paris, Vrin, 2013, pp. 277-298.
- GODART, E., *La volonté inconsciente : La question d'une volonté sans sujet*, Thèse de Psychologie de l'Université de Strasbourg soutenue le 15 juin 2011.
- GLORIEUX, P., *Le Moraliū dogma philosophorum et son auteur*, dans « *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* », 15 (1948), pp. 360-366.
- *L'auteur de la Somme Quoniam homines*, dans « *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* », 17(1950), pp. 29-45.
- *Alain de Lille docteur de l'Assomption*, dans « *Mélanges de Sciences Religieuses* », 8 (1951), pp. 5-18.
- *Le prétendu Liber Sententiarum et dictorum memorabilium d'Alain de Lille*, dans « *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* », 10 (1953), pp. 229-264.
- *Alain de Lille, le moine et l'Abbaye du Bec*, dans « *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* », 39 (1972), pp. 51-62.
- GREGORY, T., *L'idea de natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica d'Aristotele, - il secolo XII*, dans *La filosofia della natura nel Medioevo, Atti del terzo Congresso internazionale di filosofia medievale*, Milan, 1966, pp. 27-65.
- GRON, R., *Aelred the Doctor - in what sense?*, dans « *The Downside Review* », 130 (2012), pp. 41-52.

- GRUNDMANN, H., *Studien über Joachim von Floris*, Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd 32, Leipzig, Berlin, Teubner, 1927.
- *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marbourg, Simons Verlag, 1950.
- *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, dans « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », 16 (1960), pp. 437-546.
- *Kirchenfreiheit und Kaisermacht in der Sicht Joachim von Fiore*, dans « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », 19 (1963), pp. 353-96.
- *Ausgewählte Aufsätze, T.2, Joachim von Fiore*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1977.
- *Aus der Einleitung zu den Opera minora Joachims von Fiore*, dans « Florensia », 10 (1996), p. 117-155.
- *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, ed. G. L. Potestà, Viella, Rome, 1997.
- GUERRINI, P., *I diagrammi biblici di Gioacchino da Fiore*, dans *Cicli e imagine bibliche nella miniatura Atti del VI Convegno di Storia della Miniatura* (Urbino, 3-6 Octobre 2002) , ed. L. Alidori, dans « Rivista di Storia della Miniatura » (2001-2002), Florence, 2003, p. 91-102.
- HALLIER, A., *Un éducateur monastique. Aelred de Rievaulx*, Gabalda, Paris, 1959.
- HÄRING N. M., *The liberal arts in the Sermons of Garnier de Rochefort*, in « Medieval Studies », 30 (1968), pp. 44-77.
- *Saint Bernard and the literati of his days*, dans « Cîteaux », 25 (1974), pp. 199-222.
- *Alan of Lille's De fide Catholica et Contra Haereticos*, dans « Analecta Cistercienses », 32 (1976), pp. 216-237.
- HAUREAU, B., *Sur la vie et quelques œuvres d'Alain de Lille*, Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (XXXII), 1886.
- HELLER, D., *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux*, Würzburg, 1990.
- HENDRIX, G., *Conspectus bibliographicus Sancti Bernardi ultimi Patrum, 1989 - 1993*, Leuven, 1995.
- HIRSCH-REICH, B., *Die Quelle der Trinitätskreise von Joachim von Fiore und Dante*, dans « Sophia », 22 (1954), pp. 170-178.
- *Joachim von Fiore und das Judentum*, dans *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum Christlich-jüdischen Gespräch*, ed. P. Wilpert, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1966, pp. 228-263.
- *The symbolism of musical instruments in the Psalterium X Chordarum of Joachim of Fiore and its patristic sources*, dans « Studia Patristica », 9, Part 3, Berlin, 1966, pp. 540-551.
- HISS, W., *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin, Gruyter, 1964.
- HÖLL L., s. v. *Garnerius von Rochefort*, dans *Lexicon des Mittelalters*, 4/5, München-Zürich 1988, 1119.
- HOSTE, A., *Bibliotheca Aelrediana. A Survey of Manuscripts, Old Catalogues, Editions and Studies concerning St Aelred of Rievaulx* (Instrumenta Patristica, 1), Steenbrugge, Sint Pietersabdij, La Haye, M. Nijhoff, 1962.
- s. v. *Garnier de Rochefort*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1967, 125-128.
- s. v. *Hélinand de Froidmont*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1968, 141-144.
- HOURLIER, J., *Guillaume de Saint-Thierry et la Brevis Commentatio in Cantica*, dans « Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis », 12 (1956), pp. 105-114.
- HUDRY, F., *Métaphysique et théologie dans les Regulae theologiae d'Alain de Lille (+ 1202)*, dans *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, ed. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 201-215 (Textes et Études du Moyen Âge 19).

- *Mais qui était donc Alain de Lille ?*, dans *Alain de Lille, le Docteur Universel, Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, ed. A. Vasiliu, J.-L. Solère et A. Galonnier, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 107-124.
- HUFGARD, M. K., *Bernard of Clairvaux's broad impact on medieval culture*, Lewiston, 2001.
- HUITZINGA, J., *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen by Alanus de Insulis*, dans *Verzamelde Werke, IV*, Harlem, 1949.
- ICARD, S., *Port Royal et Saint Bernard de Clairvaux (1608-1709)*, Saint-Cyran, Jansenius, Arnould, Pascal, Nicole, Angélique de Saint-Jean, Paris, Champion, 2010.
- JAVELET, R., *La vertu dans l'œuvre d'Isaac de l'Etoile*, dans « Cîteaux », XI (1960), pp. 252-257.
- *Image et ressemblance au douzième siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, Chambéry, 1967.
- *La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance, conçues comme dynamisme*, dans « *Miscellanea Mediaevalia* », 8 (1971), pp. 1-34.
- JEANEAU, É., *Le renouveau érigénien du XIIIe siècle*, dans *Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26-30. August 1985*, ed. W. Beierwaltes, Heidelberg, 1987, pp. 26-47.
- JOLIVET, J., *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, Vrin, 2006.
- *Remarques sur les Regulae Theologiae d'Alain de Lille*, dans *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, ed. H. Roussel et F. Suard, Lille, 1979, pp. 83-100.
- JOLY, A., *Catena aurea mystica - La chaîne mystique. Le mystère de l'Église chez Isaac de l'Étoile*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- KIENZLE, B. M., *The sermon as goad and nail: preaching in Helinand of Froidmont*, dans « *Studies in Medieval Cistercian History* », 10, 1985, pp. 228-240.
- *Deed and Word. Hélinand's Toulouse Sermons I; Erudition at God's Service: Hélinand's Toulouse Sermons II*, dans *Erudition at God's Service. Studies in Medieval Cistercian History* vol. 11, J. R. Sommerfeldt ed., Kalamazoo, 1987, pp. 267-276 et 277-290, (Cistercian Studies Series 98).
- *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229, Preaching in the lord's vineyard*, New York, York medieval Press, 2001.
- KNIGHT, G. R., *The correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux, a semantic and structural analysis*, Aldershot, 2002.
- KNOCH, W., *Bernard von Clairvaux. Prophetie und Mystik*, dans « *Cistercienser Chronik* », Bregenz, 110 (2003), pp. 9-22.
- KOBUSCH, T., *Metaphysik als geistige Übung. Zum Problem der Philosophie bei Bernhard von Clairvaux*, dans « *Cistercienser Chronik* », 106 (1999), pp. 57-67.
- *Christliche philosophie, Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt, (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2006.
- *Contemplation intérieure : vers la métaphysique contemplative, d'Origène au XIIIe siècle*, dans *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, ed. Ch. Trottmann, Rome, Ecole Française de Rome, 2009, pp. 91-109.
- *La pensée de Bernard : un héritage de la « philosophie chrétienne »*, dans *Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens*, ed. A. Burton, Ch. Trottmann et alii, Revue « Cîteaux », 63 (2012), pp. 15-27.
- LA CORTE, D. M., *Aelred of Rievaulx's Doctrine of Grace and Its Role in the "Reformatio" of the Soul*, dans : *Praise, No Less than Charity, Studies in Honor of M. Chrysogonus Waddel, Monk of Gethsemani Abbey*, ed. E.R. Elder, Kalamazoo, 2002, pp. 175-196, (Cistercian Studies, 193).

- LAFFITTE M.-P., « Esquisse d'une bibliothèque médiévale, le fonds de manuscrits de l'Abbaye de Saint-Thierry », dans *Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle, actes du Colloque d'Histoire monastique, Reims, Saint-Thierry, 11-14 octobre 1976*, Saint-Thierry, 1979, pp. 73-100.
- LANE, A. N. S., *Bernard of Clairvaux, Theologian of the Cross*, Trappist KY-Collegeville, 2013 (Cistercian Studies 248).
- LÀZARO PULIDO, M., *Alternativas y discusiones teológicas en el periodo de la elaboración de la Escolástica medieval: la crítica teológica de Joaquín de Fiore*, dans « *Studium Philosophia y Teologia* », 16, 31 (2013), pp. 153-170.
- LEBEAU, M., *La découverte du tombeau du bienheureux Alain de Lille*, dans *Collectanea OCR* 23 (1961), pp. 254-260.
- LEBRUN, F., *Vita antica Guillelmi Sancti Theodorici, d'après le manuscrit latin 11782 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, dans *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry*, ed. N. Boucher, Signy l'Abbaye, 2000, pp. 437-459.
- LECLERCQ, J., *Saint Bernard mystique*, DDB, Paris, 1948.
- *Saint Bernard et ses secrétaires*, dans « *Revue Bénédictine* », 61 (1951), pp. 208-229, repris dans *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, I, Rome 1962, pp. 3-25
- *Les écrits de Geoffroy d'Auxerre*, dans « *Revue Bénédictine* », 62 (1952), pp. 274-291, repris *ibid.*, pp. 27-46.
- *Saint Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle*, dans *Saint Bernard Théologien, Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953*, pp. 7-23.
- *Saint Bernard Théologien*, dans *S. Bernardo: pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte*, ed. A. Gemelli, Vita e pensiero, Milan, 1954, pp. 30-41.
- *Gueric et l'école monastique*, dans « *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem* », 19 (1957), pp. 238-248.
- *L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1959.
- *Documents sur les 'Fugitifs'*, dans « *Analecta monastica* », Septième série, « *Orbis catholicus* », Herder, Rome 1965, (*Studia Anselmiana* 54), pp. 87-145.
- *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Paris, Seuil, 1966.
- *Pétulance et spiritualité dans le commentaire d'Hélinand sur le Cantique des cantiques*, dans « *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* », 30 (1965), pp. 37-59.
- *Hélinand de Froidmont ou Odon de Chériton ?*, dans « *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* », 32 (1966), pp. 61-69.
- *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, (5 vol.), Rome, Storia e letteratura, 1962-1992.
- *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux, approches psycho-historiques*, Paris, Cerf, 1976.
- *La femme et les femmes dans l'œuvre de Saint Bernard*, Paris, 1983.
- *Bernhard von Clairvaux, ein Mönch prägt seine Zeit ?* Munich, Zürich, 2005.
- LECLERCQ, J., (-junior, homonyme du précédent), *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles, 2002.
- LEFER, N. *Theologizing Friendship. How « Amicitia » in the Thought of Aelred and Aquinas Inscribe the Scholastic Turn*, Cambridge, G. Clarke, 2014.
- LEMOINE, M., *Théologie et Platonisme au XIIIe siècle*, Paris, Cerf, 1998.
- *Remarques sur les ténèbres chez les cisterciens du XIIIe siècle*, dans *Du visible à l'invisible*, ed. Ch. Trottmann et A. Vasiliu, Paris, Champion (*Le savoir de Mantice*, 10), 2004, pp. 345-356.
- LEONARDI, C., *La teologia monastica*, dans *Lo spazio letterario del Medioevo* I, II « *Medioevo latino* » I/2, Rome 1993, pp. 295-321.

- *C'è una teologia monastica nel Medioevo ?*, et *Lodi alla Vergine madre di san Bernardo*, dans *Medioevo latino, La cultura dell'Europa Cristiana*, Florence, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 443-465 et 467-505.
- LERNER, R. E., *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*, dans « *Speculum* », 60/3 (1985), pp. 553-570.
- *Joachim of Fiore, breakthrough to chiliasm*, dans « *Christanesimo nella storia* », VI-3 (1985), pp. 489-512.
- s. v. *Joachim von Fiore*, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd 17, Berlin, Walter de Gruyter, 1988.
- *Joachim von Fiore as a link between St. Bernard and Innocent II on the figural significance of Melchisedech*, dans « *Medieval Studies* », 47 (1980), pp. 471-476.
- *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Viella, Rome, 1995.
- *Joachim and the Scholastics*, dans *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III, Atti del V Congresso Internazionale di studi Gioachimiti*, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999, ed. R. Rusconi, Rome, Viella, 2001, pp. 251-264.
- *The Feast of Saint Abraham, Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, trad. it. *La festa di sant'Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel Medioevo*, Rome, Viella, 2002.
- LEROI-GOURHAN, A., *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964 (I), 1965 (II).
- LÉTHEL, F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, Beauchesne, « *Théologie historique* » 52 (réed. 1988).
- LICCIARDELLO, P., *L'esegesi profetica della Bibbia da Gerhoh di Reichesberg a Gioacchino da Fiore*, dans « *Florensia* », 13-14 (1999-2000), pp. 191-202.
- LONGÈRE, J., *Alain de Lille théologien de la pénitence*, dans *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, ed. H. Roussel et F. Suard, Lille, 1979, pp. 101-111.
- LOTTIN, DOM O., *Un traité sur les vertus, les vices et les dons restitué à Alain de Lille*, dans « *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* », 16 (1949), pp. 161-164.
- *Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint Esprit*, dans « *Medieval Studies* », 12 (1950), pp. 20-56.
- LOUF, A., *Une théologie de la pauvreté monastique chez le bienheureux Gueric d'Igny*, dans « *Collectanea Cisterciensia* », 20 (1958), pp. 207-222 et 362-373.
- *La faiblesse, un chemin pascal*, dans « *Collectanea Cisterciensia* », 65 (2003), pp. 5-20.
- LUCENTINI P., *I falsi di Guarniero di Rochefort nel Contra Amaurianos. Roscellino di Compiègne, I Catari e Amalrico di Bène*, dans « *Giornale critico della Filosofia italiana* », 84/2 (2005), pp. 269-297 (repris dans P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 399-433).
- MANNING, E., *Bibliographie bernardine (1957-1970)*, Rochefort 1972 (La documentation cistercienne 6).
- MAIORINO TUOZZI, A., *La "conoscenza di se" nella scuola cisterciense*, Naples, 1976.
- MAAS, W. M., *Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft ? Zur Aktualität der Streit es zwischen Bernhard von Clairvaux und Peter Abelard*, dans « *Cistercienser Chronik* », Bregenz ,110 (2003), pp. 395-407.
- MANSELLI, R., *Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore*, dans *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter, Festschrift für Heinz Löwe zum 65 Geburtstag*, ed. K. Hauck et H. Mordek, Cologne, Böhlau, 1978, pp. 427-449.
- *Gioacchino da Fiore e la fine dei tempi*, dans *Storia i messaggio in Gioacchino da Fiore, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, ed. A. Croco, Centro internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1980, pp. 429-448.

- *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, ed. P. Vian, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997.
- MARION, J.-L., *L'image de la liberté*, dans *Bernard de Clairvaux et la philosophie*, ed. R. Brague, Paris, 1993, pp. 49-72.
- *Réponses à J.-L. Vieillard-Baron à propos d'une hypothèse sur saint Bernard et l'image de Dieu*, dans « Philosophie », 42 (1994), pp. 62-68.
- MARTINEAU, E., *La provenance des espèces, cinq méditations sur la libération de la liberté*, Paris, PUF, 1982.
- MAYESKI, M. A., 'Secundum naturam'. *The Inheritance of Virtue in Aelred's 'Genealogy of the English Kings*, dans « Cistercian Studies Quarterly », 37 (2002), pp. 221-228.
- MCGINN, B., "The Abbot and the Doctors : Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore", dans « Church History », 40 (1971), pp. 30-47.
- *The golden chain : a study in the theological anthropology of Isaac of Stella*, Washington, Cistercian Publications, 1972.
- *Joachim and the Sibyl. An Early Work of Joachim of Fiore from MS. 322 of the Biblioteca Antoniana in Padua*, dans « Cîteaux, Commentarii Cistercienses », 24 (1973), pp. 97-138.
- *Apocalypticism in the Middel Ages: An Historiographical Sketch*, dans « Medieval Studies », 37 (1975), pp. 252-286.
- *Three treatises on man : a cistercian Anthropology*, Kalamazoo, 1977.
- *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979.
- *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, MacMillan, New York 1985 ; trad. it. *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Marietti, Gènes, 1990.
- *Joachim of Fiore's Tertius Status: some Theological Appraisals*, dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale, Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, ed. A. Croco, Centro internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1986, pp. 217-236.
- "Alter Moyses", *il ruolo di Bernardo di Clairvaux nel pensiero di Gioacchino da Fiore*, dans « Florensia », 5 (1991), pp. 7-26.
- *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism II, The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the Twelfth Century*, New-York, Londres, Crossroad-SCM Press, 1994.
- *Ratio and Visio : Reflections on Joachim of Fiore's Place in Twelfth-Century Theology*, dans *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III, Atti del V Congresso Internazionale di studi Gioachimiti*, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999, ed. R. Rusconi, Rome, Viella, 2001, pp. 27-46.
- MCGUIRE, B. P., *Brother and lover: Aelred of Rievaulx*, New York, Crossroad, 1994.
- MEHLMANN, A., *De Unitate Trinitatis : Forschungen und Dokumente zur Trinitätstheologie Joachims von Fiore im Zusammenhang mit seinem verschollenen Traktat gegen Petrus Lombardus, Inauguraldissertation*, Fribourg en Br., 1991.
- MEERSSEMANN, G.G., *Teologia monastica e riforma ecclesiastica da Leone IX (1049) a Callisto II (1124)*, dans *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, dans *Atti della quarta settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 août, 1968*, Milan, Vita e Pensiero, 1971, pp. 256-270.
- MEIER, C., *Der ideale Mensch in Alans von Lille « Anticlaudianus » und seine Verwandlungen*, dans *Exemplaris imago, Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit*, ed. N. Staubach, Frankfurt am M., Berlin... P. Lang, 2012, pp. 137-157.

- MELLERIN L., *Oculus simplex : discernement spirituel et progrès éthique chez saint Bernard*, dans *Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens*, ed. A. Burton, Ch. Trottmann et alii, Revue « Cîteaux », 63 (2012), pp. 147-164.
- *L'avènement intermédiaire chez Bernard de Clairvaux : une ouverture à l'eschatologie par l'expérience spirituelle*, dans « Theophilyon », 17 (2012), pp. 173-209.
- MERSCH, É. *Le corps mystique du Christ*, Bruxelles, 1936², 2 vol.
- MERTON, T., *The last of the fathers*, New York, Harcourt, Brace and co., 1954.
- MERTON, T., *Les sermons du bienheureux Gueric d'Igny pour la nativité*, dans « Collectanea Cisterciensia », 66 (2004) 3, pp. 223-239.
- MESCHINI, M., *San Bernardo e la seconda crociata*, Milan, 1999.
- MEWS, C. J., *Bernard of Clairvaux, Peter Abelard and Heloise on the Definition of Love*, dans *Sapientia Dei-Scientia Mundi, Bernardo de Claraval e o seu tempo*, Revista Portuguesa di Filosofia, 60 (2004), pp. 633-660.
- MICHEL, A., *Rhétorique, poétique et nature chez Alain de Lille*, dans *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, ed. H. Roussel et F. Suard, Lille, 1979, pp. 113-124.
- MICHEL, B., *La philosophie, le cas du De Consideratione*, dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité, Introduction aux œuvres complètes (Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon)*, SC 380, 1992, p. 579-603.
- MIQUEL, P., *L'expérience de Dieu selon Gueric d'Igny*, dans « Collectanea Cisterciensia », 32 (1970) 4, pp. 325-328.
- MOISAN, A., *Clercs et légendes épiques : Hélinand de Froidmont, Aubri de Trois-Fontaines, Vincent de Beauvais et la "Chronique du Pseudo-Turpin"*, dans *Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste*, vol. 2 (1987), pp. 913-25. (Xe Congrès international de la Société Rencesvals pour l'étude des épopées romanes, Strasbourg 1985).
- MONBRUN, R., *Isaac de l'Etoile, le cistercien de Ré*, La Rochelle, 2004.
- MORSON, J., *Via, veritas et vita : Christ in the Sermons of Gueric of Igny*, dans « Cîteaux, Commentarii Cistercienses », 22 (1971), pp. 126-153 et 277-266 ; 23 (1972), pp. 55-90.
- MORSON, J., et COSTELLO, J., *Liber amoris. Was it written by Gueric of Igny?*, dans « Cîteaux, Commentarii Cistercienses », 16 (1965), pp. 114-135.
- MOTTU, H., *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore. Herméneutique et théologie de l'Histoire d'après le « Traité sur les quatre évangiles »*, Neufchâtel - Paris, 1977 ; trad. it., *Manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore. Hermeneutica e teologia della storia secondo il «Trattato sui quattro Vangeli »*, Gènes, Marietti, 1983.
- *Joachim de Flore et Hegel*, dans *Storia i messaggio in Gioacchino da Fiore, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, ed. A. Croco, Centro internazioale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1980, pp. 153-175.
- *La mémoire du futur : signification de l'Ancien Testament dans la pensée de Joachim de Flore*, dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale, Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, ed. A. Croco, Centro internazioale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1986, pp. 13-28.
- NOBLESSE-ROCHER, A., *L'expérience de Dieu dans les sermons de Gueric, abbé d'Igny (XIIe siècle)*, Cerf, Paris, 2005.
- NOUZILLE, P., *Expérience de Dieu et théologie monastique au XIIIe siècle. Etude sur les Sermons d'Aelred de Rievaulx*, Cerf, Paris, 1999.
- OBERWEIS, M., *Bernhard und die Zisterzienser in der Sicht Joachims Von Fiore*, dans « Cistercienser Chronik », Bregenz ,110 (2003), pp. 381-384.
- OBRIST, B., *Image et prophétie au XIIe siècle : Hugues de Saint-Victor et Joachim de Flore*, dans « Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen-Age et Temps Modernes », 98 (1986), pp. 35-63.

- PADEN, W. D., *Documents concernant Hélinand de Froidmont*, dans « *Romania* », 105 (1984), pp. 332-341.
- PADRON, H. J., *Experto crede, consideraciones sobre una antropologia del deseo en san Bernardo de Clarval*, dans *Metafisica e Antropologia en el siglo XII*, ed. M. J. Soto Bruna, Pampelona, EUNSA, 2005, pp. 263-278.
- PARISOLLI, L., *Livelli di comprensione antropologica del messaggio cristiano : la semantica gioachimita alla luce di René Girard*, dans « *Florensia* », 18-19 (2004-2005), pp. 139-151.
- PASZTOR, E., *Ideale del monachesimo ed "età dello Spirito" come realtà spirituale e forma d'utopia*, dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale*, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, ed. A. Croco, Centro internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1986, pp.55-124.
- *Gioacchino da Fiore tra storia e agiografia*, dans *Studi in onore di G. Arnaldi offerti dalla Scuola nazionale di studi medioevali*, ed. R. Rinaldi et alii, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2001, pp. 449-454.
- PATSCHOVSKY, A., *Der heilige Kaiser Heinrich "der Erste" als Haupt des apokalyptischen Drachens: Über das Bild des römisch-deutschen Reiches in der Tradition Joachims von Fiore*, « *Florensia* », 12 (1998), pp. 19-52 ; trad. *The Holy Emperor Henry «the First» as One of the Dragon's Heads of Apocalypse: On the Image of the Roman Empire under German Rule in the Tradition of Joachim of Fiore*, dans « *Viator* », 29 (1998), pp. 291-322).
- *Die Trinitätsdiagramme Joachims von Fiore (+ 1202). Ihre Herkunft und semantische Struktur im Rahmen der Trinitätsikonographie von deren Anfängen bis ca. 1200*, dans *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore*, pp. 55-114.
- *Il diagramma di Gioacchino da Fiore dei due alberi Gerusalemme/Babilonia ed Ecclesia/Roma*, dans « *Florensia* », 16-17 (2002-2003), pp. 7-23.
- PAULMIER-FOUCART, M., *Écrire l'histoire au XIIIe siècle. Vincent de Beauvais et Hélinand de Froidmont*, dans « *Annales de l'Est* », 33 (1981), pp. 49-70.
- *Hélinand de Froidmont. Pour éclairer les dix-huit premiers livres inédits de sa chronique. Édition des titres des chapitres et des notations marginales d'après le ms. du Vatican, Reg. lat. 535*, dans « *Spicae* », 4 (1986), pp. 81-254.
- PAYEN, J.-C., *L'utopie du contrat social dans l'Anticlaudianus*, dans *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, ed. H. Roussel et F. Suard, Lille, 1979, pp. 125-134.
- PELSTER, F., *Ein Elogium Joachims von Fiore, auf Kaiser Heinrich II. und seine Gemahlin, die heilige Kunigunde*, dans *Liber Floridus, Mitteleinische Studien, Mélanges en l'honneur de Paul Lehmann*, Erzabtei St Otilien, 1950, pp. 329-354.
- PEPIN, J., *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer, Origine des trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, dans *Miscellanea André Combes*, T. 1. Rome 1967, pp. 331-375.
- PEZZINI, D., *Translating Friendship, in Aelred of Rievaulx. From experience to image*, dans « *Cîteaux* », 53 (2002), pp. 33-49.
- *Le coeur de la vie spirituelle d'après Isaac de l'Étoile*, dans « *Bulletin pour la sauvegarde de l'Abbaye de l'Étoile* », 34 (2012), pp. 5-15.
- *La soumission à Dieu et aux frères, comme chemin vers la paix : un petit « traité » d'Isaac de l'Étoile*, dans « *Bulletin pour la sauvegarde de l'Abbaye de l'Étoile* », 34 (2012), pp. 16-20.
- PIAZZONI, A. M., *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.
- PICASSO, G., *Gioacchino e i cistercensi*, dans *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, *Atti del V Congresso Internazionale di studi Gioachimiti*, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999, ed. R. Rusconi, Rome, Viella, 2001, pp. 93-104.

- POGGI, C. M., *La dottrina delle virtù cardinali nel « De consieratione » di san Bernardo di Clairvaux*, dans « Rivista Cisterciense », 29 (2012), pp. 153-179.
- POTESTÀ, G. L., *Gioacchino riformatore monastico nel Tractatus de vita sancti Benedicti e nella coscienza dei primi florensi*, dans « Florensia », 6 (1992), pp.73-93.
- *Progresso della conoscenza teologica e critica del profetismo in Gioacchino da Fiore*, dans « Cristianesimo nella storia », 17 (1996), pp. 305-334.
- *Raniero da Ponza socius di Gioacchino da Fiore*, dans « Florensia », XI (1997), pp. 69-82.
- *Die Genealogia. Ein frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes*“, dans « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », 56 (2000), pp. 55-101.
- *Eremi e cenobi latini in Calabria: le nuove istituzioni dalla fine del secolo XI alla fine del XII*, dans *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, ed. R. Comba et G.G. Merlo, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, Cuneo 2000, pp. 33-58.
- *Linee di ricerca e questioni aperte riguardo a Gioacchino da Fiore e alla sua eredità storica e dottrinale*, dans « Anuario de Historia de la Iglesia de Pamplona », 11 (2002), pp. 105-110.
- *Gli spazi dell'Anticristo*, dans *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana. Atti della XLIII settimana di studio, Trento 11-15 settembre 2000*, ed. G. Constable - G. Cracco - H. Keller - D. Quaglioni, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 393-421.
- *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Rome-Bari, Laterza, 2004.
- *Joachim de Flore dans la recherche actuelle*, dans *Oliviana*, mis en ligne le 27 juin 2006. URL : <http://oliviana.revues.org/document39.html>.
- PYCKE, J., *Le chapitre cathédral Notre-Dame de Tournai de la fin du XIe à la fin du XIIIe siècle : son organisation, sa vie, ses membres*, Louvain-la-Neuve, 1986.
- RACITI, G., *Isaac de l'Étoile et son siècle*, dans « Cîteaux », XII (1961), pp. 281-306 ; XIII (1962), pp. 18-34 ; pp. 132-145 ; pp. 205-215.
- *Sermons I, compte rendu*, dans « Cahiers de civilisation médiévale », XI (1968), pp. 234-238.
- s. v., *Isaac de l'Etoile*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, VII², 1971, 2011-2038.
- RAININI, M., *Dall'"ordinamento degli stati" al novus ordo: lo sviluppo dei progetti di Gioacchino da Fiore per una nuova forma di vita religiosa*, dans « Florensia », 15 (2001), pp. 7-45.
- *La visione di Ez 1 nelle figurae di Gioacchino da Fiore*, dans « Florensia », 16-17 (2002-2003), pp. 25-61.
- *Gioacchino da Fiore : bibliografia 1994-2001*, dans « Florensia », 16-17 (2002-2003), pp. 105-165.
- *Per universa historiarum nemora. Immagini ed esegesi negli alberi delle generazioni di Gioacchino da Fiore*, dans « Rivista di Storia del Cristianesimo », 1 (2004), pp. 11-38.
- *Il "Liber Figurarum" come problema storiografico*, dans « Florensia », 18-19 (2004-2005), pp. 213-244.
- *Disegni dei tempi : il "Liber figurarum" e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Rome, Viella, 2006.
- RATZINGER, J., *Eschatologie und Utopie*, dans « Communio » (éd. Allemande), 1977, 2, pp. 97-110.
- RAYNAUD DE LAGE, G., *Alain de Lille, poète du XIIe siècle*, Montréal, Institut d'Etudes Médiévales, Paris, Vrin, 1951.
- REGNARD, J., *Le sens de la permanence du peuple juif pour saint Bernard*, dans « Collectanea Cisterciensia », 67 (2005), pp. 102-111.

- REGO, F., *Elementos de antropologia en la obra de Bernardo de Claraval. Algunas dificultades*, dans *Metafisica e Antropologia en el siglo XII*, ed. M. J. Soto Bruna, Pampelona, EUNSA, 2005, pp. 279-300.
- REIES GACITUA, E. P., *Las fuentes filosoficas i teologicas en la « Expositio super Cantica Canticorum » de Guillermo de Saint-Thierry*, dans « *Studium filosofia, teologia* », 14, (2011), pp. 425-436.
- REINDEL, K., *Petrus Damiani bei Helinand von Froidmont und Alberich von Troisfontaines*, dans « *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* », 53,1 (1997), pp. 205-224.
- REINHARDT, E., *Joaquin de Fiore y el IV Concilio Lateranense*, dans « *Anuario de Historia de la Iglesia Pamplona* », 11 (2002), pp. 95-104.
- RENAN, E., *Joachim de Flore et l'Évangile éternel, Nouvelles études d'Histoire Religieuse*, Paris, Calmann-Levy, 1884.
- REEVES, M., *The Liber Figurarum of Joachim de Flore*, dans « *Mediaeval and Renaissance Studies* », II (1950), pp. 57-81.
- *The influence of prophecy in the later Middle Ages : a study in Joachimism*, Oxford Clarendon Press, 1969, Notre Dame 1993².
- *Joachim of Flore and the prophetic future*, Londres, 1976.
- *The abbot Joachim's sense of History*, dans *1274, Année charnière, Mutations et Continuité, Colloques internationaux du CNRS*, Paris, 1977, pp. 781-796.
- *How Original was Joachim of Fiore's Theology of History?*, dans *Storia i messaggio in Gioacchino da Fiore, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, A. Croco ed., Centro internazioale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1980, pp. 25-41.
- *The Third Age: Dante's Debt to Gioacchino da Fiore*, dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale, Atti del II Congresso di studi gioachimiti*, ed. A. Crocco, San Giovanni in Fiore, 1986, pp.125-140.
- *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot, Ashgate-Variorum 1999.
- REEVES, M., HIRSCH-REICH, B., "The Seven Seals in the writing of Joachim of Fiore", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954), pp. 211-247.
- *The "figurae" of Joachim de Flore*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- REEVES M.- GOULD W., *Gioacchino da Fiore e il mito dell' Evangelo eterno nella cultura europea*, Rome, Viella 2000.
- REINDEL, K., *Petrus Damiani bei Helinand von Froidmont und Alberich von Troisfontaines*, dans « *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* », 53,1 (1997), pp. 205-224.
- RICKLIN, TH., *La mémoire des philosophes. Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age*, dans *La mémoire du temps au Moyen Age*, ed. A. Paravicini Bagliani, Florence, 2005, (Micrologus' Library 12), pp. 249-310.
- RINKE, S., *Das "Genießen Gottes", Medialität und Geschlechtercodierungen bei Bernhard von Clairvaux und Hildegard von Bingen*, Fribourg en Br., 2006.
- ROBB, F., *Did Innocent III Personally condemn Joachim of Fiore?*, dans « *Florensia* », 7 (1993), pp. 77-91.
- *A late Thirteenth-Century attack on the Fourth Lateran Council, The « Liber contra Lombardum » and Contemporary Debates on the Trinity*, dans « *Recherches de théologie ancienne et médiévale* », 62 (1995), pp. 110-144.
- *Joachimist exegesis in the theology of Innocent III and Rainier of Ponza*, dans « *Florensia* », 11 (1997), pp.137-152.
- *The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy*, dans « *Journal of Ecclesiastical History* », 48 (1997), pp. 22-43.

- *Who has Chosen the Better Part (Luke 10, 42). Pope Innocent III and Joachim of Fiore on the Diverse Forms of Religious Life*, dans « Monastic Studies », 2 (1991), pp. 157-170.
- ROBSON, S., *With the spirit and power of Elijah (Lk 1, 17), the prophetic-reforming spirituality of Bernard of Clairvaux as evidenced particularly in his letters*, Rome, 2004, (Analecta Gregoriana 29).
- ROCHAIS, H., MANNING, E., *Bibliographie générale de l'ordre cistercien 1/2: Saint Bernard*, Rochefort 1979/1980 (La documentation cistercienne 21).
- ROSSI, G. F., *L'edizione critica della Summa De Sacramentis magistri Alani ab Insulis e il mancato riconoscimento della sua paternità*, dans « Divus Thomas », 58 (1955), pp. 330-339.
- *Dom Lottin nega in vano che Alano di Lilla sia l'autore della Suma Totus homo*, dans « Divus Thomas », 59 (1956), pp. 372-388.
- ROUGE, M., *Doctrine et expérience de l'Eucharistie chez Guillaume de Saint Thierry*, Paris, Beauchesne, 1999.
- RUSCONI, R., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Rome, Viella, 1999.
- RUSSO, E., *Due chiarimenti sul pensiero di Gioacchino: le cinque relazioni trinitarie e i cinque tempi essenziali dello Psalterium*, dans *Storia i messaggio in Gioacchino da Fiore*, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, ed. A. Croco, Centro internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1980, pp. 473-490.
- *L'"età dello Spirito" come compimento e pienezza alla fine dei tempi dell'opera cristologica e mariologica nel Corpo Mistico*, dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale*, Atti del II Congresso di studi gioachimiti, ed. A. Crocco, San Giovanni in Fiore, 1986, pp. 331-344.
- RUSSO, F., *Un documento sulla condanna di Gioacchino da Fiore nel 1215*, dans « Archivio Storico per la Calabria e la Lucania », 20 (1951), pp. 69-73.
- *Bibliografia gioachimita*, Olschki, Florence, 1954.
- *La figura storica di Gioacchino da Fiore*, dans *Storia i messaggio in Gioacchino da Fiore*, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, ed. A. Croco, Centro internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1980, pp. 17-24.
- SAAK, E. L., *The Limits of Knowledge: Hélinand de Froidmont's Chronicon.*, dans *Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, ed. P. Binkley, Leiden... Brill, 1997, pp. 289-302 (Studies in Intellectual History 79).
- SANTIAGO DE CARVALHO, M.A., *Ontologia da condição feminina em Bernardo de Claraval*, dans « Revista Filosófica de Coimbra », 12 (2003), pp. 305-328.
- SAPIR ABULAFIA, A., *The conquest of Jerusalem : Joachim of Fiore and the Jews*, dans *The experience of Crusading, I, Western Approaches*, ed. M. G. Bull, N. Housley, P. W. Edbury, J.P. Philipps, Cambridge-New-York, 2003, pp. 127-146.
- SARANYANA, J. I., *Joaquin de Flore y America*, Pampelone, 1995².
- *Sobre el millenarismo de Joaquin de Flore, una lectura retrospectiva*, dans « Teologia e vida », 44 (2003), pp. 221-232.
- SCHINDELE, M. P., *Gott mit uns. Zum Thema "Einwohnung Gottes" bei heutigen Autoren und frühen Zisterziensern*, dans « Cistercian-Chronik », 108 (2001), pp. 23-32.
- SCHOLEM, G., *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1968.
- SCHLUBACH, J., *Friendship : Aelred of Rievaulx and Scripture*, Notre Dame, 2001.
- SELGE, K.-V., *Joachim von Fiore in der Geschichtsschreibung der letzten sechzig Jahre (von Gundmann bis zur Gegenwart). Ergebnisse und offene Fragen*, dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale*, Atti del II Congresso di studi gioachimiti, ed. A. Crocco, San Giovanni in Fiore, 1986, pp. 29-53.
- *Eine Einführung Joachims von Fiore in die Johannesapokalypse*, dans « Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters », 46 (1990), pp. 85-100.

- *Elenco delle opere di Gioacchino da Fiore*, dans « Florensia », III-IV (1989-90), pp. 25-36.
- *L'origine delle opere di Gioacchino da Fiore*, dans *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*, ed. O. Capitani, J. Miethke, Annali del Istituto storico italo-germanico, 28, Bologne, Il Mulino, 1990, pp. 87-131.
- *Ein Traktat Johachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit: "De Ultimis tribulationibus"*, dans « Florensia », 7 (1993), pp. 7-35.
- *Redaktionsprozesse im Skriptorium Joachims von Fiore. Das Psalterium Decem Chordarum*, dans *Vera Lex Historiæ*, Festschrift für Dietrich Kurze zu seinem 65. Geburtstag am 1 Januar 1993, ed. S. Jenks, J. Sarnowsky, M.L. Laudage, Böhlau, Cologne-Vienne-Weimar, 1993, pp. 223-245.
- La edición crítica de las "*Opera omnia*" de Joaquin de Fiore, dans « Anuario de Historia de la Iglesia Pamplona », 11 (2002), pp. 89-94.
- *Johachim von Fiore*, dans *Reformer als Ketzer, Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren*, ed. G. Frank et F. Niewöhner, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004, pp. 123-144.
- SICARD, P., *Du De archa Noe de Hugues au De Archa Moysi de Richard de Saint-Victor : action, contemplation et sens scripturaire chez deux théoriciens maquétistes*, dans *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, études reunies par Ch. Trottmann, Rome, (Collection de l'Ecole Française, 423), 2009, pp. 111-154.
- SIRI, F., « Et natura mediocritatis est amica ». *Empreintes philosophiques dans la prédication d'Alain de Lille*, dans *Theologie et philosophie en prédication. D'Origène à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2013, pp. 299-344.
- SMITS, E.R., *Helinand of Froidmont and the A-text of Seneca's Tragedies*, dans « Mnemosyne », 36 (1983) 324-358.
- *An unedited correspondence between Helinand of Froidmont and Philip, abbot of Val Ste Marie, on 'Genesis' 27:1 and the ages of the world*, dans *Erudition at God's Service. Studies in Medieval Cistercian History* vol. 11, ed. J. R. Sommerfeldt, Kalamazoo, 1987, pp. 243-266.
- *Helinand of Froidmont, Science and the 'School of Chartres'*, dans *Connaissance scientifique et sciences dans la philosophie médiévale. Actes du huitième Congrès international de philosophie médiévale, Helsinki, du 24 au 29 août 1987*, ed. R. Törinoja, A. I. Lehtinen, D. Follesdal, vol. 3 Helsinki 1990, pp. 522-530.
- *Editing the 'Chronicon' of Helinand of Froidmont: the Marginal Notes*, dans « *Sacris Erudiri* », 32 (1991), pp. 269-289.
- SOMMERFELDT, J. R., *Simplicity and Ordinaryness*, Kalamazoo, 1980.
- *The Roots of Aelred's Spirituality : Cosmology and Anthropology*, dans « *Cistercian Studies Quarterly* », 38(2003), pp. 19-26.
- *Bernard of Clairvaux on the Spirituality of Relationship*, New York, 2004.
- *Bernard of Clairvaux on the Life of the Mind*, New York, 2004.
- *Aelred of Rievaulx, pursuing perfect Happyness*, New York, 2005.
- *Aelred of Rievaulx on love and the order in the world and the church*, New York, 2006.
- STERCAL, C., *Il "medius adventus", saggio di letteratura degli scritti di Bernardo di Clairvaux*, Rome (Ed. Cistercienses), 1990-1999 (10 vol).
- *Bernardo di Clairvaux. Intelligenza e amore*, Milano 1997 ; trad. fr. Jacques Mignon, *Bernard de Clairvaux. Intelligence et amour*, Paris, 1998.
- TARLAZZI, C., *L'epistola De anima di Isacco di Stella : studio della tradizione ed edizione del testo*, dans « *Medioevo* », 36 (2011), pp. 167-278, (le texte à partir de la p. 256).
- TESTORE C., s. v. *Garnerio di Rochefort*, dans *Enciclopedia filosofica*, 3, Firenze 1982, 847.
- TOMASSINI, L. M., "*Puissent-ils être sages et comprendre*". *Intelligence et expérience de la foi chez Bernard de Clairvaux*, dans « *Collectanea Cisterciensia* », 75 (2013), pp. 252-270 ; 365-384.

- TONDELLI, L., *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore, I, Introduzione e commento, le sue rivelazioni dantesche*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1953.
- TÖPFER, B., *Il regno futuro della libertà : lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Gènes, Marietti, 1992.
- F. TRONCARELLI, *Poesia e profezia in un manoscritto di Gioacchino da Fiore*, dans *Storia i messaggio in Gioacchino da Fiore, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, ed. A. Croco, Centro internazioale di studi gioachimiti, San Giovanni in fiore, 1980, pp. 521-532.
- *Nuove reliquie dello " Scriptorium " di Fiore*, dans *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachinismo medievale*, Atti del II Congresso di studi gioachimiti, ed. A. Crocco, San Giovanni in Fiore, 1986, pp. 319-330.
- *Un codice con note autografe di Gioacchino da Fiore (Vat Barb Lat 627)*, dans « Scriptorium », 43 (1989), pp. 3-34.
- *Le due Aquile : il riscatto della storia in una immagine del "Liber Figurarum"*, dans « Florensia », 7 (1993), pp. 59-76.
- *A terrible beauty. Nascita ed evoluzione del Liber Figurarum*, dans « Florensia », 9 (1997), pp. 7-40.
- *Originalia Joachim de Florensi monasterio. Il codice Chigi A VIII 231 e la Commissione di Anagni*, dans « Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae », 9 (2000), pp. 398-426.
- "Interior acies", *Imagine e intuizione in Gioacchino da Fiore*, dans « Florensia », 16-17 (2002-2003), pp. 89-96.
- *Gioacchino da Fiore. La vita, il pensiero, le opere*, Rome, 2002.
- TROTTMANN, CH., *Deux interprétations contradictoires de saint Bernard : les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier*, dans « Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age », 105, 1993, 1, pp. 327-379.
- *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, Bepar 289, 1995.
- *Le libre arbitre selon Bernard de Clairvaux et Descartes*, Colloque Descartes et le moyen âge, juin 1996, ed. J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin 1997, pp. 243-257.
- *Théologie et noétique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1999.
- *De l'ipsum esse à l'ego cogito : le libre arbitre entre Bernard de Clairvaux et René Descartes : médiations renaissantes*, dans *Descartes et la Renaissance*, ed. E. Faye, Paris, Champion, 1999, pp. 375-388.
- *Sujets de la Jérusalem Céleste. L'humanisme comme mise en perspective eschatologique de l'homme et de sa liberté chez Hildegarde de Bingen et Bernard de Clairvaux*, dans *Spiritualität im Europa des Mittelalters, L'Europe spirituelle au Moyen Age*, ed. J. Ferrari, S. Grätzel, Gardez ! Verlag, Saint Augustin, 1998, pp. 91-104.
- *Murenulas aureas faciemus... Dire la contemplazione : Guiguo du Pont, lettore di Bernardo di Chiaravalle*, colloque de Sienne, dans *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet Studio, Macerata, 2005, pp. 81-103.
- *Questions de Métaphysique au Moyen Age et à la Renaissance*, dans *La Métaphysique*, sous la direction de Renée Bouveresse, Ellipses, Paris, 1999, pp. 49-65. Traduit en roumain, dans *Pluralitatea metafizicii medievale, Istorie si structuri*, ed. Bogdan Tataru-Cazaban, Bucarest, 2005, pp. 325-346.
- *Unitas, aequalitas, connexio. Alain de Lille dans la tradition des analogies trinitaires arithmétiques*, dans *Alain de Lille, le Docteur Universel*, ed. A. Vasiliu, J.-L. Solère et A. Galonnier, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 401-427.
- *La coïncidence des opposés dans le De Icona de Nicolas de Cues (IX-X)*, dans *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l'unité*, ed. D. Larre ENS éditions, Lyon, 2005, pp. 67-85.

- *La docte ignorance dans le De Icona. L'humanisme de l'au-delà du concept*, dans *Nicolas de Cues, les méthodes d'une pensée*, ed. J.-M. Counet, Louvain la Neuve, 2005, pp. 105-116.
- *Le dépassement de toute représentation dans le De Icona*, dans « *Kôra, Revue d'Etudes anciennes et médiévales, philosophie, théologie, sciences* », 3-4, 2005-2006, ed. A. Vasiliu, Bucarest 2006, pp. 327-346.
- *Alternatives médiévales à l'onto-théologie*, journée d'études du CRCI à Lyon, le 17 novembre 2006, à paraître dans les *Mélanges offerts à Pierre Magnard*.
- *Mystique, sagesse et théologie : La place de la mystique entre théologie et vision béatifique à la fin du Moyen Age*, dans *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Colloque du CIPh, Paris, 6-8 avril 2006, ed. D. De Courcelles, Grenoble, Jérôme Million, 2007, pp. 145-184.
- *Faire, agir, contempler. Contrepoint à la Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt*, Paris, Sens et Tonka, 2008.
- *Sur les sources agathosophiques de la preuve ontologique*, Colloque international de la SISPM, San Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale, nel IX centenario dalla morte di Anselmo (1109) e il millenario della fondazione dall'abbazia di Cava (1010), Cava de'Tirreni (Salerno), 5-8 décembre 2009, à paraître.
- *Bernard de Clairvaux sur la faiblesse de la volonté et la duperie de soi*, dans *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie*, ed. Th. Hoffmann, J. Müller et M. Perkams, Leuven, 2007, pp. 147-172 (*Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 8, Peeters).
- *Benoît XII, la vision béatifique*, Avignon, Docteur Angélique, 2009.
- *Volonté et infinie liberté dans une perspective eschatologique : Bernard de Clairvaux ou la faiblesse des puissants*, dans *Il soggetto e la sua identità. Mente, norma, Medioevo e Modernità*, ed. Luca Parisoli, Palerme, BOSM, 12, 2010, pp. 29-53.
- *Bernard de Clairvaux, Aelred de Rievaulx et Isaac de l'Étoile philosophes cisterciens*, dans *Lumières Médiévales, saint Bernard, Averroès, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot*, Collège des Bernardins, Paris, 2009, pp. 21-54.
- *Aelred de Rievaulx et les discours cisterciens sur l'âme*, dans « *Kôra* », 2011-2012, pp. 429-470.
- *Bernard de Clairvaux et l'inflexion cistercienne du socratisme chrétien*, *Actes du Colloque de Troyes, Bernard de Clairvaux et la pensée des cisterciens*, Cîteaux 2012, 1-4, pp. 45-61.
- *Philosophie monastique : humilité et pauvreté comme chemin de vérité. Libres réflexions sur l'enseignement cistercien de saint Bernard et Benoît XII*, dans *Mélanges cisterciens 2012, offerts au Père Placide, moine de l'Abbaye de Cîteaux*, pp. 141-157.
- Isaac de l'Étoile : les cinq sens et la conversion du sens*, dans « *Cahiers de Civilisation Médiévale* », 55, oct.-dec. 2012, p. 433-442 ; version revue dans *Les cinq sens au Moyen Age*, ed. É. Palazzo, Paris, Cerf, 2016, pp. 651-666.
- *Ut aperiamus secreta nostra amico, quaecumque in pectore habemus, et illius archana non ignoremus. L'(anti)-école du cloître ? Réflexions sur la théologie et l'éducation chez quelques cisterciens du XIIe siècle*, Colloque "Theologie and education" de l'Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik, Jahrestagung in Göttingen, 19–21. Juin 2014, dans « *Archa Verbi* », 2015, p. 241-260.
- *La philosophie comme considération, la contemplation et ses moyens selon Bernard de Clairvaux*, dans *Festshrift in honor of Kent Emery for his 70th birthday, Notre Dame*, 27-30 juillet 2014, à paraître.
- "Nihil ita absque labore manifestam facit veritatem, ut brevis et pura narratio.", *Bernard de Clairvaux philosophe et sa quête de vérité*, Colloque Vérité au Moyen Âge, Montpellier, avril 2015, à paraître.

- « liberum arbitrium, [...] tamquam in devexo montis [...] inter utrumque pendens... » (*DGLA*, 12, 41) *Liberté et eschatologie chez Bernard de Clairvaux*, Colloque *La liberté au Moyen Âge*, 27-28 novembre 2015, à paraître.
- TUOZZI, M., *La „conoscenza di se“ nella scuola cisterciense*, Naples, 1976.
- VANNI ROVIGHI, S., *L'influence de saint Anselme au XIIIe siècle*, dans « Cahiers de civilisation médiévale », 8 (1965), pp. 423-437.
- VAN'T SPIJKER, I., *Fictions of the inner life: religious literature and formation of the self in the eleventh and twelfth centuries*, Turnhout, Brepols, Abingdon, Marston, 2004.
- VASILIU, A., *L'économie de l'image dans la sphère de l'intelligible. Sur un sermon d'Alain de Lille (Sermo de sphaera intelligibili)*, dans « Cahiers de Civilisation Médiévale », 41 (1998), pp. 257-279.
- VASOLI, C., *Il contra Haereticos di Alano di Lilla*, dans « Bolletino dell' Istituto storico italiano ed Archivio Muratoriano », LXXV (1963), pp. 123-172.
- *Le idee filosofiche di Alano di Lilla nel De Planctu e nel Anticlaudianus*, dans « Giornale critico della filosofia italiana », XL (1961), pp. 462-498.
- *La « Theologia Apothetica » di Alano di Lilla*, dans « Rivista critica di storia della filosofia », XVI (1961), pp. 153-187 ; 278-314.
- VERDEYEN, P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, FAC-éditions, 1990.
- *Bibliographie de Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry*, ed. N. Boucher, Signy l'Abbaye, 2000, pp. 415-436.
- *Guillaume de Saint-Thierry, premier auteur mystique des anciens Pays-Bas, traduit du néerlandais par dom A. Louf*, Turnhout, Brepols, 2003.
- VERGER, J., JOLIVET, J., *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris, 1982.
- VIEILLARD-BARON, J.-L., *Nouvelles réflexions sur l'homme image de Dieu*, dans « Philosophie », 42 (1994), pp. 46-61.
- *Hegel et l'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.
- VINCENT, SÆUR G., *Personne et communauté selon Guerric d'Igny*, dans « Collectanea Cisterciensia », 39 (1977) II, pp. 112-128.
- VOORBIJ, J. B., *The Chronikon of Helinand of Froidmont : A Printed Edition in an Electronic Environment*, dans *Produktion und Kontext, Beiträge der Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Constantijn Huygens Instituut, Den Haag, 4 bis 7 März 1998*, ed. H.T.M. van Vliet, Tübingen, 1999, pp. 3-12.
- WANNENMACHER, J. E., *Hermeneutik der Heilsgeschichte "De septem sigillis" und die sieben Siegel im Werk Johachims von Fiore*, Leiden, Brill, 2005.
- WEBB, G., *An introduction to the cistercian de anima*, Londres, 1962.
- WESSLEY, S., *Joachim of Fiore and monastic Reform*, P. Lang, New York, 1990.
- *A new writing of Joachim of Fiore : Preliminary observations*, dans « Florensia », 7 (1993), pp. 39-58.
- *The True and New Jews : Jerusalem rebuilt*, dans « Frate Francesco », 70 (2004), pp. 285-314.
- WHALEN, B. E., *Joachim of Fiore and the division of Christendom*, dans « Viator », 34 (2003), pp. 89-108.
- WILMART, A., *Les allégories sur l'Écriture attribuées à Raban Maur*, dans « Revue Bénédictine », 13 (1920), pp. 46-47.
- *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, dans « Revue Mabillon », 14 (1924), pp. 157-167.

- L'instigateur du *Speculum caritatis*, dans « Revue d'Ascétique et de mystique », XIV (1933), pp. 369-394.
- *L'Ancienne bibliothèque de Clairvaux*, dans « Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem », 11 (1949), pp. 313-318.
- WOESTHIUS, M. M., *Vincent de Beauvais and Helinand of Froidmont*, dans *Lector et compiler. Vincent de Beauvais frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle. Actes du Colloque de Royaumont des 9-11 juin 1995*, ed. M. Plaumier-Foucart et alii, Grâne 1997, pp. 233-247.
- ZERBI, P., "Teologia monastica" e "teologia scolastica", *Lecture, riletture, riflessioni sul contrasto tra san Bernardo di Chiaravalle e Abelardo*, dans *Medioevo e latinità, in memoria di Ezio Franceschini*, ed. C. Leonardi et alii, Milan, Vita e pensiero, 1993, pp. 479-494.
- ZINK, M., *Le reniement de saint Pierre chez quelques prédicateurs et quelques auteurs parénétiqes français*, dans *La figura di san Pietro nelle fonti del Medioevo*, actes du colloque de Viterbe, Rome, 5-8 Septembre 2000, Louvain-la Neuve, 2001, pp. 273-287.

Ouvrages collectifs

- Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Textes réunis par H. Roussel et F. Suard, Actes du Colloque de Lille, 1978, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1979.
- Alain de Lille, le Docteur Universel, Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, ed. A. Vasiliu, J.-L. Solère et A. Galonnier, Turnhout, Brepols, 2005.
- Bernhard von Clairvaux: Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit. Vorträge gehalten anlässlich des 27. Wolfenbütteler Symposions vom 23. bis 27. Oktober 1990 in der Herzog August Bibliothek*, ed. K. Elm, Wiesbaden, 1994.
- Bernardus Magister, Papers presented at the Nonacentenary of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux*, ed. J. R. Sommerfeldt, Cistercian Studies 135, Kalamazoo, Cistercian Publications et Cîteaux, Commentarii Cistercienses, 1992.
- Bernhard von Clairvaux : Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit (Vorträge gehalten anlässlich des 27. Wolfenbütteler Symposions vom 23. bis 27. Oktober 1990 in der Herzog August Bibliothek)*, ed. K. Elm, Wiesbaden, 1994.
- Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, (Dokumentation der Wissenschaftlichen Studentagung Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, 14. - 18. März 1990 in Kloster Schöntal), ed. D. R. Bauer, Innsbruck, 1996.
- A companion to Bernard of Clairvaux*, ed. B. P. McGuire, Leiden, Brill, 2011.
- Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiöspolitischer Programme im Mittelalter*, ed. A. Patschovsky, Thorbecke, Ostfildern 2003.
- Estetiche monastiche: Atti del III congresso Bernardo di Clairvaux, Abbazia Santa Croce in Gerusalemme, 17-18 Ottobre 2008*, ed. I. Biffi, Rome, 2009.
- Festschrift zum 800 Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux*, Vienne, Herold, 1954.
- Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea, atti del VI Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 23-25 settembre 2004*, ed. G.L. Potestà, Rome, Viella, 2005.
- Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III, Atti del V Congresso Internazionale di studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999*, ed. R. Rusconi, Rome, Viella, 2001.
- Guerric d'Igny (1157-2007)*, Numéro spécial dédié à Guerric d'Igny, Collectanea Cisterciensia 69 (2007-1).

Hélinand de Froidmont (Colloque et exposition), (Mai-Juin 1987), ed. R. Defrance *et alii*, Warluis - Paris 1987, (Les Cahiers de l'Abbaye de St.-Arnoult, 2) –un second colloque tenu en 1998 est resté inédit à notre connaissance-.

Il profetismo Joachimita tra Quattrocento e Cinquecento : atti del III Congresso internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989, ed. G. L. Potestà, Gènes, Marietti, 1991.

Il ricordo del futuro : Gioachino da Fiore e il gioachinismo attraverso la storia, ed. F. Troncarelli, Bari, M. Adda, 2006.

Le huitième centenaire du Bienheureux Gueric d'Igny, « Collectanea Cisterciensia », 19 (1957) 3, numéro spécial consacré à Gueric d'Igny.

Saint Aelred de Rievaulx. Le Miroir de la Charité, Actes des journées d'études de l'Abbaye de Scourmont, 5-9 Oct. 1992, En hommage au Père Charles Dumont, dans « Collectanea Cisterciensia », 55 (1993) 1 et 2.

Saint Bernard et la philosophie, ed. R. Brague, Paris, PUF, 1993.

Saint Bernard et son temps, Dijon, Académie des Sciences, Arts et Belles Lettres, 1928-1929.

Saint Bernard Théologien, Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953, Rome, Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, IX, 1953.

S. Bernardo : pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte, ed. A. Gemelli, Vita e pensiero, Milan, 1954.

Sapere e contemplare il mistero : Bernardo e Tommaso : atti dell'inaugurazione della "cattedra Benedetto XVI di teologia e spiritualità cisterciense", Abbazia di Santa Croce in Gerusalemme - Angelicum, Roma 8-10 novembre 2007, ed. I. Biffi *et alii*, Milan, Jaca Book, 2009.

Sapientia Dei-Scientia Mundi, Bernardo de Clairvaux e o seu tempo, « Revista Portuguesa de Filosofia », Braga, 60, 3, 2004.

Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry, ed. N. Boucher, Signy l'Abbaye, 2000.

Studi su s. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione : convegno internazionale, Certosa di Firenze (6-9 novembre 1974), Rome, Editiones Cistercienses, 1975.

Themenheft "Bernhard von Clairvaux", ed. K. Lauterer, Bregenz, (Cistercienser Chronik 110, Verl. der Abtei Mehrerau), 2003.

Truth as gift: Studies in Medieval Cistercian History in Honor of John R. Somerfeldt, ed. M.L. Dutton, D. M. La Corte *et* P. Lockey, Kalamazoo, 2004.

Unity of Spirit, Studies on William of Saint-Thierry in honor of Rozanne Elder (Cistercian Studies), ed. F. Tyler Sergent *et* A. Rydström-Poulsen, New York, 2015.

Vies et légendes de saint Bernard de Clairvaux. Création, diffusion, réception (XIIe-XXe siècles). Actes des Rencontres de Dijon, 7-8 juin 1991, ed. P. Arabeyre, J. Berlioz, Ph. Poirrier, Brecht, Pontigny, 1993 (Cîteaux, Commentarii Cistercienses. Textes et documents 5).

Index des lieux scripturaires

Gn 2, 7; 362
Gn 3, 4 ; 104
Gn 4, 9 ; 40
Gn 26, 1 ; 339-340
Gn 26, 25 ; 341
Gn 31, 35 ; 346
Gn 40 ; 29, 78
Gn 41, 25 ; 218
Ex 2, 21 ; 343
Ex 3, 14 ; 140
Ex 33, 20 ; 429
Nb 22, 27 ; 365
Tb 4, 16 ; 268
I M 9, 16 ; 368
Jb 1, 21 ; 50
Jb 5, 7 ; 362
Jb 5, 24 ; 474
Jb 7, 17 ; 38
Jb 28, 28 ; 110
Ps 2, 7 ; 352, 473
Ps 4, 7 ; 75
Ps 13, 2 ; 102
Ps 14, 5 ; 129
Ps 15, 11 ; 79
Ps 22, 6 ; 336

Ps 24, 18 ; 250
Ps 33, 17 ; 356
Ps 35, 7 ; 95
Ps 35, 9 ; 79
Ps 43, 19 ; 68
Ps 45, 11 ; 110
Ps 48, 10 ; 372
Ps 62, 12-13 ; 338
Ps 83, 8 ; 37, 269
Ps 102, 27 ; 361
Ps 111, 1 ; 37
Ps 115, 10 ; 37
Ps 117, 1 ; 67
Ps 126, 2 ; 40
Ps 130, 2 ; 52
Ps 141, 8 ; 245
Pr 18, 12 ; 53
Pr 30, 8 ; 241
Qo 1, 18 ; 350
Qo 3, 1 ; 245
Ct 1, 4 ; 350
Ct 1, 7 ; 474
Ct 1, 10-11 ; 151
Ct 3, 11 ; 17
Ct 5, 1 ; 79, 153
Sg 9, 15 ; 74

Sg 11, 21 ; 383
Sg 17, 14 ; 213
Sg 18, 17 ; 213
Sg 18, 19 ; 213
Si 7, 36 ; 370
Si 38, 24 ; 55
Is 5, 20 ; 100
Is 6, 9-10 ; 35
Is 9, 6 ; 352, 473
Is 21, 11 ; 40
Is 40, 2 ; 372
Is 60, 1 ; 227
Is 64, 4 ; 126
Jr 4, 22 ; 85, 103
Jr 23, 24 ; 217
Ba 3, 11 ; 80
Ez 1, 10 ; 349
Ez 2, 10 ; 338
Ez 8, 12 ; 357
Ez 11, 19 ; 65
Ez 40, 3 ; 345, 347, 472
Dn 4, 1 ; 213
Za 6, 12 ; 345
Ma 2, 7 ; 244
Mt 5, 7 ; 26, 58
Mt 5, 7-8 ; 26

Mt 6, 10 ; 70
Mt 6, 22 ; 100, 101, 105, 164
Mt 6, 23 ; 38, 105
Mt 6, 33 ; 269
Mt 7, 12 ; 268
Mt 7, 21-24 ; 32
Mt 8, 19-20 ; 248
Mt 10, 6 ; 164
Mt 10, 16 ; 100-102
Mt 10, 39 ; 264-265
Mt 11, 29 ; 25, 34
Mt 13, 8 ; 187
Mt 15, 21-28 ; 258
Mt 16, 26 ; 31
Mt 17, 4 ; 130
Mt 19, 24 ; 300
Mt 19, 27 ; 244
Mt 26, 31 ; 92
Mc 4, 8 ; 187
Mc 9, 5 ; 130
Mc 22, 25 ; 223
Lc 9, 33 ; 130
Lc 11, 34-35 ; 38, 88, 100, 164
Lc 12, 13 ; 261
Lc 16, 8 ; 85, 103
Lc 16, 9 ; 241

Lc 17, 37 ; 77-78

Lc 18, 8 ; 200

Lc 20 ; 30, 79

Lc 21, 26 ; 127

Lc 22, 25-26 ; 47

Jn 1, 29 ; 345

Jn 3, 5 ; 352, 473

Jn 4, 34 ; 153, 243

Jn 5, 22 ; 338, 374-375

Jn 8, 12 ; 25

Jn 8, 25 ; 136

Jn 12, 40 ; 35

Jn 14, 6 ; 260

Jn 14, 21 ; 78

Jn 15, 15 ; 193

Jn 17, 3 ; 78

Jn 21, 15-17 ; 2342

Ac 4, 32 ; 146

Ac 7, 22 ; 342

Ac 7, 55 ; 245

Ac 17, 28 ; 21è

Rm 1, 17 ; 232

Rm 1, 20 ; 118, 337

Rm 1, 21 ; 321 ; 349 ; 364

Rm 1, 21-22 ; 321 ; 364

Rm 2, 6 ; 338

Rm 7, 15-19 ; 363
Rm 7, 19 ; 460
Rm 7, 22 ; 362
Rm 7, 23 ; 88
Rm 8, 1 ; 89
Rm 8, 18 ; 235
Rm 9, 12 ; 436
Rm 10, 17 ; 126
Rm 11, 36 ; 136
Rm 12, 15 ; 59
Rm 14, 17 ; 250
Rm 16, 23 ; 107
I Co 2, 2 ; 231
I Co 2, 6-7 ; 231
I Co 2, 9 ; 126
I Co 4, 3 ; 98
I Co 6, 3 ; 246
I Co 12, 26 ; 30, 79, 363
I Co 13, 8 ; 400
I Co 13, 9-10 ; 268
I Co 13, 12 ; 80, 110, 150, 152, 335, 403, 447
II Co 1, 12 ; 96
II Co 3, 18 ; 232, 448
II Co 4, 16 ; 362
II Co 5, 13 ; 23
II Co 10, 18 ; 97

II Co 11, 23 ; 48
II Co 11, 29 ; 59
II Co 12, 1-4 ; 23
Ga 4, 19 ; 352, 473
Ga 6, 1 ; 27, 60
Ga 6, 3 ; 38
Ga 6, 14 ; 48
Ép 3, 18 ; 53, 149-150
Ép 4, 7 ; 216
Ép 4, 13 ; 79
Ép 5, 27 ; 76
Ph 2, 7 ; 34
Ph 3, 12-13 ; 234
II Tm 4, 10 ; 364
Hé 9, 11-12 ; 245
Hé 11, 1 ; 165
Hé 11, 40 ; 79
Jc 3, 15 ; 261
I P 5, 3 ; 46
I Jn 1, 5 ; 273
I Jn 2, 15-16 ; 243
I Jn 3 ; 222
I Jn 3, 2 ; 79, 149, 335,
I Jn 4, 20 ; 176
Ap 1, 10 ; 439
Ap 2, 17 ; 80, 162

Ap 5, 1 ; 326
Ap 5, 5 ; 345
Ap 5, 5-6 ; 345, 347, 472
Ap 6, 5 ; 345
Ap 6, 9 ; 29, 74, 77, 459
Ap 6, 10 ; 77
Ap 10, 7; 338
Ap 20, 10 ; 359
Ap 21, 4 ; 359
Ap 22, 5 ; 326

Index des noms propres

Abimélech ; 333
Abraham ; 13-15, 24, 77, 117, 130, 131, 158, 228, 244, 340, 399, 440-444, 447, 457, 463, 503
Achille ; 184
Achimaan ; 350
Ackermans, H. ; 114, 494
Adam ; 35, 149 ; 210, 260, 362, 407 ; 421, 438-440, 449,
Adam, A. ; 377, 491
Adam, C. ; 87 ; 496
Adam de Balsham = Adam du Petit Pont ; 168 ; 407
Adam de Perseigne ; 438-439
Aelred de Rievaulx ; 3, 7, 8, 169, 171, 173-218, 238, 254, 292, 413, 447, 449, 464-465, 468,
494, 491-493, 497-502, 504-505, 509-514
Agar ; 447
Agée ; 119, 143, 152, 165, 400, 409, 441
Ahouzat ; 341

Alain de Lille ; 4, 8, 124, 169, 277, 288, 376, 405-430, 450, 471, 478-479, 484, 494-496, 499-503, 505-507, 510-514

Alain de Tewkesbury ; 406-407

Albert du Mont, 169

Albert le Grand (saint) ; 12, 106

Alberti ; 133

Alcher de Clairvaux ; 194, 259, 273, 413

Alcibiade ; 11, 28, 56, 264, 304-305, 366-367, 386, 468, 490

Alcuin ; 16

Alexandre le Grand ; 354, 356

Alexandre Philopompe ; 369

Ambroise de Milan ; 86

Ambrosiaster ; 436

Anaxagore ; 71, 166, 357

Ange Clareno ; 434

Anselme de Canterbury, 90, 136-137, 205, 258, 269, 282-283, 285-286, 289-292, 294, 297-298, 300, 302-303, 334, 377, 422, 462, 469, 471, 485, 501, 512

Antiochus Épiphane ; 369, 371

Antisthène ; 171

Apollon ; 158, 355, 483

Aristippe de Cyrène ; 172

Aristophane ; 159

Aristote ; 9-11, 35, 42, 85, 87, 110, 112-113, 127, 142, 149, 157-158, 177, 181, 193, 196, 208, 226, 260, 277, 282, 284, 286, 305, 350, 357, 365, 373, 388, 407, 483

Aristoxène de Tarente ; 159

Arnaud de Villeneuve ; 435

Aubry de Trois-Fontaines ; 354

Augustin d'Hippone (saint), 6, 12, 14, 16, 24, 28, 31-32, 57, 63, 68, 74, 83, 87-88, 94, 110, 121, 132, 134, 140, 161, 182, 194, 195, 197, 205-206, 210, 213, 259-260, 263, 278-280, 289, 310, 316, 319, 366-367, 370, 373, 376, 380, 389-391, 393, 400-402, 436, 459, 465, 479, 485, 511

Augustin (pseudo, Belgicus) ; 411

Avicenne ; 139, 313

Azarias ; 441

Bacchidès ; 368

Bach, J.-S. ; 236

Ballanfat, M. ; 337, 491

Barbet, J. ; 231, 488

Basile de Césarée (saint), 19, 370, 375, 475

Baur, L. ; 11, 325, 490

Belmans, Th. G. ; 96, 491

Benoît (saint) ; 25-26, 44, 217-218, 250, 270, 308, 329, 434, 436, 441-445, 453, 465, 481

Benoît XII, (Benedictus XII) ; 46, 62, 359, 374, 511-512

Benoît de Canfield ; 270

Berdiaev, N. ; 436

Bernard de Clairvaux, (saint) ; passim

Bertrand, J. ; 373, 490

Bethsabée ; 368

Biard, J. ; 82, 511

Binkley, P. ; 354, 509

Bliemetzrieder, F. ; 255-256, 282, 298, 492

Boèce, 14, 139, 142-143, 277, 282-283, 285, 287, 293, 308, 324, 356, 391, 408-412, 417, 430, 451, 478

Bonaventure (saint); 3, 6, 136, 139, 144, 326, 434, 462

Bondeelle-Souchier, A. ; 379, 492

Boquet, D. ; 379, 492

Borriello, M. ; 342, 348, 493

Bossuet, J.-B. ; 435

Boucher, N. ; 376, 492, 502, 513, 515

Bougerol, J.-G. ; 315, 388, 493

Bourgain, P. ; 406, 484

Bouveresse, R. ; 289, 511

Boyer, M. ; 354, 488

Brague, R. ; 25, 31-32, 40, 82, 493, 503, 514

Brial, M. J. J. ; 405-406

Budde, Th. ; 413, 493

Buonaiuti, E. ; 432, 489, 493

Burnett, Ch. ; 379, 493

Burton, P.-A. ; 12, 173, 462, 491, 493-494, 501, 504

Caïn ; 40, 243

Carpocrate ; 357

Carraud, Ch. ; 32, 373, 490

Cassiodore ; 112, 380

Cazes, D. ; 376, 494

Cebes ; 208

Cécilien ; 369

Célestin III ; 432-433

Charles le Bon (saint, roi) ; 353

Charles de Bovelles ; 145, 153

Charpentier, L. ; 16, 455, 485

Chenu, M.-D. ; 96, 356, 494

Chrétien, J.-L. ; 25, 494

Christ, Jésus ; passim

Chrysippe ; 357

Cicéron ; 183-184, 189, 213, 267, 357, 408, 464

Clément III ; 432

Claudien Mamert ; 380, 390-391

Colledge, E. ; 225, 487

Colomban (abbé) ; 431

Congourdeau, M.-H. ; 93, 490

Conrad d'Eberbach ; 240

Constance (impératrice) ; 433

Constantin l'Africain ; 379-380, 382, 384, 475

Corbin, P. ; 299, 485, 494

Coppin, J. ; 355, 496

Costello, H. ; 221, 231 ; 487, 494, 505

Couloubaritsis, L. ; 6, 24, 114, 313, 457, 462, 494

Counet, J.-M. ; 139, 511

Courcelle, P. ; 6, 11, 12, 456, 494, 511

D'Alverny, M.-Th. ; 406-407, 411-413, 484, 495

Dahan, G. ; 13, 236, 495

Damascius ; 11, 58

Daniel ; 441, 488, 491, 495

Dante ; 301, 435, 481, 493-494, 500, 508

David ; 329, 338, 345, 347, 368, 415, 424, 437, 472, 486

David 1^{er} (roi d'Écosse) ; 173

Davidson, D. ; 33-34, 90, 94, 115, 495

Davy, M.-M. ; 402, 488, 495

De Andia, Y. ; 142, 495

Debray-Mulatier, J. ; 256, 495

De Briey, G. ; 174-175, 484

De Courcelles, D. ; 15, 151, 511

Defrance, R. ; 355, 514

De Gandillac, M. ; 325, 490, 496

Delhay, Ph. ; 96, 109, 355 ; 496

De Libera, A. ; 169, 496

De Lubac, H. ; 367, 412, 435-436, 445, 480, 494-496

De Maistre, J. ; 435

Démosthène ; 158, 373, 483

Denys le Pseudo-aréopagite ; 6-7, 24, 26, 94, 126, 129, 142, 231, 258, 273, 279, 283, 290-291, 302, 314, 325, 334, 336, 340, 470-471, 495

Descartes, R. ; 6, 82, 87-88, 115, 161-162, 261, 286, 365, 382, 459, 496, 499, 511

Déchanet, J.-M ; 377, 380, 393, 398, 405, 450, 487-488, 495

Desgrugillers-Billard, N. ; 354, 488

De Visch, Ch. ; 405

De Wilde, D. ; 220, 496

Dillens, A.-M. ; 114, 528

Diogène de Sinope ; 172, 239, 287, 466

Dombart, B. ; 216

Dondaine, H. ; 297, 413, 497

Drogon ; 367

Dronke, P. ; 412

Dumont, Ch. ; 175, 484, 488, 497, 514

Dumontier, P. ; 394

Dupuis, M. ; 405

Dykmans, M. ; 80, 490

Elbe de Mauléon ; 256

Eckhart ; 133, 139

Élie ; 130, 346-347, 444-445, 464, 472, 481, 484

Élisabeth ; 360

Élisée ; 98

Emery, P.-Y ; 195, 462, 484-487, 512

Empédocle ; 456

Engel, P. ; 90, 495

Ephraïm ; 101

Épicure ; 260

Ésaü ; 436-437, 442, 447, 481

Esprit saint ; 97, 139, 188, 195, 250, 258, 311, 331, 360, 391, 394, 397, 427, 439-440, 442, 453, 480

Étienne ; 247

Euclide de Mégare ; 172

Eugène III ; 41, 44-45, 50, 83, 149, 151, 160, 457

Evans, G. R. ; 406-407, 498

Evans, M. ; 208, 485

Ève ; 35

Ezéchiël ; 349, 357

Faye, E. ; 82, 511

Fichte, J. G. ; 435

Fidora, A. ; 408, 498, 500

Follesdal, D. ; 354, 510

Fourier, Ch. ; 436

François Ier ; 435

Frédéric Barberousse ; 432

Freud, S. ; 35, 498

Fritz, J.-M. ; 356, 498

Frugoni, A. ; 434, 489

Gabriel ; 127

Gallay, F. ; 296

Galonnier, A. ; 388, 501, 511, 514

Garda, C. ; 256, 258, 498

Garnier de Rochefort ; 4, 170, 255, 333-353, 374, 471, 473, 494, 497, 500

Garrigues, J.-M. ; 93, 498

Gastaldelli, F. ; 239, 251-252, 257, 486, 498

Gérard de Borgo San Donnino ; 434

Geoffroy d'Auxerre ; 4, 8, 169, 219, 238-239, 257, 263, 375, 378, 399, 432, 466-467, 474, 486, 502

Geoffroy de Dinan ; 193

Geoffroy Masuer ; 256

Germain (évêque de Capoue) ; 443-444

Gilson, É. ; 7, 9-10, 24, 72, 82, 170, 456-457, 499

Glorieux, P. ; 406-407, 411, 415, 484, 499

Goethe, J. W. ; 435

Goliath ; 368

Grégoire de Nazianze (saint), 296 ? 304

Grégoire de Nysse (saint), 19, 380, 384, 475, 484

Grégoire le Grand (saint), (Gregorius Magnus) ; 13-14, 79, 126, 221, 247, 348, 372, 375, 380, 414, 437, 459, 465, 475, 492

Guérin, J.-L. ; 447

Guerric d'Igny ; 3, 8, 172, 218-238, 351, 432, 465, 473, 503-505, 513-514

Guigues II (le Chartreux) ; 65, 126, 228, 308

Guigues du Pont ; 151, 153

Guillaume d'Auvergne ; 238

Guillaume d'Auxerre ; 403

Guillaume de Champeaux ; 377

Guillaume de Conches ; 109, 256, 378

Guillaume d'Occam ; 285

Guillaume de Saint-Thierry ; 5, 120, 194, 376-405, 448, 454, 475, 491-492, 494-496, 500, 502, 513-515, 531

Guillaume Postel ; 435

Gundissalvi ; 10

Hadot, P. ; 283, 287

Haman ; 189

Häring, N. M. ; 238, 288-289, 295, 342, 486, 491, 500,

Haureau, B. ; 405, 500

Hegel, G. W. F. ; 133, 435, 505, 513

Heidegger, M. ; 11, 42

Hélinand de Froidmont ; 4, 8, 157-158, 169, 255, 353-374, 473-474, 491-492, 496, 498, 500, 502, 505-506, 509, 514

Henri II (d'Angleterre) ; 257

Henri IV (empereur) ; 432-434

Henri de Gand ; 102

Henri de Pise ; 239

Héraclite ; 456

Herder, J. G. ; 435, 489, 502

Hermès Trismégiste ; 357, 417, 419

Hérode Agrippa ; 371

Hilduin ; 94

Hippocrate ; 246

Hitler, A. ; 436

Hoffmann, Th. ; 33, 82, 512

Hölderlin, F.; 436

Holopherne ; 369

Honorius III ; 434

Horace ; 356

Hoste, A. ; 256-257, 259, 283, 325, 353, 488, 500

Hudry, F. ; 406-407, 409, 412, 484-485, 500

Hugues de Balma ; 336

Hugues de Marchiennes ; 218

Hugues de Saint-Victor ; 123, 165, 505

Isaac de l'Étoile (Isaac de Stella) ; 193, 233, 255-334, 352, 374, 412-413, 467, 471, 488, 492, 498, 501, 506-507, 512

Isaac ; 14, 15, 249, 339-341

Isidore de Séville, 14, 112, 380

Jacob ; 13-14, 21, 24, 117, 124, 158, 224, 350, 436, 442, 447, 457, 481

Jacob Böhme ; 435

Jacquart, D., 379, 493

Jason ; 369

Javelet, R. ; 266, 501

Jean XXII ; 29, 74, 76-78, 80, 131, 161, 245, 404, 451, 459, 490, 511

Jean (évêque de Poitiers) ; 258

Jean Baptiste ; 203, 327, 330-331, 333-334, 339, 342-343, 440, 445, 447, 452-453, 481,

Jean Cassien ; 13-15, 270, 387, 495

Jean de Belmeis ; 255

Jean de Parme ; 434

Jean de Roquetaillade ; 435

Jean de Salisbury ; 355-356, 407

Jean de Trizay ; 256

Jean Sarrazin ; 94

Jean Scot Erigène ; 6, 273, 313, 339-340, 347

Jéthro ; 342

Jeuneau, É. ; 340, 351, 413, 490, 501

Jérémie ; 85, 243, 441

Jérôme (saint) ; 151, 213, 240, 247, 299, 349, 411, 466, 470, 490, 511

Joachim de Flore ; 5, 8, 169, 239, 376, 430-454, 452-454, 479-481, 488-492, 494, 496, 498-500, 502-509, 511, 513-514.

Jolivet, J. ; 124, 501, 513

Jonathan ; 350

Juda ; 321, 345, 350, 443

Judas Maccabée ; 368

Judas (apôtre) ; 91

Jules César ; 369

Jupiter ; 409

Juvénal ; 360, 474

Kalb, A. ; 211

Kant, É. ; 181-182, 269, 297, 409

Kienzle, B. M. ; 355, 501

Kobusch, Th. ; 12, 19-20, 21, 294, 456, 462, 470, 501

Laban ; 336-337, 346-347, 472

Lacan, J. ; 33, 457

Laffitte, M.-P. ; 379, 502

Lange, H. ; 238, 486

Larre, D. ; 139, 511

Lazare (frère de Marthe) ; 350

Lazare (pauvre) ; 213-214, 446, 467,

Léa ; 153, 279, 350-351, 406, 447, 481

Lebeau, M. ; 407, 502

Lebrun, F. ; 377, 502

Leclercq, J. (Dom) ; 7, 47, 239, 257, 354-355, 365-366, 406, 485

Leclercq, J. (Jr.) ; 366, 502

Lehtinen, A. I. ; 354, 510

Lemoine, M. ; 124, 273, 378-391, 487, 502

Léon XIII ; 10

Léonard de Vinci ; 383

Leroi-Gourhan, A. ; 385, 503

Lessing, G.E. ; 435

Léthel, F.-M. ; 93, 490, 503

Loth ; 447

Louf, Dom A. ; 377, 503, 513

Lucifer ; 356

Lucius III ; 432

Lutz-Bachmann, M. ; 408, 500

Mabillon, J. ; 219, 238, 487, 513

Macrobe ; 360-361, 419

Magnard, P. ; 144, 289, 486, 511

Malachie (saint) ; 118, 485

Mammon ; 241, 271, 351

Manassé ; 447

Manselli, R. ; 432, 503

Mardochée ; 187

Marie (sainte Vierge) ; 127, 148-149, 165, 257, 331, 335, 351-352, 356, 359-360, 364, 372, 426-427, 444, 473, 479

Marie (de Béthanie) ; 153, 351

Marie (sœur de Moïse) ; 444

Marion, J.-L ; 82, 503

Martianus Capella ; 409

Marius Victorinus ; 284

Marthe (de Béthanie) ; 153, 317-318, 351

Marx, K. ; 436, 454, 480

Matthieu d'Albano ; 378

Maxime le Confesseur (saint), 93

McGinn, B. ; 379, 488, 490-491, 504

Médée ; 107

Mellerin, L. ; 96, 504

Merlin ; 407

Mersch, É. ; 29, 78, 504

Michée ; 441

Michel (saint Archange) ; 361

Michelet, J. ; 436

Migne, J. P. ; 93, 219, 238, 405, 484, 486-488

Moisan, A. ; 354, 505

Moïse ; 130, 135, 240, 273, 302, 311, 326, 328, 342-344, 351, 437, 444-445, 448, 466, 471, 481

Morghen, R. ; 431

Morson, J. ; 221, 231, 487, 505

Mottu, H. ; 431, 505

Naaman ; 98

Némésius d'Émèse ; 379-380, 389

Nicolas de Cues ; 11, 133, 139, 143, 277, 299, 302, 324-325, 490, 511

Nicolas de Lyre ; 435

Niederberger, A. ; 408, 500

Nietzsche, W. F. ; 114, 158, 371

Noblesse-Rocher, Annie ; 219, 236, 505

Noé ; 176, 268, 442

Novalis ; 436

Odon de Chériton ; 502

Odon de Morimond ; 238

Ogier ; 219

Olympiodore ; 11, 58

Origène ; 3, 6, 13-16, 19-20, 157-158, 289, 340-341, 360, 380, 387, 470, 474-475, 482, 495, 499, 501, 510

Orphée ; 124

Ottaviano, C. ; 434, 490

Ovide ; 31, 71, 107, 355-356, 362, 364-365, 369, 383, 474

Ozias ; 440

Paden, W. D. ; 355, 505

Paravicini Bagliani, A. ; 354, 508

Parisoli, L. ; 29, 512

Parménide ; 141-143, 172, 295

Pascal II (antipape) ; 187

Paschase Radbert ; 94

Patrocle ; 184

Paul (saint) ; 20-22, 39, 48, 53, 59, 88-89, 97-98, 107, 118, 165, 181-182, 214, 226-227, 231, 234, 245, 262, 293, 321, 336-337, 349, 362, 374, 377, 389, 400, 402-403, 414, 443-444, 460, 492,

Paulmier-Foucart, M. ; 354, 506

Paulus, B. ; 94, 490

Paztor, E ; 432

Pépin, J. ; 72, 506

Pétrarque, 24, 32, 34, 110, 361, 373

Pharaon ; 29, 78, 343, 426-427

Pharès ; 350

Philémon ; 181-182

Philippe Auguste ; 433

Philippe de Beauvais (évêque) ; 370

Phua ; 343, 350

Picol ; 341

Pierre (saint) ; 2, 46, 83, 90-95, 98, 105, 108, 130, 148, 162-163, 177, 232-235, 239-241, 242-247, 250, 253, 281, 356, 399, 444, 460, 466-467, 486, 513

Pierre Abélard (Petrus Abelardus) ; 267, 468

Pierre Béranger de Poitiers ; 157, 482

Pierre de Jean Olivi ; 434

Pierre de Tarentaise ; 238

Pierre le diacre ; 372

Pierre Lombard ; 448

Platon ; 11, 87, 142, 158, 171, 267, 296, 304-305, 310-311, 357, 359, 367, 369-370, 375, 386, 389, 422, 455, 465, 468, 475, 482-483, 490

Pline l'Ancien ; 394

Plotin ; 6, 19, 21, 142

Plutarque ; 356

Porphyre ; 19, 284, 357

Potestà, G.L. ; 431-432, 434, 437, 440-441, 445, 489-490, 500, 506, 514

Proclus ; 11, 58

Protagoras ; 172

Ptolémée ; 357, 362, 474

Pycke, J. ; 219-220, 507

Pythagore ; 355, 357, 370, 375, 382, 475

Quinet, E. ; 436

Rachel ; 153, 279-280, 336-337, 346-347, 350-351, 443, 447, 472, 481

Raciti, G. ; 239, 255-258, 283, 484, 486, 488, 507

Rashed, R. ; 82, 511

Ratzinger, J. ; 445, 452, 481, 507

Raymond Lulle ; 142

Rainier de Ponza ; 433

Rébecca ; 442

Reindel, K. ; 354, 507-508

Renan, E. ; 10, 507

Richard Cœur de Lion ; 433

Richard de Saint-Victor, 339, 350, 462, 510

Ricklin, Th. ; 354, 508

Rigoletto ; 410

Robert de Melun ; 168, 407

Robert Grosseteste ; 94

Rochais, H. ; 16, 239, 485-486, 508

Rousseau, J.-J. ; 261

Ruello, F. ; 231, 488

Rusconi, R. ; 441-442, 445, 489, 498-499, 503-504, 506, 509, 514

Saak, E. L. ; 255, 354, 492, 509

Salet, G. ; 256-257, 259, 325, 488,

Salomon ; 13-18, 26,158, 224, 240, 339, 364, 373, 380, 425, 456, 466, 485, 495

Santucci, M. ; 354, 488

Sarah ; 443-444, 447

Saül ; 437

Schelling, F. W. J ; 435

Scholastique, (sainte) ; 443-444

Scholem, G. ; 172, 509

Selge, K.-V, 446, 488-490, 509

Sénèque ; 356-357, 371

Sicard, P. ; 339, 510

Siméon ; 227-228

Socrate ; 2-3, 6, 11, 28, 33-34, 42, 50, 57-58, 71-72, 85, 114, 133, 157-158, 166, 171, 184, 193, 203, 206, 208, 264-265, 269, 276, 283, 305, 357, 373, 375, 417, 455-456, 464, 468, 473, 475, 483, 494

Solère, J.-L. ; 288, 406, 501, 511, 514

Soloviev, V. ; 436

Sommerfeldt, J. R. ; 355, 501, 510, 514

Smits, E. R. ; 354, 510

Spinoza, G. ; 356, 494

Swedenborg, E. ; 435

Tancredi ; 433

Tannery, P. ; 87, 496

Tarlazzi, C. ; 259, 274-279, 488, 510

Tataru-Cazaban, B. ; 289, 511

Térence ; 356

Thérèse de l'enfant Jésus (sainte) ; 270

Thierry de Chartres ; 287

Thomas Becket ; 255, 257, 406

Thomas d'Aquin (saint) ; 9, 59

Thomas Gallus ; 164

Tissier, B. ; 257, 354, 484, 486, 488,

Tobie ; 442, 444

Tommaso Campanella ; 435

Törinoja, R. ; 354, 510

Trottmann, Ch. ; 12, 19, 29, 47, 74, 91, 203, 255, 273, 297, 337, 339, 358, 462, 491, 494, 501-502, 504, 510-511

Ubertin de Casale ; 434

Vanni Rovighi, S. ; 282, 290, 297, 512

Van Vliet, H.T.M. ; 354, 513

Vasiliu, A. ; 124, 139, 273, 288, 501-502, 511-512, 514

Verdeyen, P. ; 120, 376-377, 485, 487-488, 491, 513

Vieillard-Baron, J.-L. ; 82, 133, 503, 513

Vincent de Beauvais ; 354-355, 505-506, 513

Virgile ; 211, 308, 356, 367

Vitruve ; 383

Von Balthazar, H. U. ; 435

Voorbij, J. B. ; 354, 491, 513

Walsh, J. ; 225, 487

Webb, G. ; 379, 513

Woesthius, M. M. ; 354, 513

Xénophon ; 158

Zacharie (Prophète) ; 441

Zacharie (père de Jean Baptiste) ; 440, 442

Zara ; 350

Zénon ; 260, 357

Zéphora ; 342-343, 350

Zink, M. ; 92, 513

Christian TROTTMANN
**Bernard de Clairvaux et la
philosophie des Cisterciens
du XIIe siècle**

Résumé

La première partie présente un Bernard de Clairvaux Philosophe. Fleuron du socratisme Chrétien il lui donne une inflexion marquant le primat de l'humilité (Ch. I), le détour nécessaire par la charité (Ch. II) avant de parvenir à la contemplation (Ch. IV). Entre ces deux points d'inflexion, un chapitre développe le rôle central pour lui du libre arbitre et celui de la conscience (Ch. III).

La deuxième partie recherche la présence ou non de ces caractéristiques chez trois cisterciens parmi les plus proches de Bernard : Aelred de Rievaulx, Gueric d'Igny, Geoffroy d'Auxerre (Ch. I). Puis (Ch. II) elle examine trois auteurs cisterciens parmi les plus philosophes du XIIe siècle : Isaac de l'Étoile, Garnier de Rochefort et Hélinand de Froidmont. Enfin, elle en vient à trois auteurs qualifiés de "satellites" : Guillaume de Saint-Thierry, Alain de Lille et Joachim de Flore.

Mots clés : saint Bernard, Cisterciens, philosophie, théologie monastique, eschatologie, humilité, charité, contemplation, socratisme chrétien

Summary

In the first part, Bernard of Clairvaux is considered as a philosopher. Jewel of Christian socratism, he gives it a new orientation, first insisting on humility (Ch. I), then on the necessary bend of charity (Ch. II), before reaching contemplation (Ch. IV). In the midst Ch. III develops the central part played by freewill in his system and that of conscience.

The second part checks the presence or not of these philosophic views, first in the works of three Cistercians among the closest to Bernard: Aelred of Rievaulx, Gueric of Igny, and Geoffroy of Auxerre (Ch. I). Then Ch. II's focus is on three among the most philosophic authors of the Order: Isaac of Stella, Garnier of Rochefort, and Hélinand of Froidmont. Finally, it comes to three "satellites": Guillaume of Saint-Thierry, Alain of Lille, Joachim of Fiore.

Keywords: saint Bernard, Cistercians, monastic philosophy and theology, eschatology, humility, charity, contemplation, Christian socratism