LE LIBER DE CARDINALIBUS CHRISTI DOMINI NOSTRI OPERIBUS

d'Arnaud, abbé de Bonneval

Introduction et texte critique annoté

Richard Upsher Smith, Jr.

Thèse de doctorat — Dalhousie University, Halifax, août 1991

Traduction française intégrale — Volume I

Les passages latins et les références bibliographiques sont conservés dans leur forme originale.

Avis relatif à la reproduction du document source

La qualité de cette reproduction sur microforme dépend dans une large mesure de celle de la thèse originale soumise au microfilmage. Tous les efforts ont été faits pour assurer la meilleure qualité de reproduction possible.

Si des pages manquent, il convient de s’adresser à l’université qui a délivré le diplôme. L’impression de certaines pages peut être indistincte, particulièrement si l’original a été dactylographié avec un ruban usé ou si l’université a fourni une photocopie de qualité médiocre.

La reproduction totale ou partielle de cette microforme est régie par la Loi canadienne sur le droit d’auteur, S.R.C. 1970, ch. C-30, et ses modifications ultérieures.

L’auteur a accordé à la Bibliothèque nationale du Canada une licence irrévocable et non exclusive l’autorisant à reproduire, prêter, distribuer ou vendre des exemplaires de cette thèse, par tout moyen et sous toute forme ou tout format, afin de la rendre accessible aux personnes intéressées.

L’auteur demeure titulaire du droit d’auteur protégeant la thèse. Ni celle-ci ni des extraits substantiels ne peuvent être imprimés ou reproduits d’une autre manière sans son autorisation.

ISBN 0-315-71450-6

Dédicace : reuerendo patri matrique carae

Table des matières

Liste des tableaux
Résumé
Abréviations
Remerciements
Introduction
Note introductive
Chapitre I : Histoire textuelle du De cardinalibus Christi operibus
1. Les manuscrits
2. Les éditions
3. Stemma codicum
Chapitre II : La vie d’Arnaud
1. Sources
2. L’abbaye de Bonneval
3. Arnaud de Bonneval
Chapitre III : Les œuvres d’Arnaud
Chapitre IV : La théologie du De cardinalibus Christi operibus
1. Le problème des arts libéraux
2. La crise du XIIe siècle
3. Arnaud et les arts libéraux
4. Le contenu du De cardinalibus Christi operibus
5. Conclusion
Texte
Principes de la présente édition
Sigla
Texte critique
Epistola prefata
Prologus
I. Tractatus de natiuitate
II. De ratione circumcisionis
III. De stella et magis et innocentium nece
IV. De baptismo Christi et manifestatione Trinitatis
V. De ieiunio et temptationibus Christi

VI. De cena domini et prima institutione consummantis omnia sacramenti
VII. De ablutione pedum
VIII. De unctione chrismatis et aliis sacramentis
IX. De passione domini
X. De resurrectione Christi
XI. De ascensione Christi
XII. De Spiritu sancto
Bibliographie
1. Sources primaires
2. Sources secondaires

Liste des tableaux

- Tableau I — Erreurs de l’archétype — p. 23
- Tableau II — Erreurs et variantes des deux hyparchétypes — p. 23
- Tableau III — Variantes communes à CBL — p. 24
- Tableau IV — Erreurs communes à LB — p. 26
- Tableau V — Corrections communes à LB — p. 26
- Tableau VI — Omissions communes à eL — p. 27
- Tableau VII — Erreurs communes à CB — p. 27
- Tableau VIII — Corrections communes à CB — p. 27
- Tableau IX — Corrections affectant eCBLO — p. 28
- Tableau X — Accord de C avec Pe contre LB[O] — p. 28
- Tableau XI — Variantes communes à MTO — p. 28
- Tableau XII — Variantes communes à CBLO — p. 29
- Tableau XIII — Variantes communes à LO — p. 29

Résumé

Cette thèse poursuit un double objectif. Le premier est de fournir un texte critique du Liber de cardinalibus Christi domini nostri operibus d'Arnaud, abbé de Bonneval (vers 1129-vers 1159). Le second est de replacer ce texte dans son contexte. Ce second objectif est atteint par l'examen de l'histoire textuelle de l'œuvre, par une enquête sur la vie et l'œuvre d'Arnaud, et par une explication de la théologie de ce traité fondée sur les résultats des études précédentes. Le résultat de cette thèse est, me semble-t-il, de montrer qu'Arnaud, particulièrement dans cette œuvre, cherchait à faire voir comment l'augustinisme de la tradition bénédictine complétait celui des « physiciens » des écoles. Ainsi, le De cardinalibus Christi operibus offre au lettré une propédeutique à la vie monastique.

Abréviations

BA Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, Paris : Desclée de Brouwer et Cie.

Blaise Albert Blaise, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, rév. Henri Chirat, Turnhout : Brepols, 1954.

BT Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart : B. G. Teubner.

CCCM Corpus Christianorum, Continuatio Mediaeuallis, Turnhout : Brepols.

CCSL Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout : Brepols.

CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienna : apud C. Geroldi Filium et al.

CWS The Classics of Western Spirituality, New York : Paulist Press.

GL B. L. Gildersleeve and Gonzalez Lodge, Gildersleeve's Latin Grammar, 3rd ed. revised and enlarged, London : St. Martin's Press, repr. 1980.

LCL Loeb Classical Library, Cambridge, Mass. : Harvard University Press and London : William Heinemann.

LS C. T. Lewis and Charles Short, A Latin Dictionary, Oxford : at the Clarendon Press, repr. 1975.

LTB J. Leclercq, O.S.B., C. H. Talbot, and H. Rochais, edd., Sancti Bernardi Opera, eight volumes, Rome : Editiones Cistercienses, 1957-1977.

Niermeyer J. F. Niermeyer, Mediae latinitatis lexicon minus, two volumes, Leiden : E. J. Brill, 1967.

OCT Oxford Classical Texts, Oxford : at the Clarendon Press.

PG Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne, 162 volumes, Paris : apud J.-P. Migne Editorem, 1857-1866.

PL Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne, 221 volumes, Paris : apud J.-P. Migne Editorem, 1844-1864.

SC Sources chrétiennes, Paris : Éditions du Cerf.

Remerciements

Il est deux savants envers lesquels ma dette dépasse toutes les autres. Le premier est le professeur John Augustus Toomey, qui m'a appris à lire les documents historiques lorsque j'étais étudiant de premier cycle. Le second est le révérend professeur Robert Darwin Crouse, mon directeur de thèse, qui m'a appris à lire les textes philosophiques pendant mes années à Dalhousie et dont la pensée sous-tend une grande part de ce qu'il peut y avoir de bon dans cette thèse.

Dire cela n'enlève toutefois rien à ce que je dois à beaucoup d'autres savants, au premier rang desquels figurent les autres examinateurs internes de cette thèse : le professeur Peter F. Kussmaul, qui consacra généreusement plusieurs heures — fastidieuses pour lui, j'en suis certain, mais très profitables pour moi — à l'examen de difficultés décisives du présent texte critique, et le professeur Colin J. Starnes. Je suis également reconnaissant de tout ce que m'ont appris les autres membres de ce département d'études classiques si singulier. L'abbé Édouard Jeauneau accepta aimablement d'être l'examinateur externe de cette thèse. Je lui sais gré de la lecture extrêmement attentive qu'il en fit et lui suis redevable de plusieurs références aux sources d'Arnaud, particulièrement de l'importante référence à Anselme dans l'apparatus fontium secundus ci-dessous, pages 203 et 205.

Je dois également mentionner le révérend professeur John E. Booty, qui fut le premier à me faire connaître Arnaud de Bonneval, ainsi que le docteur Roland Demeulenaere, sous la direction éditoriale duquel mes éditions des œuvres d'Arnaud devraient un jour — deo uolente — paraître dans le Corpus Christianorum.

Un bienfait inattendu et immérité, reçu au cours de la préparation de ce texte, fut l'attention courtoise, érudite et assidue des bibliothécaires d'Angleterre, de France et des États-Unis. J'ai remercié dans les notes de l'introduction les personnes auxquelles je dois le plus. Je souhaite seulement consigner ici ma gratitude envers Gwyn Pace, responsable du service de prêt entre bibliothèques de Dalhousie University, et envers son personnel : leurs efforts infatigables ont fait pour moi de la Killam Library l'une des grandes bibliothèques du monde.

La préparation de ce doctorat n'aurait pas été possible sans l'aide généreuse de l'Izaak Walton Killam Memorial Trust et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Dalhousie University m'accorda également une subvention qui me permit de me rendre en Angleterre.

Enfin, je remercie mon épouse qui, selon le mot de quelqu'un d'autre, « n'a rien supporté et a tout supporté ». Je veux aussi exprimer ma reconnaissance à

l’archevêque Harold L. Nutter, qui m’accorda un congé du diocèse de Fredericton, ainsi qu’à son successeur, l’évêque George Lemmon, qui le prolongea. Arthur Peters, évêque de Nouvelle-Écosse, m’autorisa à exercer mon ministère sacerdotal dans sa juridiction, ce dont je lui suis reconnaissant. J’ai enfin une dette particulière envers le clergé et les fidèles de la paroisse Saint-James de Seaforth, dans le comté d’Halifax : ils m’ont donné un autel et m’ont permis de les servir durant quatre heureuses années.

Introduction

Note introductive

Arnaud, abbé du monastère de moines noirs de Bonneval, près de Chartres, d'environ 1129 à environ 1159, est aujourd'hui une figure obscure. Si sa correspondance et les archives de son abbaye avaient survécu, nous en saurions beaucoup plus à son sujet. Mais l'importance de son abbaye et celle de ses amis indiquent qu'il n'était pas une figure obscure aux yeux de ses contemporains. Il semble néanmoins, d'après les documents conservés et les vestiges de son œuvre littéraire, que les circonstances et son propre génie se soient conjugués de telle sorte qu'il consacra l'essentiel de ses forces au gouvernement de son monastère, à l'étude et à l'écriture. Bien que sa réputation n'ait jamais été considérable, il exerça une certaine influence sur l'histoire ultérieure de la théologie, notamment par l'œuvre dont la présente thèse procure une édition : le De cardinalibus Christi operibus.

Dans la présente introduction au texte critique, nous nous proposons de suivre le conseil de saint Augustin et d'aller « ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora », c'est-à-dire de partir de l'examen des vestiges concrets de ces sermons, pour passer par l'étude de la vie et de l'œuvre d'Arnaud, et parvenir enfin à un exposé de leur théologie.

Enarrationes in Psalmos CI-CL, CXLV.5, edd. E. Dekkers, O.S.B., & J. Fraipont, CCSL XL (Turnhout, 1956), p. 2108.

Chapitre I

Histoire textuelle du De cardinalibus Christi operibus

1. Les manuscrits

On connaît les manuscrits suivants du De cardinalibus Christi operibus d’Arnaud de Bonneval qui ont survécu. Pour mes collations, j’ai utilisé des reproductions de chacun d’eux, à l’exception de L, que j’ai dû collationner sur place en raison de la fragilité de sa reliure. J’ai également eu l’avantage d’examiner sur place les codices C, B et O, mais je n’ai pas eu le temps de les collationner.

P

P. PARIS, Bibliothèque nationale, ms. lat. 2946, XIIe siècle, ff. 1-70 avec les ff. 86-89, 95-96 et 97-99, Preuilly.

DESCRIPTION dans Bibliothèque nationale, Catalogue général des manuscrits latins, tome III (nos 2693 à 3013A), Paris : Bibliothèque nationale, 1952, p. 319 s.

Au f. 99r se trouve l’ex-libris suivant : « liber sancte marie pruliacensis », qui indique que ce livre appartint autrefois à la bibliothèque du monastère cistercien de Preuilly — fondé en 1118 par Étienne Harding —, situé dans le diocèse de Meaux et le département de Seine-et-Marne. Il est relié en veau fauve sur ais de bois, avec un médaillon rouge ainsi que les armes et le monogramme d’Henri II de France, ce qui indique qu’il se trouvait à la Bibliothèque royale de Fontainebleau vers le milieu du XVIe siècle. Au f. 99v figure un numéro d’inventaire de la bibliothèque de Fontainebleau (« Invent. LXV »), également estampé sur le plat antérieur. Le f. 1r porte les cotes de Nicolas Rigault (no 1529), des frères Dupuy (no 1671), de la Bibliothèque royale ultérieure à Paris (no 4378) et de la Bibliothèque nationale (no 2946).

Voir Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, vol. 47 (Madrid, 1922), s.v. « Preuilly », p. 331. Sur Henri II et la bibliothèque de Fontainebleau, voir Henry Marcel et al., La Bibliothèque nationale, vol. 2 (Paris, 1907), p. 97 ; sur les catalogues de Rigault et des frères Dupuy, ibid., vol. 2, p. 4-9.

Le manuscrit est écrit sur parchemin ; il compte 99 folios, mesure 175 × 120 mm et présente une seule colonne de 22 lignes par page. La première œuvre du volume — celle qui nous occupe — a perdu son titre et le nom de son auteur, ce qui indique la disparition d’au moins un folio. Le livre semble avoir été autrefois muni de

fermoirs et d'une chaîne. Les initiales, colorées, sont dessinées simplement et les titres sont en rouge. Son contenu est le suivant.

- Ff. 1r-70r, Arnaud de Bonneval, De cardinalibus Christi operibus ; du titre entier ne subsistent que les mots « scripsit ad adrianum papam » ; le texte commence par le prologue Sublimes materie (PL 189.1610-1615).
- Ff. 70v-78v, Joscelin de Soissons, Expositio symboli (PL 186.1479-1488).
- Ff. 78v-86r, idem, Expositio de oratione dominica (PL 186.1489-1496).
- Ff. 86r-89r, Clementissime Deus, prière eucharistique anonyme attribuée à Arnaud par dom Jean Leclercq.
- Ff. 90r-94v, saint Martin de Braga, Formule uite honeste (Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia, ed. C. W. Barlow, New Haven, 1950, p. 204-250).
- Ff. 95r-96r, Solent matres, lettre anonyme que l'on trouve également dans l'editio princeps comme préface au De cardinalibus Christi operibus d'Arnaud (PL 189.1609-1610).

Ff. 97r-99r, fragment qui explique la présence eucharistique du corps et du sang du Christ, attribué à Arnaud par Leclercq. Ce fragment est inséré entre deux très courts passages du sermon De cena Domini d'Arnaud, situés aux ff. 36r et 40r de ce manuscrit, comme si — selon l'argument de Leclercq — nous voyions Arnaud « retouchant son style et précisant sa doctrine ». Cet argument acquiert une certaine vraisemblance lorsqu'on observe que le premier court passage du De cena Domini ajouté à ce fragment est identique aux premières lignes du f. 36r, tandis que le second s'achève par les trois premiers mots du passage où une nouvelle main — peut-être la même que celle du fragment — reprend le texte au f. 40r. Tout se passe comme si le copiste voulait que l'on substituât les cinq pages postérieures aux neuf pages antérieures. Cela demeure cependant difficile à croire : supprimer les pages antérieures, qui renferment une grande variété de matières, appauvrirait le sermon. L'examen de la reliure du manuscrit pourrait éclairer ce point, mais je n'ai pas eu l'occasion de l'entreprendre.

J. Leclercq, « Les méditations eucharistiques d'Arnaud de Bonneval », Recherches de théologie ancienne et médiévale 13 (1946), p. 43-45 et 48.

Le manuscrit est décrit comme datant de la fin du XIIe siècle : « XIIe s. (fin) ». On hésite toujours à contester le jugement d'un catalogueur ; cependant, la première main du De cardinalibus Christi operibus pourrait fort bien dater du milieu du XIIe siècle, car elle présente plusieurs caractéristiques associées à des écritures exécutées en France en 1129, 1156 et 1167. Certes, cette main possède l'angularité de l'écriture

gothique ; mais des traits tels que l'emploi fréquent — sans être toujours cohérent ni exact — du e caudata, l'usage de ti doux dans la plupart des cas et l'emploi général de l'esperluette plutôt que du et tironien indiquent tous une date plus proche du milieu que de la fin du siècle.

S. Harrison Thomson, Latin Bookhands of the Later Middle Ages, 1100-1500 (Cambridge, 1969), pl. 2, 3 et 4. Les remarques précédentes reposent sur la description de ces manuscrits par Thomson.

M

M. MONTPELLIER, École de médecine, ms. 400, XIIe-XIIIe siècle, ff. 65r-96r, Clairvaux.

DESCRIPTION dans Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements, tome premier, Paris : Imprimerie nationale, 1849, p. 443.

Il doit s'agir de l'un des manuscrits transférés en 1801 de la bibliothèque publique de Troyes à l'École de médecine de Montpellier par un fonctionnaire, le docteur Prunelle. C'est un volume in-quarto sur vélin, écrit sur deux colonnes de 41 lignes, avec des initiales simples mais vigoureusement dessinées et des titres rubriqués — pour autant que l'on puisse en juger d'après une reproduction photographique. Il s'agit de la deuxième des trois œuvres contenues dans ce volume : la première est une Collectanea ex patribus et la troisième une Symboli expositio.

Dom André Wilmart, « L'ancienne bibliothèque de Clairvaux », Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum 11 (1949), p. 101 s.

M descend du même hyparchétype que P. La main qui l'a copié semble probablement dater du XIIe siècle : elle est certes gothique par son angularité et emploie généralement le ci doux, mais conserve souvent l'esperluette et use relativement peu d'abréviations, si on la compare au manuscrit décrit ci-après. Le e caudata n'est pas employé.

T

T. TROYES, Bibliothèque municipale, ms. 509, XIIIe siècle, ff. 58r-86r, Clairvaux.

DESCRIPTION dans Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements, tome second, Paris : Imprimerie impériale, 1855, p. 223.

Ce manuscrit porte la cote O.59 de Clairvaux. C'est un volume in-folio de 172 feuillets de vélin, copié par plusieurs scribes en écriture gothique. Les initiales,

simples, sont colorées ; les titres sont à l'encre rouge et le texte est disposé sur deux colonnes de 36 lignes — dans l'œuvre qui nous occupe. Le traité d'Arnaud est la deuxième des trois œuvres du volume : la première est un dialogue de Pierre Alphonse et la troisième le De peregrinante ciuitate Dei d'Henri de Clairvaux. Ce manuscrit dépend directement de M.

C

C. OXFORD, Corpus Christi College, ms. 210, XIIe siècle, p. 1-111, Angleterre.

DESCRIPTION dans H. O. Coxe, Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur, pars II, Oxford : the University Press, 1852, p. 83.

Ce petit volume mesure 11 × 14,7 cm ; ses initiales sont colorées et ses titres tracés en rouge. Il est écrit sur parchemin, en une colonne de 20 lignes par page. La main semble anglaise et dater de la seconde moitié du XIIe siècle. On y retrouve tous les caractères de l'écriture anglaise de cette époque : le « a à tête prolongée », le « g ample en forme de 8 », le « t final dont la traverse s'achève par un trait descendant », le « x dont le long jambage inférieur gauche s'enroule proprement autour de la base de la lettre précédente », ainsi que les « traits verticaux terminés par un pied anguleux légèrement incliné ».

N. R. Ker, English Manuscripts in the Century after the Norman Conquest (Oxford, 1960), p. 35. La main du Corpus Christi ms. 210 ressemble beaucoup à celle de la planche 18b de Ker et à celle de S. Harrison Thomson, op. cit., pl. 85.

Le volume est revêtu d'une reliure datant probablement de la fin du XVIIe siècle. Il semble alors avoir perdu son dernier folio, car les derniers mots de l'œuvre d'Arnaud ont été recopiés au bas de la page 111 par une main du XVIIe ou du XVIIIe siècle, avec cette note : « Haec folio sequenti eadem manu descripta addenda curavi. » Plusieurs feuillets manquent également entre les pages 20 et 21 du volume, soit l'équivalent d'environ un demi-quaternion — 1.2.7-8.6 de la présente édition. Peut-être furent-ils eux aussi perdus lors de cette nouvelle reliure, mais je n'ai pu l'établir. Une table des matières, écrite par William Fulman, figure sur la garde.

Je remercie Christine Butler, archiviste adjointe de Corpus, pour les renseignements relatifs à la reliure et à la table des matières. Fulman fut archiviste de Corpus à la fin du XVIIe siècle ; voir Thomas Fowler, The History of Corpus Christi College with Lists of its Members (Oxford, 1893), p. 196-199, 212 et 215.

B

B. OXFORD, Bodleian Library, ms. 197, XIIe siècle, ff. 142v-180r, Reading.

Sur la provenance de Reading, voir W. D. Macray, Annals of the Bodleian Library, Oxford, A.D. 1598-A.D. 1867 (Oxford, 1868), p. 317, et N. R. Ker, éd., Medieval Libraries of Great Britain, A List of Surviving Books, 2e éd. (London, 1964), p. 156. Madan et Craster ne proposent pas cette attribution.

DESCRIPTION dans Falconer Madan et H. H. E. Craster, A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford, vol. II, part I, nos 1-3490, Oxford : at the Clarendon Press, 1922, p. 110. Voir aussi A. Hoste, éd., Aelredi Rievallensis Opera Omnia, CCCM I, Turnhout : Brepols, 1971, p. 284.

Il s'agit d'un manuscrit de vi + 225 feuillets, mesurant 21 × 30,4 cm, écrit sur parchemin en deux colonnes de 34 lignes chacune. La main est décrite comme anglaise et datant de la fin du XIIe siècle. Les initiales, fantaisistes, sont colorées et les titres sont rouges. La reliure, oxonienne, date d'environ 1610. Le volume fut acquis par la Bodléienne vers 1620. Il avait appartenu, le 10 octobre 1608, à un certain Richard Amye ou Amyas, qui tenta sans succès d'effacer au f. vi le nom du monastère avant d'y inscrire le sien.

Le nombre de feuillets provient d'une note moderne inscrite à la fin du volume. Le f. 145 est double. Madan et Craster indiquent « vi + 224 feuillets ».

N. R. Ker a récemment attiré l'attention sur un antiquaire du XVIIe siècle jusque-là négligé, John Langley, d'Amies ou Amyas, dans le Shropshire : voir « The Migration of Manuscripts from the English Medieval Libraries », dans Books, Collectors and Libraries, Studies in the Medieval Heritage, éd. A. G. Watson (London, 1985), p. 460-463. Un Richard Langley figure dans l'histoire de cette famille et aurait pu inscrire son nom dans le volume ; on peut néanmoins se demander s'il n'existait pas un lien entre Richard Amyas et les Langley d'Amyas. Voir A. F. C. C. Langley, « The Family of Langley of Shropshire », Transactions of the Shropshire Archaeological and Natural History Society, 2e série, vol. 5 (1893), p. 113-150.

Le manuscrit contient des œuvres d'Aelred de Rievaulx et d'Arnaud de Bonneval. Son contenu est le suivant.

- Ff. 1r-103r, sermons d'Aelred, avec une préface adressée à Gilbert Foliot (mort en 1187), Normand et moine clunisien, successivement abbé de Gloucester, évêque de Hereford et évêque de Londres.
- Ff. 103v-126r, Aelred, De spirituali amicitia.
- Ff. 126v-142r, Arnaud, De sex uerbis que Dominus in cruce locutus est (PL 189.1677-1726).
- Ff. 142v-179v, Arnaud, De cardinalibus Christi operibus.

- Ff. 180r-212v, « Tractatus domini Ernaldi abbatis Boneuallensis apud Carnotum qui postea monacus fuit Clareuallensis ubi obiit, de operibus .vi. dierum » (PL 189.1515-1570).
- Ff. 213r-223v, Arnaud, De laudibus beatae Mariae Virginis (PL 189.1725-1734), bien que ce manuscrit ne porte aucun titre.

Il convient de noter que l'abbaye de Reading, sans être une dépendance clunisienne, était profondément marquée par l'influence de Cluny : son premier supérieur venait de Cluny et le deuxième, Hugues d'Amiens, de Lewes, dépendance clunisienne. Voir dom David Knowles, The Monastic Order in England, 2e éd. (Cambridge, 1963), p. 281 s., et Knowles et al., éd., The Heads of Religious Houses, England and Wales, 940-1216 (Cambridge, 1972), p. 63 et 119.

Hugues d'Amiens, mort en 1164, était lui aussi normand ; devenu archevêque de Rouen, il dédia son Hexaemeron à Arnoul de Lisieux, autre Normand, ami, correspondant et admirateur d'Arnaud de Bonneval. Le manuscrit de cette œuvre aboutit à Clairvaux. Gilbert Foliot et Arnoul se rencontrèrent aussi fréquemment dans les affaires publiques de l'Empire angevin. Compte tenu de ces relations ecclésiastiques et politiques, on soupçonne avoir découvert la voie par laquelle les manuscrits d'Arnaud gagnèrent l'Angleterre. Voir Francis Lecomte, « Un commentaire scripturaire du XIIe siècle, le Tractatus in Hexaemeron de Hugues d'Amiens… », Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 25 (1958), p. 235 s., et Frank Barlow, éd., The Letters of Arnulf of Lisieux (London, 1939), p. xix.

Le fait que les œuvres d'un abbé cistercien et celles de l'abbé d'un monastère traditionnel de moines noirs soient réunies dans ce volume provenant d'une abbaye clunisienne mérite attention. Arnaud, moine noir, fut invité à rédiger une partie de la vie de saint Bernard, moine blanc ; il était l'ami non seulement de Bernard, mais aussi de Philippe, abbé de la maison cistercienne de L'Aumône. Il apparaît donc clairement que l'estime et l'amitié pouvaient s'épanouir entre les membres de ces diverses traditions monastiques.

Ce manuscrit, malgré sa belle apparence, contient un grand nombre d'erreurs de copie. Beaucoup ont été corrigées, apparemment d'après C, car B et C partagent également plusieurs conjectures de copistes. B emploie systématiquement le double u dans euuangelium et dans les autres mots formés sur ce radical.

L

L. OXFORD, Bodleian Library, Laud Miscellaneous ms. 371, XIIe siècle, ff. 38r-77v, Angleterre.

DESCRIPTION dans H. O. Coxe, Bodleian Library Quarto Catalogues, II, Laudian Manuscripts, éd. R. W. Hunt, Oxford : Bodleian Library, initialement publié en 1858-1885. Voir aussi E. Colledge et J. Walsh, éd., Guigues II le Chartreux, Lettre sur la vie contemplative. Douze méditations, SC 163, Paris : Éditions du Cerf, 1970, p. 18.

Ce manuscrit fut autrefois attribué à l'abbaye de Ramsey, mais N. R. Ker a rejeté cette attribution. Il appartint jadis à un certain Walter Curzon et entra à la Bodléienne en 1635, dans le premier don de manuscrits de l'archevêque Laud. Il mesure 15 × 21,5 cm et est écrit sur parchemin, en une colonne de 32 lignes par page. Les initiales sont colorées, certaines d'une exécution complexe. Une note moderne placée à la fin indique qu'il compte 183 feuillets, le f. 100 étant double. La reliure, de la fin du XIIe ou du début du XIIIe siècle, est en cuir blanc sur ais, avec trois fermoirs ; les pages et les plats affleurent. Le copiste a effectué de nombreuses corrections conjecturales, dont certaines sont utiles.

Le manuscrit contient des œuvres d'Arnaud, de Drogon de Reims, de Guigues II de la Grande Chartreuse, de Bernard de Clairvaux et d'Hugues de Saint-Victor, ainsi qu'un extrait de saint Augustin copié par une main beaucoup plus récente. Les œuvres d'Arnaud sont les suivantes.

- Ff. 2r-37v, De operibus sex dierum.
- Ff. 38r-77v, De cardinalibus Christi operibus.
- Ff. 78r-97r, De sex ultimis uerbis Domini in cruce pendentis.
- Ff. 97v-100v, De laudibus beatae Mariae Virginis, titre ajouté au crayon par une main moderne.

On remarquera qu'il s'agit des quatre mêmes œuvres que dans B, quoique dans un ordre différent, et que le De laudibus Mariae est dépourvu de titre aussi bien dans B que dans L. Les ff. 101r-117v contiennent une œuvre intitulée Meditationes Arnulfi. L'évêque John Fell accepta cette attribution à Arnaud et imprima le texte parmi ses œuvres dans son édition oxonienne de saint Cyprien de Carthage, en 1682. Il passa ainsi dans les éditions imprimées ultérieures d'Arnaud. Cependant, comme dom Jean Leclercq l'a montré, cette œuvre est de Drogon de Reims.

Il faut également noter que L fut abondamment marqué et annoté par une main du XVIe siècle, particulièrement dans le chapitre du De cardinalibus Christi operibus consacré à la Cène du Seigneur. On trouve aussi, de la même main, la note suivante au f. 1r :

Arnulphus alias Ruffus, prepositus et Lugdunensis episcopus, postea canonicorum regularium prefectus, Anselmi contemporaneus. Anno domini 1108.

Oecolampadius cum Roffensi contendit opus esse Arnobii cuiusdam.

Roffensis contra sentit esse sermones diui Cypriani. Sed hic apparet huius esse Arnulphi qui tamen (ut est probabile) multo maximam partem operis mutuatus est ex Cypriano.

Je suis très redevable au docteur Barker-Benfield, de la Bodléienne, et au docteur Martin Kauffmann, de son département, pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans la lecture de cette note griffonnée.

Pour une remarque sur l'emploi du De cardinalibus Christi operibus au temps de la Réforme, voir ci-dessous, p. 180, n. 1.

O

O. OXFORD, All Souls College, ms. 19, XIIe siècle, ff. 55r-80v, Angleterre.

DESCRIPTION dans H. O. Coxe, Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur, p. 5.

Ce volume mesure 20 × 29 cm et est écrit sur parchemin, en une colonne de 37 lignes par page. La main qui a copié l'œuvre d'Arnaud est une main anglaise de la fin du XIIe siècle. Elle présente les mêmes caractéristiques que C, à ceci près que le « a à tête prolongée » paraît plus accentué et que le petit trait descendant placé sur la traverse du t final n'apparaît pas. Le copiste emploie aussi bien ti que ci doux, ainsi que l'esperluette et le et tironien. Le double u apparaît dans euuangelium. Le signe de ponctuation « sept et point », ou flexus, est utilisé ; cela pourrait indiquer une origine cistercienne. Comme O est aussi étroitement apparenté à M et T, on a quelque raison de lui supposer une provenance cistercienne. Le volume réunit des textes des XIIe et XIVe siècles. Sa reliure, dont les plats affleurent avec les pages, est probablement la reliure oxonienne originale du XIVe siècle, bien qu'elle ait été réparée en 1951. Le plat postérieur porte les trous d'une chaîne ; les livres d'All Souls restèrent enchaînés jusqu'au transfert dans la nouvelle bibliothèque en 1750.

N. R. Ker, English Manuscripts in the Century after the Norman Conquest, p. 47-49.

Le livre fut légué à All Souls par Henry Penwortham, mort en 1438. À partir de 1419, Penwortham fut le registraire et le trésorier de l'archevêque Henry Chichele ; il aida celui-ci à acquérir les terres nécessaires à la fondation d'All Souls, laquelle eut lieu l'année même de sa mort. Penwortham légua à All Souls pour quarante marcs de livres ; les manuscrits 19, 37 et 82 en subsistent. Le premier folio porte ce qui semble être le fragment d'un testament, en latin et en anglais — peut-être celui de Penwortham. Puisque le livre réunit des matériaux des XIIe et XIVe siècles et fut relié

à Oxford au XIVe siècle, il pourrait être passé entre les mains de plusieurs érudits et libraires avant d'entrer en possession de Penwortham.

Sur Penwortham, voir A. B. Emden, A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500, vol. III (Oxford, 1959), p. 1460 s., à corriger par Sir Edmund Craster, The History of All Souls College Library, éd. E. F. Jacob (London, 1971), p. 17. Je remercie Miss Norma Aubertin-Potter, sous-bibliothécaire d'All Souls, pour cette référence et pour les renseignements relatifs à la reliure.

Z

Z. MALINES, Grand Séminaire de Malines, cod. 45, probablement 1557-1561, ff. 135r-170r, prieuré de Bois-Seigneur-Isaac, Belgique.

DESCRIPTION dans l'abbé Carlo de Clercq, Catalogue des manuscrits du Grand Séminaire de Malines, Gembloux : Imprimerie J. Duculot, 1937, vol. IV, p. 107-112 ; voir aussi p. 10 et 15 s.

Ce manuscrit mesure 250 × 208 mm et compte au total 178 folios. Il est écrit sur papier, en une colonne de 35 à 40 lignes par page. Le copiste est Henri Silvestre, chanoine de Notre-Dame de Cambrai, devenu augustin à Bois-Seigneur-Isaac en 1557 et mort en 1561. L'œuvre d'Arnaud y est attribuée à saint Cyprien de Carthage ; de fait, le contenu du manuscrit est en grande partie une copie de l'édition de saint Cyprien publiée par Érasme à Bâle en 1520. Les ff. 175v-177v contiennent une lettre de Pic de la Mirandole, imprimée à Bâle en 1557.

Je remercie M. Gilles-Raynal, de la Section latine du Centre national de la recherche scientifique à Paris, de m'avoir signalé l'existence de ce manuscrit. Sur la copie manuscrite de textes imprimés au XVIe siècle, voir Curt F. Bühler, The Fifteenth-Century Book. The Scribes, The Printers, The Decorators (Philadelphia, 1960), p. 33-39, et Cora E. Lutz, « Manuscripts Copied from Printed Books », dans Essays on Manuscripts and Rare Books (Archon Books, 1975), p. 129-138 et 163-165.

2. Les éditions

Seule l'editio princeps présente une valeur pour l'établissement du texte de cette œuvre ; une brève histoire du texte imprimé est néanmoins nécessaire, car elle éclaire certaines difficultés historiques.

e — L'editio princeps

e. Illustrium virorum opuscula: Diui Athanasii contra Arrium hereticum de homousio subtillissima coram probo iudice gentili controuersia; Diui didymi a diuo hieronymo translata de spiritu sancto eiusque processu atque equalitate disceptatio; Aurelii

Cassiodori atque alterius non penitendi authoris de anima rationali profunda rimatio; Plurimorum prestantium virorum diuersarum artium argutissime nec minus scitu digne definitiones; Diui Cypriani aurei de cardinalibus christi operibus sermones, Paris : Jean Petit, 1500.

DESCRIPTION dans Wilhelm Hartel, éd., S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia, CSEL, vol. III, partie 3, Vienne : apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1871, p. lxxv.

Le colophon de la dernière page fournit les renseignements suivants, au f. K4v :

« Voici, très honnête lecteur, six ouvrages… Il te reste donc à témoigner ta reconnaissance envers ceux qui les ont produits : d'abord envers cet homme éminent, maître Simon Radin, qui veilla à les tirer de l'obscurité où ils étaient ensevelis ; ensuite envers frère Cyprien Beneti, pour le soin qu'il apporta à leur révision — qui castigatrices manus apposuit — ; puis envers Jean Petit, le meilleur des libraires, qui les fit imprimer à ses frais ; et non moins envers Andrieu Bocard, habile chalcographe, qui les imprima avec tant d'élégance et une scrupuleuse exactitude, le 28 juin 1500. Louange et gloire à Dieu. »

Traduction anglaise du colophon par A. W. Pollard, An Essay on Colophons with Specimens and Translations (publication originale : Chicago, 1905), p. 98 ; voir p. 97-99 pour l'étude du colophon du point de vue du commerce du livre.

Jean Petit, l'un des quatre grands libraires jurés de l'Université de Paris, exerça de 1492 jusque vers 1530 et établit sa famille parmi les premiers libraires parisiens pour un siècle. André Bocard était un libraire parisien et imprimeur juré, actif de 1496 à 1531.

La salutation de la lettre placée en tête du volume nous renseigne quelque peu sur les deux érudits qui participèrent à sa production :

Ad prudentissimum et iure consultissimum dominum Simonem Radin christianissimi atque illustrissimi francorum regis consiliarium et parrisiani ordinis senatorem accuratissimum. F. Cypriani Beneti Albeldensis, sacri predicatorum ordinis, uite videlicet regularis congregationis Aragonice insequentium operum et eorum impressionis commendatio.

Simon Radin, qui fit sortir ces œuvres de l'ombre — qui hec situ victa in lucem edenda curauit — et avait manifestement accès à une collection de manuscrits, peut-être monastique, est qualifié de conseiller du roi et de membre du Parlement de Paris. Clerc et juriste, il est connu pour avoir appartenu au parlement de Charles VIII

en 1483. Cyprien Beneti, qui appliqua ses « mains de correcteur » aux manuscrits utilisés pour l'impression, était un dominicain originaire d'Albelda, dans la province d'Aragon. Je ne sais rien de plus sur ces deux hommes.

L'editio princeps présente plusieurs traits remarquables lorsqu'on la compare aux manuscrits médiévaux. Premièrement, elle comporte une lettre préfacielle, Solent matres, que l'on ne trouve par ailleurs que dans P, où elle est anonyme et reliée séparément du De cardinalibus Christi operibus. Deuxièmement, elle attribue l'œuvre à saint Cyprien de Carthage, tandis que tous les manuscrits l'attribuent à Arnaud, sauf P, qui a perdu le titre et le nom de l'auteur. Troisièmement, elle conserve deux leçons mineures rayées dans P, mais encore lisibles, qui ne figurent dans aucun autre manuscrit. Quatrièmement, elle partage avec L trois omissions longues et presque identiques. Cinquièmement, certaines de ses variantes la rattachent clairement à la famille CBL. Sixièmement, elle contient un certain nombre d'omissions, de substitutions et de modifications importantes qui lui sont propres. Ainsi, malgré sa ressemblance si déconcertante avec P, elle doit être tenue pour un témoin indépendant apparenté à CBL. En outre, comme nous le verrons, Beneti a nécessairement révisé son texte, et l'ancêtre de celui-ci avait lui-même dû être révisé au XIIe siècle.

r — Paris, 1512

r. Beatissimi Caecilii Cypriani Carthaginiensium presulis, oratoris uerbique diuini preconis eloquentissimi: ac trini uniusoue dei proclamatoris uehementissimi opera hinc inde recepta, et in unum uigiliis et sumptibus magistri Bertholdi Rembolt et Ioannis VVaterloes calcographorum peritissimorum ac ueracissimorum collecta et impressa: quorum distinctio fronte sequenti notatur, Paris : Rembolt et Waterloo, 1512.

DESCRIPTION dans Wilhelm Hartel, Cypriani opera, p. lxxv-lxxvii.

Hartel rapporte que l'œuvre d'Arnaud fut imprimée pour la première fois avec les œuvres complètes de saint Cyprien dans cette édition. Elle figure à la fin du volume avec une foliotation propre. Il convient de noter que les annotations marginales de cette édition complètent et amplifient celles de l'editio princeps, où elles cessent après le premier sermon. Elles sont rassemblées dans une Tabula Materiarum à la fin de l'œuvre. Les références bibliques apparaissent également pour la première fois dans les marges de cette édition.

d — Érasme, Bâle, 1520

d. Opera Divi Caecilii Cypriani Episcopi Carthaginensis, ab innumeris mendis repurgata, adiectis nonnullis libellis ex uetustissimis exemplaribus, quae hactenus non

habebantur, ac semotis iis, quae falso uidebantur inscripta, una cum annotatiunculis. Atque haec omnia nobis praestitit ingenti labore suo Erasmus Roterodamus, uir iuuandis optimis studiis natus, Bâle : Johann Froben, 1520.

DESCRIPTION dans Wilhelm Hartel, Cypriani opera, p. lxxvii-lxxix.

Érasme range l'œuvre d'Arnaud parmi les opera quae videntur falso asscripta Cypriano — « œuvres qui semblent faussement attribuées à Cyprien » —, p. 349, et fait à son sujet la remarque suivante :

Nec hoc opus esse Cypriani stilus arguit, licet hominis sit eruditi, quales aetas illa complures habebat. Praeterea nec habebatur in exemplaribus manu descriptis, quibus usus sum, et in aeditione Badiana [sic, sed 'Remboltiana' scribenda erat] separatum habebatur a reliquo uolumine, Vita Cypriani interiecta, in prioribus aeditionibus omnino non habebatur, sed tamen habenda gratia iis qui causa fuerunt, ut haec nobis supersint, idque debemus nomini Cyprianico, quod huius commendatione seruata sint, fortassis alioqui peritura. (p. 417)

L'attitude d'Érasme envers l'œuvre d'Arnaud éclaire quelque peu la raison pour laquelle les érudits du XVIe siècle, tout en sachant que le texte n'était pas de Cyprien, en discutèrent néanmoins le sens avec tant d'ardeur. Ils durent estimer, avec Érasme, que l'œuvre possédait à la fois une valeur intrinsèque et un caractère patristique. Érasme publia d'autres éditions de Cyprien en 1530 et en 1544.

C'était également l'opinion de Mélanchthon ; voir ses Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini (1530), dans Corpus Reformatorum, éd. K. G. Bretschneider et H. E. Bindseil, vol. 23 (Brunswick, 1855), col. 742. Pour l'utilisation du texte d'Arnaud au temps de la Réforme, voir ci-dessous, p. 180, n. 1.

Éditions postérieures

Il convient de signaler brièvement plusieurs autres éditions de Cyprien contenant l'œuvre d'Arnaud. Après Érasme, Paolo Manuzio — Manutius — publia une édition à Rome en 1563, et Guillaume Morel — Morelius — une autre à Paris en 1564. Jacques de Pamele — Pamelius — fit ensuite paraître à Anvers, en 1568, une édition fondée sur celles de Manuzio et de Morel, enrichie de nombreuses annotations et notes critiques. Plusieurs éditions belges dérivées de Pamele suivirent ; on leur ajouta diverses corrections critiques et conjectures de Cauchius Costerus. L'édition de Pamele fut également republiée à Genève en 1593 par Simon Goulart, qui, selon la remarque de Maran, ajouta de suo « de longues et laborieuses observations destinées

aux lecteurs, par lesquelles il tenta de réfuter Pamele et de faire de saint Cyprien un calviniste ».

En 1648, Nicolas Rigault, que nous avons déjà rencontré à propos du catalogue de la Bibliothèque royale de France, publia à Paris une édition qui reprenait les annotations de Pamele sur les sermons d'Arnaud, mais omettait ses remarques particulières sur le De cena Domini.

Enfin, en 1682, John Fell, évêque d'Oxford, publia à Oxford une édition de Cyprien à laquelle il ajouta plusieurs œuvres d'Arnaud, dont le De cardinalibus Christi operibus, enfin correctement attribué. Fell utilisa L, B et O pour son édition d'Arnaud ; il put ainsi imprimer non seulement l'œuvre qui nous occupe, mais toutes celles que L et B attribuent à Arnaud. Il imprima donc aussi, parmi les œuvres d'Arnaud, les Meditationes de Drogon de Reims, qui lui sont faussement attribuées.

Pour le De cardinalibus Christi operibus, Fell choisit d'ajouter au texte reçu tous les passages des manuscrits qui avaient été omis ou altérés dans les éditions imprimées antérieures. La seule exception concerne la fin alternative du quatrième sermon — IV.8.1-9.13 — : il plaça la fin manuscrite dans l'apparat. L'édition d'Oxford ne fut toutefois pas la source de celle publiée par l'abbé Migne dans la Patrologia Latina. Migne utilisa l'édition de Rigault ; il en résulte que la nouvelle édition diffère sensiblement de celle de Migne en certains endroits.

3. Stemma codicum

La généalogie de ces codices — voir la figure dans la thèse originale — résiste dans une certaine mesure à l'analyse, car une contamination est présente, particulièrement dans les manuscrits anglais. Il semble néanmoins exister deux branches de la tradition, issues d'un unique archétype imparfait. Ces deux branches descendent elles-mêmes de deux hyparchétypes. Le tableau I démontre l'existence de l'archétype commun. Le tableau II, dans lequel les leçons corrompues sont signalées, démontre l'existence des deux branches. Les références renvoient au chapitre, au paragraphe et à la ligne de la nouvelle édition.

Tableau I — Erreurs de l'archétype

Référence	Archétype	Nouvelle édition
Prol. 2.22	facte	facta (OL)
Prol. 3.14	nec om.	nec (L)
I.9.19	et	ut
I.12.4	non singulos dies in lune	non singulos in dies lune
IV.3.7	maritis	marito (OL)

V.15.6	tremulentus	temulentus
VI.10.13	mors penitus	mors penitus consumpsit (CB)
VI.20.5	Incensio odor	Incensi odor
VIII.2.15	leuitii	Leuitidi
IX.6.12	malitia	malitiam (OBC)
IX.12.1	auctoritas	auctoritatis (O)
IX.15.16	ad compunctionum	et compunctionum
XII.9.11	spiritu	Spiritui
XII.11.2	tan	tantum (MTO)
XII.13.22	ardentius	ardentibus (MTOL)

Tableau II — Erreurs et variantes des deux hyparchétypes

Référence	Premier hyparchétype	Second hyparchétype
Prol. 9.15	consentaneam	consententaneam
Prol. 12.6	Verum om.	Verum
I.12.4	non singulos dies non lune	non singulos dies in lune
III.5.4	districtioribus	districtionibus
III.7.10	phalanx	phalans
V.16.12	ignobili, contemptibili	ignobile, contemptibile
VI.8.3	ueritate	ueritatem
VI.10.4	cuius	eius
VI.13.7	deo	domino
VI.20.1	eligit	elegit
VI.24.1	retractantur	retractantes
VIII.6.18	cherubin	a cherubin
IX.3.2	quod te	quod tu
X.12.9	admirabili	admirabile
XI.7.7	mutari	se… mutare
XII.6.4	manna	man

La première tradition se divise en deux. Une branche est représentée par P, qui est le manuscrit le plus ancien et, avec M, le plus proche de l’archétype commun dans la descendance. L’autre branche va de M à T, les deux manuscrits de Clairvaux. P provenant de Preuilly, ces trois manuscrits représentent une tradition cistercienne. P présente les erreurs significatives suivantes : VII.1.4, domino ; X.5.22, apostolis ; XII.13.12, se au lieu de sic. M et T ont de nombreuses erreurs communes. M étant le plus ancien, on suppose que T en descend. Bien que M paraisse devoir constituer un témoin aussi important que P, il contient néanmoins plusieurs mélectures qui diminuent sa fiabilité — par exemple Prol. 3.8, Non au lieu de Homo ; I.4.1, Veritas au lieu de Veniunt ; V.21.21, tabernacula au lieu de taberna.

La seconde tradition se divise elle aussi en deux. Cette division doit être postulée parce que les trois manuscrits anglais C, B et L partagent plusieurs variantes significatives, présentées au tableau III. On pose donc un hyparchétype commun. L'autre branche de cette tradition n'est représentée que par l'editio princeps, e.

Tableau III — Variantes communes à CBL

Référence	Variante
Prol. 4.11-12	Ea que (L), Quia que (LB)
II.2.19-20	possimos uitare sic transp.
V.11.2	inuidia poterat sic transp.
V.15.5	ab omni nationum pro abominationum
V.16.14	ei scr. post munere
VI.11.8-9	transitoria eo modo sic transp.
VII.1.1	dominus apostolis sic transp.
VII.5.7	Ne unquam pro uariis
IX.10.7	quia om.
X.8.4	christi mundatur om.

La généalogie devient particulièrement difficile à déterminer à ce point. L et B partagent assurément un nombre impressionnant d'erreurs communes significatives — tableau IV — ainsi que quelques corrections communes — tableau V. On postule donc qu'ils descendent d'un même hyparchétype. Cette hypothèse est renforcée par le fait que ces deux manuscrits seulement contiennent d'autres œuvres d'Arnaud — en réalité les mêmes, quoique dans un ordre différent — et qu'ils omettent tous deux le titre du De laudibus B.V.M.

Deux difficultés restent cependant à résoudre. Premièrement, L s'accorde avec e dans trois omissions textuelles importantes — tableau VI — et dans quelques erreurs mineures communes : Prol. 4.18, odoramus ; IV.6.15, eligit ; X.1.7, ullatenus. Deuxièmement, B et C partagent plusieurs erreurs communes : certaines proviennent de leur hyparchétype commun — tableau VII —, d'autres de la main d'un correcteur commun — tableau VIII. On remarque en outre que C — et une fois B — a été corrigé de manière à s'accorder avec des leçons présentes dans e[B]LO — tableau IX. La contamination est donc manifeste et il pourrait être impossible de préciser davantage la relation entre ces manuscrits.

J'ai néanmoins postulé une certaine influence d'une branche sur l'autre, indiquée par une ligne brisée dans le stemma. Des réviseurs successifs auraient pu incorporer des omissions et des corrections conjecturales provenant de l'autre tradition ; les modifications se seraient ensuite diffusées de façon variable. B aurait ainsi pu

demeurer plus proche de C que ne l'est L, bien que B et L partagent un hyparchétype, L ayant été influencé plus largement et selon des modalités quelque peu différentes.

Il faut également postuler un ou plusieurs réviseurs pour expliquer les différences entre e et l'hyparchétype qu'il partage avec l'autre branche. Il en résulte que C est plus proche de l'archétype que les autres manuscrits de ce groupe et possède donc presque le même poids que P. Plusieurs fois, C — souvent avant correction — s'accorde avec P ou Pe contre les leçons de BLO ; cela constitue une preuve supplémentaire de contamination.

Tableau IV — Erreurs communes à LB

Référence	Leçon
I.3.15	forma daretur sic transp. (fort. et C)
I.4.4	mundi fabricator sic transp. (fort. et C)
I.4.7	deuota pro -tam (fort. et C)
I.5.7	quem pro quam (fort. et C)
I.6.4	illuminarat pro -uerat (fort. et C)
I.11.1	humilitatis pro human- (B a. corr.)
IV.1.4	sententiam conuenere sic transp.
V.5.3	uirtututum
V.12.5	pinnaculum templi sic transp.
V.22.10	eis pro eo
VI.17.7	carnales pro canales
VI.22.2	festinat pro -net
VI.22.16-17	contritum cor sic transp.
VII.3.17	absolutione pro ablu-
VII.6.7	michi inquit sic transp.
VII.10.6	abradat pro -det
IX.11.8-9	mysterii pro minis- (B a. corr., mis- et e)
X.11.9	causa pro clausa (B a. corr.)

Tableau V — Corrections communes à LB

Référence	Correction
VI.5.9	frustra pro -ta (L p. corr.)
VI.13.2	findens pro fun- (ambo p. corr.)

Tableau VI — Omissions communes à eL

Editio princeps	Ms. Laud Misc. 371
Prol. 12.6-26, Verum… uoluptas	idem
I.1.16-20, et solutis… dissipari (ubi substitutionem et	I.1.15-20, Oportuit… dissipari

fecit)	
IV.8.1-9.13, Dilecto… uirginitas (ubi substitutionem et fecit)	idem, Mandatum… uirginitas

Tableau VII — Erreurs communes à CB

Référence	Leçon
Prol. 10.12	mens sui/sui mens ebria ueneno
II.5.1	post decretum add. quod
II.6.4	est om.
II.6.7	erant pro erat (B a. corr.)
IV.8.13	nolle pro minime
V.2.15	post uenatur add. et
V.16.5	confunditur sincera sic transp.
VI.5.1	nouum titulum add.
VI.9.3	eandem pro eadem
VI.11.15	christo pro ipso
VI.19.11-12	sagmentatis pro sec-
IX.7.18	utrarumque pro utrum-
IX.15.15	oblationis pro ablu-
X.6.3	antecedebat pro -cedit
XI.9.15-16	exurget ulla sic transp.
XII.7.20	deleret pro -retur

Tableau VIII — Corrections communes à CB

Référence	Correction
I.12.22	est post peregrinum add. (C per superscr.)
III.6.13	perhibebant pro -bent (B per corr.)
V.5.4	magni pro -num (C per superscr.)
V.23.16	chalami pro cal- (B per corr.)
VI.10.13	mors penitus consumpsit
VII.2.12	emendaret ad emun- mut. (ambo per corr.)
VII.4.2	obstrusit ad -struit mut. (ambo per corr.)
VIII.5.6	post sed add. et (B per superscr.)
VIII.5.14	quod pro quo (C per corr.)
IX.6.2	obuolueruntur pro in- (B per corr.)
IX.15.9	post dimisisti add. eis (B per corr.)
X.5.24	post reprobata add. est (ambo per corr.)
X.14.7	tue ad sue mut. (ambo per corr.)
XI.6.2	putabant pro sciebant (B per corr.)
XII.7.19	spiritus pro sanctus (B per corr.)
XII.9.11	uocationis pro ua- (C per corr.)

XII.15.9	B errarios ad erroneos mut.; C erarios supra erroneos scr.

Tableau IX — Corrections affectant eCBLO

Référence	Correction
VII.8.7	fuerit pro -erat (sic eBO et fort. L, C per corr.)
VIII.2.19	refertum pro -tur (sic eBLO, C per corr.)
IX.5.11	peccator pro -torum (sic eBLO, C per corr.)

Tableau X — Accord de C avec Pe contre LB[O]

Référence	LB[O]	CP[e]
Prol. 5.14	incorpore/eo	incorporo
IV.3.4	ne	nec (C a. corr.)
VI.5.9	frustra (L per corr.)	frusta
VIII.6.11	post consequente add. eos	eos om. (C a. corr.)
XI.6.1	apostoli	apostolis (C a. corr.)

Le dernier manuscrit anglais, O, est impossible à placer exactement dans la généalogie. Il partage des variantes significatives avec MT — tableau XI —, mais aussi avec C, B, CB, CBL — tableau XII — et L — tableau XIII. O doit donc être un hybride de MT et de la tradition anglaise, ce que le stemma représente par des lignes brisées. On pourrait même le considérer comme un hybride entre la tradition cistercienne des manuscrits PMT et une tradition bénédictine dont la provenance de B suggère l'existence.

Tableau XI — Variantes communes à MTO

Référence	Variante
Prol. 3.3	potuit aut sic transp.
I.13.17	omnibus pro hominibus
III.3.15	aduersum bis pro -sus
V.12.4	abiecit pro ad-
VI.10.13	moritur pro mors penitus
VI.11.15	iudicio pro in-
VII.5.7	nunquam pro uariis
VII.5.7	ablues pro -is
IX.3.2	queratur pro -rant
X.11.3	forma pro -mam
X.13.13	coniungatur pro coniug-
XII.8.8	oblatam pro ab-

XII.11.2	tantum pro tam
XII.14.13	prophetas pro -ta

Tableau XII — Variantes communes à CBLO

Référence	Variante
II.6.8	singulare om.
VIII.6.11	post consequente add. eos (C per corr.)
XI.6.1	apostoli pro -lis (C per corr.)
XI.6.3	anxiebantur pro anxia- (L per corr.)
XII.10.8	a patre om.

Tableau XIII — Variantes communes à LO

Référence	Variante
Prol. 2.22	facta pro facte
I.9.5	sunt pro sint
IV.3.7	marito pro maritis (L fort. in ras.)
IV.4.19	post et add. ego
V.6.1	post crucis add. christi
V.18.9	Huic pro Hoc
V.22.19	pristino pro pistrino (L in ras.)
VI.4.1	Manifesta pro -tata (O a. corr.)
VI.24.12	spirituali pro -tali
IX.4.9	in eo om.
IX.7.19	potuerit pro -erat
X.10.1	primi pro -ma
X.10.5	quem pro quam
X.15.19	doxologiam add.

Problèmes propres à l’editio princeps

Il reste à discuter certains problèmes de l’editio princeps, e. Nous avons déjà relevé ses caractéristiques remarquables et étudié ses rapports avec CBL[O]. Il convient d’ajouter que e possède le même poids que C comme témoin, et presque le même que P. Il faut encore expliquer ses rapports avec P ainsi que ses omissions, modifications et substitutions surprenantes. Si e ne paraissait pas appartenir à l’autre tradition, on serait tenté de le considérer comme un apographe de P : P est dépourvu d’attribution tandis que e attribue faussement l’œuvre ; tous deux contiennent la lettre Solent matres et conservent deux leçons absentes de tous les

autres témoins. Mais e ne pouvant être un apographe de P, comment expliquer ces phénomènes ?

Il est difficile d'imaginer que P et l'exemplaire de e aient tous deux perdu le titre et le nom de l'auteur. Il faut donc supposer que l'éditeur de e, Cyprien Beneti, modifia délibérément le nom de l'auteur et celui du pape auquel l'œuvre était adressée. L'évêque Fell soutenait une opinion analogue, mais attribuait la modification aux motifs vénaux d'un libraire. Les auteurs de l'Histoire littéraire de la France approchèrent peut-être davantage la vérité lorsqu'ils attribuèrent ce changement au sentiment des copistes que l'œuvre était assez élégante et savante pour être celle d'un auteur de l'Antiquité tardive. Nous avons vu qu'Érasme et Mélanchthon la jugeaient patristique en raison de son style et de son érudition. En la lisant, Beneti n'aurait-il pas pu éprouver la même impression et l'attribuer au Père qui lui paraissait le plus vraisemblable ?

La lettre Solent matres constitue une épître préfacielle appropriée au De cardinalibus Christi operibus, malgré l'avis de Fell. Arnaud révisa ces sermons pour les offrir au pape Adrien IV, dans l'intention de renouveler sa demande d'autorisation de renoncer à l'abbatiat de Bonneval. Son désir d'une retraite obscure est à l'origine du thème de l'épître, repris dans le Prologue — suppresso nomine nostro, Prol. 13.10 —, comme de son attitude suppliante — Epistola prefata 3.10-16 ; Prol. 13.8-16. Le style et la culture littéraire de la lettre n'étaient d'ailleurs pas hors de sa portée.

Puisque la lettre figure non seulement dans l'editio princeps mais encore dans le manuscrit le plus ancien — elle ne saurait être un faux de la Renaissance —, je suis enclin à l'accepter comme authentiquement arnaldienne. On ignore toutefois pourquoi elle n'est pas reliée à l'œuvre d'Arnaud dans P alors qu'elle l'est dans e. Si Arnaud révisa pour le pape un recueil de sermons déjà existant, il dut composer séparément l'épître préfacielle ; et si la révision fut interrompue en 1159 par la nouvelle de la mort du pape, l'épître, jamais copiée avec l'archétype, put facilement entrer de manière fortuite dans la tradition.

Les deux variantes communes à P et e sont un mot et une phrase : Prol. 5.10, inuoco ; V.2.18-20, Extincto spiritu quatriduano cadaueri sole supersunt exuuie, uirtutis species exanimis et simulacrum sanctitatis. Elles ne figurent dans aucun autre manuscrit. Dans P, la première syllabe de inuoco et la phrase entière ont été supprimées. La main d'un réviseur est ici évidente. Un réviseur n'aurait-il pas

également pu modifier les deux hyparchétypes, de sorte qu'aucune trace de ces leçons ne descendît jusqu'aux copies ultérieures ? Cette solution me paraît suffisante.

Les omissions, modifications et substitutions de e sont déconcertantes. Trois omissions communes à L doivent remonter au XIIe siècle. Dans e, deux d'entre elles sont remplacées par des passages de substitution : I.1.16-20 et IV.8.1-9.13. La première ne concerne que la moitié d'une proposition coordonnée ; la substitution me paraît nettement inférieure quant au sens. La seconde supprime toute la conclusion d'un sermon. Le texte substitué est une longue action de grâce pour la Loi et une prière demandant la grâce de l'obéissance, dans un style qui rappelle les prières de saint Anselme ou, mieux encore, celles de Jean de Fécamp. Il est toutefois moins approprié ici que la conclusion des manuscrits, où l'obligation d'obéir est liée aux vertus caractéristiques de la vie monastique. Le passage substitué pourrait être d'Arnaud, mais il ne devait pas se trouver primitivement à cet endroit.

Le problème est plus vaste. Cinq passages relatifs à la doctrine sacramentaire sont omis ou modifiés, ce qui déséquilibre l'œuvre, car trois contiennent une référence explicite à la distinction augustinienne entre sacramentum et res sacramenti : VI.6.1-6 ; VI.8.5-20 ; VI.9.7-12 ; VIII.6.8-12 ; X.8.8. Neuf autres omissions, modifications ou substitutions importantes existent ; la plupart sont des corrections tatillonnes du style, des allusions scripturaires ou de simples erreurs, mais une ou deux altèrent des doctrines typiquement XIIe siècle. Ces dernières ne furent donc probablement pas faites au XIIe siècle. Quelques légers changements peuvent être attribués avec certitude à Beneti : harmonisation avec la Vulgate corrigée du bas Moyen Âge, expurgations et peut-être un exemple de misogynie. Pourquoi ne pas attribuer également à ses « mains de correcteur » les autres changements touchant la doctrine ou le texte biblique ?

Deux autres courts textes eucharistiques — une prière et un fragment épistolaire ou homilétique — se trouvent dans P. Dom Jean Leclercq les a attribués à Arnaud. S'ils sont bien de lui, ils pourraient provenir de la même source que Solent matres et les autres papiers inédits d'Arnaud. Rien n'y est incompatible avec sa doctrine, mais aucune idée ni aucun trait stylistique n'y est assez caractéristique pour imposer immédiatement cette attribution. Ils attendent encore un examen attentif.

Chapitre II

La vie d’Arnaud

1. Sources

On sait peu de choses de la vie d’Arnaud, mais les témoignages documentaires ne font pas entièrement défaut. Une lettre de saint Bernard adressée à Arnaud et trois lettres d’Arnoul de Lisieux subsistent. Il existe aussi une lettre de Pierre le Vénérable mentionnant Arnaud, ainsi que plusieurs diplômes de diverses sortes concernant ses années d’abbatiat. Si l’on considère la vie des abbés qui précédèrent et suivirent Arnaud, on trouve en outre une relative abondance de documents diplomatiques et épistolaires sur son abbaye ; ils éclairent les problèmes auxquels il fut confronté, tandis que la Vita Ludovici Grossi Regis de Suger permet de replacer ces témoignages dans leur contexte. Il subsiste enfin une Breve chronicon des donations faites à l’abbaye, qui se révèle utile.

On peut naturellement tirer des conjectures sur la vie d’Arnaud de ce qu’il rapporte de celle de saint Bernard dans le deuxième livre de la Vita prima ; ses autres œuvres éclairent aussi sa formation intellectuelle et ses orientations théologiques. Hormis la lettre servant de préface au De cardinalibus Christi operibus, aucune de ses propres lettres ne semble avoir survécu.

On ne peut toutefois donner cohérence à ces matériaux sans garder présents à l’esprit trois aspects de l’histoire des XIe et XIIe siècles. Premièrement, l’abbatiat d’Arnaud commença au moment où prenait fin, dans la chrétienté occidentale, la querelle des Investitures. Au milieu de tensions et de violences considérables, l’Europe occidentale parvint alors à une distinction praticable entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir séculier, dans le gouvernement comme dans le droit. Les conflits et compromis d’Arnaud avec les barons de sa région constituent la mise en œuvre locale et pratique de cette distinction.

Deuxièmement, les années de son abbatiat coïncidèrent avec la restauration de l’ordre politique et l’articulation d’une nouvelle hiérarchie chez les Francs occidentaux, après la situation proche de l’anarchie provoquée par les déprédations normandes des IXe et Xe siècles. Les guerres qui contribuèrent à cette transformation eurent des effets durables et graves sur l’abbatiat d’Arnaud.

Enfin, les chrétiens des XIe et XIIe siècles commençaient à percevoir — sans encore parvenir à l’exprimer adéquatement — la distinction entre la connaissance révélée de Dieu et la métaphysique, distinction dont l’élaboration fut l’une des

grandes œuvres de la scolastique du XIIIe siècle. Elle se manifesta concrètement lorsque des maîtres comme Thierry de Chartres abandonnèrent les écoles pour rechercher dans la vie monastique l'humilité, l'obéissance et la charité. Arnaud, formé à la philosophie des écoles mais animé d'une authentique vocation monastique, se comprend mieux à la lumière de cette tension.

Voir C. W. Previté-Orton, The Shorter Cambridge Medieval History, vol. I, p. 360-368 et 495-501 ; Colin Morris, The Papal Monarchy, p. 169-173 ; E. M. Hallam, Capetian France, 987-1328, p. 13-18 et 95 ; R. D. Crouse, « Semina Rationum: St. Augustine and Boethius », Dionysius 4 (1980), p. 81 ; A. Vernet, « Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres », dans Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel, t. II, p. 660-670.

Historiographie de la vie d'Arnaud

Les études antérieures consacrées à la vie d'Arnaud ont quelque peu souffert de l'oubli de ces courants historiques. Les travaux les plus anciens étaient aussi limités par l'inaccessibilité d'une partie de la documentation et par l'absence d'éditions critiques des correspondances pertinentes. Il convient donc de passer en revue la littérature biographique, qui comprend beaucoup de brèves notices et quelques exposés plus étendus.

La première notice dont j'ai connaissance figure dans le De scriptoribus ecclesiasticis du cardinal Robert Bellarmin. Bellarmin ne mentionne comme document historique que la lettre 310 de saint Bernard. En 1656, Charles de Visch publia une notice dans sa Bibliotheca scriptorum Sancti Ordinis Cisterciensis ; il tenta d'identifier Arnaud comme abbé du monastère cistercien de Bonnevaux, au diocèse de Vienne, erreur réfutée par dom Jean Mabillon dans son édition de 1667 des œuvres de saint Bernard. C. E. du Boulay mentionna brièvement Arnaud et trois de ses œuvres dans l'Historia Universitatis Parisiensis de 1665.

Casimir Oudin donna en 1686, dans son Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis, une liste des œuvres d'Arnaud, des manuscrits et des éditions, sans tenter de raconter sa vie. En 1697, L. E. du Pin décrivit le contenu de ses œuvres dans la Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Du Pin plaça sa mort vers 1154, parce qu'il estimait que Geoffroy d'Auxerre avait alors repris le récit de la vie de saint Bernard dans la Vita prima — à moins que 1154 ne soit une coquille pour 1145. Il utilisa également la lettre 310 de Bernard.

William Cave publia à Londres en 1688 le premier volume de son Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria : il y plaça la mort d'Arnaud en 1162 et donna la

liste des éditions imprimées de ses œuvres. Oudin revint ensuite sur Arnaud dans son Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. Il y fournit une utile histoire éditoriale, discuta l'attribution du De cardinalibus Christi operibus à saint Cyprien, reproduisit la réfutation par Mabillon de l'origine cistercienne proposée par de Visch et cita les lettres d'Arnoul de Lisieux, déjà signalées par Mabillon.

Dom Jean Mabillon et ses collaborateurs rassemblèrent pour la première fois une grande partie des témoignages dans les Annales ordinis s. Benedicti. Outre la lettre 310 de Bernard et celles d'Arnoul de Lisieux, ils citèrent la lettre de Pierre le Vénérable concernant l'abbé de Bonneval — qu'ils prirent pour Bernerius, prédécesseur d'Arnaud —, ainsi que deux chartes de Marmoutier portant la souscription d'Arnaud.

La première charte, que les Annales dataient de 1148 mais qui appartient en réalité à 1138, fut interprétée comme la preuve qu'Arnaud avait fait profession à Marmoutier avant d'être élu abbé de Bonneval. À partir de la date erronée, les auteurs placèrent son arrivée à Bonneval vers 1144. La seconde charte, du pontificat d'Alexandre III, portait la souscription Ernaldus quondam abbas Bonae-vallis. Ils en conclurent qu'Arnaud s'était retiré à Marmoutier et que sa démission était intervenue sous Alexandre III.

En 1744, les mauristes publièrent leur rédaction de la Gallia Christiana. L'histoire de Bonneval qui s'y trouve contient une courte notice sur Arnaud : elle cite les lettres de Bernard et d'Arnoul, fait indirectement appel aux chartes, reprend la date de 1144 pour l'accession à l'abbatiat, mais place la retraite d'Arnaud simplement après 1156. Fabricius, puis Rémy Ceillier, ajoutèrent des notices ; Ceillier étudia assez longuement les œuvres, mais n'apporta aucun document nouveau et suivit la chronologie des Annales et de la Gallia Christiana.

La notice mauriste de l'Histoire littéraire de la France, publiée la même année, est beaucoup plus utile : elle peut presque se lire comme un résumé de tout ce qui était alors connu d'Arnaud et de ses œuvres. Les documents furent réexaminés ; la charte de Marmoutier fut correctement datée de 1138 et l'intérêt d'une lettre d'Alexandre III pour dater la démission d'Arnaud fut signalé.

Dans une communication publiée dans les années 1860, l'abbé Marquis contesta l'hypothèse des Annales selon laquelle Arnaud venait de Marmoutier et soutint qu'il était issu de l'abbaye Saint-Père de Chartres, sans toutefois discuter la charte de 1138. Il cita plus exactement les lettres d'Arnoul de Lisieux, celles de Pierre le Vénérable et de Bernard, puis élargit l'enquête au Breve chronicon, à une lettre de Fulbert de

Chartres et aux cartulaires. Tout en acceptant l'opinion reçue d'une communauté de Bonneval divisée, il fut le premier à voir l'effet important des déprédations d'Éverard du Puiset sur le gouvernement d'Arnaud.

Dom Edmond Martène et l'abbé C. Chevalier donnèrent dans leur Histoire de l'abbaye de Marmoutier, publiée en 1874-1875, un résumé de la biographie élaborée au XVIIIe siècle et une description de la charte de 1138, sans en reproduire le texte.

La meilleure source du XIXe siècle est l'édition donnée en 1875 par V. Bigot de l'Histoire abrégée de l'abbaye de Saint-Florentin de Bonneval des RR. PP. dom Jean Thiroux et dom Lambert, continuée par l'abbé Beaupère et M. Lejeune. Thiroux et Lambert étaient deux mauristes ayant exercé la charge de sous-prieur à Bonneval au XVIIIe siècle. Thiroux ne mena son récit que jusqu'au XIe siècle ; Lambert poursuivit jusqu'au début du XVIIe. L'abbé Beaupère, vicaire de Saint-Sauveur de Bonneval, rédigea ensuite une volumineuse histoire allant jusqu'en 1765 à partir de leurs travaux et du cartulaire. Enfin, sous la Restauration, M. Lejeune, avoué à Bonneval, composa une histoire complète jusqu'à la Révolution. Bigot publia ce manuscrit avec une longue introduction et des additions.

L'ouvrage constitue une mine de renseignements et surtout de documents sur l'abbatiat d'Arnaud et sur toute l'histoire médiévale de Bonneval. Il place son accession dès 1130 et accroît fortement les preuves concernant ses difficultés avec les seigneurs voisins. Ses auteurs ne paraissent toutefois pas avoir connu la charte de Marmoutier de 1138. Ils utilisèrent les lettres de Fulbert et d'Yves de Chartres, de Pierre le Vénérable, d'Arnoul de Lisieux et d'Alexandre III, et conclurent qu'Arnaud eut à souffrir à la fois de dissensions internes et de déprédations extérieures.

Les notices de Lucien Merlet et des dictionnaires du XXe siècle résument pour l'essentiel cette biographie du XVIIIe siècle. La seule contribution véritablement nouvelle au XXe siècle est l'article de G.-M. Oury, O.S.B., « Recherches sur Ernaud, abbé de Bonneval, historien de saint Bernard », Revue Mabillon 59 (1977), p. 97-127. Oury enrichit considérablement la documentation et propose plusieurs interprétations stimulantes, qui seront examinées ci-dessous.

2. L'abbaye de Bonneval

L'abbaye de moines noirs de Bonneval, dans le Dunois, fut fondée en 857 par Foulques, « toparque » de Bonneval, avec l'autorisation de son maître Charles, roi de Provence et comte de Tours, qui fournit le premier abbé et les premiers moines. Elle fut d'abord dédiée à saint Pierre et à saint Marcellin, dont les reliques reposaient à

Seligenstadt, près de Francfort, et envers lesquels Charles avait apparemment reçu de son père, l'empereur Lothaire Ier, une dévotion particulière.

En 863, des moines de Bonneval retournèrent à Lyon, dans le royaume de Provence, afin de participer à la réforme d'un monastère. Lorsqu'ils revinrent à Bonneval en 865, l'abbé auquel ils avaient prêté assistance leur offrit les reliques de saint Florentin et de saint Hilaire. L'abbaye de Bonneval fut alors placée sous leur patronage.

L'abbaye et le bourg de Bonneval se situaient à environ trente-trois kilomètres au sud de Chartres, dans une région de plaine, sur l'ancienne voie romaine conduisant à Châteaudun et à Tours. L'abbaye elle-même occupait une île du Loir.

En 911, le Normand Rollon, repoussé devant les portes de Chartres, ravagea le Dunois et incendia entièrement Bonneval. La plupart des moines quittèrent les lieux. La communauté monastique ne commença véritablement à renaître qu'au début des années 960, grâce aux donations foncières de Geoffroy, vicomte de Châteaudun, de son fils Hugues et de Thibaud le Tricheur, comte de Blois. Le principal bienfaiteur fut cependant Eudes Ier, fils de Thibaud : il donna des terres, fit construire des bâtiments, rechercha des moines et établit — posuit — un abbé.

Un document prétend qu'en 967 Eudes obtint, par l'intercession d'Hugues Capet, la protection de Lothaire, roi des Francs, pour l'abbaye. Cet acte a été reconnu comme faux, bien qu'il semble reconstituer une charte authentique perdue. Louis VI déclara en 1110 et en 1122 avoir vu un acte de Lothaire ; les différences entre ses deux mentions pourraient indiquer qu'on lui présenta d'abord la reconstitution, puis l'original. La fabrication aurait pu être effectuée vers 1108, lorsque l'abbé Bernerius cherchait à défendre le monastère contre les prétentions fiscales d'Adèle de Blois : l'exemption de toute exaction comtale que proclamait le faux constituait alors un instrument particulièrement opportun.

Tetfridus et l'intervention de Fulbert

Nous ne connaissons rien de remarquable de l'histoire de l'abbaye sous Waldric et son successeur Godo. En 1023, toutefois, Fulbert, évêque de Chartres, dut intervenir dans une affaire doublement importante pour notre étude.

Avant le 27 juillet 1023, Tetfridus, abbé de Bonneval, quitta le monastère avec un moine nommé Dodo et chercha provisoirement refuge auprès de Fulbert. Les moines l'accusaient avec insistance d'immoralité. Fulbert ne parvenant pas à réfuter l'accusation, Tetfridus renonça à l'abbatiat devant témoins et se retira dans son

monastère d'origine, Fleury. Il persuada ensuite Gauzlin, abbé de Fleury et archevêque de Bourges, d'exiger un procès.

Pendant ce temps, les moines de Bonneval élurent l'un des leurs, Salomon. Ils le présentèrent à Eudes le Grand, comte de Blois, pour qu'il lui conférât l'investiture, ut mos erat, puis à Fulbert pour qu'il lui donnât la bénédiction. Gauzlin réagit en excommuniant tous les moines de Bonneval, ce qui lui valut une lettre sévère de Fulbert. Gauzlin leva apparemment la sanction, puisque Fulbert lui écrivit ensuite qu'il accepterait finalement de juger Tetfridus, malgré sa crainte du scandale qui pourrait atteindre le sacerdoce.

L'incident éclaire la biographie d'Arnaud à deux titres. On suppose généralement qu'Arnaud eut de grandes difficultés avec des moines querelleurs, en partie parce qu'on tient la communauté de Bonneval pour traditionnellement indocile et que l'affaire Tetfridus demeure à l'arrière-plan. Fulbert n'était pourtant nullement convaincu de l'innocence de Tetfridus : on ne doit donc pas nécessairement reprocher ici aux moines leur esprit de révolte.

Il faut aussi remarquer que les moines élurent eux-mêmes Salomon. Eudes et Fulbert furent certainement consultés ; le comte investit le nouvel abbé et l'évêque le bénit, mais l'élection appartenait à la communauté. Ce fait aura une importance décisive pour apprécier les arguments de dom Oury concernant les dernières années d'Arnaud.

Walter et la réforme clunisienne

Nous ne savons presque rien des abbatiats de Salomon et de son successeur Hugues. Les lettres d'Yves, évêque de Chartres, renseignent davantage sur Walter, moine de Marmoutier élu à Bonneval au plus tard en 1079. Vers 1090-1091, Walter quitta Bonneval avec plusieurs bons moines en raison d'une magna perturbatio dans la communauté. Yves demanda à Bernard, abbé de Marmoutier, de lui envoyer Walter pour que les causes de son départ soient examinées et que sa démission soit approuvée ou, si elle ne devait pas l'être, qu'il fût pleinement rétabli dans sa charge avec l'aide de l'évêque.

Aucun indice ne suggère un crime de Walter ; il semble même avoir conservé le soutien de nombreux moines. Son origine marmoutérienne est significative : Marmoutier avait été réformé par Maïeul de Cluny et observait, sans appartenir à l'ordre clunisien, les coutumes de Cluny. Au XIe siècle, leur influence s'était répandue si largement qu'Herman de Tournai pouvait écrire, au début du XIIe, qu'on trouvait difficilement en France ou en Flandre un monastère qui ne les observât pas.

Walter et un groupe favorable aux usages clunisiens n'auraient-ils pas voulu imposer les réformes trop rapidement ou trop complètement, provoquant l'opposition d'un parti plus attaché aux anciennes coutumes et à l'indépendance de la maison ? Un phénomène analogue se produisit au XIIe siècle à Sainte-Marie d'York : des moines particulièrement fervents demandèrent des réformes ; le refus de l'abbé provoqua une émeute et les réformateurs finirent par partir pour devenir cisterciens. Il est vraisemblable qu'un conflit semblable se produisit sous Walter, celui-ci se trouvant du côté des réformateurs. Les conservateurs n'étaient donc pas simplement querelleurs : ils défendaient des usages traditionnels auxquels ils étaient profondément attachés.

Bernerius

Une certaine influence clunisienne dut finalement être acceptée après le retour de Walter et sous son successeur Robert, élu vers 1100. À la mort de Robert, vers 1107, Bernerius, l'un des moines qui avaient quitté Bonneval avec Walter, fut élu abbé, peut-être grâce à l'influence de son ami Yves de Chartres.

Bien qu'originaire de Bonneval, Bernerius était clairement entré dans l'orbite clunisienne. Il avait déjà été choisi comme abbé de Déols, dépendance clunisienne, quoiqu'il semble n'avoir jamais été reçu par la communauté. Il était aussi connu et estimé à la cour de Pascal II, pape étroitement lié à Cluny. En l'élisant, les moines de Bonneval montraient qu'ils avaient accepté les réformes clunisiennes sans vouloir devenir une dépendance de Cluny. Les rancœurs du temps de Walter s'étaient donc apaisées.

Il n'existe ainsi aucune raison préalable de croire, comme on le fait presque toujours, que Bernerius demanda à quitter Bonneval à cause du caractère querelleur des moines. La lettre de Pierre le Vénérable habituellement invoquée ne peut être datée de son abbatiat. Rien ne permet donc de penser qu'il laissa à son successeur Arnaud une communauté déchirée par les dissensions.

Les guerres de Louis VI et Hugues du Puiset

Bernerius dut néanmoins affronter de graves difficultés. Le fait dominant de la vie du comté de Blois était alors la guerre. Louis VI le Gros, roi habile et belliqueux, avait entrepris de soumettre successivement ses barons indociles, d'abord dans le domaine royal, puis dans les comtés voisins. Ces régions souffraient à la fois des pillages seigneuriaux et des ravages causés par les campagnes royales. Les grands princes poursuivaient dans leurs territoires une politique analogue.

Dans le comté de Blois, Hugues III du Puiset, vicomte de Chartres, ravagea la Beauce, le Dunois, l'Orléanais et le pays chartrain durant les deuxième et troisième décennies du XIIe siècle. La Beauce, où se trouvaient plusieurs des principaux prieurés et domaines de Bonneval — Alluyes, Auneau et Patay —, fut dépeuplée et dévastée. Les liens féodaux anciens et complexes des seigneurs du Puiset avec l'abbaye, notamment à Baignolet, se prêtaient facilement aux abus.

Les violences d'Hugues furent telles que Thibaud IV de Blois et sa mère Adèle, fille de Guillaume le Conquérant et ancienne persécutrice de Bonneval, incapables de réprimer leur vassal, demandèrent l'aide de Louis VI. Une coalition du roi, du comte et des grands prélats de la région, parmi lesquels Yves de Chartres, se forma à Melun le 12 mars 1111. Le Puiset fut détruit durant la campagne d'été et Hugues emprisonné. Mais Louis et Thibaud se brouillèrent immédiatement et entrèrent en guerre ; libéré l'année suivante, Hugues rejoignit le parti de Thibaud. Ces conflits se prolongèrent pendant tout l'abbatiat de Bernerius et jusque sous Arnaud, avec des conséquences catastrophiques.

Définition des droits laïques et abbatiaux

La guerre ne fut pas le seul problème issu de la politique du temps. Les obligations féodales devaient être précisées et imposées, tout comme les rapports entre seigneurs laïques et ecclésiastiques. Adèle imposa ainsi une taille au bourg de Bonneval, où son défunt mari Étienne-Henri avait acheté à l'abbaye des droits de marché contre une rente annuelle. Elle agissait en représailles de la mort de l'un de ses hommes, Hugues le Noir, tué par des serviteurs de l'abbaye.

Cette taille excédait ses pouvoirs. En 1109, peut-être en partie grâce à Yves de Chartres, dont la lettre 187 lui est adressée à ce sujet, Adèle reconnut son injustice et retira l'impôt. En 1110, Louis VI chercha à définir une fois pour toutes la structure générale des obligations féodales dans laquelle se trouvait Bonneval. Il prit l'abbaye sous sa protection, établit Thibaud comme représentant du roi avec les droits ordinaires de conseil et de service, mais confirma l'aveu d'Adèle selon lequel elle n'avait aucun droit d'imposer la taille.

Une nouvelle délimitation des droits comtaux et abbatiaux fut opérée en 1118. Thibaud IV régla la procédure de versement à l'abbaye de la somme due pour les droits de marché et reçut la concession de la haute justice, auparavant exercée par l'abbé, quia durum erat monachis de talibus judicare — « parce qu'il était pénible aux moines de juger de telles affaires ».

Tout cela se déroulait alors que l’abbaye était placée directement sous la protection pontificale. Pascal II, que l’on pourrait presque appeler le protecteur de Bernerius, publia en 1107 et 1108 deux bulles prenant Bonneval sous la protection du Saint-Siège et confirmant ses droits et privilèges, notamment celui d’élire son abbé. La première date est probablement celle de l’élévation de Bernerius.

Chapitre II - La vie d'Arnaud (suite)

Texte

Il faut toutefois se rappeler que ce furent précisément les années au cours desquelles on parvenait à un règlement de la querelle des Investitures.

Note 3 (suite)

La seconde bulle développe la première et Ramackers imprime les éléments ajoutés en caractères plus grands, afin que les deux textes puissent être comparés. Cet ajout consiste simplement en une liste plus étendue des possessions placées sous la protection pontificale. Le no 6734 de Jaffé-Loewenfeld signale une bulle de Calixte II délivrée à Bernerius, qui possède le même *initium* et la même invocation particulière de saint Marcellin et de saint Pierre que les nos 6139 et 6214 (voir ci-dessus, p. 48, n. 3). Je n'ai pas vu cette bulle, mais Bigot, p. 64 s., dit qu'« il confirme tous les biens et les droits de l'abb. de Bonneval et l'exemte en même temps de la visite de l'évêque de Chartres... ». Cette bulle pourrait donc n'avoir été qu'un développement supplémentaire des deux précédentes.

Oury, art. cit., p. 113 s., soutient que la clause relative à l'élection de l'abbé contenue dans ces bulles fut fabriquée au moment où la bulle fut copiée, avec le faux acte du roi Lothaire (ci-dessus, p. 49, n. 3), sur quelques feuillets restés blancs à la fin de la première partie du *Breve chronicon*, par le scribe qui poursuivit la chronique dans les années 1150. Sur la composition de cette chronique, voir R. Merlet, art. cit., p. 16. Il semble avoir échappé à Oury que la bulle du *Breve chronicon* date de 1107, tandis que le no 22 de Ramackers est une bulle de 1108 (voir la n. 79 d'Oury). Cela crée une difficulté pour son argumentation : il est assez difficile de croire que le scribe du *Breve chronicon* aurait pris la peine de modifier ou de remplacer également l'exemplaire abbatial de la bulle de 1108. Si la bulle de Calixte datée de 1120 contient elle aussi cette clause, la chose devient plus invraisemblable encore, car elle supposerait une falsification documentaire assez systématique. Il paraît également étrange que le scribe, s'il connaissait la bulle de 1108, n'ait pas choisi de la copier, puisqu'elle contient une liste plus développée des possessions de l'abbaye placées sous la protection pontificale.

Les arguments par lesquels Oury veut établir la falsification de la clause paraissent eux aussi faibles. Les voici. 1. La clause autorise l'abbé à recevoir la bénédiction de l'archevêque de Sens si l'évêque de Chartres exige un paiement en retour. Or, objecte Oury, ni Yves ni son successeur à Chartres, Geoffroy de Lèves, ne furent jamais soupçonnés de simonie. 2. La première élection libre d'un abbé de

Bonneval daterait, affirme-t-il, des environs de 1165. Il cite la lettre 311 d'Alexandre III, PL 200.355, adressée à Thibaud V, qui semble exhorter celui-ci à exercer ses fonctions de représentant royal et à approuver l'élection d'un certain Walter, « quem fratres ejusdem loci... in abbatem suum unanimiter et concorditer elegerunt ». N'est-il pas anachronique, demande Oury, de supposer que l'élection de l'abbé par la communauté ait pu constituer un enjeu en 1108 ? 3. La bulle obtenue de Lucius II par Arnaud en 1144 (ci-dessous, p. 80 s.) n'aurait pas dû, *a priori*, différer de celle de Pascal en 1108. Elle ne reprend pourtant pas la clause relative aux élections. Ne l'aurait-elle pas fait si ce droit avait déjà été confirmé ?

Quant au deuxième argument d'Oury, nous avons déjà vu (ci-dessus, p. 51) que la communauté des moines de Bonneval avait coutume d'élire elle-même son abbé. Nous ignorons le degré de liberté dont les moines jouirent dans leurs élections aux différentes périodes de leur histoire. U. Berlière, *Les élections abbatiales au moyen âge* (Bruxelles, 1927), p. 4, remarque : « Si plus tard les rois dans leurs privilèges d'immunités et les papes dans leurs bulles de protection confirment la liberté d'élection, il est entendu que cette liberté consiste essentiellement dans l'acceptation d'un moine de la communauté ou d'un étranger proposé ou postulé par cette communauté, indiqué par le souverain, par l'évêque ou par un membre de la communauté, et que cette liberté et la canonicité de l'élection sont compatibles avec le consentement et avec l'investiture épiscopale, impériale ou royale. »

Texte

Pascal s'était rendu en France en 1107 et semble être parvenu avec Louis le Gros à un accord non écrit selon lequel il faudrait désormais distinguer les droits spirituels des droits temporels et reconnaître à l'autorité laïque le pouvoir de conférer seulement les seconds, distinction élaborée par Yves de Chartres. On peut donc supposer que Bernerius poursuivait une politique double. D'une part, il paraît avoir recherché auprès du pape la confirmation des libertés importantes pour le parti hildebrandin, auquel il semble avoir adhéré. D'autre part, il paraît avoir demandé au roi et au comte une définition suffisante des relations féodales dans lesquelles l'abbaye était juridiquement engagée. Comme nous le verrons, Arnaud semble avoir poursuivi la même politique.

Note 3 (suite et fin)

La liberté ne paraît toutefois pas avoir constitué l'objet de la lettre d'Alexandre mentionnée ci-dessus ; il s'agissait plutôt de l'unanimité. Selon le concordat de Worms de 1122, le pouvoir séculier ne pouvait intervenir dans une élection qu'en cas de partage des voix ; voir I. S. Robinson, *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation* (Cambridge, 1990), p. 437-439. En pratique, Alexandre semble ordonner à Thibaud de ne pas intervenir lorsqu'aucun motif ne l'y autorise.

Le premier argument d'Oury suppose qu'il n'existait en 1108 aucune raison d'inclure la disposition contre la simonie. Or la simonie était l'un des principaux maux combattus par le parti hildebrandin ; voir Previté-Orton, op. cit., vol. 1, p. 489 ; Robinson, op. cit., spécialement p. 226-228. Cette disposition n'aurait-elle pas pu être insérée ici par principe ? Le troisième argument échoue pour une raison semblable. L'élection de l'abbé par les moines de Bonneval n'avait jamais été mise en question, mais toute la question des élections ecclésiastiques fut âprement disputée avant 1122. La clause n'aurait-elle pas pu être incluse simplement afin de renforcer un principe qu'il n'était plus nécessaire de souligner en 1144 ? On peut difficilement en douter lorsqu'on constate qu'une garantie semblable du droit d'élection figure dans deux chartes de 1102 et 1107 accordées par Pascal à la maison augustinienne de Saint-Jean-en-Vallée de Chartres ; R. Merlet, *Cartulaire de Saint-Jean-en-Vallée de Chartres* (Chartres, 1906), nos 5 et 6, p. 4-5. Pascal II se préoccupait d'ailleurs généralement de favoriser la *regularitas* monastique dans ses privilèges ; Robinson, op. cit., p. 235-237.

Il faut également observer que la bulle de Lucius de 1144 diffère réellement beaucoup des bulles antérieures de Pascal. Certes, la première cite un passage des secondes, que Ramackers, op. cit., p. 112, imprime en caractères plus petits ; nous pouvons donc être certains que Lucius avait sous les yeux les bulles de Pascal. Néanmoins, l'*initium* diffère, le faux acte du roi Lothaire n'est pas mentionné et le texte vise apparemment une situation historique très précise. L'intention de la bulle est de protéger contre les déprédations laïques les églises éloignées de l'abbaye. Tous ses principaux prieurés y sont en effet mentionnés ; cf. ci-dessus, p. 57, n. 2. Les bulles de Pascal II, bien qu'elles mentionnent certaines possessions particulières, paraissent toujours viser le dessein hildebrandin plus vaste : redéfinir la relation de l'abbaye aux puissances laïques et promouvoir la *regularitas*.

Je ne vois donc aucune raison de mettre en doute l'authenticité de la clause relative aux élections abbatiales dans les bulles de Pascal II concernant Bonneval. Par conséquent, je ne vois pas davantage de raison de penser, comme Oury, qu'Arnaud, sous l'abbatiat duquel le *Breve chronicon* fut probablement achevé, se soit rendu coupable de faux.

Note 1

E. Amann, art. cit., col. 2070 ; J. N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of the Popes* (Oxford, 1986), p. 161 ; Robinson, op. cit., p. 423 s. et 437.

3. Arnaud de Bonneval

On peut tirer quelque connaissance de l'éducation et de la formation intellectuelle d'Arnaud des livres qu'il est certain d'avoir lus. À parcourir seulement les colonnes de ses œuvres dans la *Patrologia latina* de Migne, on remarque, au-delà de sa connaissance approfondie de l'Écriture sainte, une familiarité avec les auteurs classiques courants : Horace, Ovide et Sénèque sont directement cités ou manifestement résumés. On constate aussi qu'il connaissait Priscien, l'*Organon* d'Aristote et le *Timée* de Platon. Parmi les Pères latins, Arnaud mentionne Ambroise, Jérôme, Augustin et Grégoire.

Notes

1. E. Amann, art. cit., col. 2070 ; J. N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of the Popes* (Oxford, 1986), p. 161 ; Robinson, op. cit., p. 423 s. et 437.

2. PL 189.1569C, 1581A, 1638B, 1681A, 1722B.

3. Ibid., 1571A, 1576A, 1584B et D.

4. Ibid., 1517A-B, 1568C, 1580A, 1585B, 1612B.

Parmi les Pères grecs, il mentionne Origène, Basile et Denys l'Aréopagite. Parmi ses contemporains, il connaissait certainement Eadmer et saint Anselme, car son propre *De beatitudinibus* « dépend directement » du *De beatitudine perennis vitae* d'Eadmer, qui est lui-même le compte rendu d'un sermon de saint Anselme corrigé par Anselme. Il avait également lu les sermons de saint Bernard sur le Cantique des cantiques ainsi que son *De consideratione* ; son propre *Hexaemeron* pourrait avoir subi l'influence du commentaire de Guibert de Nogent sur la Genèse. De plus, Arnaud avait assurément lu l'œuvre de Thierry de Chartres. Il est possible qu'il ait aussi lu Guillaume de Conches et Pierre Abélard : s'il identifie l'Esprit Saint à l'âme du monde, il le fait sensiblement de la même façon qu'Abélard, *per allegoriam*.

Notes

1. Ibid., 1517A-B, 1522A, 1579B.

2. J. Leclercq, « Les méditations eucharistiques d'Arnaud de Bonneval », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 13 (1946), p. 42, n. 1.

3. Voir R. W. Southern et F. S. Schmitt, éd., *Memorials of St. Anselm* (London, 1969), p. 31-34 et 271-291.

4. Arnaud, *Vita prima Bernardi* II.vi.40 et viii.51 (PL 185.291B-D et 298B).

5. Voir R. R. Grimm, *Paradisus Coelestis, Paradisus Terrestris, Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200* (Munich, 1977), p. 139. Je dois cette référence à M. Robert Miller, M.A., du Brasenose College, qui travaillait sur un manuscrit de l'*Hexaemeron* à la Bodléienne pendant mon séjour.

6. M.-D. Chenu, « Une définition pythagoricienne de la vérité au moyen âge », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 28 (1961), p. 13, n. 10 ; N. Häring, « Chartres and Paris Revisited », dans *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, éd. J. R. O'Donnell (Toronto, 1974), p. 289 et n. 86.

7. La doctrine d'Arnaud sur l'âme du monde se trouve ci-dessous, XII.3-5. T. Gregory, *Anima Mundi, La Filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres* (Florence, 1955), p. 137-139, étudie la doctrine d'Arnaud en rapport avec Guillaume de Conches. Voir aussi M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century, Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trad. J. Taylor et L. K. Little (Chicago, réimpr. 1983), p. 9, selon qui le rejet par Arnaud de la doctrine d'un chaos primitif ressemble à celle de Guillaume. D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard, The Influence of Abelard's Thought in the Early*

Scholastic Period (Cambridge, 1969), p. 123-125, mentionne en passant la doctrine d'Arnaud dans une étude de l'enseignement d'Abélard sur l'âme du monde. Voir encore Chenu, *Nature, Man, and Society*, p. 22, n. 46, qui relève sur ce point la ressemblance entre la doctrine d'Arnaud et celle d'Abélard.

Nous retrouvons ici beaucoup de ce à quoi nous devions nous attendre. La connaissance de l'Écriture, des poètes et philosophes classiques, des Pères grecs et latins, et même d'Origène, était parfaitement normale chez un moine bien instruit du début du XIIe siècle. Ce qui est inhabituel, c'est sa connaissance du Pseudo-Denys - pourrait-on dire - et l'influence exercée sur sa pensée par l'école de Chartres et par Abélard. Nous savons cependant que certains moines étaient envoyés étudier dans les écoles cathédrales, tandis que d'autres profitaient de la proximité d'une école ou de leur amitié avec ses maîtres pour apprendre les doctrines scolastiques.

L'instruction première d'Arnaud fut donc celle qu'il aurait dû recevoir dans n'importe quelle abbaye de moines noirs de son temps. En revanche, sa formation dans la théologie scolastique de son époque demande une explication. Comme nous le verrons bientôt, les abbayes de Marmoutier, de Bonneval et de Saint-Père de Chartres ont toutes été proposées comme abbaye d'origine d'Arnaud.

Notes

1. J. Leclercq, *The Love of Learning*, p. 113-117, 118-124, 141-144, 175-179 ; E. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trad. W. R. Trask (Princeton, 1973), p. 48-54 ; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Notre Dame, réimpr. 1978), p. 1-36.

2. Leclercq, *The Love of Learning*, p. 115 et n. 14 ; mais voir ci-dessous, p. 163, n. 1.

3. Chenu, *Nature, Man, and Society*, p. 8 s., remarque qu'Arnaud était « sensible à l'influence de Chartres », mais le classe également avec les cisterciens parmi les adversaires de l'enseignement chartrain, p. 22 et 69, avec n. 36. Voir aussi A. Vernet, art. cit., p. 667, qui pensait qu'Arnaud était opposé aux doctrines chartraines. J. Leclercq, *The Love of Learning*, p. 244 s., note que l'opposition entre cloître et école était un thème littéraire de l'époque.

4. Leclercq, *The Love of Learning*, p. 239 s.

Il est certainement possible qu'il ait été envoyé par l'une quelconque de ces maisons étudier dans une école cathédrale, mais aucun témoignage ne permet de déterminer laquelle. Il est également possible, bien entendu, qu'il ait appris les doctrines scolastiques en lisant les œuvres des maîtres à mesure qu'elles circulaient sous forme manuscrite.

Nous savons toutefois qu'Arnaud était l'ami de Geoffroy de Lèves, évêque de Chartres de 1116 à 1149. Sans avoir probablement été son disciple, Geoffroy avait défendu Abélard au concile de Soissons en 1121, et l'école de Chartres atteignit son apogée sous son épiscopat. Nous savons aussi qu'Arnaud était l'ami de Rotrou de Beaumont-le-Roger, d'abord archidiacre de Rouen, puis évêque d'Évreux de 1139 à 1165 et enfin archevêque de Rouen de 1165 à 1183. Rotrou était un « disciple » de Gilbert de Poitiers, en faveur duquel il témoigna aux conciles de Paris en 1147 et de Reims en 1148. Arnaud dut avoir de nombreuses occasions d'apprendre de ces hommes les doctrines scolastiques et pourrait bien avoir acquis auprès de tels amis une sympathie pour ces doctrines.

À cet égard, il est intéressant de relever une certaine particularité du second livre - celui d'Arnaud - de la *Vita prima* de saint Bernard.

Notes

1. C'est-à-dire Chartres ou Tours. Voir C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., réimpr. 1971), p. 101-104 et 372.
2. R. Aubert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XX, col. 546, affirme que Geoffroy fut un disciple d'Abélard ; Luscombe, op. cit., p. 58, n. 1, rejette cette affirmation.
3. Oury, art. cit., p. 106 s. et 110 s. ; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge (du Ve au XVIe siècle)* (Paris, 1895), p. 153-155.
4. Oury, art. cit., p. 98.
5. A. Clerval, op. cit., p. 185. Voir aussi G. R. Evans, *The Mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford, 1983), p. 177.

Après la mort de saint Bernard en 1153, son secrétaire Geoffroy d'Auxerre persuada Arnaud de rédiger la vie de Bernard depuis le point où Guillaume de Saint-Thierry avait interrompu son récit, en 1130, jusqu'à celui où Geoffroy pouvait lui-même le reprendre avec compétence, en 1145. Dans l'ensemble, Arnaud respecta ces limites, bien qu'il mentionnât en réalité plusieurs événements postérieurs à 1144, notamment le concile de Reims de 1148. Mais il ne mentionne ni la controverse de Bernard avec Abélard, qui culmina au concile de Sens en 1140, ni le procès de Gilbert de Poitiers à Reims.

Bredero pense que ces omissions s'expliquent par le fait que Geoffroy possédait une connaissance plus intime de ces affaires et décida donc de les traiter lui-même. Cependant, par l'intermédiaire de Geoffroy de Lèves et de Rotrou de Beaumont, Arnaud devait lui aussi connaître considérablement ces affaires et les enjeux en cause, s'il n'assista pas lui-même aux conciles. Ne se pourrait-il donc pas qu'Arnaud, plus favorable en ces circonstances à Abélard et à Gilbert, ait voulu passer ces événements sous silence par respect pour la mémoire du grand abbé dont, par ailleurs, il chantait volontiers les louanges ? Tout porte donc fortement à penser que les sympathies intellectuelles d'Arnaud allaient autant aux scolastiques qu'aux réformateurs cisterciens.

Notes

1. Bredero, art. cit., p. 253 et n. 3.
2. Ibid., p. 256.
3. Ibid., p. 255.
4. Ibid., p. 256. Geoffroy avait été l'élève d'Abélard, mais fut converti à la vie monastique par un sermon de saint Bernard. Voir Luscombe, op. cit., p. 7.

En dehors de ses relations avec ces amis proches, Arnaud dut fréquemment rencontrer les maîtres de l'école de Chartres dans le cours des affaires ordinaires. Les cartulaires nous le montrent, par exemple, en compagnie de maître Robert Petit en 1151 et du doyen Yves après 1156. De telles rencontres durent être courantes tout au long de sa carrière et contribuèrent sensiblement à son développement intellectuel. C'est donc dans ces circonstances et grâce à ces amis et connaissances qu'Arnaud dut acquérir la tournure chartraine si perceptible dans ses écrits.

Note 1

Häring, art. cit., p. 276 et 289, n. 85. Pour ma part, je trouve presque impossible d'imaginer qu'Arnaud n'ait pas rencontré Thierry de Chartres, mort après 1151, Gilbert de Poitiers, mort en 1154, et Guillaume de Conches, mort vers 1154, et qu'il ne se soit pas entretenu avec eux.

Note 2

Je sais que l'existence même d'une école de Chartres est une question controversée. Voir R. W. Southern, « The Schools of Paris and the School of Chartres », dans *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. R. L. Benson et G. Constable avec C. D. Lanham (Cambridge, Mass., 1982), p. 113-137, spécialement les notes 1 et 2 pour la bibliographie pertinente.

Le professeur Southern a soutenu et soutient encore, selon ses propres termes, quatre thèses principales contre l'idée qu'il ait existé une école de Chartres en un sens plus large que celui d'un établissement scolaire réel auprès de la cathédrale de Chartres : « premièrement, l'importance de l'école de Chartres a été considérablement exagérée par les chercheurs au cours des cent dernières années ; deuxièmement, après la mort du grand maître de l'école, maître Bernard, vers 1124, aucun témoignage convaincant n'atteste la persistance à Chartres d'une tradition intellectuelle dépassant ce que l'on pourrait attendre de n'importe quelle école cathédrale ; troisièmement, l'association de Chartres à une tradition platonicienne singulière provient surtout de l'identification erronée de maître Bernard de Chartres avec Bernard Silvestre, et toute la théorie du platonisme chartrain doit être radicalement révisée ; quatrièmement, dès les premières années du siècle, Paris avait largement dépassé Chartres comme lieu d'enseignement et d'étude, même dans les domaines spécialement associés à Chartres » (p. 113).

Je pense que les troisième et quatrième thèses de Southern sont probablement justes. Sa *Stenton Lecture* - voir sa n. 2 ou la bibliographie ci-dessous - et cet article semblent les démontrer suffisamment. J'ai toutefois un doute sur sa deuxième thèse ; s'il est fondé, il conduira aussi à repenser en partie la première.

Texte

Arnaud apparaît pour la première fois avec le titre d'abbé de Bonneval le 16 août 1129. Nous ignorons dans quelle abbaye il fit profession. Les auteurs des *Annales* soutenaient qu'il devait s'agir de Marmoutier, puisque sa signature figure sur une charte de Marmoutier de 1138 : « cui post majorem priorem cum aliis ejusdem loci monachis subscribit jam Bonaevallis abbas. » Oury a contesté cette conclusion, déclarant que la charte était « susceptible d'ailleurs d'une autre interprétation », sans citer la charte ni préciser quelle pourrait être cette autre interprétation. Il affirme néanmoins qu'Arnaud venait de l'abbaye de Bonneval.

Note 2 de la page 68 (suite)

La réputation de l'école de Chartres au début du XIIe siècle reposait sur maître Bernard, et celle de maître Bernard reposait sur son enseignement de la grammaire. Or la grammaire, comme nous le dit Jean de Salisbury, « est le berceau de la philosophie et... la première nourrice de toute l'étude des lettres » ; elle « prépare l'esprit à comprendre tout ce qui peut être enseigné par des mots » et, puisqu'elle « est le fondement et la racine de la connaissance scientifique, [elle] implante... la semence [de la vertu] dans le sillon de la nature après que la grâce a préparé le terrain » (*Metalogicon* I.13, 21, 23, trad. D. D. McGarry, Gloucester, Mass., 1971, p. 37, 60, 65).

Il n'est donc pas excessif de dire que la formation grammaticale d'un étudiant médiéval donnait forme à son intelligence et à son savoir. Bernard, qui semble avoir innové dans l'enseignement de la grammaire - R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* (London, 1932), p. 102-105 -, n'aurait-il pas pu établir chez ses élèves, puis chez les élèves de ceux-ci, « a continuing intellectual tradition » par sa méthode de « lecture » des textes ? Cf. Jean de Salisbury, op. cit., I.24, trad. D. D. McGarry, p. 65 s.

Nous savons que Guillaume de Conches et Richard l'Évêque, tous deux élèves de Bernard, enseignèrent la grammaire à Jean de Salisbury, et que Guillaume comme Richard se « retirèrent » lorsque les étudiants se révoltèrent contre leur méthode, qui était celle de Bernard ; ibid., I.24, p. 71. Il existe aussi ce précédent historique : la méthode exégétique de Fulbert de Chartres, sa manière de lire la page sacrée, influença Bérenger de Tours, puis Lanfranc, élève de ce dernier ; B. Smalley, op. cit., p. 47 s. Quoi qu'il en soit, lorsque je dis qu'Arnaud fut influencé par l'école de

Chartres, j'entends seulement qu'il apprit la scolastique auprès de maîtres chartrains avec lesquels il fut fréquemment en relation ; voir la note précédente.

Notes du texte

1. Ch. Métais, *Cartulaire de l'abbaye cardinale de la Trinité de Vendôme*, t. II (Paris, 1894), p. 242, n. 1 : « Le 16 août 1129, Arnauld, abbé de Bonneval, signe comme témoin dans une charte de Vendôme, Geoffroy en était encore abbé. Geoffroy (de Lèves) était alors évêque de Chartres. » D. Verninac, ms. 394, f. 242. Oury, art. cit., p. 99 et n. 14, a cité cette référence le premier.
2. Pour la référence et la discussion, voir ci-dessus, p. 42, n. 1.
3. Oury, art. cit., p. 97.

Il fonde cette identification sur une charte de Saint-Jean-en-Vallée de Chartres, datée de 1127 et signée par un certain « Ernaudus, monachus de Bonavalle » ; du moins je le suppose, car l'éditeur du cartulaire a ajouté à cette signature la note suivante : « Arnaud devint dans la suite abbé de Bonneval vers 1130. Son amitié avec saint Bernard, abbé de Clairvaux, a fait sa célébrité autant que les ouvrages qu'il a publiés. Vers l'année 1160, il se démit de sa charge abbatiale et mourut peu de temps après. » Mais l'éditeur ne démontre pas que cet Arnaud est le nôtre. Or Arnaud était un nom courant, comme Oury le reconnaît lui-même. Je ne puis donc tenir la démonstration d'Oury pour acquise.

L'abbé Marquis pensait qu'Arnaud devait venir de l'abbaye Saint-Père de Chartres. Selon lui, ses amitiés avec Bernard de Clairvaux, qui entretenait de nombreuses relations à Chartres, avec Geoffroy de Lèves et avec le comte Thibaud IV indiquent une origine chartraine : puisqu'il croyait qu'Arnaud n'avait gouverné que de 1144 à 1156, cette période lui paraissait trop courte, si Arnaud venait d'ailleurs, pour nouer des amitiés avec des hommes morts respectivement en 1153, 1149 et 1152. Dans l'état actuel de la documentation, je ne pense pas que l'on puisse déterminer avec certitude l'abbaye d'origine d'Arnaud. Un examen de la charte de Marmoutier pourrait néanmoins apporter un éclairage nouveau.

Notes

1. Ibid., loc. cit.

2. R. Merlet, *Cartulaire de Saint-Jean-en-Vallée de Chartres*, no 40, p. 27, n. 1.

3. Oury, art. cit., p. 98.

4. Marquis, art. cit., p. 99, 100 et 101.

Oury avance qu'Arnaud pourrait avoir appartenu à la grande famille chartraine de La Ferté-Ernaud, aujourd'hui La Ferté-Vidame. De nombreux dignitaires des diverses institutions ecclésiastiques de Chartres appartenaient à cette famille, avec laquelle les amis d'Arnaud, Rotrou de Beaumont et Arnoul de Lisieux, entretenaient certains liens. Mais, comme Oury le reconnaît lui-même, il ne s'agit que d'une hypothèse plausible.

Arnaud prit possession d'un monastère relativement stable à l'intérieur, comme nous l'avons vu, et put, dans une certaine mesure, exercer normalement ses fonctions abbatiales. Vers 1130, par exemple, il conclut un accord avec Guillaume III Gouet, chef de l'une des grandes familles chartraines. Celle-ci possédait toutes les églises des environs d'Alluyes, où se trouvait l'un des principaux prieurés de Bonneval, ainsi que des biens dans le bourg de Bonneval lui-même. L'accord prévoyait que l'abbé exercerait désormais à Alluyes, Bouville et Saumeray la juridiction sur certaines affaires de haute justice, droit que Guillaume avait usurpé. Avant le 3 août 1130, Arnaud obtint également de Henri, archevêque de Sens, la confirmation de certains droits de l'abbaye dans le diocèse de Sens.

Notes

1. Oury, art. cit., p. 98 s.

2. Des lettres 17 et 18 de Geoffroy de Vendôme (PL 157.160-161), il ressort que les moines réagirent avec colère à certaines paroles adressées par Geoffroy à Bernerius. Rapprochant cet épisode de la lettre déjà citée de Pierre le Vénérable (p. 36, n. 2), Oury, art. cit., p. 100 s., conclut à une rébellion contre Bernerius qui aurait entraîné sa retraite forcée. Toutefois, puisque la lettre de Pierre parle d'Arnaud et non de Bernerius, les lettres de Geoffroy peuvent être rapportées à un incident isolé, et non à un état d'agitation dans l'abbaye. Voir également ci-dessus, p. 55 s.

3. Chédeville, op. cit., p. 257 s. et 324. Selon la *Gallia christiana*, t. VIII, col. 1235, l'une de ses ancêtres fut ensevelie dans l'église abbatiale en 968 : « Anno autem sequenti Mathildis mater Guillelmi Goet Perticensium comitis, in hujus monasterii basilica sepulta est. »

4. Bigot, op. cit., p. lxxvii ; Chédeville, op. cit., p. 304.

Cette même année, Arnaud assista probablement au concile d'Étampes, tenu du 11 septembre au 24 octobre, où la France se prononça en faveur d'Innocent II : il rend compte du concile dans son œuvre biographique sur Bernard de Clairvaux, et son ami Arnoul de Lisieux nous apprend que les abbés des grands monastères étaient tous présents avec les évêques et les seigneurs laïques. Ce fut peut-être à cette occasion qu'il apprit à admirer saint Bernard et commença à affermir son amitié avec Geoffroy de Lèves, désormais son égal en dignité.

Il se pourrait également qu'Arnaud ait été présent lorsque Louis le Gros rencontra Innocent II à Orléans en janvier 1131 : Geoffroy de Lèves s'y rendit lui aussi afin de conduire le pape à Chartres. Il est plus que probable qu'Arnaud assista à la rencontre du pape avec Henri Ier, roi d'Angleterre, à Chartres, au cours de laquelle saint Bernard persuada spectaculairement Henri de reconnaître Innocent comme pape. Cette même année, Arnaud conclut avec Thibaud IV un accord autorisant le comte à construire une résidence près de la grange monastique de Bonneval.

Notes

1. Bigot, op. cit., p. 68 s. Oury, art. cit., p. 121 s., n. 36, examine la date de cette charte.
2. Luchaire, op. cit., no 460, p. 214 s.
3. *Vita prima Bernardi* II.iii (PL 185.270A-D).
4. Arnoul, *Invectiva in Girardum Engolismensem episcopum* V, cité dans J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (publication originale 1759-1798 ; réimpr. Paris, 1903, puis Graz, Autriche), t. XXI, col. 442. Il faut noter qu'Arnoul dédia cette œuvre à Geoffroy de Lèves, dont il avait été le secrétaire ; Oury, art. cit., p. 112 ; Barlow, éd., op. cit., p. xiv.
5. Luchaire, op. cit., no 466, p. 217 ; Arnaud, *Vita prima Bernardi* II.iv (PL 185.271A).
6. Arnaud, *Vita prima Bernardi* II.iv (PL 185.271A-B). Il est également possible qu'Arnaud ait accompagné le pape et saint Bernard dans leur voyage à travers la France, au concile de Reims de 1131, à leur rencontre avec l'empereur à Liège, puis à Clairvaux, événements dont il rend compte en PL 185.271B-272B. Le récit qu'Arnaud donne de ce dernier épisode mérite d'être cité, car il suggère sa sympathie et son admiration pour le programme spirituel de Bernard.

Note 6 de la page 72 (suite)

Rediens autem Leodio, Claram-Vallem dominus Papa per se ipsum voluit visitare: ubi a pauperibus Christi, non purpura et bysso ornatis, nee cum deauratis Evangeliis occurrentibus, sed pannosis agminibus scopulosam bajulantibus crucem, non tumultuantium classicorum tonitruo, non clamosa jubilatione, sed suppressa modulatione affectuosissime susceptus est. Flebant episcopi, flebant ipse summus Pontifex: et omnes rairabantur congregationis illius gravitatem, quod in tam solemni gaudio oculi omnium humi defixi, nusquam vagabunda curiositate circumferrentur, sed complosis palpebris ipsi neminem viderent, et ab omnibus viderentur. Nihil in ecclesia ilia vidit Romanus quod cuperet, nulla ibi supellex eorum sollicitavit aspectum, nihil in oratorio nisi nudos viderunt parietes. Solis moribus poterat inhiare ambitio, nee damnosa poterat esse fratribus hujusmodi praeda, cum minui non posset asportata religio. Gaudebant omnes in Domino, et solemnitas non cibis, sed virtutibus agebatur...

Cf. Bernard, *Apologia ad Guillelmum abbatem* XII.28 (LTR, vol. III, p. 104 s.) et le récit de la Nativité par Arnaud, ci-dessous, I.4. Oury qualifie ce passage d'« éloge dithyrambique de Clairvaux » et cherche à montrer, en s'appuyant sur lui, que l'enthousiasme cistercien d'Arnaud provoqua de vives frictions avec ses moines ; art. cit., p. 115. Certes, Arnaud paraît avoir hautement admiré Bernard, ses écrits et la spiritualité de ses moines. Cela montre seulement qu'il partageait l'enthousiasme de sa génération pour la simplicité et la pauvreté évangéliques ; cf. Chenu, *Nature, Man, and Society*, p. 239-269. Cela ne prouve pas qu'Arnaud ait tenté d'introduire dans son propre monastère les réformes spécifiquement cisterciennes : restauration du travail manuel, rejet de la possession de vastes domaines et simplification de la liturgie ; voir Knowles, *Christian Monasticism*, p. 69-71. De telles réformes auraient effectivement pu provoquer une révolte.

Note 1

Bigot, op. cit., p. 70. Chédeville, op. cit., p. 280, indique que les nobles commencèrent à cette époque à se faire construire de nouvelles demeures hors des villes fortifiées. Il est difficile d'imaginer que Thibaud n'ait auparavant possédé aucun logement à Bonneval, l'une des cinq seules villes du pays chartrain à cette époque ; Chédeville, p. 77 s. Oury, art. cit., p. 104, affirme que Thibaud contraignit Arnaud à accorder ce privilège et que celui-ci devint ainsi l'une des causes de la guerre que Thibaud devait bientôt mener contre le roi Louis. Mais aucune preuve

n'atteste une contrainte ; tout suggère plutôt que Thibaud suivait simplement l'instinct de sa classe, qui « trouve à la campagne un cadre plus favorable que dans le milieu urbain ».

Texte

Lorsque Arnaud devint abbé de Bonneval, il trouva toutefois, à mon avis, une abbaye confrontée à de graves difficultés matérielles. Nous avons déjà relevé les ravages et le dépeuplement provoqués par les pillages d'Hugues III du Puiset et par la guerre menée contre lui en 1111.

Mais les guerres ne cessèrent pas alors. Comme nous l'avons vu, le roi Louis et le comte Thibaud se brouillèrent et entrèrent en guerre immédiatement après la défaite d'Hugues ; libéré de prison en 1112, ce dernier s'allia à Thibaud. Cela entraîna, la même année, le second siège et la seconde destruction du Puiset. Même ce désastre ne soumit pas Hugues. En 1115, ses pillages avaient réduit la Beauce « presque à l'état de désert » ; en 1118, Louis lui fit de nouveau la guerre et détruisit Le Puiset une troisième fois.

Louis ne mena plus de campagne contre Hugues, mais celui-ci ne semble pas s'être amendé : en 1122, le roi et le comte confirmèrent une charte par laquelle Hugues acceptait de renoncer à ses prétentions illégales sur le village de Baignolet, qui appartenait à Bonneval. Les guerres et le brigandage liés à Hugues du Puiset ne furent pas les seules opérations militaires menées dans cette région au cours de ces années. En 1116, la guerre intermittente entre Louis et Thibaud reprit, affectant quelque peu le pays chartrain ; en 1119, Louis incendia une partie de la ville de Chartres dans un acte de vengeance qu'il regretta trop tard.

Notes

1. Ci-dessus, p. 56-58.
2. Luchaire, op. cit., no 134, p. 70-72.
3. Ibid., no 200, p. 100 ; cf. ci-dessus, p. 57, n. 3.
4. Ibid., no 236, p. 114 s.
5. Ibid., no 323, p. 150, et ci-dessus, p. 57, n. 2. Hugues abdiqua en 1128 et certains indices montrent qu'il projetait de gagner la Terre sainte, où son cousin était comte de Jaffa ; aucune preuve n'établit toutefois qu'il y soit jamais arrivé. Le récit selon lequel il aurait été tué dans une rixe à Acre en 1132, de Dion, art. cit., p. 29, provient d'une confusion avec son cousin Hugues II de Jaffa. Voir J. L. La Monte, « The Lords of Le Puiset on the Crusades », *Speculum* 17 (1942), p. 101 s.

Une longue période d'hostilités entre Louis et Thibaud commença en 1130 et toucha directement Arnaud : en 1132 ou 1133, les troupes royales incendièrent Bonneval ; l'abbaye elle-même fut épargnée parce qu'elle se trouvait sous la protection royale. On peut donc dire à juste titre que, depuis l'avènement d'Hugues III du Puiset en 1109 jusqu'à la fin des guerres entre le roi Louis VI et le comte Thibaud IV en 1135, les moines de Bonneval menèrent une existence de plus en plus précaire : leurs fermes restaient incultes, leurs villages étaient dépeuplés, leurs rentes ne rentraient plus, les droits dus sur le pressoir de Bonneval, sur le bétail et sur les marchandises n'étaient pas acquittés ; enfin, leur ville fut détruite. Il n'est pas étonnant qu'Arnaud ait cherché une solution radicale.

La solution qu'il envisageait peut être déduite de la lettre de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, qui concerne Arnaud. En voici le passage pertinent :

Abbas Bonae Vallis quae iuxta Carnotum est, cum quampluribus honestis et sapientibus uiris ut asserit, Cluniacum uenire disponit, si per consilium sapientiae uestrae licentiam recedendi a domino papa impetrare potuerit. Nostis enim causas quibus irritatus, diu a suis retineri non possit. Vnde et super hoc litteras sibi mitti precatur.

Notes

1. Suger, *Vita Ludovici Grossi* (éd. Waquet, p. 198-201) ; Luchaire, op. cit., nos 207 et 262, p. 103 et 125.
2. Suger, op. cit. (éd. Waquet, p. 270-273) ; Luchaire, op. cit., nos 452 et 530, p. 211 et 241 s. ; Chédeville, op. cit., p. 109.
3. Luchaire, op. cit., no 559, p. 254.
4. Chédeville, op. cit., p. 230, n. 429 ; 295, n. 280 ; et 201, n. 213, atteste l'existence de ces droits à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle.
5. Ci-dessus, p. 36, n. 2.

Selon l'éditeur, Pierre adressa cette lettre à Matthieu d'Albano « à la fin de 1134, ou peut-être au début de 1135 », c'est-à-dire un an ou deux seulement après l'incendie de Bonneval par Louis le Gros. Il énonce clairement la cause qui avait poussé Arnaud à agir : « diu a suis retineri non possit ». Que signifie cette formule ? L'expression incertaine est « a suis ». Signifie-t-elle « par ses propres moines » ou « par ses propres domaines, rentes et droits » ? Marquis et Oury la traduisent tous deux par « les siens », indiquant qu'ils préfèrent la première interprétation ; ils se servent en effet de cette lettre comme preuve de graves dissensions internes sous l'abbé Bernerius.

La seconde signification constitue cependant une traduction tout aussi recevable du latin et prend beaucoup plus de sens si l'on suppose que l'économie de l'abbaye, déjà précaire, s'effondra entièrement après le grand incendie de 1132 ou 1133. Arnaud cherchait donc à échapper, au moins temporairement, à une pauvreté écrasante qui rendait impossible la vocation monastique et peut-être la vie elle-même. Par conséquent, les « très nombreux hommes honorables et sages » qu'Arnaud souhaitait emmener avec lui n'étaient pas les membres de son propre parti dans la politique abbatiale, mais tous les moines demeurés dans l'abbaye, peut-être tous ceux qui n'avaient pas fui lorsque les circonstances étaient devenues intolérables.

Notes

1. Le mot « retineri » paraît avoir ici le sens de « être entretenu », « être maintenu en existence », attesté, avec des réserves, dans l'*Oxford Latin Dictionary*. Exemple : « post utriusque interitum classem olim commissam retinuit, auxit etiam », Suétone, *Nero* 3.1. Cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, « 4. RETINERI, Aliquem in dignitate, quam obtinet, tueri, conservare. »

2. Marquis, art. cit., p. 102.

3. Oury, art. cit., p. 101.

Quel était donc le projet d'Arnaud ? Pierre dit qu'Arnaud avait décidé de gagner Cluny et demandait au pape une « licentiam recedendi ». Le mot « licentia » signifie simplement ici « congé », « permission ». On trouve le même emploi dans la lettre 78 d'Yves de Chartres : « Hoc solum abbas et monachi objecerunt quod [Bernerius] sine licentia fratrum a monasterio discesserit. » Le verbe « recedo » peut seulement signifier ici « se retirer » ; nous savons cependant que saint Cyprien de Carthage l'employait pour désigner une retraite temporaire pendant une persécution.

Il apparaît donc qu'Arnaud aurait pu chercher pour ses moines et pour lui-même un refuge temporaire à Cluny, en attendant que Bonneval retrouve une prospérité suffisante pour les soutenir dans leur vocation monastique de prière. Quoi qu'il en soit, ceci semble clair : Arnaud sollicitait l'autorisation pontificale de se retirer de Bonneval à Cluny avec les moines qui lui restaient, parce que les revenus de l'abbaye ne suffisaient plus depuis longtemps à leur entretien. Nous ne pouvons déterminer si ce retrait devait être définitif. Il est toutefois intéressant de noter que, selon Pierre, Matthieu d'Albano connaissait déjà la situation d'Arnaud et que celle-ci était donc probablement également connue à la cour pontificale. Nous savons qu'après le concile de Pise, en 1135, le pape envoya ensemble en mission à Milan saint Bernard, Matthieu d'Albano et Geoffroy de Lèves.

Notes

1. Nous avons déjà vu ci-dessus, p. 49, comment l'abbaye fut pratiquement abandonnée après sa destruction par Rollon en 911.
2. PL 162.100A.
3. Cyprien, *Epistolae* 34.4 et 55.13, cité dans Blaise, s.v.

La situation d'Arnaud fut sans doute examinée, et l'on peut supposer que Matthieu décida alors de ne pas recommander au pape sa retraite. Geoffroy connaissait de près les affaires de l'abbaye et la politique du pays chartrain, tandis que saint Bernard exerçait une influence considérable sur le comte Thibaud ; il paraît donc plausible qu'ils aient élaboré une solution plus praticable aux difficultés d'Arnaud.

Hormis le fait qu'Arnaud signa en 1138, à Marmoutier, une charte relative à un accord entre l'abbé de cette maison et l'archevêque de Tours, nous ne savons rien de ses activités durant le reste des années 1130. Il rend cependant compte de la mission accomplie en 1134 par Geoffroy et Bernard pour mettre fin à un schisme en Aquitaine, ainsi que des négociations menées par Bernard en Italie pour le compte d'Innocent II en 1137.

Il est clair que la première priorité d'Arnaud fut de rétablir la prospérité de son monastère. Certains indices montrent que l'abbaye de Bonneval s'employa activement à remettre en valeur des terres incultes, notamment par le drainage. Il est donc probable que, sous la direction d'Arnaud et sans doute avec l'aide du comte Thibaud, Bonneval fut reconstruite, son marché rétabli, ses fermes rendues à la production et des terres jusque-là en friche mises pour la première fois en culture.

Notes

1. Arnaud, *Vita prima Bernardi* II.ii.9 (PL 185.273D). Geoffroy et Matthieu furent tous deux d'importants légats pontificaux ; Robinson, op. cit., p. 158 s.
2. Voir ci-dessous, n. 6.
3. Voir ci-dessus, p. 42, n. 1.
4. Arnaud, *Vita prima Bernardi* II.vi.34 et vii.41-48 (PL 185.287B et 291D-297A).
5. Chédeville, op. cit., p. 140 et n. 176, citant une charte de 1151.
6. Il doit bien exister une raison pour les louanges appuyées qu'Arnaud adresse à Thibaud, mentionnant spécialement les aumônes que celui-ci distribuait sur les conseils de saint Bernard. Thibaud fut notamment un protecteur des cisterciens, mais rien ne permet de supposer qu'il n'aurait pas également soutenu l'une de ses grandes abbayes de moines noirs.

Ces années ne purent toutefois être entièrement paisibles. Des témoignages des années 1140 montrent qu'Éverard IV, nouveau seigneur du Puiset, qui régna de 1128 à 1190 et était fils d'Hugues, suivait les traces de son père. La première charte que nous possédions à son sujet concerne précisément Bonneval. Il s'agit d'un accord conclu en 1141 entre Éverard et Arnaud, en présence du jeune Louis VII, du comte Thibaud IV et de Guillaume Gouet, par lequel Éverard renonce à tous ses prétendus droits sur le village abbatial de Cormainville. Il existe également une charte royale de 1143 en faveur de l'abbaye Saint-Père de Chartres contre Éverard, ainsi qu'une plainte adressée au roi contre lui par le chapitre de la cathédrale de Chartres en 1147 ou 1148. Il n'est donc pas difficile d'imaginer qu'à mesure que l'abbaye de Bonneval retrouvait la prospérité au cours des années 1130, elle redevint la cible des pillards du Puiset.

Les exactions d'Éverard ne furent cependant pas la seule atteinte portée à la prospérité de l'abbaye dans les années 1140. En 1142, le jeune Louis commença une guerre contre Thibaud IV au cours de laquelle, selon la description d'Arnaud, « rapinis et incendiis fere omnia ad [Theobaldum] pertinentia depopulatoribus exposita erant; et operuit faciem terrae Regis exercitus, et passim omnia vastabantur ».

Notes

Note 6 de la page 78, suite : voir Arnaud, *Vita prima Bernardi* II.viii.52, PL 185.299A-C. Nous savons également que Thibaud poursuivit délibérément une politique d'encouragement du commerce en Champagne ; Hallam, op. cit., p. 49 ; M. Bur, *La formation du comté de Champagne, v. 950-v. 1150* (Nancy, 1977), p. 301. Aurait-il alors négligé de rétablir la prospérité de l'une des grandes villes marchandes du comté de Blois ?

1. Bigot, op. cit., p. 70 s., où la charte est reproduite ; de Dion, art. cit., p. 30 ; Oury, art. cit., p. 105.
2. De Dion, art. cit., p. 30 ; M. Pacaut, *Louis VII et son royaume* (Paris, 1964), p. 84, qui relève un autre incident entre Éverard et le chapitre de Notre-Dame de Châteaudun durant la même période. Voir aussi la discussion de la bulle de Lucius II ci-dessus, p. 60, n. 3, à la fin.

La campagne semble s'être déroulée dans le comté de Champagne appartenant à Thibaud ; le comté de Blois dut donc échapper en grande partie au fer et au feu. Thibaud dut néanmoins imposer une taille extraordinaire et procéder à des réquisitions exceptionnelles, tant pour soutenir la guerre que pour réparer les dommages subis. On peut donc supposer que, vers le milieu des années 1140, Arnaud eut de nouveau beaucoup de peine à maintenir l'intégrité et la prospérité de son abbaye face aux exigences des pouvoirs séculiers, dont certaines étaient légales, d'autres illégales, mais toutes oppressives.

Le règlement de la guerre entre Louis et Thibaud semble avoir ouvert à Arnaud une voie pour défendre son monastère. Après la signature d'un traité en octobre 1143, une ambassade fut envoyée au pape afin de demander la levée de l'excommunication prononcée contre le roi Louis. Celui-ci avait été excommunié parce qu'il refusait de laisser l'archevêque de Bourges régulièrement élu prendre possession de son siège, ce qui constituait l'une des causes de la guerre. L'ambassadeur choisi fut Geoffroy de Lèves, légat pontifical permanent. Bien que nous ne puissions établir avec certitude qu'Arnaud l'accompagna à Rome, nous les trouvons tous deux à la cour pontificale en avril 1144. Le 5 de ce mois, Lucius II délivra deux bulles : l'une en faveur de Geoffroy pour sa cathédrale, l'autre en faveur d'Arnaud pour son abbaye ; cette dernière plaçait les principaux prieurés de l'abbaye sous la protection pontificale.

Notes

1. Arnaud, *Vita prima Bernardi* II.viii.54 (PL 185.300C). Pacaut, op. cit., p. 43-45, donne un récit de la guerre, mais attribue à Guillaume de Saint-Thierry le passage rédigé par Arnaud.
2. Oury, art. cit., p. 105 s. ; Bur, op. cit., p. 290 s.

Lorsqu'on rapproche l'appel adressé par Arnaud à la cour royale en 1141 de cet appel à la cour pontificale, on commence à voir qu'il suivait la politique de son prédécesseur Bernerius : rendre explicites les relations temporelles et spirituelles de l'abbaye.

Nous ne savons rien d'autre des activités d'Arnaud à la fin des années 1140 et au début des années 1150, hormis le maigre témoignage de cinq chartes qu'il signa. Elles le montrent traitant des affaires avec les autres clercs de sa région, avec Henri, héritier de Thibaud en Champagne, au sujet des droits du chapitre de la cathédrale de Troyes, et avec le prieuré Saint-Palais de Bourges. En 1153, toutefois, il reçut une affectueuse lettre d'adieu de saint Bernard sur son lit de mort. Quelque temps après, Geoffroy d'Auxerre lui demanda de rédiger la biographie de Bernard pour les années 1130-1144 et d'y raconter les « virtutes multas per [Bernardum] factas ». Il était particulièrement bien placé pour le faire, compte tenu de son amitié avec Geoffroy de Lèves, compagnon de Bernard dans tant de missions de légat.

Notes

1. Oury, art. cit., p. 106 s. Oury déduit d'un passage de l'*Hexaemeron*, où Arnaud décrit des arbres qui demeurent feuillus et portent des fruits pendant tout l'hiver (PL 189.1536D-1537A), qu'Arnaud séjourna à Rome durant l'hiver avec Geoffroy. Nous savons que Geoffroy et Arnaud voyageaient parfois ensemble à cette époque ; Oury, p. 111 et n. 73. Sur la bulle de Lucius en faveur de Bonneval, voir ci-dessus, p. 60, n. 3, à la fin.
2. Il est toutefois difficile d'imaginer qu'il ait manqué le procès d'Abélard à Sens en 1140 et celui de Gilbert de Poitiers à Reims en 1148.
3. Häring, art. cit., p. 275, n. 67, et p. 276, n. 70 ; Clerval, op. cit., p. 205, n. 2.
4. Prévost, art. cit., col. 422.
5. E. Martène, op. cit., t. II, p. 111.
6. Sur l'authenticité de cette lettre, voir ci-dessus, p. 35, n. 2.
7. Bredero, art. cit., p. 253. Cf. ci-dessus, p. 67.

Arnaud semble avoir achevé sa partie de la vie de Bernard en 1155, car les différents livres de la *Vita prima* « furent publiés ensemble avec l'approbation d'une assemblée d'évêques et d'abbés tenue en 1155 », assemblée à laquelle Arnaud dut assister.

Les dernières années de la vie d'Arnaud sont quelque peu éclairées par trois lettres que lui adressa Arnoul de Lisieux. Leur datation revêt donc une extrême importance. Il s'agit des lettres 11, 12 et 13 dans l'édition de Barlow. Seule la lettre 13 fournit des éléments fermes pour établir une date. Arnoul écrit :

De aduentu uestro nichii audieram priusquam uester ad me nuntius peruenisset. Neque enim uideram dominum Ebroicensem; sed eadem die ipsum et litteras uestras Turonum, quo ad regem ueneramus, accepi, litterarumque breuitatem iocunda communis amici suppleuit oratio... Nuntium autem uestrum per aliquantulum temporis moleste detinur, quoniam incertum me de reditu meo grauia que inter reges uertebantur negotia detinebant.

Barlow date cette lettre de février-mars 1156, estimant que la rencontre des rois mentionnée est celle de Louis VII et d'Henri II « in confinio Normanniae et Franciae », le 5 février 1156, où furent discutés l'hommage dû par Henri et la question des possessions continentales de son frère Geoffroy.

Notes

1. Geoffroy d'Auxerre, *Vita prima Bernardi* III, *Praefatio* (PL 185.302D).
2. J. Morson, « Some Manuscripts of the Life of St. Bernard », *Bulletin of the John Rylands Library* 37 (1955), p. 477 et n. 3.
3. Clerval, op. cit., p. 205, n. 2, mentionne une charte de 1156 signée par Arnaud. Cf. ci-dessus, p. 68, n. 1.
4. Ci-dessus, p. 36, n. 1.
5. Barlow, éd., op. cit., p. 18.

Peu après, Geoffroy s'enfuit en Anjou, où il provoqua une révolte ; Henri le suivit et assiégea les châteaux de Chinon et de Mirebeau. Ce dut être alors qu'Henri et Arnoul se trouvèrent à Tours, près des châteaux ennemis.

La difficulté tient ici à l'ordre des événements. En 1156, les deux rois se rencontrèrent près de Gisors ; ce n'est qu'ensuite qu'Henri gagna la Touraine. Or la lettre d'Arnoul indique clairement qu'il rejoignit le roi à Tours pour la conférence. Oury date au contraire la lettre du début de 1159, car, fait-il observer, les deux rois se rencontrèrent effectivement à Tours à cette époque, avant le siège infructueux de Toulouse par Henri. Cette rencontre correspond beaucoup mieux à l'ordre des faits décrit dans la lettre d'Arnoul, puisqu'elle permet de réunir Arnoul et Henri à Tours pour la conférence des deux rois.

La lettre 11 d'Arnoul commence par une mention de « notre vénérable frère et ami l'abbé Philippe ». Barlow identifie ce personnage comme étant « probablement Philippe, abbé de la maison cistercienne de L'Aumône dans le diocèse de Chartres, autrefois archidiacre de Liège et prieur de Clairvaux », et date avec quelque hésitation la lettre de 1155. Oury retient la même identification, proposée semble-t-il pour la première fois dans l'*Histoire littéraire de la France*, mais souligne que Philippe ne devint abbé de L'Aumône qu'en 1156.

Notes

1. Ibid., p. 18, n. a.
2. L. F. Salzman, *Henry II* (New York, réimpr. 1967), p. 24 et 242.
3. Oury, art. cit., p. 114 et n. 83, citant J. Boussard, *Le gouvernement d'Henri II Plantagenêt* (Paris, 1956), p. 418.
4. Barlow, éd., op. cit., p. 15 et n. b.
5. T. XII, p. 535. Marquis, art. cit., p. 104, propose toutefois Philippe, abbé de Clermont et ancien moine de Bonneval. Je suppose que Marquis parle de Clermont en Beauvaisis. Cette identification me paraît moins probable que celle des mauristes, à la fois parce que L'Aumône est beaucoup plus proche de Bonneval et parce que l'abbé de L'Aumône, maison fondée par Thibaud IV en 1121 sur le conseil de Geoffroy de Lèves (*Gallia Christiana*, t. VIII, col. 1398), aurait beaucoup plus naturellement appartenu au cercle d'Arnaud que Philippe de Clermont.

La lettre 12 d'Arnoul ne donne aucune indication chronologique, mais mentionne un voyage qu'Arnaud s'apprête à entreprendre. Barlow la date, avec les mêmes réserves, de 1155, peut-être parce que la lettre 13, qu'il date de 1156, mentionne un voyage récemment achevé par Arnaud.

Que nous apprennent ces lettres sur Arnaud ? En les plaçant dans cet ordre, Barlow met en lumière la logique de leurs rapports mutuels. Dans la lettre 11, Arnoul rapporte à Arnaud que leur ami commun Philippe lui a appris sa maladie. Il déplore de manière touchante que celle-ci oblige Arnaud à annuler sa prochaine visite à Lisieux et qu'elle le prive lui-même de ce « sanctum illud dulceque colloquium ». Puis il ajoute :

Denique dolor in miserationem conuersus est, dum incommoda nostra laboresque contemplor, quibus innocentiam uestram sollicitudo domestica et persecutoris inmanitas incessanter affligit.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* datent cette lettre de 1144, année du premier voyage d'Arnaud à Rome, et attribuent ses difficultés à des dissensions internes. L'abbé Marquis la date de 1140 ; tout en suivant les mauristes lorsqu'il suppose que les difficultés d'Arnaud étaient d'ordre domestique, il identifie aussi Éverard du Puiset comme une source de troubles extérieurs.

Notes

1. Oury, art. cit., p. 114 ; *Gallia Christiana*, t. VIII, col. 1398.
2. Les lettres 11, 12 et 13 d'Arnoul dans Barlow correspondent aux lettres 9, 48 et 15 dans l'édition Giles-Migne. Voir Barlow, p. lxxxvii-lxxxix.
3. T. XII, p. 535-536 : « Il paroit que des contradictions domestiques furent l'occasion de ce voyage. »

Oury, qui date cette lettre d'une époque postérieure à 1156, comme nous l'avons vu, apparemment sans se reporter à l'édition de Barlow, estime lui aussi que les difficultés d'Arnaud provenaient de causes à la fois internes et externes ; il identifie toutefois la pression extérieure avec Thibaud V, comte de Blois. Que devons-nous penser de ces théories ?

D'une part, l'expression « sollicitudo domestica » n'implique nullement une quelconque rébellion à l'intérieur du monastère. Elle peut, et doit très probablement, désigner l'inquiétude paternelle d'Arnaud pour le bien de l'institution qui lui avait été confiée. Nous avons déjà montré que la communauté monastique de Bonneval n'était pas, comme par nature, portée à une obstination perverse tout au long de son histoire. Nous avons en outre montré que l'esprit de rébellion ne fut pas la cause de la tentative d'Arnaud de quitter Bonneval en 1134 ou 1135. Il n'existe aucune raison de l'invoquer ici non plus.

Notes

1. Marquis, art. cit., p. 103-104 : « Il est certain qu'Arnaud fut en butte à des tracasseries d'intérieur qui lui firent, pendant tout le temps de son administration, désirer l'abdication. Quant à l'agresseur du dehors, nous le trouverions dans la personne d'Ébrard du Puiset. »
2. Oury, art. cit., p. 114-115. Oury identifie Thibaud V comme le persécuteur d'Arnaud parce qu'il pense qu'Arnaud et ses moines s'étaient aliéné le comte en revendiquant le droit d'élire librement le prochain abbé. Oury voit dans cette situation l'occasion de l'insertion de la clause « falsifiée » dans la bulle de Pascal II ; mais, puisqu'il n'existe aucune raison de tenir cette clause pour un faux, ci-dessus, p. 60, n. 3, l'un des principaux appuis de son raisonnement disparaît. Rien ne permet non plus de supposer que la « libre » élection de l'abbé ait jamais constitué un enjeu à Bonneval, bien que l'élection de l'abbé y fût coutumière, ci-dessus, p. 51-52. Oury produit bien des témoignages d'exactions extraordinaires imposées par Thibaud en 1158 pour une campagne contre Henri II ; mais de telles mesures n'avaient pas nécessairement empoisonné les relations entre le comte et l'abbé. Nous avons déjà vu que le père de Thibaud avait probablement pris des mesures extraordinaires semblables pendant sa guerre avec le jeune Louis au début des années 1140, ci-dessus, p. 80. Il faut également noter que Thibaud V est crédité d'une administration généralement « efficace » des affaires comtales ;

Chédeville, op. cit., p. 287. Oury, soit dit en passant, ne paraît pas avoir consulté l'article de Marquis.

D'autre part, nous avons vu qu'Éverard du Puiset mena des pillages tout au long des années 1140, et certains indices montrent qu'il les poursuivit dans les années 1150. Ses déprédations et ses exactions illégales continuèrent donc pendant toute cette période à affaiblir l'économie de l'abbaye et à compromettre son intégrité. On peut ainsi conclure avec une certaine assurance qu'Arnaud, « sans cesse accablé de malheurs et de peines par son inquiétude pour le bien de sa communauté et par la persécution sauvage du seigneur du Puiset », finit, probablement en 1157, par tomber malade. Cette maladie le priva même du soulagement qu'aurait constitué un séjour auprès d'Arnoul à Lisieux.

Dans la lettre 12, Arnoul dit à Arnaud qu'il a « offert l'holocauste de la moelle » afin que Dieu conduise heureusement son chemin, *iter*. Puisque la lettre 13, écrite au début de 1159, évoque le retour d'Arnaud après un séjour à l'étranger, il se pourrait que la lettre 12 ait été rédigée avant ce voyage, peut-être au début de 1158.

Plusieurs éléments relatifs à ce voyage peuvent être déduits de la lettre 13 d'Arnoul. En voici le passage pertinent :

Gauissus sum de incolumitate uestra, gauisus de peregrinationis prouentu, gauissus quod uestram prudentiam et honestatem honore debito Romana recognou.it ecclesia. Ad cumulum taraen exultationis accessit, quod in proximo uisitare nos dilectio uestra constituit, ut et mutuis exhilaremur aspectibus, et iocundis alterne colluc-tionis affatibus delectemur.

Note

1. De Dion, art. cit., p. 30, mentionne une charte de 1150 dans laquelle Éverard confirme les droits du prieuré de Janville ; il existe aussi des actes portant sa signature en 1152, 1156 et 1158, mais de Dion ne précise pas la teneur de ces documents, p. 31.

Premièrement, le voyage dut avoir lieu en 1158, puisque cette lettre fut écrite au début de 1159. Deuxièmement, il conduisit Arnaud à Rome, auprès du pape Adrien IV, qui régna de décembre 1154 à septembre 1159. Troisièmement, il semble avoir produit le résultat souhaité, car Arnoul se réjouit « du succès de son séjour à l'étranger ». Quatrièmement, Arnoul paraît avoir jugé le voyage réussi parce que « l'Église romaine avait reconnu la sagesse et l'intégrité d'Arnaud par l'honneur qui lui était dû ».

Le voyage dut donc comporter un appel au pape au sujet d'une contestation portant sur la sagesse et l'intégrité d'Arnaud ; la question fut résolue en sa faveur par la confirmation d'un honneur qui lui était dû.

L'interprétation de ce passage dépend naturellement du sens donné à l'expression « honore debito ». Dans une analyse du *Cur Deus homo ?* d'Anselme, R. W. Southern a souligné la signification objective du mot *honor* à l'époque féodale :

« Dans la langue de la tenure féodale, l'honneur d'un homme était son domaine. Il s'agissait normalement d'une unité foncière, mais le terme *honneur* comprenait aussi son titre et son statut. Le crime fondamental contre un seigneur et contre l'ordre social consistait à tenter de diminuer l'honneur du seigneur. La gravité du crime était entièrement indépendante du pouvoir du rebelle de mettre ses mauvaises intentions à exécution : c'était sa déloyauté, le relâchement du lien social, qui le mettait hors la loi. À l'époque où Anselme écrivait, le mot “honneur” se trouvait au sommet de son développement comme terme d'importance sociale. Le maintien de “l'honneur” d'un roi préservait son royaume ; celui de “l'honneur” d'un baron préservait sa baronnie, et ainsi de suite à tous les degrés. Lentement, l'honneur se dissolut en quelque chose de privé, d'incommunicable et de socialement insignifiant ; mais cette dissolution appartenait encore à un avenir lointain au temps d'Anselme. »

Note

1. Oury, art. cit., p. 115 : « à l'été de 1158, emportant avec lui le traité *De cardinalibus Christi operibus* en chantier depuis quelque temps et dont il comptait faire hommage au Pape. »

Ainsi, lorsqu'Arnoul parle de « l'honneur qui était dû », il ne vise pas un aspect privé et intangible du caractère d'Arnaud, mais un aspect concret, objectif et public de cette « individualité permanente et organique » constituée par son titre, son statut et son monastère avec tout ce qui en dépendait. En d'autres termes, Arnoul fait allusion à une diminution de cette « individualité » qui devait être réparée. Il parle de l'abus commis par un vassal de l'abbaye contre les droits de l'abbé, abus qu'il fallait corriger. Il paraît donc très vraisemblable qu'Arnaud se rendit une nouvelle fois à Rome afin d'obtenir l'approbation et la protection pontificales dans ses luttes contre les puissances temporelles de sa région, probablement en particulier contre Éverard du Puiset.

Oury estime cependant qu'Arnaud se rendit à Rome en 1158 afin d'obtenir l'autorisation de résigner son abbatiat. Le passage suivant, tiré de la lettre qu'Arnaud ajouta comme préface au *De cardinalibus Christi operibus*, montre clairement qu'il discuta de sa démission avec le pape pendant son séjour à Rome.

Notes

1. R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer, A Study of Monastic Life and Thought, 1059-c. 1130* (Cambridge, 1963), p. 112. Dans une note de cette page, Southern ajoute : « Dans l'usage féodal, le terme *honor* ne désignait pas la terre en elle-même, mais des terres et des droits possédant une individualité permanente et organique ; on pouvait donc dire d'hommes héritant de leurs droits qu'ils venaient *ad honorem* et qu'ils détenaient leurs droits *cum honore comitis* ou *de honore comitis*. » Au même endroit, Southern cite aussi comme exemple un passage d'une lettre d'Eudes II, comte de Blois et bisaïeul de Thibaud IV, rédigée pour lui par Fulbert de Chartres. Pour le texte complet, accompagné d'une traduction et de notes, voir la lettre 86 de Fulbert, éd. Behrends, p. 152-155. Voir aussi Fawtier, op. cit., p. 65 s.
2. Oury, art. cit., p. 115 s.
3. Ci-dessous, *Epistola prefata* 3.10-16. Sur l'authenticité de cette lettre, voir ci-dessus, p. 31 s.

Neque enim aliquid me existimo esse, cum nichil sim, quia hoc a uobis maxima supplicatione quesiui, ut non essem quod sum, et humiliter supplicaui, ut ab hac flamma, in qua crucior, me uestra dementia liberaret. Temptaui, si possem (manu uestra me sustinente) honeste descendere, quod, quia non potui urgentibus flammis, non attendi quo prosilirem, dum me uorax incendium non cremaret.

Mais l'emploi du parfait dans cette lettre - « quesiui », « supplicaui », « temptaui », « attendi » - indique qu'Arnaud l'écrivit après son entretien avec le pape, c'est-à-dire après son retour à Bonneval. Autrement dit, je ne pense pas, contrairement à Oury, qu'Arnaud emporta cette œuvre à Rome pour la présenter au pape. Je pense plutôt qu'il demanda personnellement au pape, sans la formalité d'un présent, l'autorisation de se démettre.

Arnaud dut donc plaider deux causes à Rome. La première était la cause publique, connue d'Arnoul, qu'il défendit avec succès. La seconde était la cause privée, dans laquelle il n'obtint pas gain de cause ; il projetait toutefois de renouveler sa demande après son retour, en offrant l'une de ses œuvres munie d'une lettre d'accompagnement appropriée et d'un prologue révisé.

Arnaud résigna-t-il alors son abbatiat ? Mabillon et ses collaborateurs supposèrent qu'il se retira à Marmoutier parce qu'ils avaient vu une charte de cette abbaye portant la souscription : « Ernaldus quondam abbas Bonae-vallis ».

Notes

1. Ci-dessus, p. 87, n. 1.

2. Il est bien sûr possible qu'Arnaud n'ait jamais envoyé l'œuvre à Adrien, puisque celui-ci mourut en septembre 1159. Une certaine incorrection grammaticale apparaît en effet dans les derniers sermons de l'œuvre, ce qui pourrait indiquer qu'Arnaud n'acheva jamais la révision destinée au pape. Voir ci-dessous, p. 109. Le prologue se conclut également par un passage qui renvoie à la discussion de cette question par Arnaud avec le pape. Voir *Prol.* 13.15-16.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* supposèrent qu'Arnaud était mort à Bonneval en raison de la formulation de la notice suivante du ménologe de l'abbaye de Cîteaux, au 6 février :

In dioecesi Carnotensi B. Arnoldus, abbas Bonae-Vallis, vir doctrina pariter et pietate Celebris, qui postquam coenobium suum magna sanctitatis laude rexisset, tnorte in conspectu Domini pretiosa in pace quievit.

Mais le ms. Bodleian 197 et le ms. Laud Miscellaneous 371, qui sont étroitement apparentés, indiquent tous deux qu'Arnaud se retira à Clairvaux ; le premier ajoute qu'il y mourut. Oury a trouvé un appui à la tradition de la démission d'Arnaud dans une entrée de cartulaire datée de 1159 ou d'une date postérieure, qui mentionne un jugement rendu par Geoffroy de Lèves en 1112 ou 1143, en présence de « Arnaldo abbate quondam sancti Florentii Bonae Vallis ». Tous les autres témoins de cet acte étaient morts en 1159, mais aucun ne reçut la qualification « quondam » ; Oury en conclut que « le rédacteur de la notice savait donc qu'il n'était pas mort en charge ».

Les rares témoignages du XIIe siècle dont nous disposons rendent donc assez vraisemblable qu'Arnaud finit par obtenir l'autorisation de se retirer, soit d'Adrien IV, soit d'Alexandre III. La question de savoir s'il se retira à Marmoutier ou à Clairvaux demeure toutefois incertaine.

Notes

1. Ci-dessus, p. 43 et n. 1. Il faut seulement observer ici que la lettre 332 d'Alexandre III, qui parle de la démission de l'abbé de Bonneval et que Mabillon et ses collaborateurs prirent apparemment pour une référence à Arnaud, ci-dessus, p. 44, n. 1, concerne en réalité le troisième abbé après Arnaud. Voir Oury, art. cit., p. 116.
2. T. XII, p. 536.
3. Voir ci-dessus, p. 25. Références : Bodleian 197, f. 180r, et Laud Misc. 371, f. 2r.
4. Oury, art. cit., p. 116.
5. Le successeur d'Arnaud, Gottschalk, gouverna vers 1160-vers 1162 ; Oury, art. cit., p. 116.

Résumons maintenant nos conclusions. Nous ne possédons que des hypothèses, dont certaines sont plus vraisemblables que d'autres, au sujet de la famille d'Arnaud, de l'abbaye où il fit profession et de sa démission. Nous savons toutefois qu'il gouverna Bonneval d'environ 1129 à environ 1159. L'analyse des documents relatifs à plusieurs abbatiats de Bonneval montre clairement que les grands problèmes auxquels les abbés durent faire face tenaient davantage à l'économie, à la politique et à la guerre qu'à un esprit de rébellion parmi les moines.

Cette conclusion s'est révélée décisive pour l'interprétation des témoignages concernant Arnaud lui-même. Nous avons ainsi vu que sa tentative de fuite de Bonneval en 1134 était liée à l'effondrement de l'économie abbatiale ; son premier appel au pape, en 1144, aux atteintes portées par Éverard du Puiset à la prospérité renaissante de l'abbaye ; et son dernier appel, en 1158, à des difficultés du même ordre. Nous l'avons également vu faire appel au roi contre Éverard en 1141.

Les amitiés d'Arnaud éclairent aussi sa vie. Grâce à ses relations avec Geoffroy de Lèves, Arnoul de Lisieux et Rotrou de Beaumont-le-Roger, ainsi qu'à ses contacts directs avec les maîtres chartrains, Arnaud dut acquérir sa sympathie pour la philosophie de Chartres. Arnoul et Rotrou lui servirent aussi de relais dans les domaines Plantagenêt et contribuèrent probablement à diffuser ses écrits en Angleterre.

Note

1. Voir ci-dessus, p. 9, n. 3.

Par Geoffroy de Lèves, Arnaud put probablement exercer quelque influence sur les grandes questions ecclésiastiques du temps, du moins comme ami et confident ; c'est également par lui qu'il connut saint Bernard de Clairvaux. En saint Bernard, et peut-être en Philippe de L'Aumône, Arnaud semble avoir trouvé l'impulsion nécessaire à une réflexion critique sur le monachisme traditionnel de son époque et, peut-être, sur la philosophie chartraine qui avait retenu son attention plus tôt dans sa vie. Ces cisterciens semblent également avoir diffusé ses écrits dans leurs propres maisons.

Nous constatons donc que les trois grands courants historiques de l'époque, décrits au début de ce chapitre, exercèrent certainement une influence considérable sur la vie d'Arnaud. Ses rapports avec le seigneur du Puiset, les comtes de Blois, les rois de France et les papes constituaient autant d'aspects des deux grands conflits politiques du temps : celui du seigneur et du vassal, et celui des puissances spirituelle et temporelle. Le mouvement de sa propre pensée, dont nous n'avons encore aperçu qu'un aspect, reflète quant à lui le mouvement général de conversion des écoles vers les monastères, si répandu à cette époque. Dans les deux derniers chapitres, nous découvrirons la forme précise et l'étendue de ce mouvement dans sa pensée.

Notes

1. Ci-dessus, p. 72, n. 6.

2. Voir ci-dessous, par exemple p. 98.

3. Ci-dessus, p. 13.

Chapitre III - Les œuvres d'Arnaud

Un exposé approfondi des œuvres d'Arnaud dépasse le cadre de cette thèse. Il devra attendre la publication d'une édition critique de l'ensemble de ses œuvres. Un bref exposé provisoire est néanmoins nécessaire.

Dom Oury a proposé de voir dans l'*Expositio super Ysaiam* d'Arnaud, « un simple abrégé du Commentaire de Saint Jérôme », et dans son *De beatitudinibus*, « qui dépend étroitement de l'ouvrage de Saint Anselme », deux œuvres de jeunesse ; aucune n'a été éditée ni imprimée. Je suis porté à me demander si, tout en étant anciennes, elles ne séparent pas plutôt une première période, durant laquelle Arnaud assimilait encore sa formation scolastique chartraine, d'une période ultérieure de maturité, au cours de laquelle toute sa science, sacrée et profane, désormais bien intégrée, nourrit sa réflexion morale sur l'Écriture.

Notes

1. On peut dresser une liste des manuscrits contenant les œuvres d'Arnaud à partir d'Oury, art. cit., p. 109 et n. 67, ainsi que des sources qu'il mentionne. Je ne puis ajouter que quatre manuscrits : Malines, cod. 45, ci-dessus, p. 14 s. ; Vienne, Schottenstift ms. 290, ff. 13a-33b, XVe siècle, *De vii verbis* ; Rein, ms. 11, ff. 118a-125b, XIIIe siècle, *De laudibus* avec un fragment du *De vii verbis* ; Yale, Marston ms. 268, ff. 1-52v, XIIe siècle, *De vii verbis*, *De laudibus*. Je dois la découverte des deux manuscrits autrichiens au P. Knute Anderson, O.S.B., qui effectua pour moi une recherche dans le fichier des *incipit* de la Hill Monastic Manuscript Library.
2. Oury, art. cit., p. 109.

Je pense que la première œuvre d'Arnaud est son *Commentarius in Psalmum CXXXII*, série de quatre homélies sur les trois versets de ce texte, suivies d'une cinquième homélie qui constitue en réalité un traité entièrement indépendant sur les *loci*, bien que la quatrième ne soit elle-même rattachée que de manière lâche à l'ensemble. Dom André Wilmart a publié une brève préface de cette œuvre qui ne figure pas dans Migne :

Filius ego sum mulieris illius que lanam et linum quesiuit in lege et euangelio: et extendit in tenuissima fila ut uestiret domesticos suos duplicibus. Turpe est ocium, sed non minus turpis labor inutilis. Itaque contra ocium adhibeo meditationem, contra inutilitatem meditandi honestatem, ut ex utroque fiat labor honestus, et ita sit labor contra ocium et honestas remoueat turpitudinem a labore.

Cette préface est unique parmi les préfaces et prologues d'Arnaud qui nous sont parvenus, car elle ne prépare pas le raisonnement qui suit. Elle constitue plutôt une justification du fait même de prendre la plume. Rapprochée du lien très lâche qui unit les deux dernières homélies aux précédentes, elle conduit à voir dans cet ouvrage une première œuvre encore fruste.

Notes

1. PL 189.1569-1590.
2. C'est l'opinion d'A. Wilmart, « Le recueil des discours de Serlon, abbé de Savigny », *Revue Mabillon* 12 (1922), p. 30, n. 2, à laquelle je souscris.
3. Ibid., p. 30, n. 1.
4. Voir la préface de l'*Hexaemeron*, publiée par J. Leclercq, « Écrits monastiques sur la Bible aux XIe-XIIIe siècles », *Mediaeval Studies* 15 (1953), p. 96-98, et également dans l'édition oxonienne de saint Cyprien par Fell, 1682 ; le prologue du *De cardinalibus Christi operibus*, ci-dessous ; le prologue du *De donis Spiritus sancti*, PL 189.1589C-1591A ; la préface du *De vii verbis Dom. in cruce*, PL 189.1677B-1680C ; la préface de la *Vita prima Bernardi* II, PL 185.267B-268C.

Cette impression se renforce lorsqu'on constate qu'Arnaud cite deux fois Horace mot pour mot, mentionne nommément Priscien, Platon et Aristote, et cite Denys l'Athénien, Jérôme, Grégoire le Grand et Augustin, choses qu'il fait rarement dans ses œuvres ultérieures, rédigées, peut-on supposer, après qu'il eut parfaitement assimilé ses sources.

L'impression devient presque une certitude lorsqu'on comprend que sa méthode de commentaire du texte est scolastique. Dans la première homélie, par exemple, où il explique le verset « Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum », il observe :

In Deum motionem indicat; in Deo stabilitatem significat. Cum ergo dicimus habitare in unum, vel consistere in Deum, Latina quidem locutio dissonat, sed congruentia sensus aedificat: neque enim magnum et aliquoties peccare in Priscianum, si teli peccato aedificare poteris Christianum. Dicimus itaque habitare in unum, ut et habitare stabilitatem assignet, et in unum motionem significet.

Nous voyons ici l'intérêt intense pour la grammaire qui, selon Mlle Smalley, caractérisait l'exégèse des écoles. Arnaud illustre ensuite ce point par une référence astronomique, passant du *trivium* au *quadrivium*.

Notes

1. Il faut toutefois noter que Mlle Smalley, op. cit., p. 72, nous apprend que Manegold, Bruno, Anselme et Raoul de Laon inséraient dans leurs gloses de « longues discussions théologiques ». Dom Leclercq relève, de manière plus directement pertinente pour notre sujet, que les longues digressions étaient une caractéristique ordinaire de la prédication monastique en raison de sa méthode exégétique de réminiscence ; *Love of Learning*, p. 92. Il se peut donc que les quatrième et cinquième sermons de cette œuvre n'aient pas paru déplacés aux lecteurs du XIIe siècle.
2. PL 189.1569C, 1581A.
3. Ibid., 1571A, 1576A, 1584B.
4. Ibid., 1579B, 1580A, 1585B, 1584D, 1590B.
5. Ibid., 1570D-1571A.
6. Smalley, op. cit., p. 69.

Eo modo et sphaerem coeli videbant philosophi mobilem et immobilem: mobilem, quia perpetuo motu circa Galatiam rotatur; immobilem, quia a loco suo in alium non transfertur.

Il emploie ensuite la science dialectique pour « creuser sous le texte » :

Unum, multifarie multisque modis: Dicitur namque unum secundum collectionem, ut grex unus, cum sit ex multis pecudibus adunatis; secundum similitudinem, ut multorum cantantium vox una; secundum compositionem, ut corpus unum ex partibus diversis compositum; secundum parvitatem, ut atomus unus, qui eo magis ad unitatem accedit, quo sectionem non recipit; secundum simplicitatem, ut anima una, quae, licet in se diversas habeat potentias, una tamen et simplex est ejus substantia.

Enfin, il se tourne vers un grand maître des écoles, Thierry de Chartres, pour obtenir une définition de l'unité :

Trahit autem etymologiam de Graeco, et dicitur unitas quasi onitas, id est entitas sive essentialitas.

Sa conclusion est pourtant entièrement monastique :

Collectio pertinet ad monasticam congregationem, ubi Pastor bonus collegit oves suas ab Oriente et Occidente, ut recumbant cum Abraham et Isaac et Jacob in regno coelorum. Similitudo spectat ad morum conformitatem, ut quemadmodum laudamus Dominum una voce, sic et uno corde et concinua morum similitudine. Parvitas insinat [sic] humilitatem, qui illi semper adversatur qui primus per superbiam deseruit unitatem. Simplicitas respondet ad intentionis puritatem, quae mundat et praeparat oculum ad Dei visionem...

Il apparaît donc clairement qu'Arnaud est ici très redevable aux écoles, en particulier à celle de Chartres, et qu'il n'a pas encore accompli une synthèse mûre des arts libéraux et du *theoricus sermo* monastique.

Notes

1. PL 189.1571A.

2. Smalley, op. cit., p. 72.

3. PL 189.1571C.

4. Ibid., 1572A. Sur l'emploi de Thierry par Arnaud dans ce cas, voir les références ci-dessus, p. 64, n. 6. Voir aussi ci-dessous, p. 170.

5. Ibid., 1572B-C.

Il se peut que l'*Expositio super Ysaiam* et le *De beatitudinibus* aient suivi le *Commentarius* dans l'ordre de composition. Je n'ai pas lu ces œuvres et ignore donc si elles contiennent des indices sur leurs rapports avec le *Commentarius*. Il est cependant tout à fait possible, logiquement, qu'Arnaud se soit tourné vers Jérôme et Anselme à mesure qu'il pénétrait plus profondément dans le monde de la spiritualité monastique.

Quoi qu'il en soit, je pense que les deux œuvres suivantes dans l'ordre de composition furent son *Hexaemeron* et le *De donis Spiritus Sancti*. Premièrement, dans l'une comme dans l'autre, la réflexion d'Arnaud commence explicitement au point où échoue « la science transitoire » de l'homme. Dans sa *Praefatio in Hexaemeron*, après avoir montré que les arts mécaniques, les arts libéraux et même la philosophie ne procuraient à l'homme aucune connaissance certaine de Dieu - « quidam... inhaerentes ueritati, alii... lucis diuinae radios non ferentes » -, il déclare :

Oportuit itaque, quia homo labilis et mutabilis est, et transitoria scientia est, ut ad retinendos semel fixos limites suos, aeterna ueritas certa et firma repagula opponeret, quae nee transire posset catholicus, nee transire hereticus.

Il poursuit ainsi :

spiritus Domini repleuit Moysen cum esset in eremo, et quasi in paradisum introducens eum, locutus est ei... Scripsit [Moyses] igitur in prima Geneseos parte, in capite libri, opera sex dierum, in quibus mysticis et secretis rationibus et aeternitas Dei et sapientia Verbi et benignitas Spiritus Sancti sic intimata est, ut haberet simplicitas fidei, illuminata per Verbum, ad altitudinem diuitiarum sapientiae Dei, secundum mensuram sibi datam, accessibilem introitum, in quo exercitaretur donee, ablato quod ex parte est, in ultimis consummaretur. Intimata est in hoc eodem libro angelorum creatio et diaboli casus, licet manifeste non sit ibi harum rerum expressa distinctio.

Notes

1. Voir J. Leclercq, *Love of Learning*, p. 6, pour ce terme. Cf. son étude de la différence entre l'exégèse scolastique et l'exégèse monastique à cette époque, p. 4-6.

2. PL 189.1515-1570.

3. Ibid., 1589-1608.

4. J. Leclercq, « Écrits monastiques », p. 97.

Voici ce qu'il veut dire. Puisque l'homme est instable et changeant, et sa science transitoire - toutes choses qui en conduisent beaucoup à l'erreur et empêchent chacun de connaître Dieu d'une manière stable -, Dieu révéla à Moïse sa propre nature trinitaire, dès le commencement même de l'Écriture, afin que l'homme puisse parvenir par une vertu surnaturelle « aux richesses de la sagesse de Dieu ». En d'autres termes, Arnaud ne rejette ni les arts libéraux ni la philosophie, mais il les juge insuffisants s'ils sont étudiés pour eux-mêmes lorsque le but consiste à parvenir à une connaissance salvatrice de Dieu. Son exégèse des premiers chapitres de la Genèse ne portera donc pas principalement sur la cosmologie, comme celle de Thierry, mais sur le sens moral.

De même, dans le prologue du *De donis Spiritus Sancti*, après avoir promis au lecteur seulement « la science de l'humilité », Arnaud remarque :

ante adventum Christi, scientia litterarum, scientia artium liberalium caeterarumque in mundo erat; sola perfectae humilitatis scientia deerat. Homo per scientiam boni et mali seductus a diabolo, et hac ipsa scientia inflatus, nesciebat se humiliare homini, nesciebat et Deo. Deus igitur factus homo humiliavit se homini usque ad lavandos pedes ejus[,] humiliavit se Deo Patri usque ad obedientiam mortis: docuitque hominem humiliare se Deo, humiliare se et homini et Deo, homo Deus. Homo autem, quia se non humiliavit Deo, factus est miser et mortalis; si se humiliaverit autem, fiet beatus et immortalis. Magna proinde scientia est, cum docetur homo humiliare se Deo: docetur enim miseriam et mortem evadere; quae si non evaserit, nulla ei scientia proderit. Non est igitur absurdum scientiam Christi ad humilitatem referri.

Notes

1. Ibid., p. 98.
2. Voir É. Jeauneau, « Note sur l'École de Chartres », dans *Lectio philosophorum, Recherches sur l'École de Chartres* (Amsterdam, 1973), p. 8-10.
3. Cf. Grimm, op. cit., p. 137-139.

Nous retrouvons ici la même subordination de la science humaine à la science divine. Toutefois, le point de départ n'est plus la révélation de Dieu à Moïse, mais l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Le but est ici moins d'expliquer que de mettre en mouvement. Les arts libéraux ont enfin été subordonnés de manière adéquate à la science du salut.

Cette œuvre continue néanmoins de s'intéresser aux premiers chapitres de la Genèse : Arnaud consacre plusieurs chapitres, 11 à 17, à une comparaison entre les sept dons de l'Esprit Saint et les sept jours du récit de la création. C'est une autre raison de considérer cette œuvre comme le complément de l'*Hexaemeron*.

Le *De donis Spiritus Sancti* est aussi la première œuvre d'Arnaud à donner une indication sur les circonstances de sa composition. Selon dom Oury, dans le ms. Orléans 198, « le destinataire de la dédicace est désigné par l'initiale R (l'édition imprimée de Migne n'a rien) ». Vers la fin du prologue, il faudrait donc lire :

Jucundum mihi est, piissime et amabilis frater R, pio desiderio tuo obsequi, et de Sanctis tecum Scripturis, licet indoctus, proferre.

Oury propose d'identifier R à Rotrou de Beaumont-le-Roger ou, peut-être, à l'un des abbés de L'Aumône dont le nom commençait par cette lettre entre 1144 et 1156.

Notes

1. PL 189.1590C-D. Voir aussi 1599D, 1602B-C et 1606D-1607A.

2. Ibid., 1603B-1608B.

3. Oury, art. cit., p. 109.

4. Voir PL 189.1591A.

Nous avons vu que Rotrou avait été l'élève de Gilbert de Poitiers et qu'il devint ensuite archidiacre de Rouen, avant 1137, puis évêque d'Évreux de 1139 à 1165. La justification donnée par Arnaud de la *scientia humilitatis* aurait assurément convenu à une œuvre adressée à un homme de formation scolastique. Si le texte fut effectivement écrit pour Rotrou, on serait porté à en situer la composition vers le milieu des années 1140, époque à laquelle une amitié avait pu se former entre l'homme plus âgé et le plus jeune.

On se rappellera aussi l'argument de dom Oury selon lequel l'*Hexaemeron* doit avoir été composé après le séjour romain supposé d'Arnaud en 1143-1144, parce qu'il y parle d'arbres qu'il aurait vus conserver leurs feuilles et porter des fruits tout l'hiver. Une date comprise entre 1145 et 1150 pour ces deux œuvres, qu'elles aient été adressées à Rotrou ou à un abbé de L'Aumône, ne paraît donc pas invraisemblable.

Il faut remarquer l'unité du *De donis Spiritus Sancti*. Il s'agit d'une dissertation suivie, écrite pour plaire à un ami et l'instruire. Le *Commentarius in Psalmum CXXXII* est beaucoup moins cohérent et semble avoir été constitué à partir de sermons, peut-être prononcés initialement à diverses occasions dans le cloître ou même dans les champs.

Notes

1. Le chapitre IV est intitulé « Quod spiritus consilii praelatos specialiter deceat » (PL 189.1596A). À cette époque, le terme *praelatus* pouvait s'appliquer à un évêque comme à un abbé ; Niermeyer, s.v. L'un des principaux devoirs de l'abbé consistait évidemment à prendre conseil, *consilium*, avec sa communauté. Voir *Benedicti Regula* III.
2. Voir ci-dessus, p. 66.
3. Voir ci-dessus, p. 81, n. 1.
4. Voir Leclercq, *Love of Learning*, p. 207, pour les lieux où les sermons monastiques étaient prononcés.

L'*Hexaemeron* présente lui aussi une certaine inégalité de composition, qui a conduit R. R. Grimm à observer : « Le manque de cohérence de son traité et les ruptures de sa structure laissent peut-être encore percevoir quelque chose du style oral primitif. » Il donne néanmoins un exposé cohérent des trois premiers chapitres de la Genèse.

Parmi les quatre œuvres d'Arnaud qui restent à examiner, deux peuvent être datées avec une certaine assurance. Le second livre de la *Vita prima Bernardi* dut être composé entre 1153 et 1155. Le *De cardinalibus Christi operibus* dut recevoir sa forme définitive - bien qu'il n'ait certainement pas été composé de toutes pièces - après le retour d'Arnaud de Rome en 1158, probablement durant les premiers mois de 1159. La lettre préfacielle fut assurément rédigée à cette époque et le prologue achevé, puisque l'une et l'autre semblent renvoyer à la demande adressée par Arnaud au pape Adrien pour obtenir l'autorisation de quitter Bonneval.

Casimir Oudin démontra que le *De cardinalibus Christi operibus* était d'Arnaud, et non de Cyprien de Carthage, en relevant la ressemblance entre certains de ses passages et le *De laudibus B.V.M.* ainsi que le *De vii verbis Domini in cruce*. Il écrit :

Notes

1. Grimm, op. cit., p. 138.
2. Les *Meditationes* (PL 189.1733-1760) ne sont pas d'Arnaud, mais de Drogon de Reims. Voir ci-dessus, p. 12, n. 2.
3. Voir ci-dessus, p. 81 s.
4. Voir ci-dessus, p. 31 et 89.
5. PL 189.1725-1734.
6. Ibid., 1677-1726.

Exemplo sit quod auctor in libro De cardinalibus Christi operibus, ubi de Nativitate haec verba profert: Genitrix est obstetrix, et dilectam devotio soboli exhibet clientelam. Item eodem loco: Nee praecedens delectatio aliquam expetat paenarum usuram. [Below, 1.4.7-8 & 5.10-11.] Qui uterque locus in Ernaldi libello De laudibus beatae Mariae Virginis in hunc raodum legitur: Ubi virgo et obstetrix et genitrix, sibi ipsi in ilia celebritate exhibuit clientelam. Et infra: Nullam ibi usuram poenaruiE [sic] pro voluptate ult.ro repetebat. [PL 189.1730B.] Illud luculentum quoque hujusce rei argumentum est quod auctor libri istius Cyprianos adscripti, ubi de Passione agit, eamdem [sic] sententiam habet, de Mariae commendatione Joanni a Christo facta, atque Arnaldus [sic] in sermone 3 De verbis Domini in cruce. Illic enim ita Arnaldus loquitur: Ecce Joannes piae haereditatis suscipis testamentum, eligeris et in hoc proponeris omnibus. Joseph, qui eatenus ainistraverat, te subrogato cedit, nee maritalia jura opponit: ut obstruatur os loquentium iniqua imposterum, quia matrimonium illud dispensation! divinae, non copulae carnali servierat. Ideoque nee Joseph, cum Joannes earn suscepit in parentem, queritur de dis.iuncto connubio, quod dispensatorium fecerat, sine ullo carnali copulae commercio. [PL 189.1696A-B.] Illic vero auctor iste in hunc modum: Jam exigebat ratio ut con.iugii removeretur opinio, nee ultra pater Christi aestimaretur, qui eatenus vicem patris et conjugis tenuerat. Habebat Joseph in hac Christi dispositione rationabilem contradictionem, cum alteri commendaretur Maria, si se cognovisset carnalem maritum, etc. [Below, IX.11.9-14.] Utrobique auctor et Joseph in passione superstitem fuisse existimat, et Mariae commendationem Joanni praetermisso sponso, factam dicit, ut carnalis copulae removeretur opinio.

Ces ressemblances montrent non seulement que les œuvres sont d'un même auteur, mais suggèrent aussi une certaine proximité chronologique et un point de vue théologique commun.

Cette suggestion devient plus ferme lorsqu'on relève, dans le *De vii verbis Domini in cruce*, quatre passages relatifs à la sainte Eucharistie qui sont très proches de passages du *De cardinalibus Christi operibus*. Les voici.

Note

1. PL 189.1509-1510. Oudin relève également un traitement semblable du *pediluvium* de la dernière Cène dans le *De donis Spiritus Sancti*, c. 7, et le *De cardinalibus Christi operibus*, tr. 8. Il est vrai que les deux textes parlent de l'humilité du Christ ; mais celle-ci constitue tout le propos du premier, tandis que le second vise surtout

à montrer que le *pediluvium* est le sacrement du pardon quotidien des péchés ; voir ci-dessous, p. 182 s.

Comparaison 1

PL 189.1713A

Unum igitur agnum habet Ecclesia, neque quoties Pascha revolvitur, quaeri alterum necesse est, et cum una sit tribus et familia populi Christiani, uni populo una sufficit hostia et in una domo una ponitur mensa. Unum habet panem et calicem universitas fidei; et multitudini credentium unus cibus apponitur, idemque sumitur, nee consumitur...

Nouvelle édition, p. 302 s.

Una est domus ecclesie in qua hie agnus editur,.. lam nulla fit panis mutatio... Distributus, non demembratur. Incorporatur, non iniuriatur. Recipitur, non includitur.

Nouvelle édition, p. 353 s.

... uerus agnus, solus inter filios hominum sine macula Christus, etate ultima, in qua mundi uesperascit conditio, ab una populi christiani familia in unitate ecclesie assus in cruce (proiectis foras hereticorum fermentis) sincere fidei solidata compagine inconsumptibiliter editur, creditur, et tenetur.

On remarque surtout que les deux œuvres partagent l'idée que toutes les prescriptions de la Loi relatives à la Pâque sont récapitulées dans l'unique maison, l'unique famille et l'unique sacrifice de l'Église. On relève aussi l'idée que le pain dont se nourrissent les chrétiens n'est jamais consommé.

Comparaison 2

PL 189.1714A

Assatus est ergo agnus noster in veru crucis, subter incensis tormentorum carbonibus, nihil crudum aut carnale in eo jam sapimus... sed ita ilia boni odoris assatio in patibuli flamma induruit, its solidata est, ut nihil in eo ultra supersit vel passibile vel mortale...

Nouvelle édition, p. 287

In ueru crucis boni odoris assatio omnem excoquat carnalium sensuum cruditatem et induret solidetque mentis affectus.

Dans ces passages, on relève une très étroite ressemblance verbale et une identité de pensée.

Comparaison 3

PL 189.1714B

... et qui erat nostrum principium, ad finem quoque nostrum accesit, constituens in se nobis metam et terminum, per finem temporaiem revocans ad finem infinitum, et consocians corpori et capitis gloriam.

Nouvelle édition, p. 293

Ita ecclesia corpus Christi effecta obsequitur capiti suo et superius lumen in inferiora diffusum, claritatis sue plenitudine a fine usque ad finem attingens, totum apud se manens, totum se omnibus commodat et caloris illius identitas ita corpori assidet, ut a capite non recedat.

On relève ici une même conception de la compénétration du Christ et de son Église par le sacrement eucharistique, sans identité verbale.

Comparaison 4

PL 189.1714C-1715A

Carnem igitur hoc modo comedimus, ossa vero comburimus, quia sacramenta quidem (quae quasi divinae virtutis caro sunt, et veritatis integumenta) visibiliter secundum suam speciem percipimus et sumimus; ipsam vero substantiam secundum inintelligibilem et invisibilem statum firmam omnino et solidam, nee frangimus nee minuimus, sed flammis injicimus, id est spiritualibus intelligentiis commendamus, quod spiritus et vita sint in divinis mysteriis, nee fas sit intellectu humano tantae rei confringi notitiam...

Nouvelle édition, p. 292

Panis iste, quem dominus discipulis porrigebat, non effigie, sed natura mutatus omnipotentia Verbi factus est caro et sicut in persona Christi humanitas uidebatur et latebat diuinitas, ita sacramento uisibili ineffabiliter diuina se infudit essentia, ut esset religioni circa sacramenta deuotio et ad ueritatem, cuius corpus sacramenta sunt, sincerior pateret accessus "usque ad participationem Spiritus"...

On relève de nouveau moins une identité verbale qu'une conception semblable, presque érigénienne, de la présence eucharistique.

Note

1. La théologie eucharistique d'Arnaud est étudiée ci-dessous, p. 180, n. 1. Sur la conception érigénienne du sacrement, voir mon article « Oratio Placabilis Deo: Eriugena's Fragment on Eucharistic Teaching in light of the Doctrine of the Periphyseon », *Dionysius* 13 (1989), p. 113 s.

Si l'on se rappelle également que, dans la *Vita prima Bernardi* et le *De cardinalibus Christi operibus*, Arnaud exprime un même point de vue théologique, relatif cette fois à la forme de la vie évangélique, on est fortement porté à situer ces quatre œuvres dans une même période de sa vie : sa maturité, c'est-à-dire la décennie 1150.

Quelles caractéristiques ces œuvres ont-elles donc en commun, si elles furent, selon notre argumentation, composées alors qu'Arnaud était lui-même devenu un maître de la *conversatio theorica* ? On remarque surtout qu'elles ont toutes l'Incarnation pour centre. Même la biographie de saint Bernard porte sur l'Incarnation, en ce qu'Arnaud garde toujours devant les yeux la pureté évangélique de la vie de Bernard. Arnaud écrit :

Quis enim ego sum, qui ad scribenda gesta sanctissimi viri Bernardi Clarae-Vallis abbatis aspirem, qui nostris temporibus singulari religione floruit et doctrina: cujus odor exinanitus universam replevit Ecclesiam: cujus gratia, operante Domino, signis et miraculis declaratur?

De plus, l'Incarnation est prise comme point de départ de toute science salvatrice. Dans sa dernière œuvre, il déclare :

Non modo mundi huius structuram admiror, non stabilitatem terre, cum earn complectatur uolubile firmamentum, non singulos in dies lune defectum et incrementum, non solem semper integrum et laborem eius perpetuum, non temporum uicissitudines, in quibus quedam arent, quedam uirent et que mortua modo uidentur, deinceps reuiuiscunt. Miror deum in utero uirginis, miror omnipotentem in cunabulis. Miror quomodo Verbo dei caro adheserit, quomodo incorporeus deus corporis nostri tegumentum induerit. Miror in hac dispensatione tanti dispendia temporis et tam lentos processus ad obedientiam saluatoris.

Tout son effort semble désormais viser à transmettre « la science de l'humilité ».

Notes

1. Voir ci-dessus, p. 72, n. 6.

2. Voir Arnaud, *Vita prima Bernardi* II, *Praefatio* (PL 185.267D), pour ce terme.

3. Ibid., 267C. Cf. ci-dessus, p. 72, n. 6. Lorsque le duc d'Aquitaine, tel qu'Arnaud le décrit dans la *Vita prima Bernardi* II.vi.38, PL 185.290B, tombe sans connaissance devant l'Hostie que Bernard lui présente avec des paroles de reproche, le récit rappelle la chute de ceux qui vinrent arrêter Jésus ; cf. ci-dessous, IX.3.3-7.

Comparées à sa première œuvre, ces œuvres présentent encore une autre caractéristique commune : la rareté relative des citations directes des poètes, bien que leur influence demeure souvent perceptible. À un endroit, lorsqu'il commence à raconter une histoire tirée d'Hygin, Arnaud s'exclame : « ut aliquid poeticum inseram ! » On remarque également que les philosophes païens et les Pères chrétiens sont moins fréquemment nommés que dans ses premières œuvres, bien que leurs doctrines soient partout présentes.

La doctrine scolastique de son époque reste aussi très présente, parfois explicitement, comme dans sa discussion de l'Esprit Saint au dernier chapitre de sa dernière œuvre. Pourtant, ses raisonnements ne trouvent plus, dans l'ensemble, leur matière principale, comme dans sa première œuvre, dans une analyse grammaticale et dialectique du texte, mais dans l'exposé moral des moments de la vie du Christ.

Enfin, à l'exception du *De laudibus B.V.M.*, ce sont toutes de longues œuvres, où une grande quantité de matière est traitée avec cohérence. On peut supposer que toutes, sauf la biographie, prirent d'abord naissance comme sermons ou conférences prononcés dans son propre monastère, dans les monastères voisins ou dans les *familiae* de ses amis évêques. Mais, dans leur état actuel, ce sont manifestement des œuvres littéraires destinées à être lues, non à être prononcées en chaire.

Notes

1. Ci-dessous, I.12.2-11.
2. Ci-dessous, V.15.5-6.
3. Arnoul de Lisieux regrette l'annulation de la visite d'Arnaud en ces termes : « Occurrebat siquidem michi caritatis uestre sanctum illud dulceque colloquium, quo preualetis auditorum mentes rerum erudire sollercia et aures iocundi sermonis suauitate mulcere » ; éd. Barlow, p. 15.

C'est également par ces œuvres de maturité que la théologie d'Arnaud exerça une influence sur les générations ultérieures. Simon de Hinton, écrivant dans la seconde moitié du XIIIe siècle, cite effectivement le *De vii verbis Domini in cruce*. Mais l'influence de ce texte et du *De laudibus B.V.M.* dut être beaucoup plus étendue, puisque quarante-six manuscrits du premier et vingt-cinq du second semblent avoir survécu, des copies ayant été réalisées à chaque siècle du XIIe au XVe.

On pense même que le premier constitue le plus ancien exemple conservé d'une prédication sur les dernières paroles du Seigneur et qu'Arnaud pourrait donc avoir inventé ce genre homilétique. La *Vita prima Bernardi* - la liste des manuscrits de Bredero occupe près de neuf pages densément imprimées - paraît avoir été composée non seulement pour édifier comme œuvre hagiographique, mais aussi pour promouvoir la canonisation de Bernard. Le livre d'Arnaud dut donc exercer une influence étendue sur l'idée que les hommes se formaient de la vie évangélique et fournir une force probante considérable à la cause alors défendue en faveur de la canonisation de Bernard.

Notes

1. J. Leclercq, *Love of Learning*, p. 208-214, étudie la différence entre les *sententiae*, qui consignaient les sermons effectivement prêchés, et les sermons composés pour être lus, lesquels tiraient souvent leur origine d'une « prédication réelle », p. 212.
2. B. Smalley, « Two Biblical Commentaries of Simon of Hinton », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 13 (1946), p. 69 et n. 30.
3. Voir A. Wilmart, « Le grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ en croix », *Revue bénédictine* 47 (1935), p. 263-265. Cf. les propres paroles préfaciales d'Arnaud : « Ultima Christi verba, quae cruci affixus novi testamenti haeredibus tractanda proposuit, licet sparsim a nonnullis in commentariis Evangeliorum videantur exposita, movit me tamen verborum sanctorum reverentia amplius eorum penetralia scrutari... » (PL 189.1677B).
4. Bredero, art. cit., p. 19-27.
5. Id., *Analecta s. o. Cisterciensis* 18 (1962), p. 33-46.

Le *De cardinalibus Christi operibus*, en revanche, ne fut plus copié au Moyen Âge après le XIIIe siècle, peut-être parce que, tout en étant dévotionnelle, sa doctrine de la *scientia*, comme nous le verrons au chapitre suivant, appartenait très précisément au débat du début du XIIe siècle entre écoles et monastères. Sa doctrine eucharistique semble néanmoins avoir influencé la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, rédigée entre 1215 et 1225, ainsi que les controverses de la Réforme sur ce sacrement.

Quelques remarques restent à formuler plus spécialement sur le *De cardinalibus Christi operibus*. Premièrement, comme nous l'avons soutenu, il s'agit d'un livre d'homélies ou de traités destinés à être lus et étudiés, non à être prêchés. La suite de ces homélies, dont chacune prend pour sujet un moment principal de la vie terrestre de notre Seigneur, présente un tableau complet de « la science de l'humilité ». Autrement dit, de même qu'Arnaud voyait dans les sept dernières paroles du Seigneur sur la croix « in illo verborum compendio Christianae fidei ratio », il considère ici les moments de la vie du Seigneur comme les sacrements de la vie ascétique chrétienne, vie par laquelle les hommes retournent à leur principe. C'est, dit Arnaud, un livre :

in quo fons sacramentorum est et discipline huius in qua stamus origo, formam et exemplar recte uiuendi nobis proponens, ab humili Christi aduentu usque ad gloriosum eius reditum ad Patrem gradatim conscendens.

Notes

1. Gary Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period* (Oxford, 1984), p. 133, 134 et 135.
2. Voir ci-dessus, p. 12 s. et 19 s., et ci-dessous, p. 180, n. 1.
3. PL 189.1679A.

Bien que l'œuvre forme un ensemble cohérent, on relève parfois des passages qui, séparés de leur contexte, constitueraient par eux-mêmes des méditations complètes. On peut donc supposer qu'une partie de la matière incluse dans cette œuvre fut initialement composée pour d'autres usages et d'autres circonstances. On remarque aussi, dans les derniers sermons, quelques passages d'une certaine obscurité syntaxique.

Puisqu'il paraît certain qu'Arnaud ne décida d'adresser cette œuvre au pape Adrien qu'après son voyage romain de 1158, ces faits pourraient montrer qu'il ne se contenta pas alors de composer la lettre préfacielle et d'achever le prologue, mais entreprit également une révision de toute l'œuvre, révision interrompue ensuite par la nouvelle de la mort du pape en 1159. Cela signifierait qu'Arnaud avait laissé l'ouvrage à l'état de brouillon à Bonneval lorsqu'il partit pour Rome en 1158 et qu'à son retour il commença à le polir pour l'offrir au pape.

Cette hypothèse est rendue plus vraisemblable par le fait qu'aucun manuscrit de l'œuvre ne nous est parvenu sans la dédicace au pape Adrien, ce qui indique que toutes les copies descendent de la révision effectuée par Arnaud pour le pape en 1159.

Notes

1. Par exemple V.13, sur la question de savoir si le transport du Christ au pinacle du Temple fut corporel ; VI.10-11, sur la différence entre la vie humaine et la vie animale, qui réside dans le sang ; XII.3, sur la manière dont l'Esprit Saint peut être considéré comme l'*anima mundi*. En X.6.1, où l'on remarque une lettre C majuscule en gras, tous les manuscrits présentent une initiale ornée, ou laissent pour elle un espace qui ne fut jamais rempli, bien qu'il s'agisse du milieu d'un sermon. Ailleurs dans les manuscrits de cette œuvre, de telles initiales sont réservées aux débuts des sermons. Ne voyons-nous donc pas ici le point de jonction entre deux sermons primitivement indépendants ?
2. Par exemple IX.5.8-10, « nee eos... iudicari », au mieux une anacoluthe ; IX.10.10-11, peut-être un emploi incorrect de l'ablatif absolu ; XI.6.4-7, « rainime dubitantur quin... secuturos [esse] », que Pamelius qualifie de solécisme, comme le signale l'apparat critique, mais qui pourrait être une anacoluthe.

Deuxièmement, Arnaud était déjà considéré de son vivant comme un styliste remarquable. Arnoul se lamente :

Recordabar quantam uobis scribendi gratiam bonitas diuina contulerat, in qua nescio an magis quis sententiarum fructum an dicendi peritiam debeat ammirari. Hec enim apud uos tanta sibi inuicem paritate respondent, ut neque rerum maiestas uerborum coartari uideatur angustiis, nee sermonis dignitas aliqua sententiarum excellentia pregrauari in his sane, que uel intellectus concipere uel humana facundia sufficit explanare.

Sa réputation demeure intacte jusqu'à aujourd'hui. On peut isoler certains éléments de son style dans cette œuvre. Premièrement, il emploie bien le *cursus*, mais avec une grande souplesse, surtout par la liberté qu'il prend avec la césure. À I.9.10, par exemple, nous trouvons « (ascensi)onibus | attinget », forme du *planus* parfois appelée *cursus trispondaicus*, mais dont la césure est placée après la seconde syllabe atone plutôt qu'après la première. À VI.13.8, nous trouvons « (anteri)ora | extendimur », type de *tardus*, bien que la césure doive normalement se placer après la seconde syllabe atone.

Notes

1. Arnoul, lettre 11, éd. Barlow, p. 15.
2. A. Wilmart le qualifie de « brillant et séduisant styliste », *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge* (Paris, réimpr. 1971), p. 323, cité par Smalley, « Two Biblical Commentaries », p. 69. Voir aussi ci-dessus, p. 31, n. 1.
3. P. Toynbee, éd., *Dantis Alagherii Epistolae*, 2e éd. (Oxford, réimpr. 1966), appendice C, p. 224-247, donne un exposé bref et utile du *cursus*, avec une commode « Table of the Clausulae », p. 230 s. On trouvera un exposé plus développé dans l'ouvrage classique sur la prose rimée : K. Polheim, *Die Lateinische Reimprosa* (Berlin, 1925), p. 70-87. L'analyse des clausules donnée par Polheim est un peu moins rigide, parce que moins schématique, que celle de Toynbee.
4. Polheim, op. cit., p. 80, appelle cette forme « Klauselform q ». Elle ne figure pas chez Toynbee ; voir toutefois sa p. 230, n. 1, pour une remarque sur le *trispondaicus*.

Il s'agit ici, bien entendu, d'une citation biblique ; le peu d'égard d'Arnaud pour les règles de la césure vient peut-être de sa familiarité avec les exemples scripturaires. Cet aspect de son style a une incidence sur l'établissement de son texte. À VI.10.13, par exemple, on trouve les variantes *consumpsit*, *moritur*, *aboleuit* et *exsiccauit*, qui fournissent toutes une clausule acceptable et possèdent toutes, sauf la première, la césure correcte. Si Arnaud respectait toujours les règles de la césure, on pourrait éliminer la leçon *consumpsit*. Mais tel n'est pas le cas ; et, en définitive, *consumpsit* est à mon avis la leçon préférable en raison de son association biblique.

Deuxièmement, Arnaud emploie diverses constructions grammaticales pour composer des phrases complexes, puissantes et belles. Dans la phrase suivante, il combine efficacement une proposition adversative, un accusatif avec infinitif dépendant d'un verbe de perception et une proposition relative :

Huius sempiterna uirtus et diuinitas, cum in propria natura ab inquisitoribus mundi antiquis philosophis proprie inuestigari non posset, subtilissimis tamen intuiti sunt coniecturis compositionem mundi, compositis et distinctis elementorum affectibus presentem, omnibus animam affuisse, que secundum genus et ordinem singulorum uitam preberet,...

Il emploie également souvent la prose rimée, comme dans l'exemple suivant :

Quern predixit Gabriel inuenitur Emmanuel. Ciuitas paruula, domus paupercula, supellex exigua. Nulla domus ambitio ubi reclinatorium in stabulo, mater in feno, filius in presepio. Tale elegit "fabricator mundi" hospitium, huiusmodi habuit delicias sacre uirginis puerperium.

Notes

1. XII.3.4-9.
2. Polheim remarque au sujet d'Arnaud, op. cit., p. 418 : « Ernaldus ou Arnaldus, abbé de Bonneval, 1156, écrit dans une prose abondamment rimée. » Il faut consulter l'ouvrage de Polheim sur la prose rimée.

Le vocabulaire d'Arnaud est étendu et puise largement chez les poètes et les Pères. À V.21.22, par exemple, il emploie l'expression *uaras manus*. Dans certains manuscrits, celle-ci est devenue *auaras manus* ; on rejette cependant cette leçon lorsqu'on comprend que l'image de bras courbés et étendus se rencontre dans la poésie. À VII.4.2, on trouve les leçons *obstrusit*, *obstruit* et *obstruxit*. On choisit la première lorsqu'on constate qu'Augustin emploie lui aussi cette forme du verbe postclassique *obstrudo*. À VIII.2.15, on découvre encore les leçons *Leuitii*, *Leuitici* et *Leuitice*. Je les ai corrigées en *Leuitidi* après avoir compris que Prudence utilisait également cet adjectif.

Arnaud emploie aussi certaines flexions poétiques : surtout, et fréquemment, la terminaison *-ere* à la troisième personne du pluriel du parfait de l'indicatif, mais aussi, si j'ai raison, la terminaison *-e* à l'ablatif singulier et la terminaison *-um* au génitif pluriel des adjectifs à deux terminaisons.

Notes

1. I.4.1-5.

2. Par exemple Ovide, *Metamorphoses* 9.33, LCL, vol. II, p. 4, cité dans LS, s.v.

3. Augustin, *Contra Cresconium Donatistam* III.xliii.47, PL 43.521, cité dans Blaise, s.v.

4. Prudence, *Psychomachia* 502, LCL, vol. I, p. 314, cité dans LS, s.v.

5. Voir par exemple l'apparat critique à V.16.12.

Chapitre IV - Le dessein théologique du *De cardinalibus Christi operibus*

1. Le problème des arts libéraux

Le développement de l'argumentation précédente a clairement montré que la vie intellectuelle d'Arnaud fut dominée par le problème du rapport des arts libéraux à la philosophie du Christ, c'est-à-dire du rapport entre la voie scolastique et la voie monastique. Ce problème était naturellement aussi ancien que le monachisme occidental lui-même.

Saint Benoît de Nursie, tenu pour le père du monachisme occidental, éprouva lui-même l'insuffisance des arts libéraux et abandonna les écoles, d'abord pour la vie érémitique, puis pour la vie cénobitique. Saint Grégoire nous dit de Benoît :

liberiori genere ex provincia Nursiae exortus, Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed cum in eis multos ire per abrupta vitiorum cerneret, eum quem quasi in ingressu mundi posuerat, retraxit pedem: ne si quid de scientia ejus attingeret, ipse quoque postmodum in immane praecipitium totus iret. Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum quaesivit. Recessit igitur scienter nescius, et sapienter indoctus.

Note

1. Il s'agit évidemment d'un jugement rétrospectif, puisque la Règle de Benoît ne reçut son importance universelle qu'après l'œuvre de saint Benoît d'Aniane, mort en 821. Voir dom David Knowles, *The Monastic Order in England*, 2e éd., p. 3-30.

En rejetant la vie scolastique parce qu'elle ne cherchait pas à stabiliser la volonté, mais laissait prospérer le vice, Benoît formulait déjà la critique monastique de la vie du lettré, qui devait finalement trouver son représentant le plus radical en saint Bernard de Clairvaux.

La tâche principale du monastère consistait à stabiliser la volonté. Benoît conclut le quatrième chapitre de la Règle, « Quae sunt instrumenta bonorum operum », par ces mots :

Officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione.

Saint Benoît voyait également dans cet atelier des bonnes œuvres une école :

Constituenda est ergo nobis Dominici scola servitii: in qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituros speramus. Sed et si quid paululum restrictius, dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit, non ilico pavore perterritus, refugias viam salutis, quae non est nisi angusto initio incipienda. Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei, ut ab ipsius numquam magisterio discidentes, in eius doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemur, ut et regno eius mereamur esse consortes. Amen.

Le monastère était donc ce que l'école séculière ne pouvait être : une institution où la volonté pouvait être stabilisée et dirigée, par l'étude et l'observance de la loi divine révélée dans la personne de Jésus-Christ.

Notes

1. Grégoire le Grand, *Dialogus* II, au début (PL 66.126A-B).

2. *Benedicti Regula* IV, éd. dom Ph. Schmitz, 3e éd. (Maredsous, 1962), p. 39.

3. Ibid., *Prologus*, p. 11 et 13.

Le monastère était ainsi la véritable école : on y formait non seulement la mémoire et l'intelligence, mais encore la volonté au service de Dieu.

Mais, si le moine devait abandonner les écoles séculières, il ne devait pas pour autant renoncer entièrement aux lettres. Les expressions *scienter nescius* et *sapienter indoctus* ne signifient pas « illettré, mais sage dans le Christ », mais « instruit seulement à cause du Christ ». La Règle de saint Benoît ne prévoit pas l'éducation des jeunes ; elle suppose néanmoins que les moines savent lire, puisque la méditation et la lecture de la parole écrite sont tenues pour des éléments constitutifs de la vie monastique.

Notes

1. Voir l'essai de Christine Mohrmann, « La langue de saint Benoît », dans l'édition citée, p. xxxiv : « Le cénobitisme n'étant plus considéré comme un degré préparatoire, *scola* n'a plus le sens d'école d'entraînement préparatoire, mais plutôt d'école, ou d'institut d'entraînement au service de Dieu. Ceci veut dire que le génitif *servitii* n'exprime pas le but qu'on s'est proposé, mais plutôt le contenu même de l'entraînement, qui constitue, comme tel, le service de Dieu. » Mlle Mohrmann souligne la relation étroite entre les termes *servire* et *militare*, ibid., p. xxix-xxxii, et montre même le lien conceptuel étroit entre *scola* et *militia*, p. xxxii-xxxiv.

2. Pour un exposé de l'éducation romaine classique dans les écoles de grammaire, voir H. I. Marrou, *A History of Education in Late Antiquity*, trad. G. Lamb (New York, 1956), p. 274-283 ; sur la persistance de la méthode éducative romaine dans l'Antiquité tardive, ibid., p. 308-310. Augustin souligne la formation de la mémoire à l'école de grammaire, *Confessions* I.xiii, LCL, vol. I, p. 38 : « nam utique meliores, quia certiores, erant primae illae litterae, quibus fiebat in me et factum est et habeo illud, ut et legam, si quid scriptum invenio, et scribam ipse, si quid volo, quam illae, quibus tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores, oblitus errorum meorum... »

3. Une telle interprétation aurait toutefois pu être admise en Orient ; Marrou, op. cit., p. 333.

4. Il est intéressant de noter que l'expression *docta ignorantia* fut celle d'Augustin avant d'être celle de Nicolas de Cues. Voir R. D. Crouse, « What is Augustinian in Twelfth-Century Mysticism », à paraître dans *Collectanea Augustiniana*, n. 15 et texte correspondant.

Otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.

La « lecture divine », *lectio divina*, devient donc le travail intellectuel du moine. La mémorisation et l'intelligence de l'Écriture et des Pères deviennent sa science, par laquelle il sera instruit dans la vertu et pourra parvenir à la manière parfaite de vivre.

Note 1

Benedicti Regula XLVIII, éd. Schmitz, p. 141. À la p. 143 de cette édition, le mot *bibliotheca* est employé au sujet de l'attribution des lectures de Carême. Depuis au moins le IXe siècle, on l'a compris au sens de « bibliothèque » ; A. Mundó, « “Bibliotheca”. Bible et lecture du carême d'après saint Benoît », *Revue bénédictine* 60 (1950), p. 65 s. Anscari Mundó a cependant montré que *bibliotheca* désigne les codices séparés dans lesquels les livres de la Bible étaient répartis et reliés, au nombre de neuf, ibid., p. 78-83. Benoît ordonnait donc que la Bible fût lue pendant le Carême.

Giles Constable, « The Study of Monastic History Today », dans *Essays on the Reconstruction of Medieval History*, éd. V. Murdoch et G. S. Couse (Montreal, 1974), p. 47, n. 105, observe que l'article de Mundó « a des conséquences profondes pour la conception reçue de la culture littéraire bénédictine ». Il faut toutefois remarquer que les recherches de Mundó ne mettent nullement en cause l'idée qu'une bibliothèque existait dans chaque monastère. Mundó dit, par exemple : « Ici il [Benoît] veut seulement que durant la préparation pascale, ce livre [la Bible] soit particulièrement et pour tous l'aliment de l'âme, dès le premier dimanche de carême. On comprend facilement que, ainsi qu'il l'établit pour l'office nocturne (c. 9), ici aussi on puisse recourir à un commentaire patristique... », ibid., p. 85. S'il existait des exemplaires de commentaires patristiques, il devait bien exister une bibliothèque.

Note 2

Benoît emploie les mots *meditare* et *legere*, ibid., p. 145, pour cet aspect du travail du moine. *Legere* signifiait « lire à voix haute ». Cela paraît avoir été la pratique commune pendant tout le Moyen Âge. Voir H. J. Chaytor, « The Medieval Reader and Textual Criticism », *Bulletin of the John Rylands Library* 26 (1941-1942), p. 49-56.

Pour établir que la pratique médiévale commune consistait à lire à voix haute pour soi-même, Chaytor cite, p. 51 s., la Règle de Benoît, ch. XLVIII, « which ordered

the monks “post sextam (horam) surgentes a mensa, pausent in lecta sua cum omni silentio; aut forte qui voluerit legere, sibi sic legat ut alium non inquietet”, which suggests that the common manner of reading to oneself meant whispering or muttering ». Autrement dit, la Règle ordonnait aux moines, après sexte et le repas, de se reposer en silence sur leur lit ; si l'un d'eux voulait lire, il devait le faire sans déranger les autres, ce qui suggère que la manière ordinaire de lire pour soi-même consistait à murmurer.

Meditare semble avoir signifié « s'exercer sur un texte », c'est-à-dire l'apprendre par cœur. Voir Blaise, s.v., qui cite la Règle de Benoît, ch. VIII : « Quod vero restat post Vigilias a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviatur. » Mais, chez Benoît, le terme possédait certainement aussi le sens plus général de « réfléchir sur un texte » ; voir LS, s.v. *meditor*. La *lectio divina* devait donc consister à lire un texte à voix haute jusqu'à le savoir par cœur, puis à méditer ce qui était ainsi conservé dans la mémoire.

Quae enim pagina aut qui sermo divinae auctoritatis veteris ac novi Testamenti non est rectissima norma vitae humanae? Aut quia liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum? Nee non et Collationes Patrum et Instituta et Vitae eorum, sed et regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt, nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum?

La mémorisation et la méditation de ces livres, ces *instrumenta virtutum*, furent donc établies, avec les offices quotidiens et le travail manuel, comme l'un des trois modes principaux par lesquels la volonté devait être détournée de la recherche perpétuelle et inquiète du bonheur parmi les réalités changeantes de ce monde, pour être convertie à un amour stable et sans partage de Dieu, son véritable bonheur.

Ainsi, bien que les méthodes de l'étude monastique fussent empruntées au savoir séculier et que les textes élémentaires des écoles monastiques ultérieures fussent les œuvres des anciens auteurs païens, l'enseignement monastique visait précisément à stabiliser la subjectivité trinitaire de l'homme - mémoire, intelligence et volonté - afin que « par le droit chemin nous parvenions à notre Créateur ».

Note 2 de la page 116 (suite et fin)

Cf. dom U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle* (Paris, 1927), p. 171 s. : « Grâce à un commerce quotidien et familier, le moine arrivera à la [l'Écriture] comprendre, à la posséder de mémoire, parfois d'une façon si complète, que la pensée divine du texte sacré deviendra en quelque sorte le moule de sa propre pensée et de son style. » En d'autres termes, la *lectio divina* possédait un aspect sensible et extérieur ainsi qu'un aspect rationnel et intérieur ; elle mettait également en jeu la mémoire et l'intelligence. Cet exposé de la *lectio divina* concorde, me semble-t-il, avec celui de J. Leclercq, *The Love of Learning*, p. 18-22, bien qu'il s'appuie sur d'autres sources. Voir aussi Smalley, op. cit., p. 26-36, pour une autre bonne vue d'ensemble du sujet, et G. R. Evans, *The Mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford, 1983), p. 46-49, pour un exposé de la *lectio divina* chez les cisterciens.

Notes du texte

1. *Benedicti Regula* LXXIII, éd. Schmitz, p. 205.

2. Voir les références ci-dessus, p. 65, n. 1, relatives aux « auteurs au programme ».

Un tel rapport entre le savoir profane et le savoir sacré avait naturellement été enseigné par saint Augustin dans son *De doctrina Christiana*, œuvre vers laquelle les savants monastiques se tournèrent pendant tout le Moyen Âge pour trouver une étude théorique de ce problème. Bien que cet ouvrage ait été conçu comme un manuel destiné aux prédicateurs, seul le dernier livre concerne l'art d'enseigner. Les trois premiers portent sur l'interprétation des réalités et des signes en préparation de l'enseignement : le livre I traite des réalités, *res* ; le livre II des signes inconnus ; le livre III des signes ambigus.

Augustin divise son traitement des signes inconnus entre les signes littéraux et les signes figurés, II.x.15. Il subdivise l'étude des signes figurés entre la connaissance des langues à acquérir par la grammaire et la connaissance des réalités, II.xvi.23. Cette dernière connaissance, en particulier, puisqu'elle implique l'acquisition du savoir païen, doit être obtenue selon ce principe formulé par Augustin :

... quisquis bonus uerusque christianus est, domini sui esse intellegat, ubicumque inuenerit ueritatem (II.xviii.28).

Notes

1. Un bref aperçu de l'influence de cette œuvre se trouve dans Augustin, *On Christian Doctrine*, trad. et notes de D. W. Robertson, Jr. (Indianapolis, réimpr. 1978), p. xii s., où sont mentionnés Cassiodore, Raban Maur, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard pour la période qui nous occupe. Une étude critique du rapport du *Didascalicon* de Hugues aux *Institutiones* de Cassiodore et au *De doctrina Christiana* se trouve dans Jerome Taylor, trad. et éd., *The Didascalicon of Hugh of St. Victor. A Medieval Guide to the Arts* (New York, 1961), p. 28-36. Des remarques utiles sur l'emploi du *De doctrina Christiana* par Pierre Lombard figurent dans W. J. Hankey, *God in Himself, Aquinas' Doctrine of God as expounded in the Summa Theologiae* (Oxford, 1987), p. 22-27.
2. Augustin, *De doctrina Christiana*, éd. Joseph Martin, CCSL XXXII (Turnhout, 1962), *Prooem.* 1.
3. Ibid., I.i.1 et IV.1.

Augustin propose donc, dans la science et la tradition païennes, une distinction entre les réalités d'institution divine et celles d'institution humaine ; ces dernières se divisent à leur tour entre celles qui sont superstitieuses et celles qui ne le sont pas, II.xix.29. Il rejette immédiatement les premières comme objets de connaissance impropres à l'étudiant chrétien, ainsi que celles des institutions humaines non superstitieuses qui sont superflues, II.xx-xxv.38. Il traite ensuite très brièvement des institutions humaines non superstitieuses, II.xxv.39-40.

Augustin examine alors les réalités d'institution divine, c'est-à-dire les réalités sensibles et intelligibles ordonnées par Dieu que les païens ont pu réduire à une forme scientifique. Les sciences du sensible et du contingent examinées par Augustin sont l'histoire, la géographie, l'histoire naturelle, l'astronomie, les arts mécaniques et les jeux, II.xxviii-xxx ; les sciences de l'intelligible sont la logique, la dialectique, la rhétorique, les mathématiques et la philosophie, II.xxxi-xl.

Pour l'appropriation de cette dernière, et même de tous les arts libéraux, Augustin développe l'une des métaphores fondamentales de la pensée médiévale :

Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera grauia, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de auro et argento et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto si'bi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit... sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta grauesque sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque uitare, sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent deque ipso uno deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est, eruerunt et, quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eoraw misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii (II.xl.60).

Deux chapitres plus loin, il étend la métaphore.

Quantum autem minor est auri, argenti uestisque copia, quam de Aegypto secum ille populus abstulit, in comparatione diuitiarum quas postea Hierosolymae consecutus est, quae maxime in Salomone rege ostenduntur, tanta fit cuncta scientia, quae quidem est utilia collecta de libris gentium, si diuinarum scripturarum scientiae comparetur. Nam quicquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi inuenitur. Et cum ibi quisque inuenerit omnia, quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inueniet ea, quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur (II.xlii.63).

Toute vérité, dit Augustin, appartient à Dieu ; elle est l'institution de Dieu et le résultat de sa providence. Les païens ont extrait une grande part de cette vérité, comme de l'or et de l'argent, et l'ont façonnée en vases précieux et en ornements que sont les arts libéraux et la philosophie. Ces sciences ne sont donc pas mauvaises en elles-mêmes, même lorsqu'elles ont été employées à des usages abominables. Elles sont utiles au chrétien parce qu'elles peuvent l'aider à interpréter dans l'Écriture les signes inconnus et ambigus.

Il n'existe pourtant, dans les sciences élaborées par les païens, aucune vérité qui ne soit contenue dans l'Écriture, bien que sous une forme peut-être inconnue ou ambiguë pour nos esprits. Il existe en outre dans l'Écriture une sagesse entièrement inconnue des païens, dont l'unique but est d'édifier la foi, l'espérance et la charité, et dont la seule intention consiste à stabiliser la volonté par l'acquisition de la vertu divine, I.xxxvii-xl. Nous trouvons donc ici exposée la théorie qui sous-tend la pratique bénédictine de la lecture des textes sacrés et profanes.

Note

1. En I.xxxix.43, Augustin remarque : « Homo itaque fide et spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus uiuunt. » Les livres - d'abord l'Écriture, mais aussi secondairement les traités scientifiques des païens - sont donc nécessaires à l'édification d'une âme vertueuse. Voir également Augustin, *De Trinitate* VIII.iv.6, éd. W. J. Mountain et Fr. Glorie, CCSL L et LA (Turnhout, 1968) : « Vbi sunt enim ilia tria propter quae in animo aedificanda omnium diuinorum librorum machinamenta consurgunt, fides, spes, caritas nisi in animo credente quod nondum uidet et sperante atque amante quod credit? »

Cette théorie sous-tend donc la pratique bénédictine de la lecture des textes sacrés aussi bien que profanes ; nous sommes de nouveau conduits empiriquement à comprendre que le but de cette lecture consiste à ordonner la subjectivité de l'homme vers l'union avec Dieu. Comment expliquer ce fait empirique ?

Si, pour Augustin, philosophie et religion sont une seule et même chose, quel est le point de départ de la réflexion chrétienne ? Dans le *De doctrina Christiana*, alors qu'il parle de notre retour vers la vérité immuable par la purification de nos âmes, Augustin remarque :

Quod non possemus, nisi ipsa sapientia tantae etiam nostrae infirmitati congruere dignaretur et uiuendi nobis praeberet exemplum non alitor quam in homine, quoniam et nos homines sumus. Sed quia nos, cum ad illam uenimus, sapienter facimus, ipsa, cum ad nos uenit, ab hominibus superbis quasi stulte fecisse putata est. Et quoniam nos cum ad illam uenimus, conualescimus, ipsa, cum ad nos uenit, quasi infiirma existimata est. Sed quod stultum est dei, sapientius est hominibus, et quod infirmum est dei, fortius est hominibus. Cum ergo ipsa sit patria, uiam se quoque nobis fecit ad patriam (I.xi.11).

Le point de départ de la réflexion chrétienne est donc la Sagesse incarnée de Dieu, le Verbe éternellement exprimé qui est maintenant devenu homme, afin que nous puissions revenir à Dieu, connaître la Sagesse sous cette forme sensible et parvenir par la réflexion à la connaissance claire de Dieu.

Note

1. Augustin, *De vera religione* V.9, trad. J. Pegon, BA 8 (Paris, 1951), p. 36 : « Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nee Sacramenta nobiscum communicant. » L'argument d'Augustin est que, là où les philosophes païens voyaient dans la philosophie et la religion deux réalités distinctes, les chrétiens les connaissent comme une seule réalité, capable de conduire la grande masse des hommes à une manière philosophique de vivre.

Selon Augustin, le point de départ de la philosophie païenne était lui aussi sensible : la connaissance philosophique de Dieu était atteinte en dépouillant l'être de chacun de ses attributs jusqu'à parvenir, pour un instant seulement, à la perception d'une réalité où l'être et l'attribut ne font qu'un. Mais une telle connaissance de Dieu, tout en enseignant véritablement que Dieu est le principe intelligible et immuable de tout ce qui existe, se révéla insuffisante parce qu'elle était privée de médiateur. Elle était momentanée ; elle ne donnait aucune connaissance stable de Dieu au-delà de la perception de sa simple abstraction hors du domaine du même et de l'autre. Elle contraignait donc les hommes à rechercher une médiation dans les réalités créées et dans le ministère des démons.

Le véritable médiateur, dit Augustin, est le Christ. En lui « sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ». Dans le Christ, le sensible et l'intelligible, la nature et la pensée, l'homme et Dieu sont parfaitement unis. Il existe donc dans le Christ une voie pour passer de la connaissance présente des choses humaines à la sagesse qui procède de la connaissance des réalités divines :

Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit; ipse de sempiternis exhibet ueritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam; ab uno tamen eodemque Christo non recedimus in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.

Notes

1. Augustin, *De Trinitate* VIII.ii.3. Voir aussi *Confessions* VII.x.16 et les remarques sur la vision platonicienne de la vérité chez Augustin dans C. J. Starnes, *Augustine's Conversion, A Guide to the Argument of Confessions I-IX* (Waterloo, Ontario, 1990), p. 183-187.
2. Augustin, *De Trinitate* IV.x.13 et XIII.xix.24. Voir aussi *Confessions* VII.xix.25 et les remarques de Starnes, op. cit., p. 191-194 ; D. K. House, « St. Augustine's Account of the Relation of Platonism to Christianity in the De Civitate Dei », *Dionysius* 7 (1983), p. 46-48.
3. Augustin, *De Trinitate* XIII.xix.24, où il cite Col. 2, 3.
4. Ibid., loc. cit.

Il convient de rappeler ici que, selon Augustin, l'activité de la raison se divise selon qu'elle sert l'homme extérieur ou l'homme intérieur. La connaissance que la raison obtient par les sens et l'imagination s'appelle *scientia* ; si elle n'est pas enflée d'orgueil, 1 Co 8, 1, elle concerne les vertus cardinales et l'action. La connaissance que la raison obtient par l'intelligence des réalités qui la dépassent s'appelle *sapientia* ; elle concerne les vertus théologales et la contemplation et n'est finalement rien d'autre que la religion.

La raison humaine peut donc regarder au dehors, par les sens et l'imagination, vers ce qui lui est inférieur, et en haut vers les réalités « quae nee fuerunt nee futura sunt sed sunt ». Grâce aux empreintes présentes dans la mémoire, soit des phénomènes sensibles, soit des conceptions des réalités divines, elle possède, lorsqu'elle y est conduite par la volonté, la capacité de passer « ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora ».

Ainsi, la subjectivité trinitaire de l'homme - mémoire, intelligence et volonté, relation spirituelle de soi à soi qui constitue l'image de Dieu en l'homme - peut, si elle exerce vertueusement ses puissances, embrasser dans le Christ toute connaissance et toute sagesse, toutes les bonnes œuvres et tout culte véritable. Autrement dit, si l'âme rationnelle de l'homme se convertit au Christ par la foi, l'espérance et la charité, elle ne se contentera pas d'user convenablement des réalités de ce monde conformément au dessein de Dieu ; elle en viendra également à jouir de Dieu, dont la connaissance et l'amour constituent notre véritable fin et notre bonheur.

Notes

1. Ibid., XI.i.1, x.17 ; XII.i.1-iv.4, xiv.21-22.

2. Ibid., XII.xiv.23.

3. Ibid., XI.ix.16 et XII.xiv.23.

4. Voir ci-dessus, p. 2, n. 1.

5. Voir *De Trinitate* XIV.xii.15.

Nous voyons donc d'où le devoir bénédictin de la lecture tirait sa valeur ascétique. Il était essentiellement l'application de l'esprit croyant aux témoignages extérieurs et sensibles de la Sagesse incarnée de Dieu, afin que l'amour s'approfondisse et que Dieu soit goûté. Il s'agit d'un mouvement typiquement augustinien, bien décrit par R. D. Crouse :

« Ainsi, la *philosophia* réformée par laquelle saint Augustin aspire à la contemplation de la Trinité éternelle doit commencer par la foi dans les *temporalia* de la révélation, à partir desquels se constitue une nouvelle *scientia* ; son *modus*, ou méthode, doit être le mouvement du temporel vers l'éternel, de l'extérieur vers l'intérieur, de la *fides* vers l'*intellectus*, *per scientiam ad sapientiam*. »

Ce mouvement s'élève, comme l'Écriture elle-même, des profondeurs de l'humilité vers la hauteur de la *visio Dei*.

Cette « *philosophia* réformée » de saint Augustin donne donc un contenu à la notion encore nue de *lectio divina* telle que saint Benoît la décrivait dans sa Règle. Il apparaît maintenant clairement que le monastère devait être l'école où les hommes, convertis de l'orgueil à l'humilité, apprendraient le Christ par la prière commune, la lecture sainte et le travail de leurs mains, stabilisant leur propre subjectivité dans un mouvement continuel entre science et sagesse, action et contemplation, exercice des vertus cardinales et exercice des vertus théologales. En un mot, le monastère devait être l'école de l'unique vraie philosophie, qui est la religion du Christ.

Notes

1. R. D. Crouse, « St. Augustine's De Trinitate: Philosophical Method », dans *Studia Patristica*, vol. XVI, partie II, éd. E. A. Livingstone (Berlin, 1985), p. 506.
2. Cf. Augustin, *De doctrina Christiana* II.xlii.63, cité ci-dessus, p. 120.

2. La crise du XIIe siècle

La conception augustinienne de l'unité de la philosophie et de la religion, selon laquelle le chercheur de sagesse doit commencer dans la foi par l'autorévélation sensible de Dieu dans le Christ s'il veut atteindre sa fin, persista jusqu'au XIIe siècle et trouva son expression la plus pure chez saint Anselme :

Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere; erige me, ut possim sursum intendere. Iniquitates meae supergressae caput meum obvolvunt me, et sicut onus grave gravant me. Evolve me, exonera me, ne urgeat puteus earum os suum super me. Liceat mini suspicere lucem tuam, vel de longe, vel de profundo. Doce me quaerere te et ostende te quaerenti; quia nee quaerere te possum, nisi tu doceas, nee invenire, nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo. Inveniam amando, amem inveniendo. Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam. ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere, ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes earn. Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam.

Notes

1. Voir Crouse, « St. Augustine's De Trinitate », p. 44, n. 1.
2. Anselme, *Proslogion* 1, édition latin-allemand de F. S. Schmitt, O.S.B. (Stuttgart, 1962), p. 82 et 84.

Anselme, moine noir et philosophe, réunit ici tous les thèmes que nous avons étudiés : la conscience de l'aliénation à l'égard de Dieu et du besoin de l'autorévélation divine comme point de départ du retour ; la conscience du pouvoir de l'amour, qui suscite la recherche de Dieu et permet d'en jouir une fois qu'il est trouvé ; la connaissance du fait que la recherche et la découverte sont rendues possibles et accomplies par l'illumination - purification et réformation - de la subjectivité humaine semblable à Dieu, c'est-à-dire la mémoire, l'intelligence et la volonté ; enfin, la conviction que tout cela doit commencer par la foi, car c'est l'adéquation à la raison du contenu de la foi qui conduit à l'intelligence et à la jouissance de Dieu.

Comme saint Augustin l'avait dit :

Quamobrem quoniam trinitatis aeternitatem et aequalitatem et unitatem quantum datur intellegere cupimus, prius autem quam intellegamus credere debemus uigilandumque nobis est ne ficta sit fides nostra. Eadem quippe trinitate fruendum est ut beate uiuamus: si autem falsum de ilia crediderimus, inanis erit spes et non casta caritas. Quomodo igitur earn trinitatem quam non nouimus credendo diligimus? An secundum specialem generalemue notitiam secundum quam diligimus apostolum Paulum?

De même que nous pouvons, par exemple, aimer un héros de l'histoire de l'Église non dans sa singularité, devenue inconnaissable, mais dans sa nature spécifique ou générique, connaissance que nous possédons et qui donne une certitude à la singularité historique que nous ne pouvons connaître mais que nous croyons, de même pouvons-nous parvenir à une certaine connaissance de la sainte Trinité par une image créée. Celle-ci sert d'objet à notre volonté parce qu'elle certifie notre foi, bien que la nature de Dieu demeure véritablement au-delà de notre compréhension. Voilà pourquoi la foi cherche l'intelligence.

Notes

1. Cf. J. A. Doull, « What is Augustinian “Sapientia”? », *Dionysius* 12 (1988), p. 63 : « Cette connaissance [de foi] était complète quant à son contenu, mais défectueuse quant à sa forme, car elle ne possédait qu'une certitude factuelle et transitoire. L'impulsion à penser ce qu'il croyait naissait du besoin de surmonter ce défaut et de connaître la foi comme nécessaire et vraie pour la pensée. »
2. Augustin, *De Trinitate* VIII.v.8.

3. Voir G. R. Evans, *Old Arts and New Theology, The Beginnings of Theology as an Academic Discipline* (Oxford, 1980), p. 3 ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2e éd. (Bruges, 1948), p. 49-52.

Pourtant, dès l'époque d'Anselme, et plus généralement à mesure que le XIIe siècle avançait et que la théologie se développait comme discipline universitaire, se développa le sentiment qu'une séparation s'était introduite entre philosophie et religion. Plus précisément, l'application de la science dialectique renouvelée à des doctrines aussi essentielles que celle de la sainte Trinité parut blasphématoire à beaucoup d'hommes instruits de l'époque. Le principal d'entre eux fut saint Bernard, le savant contemplatif de Clairvaux.

Saint Bernard entra à l'abbaye de Cîteaux en 1112. Il y apprit la Règle de saint Benoît pendant les premières années de l'abbatiat de saint Étienne Harding. Étienne Harding, moine anglais doté d'une « claire intelligence des principes et d'une volonté tenace », avait rejoint un groupe d'ermites à Molesme dans les dernières années du XIe siècle. Après l'échec d'une tentative de réforme de la communauté, il avait été l'un des chefs de la sécession de 1098 qui conduisit à la fondation de Cîteaux.

Notes

1. L'emploi abusif de la dialectique dans le discours sur les doctrines de la foi avait déjà été condamné dans les années 1060 par Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini* VII, PL 150.417A, cité dans R. W. Southern, « Lanfranc of Bec and Berengar of Tours », dans *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*, éd. R. W. Hunt et al. (Oxford, réimpr. 1969), p. 41, et par Pierre Damien, *De divina omnipotentia* 17.37-74, dans *Pierre Damien, Lettre sur la toute-puissance divine*, éd. A. Cantin, SC 191 (Paris, 1972), p. 474-476. Ni Lanfranc ni Pierre Damien ne s'opposent à la dialectique elle-même ; le premier estime qu'il convient davantage d'appuyer son argumentation sur l'enseignement des autorités, tandis que le second va plus loin et soutient, à la manière de Boèce, *Consolation* V, prose iv, que les règles de la pensée humaine ne s'appliquent pas à la subjectivité divine.

Cette interprétation est celle de R. D. Crouse, exposée dans ses cours sur la philosophie médiévale à Dalhousie University en 1988-1989. Pour un autre exposé, voir H. Liebeschütz, dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, éd. A. H. Armstrong (Cambridge, 1967), p. 608-610 ; M. Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Methode* (Graz, 1957), vol. 1, p. 224-234. Dante, grand lecteur de Boèce, fait admoneste r l'humanité par l'âme de Pierre Damien, rencontrée dans le ciel des contemplatifs : « La mente, che qui luce, in terra fuma; / onde riguarda come puo la giue / quel che non pote perche 'l ciel l'assumma » (*Paradiso* XXI.100-102, éd. Singleton). Il est également intéressant de noter que la vocation

fondamentale de Pierre fut celle d'un ermite ; A. Cantin, op. cit., p. 19 ; Knowles, *Monastic Order*, 2e éd., p. 194-197.

2. Voir G. R. Evans, *The Mind of St. Bernard*, p. 96 : « Bernard est donc un prédicateur dont l'exposé de la Bible repose sur une érudition impressionnante ; il n'est pas à l'avant-garde du travail des écoles, mais il demeure néanmoins au courant. »

3. Sur le noviciat de Bernard, voir W. Williams, *St. Bernard of Clairvaux* (Manchester, réimpr. 1952), p. 12-16.

4. Knowles, *Monastic Order*, 2e éd., p. 199.

Guillaume de Malmesbury nous a laissé le récit du discours qu'Étienne prononça à Molesme pour appeler à la réforme :

Ratione... supremus rerum Auctor omnia fecit, ratione omnia regit; ratione rotatur poli fabrica, ratione ipsa etiam quae dicuntur errantia torquentur sidera, ratione moventur elementa; ratione et aequilibritate debet nostra subsistere natura. Sed quia per desidiam saepe a ratione decidit, leges quondam multae latae; novissime per beatum Benedictum regula divinitus processit quae fluxum naturae ad rationem revocaret; in qua etsi habentur quaedam quorum rationem penetrare non sufficio, auctoritati tamen adquiescendum censeo. Ratio enim et auctoritas divinorum scriptorum, quamvis dissonare videantur, unum idemque sunt: namque cum Deus nihil sine ratione creaverit, et recreaverit; qui fieri potest ut credam sanctos patres, sequacis scilicet Dei, quicquam praeter rationem edicere, quasi soli auctoritati fidem debeamus adhibere? Itaque illorum, quae procuditis, aut rationem aut auctoritatem afferte. Quamvis non multum debeat credi, si quid humanae rationis possit allegari, quod aequipollentibus argumentis valeat enervari...

Notes

1. Ibid., p. 198-200.

2. Guillaume de Malmesbury, *De gestis regum Anglorum* IV.334, éd. W. Stubbs, vol. II (London, 1889 ; réimpr. 1964), p. 381. Stubbs remarque, p. cxvii : « Le récit des cisterciens provenait peut-être d'Étienne Harding, lui-même élève de Sherborne et peut-être connu de notre auteur. Il devint abbé de Cîteaux en 1109 et vivait encore lorsque les *Gesta* furent écrites. Il mourut en 1134. »

G. Constable affirme que le récit de Guillaume est « en grande partie fictif », « Renewal and Reform in Religious Life, Concepts and Realities », dans *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. R. L. Benson et G. Constable avec C. D. Lanham (Cambridge, Mass., 1982), p. 62, avec une traduction du passage à la page précédente. Personne ne soutiendrait assurément que le discours constitue un compte rendu mot pour mot ; s'il est fictif, il l'est au sens où les discours de Thucydide le sont : « dans tous les cas il était difficile de les conserver mot pour mot dans la mémoire ; j'ai donc eu pour habitude de leur faire dire ce qu'exigeaient selon moi les différentes circonstances, tout en demeurant aussi près que possible du sens général de ce qui fut réellement dit » (*The Peloponnesian War* I.xxii, trad. Crawley). On peut donc dire que Guillaume transmet probablement l'essentiel des propos d'Étienne, développé par ses propres talents rhétoriques et sa compréhension historique.

Nous ne trouvons ici aucun rejet de la raison. Nous trouvons plutôt une confiance boécienne dans la rationalité de toutes les réalités d'institution divine : « O qui perpetua mundum ratione gubernas... » La raison est en effet la loi de notre propre nature ; mais, parce que notre dégénérescence nous fait souvent nous détourner d'elle, de nombreuses lois furent promulguées, la plus récente étant la Règle de saint Benoît, inspirée par Dieu et destinée à rappeler à la raison l'instabilité de notre nature.

Certes, il arrive que l'on ne comprenne pas le caractère raisonnable d'une disposition particulière de la Règle ; il faut néanmoins obéir à l'autorité, même si elle paraît contredire la raison, parce que Dieu n'aurait pu permettre que les Écritures et les Pères, qui sont nos autorités, contiennent quoi que ce soit de déraisonnable. Toute coutume monastique doit donc être rejetée si elle demeure discutable, si des raisons d'un poids égal peuvent être avancées pour et contre elle, si elle est le produit d'une dialectique humaine incapable de conclure. Dans ses controverses avec les grands scolastiques de son temps, Bernard manifesta cette attitude typiquement cistercienne envers la raison et l'autorité, apprise sans doute pendant son noviciat à Cîteaux.

Notes

1. Boèce, *Consolation* III, mètre ix, LCL, p. 270. Pour la bibliographie relative aux commentaires médiévaux de ce poème, voir É. Jeauneau, « Un commentaire inédit sur le chant “O qui perpetua” de Boèce », dans *Lectio Philosophorum*, p. 311, n. 1-3.
2. *Aequipollentia* est un terme de la science dialectique. Voir R. W. Southern, « Lanfranc of Bec », p. 41-43. Abélard consacre une partie de sa *Dialectica* à ces arguments, I.ii, éd. L. M. de Rijk (Assen, 1956), p. 199 s. Ce n'est peut-être pas une simple coïncidence si Pierre Damien et Étienne Harding, tous deux pionniers de la vie érémitique, parvinrent également à une critique radicale des pouvoirs de la raison humaine, apparemment à partir de leur lecture du grand logicien Boèce ; ci-dessus, p. 127, n. 1.

Étienne avait voyagé en Italie avant de s'établir à Molesme, Knowles, *Monastic Order*, 2e éd., p. 199. R. Duvernay, « Cîteaux, Vallombreuse et Étienne Harding », *Analecta s. o. Cisterciensis* 8 (1952), p. 379-495, soutient, selon les mots de G. Constable, « The Study of Monastic History Today », p. 49, n. 139, « que Cîteaux fut le terme d'un développement commencé à Vallombreuse et qu'Étienne Harding visita Vallombreuse lors de son voyage à Rome en 1080-1090 ».

Pierre Abélard et Gilbert de Poitiers furent les deux savants que Bernard fit traduire en jugement pour hérésie et qu'il poursuivit lui-même devant le tribunal, le premier à Sens en 1140, le second à Reims en 1148. Il n'entre pas dans notre propos d'examiner les points doctrinaux contestés ; une étude des causes profondes de ces affaires nous fournira toutefois les derniers éléments nécessaires pour comprendre la pensée d'Arnaud sur la distinction entre la *scientia artium liberalium* et la *scientia humilitatis*.

Les lettres par lesquelles Bernard tenta de rallier le pape et certains cardinaux à son parti dans la controverse avec Abélard signalent deux difficultés de la position de ce dernier qui, selon Bernard, sous-tendaient toutes ses doctrines discutables. La première nous est déjà familière depuis Pierre Damien et Étienne Harding : l'application de la dialectique à l'étude de la subjectivité divine et des autres mystères tenus pour supérieurs à la raison.

Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit, et nunc in Scripturis Sanctis insanit... Qui dum omnium quae sunt IN CAELO SURSUM EST, quae IN TERRA DEORSUM, nihil, praeter solum "Nescio", nescire dignatur, ponit in caelum os suum et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia, quae non licet homini loqui; et dum...

Notes

1. L'observance de la Règle purement *ad litteram* était certainement l'une des fiertés de Bernard ; *De praecepto et dispensatione* XVI.49, cité par Constable, « Renewal and Reform », p. 57 et n. 110.

2. Sur Abélard, voir Luscombe, *The School of Peter Abelard*, p. 103-142, qui conclut : « Le concile de Sens n'avait pas entièrement dissipé les incertitudes et son verdict n'était pas entièrement convaincant. » Voir aussi E. Little, « Bernard and Abelard at the Council of Sens, 1140 », dans *Bernard of Clairvaux. Studies presented to Dom Jean Leclercq* (Washington, D.C., 1973), p. 55-71. Sur Gilbert, voir Evans, *The Mind of St. Bernard*, p. 173-190, et N. M. Häring, éd., *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* (Toronto, 1966), p. 3-13.

paratus est de omnibus reddere rationem, etiam quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit, et contra fidem. Quid enim magis contra rationem quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem quam credere nolle quidquid non possit ratione attingere?

Et un peu plus loin :

Et sic promittens intellectum auditoribus suis, in his etiam quae sublimiora et sacratiora profundo illo sinu sacrae fidei continentur, ponit in Trinitate gradus, in maiestati modos, numeros in aeternitate.

Bernard percevait également cette difficulté dans l'enseignement de Gilbert. Le second point est toutefois propre à Abélard et concerne la contradiction entre sa profession monastique et l'usage qu'il fait de son esprit et de son savoir :

Monachum se exterius, haereticum interius ostendit, nihil habens de monacho, praeter nomen et habitum... Rudes et novellos auditores ab uberibus dialecticae separatos, et eos, qui, ut ita dicam, prima fidei elementa vix sustinere possunt, ad mysterium sanctae Trinitatis, ad Sancta sanctorum, ad cubiculum Regis introducit...

Ces deux points peuvent être examinés plus complètement dans deux autres compositions de Bernard : un sermon prononcé devant le clergé et les étudiants de Paris peu avant la condamnation d'Abélard en 1140, et un livre sur la considération, dernière œuvre de Bernard, adressée au pape Eugène III et écrite avec le récent procès de Gilbert très présent à l'esprit.

Le *Sermo ad clericos de conversione* de Bernard fut prononcé à Paris entre le Carême de 1139 et le début de l'année 1140.

Notes

1. Bernard, *Epistola* CXC.i.1 (LTR, vol. VIII, Rome, 1977, p. 17 s.).
2. Ibid., *Epistola* CXC.i.2 (LTR, p. 18). Voir aussi *Epistola* CCCXXX (LTR, vol. VIII, p. 267).
3. Bernard, *Epistola* CCCXXXI (LTR, vol. VIII, p. 260 s.). Voir aussi *Epistola* CCCXXXII, ibid., vol. VIII, p. 271.
4. LTR, vol. IV, p. 61 et n. 1.

Il existe deux recensions : la plus courte est une première rédaction, probablement proche du sermon prononcé à Paris ; la plus longue est une révision tellement développée qu'elle est devenue un traité, lequel fera l'objet des remarques suivantes. Avant de poursuivre, il faut seulement noter que le terme *conversio* possédait deux significations courantes au temps de Bernard : soit une conversion spirituelle du monde vers Dieu, soit l'abandon de la vie mondaine pour la vie monastique. Ce sermon particulier semble avoir produit chez certains hommes les deux formes de conversion, puisque vingt-trois auditeurs de Bernard quittèrent Paris avec lui le lendemain pour gagner Clairvaux.

Le *De conversione* est en effet un traité sur le changement d'esprit par lequel la subjectivité humaine parvient à son moi véritable et propre, c'est-à-dire monastique. On peut donc le lire comme une sorte de commentaire de l'idée de Bernard selon laquelle Abélard était moine par le nom et l'habit, mais non par la formation de son esprit.

Le sermon est en grande partie rédigé comme un dialogue entre deux facultés de l'âme, *ratio* et *voluntas*, tandis que la troisième, *memoria*, fournit le fondement de la conversation. Le dialogue commence lorsque la raison, ayant entendu la parole *foris*, s'éveille à la voix de Dieu *intus*.

Notes

1. Ibid., loc. cit.

2. Voir G. R. Evans, « A Change of Mind in Some Scholars of the Eleventh and Early Twelfth Centuries », dans *Studies in Church History* 15, éd. D. Baker (Oxford, 1978), p. 27.

3. Williams, op. cit., p. 305.

4. Je suis en désaccord complet avec E. von Ivanka, « La structure de l'âme selon s. Bernard », *Analecta s. o. Cisterciensis* 9 (1953), p. 203-206, qui soutient que *memoria*, *ratio* et *voluntas* ne sont pas chez saint Bernard des facultés de l'âme, mais des états de l'expérience spirituelle. Son argument repose d'abord sur l'idée, tirée du fait que Bernard modifie l'ordre dans lequel saint Augustin donne ces termes, que *memoria* n'est plus considérée par Bernard « comme le fondement de la vie spirituelle, comme la présence de l'être spirituel à soi-même, le lieu des principes mêmes de la connaissance », p. 204. J'espère montrer que, dans le contexte du *De conversione*, qui est une argumentation sur la connaissance de soi,

la *memoria*, certes éclairée d'en haut, fournit précisément le fondement de toute l'activité de l'âme.

Ad hanc ergo interiorem vocem aures cordis erigi admonemuu, ut loquentem Deum intus audire quam foris hominem studeatis (I.2).

Cette voix intérieure, cette lumière intérieure, montre l'âme à elle-même afin qu'elle puisse se connaître :

Quid enim illo agitur sive radio, sive verbo, nisi ut noverit [anima] semetipsam? Aperitur siquidem conscientiae liber, revolvitur misera vitae series, tristis quaedam historia replicatur, illuminatur ratio, et evoluta memoria velut quibusdam eius oculis exhibetur (II.3).

Autrement dit, la raison, répondant à la voix extérieure qu'elle reconnaît aussi à l'intérieur, réfléchit au fondement de sa propre connaissance de soi, le contenu de la mémoire, et se trouve consternée :

Transiit enim velociter totus ille pruritus delectationis iniquae, et voluptatis illecebra tota brevi finita est; sed amara quaedam impressit signa memoriae, sed vestigia foeda reliquit (III.4).

Elle est consternée parce qu'elle découvre dans la mémoire - faculté qui conserve les empreintes des phénomènes sensibles aussi bien que des réalités intelligibles, comme l'enseigne saint Augustin - les empreintes et les traces de ses péchés. Elle y voit en outre que l'âme ne cesse pas de pécher, puisque les empreintes de nouveaux péchés s'ajoutent continuellement aux anciennes. La raison, obéissant aux conseils de Dieu, cherche donc à contenir les affections de l'âme pour empêcher la commission de nouveaux péchés. Mais les affections ne peuvent être retenues tant que la volonté demeure faible ; elles excitent donc la volonté contre la raison.

Notes

1. Toutes les références au *De conversione* dans les remarques suivantes renvoient à LTR, vol. IV, p. 59-116. J'ai également consulté la traduction de G. R. Evans dans *Bernard of Clairvaux, Selected Works*, CWS (New York, 1987), p. 65-97.
2. Voir ci-dessus, p. 123.

Exsilit igitur vetula furens, et totius oblita languoris, procedit horrentibus comis, veste lacera, pectore nudo, scalpens ulcera, frendens dentibus et arescens, atque ipsum inficiens aerem flatibus virulentis. Quidni confundatur, si quid adhuc superest rationis, ad talem miserae voluntatis occursum et incursum? (VI.10)

Ainsi la connaissance du problème par la raison s'approfondit, et elle reconnaît que chaque faculté de l'âme est corrompue :

Nunc autem et ratio minus habens, caeca quodammodo, quod hactenus ista non viderit, infirma omnino, quod ne agnita quidem praevaleat reparare, et memoria foedissima pariter et foetidissima, et voluntas languida et horrendis ulceribus undique scaturiens invenitur (VI.11).

La raison doit donc persuader la volonté de gouverner les affections. Elle s'y emploie au moyen d'arguments, qui rappellent le deuxième livre de la *Consolation de Philosophie* de Boèce, sur la nature imparfaite de toutes les consolations terrestres, VII.12-XI.23 :

Consideret, inquam, nee intus, nee subtus, nee circa se sibi occurrere consolationem, ut vel tandem aliquando discat quaerendam sursum, et desursum esse sperandam (XI.23).

Ayant appris à regarder au-dessus d'elle-même, la raison trouve maintenant un lieu où elle peut enfin se reposer de son voyage épuisant à travers les consolations insatisfaisantes de cette terre ; peu à peu, la volonté commence elle aussi à aspirer à cette stabilité et à ce repos :

Excitabitur desiderium voluntatis, et non modo videre locum, sed et introire paulatim, et mansionem inibi facere concupiscat (XII.24).

Mais, une fois la volonté convertie à la justice, la mémoire elle-même doit être purifiée, ce qui constitue la tâche la plus difficile : « Quomodo enim a memoria mea excidet vita mea? » (XV.28). Dieu, en remettant les péchés, peut pourtant accomplir cela.

Huius indulgentia delet peccatum, non quidem ut a memoria excidat, sed ut quod prius inesse pariter et inficere consuevisset, sic de cetero insit memoriae, ut earn nullatenus decoloret (XV.28).

Si l'on étend ensuite à ses semblables la miséricorde que l'on a reçue et que l'on cherche à rétablir la paix avec eux, l'âme entière sera prête à la vision de Dieu :

non modo illuminata ratio et correcta voluntas, sed ipsa quoque memoria munda, ut ex hoc iam voceris ad Dominum, et audias vocem dicentis: BEATI MUNDO CORDE, QUONIAM IPSI DEUM VIDEBUNT (XVI.29-XVII.30).

La restauration des facultés de l'âme est ainsi achevée.

Bernard estime que la conversion de l'âme n'est réellement possible que si l'on passe de la vie du monde à la vie du cloître. En concluant son sermon, il s'écrie :

Fugite de medio Babylonis, fugite et salvate animas vestras. Convolate ad urbes refugii, ubi possitis et de praeteritis agere paenitentiam, et in praesenti obtinere gratiam, et futuram gloriam fiducialiter praestolari (XXI.37).

Fuyez les écoles, s'écrie-t-il, et envolez-vous vers les monastères, où les conditions vous permettront d'exercer votre raison de la seule manière convenable : en persuadant la volonté de pratiquer la justice et en purifiant la mémoire.

Note

1. La mémoire ainsi purifiée devient le fondement de l'activité réformée de l'âme. Voir *De diligendo Deo* III.10 (LTR, vol. III, p. 127) : « Quod vero sequitur: MEMORIA MEA IN GENERATIONE SAECULORUM, hoc dicit quia, quamdiu stare praesens cernitur saeculum, in quo generatio advenit et generatio praeterit, non deerit electis consolatio de memoria, quibus nondum de praesentia plena refectio indulgetur... Memoria ergo in generatio saeculorum, praesentia in regno caelorum: ex ista glorificatur iam assumpta electio, de ilia interim peregrinans generatio consolatur. » Et IV.12, p. 129 : « Ceterum fidelis anima et suspirat praesentiam inhianter, et in memoria requiescit suaviter, et donec idonea sit revelata facie speculari gloriam Dei, crucis ignominia gloriatur... Merito in laeva admirabilis ilia memorata et semper memoranda dilectio collocatur, quod, donec transeat iniquitas, super earn sponsa recumbat et requiescat. » De même que la mémoire souillée fonde la misère, la mémoire pure fonde donc le bonheur dans cette vie ; cette doctrine rappelle celle d'Érigène, selon laquelle la mémoire fonde la misère ou la béatitude dans la vie à venir, *Periphyseon* V.36, PL 122.977C-978A.

C'est l'appel de saint Benoît, rendu philosophiquement intelligible par l'examen des réflexions de saint Augustin et de Boèce sur la subjectivité et la providence. C'est l'appel parfait du moine au lettré, appel auquel, dirait Bernard, Abélard n'a pas répondu : il a exercé sa raison non à stabiliser sa propre subjectivité, mais, comme philosophe dans les écoles, à sonder de grandes réalités trop élevées pour lui.

Bien différents furent les vingt-trois jeunes étudiants qui reconnurent la « formam verae philosophiae » lorsque Bernard la leur montra et qui, « conversi ab inanibus studiis ad verae sapientiae cultum, abrenuntiantes saeculo », le suivirent à Clairvaux.

Le *De consideratione ad Eugenium papam* de Bernard fut composé par étapes entre 1149 et 1152 ou 1153, année de sa mort. Le cinquième et dernier livre, bien qu'achevé quatre ou cinq ans après le procès sans conclusion de Gilbert de Poitiers à Reims, contient encore des réflexions sur la doctrine gilbertine que Bernard jugeait hérétique.

Notes

1. *Vita prima Bernardi* VII.xiii.19, PL 185.423D, égal à l'*Exordium magnum Cisterciense*. Pierre le Vénérable semble avoir compris qu'Abélard cherchait au mauvais endroit : dans son épitaphe d'Abélard, il écrit « ... sed tunc magis omnia vicit, / Cum Cluniacensem monachum moremque professus, / Ad Christi veram transivit philosophiam », cité dans J. G. Sikes, *Peter Abailard* (Cambridge, 1932), p. 237. Selon Pierre le Vénérable, l'arrivée d'Abélard à Cluny au cours de ses dernières années, après le procès de Sens, fut donc son passage « à la vraie philosophie du Christ », c'est-à-dire à la voie bénédictine. Il devint enfin moine par l'esprit autant que par le nom et l'habit.
2. *Vita prima Bernardi* IV.ii.10, PL 185.327B. Geoffroy d'Auxerre comptait parmi les vingt-trois, comme nous l'avons déjà noté, ci-dessus, p. 67, n. 4.
3. LTR, vol. III (Rome, 1963), p. 381.

Dans ce dernier livre, Bernard élabore une épistémologie qui doit éclairer le premier problème soulevé ci-dessus : l'application de la dialectique à l'étude des mystères divins.

Si Abélard s'exposa à la critique particulière d'avoir négligé la culture proprement monastique de l'esprit, Abélard et Gilbert furent tous deux soumis à la critique générale d'employer la dialectique dans des spéculations dont les objets dépassaient les pouvoirs de cette science. Dans son récit du procès de Gilbert à Reims, Jean de Salisbury affirme que cette critique avait sa racine dans la différence entre les formes de savoir possédées par le moine Bernard et le lettré Gilbert :

Erant tamen ambo optime litterati et admodum eloquentes sed dissimilibus studiis. Abbas enim, quod ex operibus patet, predicator egregius, ut ei post beatum Gregorium neminem censeam conferendum; singulariter eleganti pollebat stilo, adeo diuinis exercitatus in litteris ut omnem materiam uerbis propheticis et apostolicis decentissime explicaret. Sua namque fecerat uniuersa et uix nisi uerbis autenticis nee in sermone communi nee in exhortationibus nee in epistolis conscribendis loqui nouerat... Seculares uero litteras minus nouerat, in quibus, ut creditur, episcopum nemo nostri temporis precedebat. Vterque ingenio perspicax et scripturis inuestigandis deditus, sed abbas negociis expediendis exercitatior et efficatior. Et licet episcopus bibliothece superficiem non sic haberet ad manum, doctorum tamen uerba, Hylarii dico, Ieronimi, Augustini, et similium, sicut opinio communis est, familiarius nouerat. Doctrina eius nouis obscurior sed prouectis compendiosior et solidior uidebatur. Vtobatur, prout res exigebat, omnium adminiculo disciplinarum, in singulis quippe sciens auxiliis mutuis uniuersa constare.

Notes

1. Voir, par exemple, *De consideratione* V.vii.15 et cf. Jean de Salisbury, *Historia pontificalis* VIII, éd. Marjorie Chibnall (Oxford, réimpr. corrigée, 1986), p. 18. Cf. Evans, *The Mind of St. Bernard*, p. 183.
2. Jean de Salisbury, *Historia pontificalis* XII, éd. Chibnall, p. 26-27.

La pensée de Bernard était donc le produit de la *lectio divina*, la mémorisation et la méditation monastiques traditionnelles de la Bible et des autres textes faisant autorité. Il était également doué pour les affaires pratiques, mais sa connaissance des arts libéraux n'était pas aussi complète. Gilbert, au contraire, était le produit des écoles, savant dans tous les domaines du savoir et convaincu que, « puisque les différentes disciplines s'aidaient mutuellement, toutes prises ensemble devaient s'accorder avec chacune prise séparément », ce qui constitue naturellement une forme de l'idée augustinienne selon laquelle religion et philosophie ne font qu'un.

Il est difficile de donner un contenu concret à la distinction de Jean ; mais le *De consideratione* peut nous en fournir le moyen. Saint Bernard écrivit ce dernier traité pour son fils spirituel, le pape cistercien Eugène III, afin de l'encourager à adopter la pratique de la « considération » pour la santé de son âme et le bon exercice de sa charge.

Bernard distingue la contemplation de la considération :

potest contemplatio quidem diffiniri verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia; consideratio autem intensa ad vestigandum cogitatio, vel intensio animi vestigantis verum (II.ii.5).

Au sens strict, la considération n'est donc pas la jouissance de la vérité connue, mais la recherche de la vérité afin qu'elle puisse finalement être goûtée ; et l'on considère, comme semble le recommander saint Augustin, soi-même, les réalités qui sont au-dessous de soi, celles qui sont autour de soi et celles qui sont au-dessus de soi, II.iii.6. En quoi cela diffère-t-il donc de la recherche pratiquée dans les écoles ?

Notes

1. *De consideratione*, *Praefatio*, LTR, vol. III, p. 393 : « Amor dominum nescit, agnoscit filium et in infulis. » Toutes les citations seront tirées de cette édition des *Opera*. J'ai aussi consulté les traductions de J. D. Anderson et E. T. Kennan, *The Works of Bernard of Clairvaux*, vol. 13, *Cistercian Fathers Series* 37 (Kalamazoo, 1976), et de G. R. Evans, *Bernard of Clairvaux, Selected Works*, CWS (New York, 1987), p. 145-172.
2. Le terme semble provenir de Grégoire le Grand, *Regula pastoralis* I.1, PL 77.13A, comme l'observe le professeur Evans, *The Mind of St. Bernard*, p. 210, n. 47, qui dépend ici de J. Leclercq. Il faut toutefois noter que Boèce parle lui aussi de la raison agissant *universali consideratione*, *Consolation* V, prose iv, LCL, p. 410.

Et si sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi non fueris. Quantum vero? Ut quidem senserim ego, totum. Noveris licet omnia mysteria, noveris lata terrae, alta caeli, profunda maris, si te nescieris, eris similis aedificanti sine fundamento, ruinam, non structuram faciens. Quidquid exstruxeris extra te, erit instar congesti pulveris, ventis obnoxium. Non ergo sapiens, qui sibi non est... A te proinde incipiat tua consideratio; nor solum autem, et in te finiatur (II.iii.6).

Cette considération est donc une investigation de soi-même, telle que Bernard l'a déjà décrite dans le *De conversione*. C'est une enquête sur l'état de l'âme, sur la rectitude des actions et sur les objets de l'espérance, afin que s'établissent l'humilité et l'amour. Cette considération profite à l'âme en la réformant ; sans ce bienfait, tout autre savoir est sans valeur, et le savoir profane ne peut que très peu y contribuer.

La forme la plus pure de la considération se dirige toutefois vers les réalités qui sont au-dessus de nous, puisqu'elle ne comporte aucun mélange d'activité, mais est purement réflexive et conduit l'homme hors de l'exil vers sa véritable patrie. « Sic considerare, repatriare est » (V.i.1). Pourtant, même cette forme de considération doit encore se servir des réalités visibles pour s'élever vers les invisibles, puisque nous demeurons en exil jusqu'à la mort :

Sublimior iste praesentium ac dignior usus rerum, cum, iuxta sapientiam Pauli, INVISIBILIA DEI PER EA QUAE FACTA SUNT, INTELLECTA CONSPICIUNTUR. Sane hac scala cives non egent, sed exsules (V.i.1).

La considération comporte ainsi trois étapes ou degrés nécessaires.

Note

1. Cf. Augustin, *De doctrina Christiana* I.xxiii.22, signalé par Evans, *The Mind of St. Bernard*, p. 205, n. 12.

Magnus ille, qui usum sensuum, quasdam veluti civium [sc., civitatis Dei] opes, expendere satagit, dispensando in suam et multorum salutem. Nee ille minor, qui hunc sibi gradum ad ilia invisibilia philosophando constituit, nisi quod hoc dulcius, illud utilius, hoc felicius, illud fortius esse constat, At omnium maximus, qui, spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus, avolare interdum contemplando ad ilia sublimia consuevit... Porro haec tria ita contingunt, cum consideratio, etsi in loco peregrinationis suae, virtutis studio et adiutorio gratiae facta superior, sensualitatem aut premit ne insolescat, aut cogit ne evagetur, aut fugit ne inquinet (V.ii.3).

La considération est donc un mouvement de l'âme par lequel la nature sensible est soit réprimée par la pratique des bonnes œuvres, soit canalisée par la pratique de la philosophie, c'est-à-dire la *lectio* monastique, soit dépassée par la grâce de la contemplation. Ses modes peuvent encore être définis ainsi :

Dicamus, si placet, primam dispensativam, secundam aestimativam, tertiam speculativam. Horum nominum rationes diffinitiones declarabunt. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens et, quantum divinitus adiuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum... Ergo quod prima optat, secunda odorat, tertia gustat (V.ii.4).

Ainsi comprise comme un retour dans notre patrie, la considération est une activité de l'âme - mémoire, intelligence et volonté - qui règle l'usage des sens et des réalités sensibles pour le bien de la communauté humaine, afin de mériter auprès de Dieu ; qui, certes avec l'aide des arts libéraux, examine et pèse avec prudence et diligence chaque réalité créée pour y découvrir les traces de Dieu ; enfin qui, dans la mesure où elle reçoit l'aide d'en haut, se recueille en elle-même et se retire des affaires humaines afin de goûter la connaissance de Dieu.

C'est une activité par laquelle l'âme juste agit pour Dieu, réfléchit à Dieu et s'élève au-dessus d'elle-même jusqu'à Dieu. Il s'agit donc manifestement d'un mouvement augustinien de l'homme extérieur vers l'homme intérieur, de la science vers la sagesse, où philosophie et religion ne font qu'un.

Mais, plus précisément, c'est un mouvement boécien, qui reçoit sa structure de la hiérarchie des sciences élaborée par Boèce dans son *De Trinitate* à partir des *semina rationum* d'Augustin.[1] Boèce avait en effet enseigné que la spéculation comporte trois parties : *naturalis*, dont les objets sont les formes inséparables des corps en mouvement, avec leur matière ; *mathematica*, dont les objets sont les formes inséparables des corps mentalement abstraites de leur matière et, par conséquent, immobiles ; et *theologica*, dont les objets sont Dieu et toutes les formes abstraites et séparables dont les formes corporelles ne sont que les images.[2]

En outre, dans la considération des objets de la science naturelle (*in naturalibus*), on procède *rationabiliter*, par l'application immédiate de la raison aux phénomènes naturels tels que la sensation et l'imagination les présentent. Dans la considération des objets des mathématiques (*in mathematicis*), on procède *disciplinaliter*, la raison traitant désormais ses objets conformément aux préceptes des arts libéraux.

Notes

1. Boèce, *De Trinitate*, « Prologus » (LCL, p. 4). Cf. R. D. Crouse, « Semina Rationum », p. 84 et suiv. H. Chadwick, *Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford, réimpr. 1983), p. 110 et suiv., montre que cette division des sciences avait des précédents néoplatoniciens païens. Je ne pense pas que de telles sources excluent nécessairement aussi une influence augustinienne. Une autre source encore de ces mouvements spirituels chez saint Bernard pourrait avoir été le Pseudo-Denys, qui parle de mouvements rectilignes, hélicoïdaux et circulaires non seulement dans les subjectivités humaine et angélique, mais aussi dans le divin. Dans le cas humain, ce sont bien entendu, respectivement, les mouvements sensible et imaginatif, discursif et contemplatif de l'âme. Voir *The Divine Names* 4.8-9, 7.2 et 9.9, dans *The Complete Works*, trad. Colm Luibhead, CWS (New York, 1987), p. 78, 106 et suiv., 118 et suiv. (PG 3.704D-705B, 868B-C, 916C-D).
2. Boèce, *De Trinitate* II (éd. Loeb, p. 8 et 12).

Enfin, dans la considération des objets de la théologie (*in divinis*), on procède *intellectualiter* : la raison, tout à fait séparée des objets des sens et de l'imagination, cherche à comprendre l'intelligence divine, la forme elle-même,[1] « quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere ».[2] Ces sciences reflètent donc l'ascension — exposée par Boèce dans sa *Consolation* — qui va des sens, par l'imagination, jusqu'à la raison, puis au-dessus de l'âme humaine jusqu'à l'intelligence divine elle-même.[3] Cette dernière étape, domaine de la théologie, prend son point de départ dans la foi catholique[4] et procède, autant que possible, *simplici intellectu*, après avoir rejeté toutes les images dans lesquelles identité et altérité se trouvent combinées.[5]

La division bernardine de la considération en *dispensativa*, *aestimativa* et *speculativa* est manifestement modelée sur la division boécienne de la spéculation en *rationalis*, *mathematica* et *theologica* : les deux séries de termes décrivent l'âme lorsqu'elle agit directement sur les objets des sens et de l'imagination, lorsqu'elle agit sur ces mêmes objets selon les règles de la science humaine, et lorsqu'elle s'élève au-dessus d'elle-même pour comprendre les principes dont dépendent tous ces phénomènes. Mais Bernard diffère de Boèce de deux manières. Premièrement, comme nous l'avons remarqué plus haut, la considération est dirigée principalement vers la réforme de soi-même, vers la transformation de sa propre subjectivité, tandis que la spéculation, telle que Boèce la décrit, est dirigée principalement vers le monde qui nous entoure et vers la découverte des principes qui le sous-tendent.

Notes

1. *Ibid.*, p. 8.

2. *Ibid.*, « Prologus », p. 4.

3. Boèce, *Philosophiae Consolatio* V, prose iv et prose v (LCL, p. 411 et suiv. et 417).

4. Boèce, *De Trinitate* I (LCL, p. 4 et 6).

5. *Ibid.*, c. VI (LCL, p. 30). Cf. Chadwick, *op. cit.*, p. 219.

Deuxièmement, tandis que Boèce, comme Augustin, va de la foi, à travers les catégories de la pensée humaine, jusqu'à une compréhension de la nature de Dieu *simplici intellectu*,[1] Bernard décrit quelque peu différemment le mouvement qui mène de la considération dispensative à la considération spéculative. Il soutient en effet que les objets de la considération qui sont au-dessus de nous peuvent être examinés en partie par l'opinion, en partie par la foi et en partie par l'intellect (*opinio, fides, intellectus*, V.iii.5).

Is [sc. Deus], et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent ilia duo certain veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; ceterum opinio, certi nihil habens, verum per veri similia quaerit potius quam apprehendit (V.iii.5).

Par exemple, on croit que les anges constituent une hiérarchie spirituelle bienheureuse ; on conjecture qu'ils ont ou non des corps ; et l'on établit par le raisonnement qu'ils possèdent l'intelligence (V.iv.7). La nature de Dieu elle-même est soumise à ces mêmes modes d'investigation (V.vi.13-14). Mais, par définition — « Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest » (V.vii.15) —, Dieu dépasse la limite de la pensée humaine.

Note

1. Chadwick, *op. cit.*, soutient que « Boèce est moins optimiste qu'Augustin (ou, du moins, que le jeune Augustin) quant à la capacité de la raison divinement illuminée d'atteindre des énoncés adéquats sur Dieu. Dans la *Consolation de Philosophie* (v m. 3), il est disposé à envisager l'affirmation parallèle de deux vérités que la raison ne peut concilier. » R. D. Crouse, « Semina Rationum », p. 84, dont je suis l'interprétation, affirme : « Dans les *Tractates* en général, les principes sont présents dès le départ, comme universellement établis, mais sous la forme non démontrée de la foi. Les démontrer, “conjoindre la foi et la raison”, signifie en fournir l'explication logique et catégorielle. »

Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est. In hoc interim gradu suspicio ilium, et si alter potior appareret, ilium potius darem. Numquid verendum, ne cogitatis transvolet ilium? Quantumcumque in altum proficiat, ultra est. Infra quod homo cogitare possit, altissimum quaerere, ridiculum est; statuere, impium. Ultra, non citra quaerendus est (V.vii.16).[2]

Son unité et sa trinité doivent donc finalement être examinées par la foi seule.

Dicamus itaque tres, sed non ad praeiudicium Unitatis; dicamus unum, sed non ad confusionem Trinitatis. Neque enim nomina vacua sunt, nee absque significantia cassae voces. Quaerit quis quomodo hoc possit esse? Sufficiat ei tenere sic esse, atque hoc non rationis perspicuum, nee tamen opinionis ambiguum, sed fidei persuasum (V.viii.18).

Et une telle foi, fondée sur l'autorité de l'Écriture (V.xiii.27-xii.29), comprend finalement Dieu non par l'art scolastique de la dispute,[3] mais par la sainteté monastique.

Non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas, si quo modo tamen comprehendi potest quod incomprehensibile est (V.xiv.30).

Notes

1. Adaptation de la définition d'Anselme dans l'argument ontologique du *Proslogion* II-III : « aliquid quo maius nihil cogitari potest » (éd. Schmitt, p. 84). Voir Evans, *The Mind of St. Bernard*, p. 183.
2. Bernard répond ici très directement au premier *capitulum* soulevé contre Gilbert à Reims : « Quod videlicet assereret divinam essentiam non esse Deum » (cité par Evans, *The Mind of St. Bernard*, p. 178). Bernard semble dire que les divisions que la pensée humaine connaît entre forme et matière, et entre essence et être, n'existent pas dans cet être au-delà duquel rien de *potior* ne peut être pensé et en qui, par conséquent, essence et être sont indivis. À propos de l'ensemble du débat relatif au *capitulum*, le Dr Evans écrit : « Bernard ne parle pas du problème du langage théologique, les *verba*, mais du contenu de ce qui est exprimé, la *res* » (*The Mind of St. Bernard*, p. 185).
3. Voir Smalley, *The Study of the Bible*, p. 209-213, sur la *disputatio* scolastique à cette époque.

Autrement dit, la transformation de sa propre subjectivité, qui est la cause matérielle de la considération monastique, est également le fondement de la compréhension de Dieu, laquelle constitue la cause finale de la considération. La considération produit cette sainteté qui est aussi le fondement de la compréhension de Dieu.

Ainsi Bernard a-t-il montré ici, en pratique, comment un texte de prédilection des scolastiques peut être interprété tout à fait légitimement d'une manière monastique, réalisation qui n'est pas sans ressemblance avec celle du *De conversione*. Ce faisant, toutefois, il a entièrement rejeté la science plus strictement boécienne des maîtres des écoles, qui cherchaient à découvrir les principes sous-jacents des choses. En un sens, Bernard considère désormais le savoir des écoles comme extérieur au mouvement de la foi vers l'intelligence ; ou, plutôt, il a transformé ce mouvement en un mouvement de la foi vers la compréhension, compréhension obtenue par la sainteté, essentiellement par la volonté.[1] Ainsi, ce qui n'avait été qu'un heurt entre maîtres des écoles et moines devint, chez saint Bernard, fils le plus extrême de saint Benoît, une parfaite discordance.

Il est vrai que Gilbert, tel que le rapporte Jean de Salisbury, rejetait cette notion de contemplation.

Cum uentum fuerit ad inuisibilia Dei conspicienda a nature recedatur usu, abigantur fantasie creaturarum, tollatur rerum quas nouimus imaginatio, et mens per ea que facta sunt ad ea que facta non sunt erigatur, et affectus seipsum in superiora extendens, quia non sufficit apprehendere, saltern suspendat se et temporalia deserat mente dum interim celestia penetrare non potest; hoc suspendium contemplatiuus eligit, nee abhorret sed pocius delectatur quociens ipsum gratia introducit, ut quo modo fieri potest uideat que ab eterno singularum in Trinitate sint propria personarum. Spiritualis est, licet eum redarguat animalis

Note

1. Cf. E. Gilson, *The Mystical Theology of St. Bernard*, trad. A. H. C. Downes (Londres, réimpr. 1955), p. 125-129 et *passim*.

fantasiasta, qui non didicit differentias et fines facultatum, et quod in fisicis rationabiliter, in mathematicis doctrinaliter, in theologicis intellectualiter uersari oportet. Ipse enim in omnibus naturaliter credit esse uersandum... Si uero didicisset facultatum fines et theologicas rationes, rationis euectus beneficio in intelligentiam puriorem, fantasiis huiusmodi non seruiret.[1]

Pour Gilbert, la contemplation est précisément l'effort scolastique visant à déterminer la nature des choses.[2] Dans les sciences, le savant découvre les modes de pensée propres aux différents degrés de la réalité. Et, bien que Dieu dépasse véritablement notre raison, le mode théologique de pensée enseigne néanmoins au savant à détacher ses affections des choses sensibles, afin que, libérés des images que les réalités sensibles laissent dans la mémoire, l'esprit et la volonté puissent se fixer sur la forme pure et en dépendre, aussi souvent que la grâce le permet. La difficulté de Bernard, semble dire Gilbert, est qu'il emploie le mode de pensée propre aux réalités sensibles lorsqu'il contemple les intelligibles.[3] Autrement dit, lorsqu'il traite de la nature de Dieu, il emploie les mots dans leur sens propre, et non comme des analogues.

Notes

1. Jean de Salisbury, *Historia pontificalis* XIII (éd. Chibnall, p. 37 et suiv.).

2. Voir Gilbert, *Expositio in Boecii librum primum de Trinitate* I.ii.9 (éd. Haring, p. 80), où Gilbert qualifie de « *naturales* » les trois sciences spéculatives de Boèce. Il pourrait y avoir ici une influence érigénienne, car Gilbert emploie ailleurs la division quadripartite de la nature du *Periphyseon* I d'Érigène (PL 122.441B) pour expliquer la deuxième définition boécienne de la nature : « natura est vel quod facere vel quod pati possit » (*Contra Eutychen* I, LCL, p. 78). Voici les termes de Gilbert : « Perfecta uero esset diuisio si ita dixisset: uel quod facere et non pati uel quod pati et non facere uel quod et pati et facere uel quod nee pati nee facere potest » (*Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium* 1.45, éd. Haring, p. 251 ; relevé pour la première fois par R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* [Londres, réimpr. 1932], p. 157, n. 16).

3. Bernard avait essayé, par l'intermédiaire de Jean de Salisbury, d'organiser une rencontre avec Gilbert afin de poursuivre la discussion de leurs différends après le concile de Reims. Gilbert répondit : « abbatem, si plenam intelligenciam Hylarii affectaret, prius in disciplinis liberalibus et aliis prediscendis plenius instrui oportere » (*Historia pontificalis* XII, éd. Chibnall, p. 26).

Sed theologica dumtaxat fide, spe, et caritate in mente sunt, alias autem, sicut apostolus ait, superant omnem sensum. Eis ergo proprie non conueniunt ueiba que sua sunt aliorum. Sed ne deuotio muta sit, translatis utitur uerbis uel ad se excitandum, uel ut instruat paruulos suos, uel ut confundat et conterat inimicos. Docet hoc Boetius in libro de Trinitate, dicens decern esse predicamenta quae predicantur de rebus omnibus, sed de Deo predicata mutantur, quia talia sunt predicata, qualia subiecta permiserint... Exuuntur ergo sermones propriis significationibus, et cum hii, sicut ait Aristotilis, sint note earum passionum que sunt in anima, id est intellectu, res illas conantur ostendere quas sine defectu suo aut nunquam aut raro percipit intellectus.[2]

Notes

1. Poole, *op. cit.*, p. 157 et 159, voit dans la théorie gilbertienne du langage théologique une théorie de l'analogie. Jean de Salisbury rapporte que Gilbert pensait qu'en théologie il fallait employer des *translatis uerbis* (voir le passage qui suit dans le texte ci-dessus) ; et Gilbert lui-même dit en un endroit : « Hie commemorandun est quod, cum facultates secundum genera rerum de quibus in ipsis agitur diuerse sunt i.e. naturalis, mathematica, theologica, ciuilis, rationalis, una tamen est, scilicet naturalis, que in humane locutionis usu promptior est et in transferendorum sermonum proporcionibus prior » (*Expositio in Boecii librum primum de Trinitate* III.1, éd. Haring, p. 115). Cette théorie de l'usage proportionnel ou analogique du langage, bien qu'elle n'ait été affinée qu'au siècle suivant (cf. Thomas, *Summa theologiae* 1.13.5 *resp.*, « Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem »), fut néanmoins introduite dans le monde latin au IXe siècle par Érigène. Voir *Periphyseon* I (PL 122.463B) : « Attamen... quemadmodum fere omnia, quae de natura conditarum rerum proprie praedicantur, de conditore rerum per metaphoram, significandi gratia, dicuntur; ita etiam categoriarum significationes, quae proprie in rebus conditis dignoscuntur, de causa omnium non absurde possunt proferri, non x.t proprie significent, quid ipsa sit, sed ut translative, quid de ea nobis quodammodo earn inquirentibus probabiliter cogitandum est, suadeant. » S. Tugwell, éd., *Albert and Thomas. Selected Writings*, CWS (New York, 1988), p. 44, fait remonter le problème du discours sur Dieu, tel qu'il se posa en Occident, à Érigène et aux écrits dionysiens qui l'influencèrent si profondément. La difficulté que présente le traitement du XIIe siècle par Tugwell (p. 44-50) tient à son affirmation selon laquelle les théologiens de cette période employaient le

langage de façon équivoque à propos de Dieu, plutôt qu'analogiquement. C'est peut-être le cas d'Alain de Lille (p. 49), mais cela ne semble pas avoir été le cas de Gilbert ; et l'emploi par Thierry du langage théologique *translatiue* (p. 46 et suiv.) ne le réduit pas nécessairement à une simple métaphore, puisque l'usage métaphorique du langage à propos de Dieu est proportionnel, comme l'enseignent tant Gilbert que Thomas. Sur Thierry, voir plus loin, p. 165, n. 1.

2. *Historia pontificalis* XIII (éd. Chibnall, p. 36 et suiv.).

Bien entendu, Bernard avait conscience du problème des mots dans le discours théologique, comme nous l'avons vu. Mais, au lieu de se rabattre sur la doctrine de l'analogie, il rejette entièrement l'entreprise scolastique et réinterprète Boèce pour l'adapter à la vie monastique, vie de « vraie philosophie », « culte de la vraie sagesse ».

La critique radicale de la vie scolastique formulée par saint Bernard ne resta pas sans effet, car nombre de savants abandonnèrent les écoles pour le mode de vie cistercien au cours du XIIe siècle, parmi lesquels Geoffroy d'Auxerre et Alain de Lille. Même Thierry de Chartres, « dignus Aristotilis successor », qui « repetens rerum primas ab origine causas/in summo vidit cardine cuncta simul » — ce grand praticien de la contemplation scolastique — abandonna, selon son éditeur, son école pour la solitude cistercienne.[1]

Hoc Driadum saltu gratisque recessibus olim

Cedens urbe frequens Teodericus erat.

Complacuere sibi fratres quos consociarat

In latebris heremi religionis amor.[2]

Autrement dit, il abandonna sa contemplation antérieure pour l'école cistercienne de l'amour,[3] préférant finalement, semble-t-il, l'interprétation bernardine de la tradition augustinienne concernant la subjectivité et la connaissance de Dieu à la sienne propre.[4]

Notes

1. A. Vernet, *art. cit.*, p. 668 et suiv., argument renforcé par Haring, éd., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* (Toronto, 1971), p. 52.

2. *Ibid.*, p. 670.

3. Voir Gilson, *op. cit.*, p. 60-84.

4. Il y a quelques années, Édouard Jeauneau remarquait : « Il y a d'ailleurs plusieurs “augustinismes”, comme il y a plusieurs “platonismes” » (*La philosophie médiévale*, 3e éd. [Vendôme, 1975], p. 7). Plus récemment, R. D. Crouse a souligné que le XIIe siècle fut une période d'augustinismes alternatifs ou concurrents (« Anselm of Canterbury and Medieval Augustinianisms », *Toronto Journal of Theology* 3 [1987], p. 60-68 ; « A Twelfth-Century Augustinian: Honorius Augustodunensis », dans *Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino*, vol. III [Rome, 1987], p. 167-177).

3. Arnaud et les arts libéraux

Les premiers biographes de saint Bernard furent Guillaume de Saint-Thierry, Arnaud de Bonneval et Geoffroy d'Auxerre.

Suite de la note 4 de la page 148

Plus précisément, à propos de la mystique du XIIe siècle, Crouse a écrit : « La possibilité d'augustinismes différents est implicite dans les œuvres de saint Augustin. Aimé Solignac parle de “La double tradition augustinienne” : il existe une “tradition lumineuse”, mais aussi une “tradition ombreuse”, toutes deux fondées sur les textes de saint Augustin, mais offrant, relativement à l'homme et à la nature, des perspectives très différentes, optimistes ou pessimistes. En ce qui concerne la théologie et la pratique mystiques, diverses possibilités se présentent. Assurément, le point de départ doit se trouver d'une manière ou d'une autre dans la foi ; mais la méthode sera-t-elle principalement expérimentale et rationnelle au départ (comme dans les *Confessions*), ou doit-elle nécessairement être exégétique et dogmatique (comme saint Augustin y insiste au début du *De trinitate*) ? Parmi les augustiniens du XIIe siècle, saint Anselme, par exemple, choisit la première voie (et il en est critiqué par son maître augustinien, Lanfranc), tandis que Rupert de Deutz et beaucoup d'autres adopteraient la seconde comme proprement augustinienne. L'ascension doit-elle se trouver immédiatement dans la connaissance que l'âme a d'elle-même, comme pourraient le suggérer les *Soliloques* de saint Augustin et le *Proslogion* de saint Anselme ; ou la voie du retour est-elle une ascension à travers toutes les hiérarchies du cosmos sensible, rationnel et intellectuel, comme l'impliquent les *Confessions* XIII, le *De trinitate*, le *De genesi ad litteram* et le *De civitate Dei* ? Les mystiques de Saint-Victor, les “physiciens” de Chartres et Honorius inclineraient tous vers cette dernière voie. Ceux qui la suivirent trouvèrent conforme à leur sensibilité la perspective de la mystique proclo-dionysienne, surtout telle qu'elle avait été intégrée à la “Trinitätsmystik” de saint Augustin par Jean Scot Érigène. Et ils auraient raison d'y voir un développement légitime au sein de la tradition de la mystique augustinienne » (« What is Augustinian in Twelfth-Century Mysticism? », tapuscrit, p. 11 et suiv.).

Guillaume avait très fermement soutenu Bernard dans les poursuites contre Abélard ; c'est même lui qui poussa Bernard à les engager. Geoffroy demeura le partisan de Bernard dans les poursuites contre Gilbert longtemps après la mort des principaux intéressés.[1] Tous deux étaient résolument hostiles à l'enseignement des écoles, et tous deux étaient des moines blancs. Arnaud, en revanche, moine noir issu d'une tradition très éloignée de ses racines érémitiques, semble avoir éprouvé une certaine ambivalence à l'égard des poursuites menées par Bernard contre Abélard et Gilbert, comme nous l'avons remarqué.[2] Son attitude envers les écoles en général était-elle donc moins extrême que celle des cisterciens ? Certes, il partageait avec eux l'héritage de saint Benoît, considérant le monastère comme une école où, par la *lectio divina*, le moi subjectif était reformé à l'image et dans la connaissance du Christ. Il partageait en outre avec eux le contexte augustinien de la vie, de la pensée et du savoir monastiques : l'idée que l'on peut dépouiller la littérature et la pensée antiques ; la conviction que religion et philosophie ne font qu'un ; la distinction entre *scientia* et *sapientia* ; le désir de comprendre les mystères de la foi ; la conception trinitaire de la subjectivité humaine. Mais dans quelle mesure et de quelle manière Arnaud considérait-il la dialectique, science de notre pensée divisée, comme inadéquate à la

Fin de la note 4 de la page 148

Si l'on accepte cette division, il faudrait placer Bernard du côté de la mystique dogmatique, exégétique et subjective — pessimiste —, tandis que Gilbert se trouverait du côté rationnel, objectif et optimiste, tous deux étant également augustiniens. On retrouve ici, en effet, un souvenir des deux traditions néoplatoniciennes de Plotin et de Proclus. Voir W. J. Hankey, *op. cit.*, p. 33 : « Plotin et Augustin ont en commun — et cela les sépare d'Érigène et d'Aquin — la conviction que l'homme doit se tourner vers l'intérieur, vers son âme noétique, afin de s'élever jusqu'à Dieu. Denys fournit à ses héritiers la conception proclienne selon laquelle, puisque la descente de l'âme humaine dans le matériel est complète, elle n'a d'autre choix que de se tourner vers l'extérieur pour s'élever. Le corps humain et le sensible reçoivent ainsi, même en ce monde, une valeur que les chrétiens n'avaient jusqu'alors pas suffisamment reconnue. Parce qu'ils ne disposent pas de cet aspect des moyens philosophiques permettant de valoriser pleinement l'être humain tout entier, ils conservent quelque chose de la misanthropie de Plotin. » Ainsi, la position de saint Bernard refléterait le versant plotinien de la pensée d'Augustin, tandis que celle de Gilbert refléterait le versant que l'on trouve dans le *De genesi ad litteram*

d'Augustin (cf. Crouse, « A Twelfth-Century Augustinian », p. 171 et suiv.) et que les réflexions dionysiennes d'Érigène ont rendu explicite. Ce sont là des points importants, car ils soulignent que la pensée de Bernard est entièrement traditionnelle, profondément augustinienne et parfaitement philosophique et rationnelle dans sa conception comme dans son élaboration.

Notes

1. Voir Evans, *The Mind of St. Bernard*, p. 148-151 et 174 et suiv. ; Poole, *op. cit.*, p. 162. Le P. Haring, dans son édition des commentaires de Gilbert (p. 12), appelle Geoffroy « l'inlassable diffamateur de Gilbert ».
2. Ci-dessus, p. 66 et suiv.

simplicité de la nature divine ? Dans quelle mesure et de quelle manière rejetait-il la vie du savant comme non philosophique ? En répondant à ces questions, nous devrions enfin parvenir à comprendre le *De cardinalibus Christi operibus* lui-même.

Arnaud expose très explicitement le but du *De cardinalibus Christi operibus* à la fin du prologue.

Libellum igitur quem de cardinalibus Christi Domini nostri operibus scripsi, paternitati uestre... misi, in quo fons sacramentorum est et discipline huius in qua stamus origo, formam et exemplar recte uiuendi nobis proponens, ab humili Christi aduentu usque ad gloriosum eium reditum ad Patrem gradatim conscendens... (Prologus 13.8-14).[1]

Son but, autrement dit, est moral. Il s'agira d'une méditation développée sur la vie du Christ, depuis le moment de sa venue d'auprès du Père (*aduentus*) jusqu'à son retour auprès du Père (*reditus*), méditation dans laquelle sera montré le modèle d'une vie droite. En outre, la vie du Christ sera étudiée sous ces deux formes : comme source des sacrements et comme origine de la discipline monastique (*in qua stamus*[2]), l'usage des premiers et l'observance de la seconde constituant la vie droite et, semble-t-il, notre participation au Christ, afin que nous puissions, nous aussi, monter avec lui hors de ce monde vers le Père.

Notes

1. Toutes les références non attribuées dans cette partie du texte renverront à la nouvelle édition. La majeure partie de ce passage est également citée plus haut, p. 108 et suiv.

2. Adrien IV était chanoine régulier (Kelly, *op. cit.*, p. 174) et Arnaud, bien entendu, moine noir. Tous deux étaient donc voués par profession à la vie de pureté évangélique, vie consistant à suivre non seulement les préceptes, mais aussi les conseils du Christ (I Cor. 7.25 ; cf. Arnaud, *De donis Spiritus Sancti*, PL 189.1593A). Sur les chanoines aux XIe et XIIe siècles, voir Morris, *op. cit.*, p. 74-78 et 247-250 ; et Chenu, *Nature, Man, and Society*, p. 202-219, sur la controverse entre moines et chanoines quant à la forme de discipline qui constituait la *vita apostolica*, et p. 219-230, sur l'aspiration des laïcs à la *vita apostolica*. G. M. Oury, « La vie monastique dans l'œuvre d'Ernaud, abbé de Bonneval », *Revue hist. spir.* 51 (1975), p. 268 et suiv., remarque : « La première remarque que l'on peut faire, est que pour Ernaud de Bonneval la vie monastique se situe dans l'exact prolongement de la vie chrétienne, elle n'en est que l'intensification ; lorsqu'il prononce le mot de

“religio” — le fait est éclairant — il entend souvent parler de la vie chrétienne et non pas seulement de la vie monastique au sens strict... » La remarque de Dom Oury est juste dans ses limites. Toutefois, comme nous le verrons, le *De cardinalibus Christi operibus* fut écrit en ayant expressément à l'esprit le problème du savoir scolastique et du savoir monastique. Nous sommes donc fondés à limiter ici la référence à la vie monastique.

Il est donc conçu, de cette manière, comme un traité moral. Il doit montrer comment l'on peut trouver une connaissance véritable et un accès assuré à Dieu.

Ea igitur que licita sunt et concessa tangamus, et circa cunabula saluatoris prima infantie eius fercula degustemus et circumcisi et loti (uicto diabolo) sanctificatis affectibus in cena cum domino recumbamus, ubi pane angelorum refecti post illius cibi delicias surgamus ad transitura, ut de hoc mundo uehiculo crucis euehamur ad celum, Spiritu sancto nos replente, qui. deinde nos doceat et patefaciat quicquid in exilii huius peregrinatione moles corporis et imperfectionis lippitudo fecit obscurum (Prologus 13.1-8).

Autrement dit, par ces formes sensibles instituées par Dieu — à savoir les sacrements et la discipline monastique, qui est la *vita apostolica* —, l'homme peut passer à la vie céleste comme transporté sur le véhicule de la Croix, le Saint-Esprit ôtant de notre intelligence tout ce qui est charnel et obscur afin que nous puissions connaître Dieu spirituellement. De plus, ces formes sensibles, résumées dans le symbole de la Croix, sont les seuls moyens licites (*licita*) dont nous disposions pour parvenir à une telle connaissance ; car, comme Arnaud l'a déjà soutenu dans ce prologue, ainsi que nous le verrons, l'étude sans assistance des choses créées ne nous permet pas d'atteindre cette connaissance d'une manière stable.

Nous sommes donc ici très proches de la grande image augustinienne de la Croix comme navire sur lequel nous pouvons parvenir à une connaissance stable et durable de Dieu :

Cum uideatis ergo ista omnia esse mutabilia, quid est quod est, nisi quod transcendit omnia, quae sic sunt, ut non sint? Quis ergo hoc capiat? Aut quis, quomodocumque intenderit uires mentis suae,

ut adtingat quomodo potest id quod est, ad id quod utcumque mente adtigerit, possit peruenire? Sic est enim tamquam uideat quisque de longe patriam, et mare interiaceat; uidet quo eat, sed non habet qua eat. Sic ad illam stabilitatem nostram ubi quod est est, quia hoc solum semper sic est ut est, uolumus peruenire, interiacet mare huius saeculi qua imus, etsi iam uidemus quo isms: nam multi nee quo eant uident. Vt ergo esset et qua iremus, uenit inde ad quem ire uolebamus. Et quid fecit? Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus. Hanc crucem aliquando amplectitur et infirmus oculis. Et qui non uidet longe quo eat, non ab ilia recedat, et ipsa ilium perducet.[1]

Puis il ajoute :

Itaque, fratres mei, hoc insinuauerim cordibus uestris: si uultis pie et christiane uiuere, haerete Christo secundum id quod pro nobis factus est, ut perueniatis ad eum secundum id quod est, et secundum id quod erat.[2]

Parce que — dit saint Augustin — nous ne pouvons que toucher un instant Dieu par l'esprit au moyen de la philosophie païenne, avant de retomber toujours loin de lui ;[3] parce que, par ce moyen, nous ne pouvons qu'apercevoir au loin notre patrie sans disposer d'aucun moyen d'y retourner, Dieu envoya son Fils unique dans le monde afin qu'il devînt le moyen de notre retour : ainsi pourrions-nous être transportés, à travers la mer interposée de l'instabilité sensible, sur le navire ou le véhicule de la Croix, jusqu'à une connaissance stable et durable de Dieu ; et notre vie chrétienne constitue notre traversée sur ce navire. Nous voici donc ramenés au cœur même du problème de la relation entre la sagesse païenne et la sagesse chrétienne, problème qui, au XIIe siècle, en vint à être ressenti comme celui de la relation entre la philosophie de l'école et la philosophie du monastère. De fait, l'examen du prologue d'Arnaud montrera qu'il aborde directement ce problème.

Notes

1. Augustin, *Tractatus in Iohannis euangelium* 11.2, CCSL XXXVI (Turnhout, 1954), p. 12. Voir aussi les autres références à *Prologus* 13.5-6 dans le second registre du texte ci-dessous.
2. *Ibid.*, II.3, éd. cit., p. 12.
3. Cf. ci-dessus, p. 121 et suiv.

Mais, avant d'examiner le prologue, il sera utile de revenir à un ouvrage antérieur, le *De donis Spiritus Sancti*, dans lequel Arnaud a beaucoup à dire sur la relation entre le savoir libéral et la *scientia humilitatis*.[1] Arnaud y traite le problème de la philosophie et des arts libéraux dans le contexte général de la relation entre *sapientia* et *scientia*, contexte fourni par les sept dons du Saint-Esprit eux-mêmes, mais développé à la manière augustinienne.

Arnaud divise les sept dons spirituels en deux groupes reliés par la force : l'un dépend de la *sapientia*, l'autre de la *scientia*, toutes deux interprétées à la lumière de Job 28.28. Le *locus classicus* de cette interprétation est, bien entendu, le *De Trinitate* de saint Augustin.

Verum scripturarum sanctarum multiplicem copiam scrutatus inuenio scriptum esse in libro lob eodem sancto uiro loquente: Ecce pietas est sapientia; abstinere autem a malis scientia est. In hac differentia intellegendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere. 'Pietatem' quippe hoc loco posuit 'dei cultum,' quae graece dicitur (Peofeflcu... Et quid est in aeternis excellentius quam deus cuius solius immutabilis est natura? Et quis cultus eius nisi amor eius quo nunc desideramus eum uidere credimusque et speramus nos esse uisuros... Abstinere autem a malis quam lob scientiam dixit esse rerum procul dubio temporalium est quoniam secundum tempus in malis sumus, a quibus abstinere debemus ut ad ilia bona aeterna ueniamus.[2]

Mais Arnaud lui-même écrit :

Notes

1. Voir ci-dessus, p. 98 et suiv.
2. Augustin, *De Trinitate* XII.xiv.22 ; voir aussi XIV.i.1. Le même point est exposé dans *Enchiridion* 1.2, trad. J. Rivière, BA 9 (Paris, 1947), p. 102 et 104.

Cum igitur Scriptura dicat: Ecce theosebia, id est Dei cultus, ipsa est sapientia, quisquis Deum recta intentione, ac devota sedulitate colit, hunc vere sapere, hunc spiritu intelligentiae agi credo.[1]

Et encore :

Sed hoc de ilia scientia sermo est, quae Spiritus Dei praecipuum donum est, quae in Scripturis scientia Dei vocatur, quae apponit dolorem, de qua dicitur: Recedere a malo, scientia.[2]

Ainsi, le fait qu'Arnaud confonde la version de la Vulgate — « ecce timor Domini ipsa est sapientia et recedere a malo intelligentia » — avec le texte tel qu'Augustin le cite, et le fait qu'il reprenne la définition augustinienne de la *theosebia*, semblent tous deux indiquer qu'Arnaud a à l'esprit la distinction d'Augustin entre *scientia* et *sapientia* : distinction entre les activités essentielles de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, de l'âme rationnelle de l'homme tournée soit vers le sensible et l'historique, soit vers l'intelligible et l'éternel.[3] Cette observation est effectivement confirmée par le fait qu'Arnaud voit la *scientia* comme « commençant dans l'humilité et y persévérant »,[4] humilité qui rend possibles le service de l'homme (*pietas*) et l'obéissance à Dieu (*timor*),[5] tandis que la *sapientia*, selon lui, consiste à « n'avoir aucun goût pour les choses terrestres et à courir, assoiffé, vers la source de la sagesse »,[1] d'où proviennent peut-être aussi les grâces de l'intelligence (*intellectus*) et du conseil (*consilium*).[2] Les deux versants de la distinction augustinienne sont manifestement présents.

Notes

1. PL 189.1591D-1592A. Il est intéressant de relever ici l'emploi du mot *intelligentia*, puisqu'il désigne chez Boèce le mode de connaissance le plus élevé, le mode divin, qui dépasse notre mode proprement humain et rationnel (ci-dessus, p. 141 et suiv.). Comme nous le verrons (ci-dessous, p. 157), le contexte est en partie boécien.
2. PL 189.1598C.
3. Voir ci-dessus, p. 123 et suiv.
4. PL 189.1598D : « Porro haec scientia, et ab humilitate incipit, et in humilitate perseverat. »

5. *Ibid.*, 1600C-D : « Attestantur et duo extrema dona quae restant, pietas et Dei timor, quae nonnisi umbra humilitatis sunt; sed alterum ad homines, ad Deum alterum. »

Mais il existe aussi une différence. Augustin rapporte la *sapientia* à la vie contemplative et la *scientia* à la vie active. Arnaud, en revanche, rapporte la *sapientia* à Léa, l'une des épouses de Jacob et figure de la vie active, et l'*intellectus* à Rachel, l'autre épouse de Jacob et figure de la vie contemplative.[3] Léa représente ceux qui cherchent la source de la sagesse, mais ne pénètrent pas nécessairement les passages obscurs de l'Écriture et ne comprennent pas Dieu à partir de ses créatures ;[4] Rachel représente ceux qui, sages ou non, possèdent les grâces intellectuelles nécessaires pour comprendre Dieu dans la nature et dans la révélation. Ainsi, puisqu'il est manifeste que non seulement les catholiques, mais aussi les païens et les hérétiques ont eu l'intelligence de ces choses, l'*intellectus* n'égale pas la *sapientia* et n'a réellement aucune valeur si l'humilité ne lui est pas jointe.

Nam et Psalmista non absolute ait: Beatus qui intelligit; sed addidit, super egenum et pauperem, ut tunc solum intellectual

Notes

1. *Ibid.*, 1592A : « Sicut ergo istos in spiritu sapientiae excellere manifestum est, eo ipso quo terrena non sapiunt, et ad fontem sapientiae in siti currunt... »
2. *Ibid.*, 1595D : « Restat ergo ut qui spiritu sapientiae et intellectus caret, spiritum consilii sibi non arroget. »
3. Grégoire le Grand, *Moralia in Iob* VI.xxxvii.61 (PL 75.764B).
4. PL 189.1592A : « ... ita in spiritu intellectus eos non eminere apparet, vel quia <in> Scripturarum opaca non penetrant, vel quia ex creaturis Creatorem non intelligunt. » Il s'agit, soit dit en passant, de l'autre moitié de la proposition comparative citée dans la note 1 ci-dessus. La formule *in Scripturarum opaca* pourrait être une réminiscence des *Confessions* XI.ii d'Augustin (LCL, vol. II, p. 212) : « neque enim frustra scribi voluisti tot paginarun opaca secreta... »

prodesse declaret, si se ad humilitatem inclinaret, si paupertatem suam intimam non dissimularet, si Christi pauperibus compati atque servire amaret.[1]

Autrement dit, à moins que le philosophe — dans le contexte d'Arnaud, le philosophe scolastique — n'emploie humblement ses dons intellectuels et dans la communion des « pauvres du Christ » — dans ce même contexte, les moines[2] —, ses dons ne lui seront d'aucun profit. « La sagesse elle-même suffit au salut sans cette intelligence, tandis que l'intelligence elle-même, si elle n'est pas dirigée par la sagesse, éloigne plutôt du salut. »[3]

Arnaud interprète donc ici les figures traditionnelles de Léa et Rachel d'une manière non traditionnelle, faisant représenter à l'une la sagesse chrétienne, *dei cultus*, à l'autre la connaissance obtenue *intellectualiter*, comme le dit Boèce, qu'elle soit chrétienne ou non. Il voit celle-ci comme vertueuse si elle est plantée, dans la vie monastique, dans le sol de l'humilité ; comme vicieuse dans le cas contraire. Il se montre ainsi conscient de la discordance apparue entre savoir scolastique et savoir monastique, sans toutefois condamner le savoir lui-même.

Arnaud traite la *scientia* de la même façon, en distinguant une forme vertueuse et une forme vicieuse.

Notes

1. PL 189.1592B-C.
2. Cf. Bernard, *Apologia* XII.28 (LTR, vol. III, p. 106) : « Denique quid haec ad pauperes, ad monachos, ad spirituales viros? » Sur la pauvreté comme idéal monastique à cette époque, voir Chenu, *Nature, Man, and Society*, notamment p. 211.
3. PL 189.1592C : « Et ipsa [sapientia] quidem sine intellectu isto sufficit ad salutem, cum ipse intellectus nisi a sapientia dirigatur, magis elonget a salute. »

Tanta est igitur scientiarum diversitas, ut scientia inflet, scientiam dolorem apponat; cum inflatio superbia, dolor vero non modo humilitas, sed et profunda humilitas sit.[1]

Arnaud dépend ici encore d'Augustin.

Qui uero iam euigilauit in deum... hunc ita egentem ac dolentem scientia non inflat quia caritas aedificat. Praeposuit enim scientiam scientiae; praeposuit scire infirmitatem suam magis quam scire mundi moenia, fundamenta terrarum et fastigia caelorum, et hanc apponendo scientiam apposuit dolorem, dolorem peregrinationis suae ex desiderio patriae suae et conditoris eius beati dei sui.[2]

Tant la distinction entre deux sciences fondée sur I Cor. 8.1 que la forme particulière de la réminiscence d'Eccl. 2.18[3] prouvent cette dépendance. Arnaud affirme ainsi que la connaissance des choses créées acquise par l'étude des arts libéraux — acquise *disciplinaliter*, dirait Boèce —, bien qu'utile en elle-même, doit être subordonnée — *scientiam scientiae* — à la « science de l'humilité », à l'apprentissage du service des hommes et de l'obéissance à Dieu. Dans le cas contraire, elle ne servira que soi-même et relèvera de l'orgueil.

Scientia saeculi in verbis est eloquentiae, scientia Christi in factis humilitatis: scientia saeculi, ut alius alium verbis con-

Notes

1. *Ibid.*, 1598C. Voir aussi 1606C-1607A, où Arnaud interprète ainsi les œuvres du cinquième jour : « Per aquas enim scientia significari notum est... Aquae igitur reptilia et volatilia producunt quia ex scientia quidam inflati nimis ut reptilia remanent; quidam vero humiliati ad coelestia velut aves evolantes exaltantur. »
2. Augustin, *De Trinitate* IV, *Prooem.* 1. Voir aussi *ibid.*, XII.xi.16 : « Cum enim neglecta caritate sapientiae quae semper eodem modo manet concupiscitur scientia ex mutabilium temporaliumque experimento, inflat non aedificat... »
3. La Vulgate donne « qui addit scientiam addat et laborem », là où Augustin écrit « apposuit dolorem » et Arnaud « dolorem apposuit ». En 1606D, Arnaud cite le texte entier sous sa forme augustinienne : « Qui apponit scientiam apponit dolorem. »

cludat; scientia Christi ut frater fratri per humilitatem serviat.[1]

Mais la notion de subordination est réelle. Arnaud ne considère pas cette connaissance elle-même comme superflue :

Igitur scientiam litterarum, scientiam artium diversarum non negamus esse scientiam. Verum sicut is qui necessaria corporis sibi suisque scit providere, dominorumque, vicinorumque suorum gratiam habere, honeste secundum hoc saeculum gerere apud homines sapiens vocatur: et cum omnis sapientia a Domino Deo sit, ille tamen si in aeternis sibi suisque prospiciendis, non sapuerit, spiritum sapientiae accepisse dicendus non est, ita ille qui litteras, qui artes, qui ipsas etiam divinas litteras scit, nescit, si spiritum scientiae sese accepisse confidit, seipsum decepit.[2]

Autrement dit, le savant qui se consacre aux sciences par lesquelles les choses créées sont connues, qui procède *disciplinaliter*, mais sans faire de l'humilité le point de départ de sa connaissance, ni du service et de l'obéissance ses moyens d'acquisition, perdra le bénéfice de son savoir. Cette connaissance est certes utile, tout comme il est utile de savoir pourvoir aux besoins de sa famille et de ceux qui dépendent de soi, et se conduire envers ses voisins et ses supérieurs ; mais, si elle n'est pas subordonnée au but supérieur de la sagesse, si l'on en jouit au lieu d'en user — pour rappeler une distinction augustinienne —, on aura perdu de vue sa fin, tout comme on perdra de vue notre but céleste si l'on ne s'occupe que des besoins temporels de sa famille et de ceux qui dépendent de soi. Ainsi, dans cet ouvrage, Arnaud, par les concepts d'humilité, de pauvreté, de service et d'obéissance, subordonne clairement les modes boéciens de connaissance *disciplinaliter* et *intellectualiter* aux modes augustiniens de *scientia* et de *sapientia,* lesquels constituent eux-mêmes la plénitude de la vie spirituelle chrétienne telle que la vivent les fils de saint Benoît.[1]

Notes

1. PL 189.1599D. Voir plus haut, p. 123 et suiv., la forme augustinienne de cet argument relatif à la *scientia*.

2. PL 189.1602B-C.

Dans le prologue du *De cardinalibus Christi operibus*, Arnaud pousse ce point beaucoup plus loin : son argumentation vise à montrer combien la connaissance de Dieu obtenue par les arts libéraux est instable et dépourvue de récompense, et pourquoi, dès lors, la vie monastique constitue l'unique voie assurée vers la connaissance véritable.

L'argument d'Arnaud commence par l'affirmation de la grande difficulté qu'il y a à posséder quelque connaissance que ce soit des « matières élevées » ;[2] une telle connaissance ne peut être atteinte que par ceux qui sont instruits dans les « disciplines libérales ».

Exercitati in liberalibus disciplinis (simul ingenio conueniente et studio) philosophari possunt et secure aggredi res abditas (Prologus 1.3-4).

Notes

1. Arnaud ne semble pas ici très éloigné de la position d'Hugues de Saint-Victor, qui soutient que l'étude constitue pour le moine un préalable à la recherche de la perfection. Voir *Didascalicon* V.viii (PL 176.796C-D) : « Si monachus es, quid facis in turba? Si amas silentium cur declamantibus assidue interesse delectaris? Tu semper jejuniis et fletibus insistere debes, et tu philosophari quaeris? Simplicitas monachi philosophia ejus est. Sed docere, inquis, alios volo. Non est tuum docere, sed plangere. Si tamen doctor esse desideras, audi quid facias. Utilitas habitus tui, et simplicitas vultus, innocentia vitae, et sanctitas conversationis tuae docere debent homines. Melius fugiendo mundum doces quam sequendo. Sed adhuc forte prosequeris, ecquid inquiens, nonne saltern si volo discere mihi licet? Supra dixi tibi, lege, et occupari noli. Exercitium tibi esse potest lectio, sed non propositum. Doctrina bona est, sed incipientium est. Tu vero te perfectum fore promiseras, et ideo tibi non sufficit, si incipientibus coaequaris. Plus aliquid te facere oportet. Considera ergo ubi sis, et quid agere debeas facile agnosces. » Cf. le passage d'Augustin cité plus haut, p. 120, n. 1. Arnaud lui-même remarque une fois que la prière précédée par l'étude et le jeûne ne peut manquer son but (ci-dessous, V.7.1-2).
2. *Prologus* 1.1 : « Sublimes materie… »

Ainsi, « tant dans l'étude des réalités divines que dans les doctrines des philosophes »,[1] une préparation approfondie aux arts libéraux est indispensable.[2] Les séraphins qu'Isaïe vit voiler le visage et les pieds de Dieu (Is. 6.2) en sont précisément une figure : en couvrant « le commencement et la fin de la majesté », ils interdisent l'approche aux « penseurs et écrivains téméraires », c'est-à-dire aux curieux.[3]

Mais même des penseurs prudents et bien instruits ne peuvent connaître qu'une certaine mesure de ces réalités, car l'*inuestigatio fidelis*, bien qu'elle puisse d'une certaine manière « sentir ou pressentir » la divinité, ne peut cependant « voir ni saisir » la pure essence divine.[1]

Notes

1. *Prologus* 1.8 : « ... tam in diuinis quam in philosophorum doctrinis... » Boèce emploie le terme *diuina* pour désigner les objets de la théologie (*De Trinitate* II, LCL, p. 8). La séparation opérée par Arnaud entre les doctrines des philosophes et la théologie pourrait soit remonter à l'idée augustinienne selon laquelle les philosophes païens se trouvaient en quelque sorte opposés à la philosophie chrétienne et devaient être dépouillés, soit refléter le fait contemporain que penseurs chrétiens et païens étaient de nouveau étudiés côte à côte.
2. Gilbert avait raillé Bernard en lui reprochant de ne pas posséder une telle préparation (ci-dessus, p. 146, n. 3).
3. *Prologus* 2.1-4. Arnaud semble avoir emprunté cette interprétation d'Is. 6.2 à saint Bernard, *De gradibus humilitatis et superbiae* X.35 (LTR, vol. III, p. 43) : « Seraphim namque aliis quidem alis suae contemplationis de throno ad scabellum, de scabello ad thronura volantia, aliis caput Domini pedesque velantia, ad hoc ibi posita puto, ut sicut peccanti homini paradisi per Cherubim prohibetur ingressus, ita et per seraphim tuae curiositati modus imponatur, quatenus nee caeli iam magis impudenter quam prudenter arcana rimeris, nee Ecclesiae mysteria cognoscas in terris, sed solis contentus sis cordibus superborum, qui nee in terra esse dignantur sicut ceteri hominum, nee sicut angeli volant ad caelum. » Bernard revendique cette interprétation comme sa propre invention (*ibid.*, *Retractatio*, LTR, vol. III, p. 15). Il convient de noter que cette exégèse figure dans le chapitre de Bernard consacré à la *curiositas*, laquelle est, dit-il, « primus... superbiae gradus » (*ibid.*, X.28, LTR, vol. III, p. 38). Le Dr Evans remarque (*The Mind of St. Bernard*, p. 163) : « Dans le *De Gradibus Humilitatis*, Bernard accorde presque

autant d'espace à la *curiositas*, la poursuite d'un savoir qui ne se trouve pas sur la voie du salut, qu'aux onze autres degrés d'orgueil réunis. » L'emploi de cette interprétation par Arnaud indique donc qu'il exclut ici de la considération la spéculation des curieux. Il parle de ceux qui considèrent fidèlement les objets de la théologie.

En fait, « aucune affirmation concernant l'essence de Dieu ne peut être tenue sous les yeux, et la divinité ne peut assurément pas être définie ; mais la rémotion montre plus véritablement et plus authentiquement, par la négation, ce que la divinité n'est pas qu'elle ne montre, par l'assertion, ce qu'elle est ».

Affirmatio quippe de dei essentia in promptu haberi non potest neque enim diffinibilis est diuinitas, sed uerius sinceriusque remotio indicat negando quid non sit quam asserendo quid sit... (Prologus 2.7-10)

Il en est ainsi parce que « rien de ce qui peut être entendu, vu ou connu ne convient à la majesté éternelle ». « Dans cette considération, la pénétration des sens est émoussée et la vision s'obscurcit. »[2] Les séraphins en sont aussi une figure : leur immobilité représente l'immobilité et leur vol, l'élévation de cette « lumière invisible et nature inaccessible ».[3] Mais, même si l'essence divine est proprement inconnaissable, la nature rationnelle (*ratio*) des œuvres de Dieu n'est pas cachée à « la contemplation sincère d'un cœur pur », ce même cœur qui jouira finalement de la vision de Dieu (Matth. 5.8). Car, qu'elles soient tirées du néant, comme les anges et les éléments, ou constituées de matière et de forme, toutes les œuvres de Dieu sont intelligibles ; c'est ce que représente le fait que les ailes des séraphins dans la vision d'Isaïe soient visibles aux esprits purs.[4]

Notes

1. *Prologus* 2.4-7 : « ... aliquomodo odoratur uel sentit, sed puram eius essentiam nee conspicit nee comprehendit. »
2. *Ibid.*, 2.11-13 : « Quicquid audiri uel uideri uel sciri potest, non conuenit maiestati. Hebes est in hac consideratione omnis acies sensuum et caligat aspectus. »
3. *Ibid.*, 2.13-19 : « Hanc inuisibilem lucem et inaccessibilem naturam... »
4. *Ibid.*, 2.19-24 : « Nee tamen ale ille que dei uelant substantial!) nostros conspectus diffugiunt, sed ille puris mentibus se uisibiles exhibent et operum dei ratio siue eorum que ex nichilo sunt, siue eorum que ex materia uel facta sunt uel fiunt se intelligibilem exponit et que circa deum et que sub deo sunt mundi potest cordis quoquomodo sinceritas contemplari. » Dans son *Tractatus de sex dierum operibus* 2 (éd. Haring, p. 555 et suiv.), Thierry cherche à montrer que la cause matérielle de la création — les quatre éléments — fut créée à partir du néant.

Ainsi, tandis que les curieux se voient interdire l'étude des matières élevées, ceux qui sont bien instruits dans les arts libéraux peuvent néanmoins en entreprendre l'investigation fidèle. De tels savants doivent toutefois savoir clairement que l'essence de Dieu ne peut être connue par la théologie affirmative (*affirmatio*), laquelle affirme (*asserendo*) ce qu'est cette essence en la comparant aux objets des sens et de l'esprit. La nature divine dépasse en réalité si radicalement toute activité de la raison qu'elle est bien mieux connue par la théologie négative (*negando*), qui écarte (*remotio*) de notre pensée de Dieu toute conception indigne de sa majesté. Toutefois, si tel est le cas pour l'essence divine, toutes ses œuvres, depuis le plus élevé des anges jusqu'à la plus humble créature composée de matière et de forme, sont intelligibles ; et la compréhension de ces réalités peut être atteinte par l'investigation fidèle et la contemplation sincère des esprits purs, bien qu'elle échappe aux simples curieux, comme nous l'avons déjà noté.

Le point de vue d'Arnaud est ici, bien entendu, dionysien et érigénien. Il aurait certes pu connaître directement les œuvres de ces deux penseurs, ou connaître celles du second par l'intermédiaire d'Honorius Augustodunensis.[1] Mais on peut démontrer qu'il connaissait ce point de vue grâce à l'étude de Thierry de Chartres et, peut-être aussi, de Gilbert de Poitiers.

Note

1. La diffusion de la lecture de Denys et d'Érigène au XIIe siècle, ainsi que l'identité de leurs lecteurs, sont des questions controversées. J. Leclercq soutient depuis des années que le Pseudo-Denys n'eut presque aucune influence sur la pensée monastique du XIIe siècle et que son influence se limita principalement à la scolastique (*The Love of Learning*, p. 115, publ. orig. en français en 1957 ; « Influence and noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages », dans *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*, CWS [New York, 1987], p. 27-29). Son point de vue a récemment été contesté par R. D. Crouse, qui voit dans l'orientation de la recherche moderne la démonstration d'une influence dionysio-érigénienne assez étendue et juge trop rigide la distinction de Leclercq entre scolastique et mystique (« What is Augustinian in Twelfth-Century Mysticism? », tapuscrit, p. 7-9). Sur Honorius comme connaisseur d'Érigène, voir R. D. Crouse, « A Twelfth-Century Augustinian », p. 172-177.

La distinction entre théologie affirmative et théologie négative apparaît une fois dans les œuvres indubitables de Thierry[1] et deux fois dans deux ouvrages, eux-mêmes étroitement liés, qui pourraient fort bien être de Thierry ou, dans le cas contraire, furent assurément écrits sous son influence directe.[2] Je limiterai mes remarques au passage d'authenticité certaine, dont le contexte est l'affirmation de Thierry : « Et hoc modo quidem de deo theologice. loqui debemus, non ponere genera uel species et formas in deo... »[3]

62 Sed iuxta primam theologiam de summo deo loquendum est qui est infinibilis interminabilis qui nee intelligi nee significari potest. Est autem theologia de summo deo duplex: est per affirmationem quando scilicet aliqua de deo attribuuntur per similitudinem: et est per negationem quando a deo aliqua remouentur per priuationem.

Et il poursuit :

63 Quod ostendit et exequitur Dionisius summus theologus in Girathia ubi theologiam per affirmationem exequitur dicens quod deus est sapientia uirtus prudentia iusticia fortitudo. Que omnia de deo affirmat et ei conueniunt per translationem: non proprie. Ipse enim ut diximus nullo uocabulo significari potest. Deinde aggreditur theologiam per negationem dicens quod deus nee uirtus est nee sapientia nee prudentia nee iusticia et ita de aliis: quippe nichil horum proprie deo conuenit. Et idcirco negat ea a

Notes

1. *Fragmentum Londiniense contra Eutychen* III.62-63 (éd. Haring, p. 246). Sur l'authenticité de cet ouvrage, voir l'édition Haring, p. 28-32.
2. *Tractatus de Trinitate* 26-27 (éd. Haring, p. 309 et suiv.) ; *Commentarius Victorinus de Trinitate* 99-112 (éd. Haring, p. 501-504). Sur l'attribution et la relation de ces œuvres, voir l'édition Haring, p. 33 et suiv. et 38-45.
3. *Fragmentum Londiniense* 61 (éd. Haring, p. 246).

deo exequendo theologiam per negationem. Et qui peritus esset theologie tam per affirmationem quam per negationem peritissime de deo sciret loqui. Unde errant in loquendo de deo qui theologiam ignorant.

Comment, dès lors, le début du prologue d'Arnaud se compare-t-il à ce passage ? Premièrement, le contexte est identique : une discussion de la possibilité et des modes de la pensée humaine à propos de Dieu. Deuxièmement, il est affirmé que ceux qui ne sont pas instruits des modes de pensée appropriés se tromperont en pensant Dieu. Troisièmement, la nature de Dieu est dite proprement hors d'atteinte de la raison et de l'intelligence humaines. Quatrièmement, la théologie est divisée en deux modes, l'affirmation ou assertion et la négation ou rémotion : le premier dit de Dieu des choses qui lui conviennent *per translationem* (ou, comme le dit Arnaud, « aliquomodo odoratur uel sentit ») ; le second dépouille ces mêmes assertions parce qu'elles ne conviennent pas proprement à Dieu.[1] Par conséquent,

Note

1. Dans ses *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, ouvrage qu'Arnaud semble avoir lu (voir ci-dessus, p. 64, n. 6, où la référence renvoie aux *Lectiones* 11.48, éd. Haring, p. 170), Thierry traite plus longuement la question du discours humain sur Dieu et conclut ainsi : « Itaque cum dicimus: Pater est deus Filius est deus Spiritus sanctus est deus non predicatur ilia res que est diuina essentia sed hoc solum nomen deus predicatur quod quid sit deus quodam modo innuit nobis substantiam que est supra omnem substantiam per translationem. Et propositio ueritatem retinet propter illam innuicionem, ut ita loquar, non quia nomen predicet ibi rem aliquam quam significet sicut potes uidere in simili: Prata rident. Hie predicatur hoc uoeabulum rident sed non predicatur hec res risus. Et hoc uoeabulum innuit aliud translatiue per simile quod non significat ex inuentione: scilicet florere. Et retinet proprie ueritatem propter innuicionem, ut ita loquar non quia uoeabulum predicatum suam rem in re subiecta ponat sed innuit aliud per simile ut ostensum est. Sic enim solet esse in translatiuis locutionibus » (IV.15). Tugwell, *op. cit.*, p. 46, renvoie à ce passage dans une discussion visant à montrer que Thierry « ne permet pas de comprendre clairement comment une connaissance réelle de Dieu peut être possible ». Il faudrait sans doute demander ce qu'est une « connaissance réelle » de Dieu ; mais, pour répondre brièvement à Tugwell, on pourrait simplement dire que Thierry soutient très clairement que parler *translatiue* transmet bien la vérité. Dans l'exemple qu'il donne, *rident* ne

transmet pas sa propre *res*, ou *risus* ; mais la *res* de la prairie, *florere*, est bel et bien transmise *translatiue*. Ou, comme il le dit un peu plus loin dans le même ouvrage : « Quod autem deus non sit ens aperte dicit Dionisius in lerarchia dicens quod deus potius aceedit ad nichil quam ad aliquid. Ad nichil i.e. ad nullum ens aceedit quia non est ens sed est entitas uel essentia omnium rerum a quo entia fluunt et habent esse » (IV.28).

si l'on considère qu'Arnaud avait lu Thierry, comme nous l'avons observé, et l'étroite correspondance des idées et des termes entre ces deux passages,[1] il paraît certain que Thierry fut une source principale de la pensée d'Arnaud à cet endroit.

Ainsi, bien qu'Arnaud commence par une image bernardine destinée à exclure les curieux de la véritable connaissance de Dieu, il élargit considérablement cette image, de sorte qu'elle représente désormais tout le problème de la connaissance humaine des « matières élevées ». L'image sert maintenant à montrer, incidemment, que les curieux sont exclus d'une telle connaissance, mais surtout que, même pour des penseurs humbles et fidèles, la connaissance de l'essence divine demeure problématique, quand bien même toute chose créée serait intelligible. L'usage qu'Arnaud fait de l'image est donc beaucoup plus constructif que celui de Bernard. Là où Bernard l'emploie simplement pour démontrer que les curieux restent sans fruit, Arnaud s'en sert pour introduire dans son argumentation une théorie scolastique de l'épistémologie : non pour l'exclure immédiatement comme curiosité stérile, mais pour montrer comment sa logique propre — ce qu'elle contient de vrai — exige en réalité une conversion au mode de vie monastique.

Suite de la note de la page 165

Parler *translatiue*, autrement dit, nous permet de penser Dieu comme quelque chose ; mais la théologie négative nous oblige plutôt à penser Dieu comme rien. Et les deux prises ensemble ne nous laissent pas dans l'incertitude, sans connaissance réelle de Dieu, mais au point où affirmation et négation peuvent être tenues simultanément dans l'énoncé que Dieu est « entitas uel essentia omnium rerum... »

Note

1. Voir aussi *Lectiones* IV.27 (éd. Haring, p. 195) : « Deus quoque potius per priuationem intelligitur quam aliquo alio modo. Unde Augustinus: Potius intelligo quid non sit deus quam quid sit... » Gilbert de Poitiers emploie lui aussi le langage de la rémotion. Voir son *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium* 1.25 et 33 (éd. Haring, p. 247 et 249). Boèce, bien entendu, en fait autant, *Contra Eutychen* I (LCL, p. 78).

Arnaud considère ensuite les objets propres de nos esprits, « les choses qui sont autour de Dieu et celles qui sont au-dessous de Dieu », représentées par les ailes des séraphins couvrant le visage et les pieds de Dieu. Il montre que, si les œuvres des six jours révèlent la puissance éternelle et la divinité de leur auteur (Rom. 1.20), l'homme, même avant la chute, ne connaissait néanmoins pas l'auteur de la même manière qu'il connaissait les choses faites par celui-ci (*Prologus* 3). De plus, même nos rapports avec les anges ne portent pas sur la nature du principe divin, puisque Dieu est tout simplement au-delà de la capacité de nos esprits, lesquels ne connaissent que par « nombre, mesure et poids » (*Prologus* 4.1-11).[1] L'Église elle-même dispose certes de moyens d'accès à Dieu : « que ad cultus iusticie, que ad ordinem uite, que ad gradus ascensionum, que ad conuenientiam morum, que ad honestatem huius conuersationis et gratiam pertinent contemplationis » (*Prologus* 4.13-16) ;[2] pourtant, même ces choses, bien que Dieu soit cherché à travers elles, ne le révèlent pas tel qu'il est.[3] Ainsi, « nous goûtons, buvons à petites gorgées et sentons » la nature divine, et « elle est proche » ; mais « lorsque nous nous approchons, elle s'éloigne davantage ».[4] Arnaud conclut donc ce paragraphe, en s'appuyant sur saint Augustin :

Et quomodo fulgur nubes disrumpit et repentina choruscatio non tam illuminat quam hebetat oculum, ita aliquando nescio quo motu tangeris et tangi te sentis, eum tamen qui te tangit non intueris (Prologus 4.19-22).

Notes

1. Cf. Augustin, *De Trinitate* XI.xi.18.
2. Arnaud poursuit ici son interprétation d'Is. 6.2 : « que... sub ipso sunt implent templum » (cf. *Prologus* 4.11-12). Il suit Bernard, qui interprète les choses situées au-dessous de Dieu comme se rapportant à l'Église.
3. *Prologus* 4.16-17 : « Hec aguntur et exercentur in templo presenti et per hec deus queritur. Nee tamen quesitus ilico inuenitur. »
4. *Prologus* 4.17-19 : « Gustamus, delibamus, odoramur et prope est. Cumque accesseris, longius abit. »

Comparons ce passage du *De Trinitate* :

Ecce uide si potes, o anima praegrauata corpore quod.corrumpitur et onusta terrenis cogitationibus multis et uariis, ecce uide si potes, deus ueritas est. Hoc enim scriptum est: Quoniam deus lux est, non quomodo isti oculi uident, sed quomodo uidet cor cum audit, ueritas est. Noli quaerere quid sit ueritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem, ueritas. Ecce in ipso primo ictu qua uelut coruscatione perstringeris cum dicitur ueritas mane si potes: sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena. Quo tandem pondere, quaeso, relaberis nisi sordium contractarum cupiditatis uisco et peregrinationis erroribus?[1]

L'emploi de l'image de la lumière et du mot *choruscatio* dans les deux passages suggère ici la dépendance d'Arnaud envers Augustin, tandis que le parallélisme de la pensée rend cette dépendance presque certaine. Les deux auteurs disent en effet qu'une réalité affirmée de Dieu semble donner une brève appréhension de l'essence divine ; mais, lorsque nous essayons de penser l'affirmation jusqu'au bout, la nature divisée de notre pensée rend cette affirmation inadéquate, et notre appréhension momentanée de Dieu disparaît. C'est donc cette idée qu'Arnaud développe maintenant, après avoir soigneusement introduit saint Augustin dans la discussion.

La partie suivante de l'exposé d'Arnaud repose sur cette notion d'une connaissance indéniable mais indéfinissable du principe de toutes choses, présente au sein de nos âmes.

Dicuntur tibi quedam uerba archana intrinsecus, que effari non sufficis, ut dubitare non possis, quia iuxta te est, immo intra te qui te sollicitat (Prologus 5.1-3).

Note

1. Augustin, *De Trinitate* VIII.ii.3.

Comme le dit Arnaud, Rachel, qui représente l'*intellectus*, ainsi que nous l'avons vu plus haut,[1] est attirée par l'odeur des mandragores de Léa, non par le fait de les manger, Léa représentant la *sapientia*. Autrement dit, l'esprit d'intelligence perçoit à peine, pour ainsi dire, ce que l'esprit de sagesse tient entre ses mains. L'esprit d'intelligence doit en effet commencer dans la foi, car il ne possède pas encore la connaissance immédiate : « Tu sponso fide, non complexu coniungeris » (*Prologus* 5.5). Rachel représente certes le « uisum principium », comme nous le dit saint Grégoire ; mais le principe n'est ni vu ni compris tel qu'il était dès le commencement auprès de Dieu, puisque nous ne disposons que de certains noms inadéquats par lesquels nous cherchons à affirmer ce que nous devrions peut-être plus proprement nier. Il est plutôt connu tel qu'il s'est fait chair en Jésus-Christ, tel qu'il s'est rendu accessible à notre pensée divisée. Arnaud dit ainsi :

Rachel quippe "uisum principium" sonat. Quod Verbum in principio apud deum suo proprio esse michi non patet, sed quibusdam nominibus deum inuoco et dico: iusticia, ueritas, sanctificatio, caritas; et quero aliquas species uel formas per quas quod sentio quoquomodo intimem. Nam quod Verbum caro factum est facilius uideo et hoc sensui meo quasi esu incorporo (Prologus 5.9-14).

Deux éléments doivent être relevés ici. Premièrement, Arnaud semble employer ces deux versets du prologue de l'Évangile selon saint Jean — soulignés dans la citation ci-dessus — comme le fait Augustin dans le *De Trinitate*, où il inclut le premier verset parmi les objets de la *sapientia* et le second parmi ceux de la *scientia*.[2] Deuxièmement, il réintroduit la doctrine de Thierry, cette fois sur les noms divins, thème dionysien, afin de montrer l'insuffisance du don d'*intellectus*.[1] Arnaud a donc adroitement déplacé le centre de l'argumentation, de l'*intellectus* seul vers la relation de l'*intellectus* à la *sapientia* et à la *scientia*, en montrant que le point de départ de l'*intellectus* doit être la *scientia* s'il doit jamais atteindre la *sapientia*.

Notes

1. Ci-dessus, p. 156 et suiv.

2. Augustin, *De Trinitate* XIII.i.2-4.

Arnaud clarifie maintenant son argument en se tournant vers la distinction de saint Bernard entre *opinio*, *intellectus* et *fides*.[2] Il explique que, puisque notre mode de connaissance proprement humain considère les *intellectualia* de loin par la médiation de la création sensible, notre appréhension des choses doit donc relever en partie de la simple opinion, en partie de la compréhension vraie des objets propres de la raison humaine et en partie simplement de la foi en ce qui dépasse la compréhension humaine.

Notes

1. Voir Thierry, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* 11.48 (éd. Haring, p. 170) : « Sed mos est auctorum cum de deo locuntur quia deus nullum nomen habet uti multis nominibus ad loquendum de deo ut per ilia possint intimare quod de deo sentiunt qui EST IPSUM ESSE... » On remarque ici tout particulièrement l'emploi parallèle de *sentio/sentiunt* et d'*intimem/intimare*. Ces parallèles, joints au fait qu'il s'agit du passage même où Thierry définit l'unité comme *onitas*, définition qu'Arnaud emprunte ailleurs, comme nous l'avons vu (ci-dessus, p. 96), démontrent ici la dépendance d'Arnaud envers Thierry.
2. Voir ci-dessus, p. 143. Il convient de noter que Thierry enseigne que la science physique boécienne procède par opinion, tandis que la science des mathématiques connaît « la vérité » à propos de ces objets d'opinion (*Lectiones in Boethii librum de Trinitate* 11.29 ; éd. Haring, p. 164). À propos des objets de la théologie, Thierry dit qu'il faut procéder d'une manière unifiée, tout à fait séparée des images (*ibid.*, 11.33 ; éd. Haring, p. 165 et suiv.). Il semble donc probable qu'Arnaud rapproche ici la position de Thierry de celle de saint Bernard, montrant ainsi que les trois modes bernardins de considération des réalités qui sont au-dessus de nous sont en réalité équivalents aux trois degrés boéciens de spéculation tels que Thierry les explique. (Saint Bernard ne le fait pas ; il met plutôt en parallèle ses degrés de considération dispensative, estimative et spéculative avec les degrés boéciens de spéculation.) À propos du troisième degré, Arnaud dit : « in multis magnitudine rerum oppressi exclamamus cum apostolo, O altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae dei! » À cet endroit, Arnaud semble donc subordonner la conception de Thierry à celle de Bernard : ce dernier degré écrase simplement le mode proprement humain de pensée et nous laisse entièrement dépendants de la foi.

ce que Dieu a révélé. Il est absolument nécessaire que Dieu offre à l'esprit comme une certaine sensation de lui-même, afin que nous soyons invités et provoqués à le poursuivre ; le désir qui nous met alors en mouvement nous purifie également et nous transforme peu à peu *ad formam dei*, restaurant l'image et la ressemblance de Dieu (*Prologus* 5.14-30).[1] L'intelligence humaine échouerait, bien entendu, sans le magistère du Verbe incarné, du principe incarné, dont le propre désir est que nous partagions sa connaissance claire de la divinité. Nous y participons par ce qu'il révèle de la trinité de Dieu, bien qu'il nous faille attendre la seconde venue pour que cette connaissance devienne manifeste (*Prologus* 6.1-14). Ainsi, bien que nous recherchions cette connaissance sur l'ordre de Dieu, notre méditation considère néanmoins « les années éternelles » de loin et, par la difficulté même du sujet, se trouve rejetée vers « les choses visibles de ce monde » (*Prologus* 7.1-16).

En outre, la considération de l'âme humaine elle-même renforce et amplifie cette conclusion : nous ne connaissons ni sa constitution (*Prologus* 8.1-9), ni la raison pour laquelle elle est si encline au péché (9.1-15), surtout si l'on considère qu'elle semble davantage capable de réprouver le mal et de choisir le bien que de décider entre le vrai et le faux dans les autres matières. Autrement dit, les jugements de l'âme humaine ont pour nous davantage de certitude lorsqu'ils sont rendus dans des cas qui relèvent du sensible et de la pratique que lorsqu'ils concernent l'intelligible et la théorie (9.15-11.17).[1]

Note

1. Cf. Augustin, *De Trinitate* XIV.xvii.23 : « In agnitione igitur dei iustitiaque et sanctitate ueritatis qui de die in diem proficiendo renouatur transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a uisibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia, atque ab istis cupiditatem frenare atque rainuere illisque se caritate alligare diligenter insistit. Tantum autem facit quantum diuinitus adiuuatur... In quo prouectu et accessu tenentem mediatoris fidem cum dies uitae huius ultimus quemque compererit-, perducendus ad deum quem coluit et ab eo perficiendus excipietur ab angelis Sanctis, incorruptibile corpus in fine saeculi non ad poenam sed ad gloriam recepturus. In hac quippe imagine tunc perfecta erit dei similitudo quando dei perfecta erit uisio. »

N'est-il donc pas audacieux d'enquêter sur le principe ou commencement qui n'a pas de commencement et sur la fin qui n'a pas de fin, sur le commencement et la fin de la majesté, sur le visage et les pieds de la divinité voilés par les ailes des séraphins ? (*Prologus* 12.1-4.) Cela est audacieux, car l'esprit humain en est repoussé, comme on l'a montré (12.4-6). Pourtant, Dieu nous a déjà rétablis dans le paradis ;[2] et, bien qu'il nous soit maintenant interdit de manger de l'arbre de la vie éternelle, l'arbre de « l'investigation de la divinité sempiternelle », il nous est néanmoins permis de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, puisque nous sommes désormais capables, dans le Christ, de choisir le bien et de réprouver le mal. Ainsi, par la *scientia boni* que nous possédons maintenant, nous sommes capables de nous promener librement « in paradiso uoluptatis » (*Prologus* 12.6-26). Autrement dit, bien que nous soyons repoussés loin de la vision immédiate de Dieu en cette vie, nous pouvons néanmoins poursuivre Dieu en aimant le bien. Saint Augustin expose ce point dans son *De Trinitate*, où il commence sa recherche d'un *locus* ou *topos*[1] pour l'argument qui conduira à la découverte d'un *genus* ou d'une *species* convenable, pour ainsi dire,[2] par lequel la trinité de Dieu puisse être comprise. Il dit :

Notes

1. La considération de l'âme par Arnaud — sa considération de ce que nous sommes — complète ici sa considération de la réalité, puisqu'il a déjà considéré ce qui est au-dessous, autour et au-dessus de nous. Voir ci-dessus, p. 138 et suiv., cette conception augustinienne et bernardine. Arnaud pourrait aussi avoir à l'esprit l'idée de Thierry selon laquelle l'âme possède deux modes de saisie des choses : lorsqu'elle emploie le corps comme instrument et lorsqu'elle s'emploie elle-même (*Commentum super Boethii librum de Trinitate* II.3 ; éd. Haring, p. 68).
2. Le paradis est employé comme image de l'Église. Voir ci-dessous, VII.3.1 et VIII.6.15-16. Mais Bernard semble avoir employé l'expression *paradisus claustralis* pour le monastère. Voir Gilson, *The Mystical Theology of St. Bernard*, p. 85-118. Leclercq, *The Love of Learning*, p. 67 et suiv., donne des exemples de l'assimilation du monastère à Jérusalem. Je suppose donc que, dans l'esprit d'Arnaud, le sens premier d'Église se nuançait très facilement du sens secondaire de monastère.

Ecce iterum uide si potes. Non amas certe nisi bonum quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum... Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et uide ipsum bonum si potes; ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.. Sic amandus est deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum; quaerendum enim bonum animae, non cui supervolitet iudicando, sed cui haereat amando, et quid hoc nisi deus? Non bonus animus aut bonus angelus aut bonum caelum, sed bonum bonum.[3]

Arnaud semble donc dire que la véritable investigation de la nature de Dieu s'accomplit en aimant Dieu dans la vie de l'Église et, plus particulièrement, dans la vie du monastère, avec ses sacrements et sa discipline. Ainsi peut-il véritablement dire, au terme de son prologue, qu'il souhaite désormais considérer ce qui est licite (*licita*), « ut de hoc mundo uehiculo crucis euehamur ad caelum » (*Prologus* 13.5-6).

4. Le contenu du *De cardinalibus Christi operibus*

Tout au long de cette étude, nous avons soutenu qu'Arnaud entendait faire du *De cardinalibus Christi operibus* une propédeutique à la vie monastique, une introduction à la signification des sacrements pour les moines et aux éléments de la discipline monastique. Un aperçu bref — et sélectif — du contenu de cet ouvrage devrait établir ce point au-delà de tout doute.

Notes

1. Dans *De Trinitate* VIII.x.14, Augustin relève que l'examen mené dans ce livre a abouti à la découverte du *locus* du reste de l'argumentation.
2. Voir ci-dessus, p. 126.
3. Augustin, *De Trinitate* VIII.iii.4. Ce passage suit directement celui qui a été cité ci-dessus, p. 168, n. 1. Arnaud rattache donc très clairement son argument relatif aux deux arbres à l'argument augustinien selon lequel le *locus* d'une investigation réussie de la Trinité n'est pas immédiatement l'*intellectus*, mais l'amour.

Le *Tractatus de natiuitate* sert à la fois de transition depuis l'argument du prologue et d'introduction à la vie monastique. Arnaud souligne d'abord que la révélation de l'Incarnation fut faite aux bergers humbles et simples, non aux sages et aux prudents (1.1-3), et que la naissance du Christ eut lieu dans le plus pauvre des environnements (I.4).[1] Il approfondit ensuite le mystère de l'Incarnation par une méditation sur les circonstances de la virginité de sainte Marie (1.5-6), puis revient au thème du choix, par le Christ, des humbles pauvres comme disciples (1.7-9). Nous rencontrons ici le thème de l'humble pauvreté joint à la notion de *scola*.

Pauperes electi, superbi neglecti. Nee fastus nee astus circa Christi discipulatum aliquem obtinet locum. Christus pauper discipulos diuites aspernatur. Pauper mater, pauper filius, inops hospitium his, qui in forma huius scole in ecclesia militant, prebent efficax documentum (1.8.4-8).

Nous avons relevé plus haut[2] que saint Benoît concevait le monastère comme une *scola servitii* et qu'il existait une relation conceptuelle entre les termes *servire* et *militare*, voire entre *scola* et *militia*. Cette même association de termes apparaît dans ce passage d'Arnaud. Il semble donc légitime de conclure qu'Arnaud parle, dans ces pages, très précisément de la pauvreté et de la simplicité de la vie monastique et soutient ainsi que le monastère est l'école propre à l'apprentissage de la divinité et à l'accès à la *uisio dei*. Comme il le dit :

Notes

1. Cf. ci-dessus, p. 72, n. 6.

2. Voir ci-dessus, p. 115, n. 1.

Idemque Spiritus, qui longe ante prophetas docuerat, etiam nunc humilium mentibus se infundens dilatabat humani intellectus angustias et aperiebat interiores oculos, ut uiderentur inuisibilia et intelligerentur ea, ad que humanus non attingit sensus nee rationis penetrat intellectus (1.8.20-24)

Autrement dit, bien que l'âme puisse progresser convenablement par elle-même aux degrés boéciens de la physique et des mathématiques — ou, comme saint Bernard les appelle, aux degrés dispensatif et estimatif[1] —, elle ne peut néanmoins, au degré théologique ou spéculatif, comprendre que ce que le Saint-Esprit accorde à ses yeux de voir.

Arnaud développe ensuite le thème de l'humilité (I.10-11), qui est peut-être le thème fondamental de la *Regula Benedicti*.[2] Comme il le dit :

Hie est primus religionis introitus sicut in mundum primus Christi ingressus, ut quicumque pie uult uiuere, humiliter de se sentiat neque supra se in mirabilibus ambulare presumat (1.10.10-13).

Puisque nous savons que le mot *religio* prit au Moyen Âge les sens de « vie religieuse, ascétique », « communauté monastique », « ordre religieux », « règle observée par un ordre religieux »,[3] il semble certain qu'Arnaud expose ici le point bénédictin très direct selon lequel l'humilité est l'exigence fondamentale de la vie monastique. Pourtant, l'ajout de la citation du Ps. 130, avec sa référence aux *mirabilibus*, suggère qu'il pense à l'humilité précisément en relation avec la vie spéculative. Il développe en effet exactement ce point au paragraphe suivant, dont une partie a été citée plus haut.[4] Son idée est que la connaissance qu'il avait espéré acquérir en étudiant les spéculations physiques de savants tels que Thierry, il la recherche désormais par son humble méditation sur le Seigneur incarné, en qui Dieu et l'homme, la nature et l'esprit ne font qu'un (1.12).

Notes

1. Voir ci-dessus, p. 141-145.

2. *Benedicti Regula* VII (éd. Schmitz, p. 45-61).

3. Niermeyer, *s.v.*

4. Ci-dessus, p. 105.

Ensuite, une méditation sur la prophétie messianique d'Is. 9.6 conduit Arnaud à considérer le conseil apostolique de virginité, autre exigence de la vie monastique (1.13-14), ce qui mène enfin à une exhortation adressée à l'armée monastique pour qu'elle suive la Croix de cet homme qui est aussi Dieu (1.14-16).

Et quidem in hoc tempore in stadio uite huius se exercet militia Christiana et, preeunte Christi uexillo, quern et paruulum uidimus et cognouimus deum (1.16.1-3).

Ainsi, avec beaucoup d'habileté, Arnaud conduit, dans ce premier traité, l'argument du prologue à sa conclusion logique : celui qui veut voir Dieu doit entrer dans la voie monastique, laisser derrière lui la vie des écoles et embarquer sur le véhicule de la Croix.

Le *De ratione circumcisionis* porte en grande partie sur la lutte contre la concupiscence, bien qu'Arnaud interprète également ici l'ancien rite de la circoncision comme un sacrement de la mort expiatoire du Christ (II.6). Dans le *De stella et magis et innocentium nece*, Arnaud entend exposer deux idées principales. Premièrement, il interprète la décision des mages de retourner dans leur patrie par un autre chemin comme une figure du choix de la vie monastique.

Adorato domino, magi hi lares alio tramite in suam patriam reuertuntur, quia necesse est, ut qui corde credunt ad iusticiam, ore etiam confessi sunt ad salutem, deinde uias eligant artiores et se districtionibus mandatis obligent, quoniam per uias latas descensusque precipites itur ad inferos, per artas uero et difficiles reditur ad superos. Propter uerba labiorum dei religiosus quisquo uias duras ingreditur et iugulator uoluptatum stantem ex diuerso hostem securus aggreditur. Arta uia est castitas, trames strictus humilitas. Ieiunio affligi et carnem in seruitutem redigere scopulose sunt Semite, sed ad patriam superiorem non nisi per meatus difficiles armati milites reuertuntur (III.5.1-12).

L'emploi par Arnaud du terme *districtio*, que l'on trouve également chez Jean Cassien, où il désigne la discipline monastique,[1] son emploi du terme *religiosus*, signifiant moine,[2] et l'accent qu'il met sur la chasteté et l'humilité rendent claire la signification de son interprétation. Toutefois, Arnaud avait présenté auparavant les mages comme des savants versés dans les arts libéraux.

Erant in illis regionibus uiri siderum inspectionibus assueti, qui arte mathematica uim discursumque nouerant planetarum, qui ex elementorum natura rationem temporum metientes astrorum ministeria certis experimentis propriis didicerant effectibus assignata (III.1.7-11).

Arnaud a donc toujours clairement à l'esprit le problème de la relation des arts libéraux à la vie monastique, et sa conclusion semble être que, dès qu'un savant a été converti au Christ par la logique de sa propre science, il doit emprunter le chemin étroit du moine s'il veut retourner chez lui, à la *uisio dei*. La seconde idée principale d'Arnaud dans ce traité semble être que les Saints Innocents, par la grâce de Dieu, entrèrent au ciel, au commencement de leur vie, dans l'état que le moine lutte toute une vie pour atteindre.

Dans le *De baptismo Christi et manifestatione Trinitatis*, Arnaud aborde d'abord la question de la cause efficiente des sacrements (IV.1-3). Puisqu'il fait également allusion à la pratique de la simonie dans ces pages (IV.3.15-24), nous pouvons être certains que l'argument vise la notion donatiste — ressurgie sous l'effet du zèle hildebrandin — selon laquelle la validité d'un sacrement pouvait être annulée par l'immoralité du ministre.

Notes

1. Voir Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-C. Guy, S.J., SC 109 (Paris, 1965), p. 250 (V.38.2).

2. Niermeyer, *s.v.*

Ensuite, après avoir relevé l'humilité du Christ dans l'institution du sacrement (IV.4), Arnaud traite de la révélation baptismale de la Sainte Trinité (IV.5-6), profitant aussi de l'occasion pour montrer que l'entreprise spirituelle de l'école monastique est essentiellement trinitaire.

In hac diuini magisterii scola Pater est qui docet et instruit, Filius qui archana dei nobis reuelat et aperit, Spiritus sanctus qui nos replet et imbuit. A Patre potentiam, a Filio sapientiam, a Spiritu sancto accipimus innocentiam. Pater elegit, Filius diligit, Spiritus sanctus coniungit et unit. A Patre nobis datur eternitas, a Filio imaginis eius conformitas, a Spiritu sancto integritas et libertas. In Patre sumus, in Filio uiuimus, in Spiritu sancto mouemur et proficimus (IV.6.11-18).

Dans chaque exemple, le Père est représenté comme l'expression éternelle de la cause simple et incompréhensible de toutes choses, tandis que le Fils rend cette expression accessible à nos esprits, et le Saint-Esprit est la source de notre identité avec cette cause. Nous semblons ici très proches de la doctrine de Thierry selon laquelle l'éternité du Père constitue l'expression affirmative de l'infinité divine, laquelle ne peut elle-même être connue que par rémotion ; cette expression affirmative est ensuite explicitée dans le Fils et dans le Saint-Esprit.[2] Il semble donc qu'Arnaud insiste une fois encore sur l'idée que l'école monastique est la seule école où l'on puisse acquérir, en cette vie, une connaissance stable de Dieu, où l'on puisse stabiliser sa propre subjectivité en servant fidèlement dans la *militia Christiana*, et où l'on ne soit pas paralysé par les insuffisances de la théologie affirmative, mais puisse progresser vers une compréhension plus profonde de Dieu à travers cette grande affirmation de la nature divine qu'est Jésus-Christ, dont nous partageons le *reditus* vers son Père par ses sacrements et sa discipline.

Notes

1. Voir R. I. Moore, *The Origins of European Dissent* (New York, 1977), notamment p. 60-66.
2. *Commentarius Victorinus de Trinitate* 110-115 (éd. Haring, p. 503 et suiv.). La formule trinitaire examinée par Thierry, empruntée, dit-il, à saint Hilaire, est : « In eterno infinitas species in imagine usus in munere » (par. 115). La formule trinitaire d'Arnaud, *potentiam, sapientiam* et *innocentiam*, semble empruntée et adaptée d'Abélard, par exemple *Theologia summi boni* I.ii.2, CCCM XIII, éd. E. M. Buytaert, O.F.M., et C. J. Mews (Turnhout, 1987), p. 87. La triade *sumus... uiuimus... mouemur et proficimus* semble résulter d'une fusion d'Act. 17.28 avec la triade

causale néoplatonicienne *esse-vivere-intelligere*, telle qu'on la trouve, par exemple, chez Augustin, *De libero arbitrio* II.iii.7, trad. G. Madec, BA 6 (Paris, 1976), p. 276. Arnaud semble donc dire que l'autorévélation trinitaire de Dieu suit un schéma d'*exitus-reditus* dans lequel nous entrons parce que nous sommes, parce que nous avons été rachetés et parce que nous sommes sanctifiés. Cf. ci-dessus, p. 151.

Le traité s'achève enfin par une exhortation à l'obéissance aimante envers Dieu (IV.7-9).

Le *De ieiunio et temptationibus Christi* est en réalité un traité sur le jeûne et sur les tentations fondamentales de la vie monastique : *gula, uana gloria, superbia* (V.14.7-8 et 16.7-10).[1] Il contient incidemment certains des passages les plus persuasifs de la prose d'Arnaud.

Nous avons déjà vu qu'Arnaud n'avait pas pris le baptême du Christ comme occasion d'un exposé sur le sacrement du saint baptême, mais l'avait finalement traité comme une exhortation à l'obéissance monastique. Dans le *De cena domini et prima institutione consummantis omnia sacramenti*, Arnaud examine bien la doctrine de la présence réelle du corps et du sang du Christ dans la messe, mais seulement dans la mesure où cela est nécessaire à son exposé du sens spirituel de la communion dans la vie monastique. Il esquisse la doctrine de la présence réelle afin de rendre compte des effets spirituels qui résultent d'une communion fidèle.

Panis iste, quern dominus discipulis porrigebat, non effigie, sed natura mutatus omnipotentia Verbi factus est caro et sicut in persona Christi humanitas uidebatur et latebat diuinitas, ita sacramento uisibili ineffabiliter diuina se infudit essentia, ut

Note

1. Voir Jean Cassien, *Institutions cénobitiques* V.3, XI.1, XII.5 (éd. Guy, SC 109, p. 192, 428, 456).

esset religioni circa sacramenta deuotio et ad ueritatem, cuius corpus sacramenta sunt, sincerior pateret accessus usque ad participationem Spiritus, non quod usque ad consubstantialitatem, sed usque ad societatem germanissimam hec unitas peruenisset (VI.7.1-9).

Le changement de nature du pain et du vin est introduit dans la discussion pour expliquer pourquoi la vie religieuse exige la dévotion envers le sacrement et comment le sacrement peut, plus véritablement que les arts libéraux, nous conduire à la vérité en réalisant notre participation au Saint-Esprit.[1] L'un des aspects de notre communion avec le Christ est communautaire :

Note

1. Pierre de Bruys, hérétique contemporain notoire, affirmait : « corpus Domini in sacramento altaris ecclesiam non habere, et quicquid in eo a sacerdotibus fit, inane prorsus et absque aliquo ueritatis effectu... » (Pierre le Vénérable, *Contra Petrobrusianos* 91, éd. Fearns, p. 56). Arnaud pourrait avoir eu cette objection à l'esprit en formulant cet argument. Au temps de la Réforme, ce passage fit l'objet d'un débat. Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéry, et Stephen Gardiner, évêque de Winchester, cherchèrent chacun, par exemple, à l'interpréter à sa manière. Voir *Writings and Disputations of Thomas Cranmer... relative to the Sacrament of the Lord's Supper*, Parker Society, vol. 15 (Cambridge, 1844), p. 308-312, où les arguments des deux prélats sont commodément réunis. Thomas Watson, secrétaire de Gardiner puis évêque de Lincoln sous Marie Tudor, traduisit le *De cena domini* en anglais et le cita également à plusieurs reprises dans ses sermons publiés. Voir mon étude encore inédite, « An Unpublished Translation by Bishop Thomas Watson of a Spurious Sermon of St. Cyprian of Carthage: Introduction and Text », pour d'autres exemples de son usage à la Réforme. Je crois, pour ma part, que la doctrine d'Arnaud était orthodoxe. Certes, la doctrine eucharistique du XIIe siècle n'était nullement systématique et uniforme (voir Macy, *op. cit.*, *passim*, mais notamment p. 1-17). Néanmoins, l'expression d'Arnaud « non effigie, sed natura mutatus » indique qu'il croyait à un changement substantiel dans les éléments eucharistiques. Car le sens fondamental de *natura* chez Boèce est : « natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt » (*Contra Eutychen* I ; LCL, p. 78). Cette définition peut s'appliquer tant aux accidents qu'aux substances, mais le contexte exige qu'Arnaud rapporte le terme *natura* aux substances du pain et du vin. L'ambivalence de sa doctrine

tient au fait qu'il insiste non sur le changement substantiel lui-même, mais sur la compréhension intellectuelle qui en résulte et qui constitue la cause finale de ce changement (V.10.18-23). Pour Arnaud, l'important dans le *sacramentum* est que nous y appréhendions spirituellement, c'est-à-dire par l'esprit, le Christ dans sa totalité, grande affirmation de l'essence de Dieu (X.8), et parvenions ainsi à la *res sacramenti* (VI.9), qui est la restauration de notre ressemblance avec Dieu et notre retour chez nous (VI.3, 6, 12, 24 ; XII.16). C'est seulement de cette manière que nous pouvons expliquer que Cranmer comme Gardiner aient pu trouver leur propre position dans l'œuvre d'Arnaud. (Pour davantage d'informations sur l'influence de ce traité à l'époque de la Réforme, voir les références ci-dessus, p. 108, n. 2.)

l'actualisation des membres du Christ comme son corps, l'Église.

Ita ecclesia corpus Christi effecta obsequitur capiti suo et superius lumen in inferiora diffusum, claritatis sue plenitudine a fine usque ad finem attingens, totum apud se manens, totum se omnibus commodat et caloris illius identitas ita corpori assidet, ut a capite non recedat (VI.7.13-17).

Jusque-là, il serait donc juste de qualifier d'« ecclésiale » la doctrine eucharistique d'Arnaud.[1] Mais pourquoi le Christ rassemble-t-il ainsi ses membres dans l'unité et la plénitude de sa connaissance, dans sa lumière et sa clarté ?

Ille qui a nemine iudicatur, cuius uita uel conscientia deo cognita humana iudicia non formidat, de tantorum potest secretorum profunditatibus iudicare et, cum seipsum corpus Christi cognouerit, uiuifico cibo libenter se reficit, sciens corpori et anime sue ex sacramento et re sacramenti indissolubilem eternitatem donari, quia et ad hoc Verbum caro factum est, ut nos qui secundum carnem deo placere non poteramus, societate Verbi detersa saliua infantie et carnalis petulantie sputamentis, audiremus per Verbum et reuelaretur nobis per Spiritum cognitio ueritatis et (huius cibi nobis munere erogato) gauderemus nos ad celestem mensam admissos superno interesse conuiuio (VI.8.9-20).

Autrement dit, dans ce sacrement, le Christ rassemble chacun et tous ses élus dans la communauté du royaume, laquelle est la plénitude de la connaissance de cette vérité éternelle enseignée par le Père, éclaircie pour nous par le Fils et perfectionnée en nous par le Saint-Esprit. Ce sacrement établit une communauté de connaissance véritable entre les disciples obéissants du Christ. Ainsi, dans ce sacrement, le Christ ne s'unit pas simplement à son Église par opposition aux croyants individuels. Il attire plutôt chaque croyant et tous les croyants dans une communion de vérité, où peut exister « une société des affections et une confédération des volontés » (VI.7.12). C'est pourquoi Arnaud peut également voir dans le sacrement un aspect profondément individuel.

Note

1. Macy, *op. cit.*, p. 124 et suiv., notamment cette phrase qu'il fonde sur le passage cité ci-dessus : « L'union accomplie dans l'Eucharistie consiste dans l'identité du Christ et de l'Église, non dans celle du Christ et du croyant individuel. »

Quam preclarus est calix iste! Quam religiosa est huius potus ebrietas, per quam excedimus domino et que retro sunt obliti ad anteriora extendimur. Non habentes sensum huius mundi, sed diuitis purpurati delicias contempnentes cruci heremus, se'juinem sugimus et intra ipsa redemptoris nostri uulnera fingimus linguam, quo interius exteriusque rubricati a sapientibus huius seculi iudicamur amentes, qui religionis huius abhorrentes mandatum usque hodie retro abeunt... (VI.13.6-13).

Bien que la première personne du pluriel soit employée dans ce passage, l'expérience décrite est néanmoins celle d'un état mystique individuel. L'ivresse mystique, l'excès spirituel, la folie divine sont tous des états qui, par nature, relèvent d'actes individuels de culte, même si les bacchants individuels se meuvent en groupe autour de leur Dieu. Arnaud ne semble donc pas tant présenter une interprétation ecclésiale dépouillée de ce sacrement que montrer comment celui-ci inspire aux individus une connaissance profonde de la vérité, dans laquelle ils deviennent un entre eux et avec Dieu. Le sacrement est ainsi un miroir de la vie monastique, où les individus sont conduits toujours plus profondément dans la compréhension du Christ, laquelle constitue leur véritable communauté les uns avec les autres et avec Dieu.

Sed et nos ipsi corpus eius effecti sacramento et re sacramenti capiti nostro conectimur et unimur, singuli alter alterius membra. Ministerium dilectionis pro inuicem exibentes communicamus caritate, participamur sollicitudine, eundem cibum manducantes et eundem potum bibentes, quod de petra spiritali profluit et emanat. Qui cibus et potus est dominus noster Iesus Christus (VI.24,7-13).

Le propos du *De ablutione pedum* semble être que le *lavipedium* du Christ nous enseigne qu'au-delà du pardon des péchés accordé de manière unique dans le saint baptême et seulement rarement dans la sainte Eucharistie,[1] une occasion quotidienne de pardon des péchés peut être offerte par l'examen de conscience (VII.4, 8).

Note

1. Voir Macy, *op. cit.*, p. 118 et suiv., sur la rareté de la communion à l'époque d'Arnaud. Même les moines ne communiaient généralement qu'une fois par mois.

Dans le *De unctione chrismatis et aliis sacramentis*, après avoir montré que l'huile d'onction des rois et des prêtres est un signe des vies active et contemplative (VIII.3), Arnaud expose son idée principale : dans la nouvelle dispensation, tous les chrétiens sont oints au saint baptême, qui fait d'eux des rois et des prêtres pour leur Dieu (VIII.5). Le *De passione domini* semble culminer dans une méditation sur la Croix destinée à éveiller la componction (IX.14-16), tandis que le *De resurrectione Christi* s'achève sur une réflexion concernant la mystérieuse nature composite de l'humanité, laquelle, dans la résurrection du Christ, cesse désormais d'être un fardeau, étant rendue à sa dignité propre (X.9-15). Le *De ascensione Christi* prolonge cette ligne de pensée en proposant une considération de la déiformité humaine (XI.4, 7).

Le dernier traité, le *De Spiritu sancto*, constitue en réalité un aperçu de l'œuvre du Saint-Esprit dans la création et la rédemption, qui s'achève par l'affirmation claire que tous les sacrements et toute discipline dépendent de son œuvre (XII.16). Arnaud aborde directement dans ce traité le problème de la relation entre la philosophie païenne, la révélation et la religion chrétienne lorsqu'il traite de la doctrine de l'*anima mundi* (XII.3-6).

Antiquis philosophis eius [sc. Spiritus sancti] intimarunt [sc. magi in Egipto] presentiam defuisse et licet de Patre et Filio aliqua sensissent platonici, spiritus tamen tumidus et humani appetitor fauoris sanctificationem intellectus diuini mereri non potuit. Et ubi ad profunditatem sacramentorum uentum est, omnis eorum caligauit subtilitas nee potuit infidelitas sanctitudini propinquare (XII.6.13-19).

Note

1. A. Malvy, *Dictionnaire de théologie catholique*, tome IX, 1re partie (Paris, 1926), col. 34, affirme à propos de ce traité qu'« il s'agit ici beaucoup plus d'examen de conscience que de sacrement, au sens moderne du mot ». Saint Bernard expose à peu près la même idée dans son sermon *In cena Domini* 4 (LTR, vol. V, p. 70 et suiv.), comme le relève Malvy (col. 32-34).

Autrement dit, les hypostases divines du Père et du Fils furent connues dans une certaine mesure par les platoniciens, mais toute appréhension de la divinité du Saint-Esprit et de son œuvre dans la rédemption leur fut refusée à cause de leur orgueil et de leur ambition. C'est, bien entendu, la doctrine de saint Augustin.[1] Arnaud expose donc ici le point augustinien essentiel selon lequel la connaissance des platoniciens trouve son achèvement dans le christianisme, mais que l'on doit entrer dans cet héritage par l'humilité et la foi en Jésus-Christ. Puisque la philosophie des écoles de son époque était si largement platonicienne,[2] Arnaud souligne aussi que les arts libéraux et la philosophie, à moins de commencer dans l'humilité et la foi, ne sauveront pas l'âme. Ici, à la fin de son ouvrage, Arnaud revient donc encore une fois à sa préoccupation fondamentale concernant la relation entre le savoir des écoles et celui des monastères ; et, puisqu'il a décrit les points importants de la discipline monastique et l'usage monastique des sacrements, sa propédeutique est achevée.

5. Conclusion

La méthode « analytique »[3] de cette introduction — « ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora » — a eu l'inconvénient d'une longueur presque sinueuse. Son avantage fut toutefois de permettre à notre argument de surgir des faits eux-mêmes, empiriquement, en engageant le moins possible notre propre subjectivité. Le résultat, me semble-t-il, est que les ossements desséchés d'Arnaud ont été de nouveau rassemblés et revêtus des nerfs puissants et de la chair glorieuse du XIIe siècle. Qu'avons-nous appris ?

Notes

1. Cf. Augustin, *Confessions* VII.ix.

2. Au cours de cette étude, où que nous nous soyons tournés — vers Augustin ou Boèce, le Pseudo-Denys ou Érigène, Thierry ou Gilbert ou Bernard —, nous avons rencontré la philosophie platonicienne.

3. J'emploie ce mot au sens d'Érigène, *Periphyseon*, PL 122.526B.

Il ressort tant de l'étude de la vie d'Arnaud que de celle de ses œuvres qu'il conserva une préoccupation constante pour la relation entre la philosophie des maîtres des écoles et la philosophie de la vie monastique. Cette préoccupation lui fut imposée non seulement parce qu'il rencontra ces maîtres, conversa avec eux et étudia leurs œuvres avec intérêt et admiration, mais aussi parce qu'il était l'ami de leur plus grand adversaire, saint Bernard de Clairvaux. Le *De cardinalibus Christi operibus*, bien que nombre de ses parties aient sans doute d'abord été composées comme pièces de circonstance, était néanmoins destiné, dans sa forme définitive, à montrer comment la logique de la philosophie scolastique doit inévitablement conduire à adopter la philosophie monastique, et ce que l'on découvre lorsqu'on l'a adoptée : l'entrée dans la vie du Christ et l'union avec la Sainte Trinité.

Le problème fondamental d'Arnaud était donc la signification de *scientia* et de *sapientia*, et leur relation mutuelle. Sa position est foncièrement augustinienne. Il croit que, puisque tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont cachés dans le Christ, c'est par l'étude et l'imitation du Christ que l'on acquerra sagesse et connaissance. Plus précisément, Arnaud voit la *scientia* ordonnée à la *sapientia* à la manière augustinienne : la première concerne le sensible, l'historique et le pratique ; la seconde, l'intelligible, l'éternel et le théorique. Ainsi, pour Arnaud, la vie spirituelle chrétienne est essentiellement un mouvement de l'âme

Page originale 186

« ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora », du principe incarné au principe intérieur, puis au principe qui est au-dessus, dans le ciel. Elle est essentiellement un retour de la multiplicité et du changement vers la simplicité et la stabilité, retour qui s'accomplit le mieux, dirait Arnaud en bon disciple de saint Benoît, dans l'école monastique, la *scola servitii*, où le Dieu trinitaire se manifeste aussi pleinement que possible en cette vie, par ses sacrements et sa discipline, à l'âme créée à son image.

Qu'en est-il donc des arts libéraux et de la philosophie païenne ? Ici encore, la pensée d'Arnaud est augustinienne : il considère utiles ces formes de connaissance et de sagesse, dans la mesure où leur étude est entreprise avec humilité et ordonnée à l'étude du Verbe de Dieu, le principe, en qui philosophie et religion ne font qu'un. Il partage cette position avec saint Bernard. Mais, à la différence de Bernard, qui rejette comme simple curiosité l'étude des arts libéraux et de la philosophie hors du monastère et combat ainsi les savants en s'appropriant leurs textes au moyen d'une interprétation monastique, Arnaud cherche à montrer que l'étude des arts libéraux et de la philosophie entreprise humblement dans les écoles — possibilité qu'il admet — conduira inéluctablement à la vie monastique. Arnaud entre donc dans la pensée des scolastiques et en dégage les implications.

Il le fait principalement en montrant que l'épistémologie érigénienne adoptée par Thierry de Chartres exige d'être complétée par l'augustinisme bénédictin de sa propre tradition. La position de Thierry est que les affirmations théologiques, bien que proprement inadéquates comme prédicats divins, peuvent *translatiue* formuler un énoncé sur l'essence divine.

De plus, lorsque l'insuffisance de ces affirmations a été démontrée par la critique de la théologie de la négation ou rémotion, on est effectivement parvenu à une compréhension plus profonde de l'essence divine comme supersubstantielle.[1] Arnaud accepte cette position, fruit de l'*intellectus* de Rachel, mais cherche à montrer qu'elle est vaine si elle n'est pas jointe à l'*intelligentia* de Léa. Il le fait en démontrant que cette connaissance des scolastiques, comme celle des anciens platoniciens, est fugitive et instable. On peut s'élever jusqu'à elle, mais on ne peut y demeurer une fois qu'elle a jailli devant les yeux et les a aveuglés. Il est cependant possible de s'élever par une autre voie : en aimant le bien qui s'est manifesté en Jésus-Christ. Cet amour, par lequel on reconnaît sa propre ressemblance à Dieu dans la mémoire, l'intelligence et la volonté, s'exerce de la manière la plus adéquate dans les sacrements et la discipline de la vie monastique. Ainsi, l'*intellectus* scolastique n'est pas considéré comme étranger au monachisme, mais comme susceptible d'être intégré à l'*intellectus* monastique, tandis que cet *intellectus* intégré — cet exposé unifié de la foi — est subordonné à la *sapientia*, qui ne peut provenir que de l'humble culte du Christ, de la *scientia humilitatis* que l'on apprend le mieux dans la *scola servitii monasterialis*.

Il est impossible de dire si Thierry de Chartres discuta jamais de ce sujet avec Arnaud, bien que l'occasion ait assurément existé ;[2] mais nous savons qu'à la fin de sa vie il se convertit.

Notes

1. Le terme *supersubstantia* est employé dans *Commentarius Victorinus* 224 (éd. Haring, p. 526). Arnaud emploie plus bas l'expression *superessentialis nature altitudinem*, XII.3.20.
2. Voir ci-dessus, p. 68. C'est peut-être le lieu de remarquer qu'A. Vernet, *art. cit.*, p. 667, a relevé que l'épitaphe anonyme de Thierry, dont une partie est citée ci-dessus (p. 148), est copiée dans un manuscrit de l'*Expositio super Ysaiam* d'Arnaud. Il suggère que le manuscrit pourrait provenir de Bonneval, tout en se demandant si Arnaud lui-même aurait éprouvé pour Thierry et sa pensée la sympathie que manifeste l'épitaphe.

Et pourquoi se serait-il converti s'il n'était pas lui-même parvenu, de quelque manière, aux conclusions de cette critique ? Pourquoi se serait-il converti s'il n'avait pas compris, de quelque manière, que la division entre sa propre pensée et la pensée de Dieu ne pouvait être surmontée que dans cette école où l'on pouvait le mieux entrer dans la vie de celui en qui la division a déjà été surmontée ? Tel est donc le témoignage le plus puissant que nous possédions de la force de l'argument d'Arnaud.

Fin de la note 2 de la page 187

Notre argument a toutefois montré qu'Arnaud éprouvait une très grande sympathie pour Thierry et sa pensée. Il vaudrait donc la peine d'examiner plus avant s'il composa ce poème.

Page originale 189

TEXTE

PRINCIPES DE LA PRÉSENTE ÉDITION

Puisqu'il est clair que tous les témoins du texte du *De cardinalibus Christi operibus* descendent d'un archétype qu'Arnaud révisa pour le présenter au pape Adrien IV,[1] J.Z dans notre *stemma codicum*,[2] j'ai cherché, pour la nouvelle édition, à reconstruire et à corriger cette *paradosis*.[3] Cela m'a permis de signaler dans l'apparat critique, par exemple, les principales variantes de *e* et de *P*, bien que certaines soient probablement de la main d'Arnaud,[4] puisqu'elles ne figuraient pas dans la *paradosis*. C'est un avantage, car l'histoire de la rédaction ultérieure du texte est très obscure.[5]

Notes

1. Ci-dessus, p. 88 et 109 et suiv.
2. Ci-dessus, p. 22.
3. M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique applicable to Greek and Latin Texts* (Stuttgart, 1973), p. 53, dit que le mot *paradosis* « est un terme assez imprécis mais commode, qui signifie “les données fournies par la transmission, réduites à l'essentiel”. Il serait presque exact de le définir comme le texte de l'archétype dans une tradition fermée et comme le consensus effectif des manuscrits — sans tenir compte des variantes triviales ou dérivées — dans une tradition ouverte. »
4. Voir ci-dessus, p. 32-34.
5. Voir ci-dessus, p. 24 et suiv.

La décision de suivre la *paradosis* a eu des conséquences sur l'orthographe de la nouvelle édition. L'idéal aurait été de reproduire simplement l'orthographe de la *paradosis*,[1] mais les conventions orthographiques ont changé si rapidement au cours du XIIe siècle[2] qu'il est impossible de déterminer quelle graphie celle-ci aurait donnée. L'orthographe de la nouvelle édition est donc quelque peu arbitraire,[3] bien que j'aie gardé à l'esprit qu'Arnaud avait appris ses lettres au début du siècle, voire auparavant. J'ai ainsi régulièrement imprimé *ti* là où, plus tard dans le siècle, on aurait écrit *ci*, comme c'est le cas dans nos manuscrits les plus récents. (J'ai enfreint cette règle dans certains cas où tous les manuscrits portent le *ci* doux.) J'aurais préféré imprimer le *e caudata*, qui était la représentation conventionnelle de la diphtongue *ae* au début du siècle ; mais, faute de disposer des moyens nécessaires, j'ai simplement imprimé *e*. Lorsque les manuscrits divergent dans l'orthographe des mots composés avec des prépositions (par exemple *inm-* ou *im-*), j'ai imprimé la graphie de *P*, qui semble être le manuscrit le plus ancien. Le *p* intrusif (par exemple *sollempnitas*) est conservé lorsque la majorité des manuscrits le présente. Je n'ai pas « corrigé » la pratique médiévale consistant à aspirer fortement *c* et *h* (par exemple *michi, archana, archa*) et à omettre *c* devant *t* (par exemple *arto*) ; mais les graphies alternatives *b/p, m/n* ont été rendues conformément à l'usage classique, simplement par souci de clarté.

Notes

1. West, *op. cit.*, p. 70.
2. Voir, par exemple, les discussions de l'orthographe de *P* et de *M* ci-dessus (p. 5 et 6).
3. Dans l'*Epistola prefata*, toutefois, j'ai imprimé le texte tel qu'il se trouve dans *P*, puisqu'il s'agit du seul témoin du XIIe siècle pour cette partie du texte.

J'ai régulièrement imprimé *hii* lorsqu'il apparaît dans la majorité des manuscrits, mais non *hiis*, que l'on ne rencontre régulièrement que dans *O* et *e*. Les variations orthographiques qui avaient l'apparence de fautes d'inattention n'ont pas été signalées dans l'apparat critique.

La nouvelle édition a été ponctuée en visant la clarté pour le lecteur moderne — d'où l'emploi fréquent des parenthèses —, bien que la ponctuation des manuscrits ait été constamment consultée.

Les abréviations de l'apparat critique suivent l'usage de J. Bidez et A. B. Drachmann, *Emploi des signes critiques. Disposition de l'apparat dans les éditions savantes de textes grecs et latins* (Bruxelles, 1938). Les abréviations des titres des livres bibliques suivent l'usage du *Corpus Christianorum*, tel qu'il est présenté dans sa brochure *Norms for the Publication of Texts in the 'Corpus Christianorum'* (Turnhout, 1979).

La numérotation des versets bibliques et des Psaumes suit toujours celle de la Vulgate. Les références bibliques réunies dans le premier registre du texte critique prétendent à une certaine exhaustivité, bien que je sache en avoir omis un certain nombre, puisque j'en découvre de nouvelles presque chaque fois que j'étudie le texte de près. Les références aux autres sources dans le second registre n'ont aucune prétention de ce genre et ne seront utiles que comme indications des endroits où l'on pourrait poursuivre la lecture.

SIGLES

PARIS, Bibliothèque nationale, ms. lat. 2946, XIIe siècle, Preuilly

MONTPELLIER, École de médecine, ms. 400, XIIe-XIIIe siècle, Clairvaux

TROYES, Bibliothèque municipale, ms. 509, XIIIe siècle, Clairvaux

OXFORD, Corpus Christi College, ms. 210, XIIe siècle, anglais

OXFORD, Bodleian, ms. 197, XIIe siècle, Reading

OXFORD, Bodleian Laud Miscellaneous, ms. 371, XIIe siècle, anglais

OXFORD, All Souls College, ms. 19, XIIe siècle, anglais

MALINES, Grand Séminaire de Malines, cod. 45, probablement 1557-1561, prieuré de Bois-Seigneur-Isaac

Illustrium virorum opuscula..., Paris : Jean Petit, 1500

Beatissimi Caecilii Cypriani... opera..., Paris : Berthold Renbolt et Jean Waterloo, 1512

Opera Divi Caecilii Cypriani... praestitit Erasmus Roterodamus, Bâle : Johann Froben, 1520

D. Caecilii Cypriani... opera... Adnotationes... Iacobi Pamelii... interiectae..., Paris : Jean le Preux, 1593

un éditeur humaniste de saint Cyprien non encore identifié, probablement belge (voir ci-dessus, p. 20, n. 3), auquel Pamelius renvoie parfois

Page originale 194

Sancti Caecilii Cypriani opera... recognita... per Iohannen Oxoniensem Episcopum..., Oxford : Sheldonian Theatre, 1682

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, éd. R. Weber, O.S.B., 2 vol., 2e éd. (Stuttgart, 1975)

dans la marge, J.-P. Migne, *Patrologia Latina* 189

ajout de l'éditeur au texte

dans le texte, lettre initiale ornée

dans le texte, citation biblique

dans le texte, citation d'une source autre que la Bible