

## Le contemplateur Guillaume de Saint-Thierry et ses sources

Florin Crismareanu  
Université « Al. I. Cuza » de Iasi

### Abstract

#### The Contemplator Guillaume de Saint-Thierry and His Sources

The Western 12th century is considered by some scholars to be "the golden age of contemplation" (Jean-Marie Déchanet). William, Abbot of Saint-Thierry († 1148), fits this description perfectly, being a contemplative par excellence. Drawing mainly from his writing *De contemplando Deo*, the present paper will attempt to identify the specific elements of his teaching and the sources that may have influenced William in the unspeakable register of contemplation (θεωρία).

**Keywords:** *theoria*, *contemplatio*, Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, Eriugena, Guillaume de Saint-Thierry, Monastic Tradition

L'évêque Eberhardus de Bamberg (1100-1170), dans sa controverse avec Gerhohus de Reichersberg (1093-1169) concernant les questions christologiques, raille explicitement les écrits des auteurs grecs invoqués par son correspondant : « *Minus authenticum est quod a Graecis vos accepisse dicitis* » (Eberhardus de Bamberg 1854, 555). En effet, Gerhohus est un intermédiaire entre la traduction des textes de Jean Damascène et Petrus Lombardus, qui affirme quelque part : « *Propter quem intellectum cavendum, prohibet Joannes Damascenus dici hominem deificatum, quem tamen confitetur esse Deum* » (Eberhardus de Bamberg 1855, 1082 ; Buytaert 1950, 323-343). Il est surprenant de voir la manière dont Petrus Lombardus se

---

\* **Acknowledgment:** This work was supported by a grant of Ministry of Research, Innovation and Digitization, CNCS -UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2021-0469, within PNCDI III.

réfère à cette citation, lorsqu'il affirme : « Unde Ioannes Damascenus : 'Non hominem deificatum dicimus, sed Deum hominem factum' » (Petrus Lombardus 1981, 65). Or, cette manière de comprendre le passage de Jean Damascène change radicalement les données du problème. L'idée de Lombardus n'est nullement contraire à la tradition, mais elle renverse le sens initial de la séquence qu'emploie Gerhohus, qui se rapporte fidèlement à la tradition patristique. La même idée (présente chez Petrus Lombardus) est reprise, entre autres, par Thomas d'Aquin : « Damascenus dicit, in III libro, 'non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum' » (Thomas Aquinas 1952, 104 ; Markov 2015a, 364-390 ; Markov 2015b, 391-427).

*Mutatis mutandis*, on rencontre une situation similaire encore plus proche de nos jours. Il est bien connu que l'ouvrage *Periphyseon* d'Érigène est tributaire, du point de vue non seulement des idées, mais aussi de la structure, aux écrits de Maxime le Confesseur (580-662). Dans son œuvre, le Christ constitue également la clef de l'univers érigénien. A ce propos, É. Jeauneau observe avec justesse que « Maxime a également communiqué à Jean Scot son réalisme christologique » (Jeauneau 1987, 358), et ce qui l'illustre le mieux, c'est l'appropriation par l'Irlandais de la conception maximienne sur la θεωσις.

Il me paraît significatif de signaler, et je dois cette observation à Schmitz-Perrin (1998, 436), que l'excellent exégète de l'œuvre érigénienne, Willemien Otten, dans son ouvrage *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* (Otten, 1991), ne dit rien sur l'idée de la divinisation de l'homme. Il est vrai que les Latins n'ont pas parlé de *théosis* : « Sondant le vocabulaire théologique, Jean Scot Erigène constate que la θεωσις est un terme plutôt rare dans la théologie latine, 'in latinis codicibus rarissimus est usus', constat dont il avoue ignorer la raison » (Schmitz-Perrin 1998, 435). Cet auteur cite G. Madec (1988, 73-137), qui a inventorié toutes les références augustinienes dans le *Periphyseon* d'Érigène. Aucune mention de l'idée de la déification chez Érigène, semble-t-il, ne se réfère à Augustin (Schmitz-Perrin 1998, 436).

Il est bien évident que la vision d'Érigène sur les questions théologiques et philosophiques change radicalement au moment de sa rencontre avec les textes de ce « philosophe divin » : *Maximum monachum, divinum philosophum* (Iohannes Scottus 1996, 13). Dans les yeux d'Érigène, c'est Maxime qui transmet la doctrine de la déification (θέωσις) : « Maximum monachum diuinum philosophum [...]. Condensationem hic dico non earn quae facta est per incarnationem sed earn quae fit per theosin, id est per deificationem, creaturae » (Iohannes Scottus 1996, 13). Quelle que soit la position de certains exégètes, Érigène utilise un sens profondément patristique de la doctrine sur θέωσις (Iohannes Scottus 1996, 57), en considérant que l'homme tout entier, corps et esprit, se déifie : « An forte sensus ipsius nominis (quod est ΘΕΩΣΙC), quo maxime graeci utuntur, significantes sanctorum transitum in deum, non solum anima sed etiam et corpore, ut unum in ipso et cum ipso sint » (Iohannes Scottus 2003, 217).

## I.

Cette situation, pas du tout singulière à l'époque, confirme le fait que les temps des carolingiens, qui tenaient en haute estime les œuvres de Grecs – « les sources très pures et très abondantes des Grecs » ; ou « le nectar sacré » (Jeauneau 1987, 24) – étaient peu à peu disparus en Occident. C'est dans le contexte de telles attitudes hostiles de représentants des Latins envers les Grecs – dont la plupart infondées, parce qu'ils ne connaissaient pas ces doctrines –, le père dominicain M.-D. Chenu affirmait, d'ailleurs, dans son fameux livre *La théologie au douzième siècle* qu'au XIIe siècle que « l'Occident éprouve une instinctive répulsion pour la vision du monde et pour l'anthropologie des Pères Grecs » (Chenu 1957, 12). Malgré le prestige de l'auteur dans le domaine des études médiévales, sa thèse n'est valable qu'en partie (sinon entièrement fausse), parce qu'il existe assez d'exemples qui contredisent cette affirmation bien trop générale et risquée. Un contre-exemple nous est offert par l'un des plus représentatifs penseurs du siècle en question, Guillaume de Saint-Thierry († 1148). Qui plus est, tout un ordre, celui des cisterciens, auquel Guillaume

a finalement adhéré, vient contredire l'affirmation du dominicain Chenu. Au fond, « ce qui caractérise le courant cistercien, c'est qu'il fait passer la réflexion ascétique et mystique au premier plan, renouant ainsi avec la richesse patristique que la logique et la dialectique du temps pouvaient avoir tendance à éclipser » (Trottmann 1995, 99).

Dans la tentative de trouver une justification en faveur de l'affirmation de M.-D. Chenu, la seule raison qui nous est apparue comme plausible est qu'il se rapporte aux dialecticiens de ce siècle, en particulier Abélard et Guillaume de Conches, qui se sont prononcés plus d'une fois contre la doctrine des Pères et même des Écritures.

La thèse du père Chenu nous semble être contredite par Guillaume de Saint-Thierry dans l'ouverture même de sa *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* : « Vers les Frères du Mont-Dieu, par qui la lumière de l'Orient et l'antique ferveur religieuse des monastères égyptiens – le modèle de la vie solitaire, le type de la vie céleste – se répandent dans les ténèbres occidentales et dans les froidures des Gaules » (Guillaume de Saint Thierry 1985, 144-145). On verra en ce qui suit que cette *orientale lumen* répandue par les cartusiens de Mont-Dieu se fonde sur une anthropologie étrangère à l'augustinisme, notamment celle de Grégoire de Nysse.

Selon le modèle réalise pour la première fois en Occident par Érigène – auteur que Guillaume connaissait très bien depuis l'école même – à savoir la synthèse entre la doctrine des Pères grecs et latins –, l'abbé de Saint-Thierry essaie de réaliser quelque chose de similaire dans ses textes. Il le dit explicitement déjà dans la Préface à son *Expositio super epistolam ad Romanos*, où Guillaume se présente lui-même non comme l'auteur du texte, mais plutôt comme un compilateur de textes des Pères, surtout Augustin, mais aussi Ambroise, même Origène, et d'autres Docteurs de l'Église et maîtres contemporains (Guillaume de Saint Thierry 2011, 111).

Alors, outre l'influence certaine qu'ont eu sur l'abbé de Saint-Thierry Jérôme, Ambroise, Augustine, Grégoire le Grand, Sedulius, Lactance, Isidore de Séville et d'autres auteurs de langue latine, on retrouve également dans les écrits de Guillaume « une dépendance directe et massive à l'égard de la

tradition grecque, de Plotin à Denys, en passant par Origène, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur » (Leclercq 1977, 50).

Il est possible que Guillaume ait pris contact avec les idées et même avec les textes d'Origène par l'intermédiaire des œuvres d'Ambroise, cet occidental dont les textes présentent souvent des « réminiscences origénistes » dont parle J.-M. Déchanet (1942, 47). Au XIIe siècle les manuscrits contenant les écrits d'Origène ne sont pas aussi rares qu'ils le deviendront au XIIIe siècle. J.-M. Déchanet affirme que « les cités universitaires, comme Laon et Reims, possédaient, à n'en pas douter, la majeure partie des œuvres qui sont parvenues jusqu'à nous » (Déchanet 1942, 47). C'est surtout dans les écrits de maturité de Guillaume, tels que *Expositio super Epistolam ad Romanos* et *Expositio super Cantici Canticorum* que les emprunts à Origène sont considérables, les textes de l'Alexandrin étant, le plus probablement, connus grâce à la traduction de Rufinus. Cependant, contrairement à l'option d'Origène, *l'Exposé sur le Cantique des Cantiques* de Guillaume n'est pas un commentaire allégorique, mais moral (*sensum moralem aliquem*).

Jean Scot Érigène est, sans doute, l'auteur dont les écrits et les traductions Guillaume avait lu à l'époque déjà de ses études à l'école de Laon. Les exégètes parlent même dans ce sens de « l'érigénisme » de Guillaume (Guillaume de Saint-Thierry 1959, 46). A l'aide des accomplissements intellectuels de ce penseur, le futur abbé de Saint-Thierry s'est familiarisé avec des doctrines orientales, issues notamment des écrits de Grégoire de Nysse, de Denys l'Aréopagite et de Maxime le Confesseur, auteurs de langue grecque que l'Irlandais a traduits en latin. Léopold Malevez parle même d'une certaine influence des *Ennéades* de Plotin sur Guillaume, mais une influence indirecte, à travers le filtre d'Augustin, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur (Malevez 1932, 178-205). On a, d'autre part, des exégètes qui doutent que l'abbé Saint-Thierry ait subi l'influence des auteurs traduits en latin par l'Érigène, n'étant tributaire qu'aux auteurs de langue latine, et en particulier à saint Augustin ; une influence due à Plotin par le biais des textes des auteurs mentionnés serait une exagération,

vu qu'on ne connaît pas une influence directe du néoplatonicien sur Augustin, Grégoire de Nysse ou Maxime.

Il est presque certain que l'abbé Guillaume se sert de la traduction faite par l'Érigène au texte de Grégoire de Nysse, *De hominis opificio* (Saword 1974, 394-398), où il trouve une anthropologie qui est étrangère à l'esprit augustinien. Qui plus est, dans ses textes, Érigène observe que, au nom d'Augustin, « la résistance latine » s'exprimait de plus en plus nettement contre les doctrines de « Grégoire le théologien, Maxime et Ambroise » (Iohannes Scottus 2003, 29-30). En outre, il y avait des Latins qui parlaient déjà des « 'erreurs et les hérésies' de Jean de Damas, récemment introduit en Occident » (de Ghellinck 1914, 160). Joseph de Ghellinck, dans une note, nous fait savoir que l'abbé « Guillaume de Saint-Thierry n'avait guère été beaucoup plus modéré à l'égard de saint Maxime le Confesseur (*Disputatio altera adversus Abaelardum*, lib. I ; PL. CLXX, 288 AB) » (Ghellinck 1914, 160). D'abord, il s'agit du volume 180, et non 170, du PL, ensuite, il n'est pas question ici de Maxime le Confesseur, mais plutôt d'une confusion, naturelle à cette époque-là où les textes grecs n'étaient pas connus directement, mais par l'intermédiaire des florilèges. Au côté des Latins qui n'appréciaient aucunement les auteurs grecs, le plus probablement « un adversaire d'Abélard » (Chenu 1957, 286), à savoir Ps.-Guillaume de Saint-Thierry, considérait que c'est Maxime le Confesseur lui-même qui est responsable des erreurs du dialecticien Abélard: « Id trahere videtur a quodam Maximo, quem puto graecum fuisse, quem et Joannes Scotus usque ad haeresim imitatus est » (Ps.-Guillaume de Saint-Thierry 1855, 298; Chenu 1957, 287). Le contexte et la coïncidence de noms sont intéressants, mais ce n'est pas Guillaume de Saint-Thierry qui fait une telle affirmation. De plus, il apparaît que, dans ce contexte, il ne pourrait s'agir de Maxime Confesseur, mais de Maxime de Turin (fin du IV<sup>e</sup> – V<sup>e</sup> s.). Cette hypothèse – identifier le Maxime du texte d'Abélard avec Maxime de Turin – est plus récente et mise en discussion par A. Levy (2006, 121), qui identifie dans une homélie de Pâques d'Abélard le nom du dit Maxime de Turin. Il est fort possible que ce soit vrai, mais, assurément, ce n'est pas ce Maxime qui « a été imité jusqu'à l'hérésie par Jean Scot ».

L'anonyme du XIIe siècle avait, en quelque sorte, une perspective juste des choses.

Comme nous l'avons déjà dit, il y a des aussi exégètes plus circonspects en ce qui concerne l'influence des penseurs grecs sur Guillaume de Saint-Thierry. Par exemple, Rozanne Elder, dans le cadre d'un colloque organisé à Oxford en 1973, considérait que « les influences attribuées à Plotin et à Maxime le Confesseur relèvent d'hypothèses qui ont été stimulantes il y a trente ans, mais en faveur desquelles on attend encore des preuves » (Leclercq 1977, 52). A partir de la remarque de Rozanne Elder, nous allons essayer en ce qui suit de souligner quelques thèmes présents dans les textes de Guillaume et qui sont, à notre avis, empruntés de manière directe ou indirecte à la doctrine des Pères grecs.

## II.

Le XIIe siècle, celui où Guillaume a vécu, est considéré par certains exégètes comme « l'âge d'or de la contemplation ». Jean-Marie Déchanet distingue, à l'intérieur de ce siècle, trois courants principaux :

1. *le courant bénédictin*, qui s'épanouit sur la spiritualité de la Règle de saint Benoît ; spiritualité qu'il dépasse d'ailleurs ou plutôt prolonge ;

2. *le courant érémitique*, qui s'inspire des Pères du désert et rejoint, sinon leurs performances ascétiques, du moins leur zèle pour la *theoria*, la contemplation dans l'amour ;

3. *le courant victorin*, plus spéculatif et qui annonce les écoles des siècles suivants (Déchanet 1953, 1948). A plusieurs égards, Guillaume nous apparaît plus proche du second courant, parce que l'essence de la vie contemplative suppose un écart par rapport aux occupations distrayant l'âme de la contemplation ; donc, une sorte de renonciation au monde. Par conséquent, il faut une organisation du temps et des activités où prévalent l'ascèse et la prière ; cela implique du temps libre, du répit (*quies, otium, vacatio, sabbatum*) pour *lectio, meditatio, oratio* et *contemplatio* (Guigues II le Chartreux 1970). Similairement à la pratique adoptée jadis par les ascètes au désert de l'Egypte, les moines du XIIe siècle recouraient à des prières généralement courtes et fréquentes, mais qu'on pouvait

prolonger « sous l'inspiration de la grâce », selon la parole de saint Benoît (Leclercq 1953, 1947).

Malgré leurs dissensions, l'abbé de Saint-Thierry avait probablement accepté l'affirmation de Guillaume de Conches conformément à laquelle *Universitas* (dans le sens d'univers, selon l'acception d'Honorius d'Autun) est un cosmos, et sa contemplation est délectable (*delectabilis*) (Guillaume de Conches 1938, 146). Dieu Se fait connaître dans les théophanies, c'est-à-dire Il se manifeste dans le visible aussi (*De contemplando Deo*, §§ 4-5). Et la théophanie par excellence, c'est l'Incarnation du Verbe dans la personne de Jésus Christ. La prétention de connaître Dieu en dehors de Sa manifestation, à savoir dans Son essence, est un geste d'arrogance suprême de la part de l'homme (*De contemplando Deo*, §§ 16-17).

**II.1.** Selon une définition dans le dictionnaire, le concept de « contemplation » renvoie à une double histoire, grecque (*theoria*) et latine (*contemplatio*). Le passage de *theoria* à *contemplatio*, comme d'ailleurs toute la transposition du vocabulaire théologique grec dans le vocabulaire théologique latin, s'accompagne d'une mutation du contenu lui-même. Frédéric Nef considère qu'on pourrait rendre cette mutation, en grandes lignes, dans les termes suivants : tandis que *theoria* est un concept d'origine philosophique et qui maintient une certaine ambiguïté entre la théologie et la philosophie, *contemplatio* est un concept solidaire de la théologie chrétienne latine, plus précisément d'une sous-partie de celle-ci, la théologie spirituelle (Nef 2007, 325-332).

Le terme latin *contemplatio*, qui vient de Cicéron (*De natura deorum* I, 14, 37) et de Sénèque (*Epistulae morales ad Lucilium* 95, 10), traduit donc le terme grec de *θεωρία*. Initialement, le terme de *θεωρός* avait plusieurs sens, dont le plus utilisé était celui de *spectateur* ou *qui regarde un spectacle*, aspect qui implique une certaine solennité, mais aussi le sens de *remplir une responsabilité sacrée* : « ancient etymologists, from Plutarch on, generally supposed that the first part of *θεωρός* was *θεός*, thusmaking *θεωρός* to mean originally 'one who goes to perform some service to a god' » (Bill 1901, 196-197). D'autre part, « le mot *contemplatio* est dérivé de *templum* »



(Lebreton 1953, 1683). Si l'on part de cela, alors le contemplateur cherche en dehors de lui-même l'objet de la contemplation, et le monde entier n'est rien d'autre que le temple de Dieu ; d'autre part, son propre corps n'est que le temple de l'Esprit Saint (1 *Corinthiens* 3, 16 : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? »).

Pour certains exégètes, « le mot *theoria* exprime un idéal, reflète une mentalité. Il était absent du vocabulaire des Pères apostoliques. Il ne fera son apparition qu'avec Clément d'Alexandrie et Origène » (Špidlík 1976, 358). En effet, dans l'école alexandrine, *theoria* est un terme de plus en plus utilisé ; par exemple, chez Clément il apparaît 84 fois. La tendance ascendante se manifeste également dans le *Corpus Dionisiacum*, où l'on trouve environ 50 occurrences du terme et de sa famille lexicale (Van Den Daele 1941, 78). Toutefois, le terme enregistre une véritable explosion dans les œuvres de Maxime le Confesseur, avec plus de 800 occurrences (Lemaître 1953, 1762). Évidemment, les textes d'Origène (et surtout la tradition qu'il a engendrée) ont représenté l'une des principales sources ayant contribué à la cristallisation de la doctrine chrétienne, fréquentée tant par les Pères grecs de l'Église que par les auteurs latins ultérieurs qui ont eu accès à ses textes. Au nombre de ces derniers on compte Guillaume de Saint-Thierry, lecteur attentif des écrits de l'Alexandrin.

Bien que, dans l'espace chrétien, Clément et Origène consacrent l'utilisation de ce terme, selon Th. Špidlík, dans la philosophie grecque il a déjà une histoire précise qui descend jusqu'aux textes de Platon et d'Aristote. Ce qui est intéressant et à la fois significatif, c'est le fait que la pénétration du terme *θεωρία* dans l'Occident latin, par le biais des textes des auteurs chrétiens, précède les premières traductions latines de la *Métaphysique* d'Aristote (*Metaphysica vetustissima*).

Depuis l'antiquité même, la vie contemplative (*θεωρητικὸς βίος*) représente le mode idéal de vie de l'homme. Malgré cela, l'un des philosophes représentatifs de l'Antiquité classique grecque, Aristote, qui discute largement cet aspect, surtout dans son *Ethique à Nicomaque* et dans l'*Éthique à Eudème*, n'offre aucune image de la vie quotidienne du

contemplatif (Dudley 1982, 387). Cette situation peut avoir plusieurs explications, que J. Léonard (1948, 148) mentionne également, selon lesquelles soit le Stagirite n'aurait pas voulu dévoiler ses propres expériences intimes soit il était tout simplement incapable d'exprimer avec précision la nature secrète de la contemplation, soit il n'avait pas formulé encore assez clairement la question pour lui-même, car les discussions autour de la *θεωρία* étaient uniquement intellectuelle, sans nulle application dans la vie quotidienne. D'autre part, John Dudley semble ne pas être d'accord avec ces suggestions, en considérant, au contraire, que la *θεωρία* constituait la principale activité de l'Académie et plus tard du Lycée (Dudley 1982, 406).

Le sens premier du terme *θεωρία* est celui de « regarder » : « le théôros n'aurait donc été primitivement rien d'autre que le 'spectateur' » (Aristote 1970, 848). Il s'agit donc d'un regard « comme au théâtre », ou comme à une fête religieuse. Il convient de rappeler ici qu'en Antiquité le rôle du spectateur, au théâtre mais notamment aux fêtes religieuses, n'était pas un rôle passif, comme il est le cas, le plus souvent, à présent, mais il comportait un degré d'implication, de participation du « spectateur » à cet événement.

Aristote compare la contemplation de l'univers à l'admiration qu'éprouve un spectateur devant un spectacle (Aristote 2017, 195). Ce sens large du terme *θεωρία* est complété, dans les textes mêmes du Stagirite, par un autre sens, plus étroit, technique, qui signifie notamment l'emploi des connaissances, du savoir (*ἐπιστήμη*) que possède déjà, à un certain moment, un sujet donné (Dudley 1982, 389). Ce sens restreint ne se retrouve que dans un passage de l'*Ethique à Nicomaque* (VII, 1146b 31-35), mais aussi dans la *Physique* (VIII, 255a 33-255b 5). J. Dudley a bien raison quand il souligne que cet emploi du savoir s'accompagne de la reconnaissance des principes déjà familiers au sujet. *Θεωρία* est opposée à l'état habituel (*ἔξις*) de connaissance. L'état habituel est, potentiellement, exercé de manière active, par l'*ἐπιστήμη*, qui constitue la *θεωρία* (Dudley 1982, 390). Donc, au sens étroit du terme, la *θεωρία* représente l'utilisation (l'actualisation) d'une *ἐπιστήμη* qu'un sujet possède déjà.

Outre ces deux sens, on retrouve également chez Aristote un troisième sens du terme de θεωρία, à savoir l'acception de « observer », « examiner », « étudier » (Aristote 2017, 570). Sens toujours large, qui, à notre avis, est proche du premier, « regarder », « voir », avec quand même des nuances.

John Dudley souligne que « les interprétations les plus courantes de la θεωρία excluent Dieu. Harold H. Joachim, par contre, paraît soutenir que l'homme est Dieu quand il contemple » (Aristote 1962, 387 ; Dudley 1982, 387). L'auteur cité ci-dessus trouve un argument pour sa thèse dans *l'Éthique à Nicomaque* (X, 8, 7-8), où Aristote affirme sans équivoque que « l'activité de Dieu, qui en félicite surpasse toutes les autres, ne saurait être que théorétique. Et par suite, de toutes les activités humaines celle qui est la plus apparentée à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur. Un signe encore, c'est que les animaux autres que l'homme n'ont pas de participation au bonheur, du fait qu'ils sont totalement démunis d'une activité de cette sorte [...] l'animal n'a part à la contemplation. Le bonheur est donc coextensif à la contemplation » (Aristote 2017, 555-556). Alors, l'activité du dieu d'Aristote consiste dans la contemplation de soi. Quoi d'autre pourrait-il contempler ? Si cela est vrai, il résulte que l'activité parfaite de l'homme, comme imitation de l'activité de dieu, consiste à contempler dieu. Ce qui signifie que dans *l'Éthique à Nicomaque* l'objet propre de la contemplation, c'est dieu (Dudley 1982, 396).

En conclusion, θεωρία représente donc pour le Stagirite une connaissance extraordinaire, inhabituelle, dont l'objet de contemplation est dieu. Toutefois, malgré son plus grand désir, l'homme ne peut pas contempler dieu, du moins dans cette vie, *in via*, sans cesse. Pour vivre, il doit entreprendre aussi d'autres actions non-contemplatives, pratiques. L'homme complet est supposé donc combiner les deux activités : *practica* et *theoria*.

Depuis toujours, le couple *action – contemplation* décrit une tension dans l'être humain, entre les deux dimensions : corporelle et spirituelle. La sagesse parfaite, dit un contemporain de Guillaume de Saint-Thierry, Hugues de Saint-Victor († 1141), consiste à unifier les deux, à savoir conjuguer la « jubilation de la contemplation » avec la « fertilité de l'action »

(Poirel, 2007, 81-119). Considérée dans ce sens, l'opposition action – contemplation structure de manière profonde la pensée médiévale, car elle résonne avec d'autres oppositions banales, assez hétérogènes, mais globalement analogues : matière et esprit, sensible et intelligible, visible et invisible, temporel et éternel, *mundanus* et *supramundanus*. D. Poirel considère que la même tour analogique conduit l'exégète Hugues à superposer de nombreux couples analogiques, tirés des Écritures, auxquels il donne la même signification : « Duo enim sunt genera nominum secundum has duas exercitationes licitas : aedificantes ad contemplativos, sustentantes ad activos. Hae sunt duae vitae et duo populi et duo testamenta, Lia et Rachel, Jacob et Israel, Petrus et Johannes, Martha et Maria, sinistra et dextra, lana et linum, hordeum et frumentum, aquo et vinum » (Hugues de Saint-Victor 1854, 483). Même si l'on accorde une primauté nette à la vie contemplative, aux dépens de la vie active, Hugues de Saint-Victor met un accent tout particulier sur la complémentarité et sur l'insuffisance de chacune d'elles prise séparément (Hugues de Saint-Victor 1854, 655-657). En conclusion, du moins au XIIe siècle, la pratique, l'action ne représentent aucunement un obstacle à la contemplation, bien au contraire, elles se complètent heureusement. En ce sens, à partir de quelques fragments de *Epistola aurea* (§§ 277-281), où l'on parle de *sagesse* et de *science*, Matthieu Rougé considère que l'abbé de Saint-Thierry « comprend la sagesse comme la vertu de la vie contemplative et la science comme la vertu de la vie active, qui a pour objet les réalités temporelles » (Rougé 1999, 161). Dans un registre différent, « la theoria philosophique exprimera donc l'effort d'échapper aux conditions temporelles de cette vie, La praxis chrétienne est au contraire éminemment 'historique', liée à la venue du Christ en chair, engagée dans le présent. Mais elle conduit à la theoria, elle revalorise le temps en rattachant étroitement à l'éternité » (Špidlík 1976, 364).

**II. 2.** Sans aucun doute, « l'école de la contemplation reste la vie monastique » (Leclercq 1953, 1936). L'homme ne peut pas se livrer à l'acte de contemplation sans une préparation spéciale, sans ascèse. La vision n'arrive à tout moment, en tout

lieu, comme dans la mystique rhénane. « La contemplation est un don de Dieu beaucoup plus que le fruit de l'effort humain guidé par l'enseignement du Seigneur, surtout de son enseignement public » (Lebreton 1953, 1687). Normalement, ne peuvent parler de Dieu que ceux qui ont été dignes du regard (θεωρία) sur Dieu. Pour un Père de l'Église qui, croyons-nous, a influencé en quelque mesure Guillaume de Saint-Thierry, Maxime le Confesseur (580-662), « la contemplation ou la θεωρία constitue la méthode propre pour entrer dans la connaissance du mystère. La μυσταγωγία s'effectue au moyen de la θεωρία. Maxime emploie plusieurs fois l'expression θεωρητική μυσταγωγία » (Bornert 1970, 324). D'autre part, pour le théologien byzantin, θεωρία signifie les différentes interprétations spirituelles, anagogiques d'un texte biblique. A cet égard, le prieur Thalassios demande à Maxime une interprétation anagogique (ἀναγωγή) des divers textes bibliques (κατὰ τὴν ἀναγωγικὴν θεωρίαν) (Maxime le Confesseur 2010, 118-119). Qui plus est, on arrive au sens spirituel des Écritures par une « contemplation unique qui suit l'explication anagogique » (Maxime le Confesseur 2010, 286-287).

Il convient ici de faire une précision. A notre avis, la θεωρία maximienne, tout comme celle dionysienne, que Maxime assume et développe, ne peut pas être considérée comme un simple procédé interprétatif, comme on serait tenté de croire, parce qu'elle transcende tout ce qu'on peut saisir et transposer par le discours. Θεωρία est plus proche de l'étape de l'illumination que d'un acte herméneutique proprement dit ; elle représente plutôt un état dans lequel se trouve à un moment donné la personne engagée dans l'ascension spirituelle, ce qui signifie que θεωρία ne saurait pas appartenir à la sphère de l'herméneutique, entendue dans son acception classique, mais à l'*expérience* ressentie à un moment donné. Il y a au moins un texte maximien qui vient soutenir cette thèse, celui dans lequel le théologien byzantin affirme que, tout comme le corps, « l'esprit, dans l'acte de la prière, perd toute matière et toute forme », c'est-à-dire meurt, « de même que le corps en mourant se sépare de tous les biens de cette vie, de même l'esprit qui au sommet de l'oraison meurt lui aussi quitte toutes les représentations qu'il a du monde. Car sans mourir de cette

mort-là, il ne saurait se trouver et vivre avec Dieu » (Maxime le Confesseur 1945, 112-113). Dans un pareil état, qu'atteignent des personnes ayant acquis un certain progrès spirituel, parler d'un procédé purement herméneutique serait absurde. Maxime, en tant que l'un des Pères qui « scrute avec l'Esprit les profondeurs de l'Esprit » (« ἐρευνᾷς μετὰ τοῦ πνεύματος τὰ τοῦ Πνεύματος ») (Maxime le Confesseur 2010, 118-119 ; Guillaume de Saint-Thierry 1985, 239), parle dans ses écrits d'une « pensée apostolique » (Maxime le Confesseur 2010, 202-203), ce qui signifie qu'on ne peut pas comprendre le texte des Écritures sans avoir directement reçu de Christ le savoir (Maxime le Confesseur 1973, 218), par l'Esprit Saint. Guillaume de Saint-Thierry se situe fort près de l'affirmation maximienne quand il dit que « les Écritures, en particulier, demandent à être lues et pareillement comprises, dans l'esprit qui les a dictées » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 238-239).

Selon Maxime le Confesseur, Moïse représenterait l'action, tandis qu'Élie constituerait le modèle de la vie contemplative, parce que celui-ci a été enlevé jusqu'aux cieux (Maximus the Confessor 2014a, 265). Élie est donc la preuve claire de l'« acte herméneutique » par excellence, il incarne lui-même la *θεωρία*. Dans ce contexte, une phrase attribuée à Évagre le Pontique nous semble résumer dans une formule lapidaire tout la doctrine orientale relative à la contemplation : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu seras théologien » (Évagre le Pontique 2017, 275).

Il nous paraît donc évident qu'on se trouve devant deux grandes traditions (philosophique et théologique), qui utilisent de manière différente le terme de *θεωρία*. Les deux traditions ont communiqué l'une avec l'autre et on peut même dire, à la rigueur, que l'une dérive de l'autre (du point de vue terminologique). Toutefois, des différences visibles se sont progressivement manifestées avec l'évolution historique du christianisme.

La contemplation est, d'habitude, une « activité » s'exerçant sur des « objets ». Du point de vue philosophique l'« objet » le plus élevé et le plus digne de la contemplation est Dieu. D'autre part, cet « objet » de la contemplation n'est rien d'autre que l'objet même de la foi chrétienne : Dieu, autant qu'il

nous est révélé par Jésus Christ, dans Sa personne, Sa vie et Ses œuvres.

Le concept de dieu qu'on trouve dans les textes d'Aristote n'est point identifiable au « Dieu vivant » des chrétiens. Un tel exemple – de différenciation nette entre l'aristotélisme et le christianisme – nous est offert par père M.-D. Chenu (1957, 122) lorsqu'il affirme que « les Pères avaient fait une critique sévère de la définition aristotélicienne de l'âme. Le Ps.-Grégoire de Nysse (Némésius) est le pivot de cette résistance en plein moyen âge, et donc pour son immortalité (*De natura hominis*, PG 40, col. 560) ». Donc, malgré la tentation de soutenir cette identification (entre le dieu d'Aristote et celui du christianisme), comme le fait John Dudley, la position est impossible à accepter, du point de vue philosophique mais surtout théologique.

**II. 3.** Cette brève incursion dans les deux traditions qui utilisent le terme *θεωρία*, nous l'avons considérée nécessaire pour intégrer plus facilement Guillaume de Saint-Thierry au sein de l'une de ces traditions.

Aucun argument ne laisser penser que l'abbé de Saint-Thierry aurait été l'adepte de la contemplation philosophique (aristotélicienne) ; tout au contraire, il se situe sans équivoque dans le paradigme *théorique* d'Origène, Denys, Maxime et Erigène. Tout comme dans la doctrine des Pères de l'Église, chez Guillaume, la vision ne se fait pas avec « les yeux charnels » (*De contemplando Deo*, § 5), mais avec ceux « intérieurs » (« mes yeux intérieurs » – §§ 3, 5, 6 ; von Balthasar 1959, 186 : « Le voir avec les yeux de la foi, qui sont de véritables yeux, donnant une vision objective »). En outre, « Guillaume donne souvent le même sens aux expressions : 'connaître Dieu' et 'voir Dieu', ainsi dans le *Miroir de la foi* : 'Voir ou connaître Dieu, c'est être semblable à Dieu ; et lui être semblable, c'est le voir ou le connaître' (*Le miroir de la foi*, 107, p. 179) » (Desthieux 2019, 364-365).

L'analyse ci-dessus, consacrée au paradigme *théorique*, ne s'est nullement proposé de marginaliser une tradition du moins aussi importante pour le christianisme occidental en ce qui concerne la contemplation, à savoir l'augustinisme.

Frédéric Nef considère que saint Augustin, avec sa doctrine sur la *contemplatio*, est tributaire d'abord au stoïcisme latin, mais aussi à Plotin (Nef 2007, 327). Dans la postérité d'Augustin, deux directions contemplatives se sont précisées : d'une part, une branche *intellectualiste*, dont les représentants prestigieux ont été Eckhart et Dante, et, d'autre part, une branche *affective*, représentée de manière bien exemplaire par Thomas Gallus (Nef 2007, 327). Sans doute, les écrits d'Augustin sont une des sources principales de Guillaume et en particulier la *Lettre 147 à Pauline* et *La Genèse au sens littéral*, chapitre XII. Toutefois, concernant la *visio Dei*, certains exégètes considèrent que « la pensée d'Augustin semble avoir été flottante. Si, dans la *Lettre à Pauline* et *La Genèse au sens littéral*, il admet la vision de Dieu face à face dès cette vie pour Moïse et Paul, à d'autres endroits, il affirmera que 'Moïse malgré ses désirs n'a point obtenu cette vision' (*La Trinité* II, XVI, 27, BA 15, p. 251), et il réservera cette vision à la vie future » (Desthieux 2019, 365).

Nous n'avons pas l'intention d'introduire dans notre analyse la tradition augustinienne, nous ne faisons que signaler son existence et le fait que Guillaume, même s'il la connaît, ne lui est pas redevable en ce qui concerne sa conception de la vision. Le sens fort du mot « vision » est illustré très clairement par Guillaume, qui affirme que : « Dans la Trinité le Père et le Fils se voient mutuellement, leur vision réciproque est l'unité de leur existence » (Guillaume de Saint-Thierry 1959b, 97). Mais pour Guillaume, l'unique médiateur, « l'auteur de tous les biens, le Christ, il goûte d'abord son retour à Dieu » (Guillaume de Saint-Thierry 2015, 181). Mais il faut tenir compte du fait, souligné par Déchanet, que chez l'abbé Guillaume « la connaissance de Dieu – du mystère de Dieu – passe par le Christ » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 408).

On trouve, sans doute, dans la personne de l'abbé de Saint-Thierry un bon connaisseur de la culture de son époque et un excellent théologien mystique, dont la doctrine s'édifie autour de la contemplation de la Sainte Trinité, *par l'intermédiaire de Jésus Christ*. D'une manière très adéquate, à son tempérament affectif – que l'exégèse considère comme une constante rencontrée chez les mystiques occidentaux – s'ajoute



la mentalité spéculative des Pères grecs (Déchanet 1942, 16). Guillaume se réfère ainsi à trois degrés de la contemplation : recueillement intérieur, la perception par l'âme de la propre qualité, la « contemplation du Créateur invisible » (Guillaume de Saint-Thierry 2011, 55). Cette contemplation on ne peut la réaliser que *par* et *dans* le Christ, ou, pour citer la belle expression de H.-U. von Balthasar, « l'unicité concrète de Dieu ne peut, dans le monde, être représentée que par l'unicité du Médiateur, l'homme concret Jésus-Christ (1 *Tim.* 2, 5) » (von Balthasar 1959, 191), ou, selon l'affirmation d'un exégète de l'œuvre de Guillaume, « le Christ, par son humanité, par son humilité, par son humiliation, par le ministère de sa médiation est le chemin qui conduit vers le Père » (Rougé 1999, 305). On a donc affaire chez Guillaume à une *mystique christologique*, étant donné que « Jésus est donc pour nous le modèle idéal de la contemplation » (Lebreton 1953, 1683).

C'est donc à juste titre qu'il parle dans *De contemplando Deo* de la « contemplation de ta bonté » (§ 1: « contemplatio bonitatis tuae ») et, dans la *Lettre d'or*, de « la contemplation des amabilités de Dieu – puissance, force, gloire, majesté, bonté, béatitude, ces perfections tout aimables qui brillent d'elles-mêmes au cœur du contemplatif – amènent sans peine l'homme qui s'y arrête à l'amour divin » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 362-363), ce qui signifie qu'il ne s'agit pas d'une vision de sa *face*, mais de ses *perfections*.

« Il est la suprême essence, d'où provient tout être ; la suprême substance qui échappe aux catégories du langage » – (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 380-381). Or, en l'absence des catégories pour l'exprimer, pouvons-nous connaître Dieu tel qu'Il est, dans Son essence ? Qui plus est, Guillaume s'appelle lui-même : « moi qui ne te vois pas » (*De contemplando Deo* § 2 : « me non videntem te »). La vision directe de l'essence divine est impossible, car nous ne pouvons pas voir l'essence des choses qui nous entourent, et d'autant moins l'essence divine. Toute essence n'est saisissable que si elle se concrétise dans un corps. Dans le cas de *visio Dei*, la solution est christologique : on ne peut voir Dieu que par l'intermédiaire de Jésus Christ, « Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature » (*Colossiens* 1, 15). Le rôle du Christ dans cette connaissance est

crucial, puisque nous, les hommes, n'avons vu que Lui, le Verbe Incarné, car « Nul homme n'a jamais vu Dieu ; seul le Fils unique, qui est dans le sein du Père, en a parlé » (*Jean* 1, 18). Les Écritures expriment aussi avec clarté la réciprocité qui existe entre le Père et le Fils : « Nul ne connaît le Fils sinon le Père ; nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui auquel le Fils veut le révéler » (*Matthieu* 11, 27 ; voir aussi *Jean* 10, 30 : « Mon Père et moi nous sommes une seule chose »).

Or, la révélation dont parle les Écritures et que le Christ rend manifeste (la bonté et l'amour du Père pour les hommes) doit être le fondement de toute la doctrine sur *visio Dei*.

Pour les exégètes occidentaux, la vision de Dieu « ne sera réalisée qu'au ciel. Elle est impossible sur terre. La vie contemplative ici-bas ne peut consister pour l'homme qu'à s'entretenir dans le désir de cette vision et à s'y préparer : l'une de ses définitions les plus fréquentes est le terme même de *désir* » (Leclercq 1953, 1946).

Toutefois, chez Guillaume la contemplation est plutôt un désir, une aspiration vers Dieu, comme l'ἐπέκτασις dans les écrits de Grégoire de Nysse. L'épectase est un désir infini, elle est indissolublement liée à l'attribut de l'infinité de Dieu. De même, l'épectase est un désir/ une aspiration à la vision/ la connaissance totale de Dieu, qui ne s'accomplit jamais, ni même *in Patria*. Il s'agit d'un caractère progressif de cet avancement, mai qui *n'arrive jamais à la fin*. Guillaume dit en ce sens : « Or chercher la face de Dieu, chercher à connaître Dieu [...] chercher cette face continuellement » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 164-165), ou encore : « L'amour alors de progresser jusqu'à reproduite quelque chose de cet amour qui a rendu Dieu semblable à l'homme » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 362-363). Dans un autre endroit, il dit : « Et puisque cet Être ineffable ne peut être vu que d'une manière ineffable, que celui qui veut Le voir purifie son cœur. Car nulle ressemblance corporelle n'en peut donner une idée à celui qui dort, aucune forme sensible à celui qui veille. Ni la raison, ni ses recherches ne sauraient Le voir ou L'atteindre, mais seulement l'humble amour d'un cœur pur. Et c'est là cette face de Dieu que nul ne peut voir et vivre en même temps pour monde. C'est là cette beauté qu'aspire à contempler quiconque désire aimer le

Seigneur son Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, de toutes ses forces » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 382-383).

En vérité, « la tradition contemplative du monachisme occidental est caractérisée par une paix profonde : elle connaît les élans mystiques, mais dans une atmosphère de sécurité, d'équilibre, où la contemplation n'est elle-même qu'une aspiration au "repos" » (Leclercq 1953, 1948). Guillaume confirme cet avis, même dès le titre du *Billet d'envoi*, où il parle de « *sabbatum delicatum* », et la référence semble être à *Esaië* 58, 13 : « et vocaveris sabbatum delicatum ». De même, pour l'abbé, la contemplation est un *delicatum otium*, « délicieux repos » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 136-137) et même un « fécond repos » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 152-153 et 364-365). Mais l'observation de Leclercq ne saurait pas être réduite au seul monachisme occidental, parce qu'on retrouve une idée similaire dans les écrits de Maxime le Confesseur : « L'admirable c'est de voir la stabilité toujours entraînée et fluente, et le flot perpétuel toujours préconçu d'en-haut par la Providence » (Maximus the Confessor 1994, 368). Maxime utilise les expressions du type oxymoron quand il se réfère à ce sujet, par exemple « mouvement stable » (Maxime le Confesseur 2010, 287) et « repos perpétuellement mobile » (2010, 65 et 321). La source de Maxime en est Grégoire de Nysse, qui dit que « stabilité et mobilité sont la même chose » (Grégoire de Nysse 1968, 272 ; Plass 1984, 177-190 ; Blowers 1992, 160-165).

Cet état paradoxal mais non moins réel qu'atteignent les (bien)heureux s'appelle-t-il *théosis* (chez les Grecs) ou *union* (chez les Latins) et Guillaume le décrit grâce à un mouvement réciproque cher à Maxime (exprimée par l'expression *tantum - quantum*) qui anime en même temps la créature et le Créateur : « l'homme de Dieu mérite de devenir, d'une manière ineffable, inimaginable, non pas Dieu certes, mais cependant Ce que Dieu est : l'homme étant par grâce ce que Dieu est en vertu de sa nature » (Guillaume de Saint-Thierry 1985, 354-355).

C'est la raison pour laquelle nous tenons pour injuste et sans appui textuel l'affirmation de J. Hourlier selon laquelle

Guillaume « se distingue comme étant *peu ascétique*, mais surtout mystique » (Guillaume de Saint-Thierry 1959a, 43). Cette remarque typique est tributaire à une distinction scolastique latine postérieure à Guillaume, entre l'ascèse et la mystique, entre la mystique et la théologie. Cependant, la tradition orientale qui elle a influencé de manière décisive Guillaume ne les a jamais distinguées : « Il n'y a donc pas de mystique chrétienne sans théologie, mais surtout, il n'y a pas de théologie sans mystique » (Lossky 1990, 7).

En définitive, une telle approche ne fait que négliger l'effort *ascétique* qui prépare la *théosis* espérée par le théologien contemplatif. Il n'y a pas en bond direct vers l'union avec Dieu, par-dessus l'effort ascétique de purification et d'illumination. Avant la *contemplatio*, il doit toujours y avoir de l'*actio*, selon la leçon déjà enseignée par les sources grecques de Guillaume.

## REFERENCES

Aristote. 1962. *The Nicomachean Ethics*, a commentary by the late H. H. Joachim edited by D. A. Rees. Oxford : Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1970. *L'Éthique à Nicomaque*. Tome II. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Louvain-Paris : Nauwelaerts.

Arnou, René. 1953. « Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain ». In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*. Tome II, Deuxième partie, col. 1716-1742. Paris : Beauchesne.

Blowers, Paul. 1992. "Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor, and the Concept of 'Perpetual Progress' ». In *Vigiliae Christianae* 46 : 151-171.

Bill, Clarence P. 1901. "Notes on the Greek θεωρός and θεωρία ». In *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 32 : 196-197.

Bornert, René. 1970. « Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur ». In *Studia Patristica* 10 : 323-327.

- Buytaert, Eligius M. 1950. "St. John Damascene, Peter Lombard and Gerhoh of Reichersberg" : In *Franciscan Studies* 10/ 4 : 323-343.
- Chenu, Marie-Dominique. 1957. *La théologie au douzième siècle*. Préface d'Étienne Gilson. Paris : J. Vrin.
- Desthieux, Monique. 2019. « Guillaume de Saint-Thierry et le désir de voir Dieu ». In *Collectanea Cisterciensia* 81 : 362-373.
- Déchanet, Jean-Marie. 1942. Guillaume de Saint-Thierry : l'homme et son œuvre. Bruges : Beyaert.
- Déchanet, Jean-Marie. 1953. « La contemplation au XIIe siècle ». In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*. Tome II, Deuxième partie, col. 1948-1966. Paris : Beauchesne.
- Dudley, John. 1982. « La contemplation (θεωρία) humaine selon Aristote ». In *Revue Philosophique de Louvain* 47 : 387-413.
- Eberhardus de Bamberg. 1854. « Epistolae 16 ». In *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Tomus 193. Paris : Excudebatur et venit apud Jacques-Paul Migne Editorem.
- \_\_\_\_\_. 1855. « Liber de gloria et honore Filii hominis ». In *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Tomus 194. Paris : Excudebatur et venit apud Jacques-Paul Migne Editorem.
- Évagre le Pontique. 2017. *Chapitres sur la prière*. Éd. du texte grec, introd., trad., notes et index [par] P. Géhin. SC 589. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Ghellinck, Joseph de. 1914. *Le mouvement théologique du XXIe siècle : sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes : études, recherches et documents*. Paris : Victor LeCoffre.
- Gouguenheim, Sylvain. 2008. *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris : Éditions du Seuil.
- Grégoire de Nysse. 1968. *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Traduction de Jean Daniélou. SC 1 bis. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Guigues II le Chartreux. 1970. *Lettre sur la vie contemplative. L'échelle des moines, suivi de Douze méditations*. Introduction et texte critique par Edmund Colledge, et James Walsh —

Traduction par un chartreux. SC 163. Paris : Les Éditions du Cerf.

Guillaume de Conches. 1938. « Glossa in Timaeum ». In *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, éd. Joseph-Marie Parent. Paris : J. Vrin.

Guillaume de Saint-Thierry. 1959a. *La contemplation de Dieu. L'oraison de Dom Guillaume*. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom Jacques Hourlier. SC 61. Paris : Les Éditions du Cerf.

\_\_\_\_\_. 1959b. *Deux traites sur la foi : Le miroir de la foi, L'énigme de la foi*. Texte, notes critiques, traduction par M.-M. Davy. Paris : J. Vrin.

\_\_\_\_\_. 1962. *Exposé sur le Cantique des Cantiques*. Texte latin, introduction et notes de J.-M. Déchanet, traduction française de M. Dumontier. SC 82. Paris : Les Éditions du Cerf.

\_\_\_\_\_. 1985. *Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J.-M. Déchanet. SC 223. Paris : Les Éditions du Cerf.

\_\_\_\_\_. 2011. *Exposé sur l'Épître aux Romains*. Tome I (livres I-III). Texte latin (CCM 86/A) de Paul Verdeyen, traduction par Yves-Anselme Baudelet. SC 544. Paris : Les Éditions du Cerf.

\_\_\_\_\_. 2015. *De la nature et dignité de l'amour*. Texte latin (CCM 88) Paul Verdeyen ; traduction, introduction et notes Yves-Anselme Baudelet ; sur la base d'une traduction annotée de Robert Thomas. SC 577. Paris : Les Éditions du Cerf.

(Ps.-)Guillaume de Saint-Thierry. 1855. « Disputatio catholocarum patrum adversus dogmata Petri Abelardi ». In *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Tomus 180. Paris : Excudebatur et venit apud Jacques-Paul Migne Editorem.

Hugues de Saint-Victor. 1854. « De arca Noe morali (Liber III) ». In *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Tomus 176. Paris : Excudebatur et venit apud Jacques-Paul Migne Editorem.

\_\_\_\_\_. 1854, « Miscellanea (Liber I) ». In *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Tomus 177. Paris : Excudebatur et venit apud Jacques-Paul Migne Editorem.

Iohannis Scotti seu Eriugena. 1996. *Periphyseon, Liber Primus*. Curavit Eduardus Jeauneau. CCCM 161. Turnhout : Brepols.

\_\_\_\_\_. 2003. *Periphyseon, Liber Quintus*. Curavit Eduardus Jeauneau. CCCM 165. Turnhout : Brepols.

Jeauneau, Édouard. 1987. *Études érigéniennes*. Paris : Études Augustiniennes.

Lebreton, Jules. 1953. « Contemplation dans la Bible ». In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*. Tome II, Deuxième partie, col. 1645-1716. Paris : Beauchesne.

Leclercq, Jean. 1953. « Contemplation et vie contemplative du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle ». In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome II, Deuxième partie, col. 1929-1948. Paris : Beauchesne.

\_\_\_\_\_. 1977. « Études récentes sur Guillaume de Saint-Thierry ». In *Bulletin de philosophie médiévale* 19 : 49-55.

Lemaître, J. (= I. Hausherr). 1953. « Contemplation. III. Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens ». In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*. Tome II, Deuxième partie, col. 1762-1872. Paris : Beauchesne.

Léonard, Jean. 1948. *Le Bonheur chez Aristote*. Bruxelles : Palais des Académies.

Lévy, Antoine. 2006. *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin : aux sources de la querelle palamienne*. Paris : J. Vrin.

Lossky, Vladimir. 1990. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris : Les Éditions du Cerf.

Madec, Goulven. 1988. *Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes*. Paris : Études Augustiniennes.

Magistri Petri Lombardi, Parisiensis episcopi. 1981. *Sententiae in IV libris distinctae*. Tomus 2. Liber III et IV. Grottaferrata : Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

Malevez, Léopold. 1932. « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry ». In *Recherches de Science religieuse* 22 : 178-205 ; 257-279.

Markov, Smilen. 2015a. « Die Damascenus-Rezeption bei Petrus Lombardus ». In Smilen Markov, *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus*, pp. 364-390. Leiden/ Boston : Brill.

\_\_\_\_\_. 2015b. „Die Damascenus-Rezeption in der ‚Summa theologiae‘ des Thomas von Aquin“. In Smilen Markov, *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus*, pp. 391-427. Leiden/ Boston : Brill.

Maxime le Confesseur. 1945. *Centuries sur la charité*. Traduction par Joseph Pegon, SC 9. Paris : Les Éditions du Cerf.

\_\_\_\_\_. 1973. "Orationes Dominicae brevis expositio". In A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*. Paris : Beauchesne.

\_\_\_\_\_. 1994. *Ambigua ad Thomam, Ambigua ad Johannem*. Traduction par Emmanuel Ponsoye. Paris : Les Éditions de l'Ancre.

\_\_\_\_\_. 2010. *Quaestiones ad Thalassium*. Traduction par Françoise Vinel, Tome I, SC 529. Paris : Les Éditions du Cerf.

\_\_\_\_\_. 2014a. *Ambigua ad Iohannem*. Ed. and trans. Nicholas Constans, vol. I. London : Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 2014b. *Ambigua ad Iohannem*. Ed. and trans. Nicholas Constans, vol. II. London : Harvard University Press.

Nef, Frédéric. 2007. « Contemplation ». In *Dictionnaire critique de théologie*. Sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Troisième édition revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, pp. 325-332. Paris : Quadrige/ PUF.

Plass, Paul. 1984. „Moving Rest' in Maximus the Confessor“. In *Classica et mediaevalia* 35 : 177-190.

Poirel, Dominique. 2007. « L'unité de la sagesse chez Hugues de Saint-Victor : un équilibre précaire ». In *Vers la contemplation. Etude de la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. Christian Trottmann, pp. 81-119. Paris : Le savoir de Mantice.

Rougé, Matthieu. 1999. *Doctrine et expérience de l'Eucharistie chez Guillaume de Saint Thierry*, Paris : Beauchesne.



Saward, Anne. 1974. "Note on William of Saint Thierry's Use of Gregory of Nyssa's Treatise On the Making of Man". In *Cistercian Studies* 9 : 394-398.

Schmitz-Perrin, Rudolf. 1998. « Θεώσις hoc est deificatio. Dépassement et paradoxe de l'apophasis chez Jean Scot Érigène ». In *Revue des Sciences Religieuses* 72/ 4 : 420-445.

Špidlík, Thomas. 1976. « La *theoria* et la *praxis* chez Grégoire de Nazianze ». In *Studia Patristica* 14: 358-364.

Thomas Aquinas. 1952. *Summa theologiae*, cura et studio Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Tomus III, Torino : Marietti.

Thunberg, Lars. 1995. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. 2e edition. Chicago et La Salle (Illinois, U.S.A.) : Open Court Publishing Company.

Trottmann, Christian. 1995. *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma : Ecole française de Rome.

Van Den Daele, Albin. 1941. *Indices Pseudo-Dionysiani*. Louvain : Bibliothèque de l'Université.

Von Balthasar, Hans Urs. 1959. *La prière contemplative*. Traduit de l'allemand par Robert Givord. Paris : Desclée de Brouwer.

**Florin Crișmăreanu** est chercheur habilité à diriger des recherches (HDR) à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza, Iasi, Roumanie. Doctorat en cotutelle internationale en 2009 (Université François-Rabelais - Tours, France et Université Al. I. Cuza - Iasi, Roumanie). Ses recherches portent sur la patristique et la scolastique, spécialement sur la divinisation, la doctrine de l'analogie de l'être et la question de la hiérarchie. Il est l'auteur de plusieurs volumes sur la patristique grecque et la scolastique latine.

Address:

Florin Crișmăreanu

Department of Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: [fcrismareanu@gmail.com](mailto:fcrismareanu@gmail.com)