

LA CONTEMPLATION DE DIEU

Guillaume of St. Thierry. wv

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.
Secrétariat de Direction : G. Mondésert, S. J.

N° 61

Série des Textes Monastiques d'Occident, n° II

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY

LA CONTEMPLATION DE DIEU
L'ORAISON DE DOM GUILLAUME

INTRODUCTION, TEXTE LATIN ET TRADUCTION DE

Dom Jacques HOURLIER

moine de Solesmes

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS
1959

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Œuvres de Guillaume de Saint-Thierry :

- Aen.* Aenigma fidei. *P. L.*, 180, 398-440.
Cant. Expositio altera super Cantica Canticorum. *P. L.*, 180, 473-546.
Ep. Epistola ad Fratres de Monte-Dei. *P. L.*, 184, 307-354.
Med. Meditativæ orationes. *P. L.*, 180, 205-248.
Nat. De natura et dignitate amoris. *P. L.*, 184, 380-408.
Spec. Speculum fidei. *P. L.*, 180, 365-397.

Les autres œuvres de Guillaume seront toujours désignées par leur titre complet. Dans les références au *De contemplando Deo*, les chiffres renvoient aux paragraphes et aux lignes du présent volume.

Manuscrits et éditions du *De contemplando Deo* :

A	Aulne	Bruxelles B. R. II-1052	XIII ^e
C	Corsendonck	Bruxelles B. R. 596-600	XIII ^e , d.
D	les Dunes	Bruges B. M. 128	XII ^e , f.
F	?	Londres B. M. 5 F VII	XII ^e
H	édition d'Horstius		1641
J	Jumièges	Rouen B. M. 557	XIII ^e
K	Anchin	Douai B. M. 372, t. I	a. 1165
M	Paris, Franciscains ?	Mazarine 630	XIII ^e , d.
m	?	Mazarine 739	XIII ^e
N	Bourgogne ?	Paris B. N. lat. 10621	XIII ^e
n	Italie	Paris B. N. lat. 1727	XIII-XIV ^e
O	?	Oxford, Jesus XXXV	XII ^e
R	Reuil ?	Mazarine 776	XII ^e , m.
S	Paris, Gds Augustins ?	Arsenal 324	XIV ^e
s	?	Arsenal 502	XIV ^e
T	le Jardinnet	Troyes B. M. 2051	1428
V	édit. Tiraqueau-Gillot (d'après St-Victor de Paris)		1640
X	autre texte dans la même édition : Soliloquia, col. 508		
Y	édition Margarin de la Bigne		1677
Z	édition Mabillon		1690

F et O : Les variantes de ces deux manuscrits sont données d'après M.-M. DAVY, *Deux traités de l'amour de Dieu*, Paris, Vrin, 1953, où ils sont présentés comme manuscrits du XII^e s.

H et VXYZ : nous reproduisons les variantes de ces imprimés en raison des manuscrits que les éditeurs ont pu consulter.

n : Le ms. contient de nombreuses fautes et négligences, surtout dans la seconde partie du traité. Quelques-unes seulement sont réparées en interligne. La ponctuation est très fantaisiste.

INTRODUCTION

I

VIE DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY

La vie de Guillaume de Saint-Thierry¹ peut se résumer en quelques lignes², encore que son action ait été profonde et que sa pensée soit riche et puissante. Une chronologie sommaire suffit à délimiter le cadre où l'action s'est exercée, où la pensée s'est développée et épanouie.

Chronologie sommaire Né à Liège, d'une famille noble que nous ne connaissons pas autrement, Guillaume quitte son pays pour faire ses études, à Laon très probablement. Puis il abandonne

1. On abordera Guillaume de Saint-Thierry par le livre de Dom J.-M. DÉCHANET : *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre* (Bibliothèque Médiévale, Spirituels Précolastiques, D), Bruges, Beyaert, 1942. D'un point de vue plus spécialement philosophique, cf. du même auteur : *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry* (Bibliothèque Philosophique), Paris, Aubier, 1944. Ces deux ouvrages nous dispensent de reproduire la bibliographie du sujet ; nous ne citerons des études particulières que dans la mesure nécessaire à notre exposé. Cependant, nous tenons à mentionner, pour son intérêt et sa date, la thèse de l'abbé André ADAM : *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres*, Bourg, 1923.

2. C'est bien le cas d'un écrit hagiographique : *Vita Willelmi* ou *Vita antiqua* : Paris, B. N. ms lat. 11.782, f^o 340-341. Publié par le Père A. PONCELET, dans les *Mélanges Godefroid Kurth* (t. I, Liège, 1908, p. 85), ce texte a été reproduit depuis. Avant le P. Poncelet, il était connu des Mauristes de Saint-Germain-des-Prés, qui comptaient le faire entrer dans les *Acta Sanctorum O. S. B.* : le manuscrit et une copie du XVII^e siècle se trouvent aujourd'hui dans les papiers des Mauristes. Des passages en ont été cités par Mabillon dans son édition de S. Bernard, par Cottton dans son histoire manuscrite de Saint-Thierry, et par d'autres auteurs du XVII^e siècle.

le monde des écoles et prend l'habit monastique dans l'abbaye Saint-Nicaise de Reims, alors en pleine ferveur. En 1119-1120, il devient abbé de Saint-Thierry, tout près de Reims.

Il se trouve désormais accaparé par les devoirs de sa charge, direction de ses moines et administration de son monastère, auxquels il ajoute le rôle de zéléateur du renouveau qui anime alors les abbayes de toute la province ecclésiastique.

Sa nomination à la tête d'une importante maison et, peut-être plus encore, sa situation au milieu des autres abbés de la région prouve de quelle considération il jouissait déjà, considération bien méritée si nous en jugeons par ses premiers écrits. Guillaume s'y manifeste un penseur profond, dont la doctrine philosophique se renouvelle au contact des Pères grecs. L'originalité de sa pensée ne s'oppose pourtant pas à un extrême souci d'orthodoxie théologique, qui ne fera que s'affirmer toujours plus manifestement. Nous pouvons saisir aussi, dès les premières années d'abbatit, le caractère et le tempérament de Guillaume. Il est d'une constitution assez délicate, nature malade qui s'accommoderait mieux du repos que des traces des affaires; esprit pieux et exigeant qui aimerait à s'élever vers une parfaite solitude; et en même temps, volontaire, agressif presque, dans la réalisation d'un idéal placé très haut, idéal qu'il voudrait communiquer, pour ne pas dire imposer, autour de lui. Et cet idéal, au fond, c'est saint Bernard: Guillaume désire mettre Bernard partout, Guillaume veut vivre avec Bernard. Or son ami n'y consent pas.

Il s'ensuit une crise de plusieurs années qui dure jusqu'au jour où, en 1135, Guillaume, abandonnant Saint-Thierry, rejoint, à Signy¹, un essaim de moines cisterciens venus d'Igny, le monastère de saint Bernard le plus proche de Reims. Il y demeurera jusqu'à sa mort, le 8 septembre 1148. On ne lui connaît qu'une seule absence hors de Signy: le séjour qu'il fit, à quelque distance de là, chez les Chartreux du Mont-Dieu. Son activité, durant ces dernières années,

1. Signy, dioc. de Reims, dép. des Ardennes, ch.-l. de canton. — Igny, par Arès-le-Ponsard, dioc. de Reims, dép. de la Marne, cant. Fumes.

restait partagée entre la défense de la foi catholique contre des novateurs trop hardis, et l'exposé de sa doctrine spirituelle, en faveur des âmes avides de perfection.

Milieu

Ce résumé resterait bien terre si l'on oublait le bouillonnement de vie qui caractérise le xii^e siècle. Guillaume l'a connu; il y a été mêlé à bien des égards. Ce sont d'abord les affaires séculières qui, pour n'être pas les plus importantes, ne s'en avèrent pas moins très astreignantes; administration du temporel, services du régime féodal, difficultés avec la maison de Roucy et avec le vicomte de Trigny, insubordination des vassaux et bourgeois agités par le mouvement communal, constituent les principales causes de soucis.

Et le poids de ces affaires se fait d'autant plus pesant que l'âme de Guillaume aspire au calme, à cette paix qui laisse toutes les activités de l'homme vaquer à Dieu. Or ce besoin de liberté, d'évasion d'un monde trop envahissant, a été si vivement senti par beaucoup qu'il a donné naissance, surtout depuis quelques dizaines d'années, à de nouvelles formes de vie monastique; l'ordre cistercien n'est que l'une de ces manifestations, la plus caractéristique peut-être aux yeux des anciens moines, les moines noirs. Ceux-ci, dès qu'ils sont touchés par l'exemple des nouveaux, des moines blancs, n'ont d'autre solution que de passer à Cîteaux ou de modifier la vie de leurs monastères, à l'imitation de Cîteaux. C'est tout un mouvement de transformation, d'adaptation; il est particulièrement actif dans le Nord-Est de la France actuelle: l'abbaye de Saint-Thierry y prend part avec Geoffroy Coucerf et Guillaume, posant ainsi le problème monastique au premier rang des soucis ecclésiastiques qui s'imposent à la sollicitude des abbés. Or Guillaume est l'ami de Bernard: les autres abbés bénédictins considèrent en lui le représentant de l'abbé de Clairvaux, son porte-parole, le meilleur tenant d'un esprit que tous partagent, mais que Guillaume possède par droit d'amitié. Il entretient avec saint Bernard un commerce épistolaire où il est souvent question des affaires monastiques; passage des bénédictins de la province

de Reims au nouvel ordre, beauté de la vie cistercienne et perfection des moines blancs, réformes à opérer chez les moines noirs. Au centre de la controverse que soulève le problème monastique, se situe la célèbre Apologie de saint Bernard à Guillaume de Saint-Thierry. Au terme de tous ces efforts de rénovation, se placent les réunions périodiques des abbés bénédictins de la province ecclésiastique, et les heureux résultats qui en découlent.

Mais les affaires monastiques ne sont pas les seules qui incombent aux abbés, dans la vie de l'Église au XII^e siècle : on peut dire qu'aucune question ecclésiastique ne doit les laisser indifférents ; les abbés participent d'ailleurs, de droit, aux synodes et conciles, ils sont en rapports constants avec l'épiscopat.

Au premier rang des travaux des conciles de cette époque, nous trouvons toujours les problèmes agités par le mouvement intellectuel. C'est le moment où les écoles épiscopales, se tournant résolument vers la philosophie, cherchent l'explication des choses à la lumière de la raison ; mais leur science en formation se heurte aux difficultés de notions insuffisamment claires et d'une terminologie encore imprécise. La question des universaux est peut-être la plus grave de toutes ; elle entraîne les plus considérables répercussions théologiques. Que sont au juste nos idées ? Y correspondent-elles une réalité dans les êtres ? Et si la réponse est appliquée à l'énoncé du mystère de la Sainte Trinité, que signifie la distinction des personnes divines : trois dieux, trois personnes réelles, trois aspects de la divinité, trois façons de parler ? Comment, en conséquence, envisager le mystère de l'Incarnation ? Le nom d'Abélard évoque, plus qu'aucun autre, ces problèmes capitaux. Or Guillaume est passé par les écoles ; il est resté philosophe ; et plus que quiconque il se montre soucieux d'orthodoxie. Il s'inquiète. Il intervient, car il n'a jamais été de tempérament à se taire quand il s'émeut.

Affaires temporelles et séculières, affaires ecclésiastiques et théologiques n'ont cessé de solliciter l'attention de Guillaume, de le faire sortir de lui-même, alors qu'il aurait voulu ne s'adonner qu'à un seul problème, celui de connaître Dieu dans l'amour parfait. Il n'en a pas moins réussi un magni-

fique itinéraire spirituel, que la suite de ses œuvres nous permet de retrouver.

Itinéraire spirituel

On ne saurait douter que la vocation de Guillaume ait été de vivre pour Dieu.

Cette vocation lui fait quitter sa patrie de Liège, où il ne semble jamais être retourné, et sa famille, dont nous ne savons plus rien. Il gagne les écoles les plus célèbres, afin de recevoir des meilleurs maîtres la science qui fait connaître Dieu. Mais bientôt il a vu les périls du milieu scolaire : plus que l'inconduite de certains étudiants, les excès et l'orgueil d'une science qui peut parler de Dieu, sans le donner, l'effrayent, au point de le conduire vers d'autres écoles, plus sûres, celles du service du Seigneur ; il entre au monastère. Déjà nanti d'un beau bagage intellectuel, et même spirituel, il développe celui-ci sans négliger celui-là.

Ses effusions, semées çà et là ou réunies en recueil de Méditations, nous livrent le secret de ses élans. Le problème est toujours pour lui de saisir son Dieu invisible ; ce problème se présente sous un double aspect, théorique et pratique.

La question pratique est de trouver le lieu où se réalisera le plus parfaitement la ligne de conduite déterminée par les principes théoriques. Ce ne saurait être que la solitude, un « désert » reproduisant ceux de l'Égypte, où vivaient les vrais moines, les solitaires de l'âge d'or. Mais où ? Plus ou moins nettes, les aspirations de Guillaume s'orientent vers divers centres particulièrement fervents : vie canoniale en la collégiale du Mont-Notre-Dame, ou vie monastique à Saint-Nicaise ; habit noir à Saint-Thierry ou habit blanc à Clairvaux ; solitude cistercienne de Signy ou retraite cartusienne du Mont-Dieu. Où que ce soit, il restera insatisfait, car le « sabbat » véritable ne se trouve que dans le repos de la céleste patrie.

Le problème théorique est celui des rapports entre la connaissance et l'amour. Guillaume est trop intellectuel pour ne pas situer la possession de Dieu dans un acte de contemplation, de connaissance. Il garde en même temps un sens trop pratique pour ne pas tenir compte des deux

autres réalités. D'une part, toute connaissance sur terre s'élabore à partir des objets sensibles, et des concepts que nous en tirons ; or Dieu est esprit, être transcendant ; puisqu'il dépasse l'intelligence, il faut suppléer au défaut de celle-ci. D'autre part, l'homme formant un tout complet, l'acte de l'intelligence s'accompagne d'un acte de la volonté ; et il en va de même en Dieu, dans le mystère de la Sainte Trinité. D'un côté comme de l'autre, il convient de faire place à l'amour, pour réaliser, moyennant le secours de la grâce, une véritable connaturalité avec Dieu, pour être un avec lui.

Ces principes sont posés dès le premier traité de Guillaume, celui que nous publions. Mais les idées y sont encore imparfaitement claires : il faut les préciser, les approfondir. Guillaume étudie ici l'amour, cette faculté divine mise en nous à la création, dévoyée par le péché, restaurée par le sacrifice du Calvaire. L'amour est essentiellement l'unité de volonté avec Dieu, unité conférée à notre nature par le Créateur, mais qui, du fait de notre liberté, est susceptible soit de se perdre, soit de croître, d'une ascension qui conduit jusqu'au plein amour, jusqu'à la sagesse et à la béatitude¹.

Afin de réaliser plus sûrement cette ascension, il convient à l'homme de se connaître, corps et âme. Guillaume en arrive donc à étudier ce qu'il appelle « la physique » du corps et de l'âme, ou, si l'on préfère, la psychologie².

Il se sent alors plus apte à mettre en pratique la théorie de l'amour qu'il avait étudiée déjà. Un livre lui servira de guide : le Cantique des Cantiques, ouvrage classique en la matière. Mais n'osant encore voler de ses propres ailes, il suit ses maîtres, Ambroise et Grégoire, Bernard aussi, avec qui il en confère au cours d'une maladie qui les immobilise tous deux à Clairvaux. Ces conversations ne font qu'aviver

1. De contemplando Deo : P. L. 184, col. 365-376. Parmi les nombreuses éditions de ce traité, la dernière est celle de Mlle M.-M. DAVY, *Guillaume de Saint-Thierry, Deux traités de l'amour de Dieu* (Bibliothèque de Textes philosophiques), Paris, Vrin, 1953. — De la même époque, et sur le même sujet : De natura et dignitate animæ : P. L. 184, col. 389-408, et DAVY, l. c. Des extraits sont traduits par Dom J. M. Déchanet, dans les *Œuvres choisies*.

2. De natura corporis et animæ : P. L. 180, col. 695-726.

son désir de demeurer auprès de Bernard, dans la solitude admirable de la sainte vallée, vivant les paroles du Cantique¹.

D'autres nécessités pouvaient le retienir à Saint-Thierry. Et d'autres problèmes se posent, en particulier celui de la grâce. Après avoir étudié l'amour et son sujet, il se tourne vers la source même de l'amour, pour scruter ce grand mystère : comment Dieu nous donne-t-il son amour, et comment le recevons-nous ? En ce domaine encore, il marche derrière les maîtres, saint Paul, expliqué par saint Augustin surtout, par saint Ambroise, Origène et quelques autres. Il consulte aussi saint Bernard, qui lui rédige un petit exposé sur la question. Ce n'est pas s'écarter de l'objet constant de ses sollicitudes que de composer alors un livre sur le *Sacrement de l'Audé*, mystère de la rencontre de la créature avec le Dieu vivant².

Guillaume semblerait maintenant pouvoir se lancer dans les « arcanes du Très-Haut », pour aborder à cette terre de félicité où l'on jouit de la béatitude du plein amour. Il connaît la nature de l'amour et son développement ; il connaît l'homme qui aime ; il connaît le Dieu qui donne l'amour et qui est aimé ; sous la conduite des maîtres, il a déjà scruté les mystères du livre de l'amour ineffable, le Cantique. Il bénéficie du loisir de Signy : loin de tout, au milieu « des champs et des hêtres », dans la pleine maturité de la spiritualité, pense-t-il, il entreprend son commentaire personnel du Cantique³.

1. *Excerpta ex libris sancti Gregorii pape super Cantica canticorum* : P. L. 180, col. 447-474. — *Commentarius in Cantica canticorum et scriptis Sancti Ambrosii* : P. L. 185, col. 1947-2050. — On discute pour savoir si quoique chose des entretiens de Clairvaux nous serait parvenue dans la *Brevis commentatio ex sancti Bernardi sermonibus contenta, ubi de triplici statu animæ* : P. L. 184, col. 407-436. À notre avis, il s'agit ici d'une œuvre composite, reliant les entretiens des deux abbés. Cf. Dom J. HÉBURNAN, *Guillaume de Saint-Thierry et la « Brevis commentatio in Cantica »*, dans : *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, XII (1906), pp. 105-114.

2. *Expositio in Epistolam ad Romanos* : P. L. 180, col. 695-726. — S. BERNARDUS, *De gratia et libero arbitrio* : P. L. 182, col. 1001-1029. — WILHELMUS, *De sacramentis altaris* : P. L. 180, col. 345-366.

3. *Expositio altera super Cantica canticorum* : P. L. 180, col. 473-546. Des extraits en sont traduits, par le R. P. MARIE DUMONTIER O. C. R., dans Dom J.-M. DÉCHANET, *Œuvres choisies*. La traduction complète, du R. P. DUMONTIER, paraîtra dans *Sources Chrétiennes*, avec présentation et notes de Dom J.-M. DÉCHANET.

Va-t-il enfin toucher aux sommets ? Pas encore, car une dernière purification s'impose. Non sans doute qu'il ait trop donné à la sensibilité, mais souvent la vie des Saints, avant de se clore, comporte une phase d'affermissement dans la foi. Elle ne constitue pas nécessairement une épreuve, mais toujours elle apporte une certitude plus profonde, une connaissance plus grande, malgré l'obscurité de la foi : c'est l'entrée dans un nuage lumineux. Pour Guillaume, les controverses théologiques fournissent l'occasion de cette phase ultime. Sans doute laisse-t-il à Geoffroy de Léves et à Bernard de Clairvaux la mission d'entrer en lice, après leur avoir fourni des armes ; il n'en apporte pas moins sa contribution à l'orthodoxie, composant les traités qui confirmeront les âmes dans la foi et dans les mystères de la foi. Comment n'en serait-il pas le premier bénéficiaire¹ ?

Il ne lui reste plus qu'une tâche à remplir : faire la synthèse de sa doctrine et de ses expériences. Ainsi, son itinéraire spirituel ne sera pas un repliement égoïste : il pourra profiter à beaucoup ; la loi de la charité parfaite sera accomplie, dans l'amour de Dieu et du prochain. Il rédige alors cet admirable *Traité de la Vie Solitaire*, qui restera sous le nom de *Lettre d'Or*, dédié aux Chartreux du Mont-Dieu².

1. Lettre à Geoffroy de Léves et à saint Bernard : *Conjundar, Deus scilicet* : P. L. 182, col. 531-533, sur les erreurs d'Abélard. — Lettre à saint Bernard : *Verecne molition* : P. L. 180, col. 333-340, sur les erreurs de Guillaume de Conches. — *Disputatio adversus Petrum Abelardum* : P. L. 180, col. 345-366. — *Speculum fidei* : ib., col. 365-397. — *Enigma fidei* : ib., col. 398-440. — Il faut sans doute y joindre les *Sententiae fidei*, aujourd'hui perdues. Le *Speculum fidei* a été traduit en français par Dom J.-M. Déchanet, dans la Bibliothèque de Spiritualité Médiévale : Guillaume de Saint-Thierry : *Le Miroir de la Foi*, présentation, traduction et notes, Brugnot, Écarpiat (1946).

2. *Epistola seu tractatus ad fratres de Monte-Di* : P. L. 184, col. 307-354. — Le 3^e livre n'appartient pas à l'oeuvre de Guillaume. Le titre véritable est : *Epistola ad fratres de Monte-Di* : le traité s'accompagne d'une épître dédicatoire, ou billet d'envoi : *Pense impudenter*. On pourra consulter : M.-M. Davy, *Un traité de la Vie solitaire, Epistola ad Fratres de Monte-Di*, de Guillaume de Saint-Thierry, (Études de philosophie médiévale, XXIX), Paris, Vrin, 1940. Dom J.-M. Déchanet prépare une nouvelle édition et une solide étude, dont il a déjà donné des aperçus : *Un recueil singulier d'opuscules de Guillaume de Saint-Thierry* : *Charitélle III*, dans *Scriptorium*, VI, 2 (1952), pp. 196-212 ; VIII, 2 (1954), pp. 296-271 ; XI, 1 (1957), pp. 63-86. Cf. aussi *Saint Bernard postulant charitéux*, dans *Colloquanea O. C. S. B.*, XV (1953), pp. 32-45 ; *Si nonc Noter* : *Des Lettres de Lucillus à la Lettre aux Frères du*

Est-ce tout ? Un devoir de charité fraternelle lui permet de finir ses jours avec son ami, non pas en se fixant à Clairvaux, mais en entreprenant la *Vie de saint Bernard*. Le saint abbé n'avait pas besoin de la Lettre d'Or, lui qui était un maître ; Guillaume lui devait donc autre chose, quelque chose qui ne soit que saint Bernard. Et pourtant, Guillaume n'a-t-il pas plus d'une fois esquissé son propre portrait en brossant celui de son ami ? L'amitié fait un ; elle rend tout commun³.

Après avoir payé son tribut à la piété fraternelle, Guillaume de Saint-Thierry pouvait enfin entrer dans le repos, célébrer « ce sabbat perpétuel » où parfaitement et éternellement « on voit celui qu'on aime, on aime celui qu'on voit ».

II

HISTOIRE DU TEXTE DU *De contemplando Deo*

On situe communément le *De contemplando* au début de l'abbatiate de Guillaume : Dom. J.-M. Déchanet le date de 1119-1120, encore que l'ébauche en puisse, dit-il, remonter

Mont-Dieu, dans les *Mélanges Joseph de Ghélinck, S. J.*, Museum Lessianum, Section historique n° 14, pp. 753-760, Gembloux, Duclos, 1951. D'autres travaux sur ce sujet sont mentionnés dans *Œuvres choisies*, p. 48 ; on y ajoutera : *Autour d'une genèse future, de l'Apélogue à la Lettre d'Or*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XX (1959), pp. 1-34. Enfin la traduction, seule, par Dom J.-M. Déchanet, est publiée : *GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Lettre d'Or. Traité de la vie solitaire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

1. *Vita Bernardi, liber I* : P. L. 185, col. 225-268. — Nous n'avons pas analysé de place particulière aux *Meditationes Orationes* : P. L. 180, col. 205-248. Texte et traduction ont été éditées par M.-M. Davy (Bibliothèque de textes philosophiques), Paris, Vrin, 1954. Une Méditation inédite a été publiée et reprise par Dom. J.-M. Déchanet dans *Charitélle III*, O. C. S. B., VII (1946), pp. 2-12, et repris dans *Guillaume de Saint-Thierry, l'Assommoir et son score*, p. 187 sq. L'*Oratio Domini Willhelmi* que nous publions à la suite de *De Contemplando* pourrait également se rattacher à ce genre de textes. Toutes ces *Orationes Méditatives* ont été écrites à divers moments de la vie de Guillaume, qui les a réunies, et sans doute remaniées, vers la fin de sa vie, peut-être durant son séjour au Mont-Dieu.

jusqu'aux années de Saint-Nicaise¹. Il convient de justifier cette date; nous verrons ensuite comment le traité nous a été conservé.

Date Guillaume, à la fin de sa vie, nous a laissé lui-même la liste de ses œuvres, lorsqu'il en fait hommage aux Chartreux du Mont-Dieu, vers 1145. Sa liste se divise en deux séries: d'abord les écrits personnels, puis les florilèges. Les indications historiques que nous trouvons par ailleurs montrent que chaque série suit l'ordre chronologique. Par exception le *Speculum* et l'*Aenigma* sont placés en tête, pour leur intérêt d'actualité dont parle le contexte, et le *De natura corporis et animæ* se trouve reporté à la fin. Notre traité figure au début de la première liste; on en conclut très naturellement que cet ouvrage fut écrit au commencement de la carrière littéraire de son auteur.

Les autres listes n'apportent rien de plus: ou bien elles dérivent de la Lettre aux Chartreux, ou bien leur ordre semble tout fortuit, pour ne pas dire fantaisiste².

La tradition manuscrite ne nous sera que d'un secours relatif, du fait qu'elle ne nous livre pas les œuvres de Guillaume réunies en un corpus, mais éparées, ne se groupant que par deux ou trois. Elle permet simplement d'assurer l'antériorité

du *De contemplando* sur le *De natura et dignitate amoris*¹. Remarquons pourtant deux manuscrits, qui se présentent comme plus intéressants: ils donnent plus que les autres, et ils sont contemporains de Guillaume: or l'un, particulièrement précieux, contient les œuvres écrites à Signy, tandis que l'autre refléterait davantage l'époque où Guillaume était à Saint-Thierry. Le *De contemplando* se trouve dans celui-ci et non dans celui-là².

Le traité lui-même invite à adopter la date de 1119-1120. Avec d'autres, il se situe à une époque où Guillaume a déjà reçu la charge d'une maison monastique, car il doit s'occuper des frères. S'il les délaisse un instant, « une demi-heure environ », il ne doit pas les abandonner complètement: il n'a donc pas encore décidé de passer à Clairvaux, il n'a pas encore demandé à Bernard de le recevoir définitivement. Or sa demande se place vraisemblablement en 1124. Ici Guillaume parle à ses moines. Sans doute n'a-t-on pu noter le caractère assez affectif de l'exposé, ces effusions intimes qui lui donnent souvent l'apparence d'une méditation privée. Pourtant, l'allure du style laisse l'impression d'un exposé oral, dans lequel le timbre de la voix, les nuances de la parole aident à l'intelligence de phrases dont l'agencement reste assez difficile. En maints passages, la suite des idées, les tournures, les expressions se comprennent mieux dans une œuvre parlée. La ponctuation des manuscrits révèle un discours, dans lequel la pensée rebondit et se prolonge; où la phrase, incomplète, se trouve coupée, afin d'insister sur ce qui suit. Le début semble bien une invitation adressée à l'auditoire: « Venez, montons à la montagne

1. DOM J.-M. DÉCHANET, *Guillaume... l'Asmète et son œuvre*, p. 16, n. 2; p. 19; *Quærens chosiosus*, p. 39, art. 154.

2. Un passionné-homéiste de Saint-Thierry: *Rollin* 1407 (K 787) porte au f° 1 une note datée du 11 juin 1402, énumérant les œuvres de Guillaume. La liste est suivie du texte même de la Lettre. — La *Bibliotheca cæsariensis*, Hambourg, 1713, composée et annotée par Aubert LE MIRER, puis par J.-A. FABRICIUS, permet de suivre ce qu'on pourrait appeler la notoriété de Guillaume. Vers la fin du XIII^e siècle, le pseudo Henri de Gand, c. 10, nomme le *Traité de la vie solitaire*, et la *Vie de s. Bernard*. L'éditeur ajoute les Méditations, d'après les éditions d'Anvers; en appendice, c. 6, est indiqué le commentaire sur les Romains. En 1452, Trithème avait donné la liste presque complète, dans l'ordre de la Lettre aux Chartreux, à deux déplacements près (n° CCCLXXXIII). — L'ordre très différent de la *Vita Willielmi* n'offre rien de chronologique; peut-être repose-t-il sur une base logique, bien lâche. Pour DOM A. WILMART, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de S.-Thierry* (*Rev. Mabillon*, XIV, 1924, p. 157), ce serait l'ordre des livres à la bibliothèque de Signy.

1. Lorsqu'un manuscrit contient à la fois le *De contemplando* et le *De natura*, ils sont liés l'un à l'autre, le *De contemplando* venant le premier. Cette disposition pourrait procéder du besoin logique de placer un texte plus diffus, plus affectif et plus court, en préface à un traité plus méthodique. Elle s'exclut par l'idée d'antériorité, déduite de la Lettre, la logique se trouvant dans le cheminement de la pensée de l'auteur.

2. Les œuvres de Signy sont contenues dans Charleville 114, où nous avons: *Traité de la vie solitaire*, *Miroir de la foi*, des *Méditations*, *Enigme*, *Commentaire personnel de Cantique*. Les œuvres de S.-Thierry se trouvaient dans Mazarine 776, contenant: un fragment des *Méditations*, *Traité de la contemplation*, *Traité de la nature et dignité de l'homme*, *l'Oraison*, et d'autres écrits spirituels n'appartenant pas à Guillaume. Ces deux manuscrits ne donnent pas la totalité des œuvres de Guillaume.

sainte ». Saurons-nous un jour si ces mots ne nous conservent pas le souvenir des premiers enseignements donnés par Guillaume aux moines de Saint-Thierry ? On comprendrait qu'il se livre à eux, leur disant ce qui lui tient le plus à cœur, son désir de voir Dieu, désir qu'il a charge de leur faire partager.

On peut aussi faire état de ce que le Cantique des Cantiques n'est pas cité, dans une œuvre où il viendrait si naturellement. Ceci nous reporte au temps où Guillaume n'a pas encore abordé le sens spirituel de ce livre, donc avant le jour où, avec Bernard, malades tous deux, ils s'attachèrent, dans leurs conversations de Clairvaux, à cette signification du Cantique. La date de leur réunion n'est pas facile à déterminer très exactement, mais on ne saurait la reculer après 1124¹.

Une dernière considération semble décisive pour fixer le *De contemplando* aux premiers débuts de l'abbatiate. Alors même que dans ce traité nous retrouvons, à la lumière des écrits postérieurs, les idées fondamentales de l'auteur, il faut bien avouer que ces idées s'y présentent encore très imparfaitement formées, et exprimées beaucoup moins nettement que par la suite; tout le travail littéraire de Guillaume sera justement ordonné à les préciser.

Diffusion Un inventaire, même incomplet, des manuscrits du *De contemplando* montre que le traité a été copié, de siècle en siècle, un peu dans tous les pays de l'Église latine². L'accord, pour le fond, des manuscrits récents atteste une unité au point de départ; la conformité entre eux des manuscrits les plus anciens montre la diffusion à partir d'un même exemplaire³. Seul le préambule *In locu* de l'édition de Mabillon ferait difficulté, s'il appartenait effectivement au texte; mais il n'en est rien :

1. Chronologie admise par Dom J.-M. DECHAMNET, *Guillaume... Fossine et son œuvre*, p. 41.

2. Cf. une liste de manuscrits, p. 53. Beaucoup de catalogues ne donnant pas les incipit, les notices ne permettent pas de savoir, sous la diversité des titres, si nous sommes en présence de notre traité. C'est le cas pour Munich, cism 3238 Bernhart ab. Solisquium, 7745 *De contemplatione*, 7791 *De meditationibus, de cognitione et de directione Dei*, 8082 *De contemplatione*, 9556 *De grande Dio*.

3. Cf. *infra*, principes d'édition, p. 28.

In locu n'a été introduit en tête du *De contemplando* que par une confusion de l'éditeur¹.

La collation prouve que toute la tradition dérive d'un original unique; contrairement à ce que nous constatons pour d'autres écrits de Guillaume, le traité ne présente pas deux états successifs du texte; les copies se distinguent simplement par leur plus ou moins grande fidélité. De façon générale, les nuances de la pensée, les artifices du style, l'ordre des mots se perdent d'autant plus facilement que les scribes, déroulés par les particularités d'une époque et plus encore d'un auteur subtil, substituent leur mentalité à celle de Guillaume. On remarque aussi que plusieurs copistes modifient le texte, à l'évidence parce qu'ils pensent en français. Quelques-uns y ajoutent des fautes proprement dites, fautes de lecture ou de transcription. Nous assistons ainsi à la corruption, plus ou moins rapide, d'un texte très personnel.

Des groupes se reconnaissent aisément², qui se hiérarchisent en trois familles. La première doit dériver immédiatement de l'autographe, car elle semble très pure³. La deuxième est celle des Chartreux, Signy et le Mont-Dieu ayant dû servir d'intermédiaires⁴. La troisième dérive d'une copie de Clairvaux, selon toute vraisemblance; ce n'est pas seulement le nombre des manuscrits cisterciens qui confirme cette origine, mais aussi le lien des manuscrits bénédictins avec les cisterciens, en particulier dans le cas

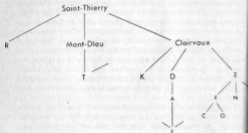
1. *In locu* est une œuvre distincte, qu'on trouve dans quelques manuscrits, dont celui des Dames (Bruges 1285), cause de l'erreur de Mabillon et de ceux qui ont suivi son édition. Cf. Dom J.-M. DECHAMNET, *Le pseudo-préambule du De contemplando*, dans *Wiener Anzeiger* 8, 1957, qui exclut, pour le fond et pour la forme, toute attache à Guillaume. Nous n'avons pas cru devoir reproduire dans le présent édition ce pseudo-préambule, ni une leçon certainement inauthentique donnée par certaines éditions pour 2, 23-26.

2. ADD avec K; MS; OFG; sans parler des manuscrits frères JJ.

3. Représentée par H, elle se trouve appuyée par des leçons de ADK et de T.

4. Le manuscrit Y se trouve aujourd'hui dans le fonds de Clairvaux, bien qu'il ne porte aucune cote de ce monastère. Il provient du manastère du Jardinot, près de Walecourt, dans la vallée de la Sambre. Le texte du *Traité de la vie solitaire* appartient à la tradition cartusienne. On suppose qu'il en va de même pour notre traité, ce qui expliquerait, par la proximité relative du Mont-Dieu, ses leçons intéressantes au milieu des fautes de le-

d'Anchin et de Jumièges. La famille cistercienne se subdivise en deux branches, l'une n'apportant qu'un certain nombre de modifications secondaires¹, l'autre les multipliant, en grand nombre parfois. Le *stemma* suivant permettra de se représenter ces parentés :



La division des manuscrits en trois familles n'exclut pas les contaminations, qui se révèlent par les variantes², ou par la division du traité³. Contamination et corruption progressive nous invitent à remonter jusqu'aux centres de diffusion de l'œuvre. Nous les chercherons naturellement dans les monastères où Guillaume a vécu. Composés à Saint-Thierry, le *De contemplando Deo* figurait vraisemblablement dans la bibliothèque de ce monastère, et peut-être de quelques autres, tels que Saint-Nicaise ou Saint-

ture ou de transcription, dues à la date et à une certaine contamination. Cf. Dom J. M. DUCHANET, *Un recueil liturgique d'épousules de Guillaume de S.-Thierry : Charleville 114*, dans *Scriptorium* VIII-2, 1954, p. 251.

1. ADK.

2. Par exemple Jumièges, tout en appartenant à la seconde branche de la troisième famille, comporte des leçons qui le rattachent de la première branche, et même de la première famille.

3. Les groupes basés sur ce critère ne correspondent pas exactement aux trois familles. R est suivi par ADK et CJK; T se trouve dans le groupe MMSS et les imprimés, X excepté.

Remy, avec qui les échanges sont fréquents. Nous avons de bonnes raisons de penser que saint Bernard en reçut un exemplaire : son propre traité *De diligendo Deo* paraît une réplique à son ami¹. La lettre aux Chartreux prouve que le traité se trouvait à Signy ; on suppose volontiers qu'il fut également copié au Mont-Dieu. Enfin, invitant ses amis cartusiens à le lire, Guillaume déclare qu'ils ne sont pas les premiers à le faire.

Mais la bibliothèque de Saint-Nicaise n'a laissé que bien peu d'épaves ; celle de Saint-Remy a péri dans l'incendie de 1774, et ce qui nous en reste ne contient pas le *De contemplando*. Le traité ne figure pas non plus dans les quatre autres bibliothèques aujourd'hui encore bien conservées². Devrait-on alors supposer que l'auteur a gardé son traité en manuscrit autographe, qu'il le prêta à saint Bernard, l'emporta à Signy, le confia aux Chartreux ? Et ceux-ci le détruisirent-ils, selon l'invitation de Guillaume, afin de lui épargner des critiques acerbes ? On l'admettra difficilement en présence du grand nombre de manuscrits, d'âges et de provenances très divers. Mais nous devons reconnaître que nous ne possédons plus les chefs de file de la tradition manuscrite.

La diffusion du *De contemplando* soulève ainsi un problème. Nous n'en tiendrons l'explication qu'en abordant une autre question, celle de savoir pourquoi le nom de Guillaume disparaît si vite. Presque toujours ses écrits demeurent anonymes, ou se cachent sous le nom d'un tiers. À notre connaissance, un seul manuscrit présente le *De contemplando* avec l'indication explicite de son auteur véritable : un beau manuscrit du xiv^e siècle, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Mazarine, après être passé dans les monastères de Reuil, en Brie, et de Saint-Martin-des-Champs. Malheureusement nous devons, jusqu'à nouvel ordre, nous résoudre à ignorer l'origine d'un volume qui se rattache immédiatement à l'une des abbayes où vécut Guillaume : l'attribution, si insolite, des traités à leur auteur véritable

1. Cf. Dom J. HOUBLEIN, *S. Bernard et Guillaume de S.-Thierry dans le "Liber de amore"*, dans *Analecta S. O. C.*, IX 3-4, 1953, p. 223-235.

2. Pour le manuscrit de Troyes 2051, cf. supra p. 10, n. 5.

manus en est garante, autant que l'état de conservation du texte¹.

Moins de cinquante ans après sa rédaction, le *De contemplando* était passé sous le nom de saint Bernard. Nous le constatons, vers 1165, sur un manuscrit d'Anchin. Notre traité, suivi du *De natura et dignitate amoris*, vient après le *De diligendo Deo* de saint Bernard, formant ainsi le deuxième terme d'une trilogie. L'écrit de saint Bernard y porte le titre de *De dilectione Dei*; ceux de Guillaume y reçoivent chacun le titre de *De amore*. Et tous les trois sont attribués au même auteur². La suite de la tradition manuscrite ne fera que confirmer ce que nous voyons déjà dans ce manuscrit d'Anchin : passage du *De contemplando* au compte de saint Bernard, changement de titre, rapprochement avec certains autres traités.

Attribution à saint Bernard Qu'il s'agisse de notre traité ou des autres, il faut admettre que l'abbé de Saint-Thierry ne s'est jamais soucié de diffuser ses travaux, et que personne n'a osé se substituer

1. Bibliothèque Mazurink, ms 776; cf. Auguste MOZURINK, *Catalogue des manuscrits... de la Bibliothèque Mazurink*, t. I, Paris, 1885. Il indique le volume comme venant de Saint-Martin-des-Champs, où il portait l'ancien numéro 135. Le manuscrit ne figure pas sur une liste des livres de ce monastère au début du XIII^e siècle; cf. Léopold DELISLE, *Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, II, 215. A moins que ce catalogue ne soit incomplet, le manuscrit ne vient pas du scriptorium de St-Martin. D'autre part, il est difficile de penser que Dom Martin Mariet l'aurait trouvé à Chaalis ou à Saint-Arnould de Crépy, durant le second quart du XVIII^e siècle, car alors il serait demeuré dans la bibliothèque de St-Martin, en voie de reconstitution. Or en l'inscrivant au catalogue de Reuil, en 1636, soit qu'il vienne d'y être acquis, soit, plutôt, qu'un bibliothécaire soigneux classe alors son ancien fonds, comme le faisaient beaucoup de ses confrères à l'époque. Le manuscrit porte trois cotes : 925 barré en noir, 575 barré en rouge, 776 écrit en rouge. Aucune de ces cotes n'est antérieure au XVIII^e siècle, et les deux dernières concernent la Mazurink; la première serait celle de St-Martin à Reuil, elle correspondrait au bien grand volume de volumes dans ce petit prieuré. On ignore sur quel indice Molinier a reconnu dans ce manuscrit l'ancien 135 de St-Martin. Nous connaissons, à Paris, quatre autres manuscrits de Reuil : Arsenal 260 (480 T. L.), Baluze, XI^e s.; B. 773 (28 J. L.), Augustin, Cassiodore, XII^e s.; Mazurink 678 (886), Grégoire, etc. XII^e s.; B. Nationale, lat. 17458, Hugues de St-Victor, XII^e s. Aucune ne permet d'affirmer que le *De contemplando* aurait été copié à Reuil. Par ailleurs, il ne semble pas que l'écriture en soit celle des manuscrits de St-Thierry ou de Signy au temps de Guillaume.

2. Ms. Douai 372, t. I. Cf. Dom J. LACROIX, *Études sur s. Bernard* et

à lui dans cette tâche. Nous le voyons sans doute mettre entre les mains des Chartreux du Mont-Dieu la collection complète de ses œuvres; mais les termes mêmes dans lesquels il adresse son envoi sont très révélateurs de ses dispositions. Il veut bien montrer ses écrits à quelques amis, aux initiés dirait-on; il le fait avec crainte; il demande qu'on se mêle des gens mal disposés, il préfère la destruction de ses manuscrits à leur chute entre les mains des contradicteurs.

Il y a là autre chose que de la pusillanimité. Lorsqu'on étudie le mouvement de la pensée au XII^e siècle, on rencontre un courant spirituel qui s'abreuve constamment aux sources grecques, non sans provoquer la méfiance de beaucoup et la détraction de certains. Or Guillaume est le meilleur représentant de ce courant, peut-être l'initiateur. Il s'efforce de ne pas effaroucher, ne nommant pas ses sources, ou les présentant de façon vague. Il utilise plus qu'il ne cite; il assimile la pensée, la transforme en sa propre substance. Mais sa doctrine sort des sentiers battus. Et il demeure craintif, ou simplement prudent. Aux Chartreux il parle d'opuscules composés pour l'utilité des frères, d'écrits où les âmes dévotes trouvent quelque profit; le peu de diffusion de ces œuvres montrent qu'elles ne dépassèrent guère un cercle assez restreint. Ne doit-on pas conclure que Guillaume de Saint-Thierry n'a parlé et écrit que pour les religieux de son entourage, ses fils de Saint-Thierry, ses frères de Signy, ses amis du Mont-Dieu? Il n'a pas voulu se livrer au public, par prudence peut-être, et plus encore par souci de ne pas troubler les âmes.

Cette attitude, conforme au caractère et au tempérament de Guillaume, accuse son besoin de calme, de solitude, de repos; ardent autant que quiconque, il n'est pourtant pas un lutteur, mais un penseur. Il cherche la vérité dans sa pleine lumière; si désireux qu'il soit de la faire partager, il ne travaille pas à l'imposer, à moins qu'il ne s'agisse des principes essentiels; et même alors, il poussera dans l'arène les autres, les hommes d'action, se réservant la tâche d'avertir

le texte de ses écrits (*Analytica* S. O. C., IX, 1953), pp. 124-156; *La plus ancienne collection d'œuvres autographes de s. Bernard, le manuscrit de Douai 372*.

et d'éclairer. Nous pouvons admettre que Guillaume de Saint-Thierry n'a donné à ses œuvres qu'une diffusion discrète.

Clairvaux leur a procuré la notoriété, quelques années après la mort de saint Bernard. On voit facilement comment les choses ont pu se passer. La célébrité de saint Bernard a provoqué la multiplication de ses œuvres : en tous lieux on a copié, non seulement ce qui circulait déjà du vivant du saint, non seulement les œuvres authentiques, mais tout ce qu'on trouvait de « bernardin ». Or Clairvaux possédait certainement les écrits de Guillaume : saint Bernard, l'ami unique, était bien le premier à qui soumettre les travaux de son « autre soi-même » ; et nous avons la preuve d'échanges littéraires, d'échanges d'idées même. Avides de posséder tout saint Bernard, les copistes ont pris tout ce qu'ils trouvaient, constituant un immense dossier où les apocryphes entraient toujours plus nombreux ; on ne se souciait pas trop du fond, un air de ressemblance suffisait¹. Une confusion matérielle initiale était d'autant plus facile que les copies venues de Saint-Thierry et de Signy, ou prises à Clairvaux sur les autographes, ne portaient pas nécessairement le nom de l'auteur². Ainsi se comprendrait et l'anonymat des écrits en certains manuscrits, et le passage d'œuvres de Guillaume sous le nom de saint Bernard en d'autres manuscrits.

Il s'est trouvé pourtant des copistes, parmi les premiers, qui ont dû connaître l'auteur véritable, car le nom de Bernard semble parfois écrit sur un grattage du parchemin. Ces grattages prouveraient la force de l'opinion commune.

Les imprimés consacreront la position prise par les manuscrits. Seule, semble-t-il, ferait exception la *Magna bibliotheca patrum* (1618), et sa suite, la *Maxima bibliotheca* (t. 22 : 1677), à l'occasion des *Meditationes orationes* et du *De contemplando*. Si Bertrand Tissier publie la majorité

1. « Venam instantur et sanctimonium redolent » dit l'édition de S. Bernard, Lyon, 1520. Le titre même de l'édition de Tirasque nous annonce des « supposita, quoniam non dissimilis pietatis ».

2. Sur plusieurs manuscrits, le titre, ou le nom de l'auteur ont été ajoutés par une main postérieure, qui souvent ne disposait pas d'une place suffisante.

des œuvres de Guillaume avec l'indication exacte de l'auteur, c'est au tome IV de sa *Bibliotheca patrum cisterciensium* (1669). En le publiant parmi les œuvres *Opera omnia* de saint Bernard, la pratique générale maintiendra l'abbé de Saint-Thierry dans le sillage de l'abbé de Clairvaux, lui donnant toujours de réaliser à titre posthume le rêve de sa vie : « sub umbra illius quem desideraveram sedi ». Sauf très rares exceptions, on attendra le début du xix^e siècle pour présenter hors du corpus bernardin les œuvres de Guillaume ; et encore les deux traités sur l'amour ne le seront-ils qu'au milieu du siècle¹.

Reste à expliquer pourquoi, parmi les écrits de Guillaume, certains seulement ont connu la plus large diffusion, tandis que les autres tombaient dans l'oubli. Très peu de lettres nous ont été conservées. C'est le sort commun à ce genre d'écrits, sauf pour quelques collections particulièrement importantes, telle la correspondance de saint Bernard. On s'étonne alors du maigre butin que fournit ce dossier².

Le peu de diffusion des florilèges et extraits s'explique de soi-même, à une époque où ce procédé de travail tend à disparaître devant des œuvres plus systématiques. On notera cependant le succès du commentaire du Cantique tiré de saint Ambroise, et du traité sur le Sacrement de l'autel, L'un et l'autre, souvent anonymes, circulent hors du corpus bernardin. Il faut admettre la diffusion, dès la

1. Migne donne, P. L. 180, plusieurs œuvres de Guillaume, à quasi s'ajoute P. L. 15 pour le commentaire tiré de s. Ambroise ; le reste, en particulier notre traité, se trouve dans P. L. 182-185, tomes consacrés à s. Bernard. En 1949, Dom J.-M. DÉCHAMNET publie de copieux extraits du *De natura* ; Mlle Davy les deux traités en 1953.

2. Lettres de Guillaume : à Rupert de Tez (Deutz) c. 1126 (P. L. 180, 341), à s. Bernard, 1128 (ib. 345), à Geoffroy de Léves et s. Bernard, 1138 (P. L. 182, 531), à s. Bernard, 1141 (P. L. 180, 533), au prieur et aux moines de Mont-Dieu (P. L. 184, 305) ; et Dom J.-M. DÉCHAMNET, dans *Scriptorium* VIII, 1954, p. 259. Trois autres lettres sont connues par les réponses de s. Bernard : Ep. 85 et 86 (P. L. 182, 206), préface à l'Apologie (ib. 895). Une lettre de Bernard à son ami est le billet d'envoi du *De gratia et libero arbitrio* (P. L. 182, 1001) ; une autre, l'accusé du réception du dossier sur Abelard ; Ep. 327 (ib. 533). Nous devrions avoir au moins six lettres de Guillaume adressées à Clairvaux, mais il y en eut bien d'autres : la Vlla Bernardi laisse entendre que les courtiers ont été fréquents entre Clairvaux et Reims.

composition, par le destinataire de celui-ci, et par les bénéficiaires de celui-là.

Le traité contre Abélard se rencontre normalement dans le dossier du concile de Sens, parmi les œuvres de saint Bernard.

Les autres œuvres vont se diviser en deux lots. Le commentaire personnel du Cantique est resté à l'état de manuscrit unique. Les deux opuscules sur la foi, *Speculum* et *Aenigma*, en raison de leur caractère théologique, demeurent exclus de recueils destinés aux écrits spirituels. Les Méditations entreraient dans cette catégorie. Elles ne sont pourtant pas répandues. Au contraire, le Traité de la vie solitaire et les deux traités sur l'amour ont connu le plus large succès. Ils le doivent au patronage de saint Bernard, patronage dont les Méditations pouvaient difficilement bénéficier, leur style, leur allure étant trop différents de ce qu'écrivait l'abbé de Clairvaux. Bien que le *De contemplando* s'apparente aux Méditations, il présente davantage le caractère d'un traité, surtout lorsqu'on le rapproche du *De natura et dignitate amoris*. Le seul patronage de saint Bernard ne suffit donc pas à expliquer la diffusion de trois œuvres de Guillaume : il faut y ajouter, comme cause initiale, le fait qu'elles sont des traités de spiritualité.

Les trois traités devaient pourtant connaître un sort différent. Tandis que le Traité de la vie solitaire circulait de son côté, les deux autres restaient groupés et fusionnaient progressivement. Presque toujours le *De contemplando* précède le *De natura*. Le premier a pour titre *De amore*, ou *De amore Dei*, ou quelque formule similaire, par exemple *De datedine amoris intimi* ou *Soliloquium* ; le second conserve plus longtemps son titre propre, mais on trouve aussi *De caritate*, ou *De arte amoris*, ou *Alius tractatus de amore*. Ce dernier est déjà celui du manuscrit d'Anchin, qui annonce la fusion, au XIII^e siècle, des deux traités en un seul. Les copistes peuvent parfois marquer le début du second par une lettrine ; celle-ci se distingue rarement des lettrines indiquant les paragraphes : les deux traités se trouvent juxtaposés bout à bout.

Or le titre *De amore Dei* ressemble beaucoup à celui du *De*

diligendo Deo, surtout lorsque ce dernier devient un *De dilectione Dei*. Dans le corpus bernardin, il était facile de rapprocher le *De amore* et le *De dilectione* : on le fit parfois, et là encore le manuscrit d'Anchin ouvre la voie¹. A notre connaissance, il faudra pourtant attendre l'édition d'Horstius, à Cologne en 1641, pour que les trois traités se présentent explicitement comme les trois parties d'un même ouvrage², dont le titre, extrêmement fallacieux, s'explique par l'histoire des éditions.

A la suite des manuscrits en effet, les incunables continuent à réunir *De diligendo* et *De amore* dans les œuvres complètes de saint Bernard. En 1508, André Bocard et Josse Clichtove marquent un tournant en ne conservant que le premier traité, authentiquement bernardin, ce qui permet à François Comestor, en 1547, de « découvrir... l'épilogue du *De diligendo* »³, et de le publier en appendice aux œuvres de l'abbé de Clairvaux⁴. Un siècle plus tard, Horstius donne le *De diligendo* au tome IV de son édition ; puis au tome V, parmi les « aliena, dubia, supposita », il place les deux traités de Guillaume, accompagnés d'un nouveau *De diligendo*, qui n'est plus celui de saint Bernard, mais le texte composite « Cogit me instantia charitatis tuæ »⁵.

Mabillon, en 1667, voit l'erreur, mais il crée à son tour une nouvelle trilogie. Dom Charles de Viseh lui a signalé un manuscrit des Dunes où les *Soliloquia*, c'est-à-dire le *De contemplando* et le *De arte amoris*, sont suivis d'un autre traité, qu'il présente sous cette étiquette : « Liber de amore Dei : quot sint status amoris... ». Mabillon l'imprime au

1. On y trouve successivement le traité de s. Bernard *De dilectione Dei*, et les deux traités de Guillaume, sous un même titre *De amore*.

2. *De amore Dei seu De diligendo Deo libri tres. Liber primus de amore Dei (alibi De contemplando Deo) ; liber secundus de amore Dei (alibi De natura et dignitate amoris) ; liber tertius de amore Dei seu De diligendo Deo.*

3. Désormais ce sera la place des deux traités. On les retrouve, toujours en appendice, dans les éditions qui dérivent de Comestor : Clichtove-Marcolin (1552), Gillet (1572), Tarascon (1601), etc.

4. Ce texte reproduit l'Épître à Séverin, augmentée du *De charitate Dei* et d'extrait de Pierre de Blois, avec, entre les deux, des extraits de s. Bernard. Sur l'Épître, longtemps attribuée à Richard de S.-Victor, sous le titre *De gradibus caritatis*, cf. Girvass DUMONT, *Jus, Épître à Séverin sur la charité ; Richard de S.-Victor, Les quatre degrés de la sainte charité* (Textes philologiques du Moyen Âge), Paris, 1955.

tome III, à la suite des *Sermones in Cantica*, avec le titre courant de *Liber de amore Dei*. Nos deux autres traités se trouvent au tome V, où le *De contemplando* reçoit pour titre courant *Liber primus de amore Dei*. Ces trois écrits, déjà réunis dans l'esprit de l'éditeur, sont publiés l'un à la suite de l'autre, en 1690, encore que Mabillon se montre maintenant moins explicite dans les titres¹.

Ainsi, le curieux besoin de constituer un traité de l'Amour de Dieu en trois parties aura bien souvent rapproché les deux écrits de Guillaume et un autre écrit plus ou moins authentiquement bernardin.

Il fallait envisager l'ensemble des œuvres de Guillaume de Saint-Thierry pour comprendre le sort de chacune d'elles et savoir comment le *De contemplando* nous a été transmis. Sa diffusion s'est opérée en deux temps : une communication privée, dirait-on, par l'auteur lui-même à ses amis ; puis une large expansion, par Clairvaux, sous le couvert et dans le sillage de saint Bernard.

Principes d'édition

Après avoir étudié l'histoire du texte de notre traité, ou plutôt l'histoire de sa transmission, les principes qui doivent guider cette nouvelle édition ressortent des faits. Nous n'avons pas l'autographe. Le manuscrit de Reuil, le seul qui indique le nom du véritable auteur, est un manuscrit-libraire, très soigneusement copié, en ménageant la place pour le rubricateur, dont le travail était dirigé par de fines notes marginales. Nous ne possédons pas non plus l'archétype de Clairvaux. La collation reste le seul moyen de critique. Elle fait ressortir la corruption progressive du texte, donc l'intérêt des plus anciens témoins, qui par ailleurs s'accordent sur la variante rare conservant un jeu de mots, une asso-

1. Ce traité *Quasi sint status amoris Dei in auctore christiano* n'est autre que la *Brevis commentatio in Cantica Cantilevianus prius duo capitula*. Cf. supra, p. 13, n. 1. Résumons le travail de Mabillon, En 1667 : t. III *Sermones in Cantica* et *Brevis commentatio (Liber de amore Dei)*, t. IV *De diligendo*, t. V *De contemplando (Liber primus de amore Dei)* et *De natura*. En 1690 : t. III *De diligendo*, t. IV *Sermones in Cantica*, t. V *De contemplando (et amando) Deo, De natura* et *Brevis commentatio*. Les mots « et amando » sont ajoutés par la table.

nance, une tournure familière à Guillaume. Ces manuscrits se groupent également par le décompte et la série des variantes : notion de faute et notion de simple variante donnent de semblables indications. Aucun témoin ne soulève de difficulté dans une tradition où le manuscrit de Reuil se recommande particulièrement.

Il faut pourtant avouer que nous avons examiné moins d'une vingtaine de manuscrits, auxquels nous avons joint quelques imprimés, à cause des documents dont les éditeurs ont pu profiter. Étant donné les constatations que nous avons pu faire sur ce lot, il semble douteux que des changements importants soient à attendre de manuscrits qui, en principe, s'éloignent du lieu d'origine. D'une part, le texte actuel du *De contemplando* est trop conforme aux autres écrits de Guillaume pour laisser espérer une version meilleure. D'autre part, la présence d'un témoin de la famille cartusienne confirme l'inexistence de deux états successifs du traité, et par conséquent il n'y a aucun inconvénient à n'avoir pas consulté des séries qui jouent un rôle si considérable dans l'édition de saint Bernard, ou de Guillaume lui-même pour d'autres œuvres¹.

Sans être précisément une édition critique, un texte basé sur le manuscrit de Reuil a donc chances de rejoindre l'original. Reuil contient cependant quelques fautes de transcription. Elles ont été corrigées de première main², ou par une main contemporaine³. Il reste : une pure distraction⁴, deux lectures douteuses⁵, quatre fautes de cacographie⁶ et deux cas embarrassants⁷ dont la leçon, appuyée par

1. Cf. DOM J. LEXLENO, *Études sur s. Bernard et le texte de ses écrits*, passim ; DOM J.-M. DEJANET, *Le manuscrit de la Lettre aux Prêtres de Mont-Dieu...* dans *Scriptorium*, VIII, 1954, 236-271.

2. I, 13 rebattu corrigé retrahat en interligo ; 2, 1 deux ajoutés en interligo ; 4, 34 desideratus id. ; II, 10 agnos id.

3. 5, 28 sicut ajouté en interligo ; 7, 6 adipsam corrigé id ipsam.

4. 9, 8 incorruptus, avec trois R, l'un gothique, les autres romains.

5. 6, 17 quem écrit quum, avec un A de graphie particulière ; 6, 34 cas similaire adipsam qui ; 7, 24 adipsus ; à s'en tenir aux abréviations habituelles, on lirait plutôt adipsus.

6. 4, 16 basda pour anda, faute particulièrement fâcheuse dans le contexte ; 4, 19 redissu pour ledissu ; 6, 14 aliquam pour aliquo ; II, 113 filii pour filio, faute qui se retrouve en d'autres manuscrits.

7. 2, 24 si quid, corrigé par quelques manuscrits en si quidem ou sicut. Le ton de la phrase, très elliptique, déconcerte d'autant plus que cette phrase

d'autres sources, doit être conservée; un passage laisse hésitant¹. Ce relevé, par sa minutie même, montre la qualité de la transcription dans notre manuscrit de base. Nous le suivrons non seulement pour le texte proprement dit, mais aussi pour la ponctuation, comme pour la division en paragraphes².

La lecture de Guillaume ne s'avère pas des plus faciles; mais il faut bien, pour atteindre un penseur si original, nous astreindre à la forme de son élocution. Elle exige une application soutenue, une lecture lente et réfléchie; on doit passer par un vocabulaire assez personnel, par des expressions techniques caractérisées, par des constructions qui relèvent plus du style oratoire que de l'exposé écrit, par un cliquetis

est nécessairement coupée après et si quis tibi pleret in se. La ponctuation, le et qui suit, ne laissent pas de doute. Le sens est donc que Dieu voit le désir de Guillaume, puisqu'il donne lui-même le désir et, éventuellement, ce qui pourrait lui plaire en Guillaume. Quelques lignes plus bas une difficulté similitude ne peut que confirmer la lecture de l'une et de l'autre : 3. 1 respandat. Tous les manuscrits portent, un peu plus loin, caligant. Divisant la phrase en deux membres parallèles, beaucoup de copistes ont corrigé respandit. La leçon de B est suivie par K, J, O. Il faut donc donner au début de la phrase un ton qui s'oppose à la suite : un appel au témoignage de Dieu. Puis la phrase se brise, pour dire l'attitude de Guillaume lorsqu'il entend la voix de Dieu. La citation scripturaire prend ainsi un tour particulier, très conforme aux habitudes de Guillaume, qui pourtant ne va pas non loin d'ordinaire. D'où la correction de beaucoup de manuscrits devant une lecture qui, néanmoins, s'impose.

1. 4. 13 abbe vel scopo. En un latin plus classique on aurait scobe vel scopo, je gratie et applique, ou bien scopo (scopare) vel scopo (scopere), je balance et applique mon esprit. Le latin médiéval connaît : scobes, scobo (are), scops (ere), scope (ere). Nous avons cru devoir garder la leçon de B, d'autant plus que les manuscrits les plus voisins, ADEK, sans doute embarrassés par leur modèle, corrigent, non scobo, mais scobes, s'éloignant un peu du jeu de mots. Signalons un autre jeu de mots, pour la même allusion au Ps. LXXVI : anabeno, avec la signification certaine de gratiant, frottant; le manuscrit ajoute, en interligne, vel sen(beno), cf. Douc J.-M. DÉCLANMET, Guillaume de Saint-Thierry, *Les Lettres d'art* → p. 90, n. 130.

2. Le point est rendu par la virgule; le point suivi d'une majuscule, par un point; le point-virgule médiéval par le même signe octroé, ou par les deux-points. Les citations sont indiquées, dans le manuscrit, soit par la virgule, soit par le point-virgule; nous avons uniformisé, et une majuscule annonce les citations explicites. Les abréviations ont été résolues selon l'orthographe habituelle du manuscrit. Les e, cedillés ou non, ont été rendus par e ou e chaque fois qu'il convenait. L'orthographe classique n'a dirigé le choix entre e et l, le manuscrit employant les deux lettres indifféremment. — En principe, l'appareil n'indique pas les variantes de simple orthographe, ni les variantes de mots bizarres, vg adas-ada. Il n'indique qu'exceptionnellement les fautes corrigées par le copiste lui-même ou son réviseur.

de mots, d'assonances, de procédés qui déroutent un esprit moderne : c'est à la fois la rhétorique du XII^e siècle et celle d'un des esprits les plus originaux de l'époque. Ajoutons que le penseur, encore à ses débuts, cherche ses idées, et leur expression. Bien plus, ce philosophe procède à la manière d'un impressionniste, par juxtaposition de tâches de couleur : un mot s'accompagne nécessairement en son esprit de tout ce qu'il signifie, et, dans l'exposé, il est expliqué, tantôt par une définition, tantôt par une citation qui commente l'idée ou, tout bonnement, suggère une allusion. Se subordonner à ce style, le faire sien par un patient labeur, est un travail nécessaire pour quiconque prétend pénétrer la pensée de Guillaume, avec ses nuances, ou simplement faire connaissance avec l'homme. La lecture à haute voix y peut aider, surtout lorsqu'on a saisi un rythme qui détache les mots essentiels et scande l'abondance des idées.

Pour être fidèle, la traduction doit se ressentir de ces caractéristiques du style, du tempérament, de l'esprit de Guillaume de Saint-Thierry. Elle sera aussi littéraire que possible : si l'on devait pécher, ce serait plus par excès que par défaut, sous peine de fausser la physionomie de l'auteur ou de solliciter la pensée dans un sens qu'elle n'a pas, ou qu'elle ne posséderait pleinement que par la suite¹.

On n'abordera donc pas le Traité de la contemplation de Dieu comme un livre facile, qui se lit en courant. On préférera soumettre son esprit à celui de Guillaume; on ne perdra jamais de vue que ses écrits sont destinés à la réflexion, à la méditation; on se rappellera qu'il les a livrés seulement à un cercle restreint d'amis, capables de bienveillance autant que d'intelligence.

III

STRUCTURE ET CONTENU DU TRAITÉ

S'il est vrai que souvent les écrits du passé déroutent nos habitudes et, partant, présentent quelques difficultés à les

1. La traduction se permet de multiplier les alinéas, morcelant les paragraphes, qui sont de véritables chapitres.

entendre, c'est bien le cas du présent Traité. Il a déconcerté plus d'un copiste, et aujourd'hui le lecteur reste facilement en peine. Il convient d'en souligner les principales articulations et de marquer les thèmes autour desquels gravite la pensée, afin d'en faciliter l'intelligence.

Division du Traité

Une lecture attentive de *De contemplando Deo* permet de distinguer deux parties, différentes par le sujet et même par l'allure du style. Une première partie, plus véhémement, semble plus personnelle, plus intime, car elle s'applique surtout à décrire le désir qui pousse Guillaume vers la contemplation de son Dieu. Une seconde partie est plus didactique : elle expose comment Dieu réalise le désir de sa créature. Le style se modifie sensiblement ; il n'est pas toujours plus aisé, loin de là parfois, mais moins haché, il coule plus calmement.

L'examen de la tradition manuscrite confirme cette impression et permet de préciser l'endroit où doit se faire la coupure. En même temps, la division en paragraphes qu'elle révèle nous aidera à discerner les articulations de l'exposé¹.

Analyse

La première partie de l'ouvrage pourrait s'intituler : « L'itinéraire de l'âme vers Dieu » ; la seconde : « La Sainte Trinité, source de l'amour ».

Un court prologue, qui débute comme un invitoire liturgique, pose l'objet du Traité : contempler Dieu dans ce qu'il a de plus intime, en s'évadant de tout ce qui rattache à la terre. Puis Guillaume nous décrit sa quête de Dieu, ses

1. La tradition manuscrite se divise sur ce point en deux groupes homogènes. Dans le premier, auquel appartiennent les manuscrits les plus anciens et les plus intéressants à bien des égards (B, A, D, K), le texte est coupé en trente paragraphes dont la longueur varie de quelques lignes à plusieurs pages. Cette inégalité atteste une volonté initiale de marquer les articulations de l'exposé, plutôt que de couper harmonieusement le texte en masses équivalentes. Le second groupe divise le texte en dix paragraphes. Cette division, qui dérive manifestement de la précédente, est le fait d'un esprit logique, qui n'a pas su entrer dans la pensée de l'auteur. Dans les manuscrits du premier groupe, la coupure entre les deux parties du traité peut être marquée par une initiale de couleur différente (v. g. Bruges 128).

efforts infructueux pour atteindre, au-delà de la contemplation de l'Humanité du Christ, la divinité du Verbe ; au-delà des perfectionnements divines que révèle la considération du monde créé, l'intimité divine elle-même. S'il accède parfois à des expériences plus hautes, celles-ci durent peu, et l'âme retombe douloureusement sur elle-même. Guillaume est ainsi amené à s'interroger sur la nature de son amour, et sur la raison de ces vicissitudes. Il découvre celle-ci, sous l'inspiration divine, dans une distinction entre l'amour de désir, anxieux et douloureux, mais méritoire, et l'amour de fruition, qui jouit de la présence de l'aimé. C'est alors la perfection de l'amour.

Ainsi se trouve introduite une nouvelle section de cette première partie. Guillaume y traite de la perfection de l'amour, préluant ainsi aux considérations plus métaphysiques de la seconde partie. Cette perfection n'est pas un achèvement, une limite, mais un perpétuel dépassement en Dieu. Elle réside dans une parfaite union d'amour entre le Créateur et la créature, impliquant l'identité foncière des vouloirs : c'est l'*unitas spiritus*.

La première partie s'achève par une prière, dont Guillaume prend occasion pour résumer à grands traits sa doctrine sur la nature de l'amour.

Dans la seconde partie, Guillaume poursuit son étude de la perfection de l'amour, mais cette fois il envisage la question par les sommets. Pour rendre compte de l'union d'amour entre Dieu et l'homme, il est nécessaire de s'élever jusqu'au centre du mystère Trinitaire, jusqu'à la consubstantialité, à l'*omousion* des Personnes divines.

Dieu nous a aimés le premier, et il nous a envoyé son Fils qui provoque, surtout par sa passion et sa mort, le libre don de notre amour. A cette manifestation externe de l'amour divin, répond, dans l'intime de notre âme, la motion secrète de l'Esprit-Saint. C'est Lui qui, en se donnant à nous, devient notre amour, comme il est l'amour du Père et du Fils au sein de la Trinité. C'est par cette union, par cette *unitas spiritus* que, reformés à l'image de Dieu, nous connaissons Dieu, d'une connaissance expérimentale, par connaturalité, qui transcende toute autre connaissance.

Cette longue méditation s'achève par une ardente invocation à l'Esprit Créateur.

Avant de clore son traité, Guillaume apporte encore quelques précisions complémentaires. L'amour doit se prouver par des œuvres animées par la foi, et dont Dieu soit ainsi le principe et la fin. Puis, une dernière description de l'expérience mystique conduit Guillaume à insister de nouveau sur sa brièveté, son caractère insaisissable, sa transcendance à l'égard de tous les procédés humains.

Le traité se termine par un élan final vers Dieu, Principe, Sagesse et Béatitude, élan qui s'épanouit en une profonde adoration du Dieu Un et Trine.

Tout ceci pourrait se résumer dans le schéma suivant :

I. *L'itinéraire de l'âme vers Dieu 1-8.*

Prologue. L'évasion vers Dieu 1.

A. La quête de Dieu 2-5.

Désir de Dieu 2.

La contemplation de l'Humanité du Christ 3.

La contemplation des perfections divines dans la création 4.

Vicissitudes de la contemplation. Amour de désir et amour de fruit 5.

B. La perfection de l'amour 6-8.

Perfection et désir sans fin 6.

L'unitas spiritalis et la restauration de l'image de Dieu 7.

Prière. Nature de l'amour 8.

II. *La Sainte Trinité, source de l'amour 9-13.*

Appel vers Dieu 9.

A. L'amour de Dieu et la mission du Fils 10.

Dieu nous a aimés le premier.

L'amour ne se contraint pas.

B. L'amour de Dieu et la mission du Saint-Esprit 11.

L'Amour de Dieu dans l'homme.

L'Esprit d'adoption.

Amour et béatitude.

Amour et connaissance.

Prière pour demander l'Esprit-Saint.

C. *Considérations complémentaires 12.*

La vraie Philosophie.

L'Esprit souffle où il veut.

Prière finale 13.

Tel apparaît le plan du *De contemplando Deo* quand, sous l'abondance des idées et des images, on s'arrête aux mots essentiels. Il faut élaguer considérablement. En particulier, il faut supprimer tout le bagage de pensées accessoires qui se greffent sur l'idée principale au hasard d'une citation, d'une assonance, d'une allusion, d'une réminiscence. Il faut aussi cristalliser la masse du discours et, par conséquent, durcir l'expression d'un esprit extrêmement souple. Parfois même nos interprétations dépassent légèrement les termes du traité, en se fondant sur d'autres œuvres qui peuvent nous éclairer, en nous montrant l'achèvement d'une pensée qui, ici, n'en est qu'au premier stade de son élaboration.

Mais après avoir ainsi simplifié la pensée de Guillaume, il faudra revenir au texte et en savourer toute la densité. Le traité est remarquablement orchestré : sachons percevoir la richesse et la diversité des timbres ; sachons aussi reconnaître, sous la mélodie fondamentale, le retour des thèmes secondaires qui sonnent en harmoniques.

Nous saisissons ainsi toute la doctrine de Guillaume dans ce court traité. Nous comprendrons pourquoi ce livre, consacré à la contemplation de Dieu, nous parle tant de l'amour : connaître suppose une connaturalité du sujet et de l'objet ; étant donné la distance infinie entre Dieu et l'homme, celui-ci ne peut connaître Dieu, véritablement et intimement, que par un don de Dieu. Et ce don ne saurait être que Dieu lui-même : c'est par l'inhabitation en nous de la Sainte Trinité que nous devenons un avec elle, entrant, pour ainsi dire, dans ses opérations de connaissance et d'amour. Mais, de même que l'Esprit-Saint constitue le

lien du Père et du Fils, de même il joue un rôle capital dans notre union à Dieu. Et puisqu'il est l'Amour, c'est par l'amour que nous sommes un avec Dieu et pouvons « voir sa face ».

IV

SOURCES

L'Écriture
Sainte

Comme tous les auteurs spirituels du XIII^e siècle, Guillaume de Saint-Thierry pense, vit, et parle avec la Bible¹. Néanmoins, il reste difficile de déterminer dans quelle mesure le texte sacré se trouve être une source immédiate, ou seulement une manière de dire. Des distinctions s'imposent.

On trouve, dans notre traité, des citations explicites qui interviennent comme des arguments, fondamentaux ou accessoires. Un exemple nous est fourni par l'utilisation de la formule, empruntée à saint Jean : « le premier il nous a chéris ». Il y a ensuite, beaucoup plus nombreuses, les citations implicites ; et parmi celles-ci nous devons à nouveau distinguer. Certaines, plus ou moins longues, entrent encore dans la trame du raisonnement. D'autres se présentent plutôt comme des exclamations, des épanchements affectifs, jetés en passant, ou qui s'accumulent à la faveur d'une pause du raisonnement. D'autres encore ne sont qu'un rebondissement de la pensée, ou même du mot ; les mots en effet, éveillent, dans l'esprit de Guillaume, tout un contexte scripturaire, au milieu duquel ils trouvent leur signification complète, ou simplement leur couleur. Il y a enfin quantité de termes, d'expressions, de couples de mots empruntés à l'Écriture. Dans quelle mesure peut-on parler encore de source scripturaire ? Quand la Bible est la nourriture ordinaire de l'esprit, elle meuble si bien le cerveau qu'elle devient la source habituelle de la pensée, et l'inspiratrice,

souvent inconsciente pour l'écrivain, de la forme de son élocution.

Il convient aussi de le remarquer : les citations, quelles qu'elles soient, peuvent ne pas toujours reproduire très exactement le texte sacré. Des mots sont déplacés ou changés, comme si la mémoire se montrait infidèle ; plus souvent, le texte est modifié pour continuer le discours et entrer dans un développement ; il arrive même que Guillaume paraphrase, quelquefois d'assez loin, ne reprenant que ça et là un mot du passage dont il s'inspire. D'autres fois, au contraire, il suit l'Écriture de près, mais en la citant de manière équivalente, substituant, par exemple, à la béatitude : « bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », la défense « pour le cœur immonde, de vouloir voir Dieu ».

La Liturgie

Comme un office liturgique, le traité débute par un invitoire : « Venite ». Il ne s'agit pas d'une similitude fortuite, mais de l'indication précise de l'une des sources du traité. À côté de l'Écriture il convient en effet de placer les textes liturgiques, qui pour une très large part sont encore l'Écriture, mais l'Écriture présentée dans une lumière particulière, avec une signification précise. Si en effet le psautier fournit l'élément constant de la prière liturgique, l'utilisation de tel verset de psaume en une fête donnée lui confère une valeur particulière, tout comme la répétition fréquente de tel autre, au cours des heures canoniales. Cette référence de l'Écriture au service liturgique doit entrer en ligne de compte dans l'étude des sources de Guillaume, sans qu'il soit toujours possible, pour lui comme pour tous ses contemporains, de déterminer si le texte s'est imposé à son esprit par la lecture de la Bible, au chœur, au réfectoire, sous le cloître, ou par le chant de l'office divin. Nous pouvons noter des reminiscences du Gloria de la messe, dans le *propter bonitatem tuam* (2,7) et dans le *tu enim vere solus es dominus* (9,7). L'influence de l'office choral se remarque mieux dans le *odorande, tremende, benedicende* (11,124) qui évoque une antienne de sainte Agnès ; ou dans le *festina Domine, ne tardaveris* d'un répons de l'Avent (5,8). La citation : et

1. Sur l'utilisation de la Bible par les auteurs monastiques du Moyen Âge, cf. DOM JEAN LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1907, pp. 70-86, et P. DOMONOUX, *S. Bernard et la Bible*, Paris, 1933.

omnia interiora mea, tirée du psautier romain, et non du psautier dit « gallican », peut venir du Graduel de saint Michel (1,4).

Orientés dans cette direction, nous penserons que le choix de certaines citations s'accompagnait, dans l'âme de Guillaume, d'une résonance mélodique qui en développe singulièrement la richesse. Il l'affirme lui-même, au souvenir de l'Introit du mardi de la seconde semaine de Carême : « Ici, vraiment et avec compétence, elle chante : *Tibi dixit cor meum exquisivit te facies mea, faciem tuam Domine requiram* » (3,41). La substitution de la version de la Vulgate à celle de l'antiphonaire n'enlève rien à la précision du *competenter cantat*. Le dimanche après l'Ascension lui fournit une autre occasion de se référer à la liturgie, lorsqu'il introduit la citation : *Exquisivit te facies mea, etc.* par un *tibi dicat cor meum* (2,18) qui pourrait bien être une allusion à ce chant, si conforme à ses sentiments intimes. Et le *loquere, obsecro, Domine, quia audit servus tuus* (6,29), ne fait-il pas penser au premier samedi après l'octave de la Pentecôte, malgré les variantes du texte ?

Parlant de l'Incarnation rédemptrice, Guillaume transcrit longuement le *Multifarium multique modis* de la Circumcision puis le *Dum medium silentium* de Noël (10,17 et 26). Toute la seconde moitié du traité est animée du souffle de la Pentecôte. La communion du samedi : *Spiritus ubi vult* revient sans cesse (12,76 et 81) ; l'alleluia *Verbo Domini* du mercredi est cité à propos du Fils (10,19), avec mention de « l'esprit de sa bouche » qui, au XII^e siècle, ne signifie pas la seule parole du Christ, mais son message total, jusqu'à la mission de l'Esprit-Saint ; dans le même passage (10,22) l'évangile *Sic Deus dilexit nos* reste sous-jacent à la pensée de Guillaume quand, disant que le Père nous a donné son Fils, il déclare aussi que le Fils nous a chéris et s'est livré pour nous. On retrouve la communion *Spiritus qui a Patre procedit*, avec l'addition et *Filio* (14,22). D'autres passages dérivent moins nettement de la liturgie de la Pentecôte, encore qu'il soit souvent possible de faire des rapprochements entre l'enseignement de cette liturgie et la doctrine du traité. Aux appels incessants de Guillaume, à ses cris vers l'Esprit,

l'effusion de l'amour ne répond-elle pas ? et toute sa spiritualité ne repose-t-elle pas sur l'inhabitation en nous de l'amour subsistant ?

Mais jamais Guillaume n'oublie que l'Esprit nous est donné par le Christ, qu'il nous a été obtenu par le sacrifice du Calvaire. C'est pourquoi la messe lui est si présente à l'esprit. Nous avons noté des allusions possibles au Gloria. Les oraisons se présentent ensuite avec leur conclusion, qui justement précise la médiation du Christ (11,84) chaque fois que nous offrons « nos oraisons, vœux et sacrifices ». Un « *te igitur* » (13,18), sans être une citation, pourrait fort bien éveiller, dans le souvenir de l'auteur, l'image de la page de tête du canon de la messe dans un Sacramentaire de Saint-Thierry. Il est enfin un moment du saint sacrifice pour lequel Guillaume nourrissait sans doute une dévotion particulière, la fin du canon : « *per ipsum et cum ipso et in ipso* » ; elle évoquait dans son esprit une formule analogue, fréquente chez Scot Erigène (11,85 ; 12,85 ; 13,22) ; sur cette base il s'appuie, pour s'élever jusqu'au Père : « *cum ipso et per ipsum... audemus dicere : Pater noster...* » (11,51).

On remarquera toutefois que les textes liturgiques, aussi bien que les textes scripturaux proprement dits, se trouvent utilisés et non pas recopiés mot à mot. De plus, les citations sont ordinairement corrigées par une version de la Bible qui n'est pas celle des livres liturgiques.

Les Pères latins Une remarque similaire s'impose à l'égard des autres sources d'inspiration du traité. Habituellement Guillaume ne les nomme pas, ou s'il les indique, c'est en termes voilés¹. La remarque valait déjà pour l'Écriture Sainte. Mais si l'on devine aisément que « le serviteur de ton amour » (10,13) puisse être saint Jean, il s'avère plus difficile de retrouver Aratus dans le « Gentil » (11,45), saint Augustin dans « quelqu'un que tu

1. Cf. surtout, encore provisionaire, des sources de Guillaume dans Dom J.-M. Décravert, *Guillaume de S.-Thierry, l'homme et son œuvre*, Appendix II, pp. 200 ss. ; M. Auzan, *Les sources de la spiritualité de Guillaume de S.-Thierry*, Bruges, 1940 ; id., *Guillaume et Plotin*, dans *J.M.A.L.*, II (1946), pp. 241 sq.

illuminés » (12,2), et surtout Scot Érigène dans « quel'qu'un de tes serviteurs » (8,11).

Cette imprécision ou cette absence de références, comme les déformations apportées aux textes cités ou utilisés, rend délicate la recherche des sources. Souvent on hésitera. Le traité suggère d'incessants rapprochements avec les œuvres des Pères, mais en bien des cas il s'agit seulement de thèmes substantiellement communs à toute la Patristique. C'est le cas, par exemple, de la doctrine de l'image de Dieu dans l'homme, ou de la conception de la « nature » envisagée comme « nature historique, incluant l'aptitude passive, et non purement obédiente, à la déification¹ ». On ne retiendra donc que les rapprochements les plus évidents, sans nier pour autant que Guillaume ait en la tête remplie de tout ce qu'il lisait avec tant d'assiduité.

La recherche des sources montre, en effet, l'étendue de son information. Saint Augustin est peut-être son auteur préféré. C'est lui qui, en de nombreux passages, inspire ce style coupé, pressé, chargé d'interjections, et ce ton si affectif ; il donne une manière : les effusions du colloque avec Dieu. Nommé, quoique de façon discrète, il est surtout cité ; souvent il a pu inspirer les pensées de Guillaume, même lorsque celui-ci s'écarte sensiblement du modèle.

Il est remarquable que, de la pensée de saint Augustin, Guillaume retient surtout les éléments qui sont en consonance avec la tradition orientale, ceux-là mêmes qu'avait déjà exploités Scot Érigène. Néanmoins, bien qu'il néglige la théorie des analogies psychologiques de la Trinité dans l'homme, sa doctrine trinitaire est, sur un point, nettement d'inspiration augustiniennne et occidentale : le rôle d'amour unissant le Père et le Fils attribué à l'Esprit-Saint.

La notion de l'amour envisagé, dans l'homme, comme un poids, une tendance de l'image vers son Principe, la distinction entre « l'amour » et « l'amour de l'amour », la doctrine du progrès de l'amour depuis le désir jusqu'à la fruition, sont tributaires de saint Augustin. A propos des vertus des païens, la dépendance est évidente. Tout au long

du Traité on sent, par des rapprochements de mots, d'expressions, d'idées, combien l'abbé de Saint-Thierry est un familier de l'œuvre de l'évêque d'Hippone, surtout des *Confessions*, du *Traité de la Trinité*, de la *Cité de Dieu* et de la lettre 147.

A côté de saint Augustin, il faut mentionner saint Grégoire le Grand. Entre l'enseignement du « Docteur du désir de Dieu » et celui de Guillaume, la parenté est certaine. Si la doctrine de la permanence du désir jusque dans la béatitude est commune à divers auteurs chez qui l'abbé de Saint-Thierry a puisé², c'est cependant avec les termes mêmes de saint Grégoire qu'il la formule (6,40). Plus caractéristiques encore de Grégoire sont ces suites d'élan et de retombées, avec le ton dans lequel Guillaume les exprime. Enfin, le thème, fondamental dans le Traité, de la connaissance par l'amour, n'a-t-il pas été puisé à la même source³ ?

D'autres auteurs seraient encore à nommer, en particulier ceux qui, à la suite de saint Augustin dans sa lettre *ad Paulinum* (Ep. cxlvii), ont parlé de la vision de Dieu ; au premier rang, Raban Maur. Mais déjà les Pères grecs avaient abordé le sujet, et Guillaume le sait.

Jean Scot Érigène ; La littérature de l'Orient chrétien a toujours attiré l'abbé de Saint-Thierry. **les Pères grecs** A l'époque où il rédigeait le *De Contemplando Deo*, il avait certainement eu accès à de nombreux éléments de la pensée grecque à travers l'œuvre de Scot Érigène. Il est plus difficile de préciser dans quelle mesure il avait déjà pris directement contact avec des œuvres de Grégoire de Nyse ou de Maxime le Confesseur.

L'influence de Jean Scot s'affirme presque à chaque page du Traité. Elle a contribué, dans une large mesure, à la

1. Grégoire de Nyse (cf. J. DANÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1954, pp. 294 sq.) ; Maxime le Confesseur (cf. H. von BALHARAN, *Littérature chrétienne*, p. 273) ; Scot Érigène (*De div. nom.*, P. L. 122, 415 A, 919 C-D, 1010 C-D) ; cf. également H. von BALHARAN, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris, 1957, pp. 22-24.

2. Cf. S. GRÉGOIRE LE GRAND, *ROMAN. XXVII in Evang.*, 4 ; P. L. 76, 1207 A ; « Dum enim audita supercaelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est ».

1. I. HAUSER, *Philosofie*, Rome, 1952, p. 137.

formation du style de Guillaume, si particulier tant par la construction des phrases que par le vocabulaire. Bien des mots et des expressions qui semblent indifférents se rencontrent fréquemment dans Scot Érigène : rapprochés d'autres plus symptomatiques, ils avouent leur origine¹. On peut préciser encore que, par son style, Guillaume se rapproche davantage des exposés personnels de Scot que des traductions faites par lui sur le grec. Il n'est pas exclu qu'il ait disposé aussi d'ouvrages de Scot aujourd'hui perdus.

Le système de Jean Scot est construit sur le thème néoplatonicien de l'émanation et du retour : tout vient de Dieu, subsiste en lui et reflue vers lui : *ex ipso, et per ipsum, et in ipso, et ad ipsum sunt omnia*. L'écho de ce leit-motiv de l'œuvre de Scot² se laisse percevoir en de nombreux passages du *De Contemplando Deo*. Néanmoins, Guillaume en restreint l'application à l'histoire individuelle de l'âme ; le thème essentiel du *De divisione naturæ*, la division et la séparation originelle des natures, et leur réunion « sans confusion ni mélange » par le retour à leur Principe des créatures défilées par les « Théophanies », Dieu devenant ainsi « tout en tous », est absent de l'œuvre de Guillaume. Le terme si caractéristique de Théophanies n'y apparaîtra lui-même que plus tard. De cette « immense épopée métaphysique », Guillaume a surtout retenu que « la charité constitue, dans l'œuvre de la déification, la force par excellence qui nous unit à Dieu et nous fait semblables à lui »³. Il empruntera d'ailleurs au *De divisione naturæ* une définition de l'amour, en la faisant précéder d'une trop discrète référence (8,11).

De Scot et de ses maîtres orientaux viennent encore, par exemple, la distinction entre l'*esse* et le *bene esse*, la doctrine selon laquelle « c'est Dieu lui-même qui s'aime en nous »,

1. V. g. *affluentia dicitur bonitas* (6, 38) : cf. P. L. 122, 966 B-C ; *opoclandia virtutum* (12, 88) : ibid., 885 C ; *re ipsa et significatio* (12, 75) : ibid., 1012 ; *ratio naturalis* (5, 11) : ibid., passim ; *incomprehensibilis, comprehendit, comprehensibile* (11, 56) : ibid., 445 B-447 C ; etc.

2. P. L. 122, 679 A ; 688 A ; 1012 D ; etc.

3. J. PROUZE, dans MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur le charisme* (Sources Chrétiennes, 9), Paris, 1953, introduction, p. 33.

et quelques autres thèmes que signaleront les notes de la traduction.

A l'Écriture et à la Liturgie, aux Pères latins et grecs, faut-il ajouter, parmi les sources de Guillaume, les auteurs de l'Antiquité ? Guillaume cite un mot d'Horace, et, d'après saint Paul, Aratus le poète. Malgré son pessimisme à leur égard, il se préoccupe de la doctrine des philosophes païens (12,7), attestant par là sa formation humaniste ; mais aucun emprunt à ces doctrines ne se manifeste dans le texte du *De Contemplando Deo*.

Originalité de Guillaume

Pour le fond et pour la forme, le Traité de la Contemplation repose donc sur une vaste information, dénotant un esprit cultivé, curieux, éclectique. Il était important d'en retrouver les sources, dans la mesure où l'on peut les reconnaître sous un texte très homogène et avare de citations explicites, pauvre même en citations proprement dites lorsqu'il ne s'agit pas de l'Écriture.

Guillaume, sans doute, fera des progrès dans la construction de son système philosophique, et surtout dans l'élaboration de sa spiritualité, principalement à l'égard de ses sources grecques. Dès sa première œuvre pourtant, on reconnaît chez lui l'apport de deux courants, l'un latin, augustinien surtout, l'autre oriental.

C'est, avec son tempérament et son attitude d'esprit, ce qui fait son originalité, en ce XIII^e siècle si riche et si divers. Par rapport au passé, il se situe dans une ligne où l'on compterait, après saint Grégoire, des auteurs comme saint Bède et Ambroise Autpert. Dans cette même ligne on le comparerait aux clunisiens, saint Odon et saint Odilon, tous deux vivant le mystère de la Pentecôte, mais avec une note ecclésiologique que n'a pas Guillaume. Par contre, il ne semble guère se rapprocher de saint Romuald et de saint Pierre Damien, ni de Jean de Fécamp ou de saint Anselme. Dans sa ligne même, il se distingue comme étant peu ascétique, mais surtout mystique. Il utilise librement ses sources dionysiennes : il cherche moins à décrire la transcendance divine qu'à l'atteindre, et quand il parle de Dieu, il évite

le vocabulaire superlatif de Denys. Cette originalité foncière lui permet de donner à une doctrine éminemment catholique une physionomie très particulière, qui le caractérise parmi ses contemporains, un Pierre le Vénéral, un saint Bernard par exemple, ou ses successeurs immédiats, tel Hugues de Saint-Victor.

V

LE *De Contemplando* DANS L'ŒUVRE DE GUILLAUME
ET DANS L'HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ

Le *De contemplando* reste un livre difficile, même après une longue étude. On a beau découvrir la structure du traité, en dégager les idées fondamentales, en retrouver les sources essentielles, on se heurte toujours à quelque obstacle, comme en présence d'une œuvre qui n'est pas au point : Guillaume devra préciser sa terminologie, creuser encore ses idées, leur donner une expression à la fois plus claire et plus systématique. Ce sera l'œuvre de sa vie. Le *De contemplando Deo* est comme un prélude, où sont déjà effleurés les thèmes majeurs et pressentis les développements ultérieurs. Il serait facile d'y pointer les passages, ou simplement les allusions, qui annoncent chacun des traités à venir. Un relevé, en serait fastidieux ; mais on aura noté l'importance qui y est déjà donnée à la question de la grâce, à la nécessité de la foi, à la théologie trinitaire, à la place de l'amour dans la vie spirituelle.

Ce serait un plus gros travail que de situer le *De contemplando* dans l'histoire de la spiritualité. Nous nous bornerons à poser quelques jalons dans une direction très particulière. L'une des controverses théologiques dirigées par Hincmar portait sur la vision de Dieu¹. Elle a provoqué divers opuscules et lettres, de Godescalc, Loup de Ferrières, Raban Maur, Scot Erigène peut-être. La question portait primitivement sur le point de savoir si nous verrons Dieu avec

notre corps matériel ou avec un corps spirituel : c'était reprendre un problème agité déjà par saint Augustin². Mais les discussions dépassaient le point controversé, pour aborder des sujets connexes : celui de savoir comment chacun verra Dieu en lui-même et dans ses créatures, ou celui de se préparer à la vision béatifique par la pureté de cœur, ou encore celui de distinguer entre les manifestations de Dieu et la vision de Dieu tel qu'il est. Ces sujets ne sont pas étrangers au *De contemplando* ; Guillaume de Saint-Thierry a dû connaître les écrits qui en traitent. S'il est assez difficile de rapprocher, pour le fond et pour la forme, le *De contemplando* de la lettre de Loup de Ferrières³, Guillaume aura pu transposer à l'amour une idée de celle-ci relative à la connaissance : Dieu sera vu en lui-même et en chacune de ses créatures.

En comparant ces traités *De videndo Deo* avec le *De contemplando*, on remarque l'aspect nouveau que Guillaume donne à son œuvre. La distinction des titres le suggère déjà. Certaines idées sont semblables, mais le sujet n'est plus le même. Quantité de citations scripturaires sont communes, mais elles interviennent dans des développements sensiblement différents. Tout ceci pourtant reste secondaire à l'égard du point capital, cette recherche d'une possession de Dieu qui, dans l'amour et par l'amour, dépasse la capacité normale. Un Raban Maur, docte et plus encore dévot, semble bien terne à côté d'un Guillaume de Saint-Thierry, penseur autrement nourri, qui élargit le problème jusqu'aux principes et propose une solution solidement charpentée. Dans un cas particulier, nous saisissons la distance qu'il peut y avoir entre une « défloration », scripturaire et patristique, si intelligente soit-elle, et une construction théologique mettant en œuvre toutes les capacités d'information et de raisonnement. Vers 1064 le sujet discuté au ix^e siècle est repris par Jean de Fécamp³, dans une note plus spirituelle,

1. S. AUGUSTIN, *Ep. XCII ad Italicum* ; *Ep. CXLVII ad Paulinum* ; *Ep. CXLVIII ad Fortunatianum* ; repris *De Civ. Dei*, XXXI.

2. *Ep. XXX de Péd. de Daemeter* ; LXXX de Péd. de L. Levitain (*LOUP DE FERRIÈRES, Correspondance*, II, p. 42 ; coll. *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge*, 16 ; Paris, 1925).

3. JEAN DE FÉCAMP, à l'impétratrice Agnès. *P. L.* 147, 456.

1. Cf. DOM M. CAPPUYSS, *Note sur le problème de la vision béatifique au ix^e siècle*, dans *RTAM*, I (1929), pp. 98-107.

qui le rapprocherait de Guillaume, mais par sa brièveté, son essai reste loin de l'effort constructif du *De contemplando*.

Cet effort lui-même a une source, en ce sens qu'il reprend un effort similaire, de l'époque où se discutait la question du *De videndo*. Guillaume continue Scot Érigène. L'importance de celui-ci dans la formation des idées de l'abbé de Saint-Thierry, et souvent de leur expression, nous autoriserait à parler de « l'érigénisme » de Guillaume, si le mot ne risquait pas de voiler l'originalité du penseur, sa puissance d'assimilation, sa liberté d'utilisation, et, surtout, la nouveauté de sa philosophie, puisée pourtant à des sources anciennes. A propos de l'identification de la grâce avec l'Esprit-Saint, Mgr Landgraf a d'ailleurs noté la place de Guillaume, surtout dans le *De contemplando*, entre Scot Érigène ou Paschase Radbert, et le Lombard¹.

Guillaume marque donc par son effort intellectuel. Il ne cesse pas pour autant de se montrer affectif, sentimental presque. Mieux que beaucoup de ses prédécesseurs il a su s'assimiler le ton de l'un de ses maîtres, saint Augustin, soit qu'il le cite, soit qu'il l'imité. Sous cet aspect il y aurait à situer, dans la littérature des Soliloques, un écrit auquel on a justement donné, parfois, pour titre *Soliloquia Bernardi*². Bornons-nous à dire que Guillaume s'avère en cela beaucoup plus habile que d'autres auteurs, du IX^e au XIII^e siècle, sans doute parce qu'il est moins littérateur et plus sincère. Il se distingue même d'un esprit aussi voisin de lui, à certains égards, que saint Anselme. Quelques passages du *Monologion* et surtout du *Prologion* auraient pu donner occasion à une rencontre des deux auteurs. Or il n'en est rien, ni pour le fond ni pour la forme. Le début du *Prologion* est caractéristique : malgré beaucoup de termes communs, malgré des idées similaires, malgré le titre *Excelsitas mentis ad contemplandum Deum*, il reste quelque chose de tout différent. Le logicien coupe ses raisonnements d'élevations vers Dieu ;

le métaphysicien infuse son amour en tous ses développements.

Sous ce double aspect, du penseur et de l'homme de cœur, on établirait encore un parallèle avec des œuvres de la seconde moitié du XII^e siècle, ou postérieures. L'abbé de Saint-Thierry sait unir les deux aspects, alors que bientôt les écrivains se diviseront en deux groupes distincts. En outre, Guillaume montre dans l'affection une élévation à laquelle n'atteindront pas les écrits de piété, qui laissent libre cours à une sensibilité extrême sans grand élément doctrinal ; et il conserve dans le raisonnement une liberté que gênera, ou étouffera, le goût pour les cadres logiques préétablis. L'évolution s'annonce déjà, quelques années après le *De contemplando*, dans le *De diligendo Deo* de saint Bernard, cependant si proche encore de son ami, mais plus méthodique et plus rationnel.

Ces qualités, plutôt d'ordre personnel, se traduisent par un exposé très original. Guillaume rénove le sujet du *De videndo* par la combinaison de deux thèmes : d'une part, celui des cœurs purs, qui méritent de voir Dieu tel qu'il est, parce qu'ils deviennent un même esprit avec lui ; d'autre part, le triple thème de Dieu, cause exemplaire, s'abaissant jusqu'au plus intime de l'homme par la « condescendance », pour permettre le retour de l'homme jusqu'au plus profond de la vie divine. Il réalise cette combinaison par un double passage : d'abord, insatisfait, le désir de connaître introduit dans le domaine de l'amour, qui, satisfait, doit assurer en même temps possession et vision ; puis, l'étude de l'amour en soi, sur un plan plutôt philosophique, conduit à l'amour concret, au sein de la Trinité et dans les manifestations de la Trinité à la créature intelligente. Dieu, qui est amour, réalise alors l'objet même du *De contemplando*, à partir du Père, dans une médiation successive du Fils et de l'Esprit, médiation qui se trouve être aussi une double médiation concomitante, par le Fils dans l'Esprit : par l'unité de nature et d'amour, l'unité de connaissance devient possible. Des deux éléments de la connaissance, la ressemblance naturelle d'ordre ontologique, et la ressemblance acquise, d'ordre moral, le traité n'expose celle-ci que de façon imparfaite,

1. A.-M. LANDGRAF, *Doctrinengeschichte der Frühhochschule*, I, 1, Regensburg, 1923, p. 220.

2. Le titre *Soliloquia* n'est que l'un des titres du *De contemplando*, ou du *De consensatione sui* du *De natura et dignitate amoris*. Mais ce titre est aussi donné au petit texte *In loto* (v. g. Bruxelles 1377).

de montrant peut-être pas assez clairement, comment l'amour peut être dit connaissance ; aussi, mettant l'accent sur l'unité que l'amour établit entre l'homme et Dieu, il oriente davantage la solution du problème de la contemplation vers une insertion de l'activité amoureuse de l'âme dans le circuit des opérations divines. C'est peut-être là que réside la principale originalité du *De contemplando Deo* dans l'histoire de la spiritualité, comme dans la vie de Guillaume de Saint-Thierry. Dans l'histoire de la spiritualité, nous la concrétiserons par le titre de quelques traités : *De videndo Deo*, *De contemplando*, *De diligendo*, *De caritate*. Il est plus difficile de trouver la formule caractéristique, situant son premier écrit dans la vie de Guillaume ; à la lumière des explications précédentes, peut-être pouvons-nous choisir cette citation : « *Ut sint unum* ».

VI

L'ORAISON DE DOM GUILLAUME

À la suite des deux traités sur la contemplation de Dieu et sur la nature et dignité de l'amour, le manuscrit de Reuil (Mazarine 776) présente un texte, d'une page et demi environ, sous le titre « Oraison de Dom Guillaume ». Cette Oraison commence vers le milieu d'une colonne, après un blanc de quelques lignes. Elle précède le traité d'Aleuin sur les vertus et les vices. Tout, dans la disposition du texte, certifie que ce court écrit fait bien partie du manuscrit original. La lecture montre combien il se rattache parfaitement aux deux traités de Guillaume. On s'étonnerait de ne pas le retrouver dans d'autres manuscrits, si nous ne connaissions pas déjà le sort des œuvres de Guillaume. L'Oraison, pas plus que les Méditations, n'est entrée dans le « corpus bernardin », soit que la copie n'en soit pas venue à Clairvaux, soit, plutôt, que le style et le sujet en aient rendu difficile l'attribution à saint Bernard.

L'Oraison n'est signalée dans aucune liste des œuvres de Guillaume. On ne saurait pourtant en dénier la paternité à l'abbé de Saint-Thierry. Nous en avons pour garant le

manuscrit de Reuil lui-même, si soigné dans sa transcription, si précis dans ses indications, si exact dans ses attributions. On y ajoutera la place de cet écrit dans le manuscrit, en conclusion à une série d'œuvres de Guillaume de Saint-Thierry : il y vient un peu comme la signature. Dom Guillaume ne saurait être un autre que l'auteur des Méditations, du traité sur la contemplation, du traité sur l'amour.

La lecture de l'Oraison rend évidente l'indication du titre. On se demande si Guillaume ne commence pas un second *De contemplando*, écrit de la même plume ; style, expressions, mots se retrouvent, identiques. Les idées aussi sont communes. Il s'agit encore de rechercher la face de Dieu ; on nous parle toujours de la création de l'homme à l'image de Dieu. C'est le même effort constant vers Dieu, où alternent les élans soudains et les retombées. Il est question du Verbe incarné et de l'Esprit Saint. Et pour que rien n'y manque, les philosophes de l'antiquité sont cités à la barre.

Cependant, l'Oraison se distingue des deux traités qui la précèdent. Beaucoup plus brève, elle n'est pas un résumé, un condensé. Malgré bien des similitudes, œuvre originale, elle apporte des idées nouvelles. Non contente de préciser certaines notions, celle de l'amour-connaissance par exemple, elle aborde d'autres sujets. Guillaume parle de « l'intelligence de la raison ou de l'amour » ; il invite à comprendre, « non tant par l'effort de la raison, que par l'affection de l'amour ». Il parle aussi de l'adoration véritable, et de la transcendance de Dieu, qui dépasse toute image. Il étudie « le lieu de Dieu » et, arguant de la parole « mon Père et moi nous sommes un », il fixe ce « lieu de Dieu » dans la consubstantialité de la Sainte Trinité. On regrette de ne pas voir développé davantage un sujet qui ne semble pas avoir exercé les méditations des théologiens des XII^e et XIII^e siècles, pas plus que la notion du « lieu divin » n'a été retenue.

Si donc l'Oraison se rapproche, à bien des égards, du Traité de la Contemplation de Dieu, elle le complète aussi, par des précisions de termes et par des additions d'idées. C'est le seul indice que nous ayons pour dater l'Oraison. Elle se situe à la même époque que le *De contemplando* et le *De natura et dignitate amoris*, mais un peu après. Le manuscrit

de Reuil traduit la succession en donnant à l'Oraison la troisième place. Nous pouvons remarquer aussi l'usage que fait Guillaume du Cantique des Cantiques. Sans chercher ici à prouver l'influence de saint Bernard, il suffit de renvoyer à ce qu'en dit Guillaume lui-même, dans la *Vita Bernardi*, pour admettre que l'abbé de Saint-Thierry s'intéresse tout spécialement au Cantique lorsqu'il se soigne auprès de son ami, à Clairvaux. Dans l'Oraison, il ne s'y arrête qu'un instant. Nous pouvons dater l'Oraison des environs de 1122.

La date précise reste d'ailleurs d'importance secondaire, l'Oraison ne marquant pas un tournant dans la pensée de Guillaume. Son objet est simplement de savoir où Dieu peut être trouvé. Monté sur la montagne où Dieu voit et est vu, Guillaume regarde le ciel, pour scruter ce lieu où Dieu habite. Aucune division ne permet de distinguer, matériellement, des idées qui s'enchaînent étroitement. Il faut analyser le texte de près pour reconnaître une structure à l'ensemble, structure à peine soulignée par une phrase plus affective. Nous reconnaissons un préambule et une conclusion, encadrant une dissertation.

Le préambule forme un appel vers le plein et unique amour de Dieu (1-18). Le centre du sujet se subdivise en trois parties. Dans le préambule, Guillaume cherchait à diriger sur Dieu un regard pur : il se réfère maintenant à la « physique » de la vue, comme ailleurs il étudiera la « physique de l'âme » pour préparer à la connaissance de Dieu. Il conclut à la nécessité d'un objet certain et proche (18-29). Puis une brève citation scripturaire lui sert de transition pour étudier le ciel où réside Dieu. C'est le centre de l'Oraison (30-55). Rapidement il s'élève jusqu'à l'unité des personnes divines, jusqu'à la « consubstantialité de la Trinité » et à la transcendance divine. Quelques lignes ensuite suffisent pour assigner le rôle de l'Incarnation dans cette vue parfaite de Dieu (55-61). La conclusion en découle tout naturellement (61-68). Et l'Oraison tourne court, pour s'achever sur un ton sec, presque méchant, qui cache en réalité une invitation à viser aux plus hauts sommets.

L'Évangile de saint Jean constitue la principale source de l'Oraison ; on y relève aussi quelques citations des Psaumes

de la Genèse, du Cantique, et la finale du canon de la messe : nous retrouvons les livres et les textes utilisés par le *De contemplando*. Seul le Cantique constitue un apport nouveau.

On aimerait savoir qui a donné à Guillaume l'idée de sa petite dissertation sur le lieu de Dieu, mais rien ne l'indique. D'ordinaire les théologiens expliquent pourquoi Dieu, ignorant le temps et l'espace, ne saurait être contenu dans un lieu ; ils demeurent sur le plan physique, sans ce coup d'aile qui, soudain, élève Guillaume jusqu'au sein de la Trinité. Dans sa Méditation VI, Guillaume s'arrêtera plus longuement sur le « lieu de Dieu » (P. L. 180, 224).

L'origine d'une autre idée prête à difficulté : celle de la vérité divine (51-53). La citation explicite, quoique vague, nous renvoie aux philosophes de l'antiquité qui ont défini la vérité. La forme en est bien contournée et le sens assez obscur. Le texte le plus voisin serait une définition du vrai par le stoïcien Zénon, cité par saint Augustin : « on ne peut percevoir comme vrai qu'une représentation imprimée dans l'âme, à partir d'un objet réel, et telle qu'elle n'existerait pas, si elle ne venait d'un objet réel¹ ».

L'*Oratio domni Willelmi* nous permet ainsi d'ajouter un philosophe grec aux sources si diverses de l'abbé de Saint-Thierry. Jointe à la notion de « localité » de Dieu dans la consubstantialité, et à l'idée d'une contemplation absolument dépouillée de tout élément sensible, cette originalité d'une citation confère un intérêt particulier à ce court texte de Guillaume. Par ailleurs, le désir d'aimer Dieu, de le voir, ce besoin de parvenir jusqu'à l'intime de la Trinité, par le Verbe Incarné et l'Esprit-Saint, rejoignent tout à fait le *De contemplando*.

1. S. AUGUSTIN, *Contre Acad.*, II, V, 11 ; *Œuv. Bibl. August.*, p. 81.

LISTE DE QUELQUES MANUSCRITS
DU DE CONTEMPLANDO DEO

- Barcelone. Archive de la Couronne d'Aragon, Ripoll 56. XIII-XIV^e s.
f^o 1.
- Bruges. Bibliothèque de la Ville 126. Notre-Dame des Dunes, XII^e s.
f^o 73. = d.
- Bruges. Bibliothèque de la Ville 128. Notre-Dame des Dunes, XII^e s.
f^o 51 v. = D.
- Bruxelles. B. R. 596-600 (n^o 1436 du catalogue). Consendonck,
XIII-XIV^e s. f^o 65. = C.
- Bruxelles. B. R. 1373-81 (n^o 1465 du catalogue). Louvain, Chartreuse
St-Martin, XV^e s. f^o 72.
- Bruxelles. B. R. II-1052 (n^o 1448 du catalogue). Notre-Dame
d'Aulne, XIII^e s. f^o 91. = A.
- Bruxelles. B. R. II-1058 (n^o 1449 du catalogue). Notre-Dame
d'Aulne, XIII-XIV^e s. f^o 78.
- Cambridge. Peterhouse 201. XIV^e s. f^o 172.
- Duaai. Bibliothèque Municipale 373, t. I. Anchin, a. 1165. f^o 127 v.
= K.
- Florence. Médicéenne. Conventi soppressi 599. XV^e s. f^o 1.
- Florence. Laurentienne. Plut. XVI, cod. I, XV^e s. n. VIII, p. 149.
- Florence. Laurentienne. Plut. XVI, cod. III, XV^e s. n. III, p. 47 b.
- Florence. Laurentienne. Plut. XIII Dext. cod. VIII. Ste-Croix de
Florence, XIII^e s. n. XXIV, p. 150.
- Florence. Laurentienne. Plut. XXI Dext. cod. IV. Ste Croix de
Florence, XIII^e s. n. V, p. 45.
- Florence. Laurentienne. Mediceæ Fesuli. cod. LXXXVI. XV^e s. n. V,
p. 45 b.
- Florence. Saint-Marc 652. XIV^e s. f^o 84.
- Londres. B. M. 5 F VII. XII^e s. f^o 48. = F.
- Londres. Lambeth palace 238. XIII^e s. f^o 218.
- Londres. Lambeth palace 437. XIII^e s. f^o 111.
- Milan. B. N. Bruidense AD IX 12. Chiaravalle ?, XV^e s. f^o 106.
- Oxford. Bold. Laud. 368. XII^e s. f^o 88.
- Oxford. Jesu college XXXV. XII^e s. f^o 1. = O.
- Oxford. Merton college XL. XIII^e s. f^o 83.
- Padoue. Bibl. capitulaire A. 58. XIV^e s.
- Paris. Arsenal 324 (504 T. L.). Paris, Grands-Augustins ?, XIV^e s.
f^o 90. = S.
- Paris. Arsenal 502 (514 T. L.). XIV^e s. f^o 121. = s.

- Paris. Mazarine 630 (1114). XIII^e s. aux Franciscains de Paris en 1717. f^o 39. = M.
 Paris. Mazarine 739 (954). XIII^e s. f^o 144. = m.
 Paris. Mazarine 776 (575). XII^e s. à Reuil en 1036. f^o 24. = R.
 Paris. B. N. lat. 1727. origine italienne, XIV^e s. f^o 162. = n.
 Paris. B. N. lat. 10.621. Bourgogne ? XIII^e s. f^o 143. = N.
 Bibliothèque Vaticane. Vat. lat. 663. XIV^e s. f^o 127.
 Bibliothèque Vaticane. Vat. lat. 666. Ste-Marie de Florence, XIV^e s. f^o 229 v.
 Bibliothèque Vaticane. Urbân. 969. XV^e s. f^o 177.
 Rouen. Bibliothèque Municipale 557 (A. 536). Jumièges, XIII^e s. f^o 26. = J.
 Rouen. Bibliothèque Municipale 558 (A. 557). Jumièges, XIII^e s. f^o 48. = j.
 Troyes. Bibliothèque Municipale 2051. Le Jardinot, 1428, f^o 1. = T.
 Turin. 222. XIV^e s. f^o 191.
 Utrecht. Université 161, XIII^e s. f^o 69.

 CONCORDANCE ENTRE LA PATROLOGIE LATINE ET
 LA PRÉSENTE ÉDITION

col.	P. L. 184		Mabillon	édition		mot
	chap.	n ^{os}		f.	L.	
367	I	1	234	1	1	Venite
		2		2	20	impudens
368					(deest)	si non sum conversus
		3		3	1	Respondet
			235	3	5	te homo
		4		3	37	Et o facies
369				4	41	Exquisivit
	II	5		4	12	Hoc est
			236	4	27	Sed forsitan
		6		5	1	Cum igitur
370				5	7	quem videro
	III	7		5	33	Est amor
371				6	15	colorum
			237	6	20	insectatione
		8		6	23	Quid dicemus
372				6	64	superne vocationis
	IV	9		7	1	Et hoc
		10		7	21	Et o felicem
			238	7	23	solum amet
373	V	11		8	1	O amor
	VI	12		9	1	Recedat
			239	10	13	qui sicut
374				10	16	fecisti
		13		10	22	quantum
	VII	14		11	1	Sed nos
375				11	18	cujus bonae
		15	240	11	36	Sed quia
	VIII	16		11	66	Quid autem
376				11	68	singulariter
		17		11	87	Quae omnia
			241	11	109	amas tu
377				11	122	unum spiritum
		18		12	1	Sed interest
	IX	19		12	20	Veritas
378				12	29	Rursumque
			242	12	42	didicimus amare
		20		12	44	Sed utquid
		21		12	72	Et cum
379				12	79	voluero
	X	22		13	1	Nunc ergo
380				13	6	viribus meis
			243	13	18	te sapientia

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Chapitre I	10
Chapitre II	25
Chapitre III	40
Chapitre IV	55
Chapitre V	70
Chapitre VI	85
Chapitre VII	100
Chapitre VIII	115
Chapitre IX	130
Chapitre X	145
Chapitre XI	160
Chapitre XII	175
Chapitre XIII	190
Chapitre XIV	205
Chapitre XV	220
Chapitre XVI	235
Chapitre XVII	250
Chapitre XVIII	265
Chapitre XIX	280
Chapitre XX	295
Chapitre XXI	310
Chapitre XXII	325
Chapitre XXIII	340
Chapitre XXIV	355
Chapitre XXV	370
Chapitre XXVI	385
Chapitre XXVII	400
Chapitre XXVIII	415
Chapitre XXIX	430
Chapitre XXX	445

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Chapitre I	10
Chapitre II	25
Chapitre III	40
Chapitre IV	55
Chapitre V	70
Chapitre VI	85
Chapitre VII	100
Chapitre VIII	115
Chapitre IX	130
Chapitre X	145
Chapitre XI	160
Chapitre XII	175
Chapitre XIII	190
Chapitre XIV	205
Chapitre XV	220
Chapitre XVI	235
Chapitre XVII	250
Chapitre XVIII	265
Chapitre XIX	280
Chapitre XX	295
Chapitre XXI	310
Chapitre XXII	325
Chapitre XXIII	340
Chapitre XXIV	355
Chapitre XXV	370
Chapitre XXVI	385
Chapitre XXVII	400
Chapitre XXVIII	415
Chapitre XXIX	430
Chapitre XXX	445

TEXTE ET TRADUCTION

Le texte est présenté en français et en latin, avec une traduction correspondante. Les références bibliographiques sont indiquées à la fin de chaque section.

Il s'agit d'un document de travail pour un cours de latin, contenant des extraits de textes anciens et leur traduction en français.

INCIPIT TRACTATUS DOMINI WILLELMI
ABBATIS SANCTI THEODORICI
DE CONTEMPLANDO DEO

1. Venite ascendamus ad montem domini, et ad domum
dei Jacob; et docebit nos vias suas. Intentiones, inten-
siones, voluntates, cogitationes, affectiones, et omnia
interiora mea: venite ascendamus in montem vel locum
5 ubi dominus videt, vel videtur. Curæ, sollicitudines,
anxietates, labores, poenæ servitutis, expectate me hic
cum asino, corpore isto; donec ego cum puero, ratio
cum intelligentia, usque illuc properantes, postquam ado-
raverimus, revertamur ad vos. Revertetur enim. Et
10 heu quam cito. Abducit enim nos a vobis caritas veritatis;
sed propter fratres abdicare et abjurare vos non patitur
veritas caritatis. Sed licet retrahat vestra necessitas:
non propter vos omnino omittenda est illa suavitas.

1 1 Is., II, 3 || 3 Ps., cxi, 1 (écl. iuxta Psalt. rom., cf. in festo S. Michael., Gra-
duale) || 5 Gen., xxxi, 14 || 6 Gen., xxxi, 5 || 10 11 Thess., ii, 10.

Incipit... Deo: am. alti esod. || I 1 ante venite add. In locu... constituiti
me XX (cf. p. 19, n. 1) | montem: domum J | 2 nos am. S vos am | post
sua esod. et ambulabimus in semitis ejus V | intentiones om. CPHJMMNn-
SoTVXYZ || 3 cogitationes voluntates CPHJMMnNoSsVYZ | 4 men: in
os HV || as: ad J | 5 vel: et X | 6 labores ass. CPHJMMnNoSs || servitatis:
servitutes HMMsTVYZ || expectate: expectato n me om. sY || 7 asino:
asio V || post ratio add. scilicet HMMVZ cum scilicet S sit est scilicet s ||
8 postquam addeverimus om. CPHJMMnNoSs || 9 revertamur: revertetur
ADET | vos: nos S | enim: aliquando S | 10 post heu add. revertetur
CPHJMMnNoSsVZ || cito: citissime HVZ || nos om. X vos n || vobis:
nobis Y || 11 fratres: veritates nov || vos: nos S || post vos add. nos CPHN
non om. M || sed propter... caritatis: am. T || 12: caritatis: caritas s || post
licet add. nos J || retrahat H: retrahet R retrahit n || vestra: nostra SX ||
13 post non add. tamen T || vos: nos ns || omnino: omnes S || est omnino
omittenda n.

1. Pour accéder au sommet de la montagne de la contemplation, l'âme
doit se détacher de tout objet terrestre et fixer toutes ses puissances réunies
sur la face divine (cf. S. BERNARD, *De dilig. Deo*, X, 29; P. L., 182, 962 A).
L'intention (attention) est l'acte par lequel l'âme applique la puissance

CY COMMENCE LE TRAITÉ DE
DOM GUILLAUME, ABBÉ
DE SAINT-THIERRY,
SUR LA CONTEMPLATION DE DIEU

I

Prologue.
L'évasion
vers Dieu.

1. Venez, montons à la montagne
du Seigneur, et à la demeure du
Dieu de Jacob, et il nous enseignera
ses voies. Attentions, intentions, vol-
ontés, pensées, affectiones, et tout mon intérieur, venez,
montons sur la montagne, au lieu où le Seigneur voit et
est vu. Soucis, sollicitudes, anxiétés, labeurs, peines de la
servitude, attendez-moi ici avec l'âme — ce corps —,
tandis que moi et l'enfant — ma raison et mon intelli-
gence — jusque là-haut nous nous hâtons; et après
avoir adoré, nous reviendrons à vous¹.

Nous reviendrons, oui; et, hélas, au plus vite². En
effet, l'amour de la vérité nous conduit loin de vous;
mais, à cause des frères, la vérité de l'amour ne permet
pas de vous abandonner et rejeter. Mais quoique nous
soyons retenus par nécessité pour vous, il ne faut pas,
à cause de vous, tout à fait omettre cette suavité.

connaissance à son objet pour qu'elle soit informée par lui, puis, une fois
informée, la tient étroitement unie à lui (cf. infra, 4, 7; 7, 38; Oeùle, 22;
S. AUGUSTIN, *De Trin.*, XI, n. 2-5). L'intensio (intention) semble marquer
l'effort de l'âme qui se porte de tout son poids dans une direction, où elle
se fixe par le vouloir délibéré (voluntates). La cogitatio (pensée) désigne soit
l'activité de l'esprit qui prend pour objet non plus des réalités extérieures,
mais leurs images contenues dans la mémoire, soit, par analogie, l'acte
même de la contemplation (cf. infra, 7, 39; pp. 366 A-347 B; S. AUGUSTIN,
L. c., III-IV, 6-7). Enfin les affectiones ne désignent pas des mouvements de
l'appétit sensible, mais les actes de cette affectio qui est la volonté ou l'amour
(cf. infra, 8, 4) et qui, informée par l'Esprit-Saint, attendra Dieu dans la
contemplation (II, 95).

2. L'expérience sera brève, car ici-bas il est impossible à l'homme de se
soustraire longtemps aux nécessités de son propre corps et à celles du
prochain. Si l'amour de Dieu tend avant tout à la contemplation (amove-
runtis), le crière de l'insubstantialité de cet amour (veritas superior) est la
plénitude avec laquelle l'âme renonce à ces jeûs pour se porter un service
des âmes à l'appel de Dieu.

2. Domine deus virtutum converte nos, et ostende faciem tuam et salvi erimus. Sed heu heu domine quam præproperum est, quam temerarium, quam inordinatum, quam presumptuosum, quam alienum a regula verbi
 5 veritatis, et sapientiæ tuæ : corde immundo velle deum videre. Sed o summe bone, summum bonum, vita cordium, lux oculorum interiorum : propter bonitatem tuam domine miserere. Hæc est enim mundatio mea, hæc fiducia mea, hæc iustitia : contemplatio bonitatis tuæ bone domine.
 10 Ergo o domine deus meus, qui dicis animæ meæ modo quo tu scis : Salus tua ego sum, Rabboni, summe magister, unice doctor videndi quæ videre desidero : die cæco mendico tuo : Quid vis faciem tibi. Et tu scis qui jam hoc ipsum das, quam ex omnibus suis recessibus abjectis
 15 procul omnibus sæculi huius altitudinibus, pulchritudinibus, dulcedinibus, et quicquid concupiscentiam carnis vel oculorum, vel ambitionem spiritus attemptare potest, vel solet : tibi dicat cor meum : Exquisivit te facies mea ; faciem tuam domine requiram. Ne avertas faciem
 20 tuam a me ; ne declines in ira a servo tuo. Impudens quippe sum et improbus o adjutor meus antique, et

2 Ps. LXXXIX, 20 || 10 Ps. XXXIV, 3 || 11 Job, XX, 16 || 13 Marc., X, 51 || 16 1 Jn., II, 10 || 18 Ps. XXXV, 8-9 (cf. Dom. post Ascens., ad Introit.) || 21 Ps. CXVIII, 114

|| 2 I deus R inter Meus, est. cnd. || 2 heu² ant. X || post domine adf. deus HVZ || quam præproperum est om. Y || 3 post temerarium adf. est CT || 4 verbi regis n || verbi om. s || 5 videre deum CFHJMmNnOSsVZ || 6 bone : bonus CFJKMmNnOSsTXZ || summe bone i summa bonitas HVZ || post cordium adf. id est n. || 7 domine om. ST || 8 hæc fiducia mea om. C¹ (corr. in marg. C²) || hæc² om X || post hæc² cnd. est S || 9 iustitia : vestigia s || post iustitia adf. mea CFJns || contemplatio bonitatis tuæ : contemplatio tua CFMnNOSse contemplatio mea n || domine bone FM bone am. Y || 10 o om. ACDFJKMnNnOSsTXZ || post o adf. bone CFJns || deus meus am. CFJns || meos : tuæ n || 12 videndi : vivendi V vendidi n || videre em. ACDFJKMnNnOSsTX || quæ videre : quem Y || desidero : desidero s || die i dico S || 13 qui : quia XY || jam em. Y tam X || 14 das : det m || quam : quoniam HV ut Y || recessibus suis JSY || 15 huius sæculi NSY || pulchritudinibus em. S pulcoribus m || 16 dulcedinibus em. ACDFJK-

Désir de Dieu.

2. Seigneur, Dieu des vertus, retourne-nous, et montre ta face, et nous serons sauvés¹. Mais hélas ! Hélas, Seigneur, combien il est précipité, combien téméraire, combien désordonné, combien présomptueux, combien il est étranger à la règle du verbe de vérité² et de ta sagesse, pour le cœur immonde, de vouloir voir Dieu ! Mais, ô souveraine bonté, souverain bien, vie des cœurs, lumière des yeux intérieurs, à cause de ta bonté, Seigneur, aie pitié. C'est en effet ma purification, c'est ma confiance, c'est la justice, de contempler ta bonté, bon Seigneur. Donc, ô Seigneur mon Dieu, toi qui dis à mon âme, de la manière que tu sais : « Ton salut, c'est moi », Rabboni, souverain maître, unique docteur pour voir ce que je désire voir, dis à ton aveugle, à ton mendiant : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? »

Et tu sais, puisque précisément tu le donnes, comment du plus profond de ses retraites, après avoir rejeté au loin toutes les hauteurs de ce siècle, ses beautés, ses douceurs, et tout ce qui peut tenter la concupiscentie de la chair ou des yeux, ou l'ambition de l'esprit, — et souvent le fait, — tu sais comment mon cœur te dit : « Ma face t'a cherché ; ta face, Seigneur, je rechercherai. Ne détourne pas ta face de moi ; ne t'éloigne pas, dans ta colère, de ton serviteur ». Impudent, sans doute, je le suis, et inconvenant, ô mon aide antique et mon défenseur infatigable

MmNnOSsTXZ || post quicquid adf. per Y || 17 spiritus : specie X || 19 mea : tua s¹ || 20 post ira adf. tua HVZ || impudens quippe [quidem ACDFJKM] sum [sum post improbus transp. ACDFHJMmNnOSsTXYZ] et improbus : impudens quidem et impudens sum K || 21 o om. S dominus X ||

1. Chercher la face de Dieu, c'est aspirer à sa connaissance, au face à face (Ep., 3, 8 i 513 A). Sur la base de textes bibliques (Ps. LXXXIX, 29 ; Gen., XXXIII, 36, cité dans Ep., loc. cit.), cette connaissance expérimentale de Dieu est identifiée au « salut », c'est-à-dire à « la restauration de l'homme dans l'intégrité de son être tel que Dieu l'a créé et voulu » (E. Lemaître, *La contemplation chez les Grecs*, dans *R. A. M.*, 27, 1954, p. 42).

2. *Regula Verbi scriptis* : cf. S. AUGUSTINUS, *De Doct. christ.*, 7 ; P. L., 34, 22.

susceptor indefesse, sed vide quia amore amoris tui hoc facio, sicut vides me non videntem te, et sicut tui desiderium dedisti michi, et si quid tibi placet in me; et cito ignoscis caeco tuo ad te currenti, et manum das in aliquibus in currendo offendenti.

3. Respondeat quippe michi intus in anima et mente mea tumultuans in me et concutiens omnia interiora mea vox testificationis tuae, et caligant oculi mei interiora a fulgore veritatis tuae, ingerentis michi: quia non videbit te homo, et vivere potest. Ego enim vere in peccatis totus usque adhuc: needum potui mori michi, ut vivam tibi. Sed tamen ex praepete tuo et dono tuo, sto in petra fidei tuae, fidei christiana, in loco qui vere est penes te; in qua ut possum interim fero patienter et amplector, et desocular tegentem et protegentem me dexteram tuam et aliquotiens contemplantis et videre gestiens posteriora videntis me: humilitatem scilicet pertranseuntem dispensationis humanae, Christi

3 2 Ps. xxxvii, 8 || 5 Ez., xxxiii, 20 || 6 Jo., ix, 34 || 7 II Cor., v, 15 || 8 Ez., xxxiii, 21 || 10 Sap., v, 17; Ez., xxxiii, 22 || 12 Ez., xxxiii, 23

22 post susceptor adf. meus s || vide quia em. ACDFJMMmNoOsTXy || 23 vides am. s video Y || videntem em. T || 23-26 sicut... offendenti: cum enim ex mure... et salvi erimus HVZ (cf. p. 19, n. 1; V praebet in marg. textus coelicum cum annot. : « Haec habet interposita Serbenicum exemplar ») || dedisti michi (michi om. s) desiderium tui ACDFJMMmNoOsTXy/marg./X dedisti michi desiderium tuum FJ michi dedisti desiderium tui Y || si quid : sicut V/marg./J || 25 ignoscis : cognoscis m || tuo om. Y || currenti : recurrenti Y || das : dat m datis S || 26 in em. MmSsV/marg./J || aliquibus am. s || post currendo adf. et S || offendenti in currendo J se offendit se V/marg./J || 3 1 respondeat : respondet ACDFJMMmNoOsTXyYZ respondit N || michi quippe Y || intus em. SY || post intra adf. mea HmSsVYZ || post et adf. in X || 2 interiora mea om. CmMNS || 3 me : tui S || 4 ingerentis : ingerentes Y ingerente X ingerentis n || post ingerentis adf. so Y || te videbit J || 5 potest : poterit TZ || enim em. Jm' || 7 michi om. X || tuo em. Y || 8 et dono tuo om. s || tuae : mese HVZ || 9 qui : quo ACDFJMMmNoOsVZ || fero interim GFMmNoOs || 10 ingentem : regentem TZ || 11 me dexteram tuam : dextera mea tuo S || aliquotiens : aliquoties VZ || 12 gestiens : scietis S || humilitatem scilicet || scilicet em. s || pertranseuntem [-tis T] : et percurrens semilam HVZ

gale. Mais c'est par amour de ton amour que je le fais : vois-le, tout comme tu me vois, moi qui ne te vois pas. Et, tout comme tu m'as donné le désir de toi, tu es cause si quelque chose te plait en moi¹. Et bientôt tu pardonnes à ton aveugle, qui court vers toi; et tu lui donnes la main, quand sur quelque chose en sa course il choppe.

Contemplation 3. Que me réponde alors au dedans, de l'Humanité dans mon âme et mon esprit, du Christ. dans moi et secouant tout mon intérieur, la voix de ton témoignage :

et mes yeux intérieurs sont éblouis par l'éclat de la vérité qui me représente que « l'homme ne pourra pas te voir, et vivre ». Moi en effet, vraiment tout entier au péché jusqu'ici, je n'ai pas encore pu mourir à moi-même pour vivre à toi².

Cependant, selon ton précepte et par un don de toi, je me tiens sur la pierre de la foi en toi, de la foi chrétienne, au lieu qui est vraiment près de toi; sur elle, de tout mon possible, en attendant, je souffre patiemment; et j'embrasse et je baise ta droite qui me couvre et me protège. Et quelquefois, quand je contemple et m'empresse de voir, j'aperçois le « dos » de celui qui me voit : j'aperçois, qui passe, l'humilité de la « dispensation » humaine du

1. Le désir de voir Dieu ne procède pas d'une curiosité téméraire; il est lui-même un don de Dieu, et Guilhaume en attend de Dieu seul l'accomplissement : « Je ne cherche pas à scruter votre majesté, mais je mende votre grâce » (Med., III; 213 D); « L'âme ne peut attendre ou chercher la compréhension des réalités divines que de Dieu seul » (Ep., II, 3, 23; 363 A).

2. La mort mystique au faux « moi » que l'homme a revêtu par le péché, requise pour voir Dieu, est l'équivalent de la purification du cœur mentionnée plus haut; elle implique la divinisation de la créature et coïncide ainsi avec son retour à sa vraie nature. Commencée ici-bas, spécialement dans l'expérience mystique, elle ne sera achevée que dans l'au-delà (cf. infra, 3, 35; 8; 7 et Med., III, 214 B; VII, 225 D; Cant., 475 B). Comparez avec la doctrine de Maxime le Confesseur, dans H. von HALTHAR, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, p. 271.

fili tui suspicio. Sed cum accedere gestio ad eum, et
 15 vel sicut emorrousa illa, infirmæ et miseræ animæ meæ a
 salutifero tactu vel fimbriæ ejus, quasi furari gestio
 sanitate; vel sicut Thomas ille vir desideriorum totum
 eum desidero videre et tangere, et non solum, sed accedere
 ad sacrosanctum lateris ejus vulnus, ostium archæ quod
 20 factum est in latere, ut non tantum mittam digitum
 vel totam manum, sed totus intrem usque ad ipsum
 cor Ihesu, in sanctum sanctorum, in archam testamenti,
 ad urnam auream, animam nostræ humanitatis conti-
 nentem intra se manna divinitatis : heu dicitur michi :
 25 Noli me tangere. Et illud de Apocalipsi : Foris canes.
 Sicque condignis conscientia me verberibus expulsus
 et propulsus : improbitatis et presumptionis meæ penas
 cogor luere. Rursumque in petram meam me recipiens,
 quæ refugium est erinacis spinis peccatorum plenis,
 30 reamplctor et reosculor tegentem et protegentem me
 dexteram tuam, et ex eo quod vel leviter sensi, vel
 vidi, magis accenso desiderio vix patienter expecto ut

|| 15 Matth., IX, 20 ss. (emorrousa, *Jesu feat. grec.*) || 17 Jo., XX, 24 ss.; Dan., IX, 23 || 19 Gen., VI, 16 || 22 Hebr., IX, 3-4 || 25 Jo., XX, 17 || Apoc., XXII, 15 || 29 Ps., ciii, 18 || 30 Sap., v, 17; Eccl., XXXIII, 22

14 sed : et V hæc II || et om. NVZ || 15 emorrousa : emorrousa K emorrousa
 Dm emorrousa A emorrousa GJ emorrousa MnNSV emorrousa s hernerholia X
 hæmeroussa HZ hæmerhotian Y || illa em. MmS in em. X || 16 furari
 am. T¹ || 17 desideriorum vir T || 18 desidero em. C²Jr desiderio N || videre
 desidero Y || post sed add. At Y || 19 ostium : hostium s || post ostium add. scilicet
 20 post digitum add. meum Y || 21 sed : si M || ex capsum X || 22 sanctum
 am. T sancta s || post sanctorum add. et n || 23 animam : animas V || nostræ
 animam ACDFJKMmNnoSSTVXY || 24 so em. s || 26 condignis : cum
 dignis ACDFJKMmNnoSSTVYZ congnis s || 29 rursusque : rursusque V
 rursusque N || me am. S || 29 quæ : quo X || est refugium C²JZ || plenis :
 plenus X || 30 tegentem : regentem V || me om. S || 31 et om. M || ex em. s ||
 vel¹ am. MmS || 32 post vidi add. me S || accenso : accendo n

1. En attendant d'avoir accès à des grâces plus hautes, Guillaume se contentera d'entrevoir, comme Moïse sur la montagne, les postérieurs *Dei*, le « dos » de Dieu. Entendons par là la méditation, dans la foi, des mystères de l'humanité du Christ (sur l'expression disposée *humana*, entendons que

Christ, ton Fils¹. Mais quand je m'empresse d'accéder à lui ; ou, comme cette hémoroïsse, quand je m'efforce de dérober, pour ainsi dire, la santé pour mon âme infirme et misérable, par l'attouchement salutaire au moins de ses franges ; ou, comme Thomas, cet homme de désirs, quand je désire le voir tout entier et le toucher, et non seulement cela, mais accéder à la sacrosainte blessure de son côté, porte de l'arche qui est faite sur le côté, non seulement pour y mettre le doigt ou toute la main, mais pour entrer tout entier jusqu'au cœur même de Jésus², dans le saint des saints, dans l'arche du Testament, jusqu'à l'urne d'or, à l'âme de notre humanité contenant en soi la manne de la divinité : hélas, on me dit alors : « Ne me touche pas », et ce mot de l'Apocalypse : « Dehors, les chiens ! »

Et ainsi, comme il convient, quand les verges de ma conscience m'expulsent et me poussent dehors, je suis obligé de payer la peine de mon inconvenance et de ma présomption. Et de nouveau, je me remise sur ma pierre, qui est le refuge des hérissés remplis des épines de leurs péchés ; de nouveau je saisis et de nouveau j'embrasse ta droite, qui me couvre et me protège. Et du fait que j'ai senti³, même légèrement, ou vu, davantage s'allume

1. « Conscience » des Grecs, cf. *Med.*, X, 235 B-D ; *Spec.*, 373 C), la connaissance expérimentale de « la gloire de la divine majesté » étant réservée à des états spirituels plus élevés (sur ces deux formes de la connaissance du Christ, cf. *Cont.*, 478 B-479 A ; 482 D ; 501 A ; *Ep.*, 336 A-B ; *Spec.*, 396 A ; *Med.*, X, 235 D, et Dom J.-M. DÉCHAMET, *La christologie de S. Bernard*, dans *S. Bernard théologien*, Analecta S. O. C., IX, 1953, pp. 86-91). Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, II, xvii, 28 : « Ce n'est donc pas sans raison que personne ne pourra voir sans mourir la face, c'est-à-dire la révélation de la Sagesse de Dieu... Mais aussi longtemps que nous voyons loin du Seigneur et marchons dans la foi et non dans la lumière, c'est le dos » de Christ, c'est-à-dire sa chair, que nous devons regarder dans la foi précisément. Fixés sur ce solide fondement de la foi que symbolise « le rocher », c'est elle que nous contemplons... » (trad. *Bib.*, August., I, p. 257).

2. L'entrée dans le cœur du Christ désigne ici la contemplation de la divinité du Verbe, opposée à celle de son humanité : « Votre cœur, ô Jésus, c'est cette douce manne de votre divinité, renfermée dans l'urne d'or de votre âme » (*Med.*, viii ; 230 B-C).

3. Sensus et sentire peuvent désigner non seulement la connaissance sensible, mais aussi « les plus hautes fonctions spirituelles et leurs principes » (RABANUS, *La doctrine des sens spirituels au Moyen âge*, dans *R. A. M.*, 14, 1933, p. 295).

La contemplation de Dieu. 5.

aliquando auferas manum tegentem, et infundas gratiam illuminantem; ut tandem aliquando secundum responsum veritatis tuæ mortuus michi, et vivens tibi, revelata facie ipsam tuam faciem incipiam videre, et affici tibi a visione faciei tuæ. Et o facies facies, quam beata facies: quæ affici tibi meretur videndo te, edificans in corde suo tabernaculum deo Jacob, et omnia faciens secundum exemplar quod ei ostenditur in monte. Hic vere et competenter cantat: Tibi dixit cor meum exquisivit te facies mea, faciem tuam domine requiram. Itaque ut dixi ex dono gratiæ tuæ contemplantis omnes conscientiam meæ angulos, vel terminos, unice et singulariter desidero videre te ut omnes fines terræ meæ videant salutare domini dei sui, ut amem cum videro: quem amare hoc est vere vivere. Dico enim michi in languore desiderii mei: Quis amat quod non videt? Quomodo potest esse amabile, quod non aliquatenus est visibile?

25 II Cor., III, 18 || 30 Ps. CXXXI, 5 || Hebr., VIII, 5 || Ex., XXV, 40 || 41 Ps. XXVI, 8 (cf. *Per. III heb. II in Quadrag., of Introit.*) || 45 Is., LII, 10 || 48 I Jo., IV, 20

33 aliquando: a me *HMmSsVZ* || gratiam: gratias n || 34 ut: ne N || 35 post veritatis *oñd.* veritatis s || mihi et om. S || et om. *Mms* || vivens: vivam *MmSs* || post tibi *oñd.* et *MmS* || 36 ipsam: ipsa Y || faciei tuæ visione T || 37 facies⁹ om. sTV || facies⁹ om. S || 38 affici: affici S || meretur: mereretur X || te om. n || edificans: reedificans n te edificans M || in corde suo om. s || suo om. *ACDFJKMnnOSTXY* || 40 vere: vero *HMmSsVZ* || 41 cantat: cantatur *HVZ* || dixit: dixi M || exquisivit: exquisivi *Mm* || 42 itaque: ita s || 43 angulos conscientias meæ *CFVHJmmsNnOSsVYZ* || 44 post terminos *oñd.* et X || et: vel s || 45 te videre *AS* || te om. X || ut: et s || omnes om. N || meæ terræ N || 46 Domini om. *HMmSsV* || amem: amemus X || video: video *Mm* || amare om. N || post amare *oñd.* cupio T || hoc om. sX || 47 vivere: videre Y || 48 mei: sui n || 49 est aliquatenus *HMmSsV*

mon désir; et, presque impatient, j'attends qu'un jour tu enlèves la main qui me couvre et verses la grâce qui illumine, pour qu'un jour enfin, selon la réponse de ta vérité, mort à moi-même et vivant pour toi, la face dévoilée, je commence à voir ta face même, et sois « affecté » de toi¹ par la vision de ta face. Et, ô face, face! combien heureuse la face, — celle-là qui mérite d'être « affectée » de toi en te voyant! Elle édifie dans son cœur un tabernacle au Dieu de Jacob, et fait tout selon l'exemplaire qui lui est montré sur la montagne². Ici, avec vérité et compétence, elle chante: « A toi mon cœur a dit: ma face t'a cherché; ta face, Seigneur, je rechercherai ».

C'est pourquoi, je l'ai dit, par un don de ta grâce je contemple tous les angles de ma conscience et ses extrémités, et je désire uniquement et exclusivement te voir: ainsi, tous les confins de ma terre verront le salut du Seigneur son Dieu, et j'aimerai, puisque je verrai, celui qu'aimer est la vraie vie. Je me dis en effet, dans la langue de mon désir: « Qui peut aimer ce qu'il ne voit pas? Comment pourrait être aimable ce qui n'est pas, de quelque façon, visible? »

1. Etre « affecté » exprime la modification subie et expérimentée par l'âme lorsqu'elle est rendue participante de l'Amour incréé; c'est cette participation qui la fait tendre vers Dieu et l'unit à lui. L'accent peut être mis sur l'action par laquelle Dieu se communique (affici « Deo »), sur l'aspect tendanciel de l'Amour (ad Deum), sur son aspect unifié (in Deo), sur son caractère de participation (affici Deo; cf. *Spec.*, 391 II: « Unus spiritus efficitur homo cum Deo, cui afficitur »).

2. Interprétation d'Ex., XXV, 40, dans la tradition du néoplatonisme chrétien; cf. *Conf.*, 519 C-D. La volonté de l'homme se conforme totalement à celle du Dieu qu'il contemple, en vertu non d'une simple imitation morale, mais d'une participation de l'image à son Exemplaire.

4. Sed te desideranti amabilia quidem tua occurrunt, et a celo et a terra, et ab omni creatura se michi ultro offerunt, et ingerunt : o in omnibus adorande et amabilis domine ; quae quanto te manifestius et verius praedicant, et approbant amabilem, tanto ardentius te michi faciunt desiderabilem, sed heu non ad fruendi perfectam suavitatem et gaudium ; sed ad intentionis et intensionis et defectus, non tamen sine aliqua suavitate tormentum. Sicut enim me non tibi perfecte placent oblata nisi mecum : sic honorum tuorum contemplatio reficit nos quidem dulciter ; sed non satiat perfecte nisi tecum. Haec est animae meae assidua exercitatio, hinc assidue scobo, vel scopo spiritum meum et cum bonis et amabilibus tuis, quasi pedibus et manibus et totis innitens viribus, sursum tendo ad te, in te, summe amor, summum bonum ; sed quanto tendo fortius, tanto retrudor durius infra in memetipsum, sub me ipso. Sic ergo respiciens et discernens et dijudicans meipsum : factus sum michiipsi de meipso laboriosa et tediousa questio. Tandem tamen domine, certe certus sum per gratiam tuam desiderium

Les perfections divines dans la création.

4. Mais à qui te désire se présentent du moins tes « amabilités » et du ciel et de la terre, et par toutes tes créatures, elles s'offrent et se présentent à moi d'elles-mêmes, ô Seigneur en tout adorable et aimable. Et autant elles te proclament et te prouvent aimable avec plus d'évidence et de vérité, autant elles te rendent pour moi plus ardemment désirable. Mais hélas ! ce n'est pas pour jouir en parfaite suavité et joie, mais pour être tourmenté, non sans quelque suavité pourtant, par l'attention, l'intention, et le défaut ¹. En effet, de même que mes oblations ne te plaisent pas parfaitement si je ne suis pas avec elles, ainsi la contemplation de tes biens nous rafraîchit-elle sans doute avec douceur, mais elle ne nous satisfait pas parfaitement, si tu n'es pas avec elle.

Tel est de mon âme l'exercice assidue. De là, assidûment je scrute, ou applique, mon esprit ² ; et, avec l'aide de tes biens et de tes amabilités, comme faisant effort avec les pieds et les mains et toute ma vigueur, je tends vers le haut, vers toi, en toi : souverain amour, souverain bien. Mais plus fort je tends, plus durement je suis rejeté en bas, en moi-même, sous moi-même. Ainsi donc, je me regarde, et je me jauge, et je me juge moi-même ; et je deviens à moi-même, à propos de moi-même, une laborieuse et ennuyeuse question.

Enfin cependant, Seigneur, je suis certain, certes, de par ta grâce, d'avoir en moi le désir de te désirer et

1. Les amabilia sont les perfections divines que la raison peut découvrir par la considération des créatures : bonté, toute-puissance, etc. (cf. Ep., 350 C ; Cass., 484 D). Mais cette connaissance rationnelle atteint « des réalités qui touchent à Dieu », non « Dieu lui-même, l'essence divine » (Ep., 353 A) ; en effet, si « la raison nous dirige vers Dieu, d'elle-même elle ne l'atteint pas » (Med., III, 214 B).

2. Cf. Med., III, 212 B. Pour le sens de *intento* et *intensis*, cf. p. 58, note 1.

3. *Scobo* et *scopo* : Cf. Introduction, p. 30, note 13.

4 13 Ps. lxxxvii, 7 | 18 Job, vii, 20

4 sed : si M | post te add. te ADK | desideranti : desiderant s | tua quidem Y | 2 post creatura add. tua CFHMnNnOssVYZ | ultro : ultra s | 3 a om. XY | 4 te om. s | manifestus te T | 5 tanto ardentius om. s | post te add. plus s | faciunt : faciant M | 6 desiderabilem om. s | suavitatem perfectam X | 7 ad intentionis... suavitatem : ad intente N | et intensionis om. CFHMnNnOssTVXYZ | add. in corp Z : « ad. add. et intensionis » | 8 suavitate : dulcedine J | tormentum : tormentorum X | 9 mea om. CFJMnNnOss | perfecte placent tibi n | placent perfecte S | 11 quidem am. S | 12 hinc om. MssS | 13 scobo : scobo ADK | scobo vel am. FJMnNnOssTVYZ | vel scopo om. C. | scobo et scopo X | spiritum scopo S | et³ ass. S | 15 in te om. Y | amor om. M | 16 sed om. ADK X et T | tanto : tanto JMnNnOssTVYZ | durius : durior M | infra : in terram CFHMnNnOssVYZ | 17 in om. XY | me ipso : metetipso ACFMnNnOssVYZ | 18 meipsum : memetipsum VY | 19 et tediousa est. CFJMnNnOss | tediousa : tediousa R | questio est. S | tandem om. FJMnNnOssVYZ | tandem tamen : tandem GFO tamen tandem K tamen tamen AD tamen tu X | 20 certe om. HTVYZ | post sum add. et a.

desiderii tui, et amorem amoris tui habere me, in toto corde, et in tota anima mea. Huc usque te faciente profeci : ut desiderem desiderare te, et amem amare te. Sed hoc amans, quid amem nescio. Quid enim est amare amorem, desiderare desiderium ? Amore amamus si quid amamus ; desiderio desideramus quicquid desideramus. Sed forsitan eum amo amorem non amo amorem quo amo quod amare volo, et amo quicquid amo ; sed me amantem, cum in domino laudatur et amatur a me anima mea : quam proculdubio detestarer et odio haberem, si eam alibi quam in domino et in ejus amore invenirem. Sed et de desiderio quid dicemus ? Si dicam desidero esse desiderans : jam me invenio desiderantem. Sed numquid desiderantem desiderium tui quasi non habeam, aut desiderium majus quam habeam ?

5. Cum igitur hoc modo deficiant et caligent et cœcutiant interiores oculi mei, oro ut citius a te aperiantur, non sicut aperti sunt Adam carnales oculi ut videret

21 Jer., XXXII, 41 ; Matth., XXII, 37 || 29 Ps. XXXIII, 3 || 5 3 Gen., III, 7

21 desiderii em. s || tui¹ em. Mmo05s || tui¹ am. n || 22 faciente : adjuvante Y || 23 profeci : profecti CT || te¹ em. Mm5s || 24 hoc : hœc DTYX || nescio quid amem NY || quid : quia in odior S || enim em. et || est enim MGSVZ || est em. M || 25 post amorem add. et Y || amare : amare n || post amorem add. amorem N || 26 post desiderio add. desiderantis S || quicquid : si quid T || quicquid desideramus em. CFJMmN80S || desideramus : amamus s || 29 a me laudatur et amatur X || a me em. CFJMmN80S || 32 de am. FS || dicam : dico K || desidero desiderium X || desidero esse em. CFJMmN80S || desidero... Jam : desiderantibus || 33 invenio me IV || invenio : invenit CJ || numquid : non quid M || 34 desiderium tui desiderantem CFJMmN80SVYZ || desiderium em. R add. R prisus manu inter lines || post aut add. desiderem T || 35 majus : magis CFJm8s || 5 I igitur : ergo NXY || cœcutiant : cœcutient n || 2 oro : ore s || n te citius [cujus Y] ACDXY || citius aperiantur a te G || a : ad X || a te em. N || 3 oculi carnales ade Y || ut : no M || videret : videlicet n viderent m¹

l'amour de t'aimer de tout mon cœur et de toute mon âme. Jusque-là tu m'as fait progresser, jusqu'à désirer te désirer et aimer t'aimer¹. Mais quand j'aime ainsi, ce que j'aime je ne le sais. Qu'est-ce en effet qu'aimer l'amour, désirer le désir ? C'est par l'amour que nous aimons, si nous aimons quelque chose ; c'est par le désir que nous désirons tout ce que nous désirons. Mais sans doute, quand j'aime l'amour, ce n'est point l'amour que j'aime, — cet amour par lequel j'aime ce que je veux aimer, et par lequel j'aime tout ce que j'aime, — mais c'est moi que j'aime aimant², lorsque je loue et aime mon âme dans le Seigneur, — cette âme que sans aucun doute je détesterais et aurais en haine, si je la trouvais ailleurs que dans le Seigneur et dans son amour.

Mais encore, du désir, que dirons-nous ? Si je dis : « Je désire être désirant », déjà je me trouve désirant. Mais est-ce que je désire le désir de toi, comme si je ne l'avais pas, ou bien un désir plus grand que celui que j'ai ?

Viciissitudines de la contemplation.

5. Lors donc qu'en cette façon défailtent et s'obscurcissent et s'aveuglent mes yeux intérieurs, je demande qu'au plus vite par toi ils

1. Guillaume n'ose affirmer qu'il aime Dieu, car il ne jouit pas actuellement de lui, il n'éprouve aucun sentiment de sa présence ; du moins est-il certain « d'aimer aimer Dieu », c'est-à-dire d'éprouver un attrait profond pour les joies de la contemplation (cf. *Mez.* XII, 244 A-D). La distinction entre amour de désir et amour de fruition (*infra*, 5, 33) apparterra la lumière dans ce débat intérieur. Sur les expressions amare amorem et desiderare desiderium, cf. S. AUGUSTIN, *De Trin.*, IX, n. 2 ; « Non enim amo amorem, nisi amantem amem... Aliud est amare se, aliud est amare amorem suum... » ; *Ibid.*, VIII, VIII, 32 : « Cum diligimus charitatem, aliquid diligenter diligimus... » ; *Ibid.*, in Ps. CXXVIII, viii, 4 : « Quomodo concupiscitur desiderium... quomodo habeam concupiscitiam desiderii hujus, et ipsum non habeo desiderium... »

2. Il ne faut pas voir dans ces lignes une mise en garde contre un égolisme subtil qui pourrait vicier la recherche de Dieu ; le problème du « pur amour » tel qu'il se posera plus tard est étranger à une doctrine fondée sur le thème du retour de l'image de Dieu à son Principe. Guillaume veut plutôt insinuer que l'amour de Dieu est présent dans l'amour de son amant ; cf. *Mez.* XII, 248 A-B : « En moi-même, que je ne veux aimer qu'en vous, qu'est-ce que j'aime, sinon vous-même ?... Je vous trouve donc, Seigneur, dans mon amour. »

confusionem suam, sed ut videam domine gloriam tuam ;
 5 ut oblitus parvitas et paupertatis meae, totus erigar,
 et curram in amplexibus amoris tui, videns quem amavero,
 et amans quem videro, et moriens in me, vivere incipiam
 in te ; et bene michi sit in te, cui pessime est in se. Sed
 festina domine ne tardaveris. Habet enim domine sapien-
 10 tiae tuae gratia, vel gratiae tuae sapientia sua compendia,
 et quo rationibus vel ratiocinationibus nullis argumentis nullis
 discussionibus quasi quibusdam scalis ascenditur, ad
 torrentem scilicet voluptatis tuae, ad plenum amoris tui
 gaudium : cui hoc datum est fideliter quaerens, fideliter
 15 pulsans saepe repente se ibi invenit. Sed o domine si
 quando quod quam rarum est me in aliqua hujus gaudii
 parte invenio, clamo, vociferor : Domine bonum est
 nos hic esse, faciamus hic tria tabernacula : fidei unum,
 spei unum, amoris unum. Numquid nescio quid dicam cum
 20 dico : Bonum est nos hic esse ? Sed repente cado in terram
 quasi mortuus et respiciens nichil video ; et me prius
 ubi eram invenio, in dolore scilicet cordis, et afflictione
 spiritus. Usquequo domine usquequo ? Quamdiu ponam
 consilia in anima mea dolorem in corde meo per diem ?

4 Ps. LXII, 3 ; Ex., XXXIII, 18 || 7 || Cf., V, 15 || 9 Deon. II in Adventu, Resp. IX (Brev. S. Theodorici) || 13 Ps. XXV, 9 || 14 Luc., XI, 9 || 17 Matth., XXV, 4 (cf. Marc., IX, 5) ; Luc., IX, 33 || 19 Luc., IX, 33 || 22 Is., LXV, 14 ; Eccl., I, 14 || 23 Ps. XII, 2

5 parvitas : provinita OVX || erigar : erigam G || 6 curram : ruam HJMStVYZ || amplexus : amplexis M || tui amoris HnVZ || 7 post merita add. ejus s. || 8 bene : bonum s. || sit mihi FJY || sed : igitur s || 9 domine an. HVYZ || 10 post gratia add. domine HVZ || tuse an. V || compendia : compendia S || 11 que : quod HV || rationibus vel an. s || ratiocinationibus vel rationibus CFJMnNOSTY || qua... nullis : quomodo aliquando fundamenta humanae orationis traduntur obsequio arte ratiocinationis ita nullis X || nullis : in illis s || nullis argumentis an. s || 12 ascenditur : ascenditur V descenditur M ascenditur Y || 13 torrentem : torrentes s || scilicet an. T || plenum : plenum H || post plenum add. et S || tui an. s || 14 quaerens fideliter s || fideliter pulsans an. Y || 15 Brev. se CFHJMnNOSTVYZ || invenit : ubi non venit add. X || si quando an.

soient ouverts, non pas comme furent ouverts les yeux charnels d'Adam, pour qu'il vit sa confusion, mais pour que je voie, Seigneur, ta gloire ; pour qu'oubliant ma petitesse et ma pauvreté, je me redresse tout entier, et coure dans les embrassements de ton amour, voyant celui que j'aimerai et aimant celui que je verrai ; et que, mourant à moi-même, je commence à vivre en toi. Et que m'advienne ce bien d'être en toi : moi pour qui le pire est d'être en soi !

Mais vite, Seigneur, ne tarde pas. Elle possède en effet, Seigneur, la grâce de ta sagesse, ou la sagesse de ta grâce, ses raccourcis ¹. Et là où il n'est ni arguments, ni discussions de la raison ou du raisonnement qui permettent, comme des échelles, de monter, jusqu'au torrent de ta volupté, à la pleine joie de ton amour, — là, celui à qui tu le donnes, qui cherche fidèlement, qui frappe fidèlement, s'y trouve souvent tout à coup. Mais, ô Seigneur, si parfois, ce qui est bien rare, il m'échoit quelque part de cette joie, je clame, je vocifère : « Seigneur, il nous est bon d'être ici, faisons-y trois tentes », une pour la foi, une pour l'espérance, une pour l'amour.

Ne saurais-je pas ce que je dis, quand je dis : « Il nous est bon d'être ici » ? Car tout à coup je tombe à terre comme mort ; je regarde et ne vois rien ; et où j'étais d'abord je me retrouve : dans la douleur de mon cœur et l'affliction de mon esprit. Jusques à quand, Seigneur, jusques à quand ? Combien de temps formerai-je des conseils dans mon âme, douleur dans mon cœur à lon-

CFJMnNOSTY || 16 quod an. N || quam quod J || quam rarum : peritiam Y || est an. Y || post est add. si quando CFJMnNOSTY || me an. s || post me add. inveniam J || in : ne Y || post quod add. me M nō CJNō || 17 parte : per te JMn || invenio an. J || 18 hic an. m. || 19 amari unum spei unum X || post spei unum add. et s || 20 nos an. n. || hic an. V || post repente add. tunc S || 21 ubi [ut n] prius ACDFHJMnNOSTVYZ

1. Opposition traditionnelle entre les chemineurs habeteux de la « science », et la gratuité de l'expérience mystique, qui ignore les détours de la raison discursive ; cf. Med., XII, 247 A-B.

25 Quamdiu non permanebit spiritus tuus in hominibus,
 quia caro sunt, sed venit et vadit, et spirat ubi vult ?
 Sed in convertendo dominus captivitatem Syon, facti
 erimus sicut consolati ; tunc replebitur gaudio os nostrum
 et lingua nostra exultatione. Interim heu michi quia
 30 incolatus meus prolongatus est, habitavi cum habi-
 tantibus Cedar ; multum inceda fuit anima mea. Sed
 respondet michi intus in corde meo veritas conso-
 lationis tuæ ; et consolatio veritatis tuæ. Est amor
 desiderii ; et est amor fruitionis. Amor desiderii meretur
 35 aliquando visionem, visio fruitionem ; fruitio amoris
 perfectionem. Gratias ago gratiæ tuæ, qui loqui dignaris
 ad cor servi tui ; et anxii ejus questionibus aliquatenus
 respondes. Suscipio et amplector hanc spiritus tui arram ;
 et lætus expecto in arra promissionem tuam. Desidero
 40 itaque amare te, et amo desiderare te, et hoc modo
 curro ut apprehendam, in quo apprehensus sum ; sci-
 licet ut amem te perfecte aliquando, o qui prior nos
 amasti amande et amabilis domine.

25 Gen., vi, 3 || 26 Jo., iii, 8 || 28 Ps. CXXV, 1-2 || 29 Ps. CXXX, 5-6 || 37 cf.
 Ruth, ii, 13 || 38 II Cor., i, 22 || 39 Act., i, 4 || 41 Phil., iii, 12 || 42 I Jo.,
 iv, 10

25 tuus an. CIIJMeNnOsAVYZ post hominibus add. in aeternum T ||
 26 est an. N || spirat ; spirat an || 28 erimus ; sumus Na || sicut inter linus R ||
 replebitur ; implebitur NY || 29 post nostra add. in mNz || 31 Cedar ; Cedat
 V || 32 michi ; mihi V || meo om. n || corde meo ; anima mea s || 34 est om.
 n || post fruitionis add. et est in || amar desiderii... perfectionem om. T
 corr. T' || desiderii om. CFJMeNnOs || 35 fruitio om. S || 36 dignaris ;
 dignari s || tui om. T || 37 aliquatenus ; aliquando n || 38 respondes ; res-
 pondens N || arram spiritus tui J || arram ; arcam M || 39 lætus ; leviss re ||
 arra ; arca M || desidero ; desideria am || 40 et amo desiderare te an. s
 41 te om. HV || ut ; ubi CMMnO || apprehendam ; comprehendam S
 42 post ut add. qui HV ubi CJNO et ubi Mea || aliquando te perfecte T
 o om. H || o qui ; quia Z || qui om. MmOsV || 43 amabilis ; amabilibus S

gueur de jour ? Combien de temps ton Esprit se refusera-
 t-il à demeurer dans les hommes, parce qu'ils sont chair ?
 Mais il vient, et s'en va, et souffle où il veut. Mais quand
 le Seigneur fera revenir Sion de captivité, nous serons
 vraiment consolés : alors notre bouche se remplira de joie,
 et notre langue d'exultation. En attendant, malheur de
 moi ! car mon exil s'est prolongé ; j'habite avec les habi-
 tants de Cédar ; mon âme est bien exilée.

**Amour de désir
 et amour de
 fruition.**

Mais au desdans de moi, dans
 mon cœur, me répond la vérité de
 ta consolation, et la consolation de
 ta vérité : « Il y a l'amour du désir,
 et il y a l'amour de la fruition. L'amour du désir mérite
 (d'obtenir) parfois la vision, la vision la fruition, la fru-
 ition la perfection de l'amour ¹. »

Je rends grâce à ta grâce, ô toi qui daignes parler au
 cœur de ton serviteur, et qui réponds quelque peu à ses
 questions anxieuses. Je reçois et j'étreins ces « arbres
 de ton Esprit », et joyeux j'attends, dans les arrhes,
 l'effet de ta promesse.

Je désire donc t'aimer, et j'aime te désirer ; et de cette
 façon je cours pour saisir celui par qui j'ai été saisi,
 c'est-à-dire pour t'aimer parfaitement un jour, ô toi
 qui le premier nous a aimés, toi qu'on doit aimer, aimable
 Seigneur.

1. La distinction entre l'amour de désir et l'amour de fruition (ce dernier
 organiquement lié à la vision et à la perfection de l'Amour), dont l'un pré-
 sère à l'autre, donne la solution du problème que posaient, tout au long
 des pages précédentes, les vicissitudes du désir et de la possession de Dieu.

6. Sed estne aliquando aut alicubi domine hæc amoris tui perfectio, hæc in amore tuo beatitudinis consummatio, ut sitiens anima ad deum fontem vivum, sic satietur, sic impleatur, ut dicat : Sufficit ? Miror quicumque ubicumque ille sit si non deficit : si dicit : Sufficit. Sed ubi istius sufficientiæ est defectio, quæ potest esse perfectio ? Nusquam igitur et nunquam perfectio ? Sed et injusti domine, numquid regnum tuum possidebunt ? Injustus autem est qui non tantum desiderat, et debitorem se sentit et intelligit te amare : quantum ab aliqua creatura rationali possibile est amari te. Constat etiam beata illa seraphiu quæ a vicinitate presentie tue, a claritate visionis tue ardentem et interpretantur, et sunt : plus amare te, quam aliquem qui minor est in regno cælorum. Qui si in regno cælorum, non dicam minimus sed nonnullus est utique tantum desiderat amare te, quantum ab aliquo vel potes amari vel debes ; et hoc forsitan est, in quem desiderant angeli conspiciere. Desiderat ergo beatus minor

63 Ps. XLII, 3 (fontem fontem : cf. B. BOETT, *Sätere andes men ad Deum fontem vivum*, in R. T. A. M., XIX, 1952, p. 17-25) || 4 Prov., XXX, 15-16 || 7 I Cor., vi, 9 || 17 I Petr., I, 12

6 1 aut om. S || hæc : hic HV || 2 hæc : hoc S || 3 sitiens : sciens M || fontem Deum S || vivum sic : invisus n || 4 ubicumque : ubicumque V || quicumque sit ille ubicumque sit X || 5 sit ille CFX || deficit si : deficit sic z || dicit : dicit z || post ubi add. et T || 7 igitur : ergo X || sed et : sed numquid z || 8 numquid : nunquam X om. z || 9 non om. z || 10 om. m || 10 te : se CFXMNaOsX || ab om. S || aliqua : alia n || 11 rationali : rationali nOT || possibile : posse z || amari : amare MnSsTV || consistit : consistit H || etiam : certe X om. CFXMNaOsV || illa beata mOsS || 12 post presentie tue add. et Y || a : et a || 13 et : sicut V om. CFXMNaOsV || 14 aliquem : aliquis HV aliquem sOs || 14 qui² om. mN || si in regno cælorum om. m || 15 nonnullus : nullus X || 16 post utique add. qui N qui non zX || tantum ex. Y || desiderat : desideris H desiderat V || te amare s || 17 quem : quod Y quam JH || 18 angeli desiderant X || conspiciere : prospicere CFXHMNaOsTVXY || beatus ille minor CFXMNaOsTVYZ ille minor beatus S ille beatus minor s

Perfection de l'amour et désir sans fin.

6. Mais existe-t-il quelquefois, ou quelque part, Seigneur, une telle perfection de l'amour pour toi, une telle consommation de la béatitude en ton amour, que l'âme qui aspire à Dieu, la fontaine vive, soit si saturée, si remplie, qu'elle dise : « Il suffit ! » Je m'étonne bien s'il n'y a pas défaillance chez celui, quel qu'il soit et où qu'il soit, qui dit : « Il suffit ». Mais où cette suffisance est défaillante, quelle peut être la perfection ? Nulle part donc, et jamais de perfection ? Mais alors les injustes, Seigneur, posséderont-ils ton royaume ? Or il est injuste celui qui n'a pas un désir, une conscience de sa dette, une intelligence de ton amour pour nous, à la mesure selon laquelle il est possible à une créature raisonnable de t'aimer. Il est bien certain encore que ces bienheureux séraphins, à qui la proximité de ta présence et la clarté de ta vision ont valu le nom d'Ardents² — et ils le sont en effet — t'aiment plus que quiconque est moindre dans le royaume des cieux. Voici dans le royaume des cieux, je ne dis pas le moindre, mais l'un quelconque : il désire t'aimer autant que tu peux être aimé par quelqu'un, et dois l'être ; et il en est bien ainsi pour toi, sur qui les anges désirent fixer leur regard³. Il désire donc, ce bienheureux « moindre »,

1. Une nouvelle question se pose : comment concilier la notion de perfection de l'amour avec la transcendence de l'objet à aimer ? L'idée de perfection évoque celle d'achèvement ; mais comment l'âme pourrait-elle sans débiteur se fixer à un degré quelconque d'amour, sans désirer aimer davantage, alors que Dieu doit être aimé autant qu'il peut être aimé par une créature (cf. Nat., 387 A : « Unus desinit proficere, ibi incipit deficere ») ? Pourtant, c'est un fait que les anges eux-mêmes ne possèdent pas tout le même degré d'amour ; d'où le dilemme apparent : ou ils ne désirent pas aimer davantage, et alors leur justice est en défaut ; ou ils le désirent, et alors comment peuvent-ils être bienheureux ? Dans les deux cas, la perfection de l'amour semble compromise.

2. Cf. DENYS, *De causalibus hierarchia*, XV, trad. Scot. Eriqène, P. L., 122, 1065 C : « Seraphim caudis ardentibus ex cognominibus significare » ; 1069 D : « Seraphim nominatis secundum omnibus superpositionem propinquitatem circa Deum immediate collocati ».

3. Sur la permanence du désir chez les anges, d'après I Petr., I, 12, cf. S. GREGOIRE LE GRAND, *Moral.* in Job, XVIII, xxviii, 91 ; P. L., 76, 94 A B ; SCOT ERIGÈNE, *De divisione nat.*, II, 85 ; V, 26 ; P. L., 122, 615 A, 319 D.

ille quicumque ille est tantum te amare quantum amat,
 20 quicumque plus eo amat; non amula insectatione, sed pia
 et devota imitatione. Si vero et in amore proficit, quanto
 felicitus illuminatis oculis in interiora procedit, tanto dul-
 cius sentit et intelligit, si ingratus non est, et injustus, et
 25 te plus posse amari, et se debitorem plus amare; vel
 quantum te amant cherubin et seraphin. Sed qui desi-
 derat quod assequi non potest: miser est. Misera vero
 a regno beatitudinis prorsus aliena est. Assequitur ergo
 quod desiderat: quisquis ibi aliquid desiderat. Quid
 30 dicemus ad hæc? Quid inquam dicemus? Loquere obse-
 cro domine: quia audit servus tuus. Numquid et magni
 et parvi omnes qui sunt in regno dei, unusquisque in
 suo ordine et amat et desiderat amare, et amoris unitas
 non sinit ut sit diversitas, dum amat cui est datum
 hoc ardentius, minor autem in maiore, sine invidia
 35 bonum ubicumque videt amat, quod ipse sibi desiderat,
 et habet utique amorem quantumcumque est quem in
 amante amat? Nimirum amor est qui amatur; qui ex
 magna bonitatis suæ affluentia et natura, amantes et
 coamantes gaudentes et congaudentes pari implet gratia,

22 Ephes., 1, 18 || 28 Rom., vni, 31 || 29 I Reg., iii, 10 (cf. SabM. I
 post Pent., Ant. ad Megm.)

19 quicumque em. *CFJMmNnOss* || ille em. *CFJMmNnOssT* || est em. *CFJ
 MnNnOss* || te amare tantum a || post quantum add. te Y || post amat add.
 ille CJ || 20 eo plus SY || eo: te XT || amula: a nulla *MmSsivrida* a || 21 im-
 itatione: imitatione *CFJMmNnOss* || amore: amare S || quanto... in:
 quantaobediens illuminantis oculis in Z || 22 post procedit add. et S || 23 et non
 est Y || 24 posse: possit n || 25 quantum: quanto a || te: se *CMmNnOss* || 26
 post miser add. miser n || miserio: misera n || post vero add. est Y et qui
 N || 27 prorsus em. J || aliena: alienus N || est em. Y || 28 quisquis av. n ||
 ibi... desiderat em. rz || aliquid: aliquem S || 29 hæc: hoc S || domine
 obscuro NY || 30 et em. M || 31 et parvi et magni JT || et parvi: parvique
 Y et provisionis n || del. em. a || 32 ordine suo T || et¹ em. *HmSsTV* ||
 amare desiderat *ACDFHJKMmNnOssTVXYZ* || 33 sit em. H || datum
 est hoc *HmSsVYZ* hoc datum est *CFJNnot* || hoc em. *MmSs* || 34
 maiore: amare *ACDFHJKMmNnOssTVXYZ* || 35 videt: vidit F || amat:

quel qu'il soit, t'aimer autant que t'aiment tous ceux qui
 aiment plus que lui; ce n'est point là envieuse poursuite,
 mais pieuse et dévote imitation. Et si, en outre, l'amour
 profite en lui, autant, les yeux illuminés, il progresse
 avec plus de félicité dans les réalités intérieures, autant
 il sent et comprend avec plus de douceur, s'il n'est pas
 ingrat et injuste, que tu peux être aimé davantage, et
 que lui, débiteur, peut aimer davantage, et même autant
 que t'aiment chérubins et séraphins.

Mais celui qui désire ce qu'il ne peut atteindre est mal-
 heureux. Or la misère est tout à fait étrangère au royaume
 de la béatitude. Il atteint donc ce qu'il désire, quiconque
 là-haut désire quelque chose.

Que dire à cela? Oui, que dire? Parle, je te prie, Sei-
 gneur, car ton serviteur écoute. Tous ceux qui sont dans
 le royaume de Dieu, les grands et les petits, chacun selon
 son ordre, n'aiment-ils pas et ne désirent-ils pas aimer?
 Et l'unité de l'amour n'empêche-t-elle pas qu'il y ait
 diversité? Pendant que celui qui en a reçu le don aime
 plus ardemment, le moindre, de son côté, n'aime-t-il
 pas dans le plus grand, sans envie, partout où il le voit,
 le bien qu'il désire pour lui-même? Et n'est-il pas cer-
 tain qu'il possède ainsi tout l'amour, si grand soit-il,
 qu'il aime dans l'aimant?¹

A la vérité, c'est l'Amour qui est aimé, lui qui, par la
 grande affluence et la nature de sa bonté emplit d'une
 pareille grâce, bien qu'avec une inégale mesure, ceux qui
 aiment et aiment ensemble, qui se réjouissent et se ré-

amare A || desiderat sicut T || 36 amorem em. M || 37 amante: amore S ||
 post amare add. est S habet et HVZ || amor em. M || 38 affluentia suæ n ||
 affluentia: effluentiã ADPK || amantes: amantis n || suæ... amantes: suæ
 et affluentia erant non amantes S

1. Premier élément de solution du dilemme (cf. p. 77, note 1): par nature,
 les biens spirituels ne sont pas des biens privés; les aimer dans ceux qui les
 possèdent, c'est déjà les posséder (cf. Ep., 339 C); un tel désir n'exclut donc
 pas la béatitude.