

Nouveaux aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard

Dom (†) Jean Leclercq

Citer ce document / Cite this document :

Leclercq Jean. Nouveaux aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard. In: Cahiers de civilisation médiévale, 8e année (n°31-32), Juillet-décembre 1965. pp. 299-326;

doi : <https://doi.org/10.3406/ccmed.1965.1347>

https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1965_num_8_31_1347

Fichier pdf généré le 24/03/2019

Jean LECLERCQ, o. s. B.

Nouveaux aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard

Plus on fréquente un grand écrivain, plus on y découvre de trésors cachés. Car le propre de l'art, quand il est raffiné, est de ne point se révéler d'emblée. Déjà l'œuvre de saint Bernard a permis qu'on admire sa « psychologie d'auteur » et le talent que suppose son style¹. Ici seront considérés d'autres aspects de son héritage littéraire, dans le dessein, non de traiter le sujet de façon complète et définitive, mais de montrer tout ce qui peut encore être trouvé en ce domaine, à mesure qu'on l'étudiera.

I

L'ART DE LA COMPOSITION

Ce problème a déjà été examiné ailleurs². Il pourra donc suffire ici d'en parler à propos de deux exemples.

1. Voici d'abord un cas remarquable par la clarté des divisions logiques dont il abonde.

Le sermon XXIII sur le *Cantique* a été analysé, très minutieusement, par M. Derooy, du double point de vue de son originalité par rapport à Origène et de la précision de son vocabulaire³. Il sera seulement considéré ici quant à sa composition. Le plan comporte deux parties bien nettement distinguées, donnant successivement l'interprétation littérale, puis spirituelle d'un texte⁴.

La première commence par citer celui-ci : *Introduxit me rex in cubiculum suum* (CANT., I, 3), puis en montre le lien avec ce qui le précédait dans son contexte, avec l'explication qui en fut donnée dans les sermons antérieurs : il s'agit toujours de cette « course » qui est le symbole de la recherche de Dieu, du désir eschatologique⁵. Ici, comme il arrive souvent dans saint Bernard, ce sont des pronoms, des adverbes et des prépositions qui marqueront les articulations du développement : « *Dixerat quia currendum, et in quo currendum ; sed quo currendum esset non dixerat... Qui*

1. Ceci ressort des études de C. MOHRMANN, *Le style de saint Bernard*, dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. II, Rome, 1961, p. 347-367 ; *Observations sur la langue et le style de saint Bernard*, dans *Sancti Bernardi opera*, éd. J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, et H. ROCHAIS, t. II, Rome, 1958, p. IX-XXXIII, et des remarques que j'ai proposées sous les titres *Aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard*, dans « Cahiers civil. médiév. », t. I, 1958, p. 425-450, et *Saint Bernard écrivain d'après l'office de saint Victor*, dans « Revue bénédictine », t. LXXIV, 1964, p. 155-169. — L'exposé qui va suivre est extrait de leçons données au C.E.S.C.M. de Poitiers durant la session d'été de 1965.

2. Sous les titres : *L'art de la composition dans les traités de saint Bernard*, à paraître dans « Revue bénédictine », t. LXXXVI, 1966, et : *L'art de la composition dans les sermons de saint Bernard*, à paraître dans « Studi medievali », t. VI, 1966, j'ai abordé ce problème.

3. J. P. TH. DEROY, *Bernardus en Origenes*, Harlem, s. d. [1963], p. 31-96.

4. Le texte est dans S. *Bernardi op.*, t. I, Rome, 1957, p. 138-150.

5. Sur ce vocabulaire, DEROY, *op. cit.*, p. 65-70.

(currunt) ? » Le but de la course est symbolisé par le cellier, qui est caractérisé en deux lignes avec précision, voire avec réalisme⁶. Les « âmes ferventes », qui courent, sont de deux sortes : « l'épouse » et « les adolescentes » ; leur différence est indiquée brièvement. Dix emplois du verbe *currere* sous ses diverses formes sont suivis d'un passage où se trouvent : *curat, curam, cura* ; il y a là certainement un jeu de mots voulu (§ 1). Le paragraphe suivant donne une exhortation morale, mais sur laquelle Bernard n'insiste pas — il renvoie à ce qu'il a écrit ailleurs : *Sed haec alias* (§ 2), — comme s'il était pressé d'en venir à la seconde partie, qui lui tient davantage à cœur et qu'il a préparée, on le verra, avec un soin raffiné.

Un bref paragraphe est consacré à indiquer la transition de l'explication littérale à l'interprétation spirituelle : « Nunc, quoniam *litterae* consequentia, ex his quae praetaxavimus, manifesta est, videamus iam de cellariis quid *spiritualiter* sentire debeamus. » Or, dans la suite du texte commenté, il sera parlé non plus seulement du cellier, mais du jardin et de la chambre : « In consequentibus mentio fit etiam de *horto* et de *cubiculo*, quae ambo nunc adiungo istis *cellariis* et in praesentem disputationem assumo. » Et Bernard dit pourquoi il va les réunir : « Nam simul tractata melius ex invicem innotescunt. » Notons en passant que le terme *disputatio* annonce, non pas une improvisation, mais un exposé étudié, résultant d'une recherche et y faisant participer, comme le dit clairement le mot suivant : « Et *quaeramus*, si placet, tria ista in Scripturis sanctis... » Deux principes sont alors énoncés en deux phrases, l'un de caractère général — à savoir que c'est dans les Écritures que l'âme atteint son Dieu, — l'autre concernant l'application des trois endroits sus désignés aux trois sens de l'Écriture : « Sit itaque hortus plana et simplex *historia*, sit cellarium *moralis sensus*, sit cubiculum arcanum *theoricae contemplationis* » (§ 3).

Toute la fin du sermon va longuement développer ce thème, selon un plan d'ensemble qu'on peut résumer par le schéma suivant⁷ :

I. Hortus	historia (§ 4)	}	creatio	satio, plantatio	
			reconciliatio	germinatio	
			reparatio	fructus	
II. Cellarium moralis sensus cellae tres (<i>cf. infra</i>)					
III. Cubiculum contemplatio varietas					
		}	secretorum praemiorum		
		}	locorum		}
					gubernatoris
					iudicis
					sponsi

On aura remarqué les six terminaisons en *tio* qui, dans le n. 4, renforcent le parallélisme des idées. L'explication du cellier sera plus longue que celle du jardin, mais elle aussi sera composée d'une série de divisions tripartites, au service desquelles assonances et rimes seront utilisées⁸. En voici le plan :

6. La description du cellier de Clairvaux, donnée par E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1897, t. I, p. 417-418, est citée par DEROY, *op. cit.*, p. 53.

7. Dans les schémas et citations qui seront donnés désormais, les parties de mots imprimées en italique sont destinées à attirer l'attention sur des syllabes dont les sons répondent à un artifice littéraire.

8. Dans ce § 8, p. 143, 20, se trouve l'expression *gerere morem* qui se rencontre aussi chez les écrivains latins de l'antiquité classique, où elle est rare et sur la signification de laquelle les philologues ne concordent pas ; cf. W. BUCHWALD, *Beilage aus der Thesaurus-Arbeit XIII, Morem gerere*, dans « *Museum Helveticum* », t. XXI, 1964, p. 180-182. Elle se retrouve ailleurs dans saint Bernard, par ex. *In Epiphania*, III, 1, P. L., CLXXXIII, 149 ; *Sup. Cantica*, 74, 2, S. Bernardi *op.*, t. II, p. 240 ; *In Conversione S. Pauli*, I, 6, P. L., CLXXXIII, 364, etc.

Puis il est comparé au précédent, en une page dont chaque phrase comporte un parallèle que l'on est bien obligé de réduire à ses mots principaux, si l'on veut le rendre sensible (§ 14) :

Locus	
(gubernatoris) ibi, illic (I) audivimus instruimur doctos docet quid <i>faciendum</i> scire notitia nosse cognitio facit cognoscere instruit <i>ad sciendum</i> times Dei { <i>iustitiam</i> <i>potentiam</i> praepararis accessus Deus sollicitus auditorium docentis	(iudicis) hic (II) suscipimus afficimur sapientes accendit <i>ad faciendum</i> possidere possessio timere timor afficit glorificare et gratias agere afficit <i>ad timendum</i> sapit tibi Deus { <i>iustus</i> <i>potens</i> initiaris ingressus Deus turbatus praetorium iudicis.

Les deux dernières formules, dans la phrase finale, étaient à la fois un résumé et une conclusion. Mais il y a un autre endroit : « *Sed est locus...* » Et après toutes ces préparations, Bernard arrive enfin à ce *cubiculum* vers lequel l'attention avait été orientée dès le début. Pour en parler, il s'élèvera jusqu'au lyrisme : « *O solus vere beatus...! O si durasset...! O vere quietus locus...!* » Ce lieu béni est d'abord caractérisé comme celui où Dieu est à la fois *quiescens* et *quietus* (§ 15). Puis, comme précédemment, un parallèle est établi entre ce troisième lieu et le second ; y sont successivement considérés Dieu et la vision qu'on en a de lui (§ 18) :

Locus	
(iudicis) illic (II) Deus { <i>non turbatus ira</i> <i>sed distentus cura</i> visio { <i>non terret</i> <i>non excitat</i> <i>non fatigat</i>	(sponsi) hic (III) sed voluntas { <i>bona</i> <i>beneplacens</i> <i>perfecta</i> sed mulcet sed sedat sed tranquillat

Dans ce même paragraphe, pour développer le plan qui vient d'être schématisé, se trouvent d'autres parallèles. On a d'abord :

eo securius... quo secretius
 eo serenius... quo placidius

Puis :

sic	{	rapi et abscondi	ut minime	{	avocet aut perturbet	vel	{	sensus egens cura pungens culpa mordens phantasmata
-----	---	------------------------	-----------	---	----------------------------	-----	---	--

Enfin, tout ce développement sur le *cubiculum* se termine par un résumé en forme de comparaison, laquelle, cette fois, porte sur trois *loci* :

in priori	in secundo	in tertio
<i>quies exigua</i>	<i>quies nulla</i>	
<i>apparens</i>	<i>innotescens</i>	
<i>mirabilis</i>	<i>terribilis</i>	non } <i>terribilis</i>
		} <i>admirabilis</i>
		sed <i>amabilis</i> } <i>serenus et placidus</i>
		} <i>suavis et mitis</i>
		} <i>multae misericordiae</i>
ad indagandi studium	infirmitatem concutit	
exercet curiositatem		

Le tout s'achève par une conclusion brève, mais dense (§ 17). Elle comporte nécessairement :

1. une *excusatio* à cause de la longueur inaccoutumée de cet exposé en forme de sermon : *Iam ut horum quae de cellario, horto, cubiculo longiori sunt disputata sermone...*

2. un résumé, que Bernard présente comme un aide-mémoire : il est conscient de la complexité du plan qu'il a suivi : *memoria vestra compendium teneat, mementote trium temporum, trium meritorum, trium quasi praemiorum : in horto advertite tempora, merita in cellario, praemia in triplici illa contemplatione cubiculum inquirentis.*

3. une transition annonçant ce qui sera dit plus loin : *Et de cellario quidem ista sufficiant. Porro de horto vel cubiculo si qua addenda, aut alia forte quam dicta sint modo advertenda occurrerint, loco suo non praetereamus.* Toutefois, Bernard annonce qu'il ne se répétera pas, soucieux qu'il est de ne point lasser le lecteur : *Sin autem, sufficiant quae dicta sunt, et minime iterentur, ne umquam in fastidium, quod absit, veniant ea quae proferuntur ad laudem et gloriam sponsi Ecclesiae...* Ces derniers mots introduisent la doxologie, qui ne doit pas faire défaut. Quant à l'allusion au *fastidium*, elle faisait partie, dans la tradition littéraire, des « lieux communs » propres à une conclusion⁹.

Après avoir, pour ainsi dire, procédé à la dissection de ce sermon de saint Bernard, on regrette d'avoir pu donner l'impression que le texte manquait de souffle. En isolant chacun des éléments, on réduit le tout à n'être qu'un squelette. Mais, à vrai dire, quelle vie, dans ce corps vigoureux, dans cet ensemble organique, souple et nerveux ! Tout s'y tient et s'y noue, et l'on a le sentiment que presque aucun mot ne pourrait être supprimé, ni déplacé. Ce sont les phrases qui assurent le lien entre ces mots dont chacun a été choisi à cause de son exacte signification, c'est la pensée qui donne de l'unité à ces développements successifs, dont chacun est lui-même rigoureusement construit. La pensée elle-même est variée : toujours profonde, ajoutant quelque chose au texte d'Origène dont elle dépend très librement, elle inspire tantôt des exposés théologiques sur l'union à Dieu, tantôt des exhortations morales adressées au clergé, tantôt des descriptions de l'expérience mystique, tantôt l'évocation d'une communauté monastique. Et comme cette évocation — pour nous attarder à un exemple seulement — est réaliste ! Que de « choses vues » dans ce paragraphe (§ 8), que d'expérience et combien de bon sens, et de respect surnaturel pour la variété des dons, et des moines qui les reçoivent ! Quand on relit ces phrases, qu'il a fallu décomposer, au risque de les dessécher, elles se révèlent pleines de chaleur et de musique.

On se demande comment Bernard a pu construire un tel édifice sans en tracer le plan d'avance, à la manière d'un architecte. Et, d'autre part, comment cela eût-il été possible ? Ici même, il aurait fallu, pour situer le plan de chaque partie dans celui de l'ensemble, un vaste dépliant. Les tablettes de cire étaient de dimensions trop petites pour recevoir tout le schéma ou même celui de ses parties qui sont les plus complexes. On connaît des exemples de très larges feuilles de parchemin sur lesquelles sont marqués des tableaux synoptiques ou comparatifs, concernant la musique ou d'autres

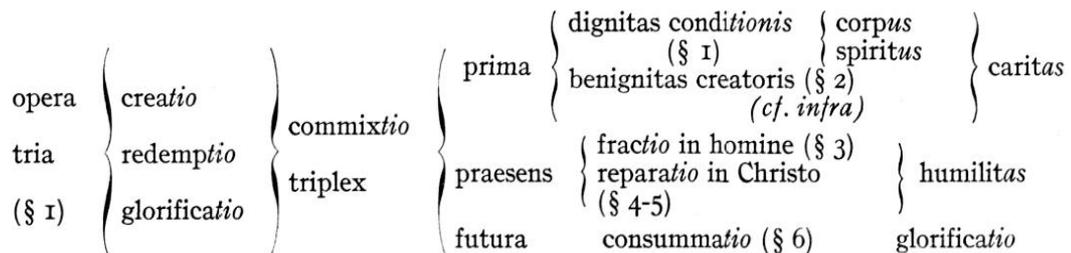
9. Cf. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, Paris, 1956, p. 106, 594.

disciplines¹⁰. Mais ce sont là des exceptions ; elles étaient rares parce qu'elles étaient coûteuses, et de telles feuilles ne servaient pas pour des brouillons destinés à être détruits. Or saint Bernard ne s'est pas livré qu'une seule fois à des constructions littéraires semblables à celle qui vient d'être étudiée.

Tout se passe comme s'il était un « visuel » qui conçoit et se représente de vastes ensembles, puis, au moment de dicter chacune des parties, le plan complet de chacune d'elles. Il faut alors qu'il fasse preuve d'une mémoire exacte, d'une pensée vigoureuse, d'une extrême maîtrise de la langue, pour trouver à chaque fois les divisions en trois membres qui ont été le cas ici, et ces comparaisons dans lesquelles chaque mot doit avoir son répondant dans la colonne parallèle ; il est d'ailleurs des pages qui doivent se lire non en deux, mais en trois colonnes. Seule une intelligence claire, parfaitement maîtresse de ses moyens, et un sens musical éveillé, raffiné, peuvent rendre possibles ces combinaisons d'idées, d'images, de réminiscences bibliques et patristiques, avec les jeux sonores que comportent les terminaisons et la place des mots : ces procédés auditifs aident à la clarté ; grâce à eux, chaque partie devient simple et facile à suivre. De tels artifices auraient pu ne produire que de ces échafaudages compliqués, abstraits, monotones, dont la rhétorique du moyen âge tardif a laissé tant d'exemples¹¹. Ici, rien de semblable : il y a ordre et spontanéité, parce qu'il y a vie, et l'art d'utiliser les mots reste entièrement au service de la pensée.

2. Voici maintenant un sermon plus court, mais dans lequel, aux procédés rencontrés dans celui qui vient d'être analysé, s'en ajoute un autre : celui qui consiste à utiliser des mots dont les préfixes ou les débuts, d'une part, les suffixes et les désinences, d'autre part, comportent des sonorités semblables¹².

Ce II^e sermon pour Noël a pour thème ces paroles d'un psaume : *Magna opera Domini*. Chacun des deux premiers termes est commenté dans l'exorde, au moyen de mots qui sont de même racine ou de signification semblable : *magna* (2 fois) et *magnus* sont suivis de *maxime* et de *maxima*, puis de *magnificavit*, *magnifice*, *magnificata sunt*, presque tous empruntés à des versets bibliques dont ils évoquent le sens par manière de réminiscence. *Opera*, huit fois employé, amène *facere*, *agat* et *artifex*. C'est son contenu que va développer toute la suite, qui sera construite selon un plan d'ensemble rigoureux que l'on peut résumer dans le schéma suivant :



Ainsi, dès le début, la désignation des trois grandes « œuvres » de Dieu donne, pour ainsi dire, le ton des désinences : jusqu'à la fin, reviendront les mots finissant en *tio* ; et il y aura une habile combinaison de divisions tripartites, à cause des trois œuvres, et bipartites, puisque chacune d'elles consistera dans l'union — *commixtio* — de deux éléments. De plus, pour parler de chacune d'entre elles, et surtout de la première, seront accumulés des termes et des formules exprimant

10. Présentant *Un nouveau manuscrit d'Echternach à Luxembourg*, dans « Scriptorium », t. VII, 1953, p. 225, j'ai décrit un diagramme de musique, la *Mensura monochordi*, du X^e siècle, occupant un feuillet de garde de 600 × 400 mm.

11. Dans *L'idée de la royauté du Christ au XIII^e siècle*, Paris, 1959, p. 118-124 : *La composition*, j'ai cité des exemples de plans. Des schémas sont proposés par TH. M. CHARLAND, *Artes praedicandi*, Paris/Ottawa, 1936, p. 190-191 et *passim*.

12. Sur le « jeu des préfixes » dans saint Bernard, cf. *L'art de la composition dans les sermons*.

l'idée d'union — *unio, sociare* (2 fois) — ou commençant par le préfixe *con* ou la proposition *cum* : *conditio* (3 fois), *considerare, communem, cum mundo, commixtio* (2 fois), *constitutus, comparandus, compacta, confoederantur, coniunctio, commendat*, ou rassemblant des allitérations comme celles-ci : *unitor rerum, ad cuius nutum sic conglutinantur*. Puis, autour de *corpus*, employé deux fois, et de *corporea*, seront groupés des mots évoquant la création : *creare* (2 fois), *creatura* (2 fois), *plasmare* (2 fois), et la matière que Dieu utilisa pour faire la chair, *caro* : *limus* (3 fois), *terra* (2 fois), *massa* ; autour de *spiritus* (3 fois), on verra *inspirare* (3 fois) et *anima* (§ 1).

Le paragraphe suivant met en contraste les unions qu'accomplissent les hommes et celle qui vient de Dieu. Dans les premières, la puissance humilie la faiblesse :

Conculcat fortius minus fortem,
videt sapiens indoctum,
simplicem fallit astutus,
potens despicit imbecillem.

Dans la seconde, la dignité vient à la partie inférieure, le corps, de celle qui lui est supérieure, *anima*, dont le nom est quatre fois répété ; car l'homme n'est pas *insensibilis caro inanimata* :

Ab anima enim pulchritudo,
ab anima incrementum,
ab anima claritas visus et
ab anima sonus vocis ;
denique sensus omnis ab anima est.

Cette admirable union est donc œuvre de charité : *caritatem* est employé trois fois dans la conclusion de cette première partie (§ 2).

Ces bienfaits étaient apparus dès la création, dès la première page de l'histoire humaine. Ici, le mot *pagina* prépare déjà les allusions que l'on trouvera bientôt à la symbolique du livre, elle-même suggérée par un texte de l'Apocalypse où cette allégorie est associée à celle des « sceaux » qui fermaient le volume. Ces thèmes vont se mêler ici. L'image de Dieu en l'homme est successivement comparée à une union rompue : *unitas dissipata* — et des mots commençant par le même préfixe que ce dernier : *discidium, divortium, disiungi*, s'ajoutent à deux autres emplois de *unitas* ; le sceau d'abord posé a été rompu par un *falsarius* : on a six fois *sigillum*, puis les termes propres à ce vocabulaire : *munitum, impressum, disceptum, fractum* (3 fois) [§ 3].

Cette division a été réparée dans le Christ : il est question d'abord de « l'union », puis du « lien », qui l'a rendue possible. A propos de la première, six sortes d'évocations se succèdent, chacune comptant ses mots, ses images, ses sons :

- (1) *reparare, resurgere, reficere*
- (2) *facere* (3 fois), *agere, proficere, perficere, fieri, opus*
- (3) *sigillum, ponere, frangere*
- (4) *commixtura, coniunctio, coeunt unitatem*
- (5) *triplex genus potentiae*

}	Verbum	{ <i>erat in principio</i> <i>Deus erat</i>
	caro	{ <i>non erat</i> (2 fois) <i>perierat</i>
}	Christus	{ <i>super omnia erat</i> <i>ab angelis minoratum</i>
- (6) *tria sata* (2 fois) *farinae*

}	fermentum, fermentari, igne coctus, manducare
	panis { <i>angelorum</i> <i>hominum</i>
- Conclusion* : *caelorum regnum*

}	<i>comparatur</i>
	<i>reparatur</i> (§ 4).

Quant au thème du « lien », il est développé selon le plan suivant :

vinculum	}	solvere (5 fois)	{	signacula : frangere
				librum { claudere aperire
		dissolvere (2 fois) : confractio, confringere		
		resolidare	{	<i>resumere, resurgere</i> (2 fois), <i>regenerare, resurrectio</i>
				mortem (5 fois), <i>perimere, mori</i> (3 fois) [§ 5].

Enfin, la troisième œuvre, la glorification, sera une consommation : l'on aura *consummatio, cum tradiderit, coniunctio, compactus, unio* (3 fois), *unus* (3 fois) ; ce sera une réparation : *reparatio, reposita*. Et puisqu'il s'agit du *futurum*, on aura des verbes au futur, entourés de mots assonancés : *erit, tradiderit, erunt, adhaerens, adhaeserit, erit*. Tous ces artifices sont accumulés en une dizaine de lignes. Et la composition, parfaite, comporte une conclusion finale, avec rappel — *si meminimus* — de ce qui avait été annoncé au début, et résumé de tout ce qui a suivi ; les trois œuvres de Dieu illustrent trois réalités : le mystère de la charité, de l'humilité et de la glorification :

ex anima	}	caritas	}	reparatio	humilitas	}	caritatem	sequitur
et				laesae			et	
carne				caritatis			humilitatem	(§ 6).

Dans ce sermon de cent trente lignes seulement, une stricte nécessité fixe sa place à chaque phrase et presque à chaque mot. Le nombre des réminiscences bibliques et liturgiques s'élève à une soixantaine, d'où il résulte que chacun des éléments de cette sorte de mosaïque est lui-même riche de toute une poésie sacrée. Chacun des thèmes partiels qui se succèdent est développé au moyen du vocabulaire précis qui lui convient, avec des sons appropriés. Le tout exprime une doctrine dense¹³. On est tenté d'appliquer à Bernard ce qu'il a dit lui-même de Dieu dans ce sermon : *Qualis artifex, qualis unitor rerum, ad cuius nutum sic conglutinantur sibi!*

II

BERNARD ET SES MODÈLES

On sait combien la recherche des sources est un art délicat, surtout quand on l'exerce à propos d'un auteur qui fut très personnel. Or c'est le cas lorsqu'il s'agit de saint Bernard : il ne nomme presque jamais d'écrivains antérieurs à lui, il ne cite guère davantage de textes sans le dire, peut-être sans le savoir, ainsi qu'on le faisait bien souvent de son temps. Et pourtant, il ne crée pas tout : il dépend d'un passé. Il apparaît même de plus en plus, à mesure qu'on l'étudie, comme relevant des tenants de la tradition plutôt que de la lignée des novateurs. Comment peut-on, en examinant ses écrits d'un point de vue littéraire, discerner s'il a des modèles, et quels ils sont, et le situer par rapport à eux ? Deux possibilités semblent s'offrir : d'une part, identifier les formules ou les idées qui, sur des points précis, se retrouvent chez tels ou tels de ses prédécesseurs ; d'autre part, comparer des ensembles plus vastes — en particulier des procédés de style et de composition — à ceux dont l'histoire, avant lui, fournit d'autres exemples. Il y a là un immense domaine, dans lequel il suffira ici de tracer quelques avenues ; la seconde méthode sera la plus féconde.

¹³. D'autres cas où la structure même des phrases, avec ses contrastes et assonances, sert à illustrer la structure même de la pensée, ont été étudiés par D. FARKASFALVY, *L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard*, Rome, 1964 (« Studia Anselmiana », 53), p. 89 et surtout p. 102-105 : long parallèle entre *verbum* et *Verbum*.

I. IDÉES ET FORMULES

Le problème des citations ou des réminiscences que l'on relève dans saint Bernard peut se poser au sujet de différentes sources, profanes et chrétiennes, les secondes étant elles-mêmes variées : Pères de l'Église, auteurs médiévaux, Écriture Sainte et liturgie.

1. *Les auteurs profanes.*

Les rapprochements que l'on peut établir entre Bernard et les écrivains de l'antiquité profane ont fourni naguère l'occasion d'une controverse utile. Une liste d'une quarantaine de textes, empruntés à une dizaine d'auteurs, auxquels Bernard se réfère plus ou moins explicitement — et qui avaient déjà, presque tous, été signalés par Mabillon — a été établie¹⁴. Elle pouvait paraître, au premier regard, impressionnante. Mais, à considérer les choses de plus près, l'on put montrer qu'il s'agit là surtout de lieux communs qui ne suffisent nullement à révéler un contact personnel avec la littérature classique¹⁵. Faut-il abandonner la partie ? Certes l'on pourrait allonger quelque peu la liste : les seuls *Sermons sur le Cantique* ont offert une dizaine de références nouvelles, ce qui, à vrai dire, était peu, au regard d'environ cent soixante rapprochements possibles avec des textes patristiques¹⁶ ; encore, pour plusieurs de ces cas, existe-t-il un intermédiaire probable — auteur chrétien ancien ou médiéval — entre la source et son utilisation par saint Bernard. Ceci se vérifie aussi au sujet de l'allusion que Bernard fait, au début du *De diligendo Deo*, au silence des philosophes¹⁷ ; il existait, en effet, sur ce point, une tradition platonicienne et stoïcienne¹⁸ ; mais un saint Jérôme et un Raban Maur avaient transmis la même idée, en l'attribuant aux pythagoriciens¹⁹.

Il reste vrai qu'au début de *De praecepto et dispensatione*, la formule par laquelle Bernard caractérise cet écrit devenu trop long pour rester une lettre : *liber, si iudicatis, non epistola censeatur*²⁰, rappelle une phrase de Sénèque : *Quod si facere voluero, non erit epistola, sed liber*²¹ ; mais il peut n'y avoir là qu'une coïncidence. Plusieurs cas du même genre seront signalés dans la suite de cet exposé. Quand Bernard se déclare « la chimère de son siècle », parce qu'il ne se conduit « ni en clerc, ni en laïc »²², il se peut qu'il se souvienne de Lucrèce ou d'Ovide, eux-mêmes dépendant d'Hésiode, d'Aristophane et d'Homère, celui-ci ayant, à son tour, été cité par Cicéron²³ ; mais le thème était passé dans saint Jérôme, saint Césaire d'Arles, Hincmar de Reims²⁴. C'est peut-être surtout dans le *De conversione ad clericos* que l'on relève des réminiscences classiques : Watkin Williams a cru pouvoir en identifier une dizaine²⁵ dont certaines, en réalité, sont lointaines et n'ont même peut-être

14. Répertoire des citations d'auteurs profanes dans saint Bernard, dans *Bernard de Clairvaux*, Paris, 1953, p. 549-554.

15. I. FRANCESCHINI, *San Bernardo nel suo secolo*, dans *San Bernardo*, Milan, 1954, p. 23. Un seul exemple suffira ici à montrer qu'une réminiscence peut n'être qu'un cliché, qui ne suppose pas une connaissance personnelle de la source d'où il est tiré. Bernard, comme tant d'autres, de son temps et depuis, s'inspire plusieurs fois de l'expression de JUVÉNAL, *Sat.*, VI, 165 : *Rara avis in terris*, dont il fait l'application à l'évêque zélé et à divers autres sujets de caractère spirituel (aux références indiquées dans *Bernard de Clairvaux*, p. 550-551, pourraient s'en ajouter d'autres) ; or, dans le contexte, il s'agit d'une femme dont la description commence ainsi, au vers 162 : « Sit formosa, decens, dives... ». — D'autre part, le fait de ne pas donner de référence aux textes cités ou utilisés ne prouve pas l'absence de culture, mais peut-être seulement l'absence de pédanterie, d'autant que le « style noble » n'admettait guère de références précises.

16. Dans *Recueil d'études sur saint Bernard*, t. I, Rome, 1962, p. 281-295, j'ai indiqué des rapprochements.

17. « Ne tacendo philosophus puter », *Prol.*, S. Bernardi op., t. III, Rome, 1963, p. 119, 14.

18. Cf. *Aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard*, p. 430-431.

19. « Tempus tacendi et tempus loquendi (Eccl. III, 7) Pythagonicos reor, quorum doctrina est tacere per quinquennium et postea eruditos loqui, hinc originem sui traxisse decreti », S. JÉRÔME, *Comment. in Eccl.* (« Corp. christ. », 72), 1959, p. 276 ; repris par RABAN MAUR, *Hom.*, 34, P.L., CX, 208 D. Dans la tradition monastique byzantine, on peut citer ce qui est dit de l'abbé Philémon : « Ce qu'on lui donnait, il le recevait avec reconnaissance, mais sans proférer une parole, en homme vraiment philosophe » : dans le texte grec de la *Philocalie*, Athènes, 1958, t. II, p. 252, cité ici d'après la traduction publiée par P. DESELLE, *L'Évangile au désert*, Paris, 1964, p. 209.

20. *Praetk.*, S. Bernardi op., t. III, p. 254, 2.

21. SÉNÈQUE, *Ad Lucil.*, 85, 1.

22. « Ego enim quaedam chimaera mei saeculi, nec clericum gero nec laicum », *Epist.*, 250, 4, P.L., CLXXXII, 451.

23. Les textes sont cités par P. ANTIN, *Jérôme, Ep.* 125, 18, 2-3, dans « Rev. bénédictine », t. LXIX, 1959, p. 347.

24. Cf. *ibid.*

25. W. WILLIAMS, *Of Conversion. A Sermon to the Clergy by St. Bernard of Clairvaux*, Londres, 1938, p. 3-57, *passim*.

d'existence que dans l'esprit de l'humaniste qu'il était, prompt à retrouver chez l'abbé de Clairvaux, qu'il aimait tellement, des images chères à Catulle et à d'autres poètes, qu'il aimait aussi. On pourrait encore rapprocher ce que Bernard écrit de la frénésie de ce que Sénèque en avait déclaré²⁶. Quant à la citation que Bernard donne sous le nom d'un « sage » et qui commence par des mots d'Euripide : *O doxa ! Doxa, ait sapiens...*, elle est simplement empruntée à un exemplaire de Boèce où la sentence du tragique grec avait été, dans les interlignes, traduite, à l'exception de son début²⁷. La première rédaction de cet ouvrage, devenu un traité adressé aux étudiants de Paris, revêtait la forme d'un sermon²⁸ et ne comportait point toutes ces réminiscences et citations. Il semble que saint Bernard ait voulu s'adapter à son auditoire, comme saint Paul l'avait fait jadis à l'aréopage d'Athènes : il a voulu faire montre de certaines connaissances littéraires, discrètement, d'ailleurs, et sans nuire à la qualité de son exposé.

La contribution la plus neuve à l'étude des rapports de saint Bernard avec les écrivains antiques est celle par laquelle R. Gelsomino a pu montrer que l'abbé de Clairvaux s'est inspiré directement — et « génialement », dit-il, — des idées essentielles du *De amicitia* de Cicéron²⁹. Il avait pu en connaître des éléments par l'intermédiaire de saint Ambroise et de saint Augustin ; il avait dû en lire des passages durant sa formation scolaire. Mais vers les années 1124/25, il a repris le texte en mains, peut-être pour faire pièce à une théorie d'Abélard au sujet de l'*amor purus*. Il en a transposé et élaboré le contenu : « Il y a beaucoup plus de Cicéron, et avec beaucoup plus de profondeur, chez l'abbé de Clairvaux que chez Abélard ³⁰. » Selon son habitude, Bernard ne nomme pas sa source. « Mais, évidemment, avec ses disciples, au monastère, il discutait expressément des problèmes de la christianisation de l'opuscule cicéronien ³¹. » Quoiqu'il en soit de cette conjecture, séduisante et qui garde de la vraisemblance, voici au moins un cas où Bernard a trouvé chez un classique une source importante. Il reste que ce fut exceptionnel. Habituellement, il ne leur emprunte guère, directement ou non, que des expressions qui agrémentent son style. Mais celui-ci, dans son ensemble, leur est certainement redevable, dans une mesure qu'il est difficile de préciser. On ne peut en juger d'après les seules citations, car les Pères également sont rarement cités, et cependant ils ont très fortement marqué son style et sa pensée. Plutôt que de telles ou telles expressions, il semble qu'il faille tenir compte des caractères généraux de l'œuvre écrite de saint Bernard : la qualité de sa latinité, son respect des genres littéraires, la précision du vocabulaire dont il use en ses prologues, son souci de la composition, ses modèles, tels qu'ils apparaîtront bientôt, portent à croire que des auteurs profanes ont exercé sur son esprit une influence réelle. Mais il l'a subie ou, plutôt, il l'a

26. « Isto modo dicit phrenesim et insaniam viribus necessariam, quia saepe validiores furor reddit », SÉNÈQUE, *De ira*, I, 3 ; comparer S. BERNARD, *De conv.*, 5, P.L., CLXXXII, 837 B-C.

27. S. BERNARD, *De conv.*, 14, citant BOÈCE, *Philos. consol.*, III, 6, 1, éd. L. BIELER, 1957 (« Corp. christ. »), p. 45. Le texte de Boèce ne donne qu'en grec les deux vers d'*Andromaque*, 319-320. W. WILLIAMS, *Select Treatise of saint Bernard of Clairvaux*, Cambridge, 1926, p. 21, écrit : « Bernard transliterates the first three words from the original Greek. » En réalité, Bernard ne fait que reproduire la traduction qu'il trouvait, au-dessous ou à la place du texte grec, dans un ms. où les trois premiers mots avaient été laissés en grec ; dans d'autres, comme Vat. lat. 3865 (IX^e s.), f. 24 v^o, Vat. lat. 3363 (IX^e s.), f. 25 v^o, 3262 (XIV^e s.), f. 35 v^o, on lit : « O gloria, gloria... » Une réminiscence du même passage de Boèce, peut-être due à l'influence de cette page du *De conversione*, se retrouvera dans la *Vie* de Pierre de Tarentaise par GEOFFROY D'AUXERRE, ancien secrétaire de saint Bernard, c. 3, n. 15, AA. SS., Maii II, éd. Anvers, 1680, p. 329 A : « O doxa ! O doxa ! Inflatio aurium !... » Peu avant l'endroit où il cite les deux vers dont il vient d'être question, *De conversione*, 13, Bernard introduit, sans dire qu'il l'emprunte à un autre, une formule qui se trouve un peu plus loin dans BOÈCE, *Philos. consol.*, III, metr. 7, éd. BIELER, p. 47 ; il donne alors, au lieu de *fruentes*, la leçon *juventes*, attestée par deux seulement des mss. utilisés par BIELER ; peut-être ici a-t-il délibérément choisi cette variante pour adapter la réminiscence de Boèce à son propre texte. Dans le sermon *De div.*, 29, 5, P.L., CLXXXIII, 622, Bernard cite un vers de BOÈCE, *Consol.*, I, 1, 22, éd. L. BIELER, p. 1, ce qui ne suffirait pas à prouver que Bernard a lu Boèce, car ce vers servait d'exemple de construction grammaticale, par exemple dans le *De grammatica* de HUGUES DE SAINT-VICTOR, que j'ai édité dans « Arch. d'hist. doctr. et littér. du moy. âge », t. XVIII, 1943, 45, p. 312. Toutefois, il y a d'autres indices de la dépendance de Bernard à l'égard de Boèce, et qui ont été relevés par HISS, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin, 1964, p. 33.

28. Cf. S. Bernardi op., t. IV, p. 61-67.

29. Cf. R. GELSOMINO, S. Bernardo di Chiaravalle e il « De amicitia » di Cicerone, dans « Anal. monastica », t. V, Rome, 1958, p. 184-185.

30. *Ibid.*, p. 185.

31. *Ibid.*, p. 186.

reçue à la manière d'un génie, dont la très vigoureuse personnalité n'éprouve même plus le besoin de se référer à ses prédécesseurs : il les a dépassés.

2. Les auteurs sacrés.

Bernard leur emprunte parfois, comme aux écrivains profanes, de simples formules. Mais il arrive plus souvent qu'il leur doive aussi des idées. Pourtant, il est rare que l'on puisse établir à coup sûr une dépendance textuelle entre ses dires et les leurs : non seulement il ne cite pas, mais il sait même dissimuler sa source. Les recherches dont sa doctrine fut l'objet lors du IX^e centenaire de sa mort, en 1953, ont permis de signaler bien des rapprochements entre l'enseignement des Pères et le sien : les références les plus fréquentes furent trouvées dans saint Augustin, puis dans Origène et saint Grégoire le Grand³². Il n'y a pas ici à revenir sur tous ces points. Du moins peut-on signaler quelques résultats qui furent acquis depuis lors et, surtout, considérer la façon dont Bernard utilise les Pères, quand il le fait.

Il est d'abord des cas où l'on ne peut que conjecturer une dépendance de Bernard par rapport à l'un d'eux ; il ne s'agit même sans doute que d'une ressemblance fortuite. Ainsi la page admirable où il applique à la Mère de Dieu ces paroles du *Cantique des cantiques* : « Je suis blessée d'amour »³³ rappelle d'assez près celle où Grégoire de Nysse avait développé le même thème³⁴. L'image de l'aqueduc, appliquée à Marie, avait des précédents dans Plutarque, saint Irénée, un Pseudo-Origène du IV^e siècle, et Arnobe le Jeune, au V^e. C'est de l'avant-dernier que Bernard est le plus proche, même si le mot *fistula* y est employé au lieu de *aquaeductus*, dont il était l'équivalent dans la latinité classique et patristique. De part et d'autre la comparaison est utilisée pour évoquer le rôle de la Vierge dans l'Incarnation du Fils de Dieu³⁵. Mais Bernard n'avait-il pas le droit d'inventer un symbole ? Qui fixait des limites à son imagination ? Le jeu de mots *Sequuntur et consequuntur*, qui fournit le plan d'un sermon³⁶, avait été suggéré par saint Bède — *Sequamur... ut mereamur consequi* — dans une homélie qui faisait partie de la liturgie et que Bernard avait pu entendre³⁷ ; il a d'ailleurs enrichi la séquence d'un troisième terme : *assequuntur*. L'expression *perdite vivere* — destinée à revêtir une certaine importance du fait que Luther l'emprunterait un jour à saint Bernard, non sans la commenter en un sens tout nouveau³⁸ — a déjà été relevée chez saint Augustin et plusieurs auteurs médiévaux³⁹. Or elle ne se trouve pas seulement dans les *Sermons sur le Cantique* de saint Bernard, mais aussi dans sa lettre à Robert⁴⁰. Quant à la doctrine de l'abbé de Clairvaux sur le Christ à la fois « exemple » et « sacrement », modèle à imiter et Sauveur au mystère duquel il faut participer, elle est fréquente chez les Pères, et déjà dans saint Paul, et nul n'avait à l'inventer ; on a néanmoins l'impression qu'elle reçoit de saint Bernard une expression assez proche de celle que lui avait donnée saint Léon, sans que l'on puisse prouver qu'il dépend certainement d'un texte particulier de ce dernier⁴¹.

32. *Saint Bernard théologien*, dans « Anal. s. o. Cisterc. », t. IX, 1953, p. 315-323 : *Index des noms*. Des sources patristiques de la mariologie de saint Bernard ont aussi été signalées par J. M. CANAL, *La maternidad espiritual en San Bernardo*, dans « Estudios marianos », t. XIV, Madrid, 1954, p. 281, n. 29 et p. 287, n. 47. Des cas où saint Bernard dépend d'Isidore de Séville dans sa façon d'indiquer les caractéristiques propres à divers animaux ont été relevés par P. SINZ, *Die Naturbetrachtung des Hl. Bernhard*, dans « Anima », t. VIII, 1953, p. 37-38.

33. *Sup. Cant.*, 29, 8, *S. Bernardi op.*, II, p. 208-209.

34. GRÉGOIRE DE NYSSE, *IV^e Homélie sur le Cantique*, P.G., XLIV, 852.

35. Les textes ont été cités par J. BAUER, *Lo pseudo-Origene, fonte di san Bernardo nel sermone « De aquaeductu »*, dans « Marianum », t. XXII, 1960, p. 370-372.

36. *De div.*, 62, P.L., CLXXXII, 685-686.

37. BÈDE, *Hom.*, I, 7 (« Corp. christ. », 122), p. 48, 73-74 : « Sequamur ut mereamur consequi » ; leçon de l'office des Vigiles le V^e jour dans l'octave de Noël.

38. Cf. *Recueil d'études...*, p. 285.

39. *Ibid.*, p. 351, n. 4.

40. *Epist.*, II, 9, P.L., CLXXXII, 85 B.

41. Sous le titre *Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des heiligen Bernhard*, dans « Arch. f. Liturgiewissensch. », t. VIII, 1963, p. 58-72, j'ai cité les textes. Des témoignages de saint Léon sur le lien qui existe entre *sacramentum* et *exemplum* ont été rassemblés

Les cas de dépendance certaine ne manquent cependant pas. On a vu que les rapprochements les plus nombreux que l'on ait proposés se rapportent à saint Augustin. Est-ce à dire que « la théologie de saint Bernard, sous l'influence de celle de saint Augustin, est entachée d'un profond pessimisme⁴² ? » De telles déclarations sont trop vagues pour être valables. En revanche, une recherche minutieuse sur le *De gratia et libero arbitrio* a pu établir que Bernard s'y inspire de plusieurs passages du *De correptione et gratia* de saint Augustin, mais n'en reproduit aucun exactement. Son originalité apparaît par contraste avec la façon dont Gerhoh de Reichersberg, dans un ouvrage composé vingt ans après celui de Bernard, se contentera de résumer celui-ci et dépendra de saint Augustin, peut-être sans le savoir, par son intermédiaire⁴³. Il est si peu dans la manière de Bernard de citer un texte sans le transformer que plusieurs historiens de la théologie médiévale se sont accordés à lui refuser la paternité d'une sentence qu'on lui avait d'abord attribuée : l'un de leurs arguments fut tiré du fait qu'elle n'a rien de personnel⁴⁴. Sur un point d'importance — la notion même de liberté, — on a pu montrer que Bernard a fait réaliser aux idées reçues de saint Augustin et transmises par saint Anselme un considérable progrès, destiné à exercer de l'influence sur les doctrines postérieures⁴⁵.

Que Bernard ait lu Origène, qu'il s'en soit inspiré, le fait n'a plus à être démontré. Il avait été établi dès 1953⁴⁶. Il a été, depuis, illustré par plusieurs chercheurs, en particulier par le p. de Lubac, soit à propos de formules particulières⁴⁷, soit quant à certaines des données majeures du chef-d'œuvre de saint Bernard : « On sait déjà que les Sermons sur le Cantique portent une marque origénienne. Plus significative que l'abondance des citations implicites, réminiscences ou imitations qu'on peut y relever, est l'identité, de part et d'autre, jusque dans ses diverses harmoniques, du thème fondamental. Mais il est plus remarquable encore que Bernard se montre origénien jusque dans les effusions où il est le plus personnel⁴⁸. » Il faudra revenir, bientôt, sur ce dernier point. Qu'il suffise d'enregistrer ici une constatation de caractère général, puis de l'éclairer à la lumière d'un exemple curieux, celui d'une page extrêmement travaillée dans laquelle Bernard s'est ingénié à cacher qu'il dépendait d'Origène : car les idées qu'il lui avait demandées, il les transposait aussitôt — bien plus : il les transformait — d'une façon entièrement personnelle. Ceci ressort surtout des recherches de M. Derooy, qui a pu écrire : « On s'étonne de voir que, malgré la grande affinité des thèmes, saint Bernard fait preuve d'une originalité remarquable, en choisissant presque toujours d'autres versets scripturaux pour illustrer sa pensée⁴⁹. » Une minutieuse comparaison entre le commentaire donné par l'un et l'autre auteur du même verset du Cantique permet de voir combien

par B. DE SOOS, *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand*, Münster, 1958, p. 78-98. La finale de cette phrase : « Isti sunt Petrus et Paulus, duo magna luminaria, quos Deus in corpore Ecclesiae suae constituit quasi geminum lumen oculorum » du sermon de saint Bernard, *In festo SS. Petri et Pauli*, I, 1, P.L., CLXXXIII, 405 C, est certainement inspirée de cette formule de saint Léon : « ... ut eos in corpore, cui caput est Christus quasi geminum constituerit lumen oculorum », dans *Sermo* 72, 7, P.L., LIV, 427-428. Un autre cas de dépendance à l'égard de saint Léon paraît être fourni par l'expression *Virgo regina* qu'on trouve appliquée par Bernard à Marie dans *Epist.*, 174, 2, P.L., CLXXXII, 333, et dans le sermon *In adventu*, II, 5, P.L., CLXXXIII, 43, et qui est dans saint Léon, *Sermo* 21, 1, P.L., LIV, 191 : « Virgo regina Davidicae stirpis eligitur ». Saint Bernard a pu entendre lire ces sermons de saint Léon à l'office divin ; le dernier cité, par exemple, fait encore partie des Vigiles de Noël.

42. « Mélanges saint Bernard », Dijon, 1954, p. 57.

43. Les textes sont cités et comparés par U. FAUST, *Bernhards « Liber de gratia et libero arbitrio ». Bedeutung, Quellen und Einfluss*, dans « *Anal. monastica* », t. VI, Rome, 1962, p. 44-47.

44. Cf. *ibid.*, p. 41, 48.

45. *Ibid.*, p. 48-50. — D'autres rapprochements avec saint Augustin ont été signalés par L. GRILL, *Bernhard v. Clairvaux als Exeget*, dans « *Festschrift zum 800-Jahredächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux* », Vienne/Munich, 1953, p. 16, n. 33 ; p. 20, n. 47.

46. *Saint Bernard théologien*, p. 46-51 et *passim*.

47. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I, Paris, 1959, p. 586-599 et *passim*. Un autre cas de dépendance de Bernard à l'égard d'Origène a été signalé par C. D[UMONT], dans « *Collect. ord. Cisterc. reform.* », t. XXVI, 1964, p. 145. De même la formule de Bernard : « Nos qui simul Ecclesia sumus », *Sup. Cant.*, 57, 3, citée t. II, p. 121, rappelle celle d'Origène : « Nos sumus ecclesia Dei », *In Is.*, hom. 2, 1, éd. BAEHSENS, *Origeneswerke*, t. VIII, p. 250.

48. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 592. Sur la façon dont « saint Bernard transforma une phrase d'Origène en une sentence typiquement bernardine », cf. aussi D. FARKASALVY, *L'inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*, Rome, 1964 (« *Studia Anselmiana* », 53), p. 30, n. 30.

49. DEROY, *op. cit.*, p. 156.

Bernard renouvelle l'enseignement de son prédécesseur : il fait réaliser à la doctrine de l'union au Verbe un progrès, en montrant que la connaissance du Christ que donne l'Écriture doit être goûtée intérieurement, savourée, passant du plan de la science à celui de l'expérience. Non seulement il reste libre à l'égard d'Origène — dont il dépend indubitablement, — mais il le corrige, il tempère ce que certaines de ses affirmations présentaient d'excessif, il supplée à ce qu'elles pouvaient avoir d'insuffisant⁵⁰. Ailleurs, il transforme entièrement un commentaire, le fait se rapporter non plus à l'Ancien Testament, mais à l'union à Dieu dans la communauté d'un monastère, supprime une double allusion aux Septante et la remplace par deux strophes d'environ soixante-dix syllabes chacune, dans une sorte de cryptogramme dont le total permet de deviner le nom latin du monastère en question : c'est Clairvaux⁵¹. En tout ceci, on ne relève pas la moindre mention d'Origène, et les parallèles textuels sont eux-mêmes tenus, bien que la parenté soit certaine.

Un autre exemple de l'originalité de Bernard est fourni par la façon dont il utilise, en six endroits de son œuvre, une description du paradis donnée par saint Ambroise. Un seul de ces six passages comporte une ressemblance verbale avec la source ; encore ne consiste-t-elle qu'en quelques mots, dont l'ordre est modifié. « Il a parfaitement assimilé des éléments qu'il a pris à la tradition... Beaucoup de phrases denses de Bernard rassemblent des thèmes traditionnels entiers, qu'il suppose connus de ses lecteurs⁵² ». Sa familiarité avec les Pères de l'église et du monachisme apparaît beaucoup plus dans tout l'ensemble de sa langue et de son style que dans des emprunts conscients à des textes précis⁵³ : on a pu dire que son vocabulaire est « paléochrétien »⁵⁴.

Par-dessus tout, il est biblique, et les réminiscences de l'Écriture Sainte suffisent parfois à éviter que l'on aille chercher ailleurs la source dont il dépend : quand il parle de la *supereminentia caritatis*, il se souvient de l'Épître aux Éphésiens plutôt que du Pseudo-Denis⁵⁵. Mais souvent sa mémoire biblique est chargée de résonances venues de la patristique ou de la liturgie, ou de l'une et de l'autre, en même temps : car il entendait lire l'Écriture à l'office divin. De là les cas où la teneur d'une citation vient, non de la Vulgate, mais d'un répons que l'on chantait au chœur : il y en a une quinzaine d'exemples dans les *Sermons sur le Cantique*, il y en a cinq dans les sermons sur le psaume *Qui habitat*, et d'autres ailleurs⁵⁶. Les réminiscences des antiennes bibliques de l'office sont fréquentes, elles aussi ; quant à celles qui viennent du graduel, c'est-à-dire des parties chantées du Missel, elles sont plus rares, et une bonne proportion d'entre elles est formée par les introïts⁵⁷.

50. Cf. DEROY, p. 157-158 et *passim*.

51. *Ibid.*, p. 152-153.

52. R. KERESZTY, *Die Weisheit in der mystischen Erfahrung beim hl. Bernhard von Clairvaux*, Westmalle, 1963, p. 27-28.

53. Cf. C. MOHRMANN, *Observations sur la langue et le style*, p. XIII-XXIV.

54. *Ibid.*, p. XVII.

55. Ceci a été établi par E. BOISSARD, *Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite*, dans « Rech. théol. anc. et médiév. », t. XXVI, 1959, p. 218-219. Parfois l'allusion biblique est ténue, mais certaine : par exemple l'expression « Joindre la queue à la tête de la victime », que l'on trouve dans *Epist.*, 78, 13, *P.L.*, CLXXXII, 199 ; *Epist.*, 165, *P.L.*, CLXXXII, 326, est, pour exhorter à la persévérance, une formule proverbiale inspirée du LÉVITIQUE III, 8-9, et de l'EXODE XXIX, 15-22, d'après une interprétation patristique de ces textes ; mais parce qu'elle ne reproduit exactement aucun verset biblique, HORSTRUS, puis MABILLON ont cru devoir lui consacrer une note érudite, qui est dans *P.L.*, CLXXXII, 199, n. 221. Parfois encore, l'allusion biblique inclut et dissimule une réminiscence patristique ; par exemple, dans *In Circumcisione* II, 1 et 3, *P.L.*, CLXXXIII, 135, et I, 3, II, 1, *P.L.*, CLXXXIII, 134, 135, dans des contextes où l'évocation de la circoncision fait penser à la *superfluitas*, revient deux fois l'expression *additamentum Leviathan* : le premier de ces deux mots n'est pas dans la Vulgate, mais S. JÉRÔME, *Liber interpr. hebr. nom.* (« Corp. christ. », 72), p. 135, 25, dit : *Leviathan additamentum eorum* ; en note, l'éditeur, P. DE LAGARDE, renvoie à JOB III, 8.

56. Le fait que Bernard, dans l'usage qu'il fait de l'expression *per aurem Virginis* en son sermon *In festo Pentecostes*, II, 3, *P.L.*, CLXXXIII, 327 C, dépend du répons *Descendit de caelis* a été signalé par A. DOLD, *Was ein 8zeiliger Fragmentenstreifen eines einstigen Doppelblattes uns alles Berichten kann*, dans « *Sacris erudiri* », t. VII, 1955, p. 255.

57. Sur cette influence de la liturgie, cf. *Recueil d'études*, p. 306-307. En ce domaine, les recherches devront être poursuivies. — Dans la rédaction de l'apparat des sources de l'édition critique des œuvres de saint Bernard, l'identification des réminiscences liturgiques soulevait un problème délicat : fallait-il donner les références à la liturgie cistercienne « primitive » (celle du temps de saint Étienne Harding), ou à celle qui résulte de la réforme à laquelle le nom de saint Bernard est associé et dans laquelle il eut certainement une part, ou à la liturgie cistercienne plus tardive (celle de dom Claude Vaussin, au XVII^e siècle), ou à celle du Bréviaire monastique d'aujourd'hui, ou à celle du Bréviaire romain ? Après consultation de celui qui est actuellement le meilleur connaisseur de la liturgie cistercienne, le P. Chrysogonus Waddel, o.c.s.o., de l'abbaye de Gethsémani, et pour des raisons qu'il serait hors de propos d'exposer ici, a été adoptée la solution pratique qui consiste à renvoyer à ceux des livres liturgiques en usage aujourd'hui qui contiennent encore

Les oraisons de l'office et de la messe ne font point défaut⁵⁸. Telle image a pu être suggérée par une leçon de l'office des Vigiles⁵⁹. Tel jeu de mots, à la fin de la formule *aurem cordis obstruat et obduret*⁶⁰, est peut-être issu de la combinaison d'une expression biblique : *nolite obdurare corda vestra*⁶¹ et de la citation que Bernard avait pu en trouver dans saint Ambroise : *obstruentis aures suas*⁶². Quand il prend à Origène cette idée : *alienum est ab Ecclesiae fide*⁶³, Bernard lui donne une tournure biblique, en introduisant dans la phrase une réminiscence de la 1^{re} épître aux Corinthiens⁶⁴ : *Nos enim non sic divinas Scripturas accipimus, sed neque Ecclesia Dei*⁶⁵. Bref, quand il utilise les auteurs profanes ou sacrés, que ceux-ci aient parlé dans la littérature patristique, dans la liturgie ou dans l'Écriture Sainte, Bernard se montre libre, et maître de son style comme de sa pensée⁶⁶.

II. THÈMES ET GENRES LITTÉRAIRES

Si Bernard a si peu transcrit des auteurs qui le précédaient, s'il leur emprunte si peu de textes particuliers, leur doit-il du moins de grands thèmes dont il se soit inspiré et qu'il ait plus ou moins imités⁶⁷ ? Pour le savoir, il faut considérer, dans leur ordre chronologique, ceux de ses ouvrages dont les genres littéraires sont les plus caractérisés.

I. L'un des premiers en date est le traité *De gradibus humilitatis et superbiae*. Il offre l'avantage de nous mettre en présence d'un symbolisme que Bernard affectionnera toute sa vie et expliquera souvent. Sa théologie de l'humilité, tout en étant dans le prolongement de celle de saint Augustin,

le plus de textes parmi ceux que citait saint Bernard, et qui sont le Missel romain et le Bréviaire monastique de l'Ordre de saint Benoît. — M.-A. DIMIER, *Une réminiscence de Sédulius chère à saint Bernard*, dans « Rev. moyen âge lat. », t. III, 1947, p. 158-160, s'étonnait de ce qu'aucun éditeur de saint Bernard n'ait « détaché du texte » deux hexamètres de Sédulius qu'il croyait y retrouver, puis se demandait si Bernard les « citait de mémoire ». Vérification faite, Bernard ne dépend, dans aucun cas, de Sédulius, mais il s'inspire toujours de l'antienne *Genuit puerpera regem* des Laudes de Noël, laquelle dépend des vers de Sédulius, mais en y introduisant des variantes qu'on retrouve chez Bernard, qui, à son tour, modifie le texte, l'abrège, en inverse les termes. Bernard n'a pas conscience de « rompre la mesure » et ne sait même peut-être pas que le texte, à l'origine, était en vers. Il « cite de mémoire », mais, faut-il ajouter, de mémoire liturgique. — De même, un sermon de saint LÉON, 21, 1 (*In Nativ.*, 1, P.L., LIV, 291) dont il y a une réminiscence dans le sermon *In octava Assumptionis*, 13, P.L., CLXXXIII, 437 B, l. 1-2, faisait partie de l'office des Vigiles de Noël.

58. Comparer, par exemple, *Sup. Ps.* « *Qui habitat* », 7, 12, et 13, 5, P.L., CLXXXIII, 707 A, l. 10-11 et 238 B, l. 2-3, et l'*Oratio super populum* du vendredi après les Cendres ; la finale de la formule « cuius natura bonitas, cui proprium est misereri semper et parcere », du sermon *In Annunt.*, I, 9, selon la rédaction première (P), et la collecte « Deus cui proprium est... » de la messe des funérailles ; quant aux trois premiers mots de cette formule, ils sont empruntés à S. LÉON, *Serm.* 22, *In Nativ.*, 2, 1, P.L., LIV, 194 A, texte qu'on lit aux Vigiles de la fête de l'Annonciation, le 25 mars.

59. « Rugire iste (leo, diabolus) potest, ferire non potest », *Sup. Ps.* « *Qui habitat* », 13, 6, P.L., CLXXXIII, 238 C, l. 5-6 ; cf. PS. AUGUSTIN, *Serm.*, 197, c'est-à-dire S. CÉSAIRE D'ARLES, *Serm.*, 221, 6 (« Corp. christ. », 103), p. 507, lu au II^e nocturne des Vigiles du IV^e Dimanche après la Pentecôte : « Latrare potest (canis, diabolus)..., mordere omnino non potest, nisi volentem. » Comparer aussi cette formule du *De diligendo Deo*, 23, S. Bernardi op., III, 139 (à propos des restrictions dans le vivre et le vêtement) : « si quod propriis subtrahitur voluptatibus, fratris necessitatibus non negetur », avec celle de saint Grégoire : « Hoc ergo quod tibi subtrahis, alteri largire », *In Ev., Hom.*, I, 16, P.L., LXXVI, 1138, et aux autres formules, où s'exprime la même idée, qu'a rassemblées S. LYONNET, *De ieiunio et abstinentia ut fontibus caritatis*, dans « Verbum Domini », t. XXX, 1952, p. 93-98.

60. *Sup. Ps.* « *Qui habitat* », 14, 6, P.L., CLXXXIII, 241 C, l. 13, où, à la leçon de MABILLON *obduret*, les mss. font préférer *obduret*.

61. PS. XCIV, 8 ; peu auparavant se trouvait une allusion claire au PS. LVII, 5 : *sicut aspidis surdae et obturantibus aures suas*.

62. S. AMBROISE, *De fuga saeculi*, 7 (« Corpus script. eccles. latin. », 32), II, p. 196, 17 : le texte édité donne, conformément à deux mss., *obturantis* ; mais les onze autres mss. collationnés ont *obstruentis*.

63. ORIGÈNE, *In Gen.*, III, 2, éd. BAEHRENS, Leipzig, 1920, p. 41, 22-23.

64. I COR. XI, 16 : « Nos talem consuetudinem non habemus, sed neque ecclesia Dei. »

65. *Sup. Psalm.* « *Qui habitat* », *Serm.* 7, 10, P.L., CLXXXIII, 205 D.

66. Sur l'influence que la Bible a exercée sur la pensée et le style de saint Bernard, j'ai donné des indications sous les titres *La Bible dans les homélies de saint Bernard sur « Missus est »*, dans « Studi medievali », t. V, 1964, p. 330-346, et *De quelques procédés du style biblique de saint Bernard*, dans « Cîteaux », t. XV, 1964, p. 330-346. Il suffira ici de donner un seul chiffre : dans le *De consideratione*, pour moins de cent pages de texte, environ 850 références ont été données à des textes bibliques, dont 370 à l'Ancien Testament et 480 au Nouveau. — Enfin, B. JACQUELINE, *Yves de Chartres et saint Bernard*, dans « Études... Gabriel LE BRAS », Paris, 1965, p. 179-184, a montré que Bernard non seulement dépend de quelques textes de la *Panormie* d'Yves de Chartres, qu'il cite, mais s'accorde avec la tendance « modérée » que ce canoniste représentait en faveur d'une réduction de la centralisation romaine et de l'intervention du pape dans la politique religieuse des royaumes.

67. Un aperçu de l'état des travaux parus récemment sur des « thèmes » littéraires du moyen âge a été donné par W. VEIT, *Toposforschung. Ein Forschungsbericht*, dans « Deutsche Vierteljahrschr. f. Literaturwissensch. u. Geistesgesch. », t. XXXVII, 1963, p. 120-163.

reste très personnelle⁶⁸. Mais comment allait-il la proposer dans un ouvrage dont le titre même parlait de « degrés » et dont l'occasion était le commentaire d'un chapitre de la Règle de saint Benoît appliquant à l'humilité les douze degrés de l'échelle de Jacob ? Il eût été facile de suivre ce plan tout tracé. Plusieurs fois, dans ses lettres et ses sermons, il évoquera ce thème biblique⁶⁹, et le seul endroit où il l'interprétera de façon détaillée se trouvera dans la rédaction, due à son secrétaire, Geoffroy d'Auxerre, de l'une de ses prédications : là il sera question des côtés de l'échelle, de ses degrés, de ses bases et de son sommet⁷⁰. Pourtant le symbolisme eût pu être fécond, et Bernard ne pouvait ignorer sa richesse, ni la fréquence avec laquelle on l'avait exploitée. Faut-il penser que ce qu'il dit de « l'échelle des sens », dans la *Considération*, lui a été suggéré par une comparaison semblable utilisée dans la *République* de Platon ? L'hypothèse a été émise⁷¹. En tout cas, depuis Tertullien, en passant par plusieurs Pères latins et grecs, et surtout par saint Augustin⁷², l'image de l'échelle de Jacob avait été mise en relation avec les réalités de la vie spirituelle⁷³. Dans le monachisme, on avait illustré par elle les progrès de l'humilité : Cassien avait distingué dix degrés⁷⁴, la Règle du Maître et la Règle de saint Benoît en avaient admis douze, qui avaient ensuite fait l'objet de commentaires⁷⁵. Les écrivains du moyen âge étaient entrés dans les mêmes voies. A la liste de ceux qui sont déjà connus peut s'ajouter un traité anonyme, conservé dans un groupe de manuscrits dont le plus ancien est du XI^e siècle⁷⁶, où sont dénombrés trente degrés, dont le cinquième est l'humilité. Bernard, lui, en retiendra trois, quitte à décrire, dans la deuxième partie de son traité, douze degrés d'orgueil dont le texte qu'il exposait n'avait rien dit : on ne pouvait pousser plus loin l'originalité, à propos d'un thème connu.

2. Le second des traités de Bernard est cette *Apologie* dont il n'est plus à démontrer qu'elle ressortit au genre satirique⁷⁷. Quelques indications nouvelles montreront qu'elle est à la fois conforme aux lois de ce genre littéraire et fidèle à des thèmes monastiques traditionnels. Son caractère de satire explique la part d'exagération qu'on y relève, et dont Bernard comme ses lecteurs étaient conscients. Faut-il, avec un solennel mauriste du XVII^e siècle, dom Mège⁷⁸, protester contre la tirade sur les façons variées d'apprêter les œufs, sous prétexte que saint Benoît avait admis la diversité de deux mets, à chaque repas, « afin que celui qui ne peut pas manger de l'un prenne de l'autre⁷⁹ » ? Il faut plutôt sourire et accepter la leçon de simplicité, d'austérité, que Bernard a voulu donner. L'indignation propre à l'auteur satirique justifie aussi le caractère passionné, et non descriptif, du portrait des clunisiens attablés ou de leurs abbés en voyage, comme d'ailleurs des douze orgueilleux qui servent d'illustrations au *De gradibus humilitatis*, dont ils occupent la seconde partie. E. Faral a remarqué excellemment :

« La rhétorique des anciens rangeait la description parmi les moyens oratoires de persuader ou

68. L'influence de l'idée de la « connaissance de soi » et de la « vérité », telles qu'elles sont dans saint Augustin, sur la conception que Bernard se fait de ces deux mêmes réalités, par lesquelles il définit l'humilité, a été étudiée par O. SCHAFFNER, *Christliche Demut*, Würzburg, 1959, p. 71-74 et p. 212. Rappelant comment Bernard s'inspire de la définition de l'orgueil par saint Augustin : « amor excellentiae propriae » (*De Gen. ad litt.*, XI, 14, 18, P.L., XXXIV, 436 ; *Serm.*, 354, 6, 6, P.L., XXXIX, 1565), pour définir l'humilité, en renversant la formule : « contemptus propriae excellentiae » (*De grad. hum.*, 14, S. Bernardi op., t. III, p. 27 ; *De mor. et off. episc.*, 19, P.L., CLXXXII, 821), SCHAFFNER dit avec raison que Bernard a fait sienne la définition d'Augustin : « Bernhard hat die Augustins Definition vom Stolz zu eigen gemacht », p. 68, n. 102.

69. Sept références ont été données par G. PENCO, *Un tema dell'asceti monastica : la scala di Giacobbe*, dans « Vita monastica », t. XIV, 1960, p. 105-106.

70. *Declamations de colloquio Simonis cum Iesu*, 42-49, P.L., CLXXXIV, 460-463.

71. J.-M. DÉCHANET, *Aux sources de la pensée philosophique de saint Bernard*, dans *Saint Bernard théologien*, p. 64-65.

72. Cf. M.-F. BERROUARD, *Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent*, dans *Recherches augustiniennes*, t. II « Hommage au r. p. Fulbert CAYRÉ », 1962, p. 447-457 : *Approches du thème*.

73. Cf. PENCO, *art. cit.*, p. 99-113.

74. CASSIEN, P.L., XLIX, 1329, où une représentation imagée illustre le thème. Sur l'iconographie du thème, j'ai donné des indications dans *Études sur saint Bernard et ses écrits*, « Anal. s. o. Cisterc. », t. IX, 1953, p. 49 et pl. IV, p. 129 ; t. XI, 1955, p. 146.

75. Cf. P.L., LXVI, 377-378.

76. Rome, Biblioteca Casanatense, ms. 54, f. 82-94 v^o. Ce texte méritera d'être étudié ailleurs.

77. Cf. *Aspects littéraires...*, p. 444-450 : *Un modèle du genre satirique*.

78. Dom MÈGE, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1687, p. 534.

79. *Reg. S. Bened.*, 39, 4.

d'émouvoir : elle enseignait l'art de l'appliquer à cette fin utilitaire. De la même façon, et conformément à ces vues, les écrivains du moyen âge, eux aussi, ont eu pour but, en décrivant, d'agir sur la sensibilité et l'imagination de leur public. Aucun d'entre eux, ou presque, employant la langue latine ou la vulgaire, n'a décrit pour le seul plaisir de définir, de montrer, d'être vrai. C'est pourquoi leurs peintures sont si décevantes pour ceux qui tentent d'y retrouver l'image expressive et fidèle d'êtres ou d'objets aujourd'hui disparus ; à cet égard, ni les historiens ni les archéologues ne rencontrent chez eux beaucoup d'occasions de s'instruire. Leur grande affaire était de provoquer dans les âmes des mouvements affectifs⁸⁰»

Il y a ainsi, dans l'œuvre de Bernard, des portraits qui se rapprochent plus de ce que La Bruyère appelait des « caractères » que de ces images ressemblantes auxquelles nous habitue, aujourd'hui, la photographie. Les uns sont à peine esquissés, comme celui de la *vetula furens* qui symbolise la volonté rebelle dans le *De conversione*⁸¹ ; d'autres sont plus précis, celui du détracteur dans le sermon XXIV sur le *Cantique*⁸², ou celui d'Abélard dans les lettres qui le dénoncent. Celles-ci, il est vrai, sont sévères, et sans doute injustes⁸³ ; elles n'ont rien, cependant, de la méchanceté qu'un saint Jérôme avait eu l'art de distiller dans la description de ses ennemis⁸⁴. A la différence de cet autre moine terrible, de ce satirique de talent, Bernard ne dit jamais rien du physique de ses adversaires, qu'il est trop facile de ridiculiser à propos de traits corporels dont ils ne sont pas responsables.

A l'intérieur des exigences du genre littéraire adopté, Bernard développe des thèmes monastiques : sa protestation contre l'abus des sculptures et autres représentations imagées se situe dans une ligne dont Cassien avait marqué le début⁸⁵. Son indignation au sujet des édifices excessifs était un lieu commun des réformateurs de toujours⁸⁶ et de l'hagiographie⁸⁷. Son allusion à la façon dont les clunisiens goûtent les vins — *vina dum potando probantur ac probando potantur*, disait la première rédaction de l'Apologie⁸⁸ — avait des antécédents : *Non bibendo, sed probando*, lisait-on dans la *Vie* de S. Wunibald par Hugelburge⁸⁹, et Geoffroy de Vinsauf écrira : *nec vina probans*⁹⁰. Dans la phrase qui commence par *Omitto* — exemple typique de cette *praeteritio* bien connue des anciens rhéteurs et par laquelle on déclarait ne point vouloir parler de ce qu'on allait commencer à dire⁹¹, — l'accumulation des termes précédés d'une épithète était aussi l'un des procédés de la rhétorique : *immensas altitudines, immoderatas longitudines, supervacuas latitudines, somptuosas depolitiones, curiosas depictiones*⁹² ; notons, ici encore, la présence d'assonances. Mais Bernard ne s'attarde pas ; il sait qu'une très longue suite de tels groupes de mots peut devenir lassante. Enfin, l'une des

80. E. FARAL, *Sidoine Apollinaire et la technique littéraire du moyen âge*, dans « *Miscellanea Giovanni MERCATI* », t. II, Vatican, 1946, p. 568.

81. *De conversione*, 10, P.L., CLXXXII, 840 A, l. 10-14 ; le même personnage reparait plus loin, 22, 846 B.

82. *Sup. Cant.*, 24, 4, S. *Bernardi op.*, t. II, p. 155-156.

83. *Epist.*, 187-195, 330-338, P.L., CLXXXII.

84. Cf. P. ANTIN, *art. cit.*, p. 343-348 ; CH. FAVEZ, *La satire dans les lettres de saint Jérôme*, dans « *Rev. ét. latines* », t. XXIV, 1946, p. 223, et *Saint Jérôme peint par lui-même*, Bruxelles, 1958, p. 25-27, 34-39.

85. CASSIEN, *Conl.*, X, 5 (« *Corpus script. eccles. latin.* », 13), p. 10-16.

86. Dans *Aux sources de la spiritualité occidentale*, p. 180-184, j'ai cité des textes.

87. CANDIDUS DE FULDA, dans la *Vie* d'Eigil de Fulda, prête à l'empereur Louis le Pieux un discours dans lequel, citant saint Jean Chrysostome, il conseille aux moines de dépenser désormais leurs ressources en faveur des pauvres plutôt qu'à construire des *immensa aedificia*, éd. MABILLON, *AA. SS. O.S.B.*, IV, I, Venise, 1735, p. 223, n. 11, et *M.G.H.*, SS., XV, 226-227 (Sur ce texte et les circonstances qui l'ont occasionné, cf. J. SEMMLER, dans *Corpus consuetudinum monasticarum*, I, Siegburg, 1964, p. 320). Dans la *Vie* de saint Wulstan par GUILLAUME DE MALMESBURY, un développement est résumé en marge par ce sommaire de MABILLON : *Modestus in aedificiis, etiam sacris, ibid.*, VI, II, éd. Venise, s. d., p. 835-836, x.

88. *Apologia*, 21, S. *Bernardi op.*, t. III, p. 98, apparat des l. 19-21.

89. « *Parvum vini potum utere solebat, ut iam pene non bibendo, sed probando, maiorem patiebat gustando continentiam, quam aliter non recipiendo* », *Vie* de saint Wunibald par HUGELBURGE DE HEIDENHEIM, éd. *M.G.H.*, SS., XV, 111, 7-8 : l'expression qui, là, servait à parler d'abstinence sert, dans saint Bernard, à décrire la gourmandise.

90. *Poetria nova*, vers 1793, cité par E. FARAL, *Sidoine Apollinaire...*, p. 574.

91. A. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, Londres, 1828, II, p. 249, donne cette définition de la *praeteritio* : « *Figura Rhetorum, qua dicimus nos praeterire et nolle dicere id, quod tunc maxime dicimus.* »

92. *Apologia*, 28, p. 104. Des exemples d'accumulations de ce genre sont donnés par FARAL, *op. cit.*, p. 574-576.

admirables formules grâce auxquelles, au début du traité, il parlait de la variété des grâces dans l'Église — *intelligens denique Ecclesia hanc suam quodammodo discordem concordiam concordemve discordiam*⁹³ — fait penser à deux vers des *Métamorphoses* d'Ovide, dont on peut se demander si Bernard s'en est souvenu :

Cumque sit ignis aquae pugnax, vapor umidus omnes
Recreat et *discors concordia* fetibus apta est⁹⁴.

Le thème de la diversité dans l'unité est illustré au moyen d'un verset de saint Jean : *In domo Patris mei mansiones multae sunt*⁹⁵, que saint Augustin avait commenté en une page dont Bernard s'est certainement inspiré⁹⁶ : on y trouve une allusion claire à ces paroles de saint Paul : *Stella differt ab stella in claritate*⁹⁷ que Bernard cite également, et quelques formules parallèles, et surtout les mêmes idées. Or, si l'on veut mesurer la géniale liberté dont l'abbé de Clairvaux a usé envers son modèle, que l'on compare son texte avec celui du traité *De diversis ordinibus Ecclesiae*, dont l'auteur développe le même thème d'après la même source, et avec des formules semblables — par exemple : *de diversis concordem effecisse harmoniam*⁹⁸, — mais sans cette richesse d'images bibliques ajoutées par Bernard à Augustin, et qui donne à ce passage de l'*Apologie* tant d'éclat et de poésie.

3. Un autre ouvrage que Bernard écrivit encore dans les jeunes années de son abbatiat est cet exposé sur l'évangile de l'Annonciation — *Missus est angelus* — auquel il a donné un titre déjà adopté quelques générations plus tôt — Bernard le savait-il ? — par Bruno de Segni, écrivain monastique : *In laudibus Virginis Matris*⁹⁹. De ce qui était d'abord un commentaire ininterrompu de toute la péricope de saint Luc, il a fait une suite de quatre homélies ; tel est le nom que la tradition a attribué à ces textes, et qu'ils méritent, s'il est vrai que l'« homélie » se distingue du « sermon » en ce qu'elle donne, verset par verset, l'explication d'un passage biblique, alors que le « sermon » traite un thème de façon plus libre¹⁰⁰. L'exégèse de Bernard est originale, par comparaison avec celle de beaucoup de ses prédécesseurs médiévaux ou de ses contemporains, en ce qu'elle est fidèle à celle des Pères de l'Église antique, dont, sur plus d'un point, elle retrouve la juste interprétation du texte¹⁰¹. Mais ceci n'implique pas qu'elle reproduise avec servilité les dires de l'un ou de plusieurs d'entre eux. Sans doute une formule du livre des *Proverbes* est-elle introduite à peu près telle qu'elle se lit dans un sermon, attribué à saint Maxime de Turin¹⁰², que Bernard avait entendu à l'office divin¹⁰³ ; encore, si la teneur de ce verset est plus proche de cette source que de la Vulgate, l'ordre des mots reste-t-il celui de cette dernière¹⁰⁴. Sans doute aussi le parallèle établi par Bernard entre le mariage de Joseph avec Marie et le doute de l'apôtre Thomas, lorsqu'il voulut toucher le Christ

93. *Epist.*, II, 9, P.L., CLXXXII, 85 B.

94. OVIDE, *Metam.*, I, 432-433.

95. IO., XIV, 2.

96. S. AUGUSTIN, *In Ioannem*, 67, 2-3 (« Corp. christ. », 36), 495-496.

97. I COR., XV, 41.

98. *De diversis ordinibus Ecclesiae*, 7, P.L., CCXIII, 813. L'auteur serait Rimbaud, chanoine régulier de Liège, entre 1125 et 1130, d'après C. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, dans « Rev. d'hist. ecclés. », t. XLII, 1947, p. 359-360, 376-377. L'*Apologie* de saint Bernard datait de 1124/25 ; cf. *S. Bernardi opera*, t. III, Rome, 1963, p. 63.

99. Il s'agit du V^e livre des *Sententiae*, intitulé *De laudibus beatissimae Virginis Matris* dans l'éd. P.L., CLXV, 1021, et dont le titre authentique m'est signalé par DOM R. GRÉGOIRE, auteur d'un ouvrage sur *Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique*, Spolète, 1965.

100. Cf. H. BARRÉ, *L'homélaire carolingien de Mondsee*, dans « Revue bénédictine », t. LXXI, 1961, p. 72-74.

101. Cf. O. BARDENHEWER, *Mariä Verkündigung*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 57, 74, 83, etc..., et en particulier p. 147, à propos de l'interprétation de LUC I, 35 (*quod nascetur ex te sanctum*) : « Den einzig richtigen Weg schlug schon St Bernhard in seinen weihvollen Betrachtung ein. »

102. PSEUDO-MAXIME, *Hom.*, 77, 8, P.L., LVII, 418 C.

103. Geoffroy d'Auxerre, secrétaire, puis successeur de saint Bernard, dans un sermon sur ce dernier, citera une phrase de ce texte avec cette référence : « Ex sermone quodam sumpta noscuntur haec verba », éd. *Études sur saint Bernard*, p. 161. Ce sermon faisait partie de l'office des vigiles des fêtes de certains confesseurs pontifes.

104. « Gloria patris est similis sapiens » (PROV., XIII, 1), disait le sermon ; « Filius sapiens doctrina est patris », donnait la Vulgate ; « Filius sapiens gloria est patris », écrit saint Bernard.

avant de croire à sa résurrection — *crediderim Thomae dubitanti et palpanti*¹⁰⁵, — rappelle-t-il d'assez près une page de saint Grégoire où se trouvent la même idée et une formule semblable — *dubitans palparet, palpans crederet*¹⁰⁶; — Bernard s'est certainement souvenu de cette source, mais il en a entièrement transformé le style.

Il est un endroit où Bernard rejoint une pensée exprimée, au v^e siècle, par saint Pierre Chrysologue, voyant Joseph, l'époux de Marie, exercer auprès d'elle, de Jésus et de l'Église, une mission comparable à celle qu'avait eue, à l'égard de la race élue, le patriarche Joseph¹⁰⁷. Toutefois son texte est tellement indépendant de celui de Pierre Chrysologue qu'on ne peut être sûr qu'il l'ait connu. Peut-être a-t-il eu simplement l'intuition juste et géniale qui lui a fait retrouver, par-delà les commentaires médiévaux, une idée antique; il lui a d'ailleurs conféré, non seulement une formulation originale, mais une précision nouvelle. Il est cependant un cas où il déclare explicitement rapporter, non sa pensée, mais celle des Pères: *Accipe in hoc non meam, sed patrum sententiam*¹⁰⁸. De fait, pour justifier au nom de l'humilité les hésitations de Joseph à épouser Marie, Bernard apporte l'exemple de trois personnages du Nouveau Testament: saint Pierre, le centurion et Élisabeth; ces trois exemples, à l'appui de la même considération, sont allégués dans une homélie faussement attribuée à Origène¹⁰⁹, et qui faisait partie, elle aussi, des lectures liturgiques¹¹⁰; il en a surtout retenu un terme rare. Écoutons, à ce propos, un connaisseur, dom E. Boissard: « Il a été frappé par le passage même qui contient le mot *superexcellit*. Car c'est ce passage qu'il a, non pas transcrit (l'abbé de Clairvaux ne copie presque jamais les auteurs qu'il imite), mais assimilé et transformé selon son propre génie¹¹¹. » Il a même modifié la teneur des deux prémices des trois versets bibliques cités. L'a-t-il fait de propos délibéré, comme pour dissimuler sa source, ou pour rendre ces citations conformes à la Vulgate? Plus probablement n'avait-il pas le texte sous les yeux quand il dicta le sien; peut-être même ne se souvenait-il plus de l'avoir entendu. Mais les idées s'en étaient imprimées dans son esprit, et il les exprimait comme un bien lui appartenant et auquel il donnait la forme qu'il créait lui-même. Du moins n'est-il pas sans intérêt de pouvoir, sur cet exemple — et il en est d'autres semblables, — constater que la Bible est parvenue à Bernard par l'intermédiaire d'un auteur qu'il croyait être Origène.

4. La longue série des quatre-vingt-six *Sermons sur le Cantique* représente un ouvrage d'un type nouveau: d'une part, les textes y relèvent tantôt de l'homélie, quand ils expliquent les versets bibliques, tantôt du sermon, lorsqu'ils sont des exposés sur des sujets divers sans lien direct avec le livre commenté; d'autre part, Bernard, comme on l'a fait remarquer, y rompt avec la tradition littéraire antérieure en faisant de cet ouvrage une série de discours adressés à sa communauté monastique¹¹². On sait qu'ils furent écrits à la demande d'un chartreux, Bernard de Portes, et qu'ils ne furent point prononcés; toutefois, conformément aux lois du genre adopté, ils revêtent la forme de sermons réels. Le thème le plus fréquent en est fourni par le symbolisme nuptial, utilisé à la manière des Pères de l'Église, qui partent « non d'une expérience strictement individuelle pour lui appliquer ensuite le symbole conjugal », mais « de la foi en l'union de Dieu et de l'Église — ou de la nature humaine — exprimée par le symbole, pour signifier, à l'aide du même symbole, leur participation à ces épousailles, d'abord au sein du rite sacramentel, puis dans leur vie mystique

105. *In laudibus Virginis Matris*, 2, 12, P.L., CLXXXIII, 67 B.

106. S. GRÉGOIRE, *In Evang. Hom.* 26, 7, P.L., LXXVI, 1201; texte lu aux vigiles du 21 décembre, en la fête de saint Thomas.

107. S. PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo* 146, P.L., LII, 592-593, rapproché de Bernard, *In laudibus*, 16, P.L., CLXXXIII, 69-70, par G. M. BERTRAND, *Textes patristiques sur saint Joseph, saint Bernard*, dans « Cahiers de josphologie », t. X, 1962, p. 181.

108. *In laudibus*, II, 14, P.L., CLXXXIII, 68.

109. P.L., XCV, 1164 C-D.

110. Elle figurait, en effet, dans l'homiliaire de Paul Diacre, dont j'ai donné l'analyse sous le titre *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits*, dans « Scriptorium », t. II, 1948, p. 205, n. 15.

111. *Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite*, dans « Rech. théol. anc. et médiév. », t. XXVI, 1959, p. 219.

112. F. OHLY, *Geist und Formen der Hoheliedauslegung im 12. Jahrhundert*, dans « Zeitschr. f. deutsches Altert. u. deutsche Liter. », t. LXXXVI, 1954/55, p. 187.

personnelle¹¹³ ». Il ne s'agit donc pas d'une « interprétation purement psychologique et individuelle du symbolisme nuptial¹¹⁴ ». Mais celui-ci est supposé, son sens précis est respecté, et il place Bernard et les auteurs auxquels son texte donnera ensuite inspiration « toujours en condition d'épouse, car il vaut pour leur âme qui, devant Dieu, est en situation féminine », puisque « l'amour qui est engagé dans l'expérience mystique est un amour du type passif¹¹⁵ ».

Au service de ce thème, Bernard met toute sa connaissance de l'Écriture et des Pères de l'Église, et son propre génie. Dès le début, la comparaison de l'interprétation biblique à la fraction du pain¹¹⁶ ne fait que reprendre une image venue de saint Ambroise et bien des fois utilisée ensuite¹¹⁷. Une assez longue liste de rapprochements possibles, ou certains entre des passages des *Sermons sur le Cantique* et des textes antérieurs, a déjà été établie¹¹⁸. Elle pourrait être allongée. Par exemple, ces admirables expressions au sujet du genre de contact que procure la foi : *Et utique poterit (tangere), sed affectu, non manu, voto, non oculo, fide, non sensibus*¹¹⁹ rappellent celles de saint Ambroise : *Fide tangitur, fide videtur ; non tangitur corpore, non oculis comprehenditur*¹²⁰. Ou encore ce qui est dit à l'âme ayant perdu l'image de Dieu : *Erubescite, anima mea, divina pecorinam commutasse similitudinem*¹²¹ fait penser à ces mots de saint Augustin : *anima... in deterius commutata sit pecoris*¹²². Mais dans ce cas comme en beaucoup d'autres, ce sont des contextes qu'il faut comparer, si l'on veut discerner une parenté ; ici, elle est indéniable, mais elle existe entre les idées, non entre les phrases¹²³. De même, le bref enseignement de Cassien sur « l'ordre de la charité »¹²⁴ est certainement à l'origine du long développement que Bernard a consacré à ce verset du *Cantique* : *Ordinavit in me caritatem*¹²⁵, encore que les mêmes pensées soient, de part et d'autre, exprimées en termes différents. Et combien Bernard va plus loin que Cassien ! Celui-ci n'a été qu'un point de départ, nécessaire, mais qui ne suffit pas à expliquer tout ce qu'ajoute l'abbé de Clairvaux. A propos d'une page où celui-ci, parlant de la « région de dissemblance », s'inspire manifestement d'un passage des *Confessions* de saint Augustin, et à la lumière d'une minutieuse analyse des deux textes, P. Courcelle écrit excellemment : « Saint Bernard, qui évite les citations, laisse rarement apercevoir ses sources. Le parallèle ci-dessus est d'autant plus précieux. Il montre à la fois que Bernard est nourri des *Confessions* et fait preuve d'une grande originalité au sein même de l'emprunt. Il sait ramasser en une phrase saisissante de concision tout le chapitre d'Augustin sur la 'région de dissemblance'. Autour de ce noyau central s'ordonnent trois autres emprunts ; mais le fil de la page bernardine n'en est pas moins personnel¹²⁶. »

L'auteur dont saint Bernard dépend le plus constamment dans les *Sermons sur le Cantique* est

113. L. BEIRNAERT, *La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique*, dans *Mystique et continence. Études carmélitaines*, 1952, p. 383 (réimpression dans *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, 1964, p. 423) ; l'auteur montre aussitôt comment ceci s'applique à saint Bernard.

114. *Ibid.*, p. 384 ; l'auteur ajoute, p. 386 : « Le symbolisme conjugal de nos mystiques n'a donc pas une signification sexuelle ; c'est bien plutôt l'union sexuelle qui a un sens qui la dépasse. »

115. *Ibid.*, p. 387.

116. *Sup. Cant.*, I, 4, S. Bernardi op., t. I, p. 4-5.

117. Textes dans DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I, p. 407.

118. Voir *supra*, n. 16.

119. *Sup. Cant.*, 28, 9, t. I, p. 198, 13-14.

120. S. AMBROISE, *In Luc.*, l. 6, 57 (« Corp. christ. », 14), p. 194.

121. *Sup. Cant.*, 24, 6, t. I, p. 158, 5-6 ; sur cette formule grammaticalement difficile, cf. *Recueil d'études*, p. 340-341.

122. S. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, VII, 9 (« Corpus script. eccles. latin », 28), I, p. 208, cité par P. COURCELLE, *Témoins nouveaux de la « région de dissemblance »* (Platon, *Politique* 273 d), dans « Bibl. École Chartes », t. CVIII, 1960, p. 32, n. 1.

123. Voir les autres textes cités par P. COURCELLE, *ibid.*, p. 23-33.

124. CASSIEN, *Cont.*, XVI, 14 (« Corpus script. eccles. latin », 13), p. 450.

125. *Sup. Cant.*, 50, surtout au début du § 8, t. II, p. 82-83.

126. P. COURCELLE, *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance »*, dans « Arch. d'hist. doctr. et littér. moy. âge », t. XXIV, 1957, p. 7 ; l'auteur continue, p. 7-8, l'analyse parallèle des textes des *Confessions*, l. VII-VIII, et de *Sup. Cant.*, 36, 5, et rappelle que É. GILSON avait déjà déclaré (*Regio dissimilitudinis*, dans « *Mediaeval Studies* », t. IX, 1947, p. 128) que ce texte de Bernard, si personnel, lui « semble dominer le débat ». Sous le titre *Nouveaux témoins de la « regio dissimilitudinis »*, dans « *Analecta monastica* », t. VII, 1965, p. 137-145, j'ai publié des textes qui confirment que saint Bernard eut, sur la diffusion de ce thème, une influence décisive.

Origène : « Il se sentait avec cet autre grand spirituel une parenté », a pu dire le P. de Lubac¹²⁷. Ne s'agit-il même pas d'une sorte de paternité, littéraire et spirituelle ? En deux passages où Bernard annonce qu'il va faire des confidences, décrire des expériences intimes, on reconnaît l'influence d'Origène. Que l'on en juge d'après ce parallèle¹²⁸ :

ORIGÈNE

Saepe, Deus testis est, sponsum mihi *adventare* conspexi et mecum esse *plurimum* ; quo subito *recedente* invenire non potui, quod quaerebam. Rursum igitur desidero eius adventum et nonnumquam *iterum* venit ; et cum apparuerit meisque fuerit manibus comprehensus, *rursus* elabatur, et cum fuerit elapsus, a me *rursus* inquiritur et hoc crebro facit...¹²⁹.

BERNARD

Fateor et mihi *adventasse* Verbum — in inspiratione dico — et *pluries*. Cumque *saepius* intraverit ad me, non sensi aliquoties cum intravit. Adesse sensi, affuisse recordor ; interdum et praesentire potui introitum eius, sentire numquam, sed ne *exitum* quidem. Nam unde in animam meam venerit quove abierit *denuo* eam dimittere, sed et qua introierit vel *exierit*, etiam nunc ignorare me fateor...¹³⁰.

Sans doute Bernard ajoute-t-il ensuite des développements qui sont d'une profondeur doctrinale et d'une qualité littéraire incomparables, d'une envolée dont il est seul capable. Du moins sommes-nous en présence de deux descriptions d'états d'âme qui sont censés avoir été éprouvés l'un et l'autre, et dont le second est pourtant l'image exacte du premier. A-t-il été réellement expérimenté, ou ne constitue-t-il qu'une variation géniale sur un thème connu ? Le texte même ne permet point d'en décider. Si Bernard a vraiment reçu ces visites de l'époux, c'est à d'autres passages de son œuvre qu'il faut en demander la preuve, peut-être même à ceux où il en a le moins parlé, mais qui débordent d'une ferveur qui serait inexplicable sans une grâce élevée. Sans doute, ici, la confiance était-elle trop solennelle pour être plus qu'une description — exacte, objective, et, en ce sens sincère — de ce qui se passe dans le mystique en général : *Volo dicere, nam et hoc pactus sum, quomodo mecum agitur in eiusmodi*, avait d'abord déclaré Bernard ; mais il avait aussitôt ajouté que son but était d'instruire et d'être utile à d'autres : *Sed prodar sane ut prosim...*¹³¹. Pour enseigner, il a choisi ici le style d'une confession.

Un autre exemple, également déconcertant, a fait problème en histoire littéraire. Dans le sermon XXVI sur le *Cantique*, Bernard a introduit une plainte sur la mort de son frère Gérard. Un de ses contemporains, ce Béranger qui croyait devoir l'attaquer pour défendre Abélard, lui a reproché d'avoir en cela imité, et même plagié, l'éloge que saint Ambroise avait fait de son ami défunt, Satyrus ; il a même, dans son invective, reproduit deux extraits de ce texte qu'il disait avoir été le modèle certain de Bernard¹³². D'une comparaison minutieuse des deux documents, P. Courcelle a pu conclure : « Des deux passages cités au style direct, un seul appartient réellement au panégyrique de Satyrus ; mais aucun d'eux ne figure dans le sermon de Bernard, du moins tel que nous le lisons¹³³. Bien plus, je n'y ai trouvé aucun emprunt direct à Ambroise. Béranger est donc, selon toute apparence, un pur calomniateur¹³⁴. »

127. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I, p. 284 ; nombreux sont, dans ce bel ouvrage, les textes qui confirment cette proposition.

128. Les mots donnés en italique sont ceux par lesquels les deux textes sont les plus proches ; mais c'est surtout l'idée d'ensemble qui est la même.

129. ORIGÈNE, *In Cant.*, Hom., I, 7, éd. BAEHRENS, 1925, p. 39, 17-22.

130. *Sup. Cant.*, 74, 5, t. II, p. 242, 16-22. Déclaration analogue dans *Sup. Cant.*, 32, 2, t. I, p. 227.

131. *Sup. Cant.*, 74, 5, t. II, p. 242.

132. BÉRANGER, *Apologeticus pro Petro Abaelardo*, P.L., CLXXVIII, 1865 B.

133. L'auteur fait ici une allusion, qu'il explique en bas de la page, aux recherches dont, quand il écrivait, faisaient l'objet les rédactions successives des *Serm. sup. Cant.* Ces recherches ont confirmé que la seconde rédaction du sermon XXVI ne diffère de la première que par des améliorations de caractère littéraire portant sur des détails ; cf. *Recueil d'études*, p. 243.

134. COURCELLE, *Ailred de Rievaulx à l'école des « Confessions »*, dans « Rev. ét. augustinienne », t. III, 1957, p. 172.

Est-ce à dire que Bernard ne s'inspire d'aucun précédent ? Car des *planctus* et des éloges funèbres avaient été écrits dans l'antiquité profane et sacrée, ainsi qu'au moyen âge. On a étudié naguère les utilisations médiévales de certains éléments de la déploration antique, d'après huit exemples empruntés aux X^e et XI^e siècles ; il est vrai qu'ils concernent tous des grands du monde et de l'Église, et non un simple moine comme Gérard¹³⁵. Du moins a-t-on pu y relever une certaine unité de vocabulaire — *flere, plangere, lugere, plorare, dolere, maerere, lacrimae*, — de formes grammaticales — exclamations, *heu ! proh !* — et de thèmes : invitation à la plainte, lignage du défunt, deuil du pays et des personnes, éloge du disparu quant à ses actions, à sa mort, à ses qualités, deuil de la nature, description du cadavre, allusions au tombeau et, finalement, prière. Parmi ces données on retrouve, dans le sermon de saint Bernard, toutes celles qui pouvaient se justifier dans le cas de Gérard : les mots abondent qui traduisent la tristesse : *dolor, flere, maestus, tristitia, lacrimae, dolor, planctus*, se lisent dans le seul paragraphe d'introduction (§ 3). L'invitation à la plainte — *Dolete, quaeso, vicem meam vos...* — est aussitôt introduite, et avec insistance : *quod triste et lugubre, mecum* (§ 4). Après un gémissement : *Heu ! tunc ingemisco miser*, commence l'éloge des actions extérieures du défunt (§ 5-6), puis de ses dons intérieurs : *Sed quid dixi foris agentem illum, quasi interna Girardus nesciret ac spiritualium exspers esset donorum ?* (§ 7). Toute la suite reste dans la même note et garde l'unité de style : *Heu ! sublatus sum...*, et le vocabulaire reste celui qu'il faut : *maeror* (2 fois), *maerere, lacrimae* (3 fois), *lugere* (3 fois), *lamentare, luctus* (3 fois), *plorare* (3 fois), *flere* (4 fois), *dolere* (5 fois), *dolor* (2 fois), *plangere* (4 fois). Le tout s'achève par une prière adressée au Seigneur : *Recordabor, Domine..* (§ 14).

Parmi les auteurs de complainte qui l'avaient précédé, peut-on savoir desquels Bernard se rapproche, s'il en dépend et dans quelle mesure ? Déjà P. Courcelle a montré qu'il s'est inspiré, d'une manière très géniale, des passages des *Confessions* concernant la mort du compagnon d'études de saint Augustin¹³⁶ et celle de sa mère¹³⁷. De plus, dans la littérature ancienne, s'il y a des éléments communs entre le sermon de Bernard et l'éloge de saint Martin par Sulpice Sévère¹³⁸, le texte auquel celui de Bernard ressemble le plus est la lettre de saint Jérôme à Paula sur la mort de Blesilla, malgré la différence de ton qui distingue une épître d'un sermon. Plusieurs des idées sont les mêmes de part et d'autre, ainsi que des allusions ou des citations scripturaires¹³⁹ ; mais Bernard a rendu celles-ci conformes à la Vulgate, il a modifié l'ordre dans lequel elles sont utilisées, il les a réduites à une simple évocation, alors que Jérôme les expliquait parfois longuement. Ces points de contact avec la complainte sur Blesilla ne se trouvent d'ailleurs que vers le début et vers la fin du *planctus* de Gérard, toute la partie centrale de celui-ci étant originale. Et surtout, combien plus humain Bernard est-il que son modèle ! Que l'on compare cette déclaration de Jérôme à la mère de Blesilla : *Detestandae sunt istae lacrimae plenae sacrilegio, incredulitate plenissimae...*¹⁴⁰, avec cet aveu de Bernard : *Sic nec fletus utique noster infidelitatis est signum, sed conditionis indicium...*¹⁴¹. Ici, expressément, l'abbé de Clairvaux contredit son modèle. Il y a, certes, dans son discours, des phrases recherchées,

135. C. COHEN, *Les éléments constitutifs de quelques « planctus » des X^e et XI^e siècles*, dans « Cahiers civil. médiév. », t. I, 1958, p. 83-88.

136. S. AUGUSTIN, *Conf.*, IV, 6, 11, 13, éd. P. DE LABRIOLLE, Paris, 1925, p. 74.

137. *Conf.*, IX, 12, 33, 8, *ibid.*, p. 235. P. COURCELLE, *art. cit.*, p. 174, dit de saint Bernard qu'il était « profondément nourri des *Confessions* de saint Augustin ».

138. *Epist.*, II, *Ad Aurelium diaconum* (« Corpus script. eccles. latin. », 1), p. 144-145.

139. Voici les lieux parallèles (la première référence renvoie à S. BERNARD, *Sup. Cant.*, 26, p. 169-181, la seconde à S. JÉRÔME, *Epist.*, 39 [« Corpus script. eccles. latin. », 54], p. 295-308) : 169, 24 : *Cedar... quod interpretatur tenebrae = si Cedar « tenebrae » sunt* 299, 7 ; 170, 1-2 : *tabernacula... in quibus peregrinatur = in tabernaculo isto... peregrinamur a Domino* 299, 3-4 ; 170, 10 *id est a luce = ad lucem* 299, 10 ; 170, 7-9 : *Heu mihi* (citation du ps. CXIX, 5-6) = 299, 5-7 ; 177, 24 : *Ignoscite... vicem dolete paternam = ignoscimus matris lacrimis* 304, 13 ; 177, 29 : *non reprehendo = nec reprehendo* 304, 14 ; 179, 14 : *Planxit David super parricida filio, etc...* = et David iuste flevisse filium parricidum... 301, 10 ; 179, 26-29 : David pleure Absalon, citation de 2 REG., XVIII, 33 = 300, 20 - 301, 2 ; 180, 4-5 : Jésus pleure Lazare = 295, 17 ; 180, 16-17 : *Iustus es Domine...* citation du ps. CXVIII, 137 ; 180, 17 : *Tu dedisti Girardum, tu abstulisti* (cf. IOB, I, 21) = 297, 14-15 : *sustulit ille qui dederat*.

140. S. JÉRÔME, *Epist.*, 39, 6, p. 306, 21-22.

141. *Sup. Cant.*, 26, 13, p. 180, 8-9.

non dénuées d'une certaine préciosité¹⁴², qui rappellent le mauvais goût dont Jérôme a souvent fait preuve. Toutefois, le texte en son ensemble est l'un de ceux où Bernard a donné la mesure de son talent et révélé la tendresse de son âme. De ce qu'il dit ici :

Ego humanum non nego, sicut nec me hominem¹⁴³,

on a rapproché à bon droit le vers célèbre de Tércence :

Homo sum : humani nihil a me alienum puto¹⁴⁴.

Mais dans l'adaptation bernardine, plus encore que ce ne sera le cas dans celle de Corneille, la pensée se situe à une hauteur que ne pouvait soupçonner le comique latin.

Parmi les productions médiévales, les *planctus* de Paschase Radbert sur Adalhard et sur Wala¹⁴⁵ ne sont pas sans analogie avec la complainte sur Gérard ; en particulier, dans les trois cas, on note une insistance sur le regret causé par le trépas de celui en qui l'on avait eu un étroit collaborateur. Il se peut que Bernard ait relu telles de ces pages avant de rédiger les siennes ; il est infiniment probable qu'il en connaissait l'existence, et sans doute avait-il eu l'occasion de les entendre ou de les étudier. Mais, comme toujours, au moment de créer, il prend ses distances à l'égard de tous ses devanciers. Son éloge de Gérard est fidèle au genre adopté en ce sens qu'il y donne, plutôt qu'un récit historique ou un portrait exact, une image idéalisée du défunt, qui devient, pour ainsi dire, le prototype du moine ; de ce point de vue, son sermon se rattache à la tradition du panégyrique, ou même de l'hagiographie, plutôt qu'à celle de l'historiographie. Mais plus qu'un panégyrique, un éloge, il en fait une méditation sur la mort et la survie du chrétien, sur la souffrance et l'espérance de ceux qui attendent encore leur union au Christ dans la gloire. D'autres écrivains de son siècle — un Aelred de Rievaulx¹⁴⁶, un Gilbert de Hoyland¹⁴⁷ — composeront des complaintes et éloges funèbres. A ce genre qui pouvait devenir un jeu d'imitation, Bernard a voulu s'essayer ; il y a excellé avec originalité.

5. On a parfois l'impression qu'il a tenu à s'essayer à tout. Ne s'est-il point laissé tenter par le récit d'une vie de saint ? La tradition, en ce domaine, était abondante, au point qu'il était difficile de rester personnel, d'autant plus que le genre avait, sinon ses lois, du moins ses habitudes, qui devenaient des exigences. Comment Bernard allait-il s'en tirer ? L'un de ses derniers ouvrages est cette *Vita S. Malachiae* qui va nous apporter une réponse, et un bon juge a pu penser qu'elle est une réussite¹⁴⁸.

Le moyen âge avait produit une longue suite de biographies ou, plus exactement, de légendes hagiographiques, écrites pour servir la cause de la réforme de l'Église : *Vies* de moines devenus évêques à l'époque carolingienne, de réformateurs monastiques aux X^e et XI^e siècles, puis d'évêques reflétant les idées de la réforme grégorienne. Or Bernard avait exposé, singulièrement dans ses livres dédiés au pape Eugène III et à l'archevêque de Sens, le programme qu'il voulait voir appliquer par les prélats de son temps. Il lui restait à illustrer cette doctrine par un exemple personnel,

142. Par ex. : « Exite, exite lacrimae iam pridem exire cupientes ; exite, quia is, qui vobis meatum obstruxerat, commeavit. Aperiantur cataractae miseri capitis... », *ibid.*, 8, p. 176, 16-18.

143. *Ibid.*, 9, p. 177, 17.

144. TERCENCE, *Heaut.*, I, 1, 77. Le rapprochement a été fait par C. MOHRMANN, *Observations sur la langue et le style...*, p. XXXIII, en conclusion d'une analyse des qualités littéraires de ce sermon de Bernard.

145. PASCHASE RADBERT, *De vita S. Adalhardi*, 83-85, P.L., CXX, 1549-1551 ; *De vita Wala*, VIII, *ibid.*, 1618.

146. AELRED DE RIEVAULX, *Speculum caritatis*, III, 34, P.L., CXCV, 539-542 ; dans ce panégyrique de son ami Simon, observe P. COURCELLE, *Aelred de Rievaulx...*, p. 171, Aelred « crée une sorte de Consolation composite, à l'aide de divers passages des *Confessions* ».

147. GILBERT DE HOYLAND, *In Cant.*, 41, 4-7, P.L., CLXXXIV, 216-218 : panégyrique d'Aelred de Rievaulx.

148. « La vie de saint Malachie est, avec le traité *De consideratione*, l'un des écrits les plus achevés de l'abbé de Clairvaux. Son style y atteint un degré de pureté, de clarté, d'élégance et d'originalité que nul écrivain de son siècle, pas même Jean de Salisbury, n'a surpassé » : F. VACANDARD, *Un évêque d'Irlande au XII^e siècle. Saint Malachie O'Morgair*, dans « Rev. quest. hist. », t. LI, 1892, p. 49.

à propos duquel il donnerait l'image idéale de l'homme d'Église selon son cœur. C'est sans doute en partie le dessein qu'il entendait réaliser en parlant de saint Malachie¹⁴⁹. Ce qu'il dit de cet évêque irlandais, qui était mort à Clairvaux alors qu'il se rendait à Rome, n'est point dépourvu de valeur documentaire : il a été assez bien informé, et les spécialistes l'admettent¹⁵⁰. Mais saint Bernard est plus qu'un historien, et l'on ne peut apprécier son texte en le comparant seulement à des chroniques ; il faut le situer par rapport à toute son œuvre : à son ecclésiologie, à son action réformatrice, à sa conception des devoirs du clergé. C'est de ce point de vue qu'il conviendrait d'interroger la *Vie* de saint Malachie : à quel type d'évêque « monastique », proche des milieux de cisterciens et de chanoines réguliers, appartient Malachie ? Quel idéal de politique religieuse nous révèlent ses relations avec le roi et les grands de son pays ? Quelles vertus lui sont attribuées ? Quels modèles s'est-il proposés ?

En attendant qu'une étude précise soit entreprise à ce sujet, il suffira ici de noter la fréquence des allusions aux Apôtres¹⁵¹ — à ces témoins de la primitive Église à laquelle le rêve de tous les réformateurs était de revenir, — et à saint Martin, qui avait su rester moine dans l'épiscopat¹⁵². Les vertus que Bernard prête à Malachie sont surtout la pauvreté, l'humilité, le zèle, le désintéressement : et ne sont-ce pas celles qui, alors, laissaient le plus à désirer ? Cet équilibre entre la prière et l'action, cette fidélité à la vie contemplative qu'exaltaient les *Sermons sur le Cantique*, Malachie en donnait l'exemple.

Enfin, les thèmes qui ont été choisis de préférence à d'autres, dans l'arsenal des lieux communs hagiographiques, sont ceux qui illustrent les mêmes idées. Certains d'entre eux sont d'origine biblique. On sait que les auteurs de *Vies* de saints avaient aimé montrer, dans l'existence de leurs héros, une sorte de renouvellement de l'histoire sacrée : celle-ci recommence, elle se poursuit en eux, d'une certaine façon : les mystères du salut préfigurés dans l'Ancien Testament, accomplis dans le Nouveau, sont ainsi transposés, dans la destinée du chrétien¹⁵³. Bernard n'a point omis de reprendre cette idée : saint Malachie est un nouveau Moïse, en qui se reproduit un fait merveilleux de l'Exode : *novum antiqui exemplum miraculi*¹⁵⁴ ; c'est un nouvel Élie : *Huc mihi occurrat et factum sancti Eliae... Ei modo de simili clarificatus est Deus in servo suo Malachia*¹⁵⁵ ; c'est un « autre Élisée » : *vere illum sibi alterum experta est Elisaem*¹⁵⁶. Autour de lui revit l'époque de David : *ut ea potissimum tempora Davidici illi versiculi praecinisse videantur*¹⁵⁷. Le thème du *redivivus* s'applique également à Tobie : *Nec defuit novo nostro Tobiae rediviva a muliere tentatio*¹⁵⁸. Malachie a été regardé d'un endroit élevé comme par un « nouveau Zachée » : *quemdam illi de novo Zachaeum exhibebat*¹⁵⁹. Il a joué envers un pécheur endurci le rôle d'Ananie envers Saul : *Cernere erat Saulum denuo ad manus trahi et duci ad Ananiam*¹⁶⁰. Il a suivi l'exemple de saint Paul : *Malachiam, imitans*

149. Cette idée a déjà été proposée par HAYDEN V. WHITE, *The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux*, dans « Journ. of Hist. of Ideas », t. XXI, 1960, p. 446-447.

150. C'est ce dont a bien voulu m'assurer l'excellent connaisseur de l'Irlande médiévale qu'est le P. Colmcille Conway, o.c.s.o., de l'abbaye de Mellifont.

151. « Forma apostolica haec est... Vere profecto Apostolorum heres est iste, qui talia agit... », *Vita S. Malachiae*, 44, *S. Bernardi op.*, t. III, p. 349, 15-17 ; « Virum apostolicum se probans », § 17, p. 326, 329, etc.

152. « O virum apostolicum, quem tot et talia nobilitant signa apostolatus sui ! », *Vita S. Mal.*, 44, p. 350, 11. Comme saint Martin, Malachie, même devenu évêque — *etiam factus episcopus* — résidait dans un monastère situé hors de la ville, *ibid.*, 15, p. 324, 21 ; cf. 18, p. 328. Sur saint Martin comme modèle de l'évêque-moine, j'ai rassemblé des textes sous le titre *Saint Martin dans l'hagiographie monastique du moyen âge*, dans *Saint Martin et son temps*, Rome, 1961, p. 175-187.

153. Sur ce point, j'ai donné des indications sous le titre *L'Écriture Sainte dans l'hagiographie monastique du haut moyen âge*, dans *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spolète, 1963, p. 111-117.

154. *Vita S. Mal.*, 23, p. 333, 20.

155. *Ibid.*, p. 333, 22.

156. *Ibid.*, 29, p. 337, 22.

157. *Ibid.*, 12, p. 322, 1-2.

158. *Ibid.*, 6, p. 314, 19-20.

159. *Ibid.*, 64, p. 368, 17.

160. *Ibid.*, 60, p. 364, 19.

*Paulum, manducat, ut evangelizet*¹⁶¹. A ces mentions expresses de personnages bibliques s'ajoutent les innombrables allusions à des événements, à des paroles que rapporte l'histoire sainte.

Une autre série de thèmes est empruntée à la tradition hagiographique, pour insister sur l'importance de la vie intérieure au cours de toute l'existence de Malachie, de son jeune âge à ses années d'épiscopat : oraisons jaculatoires lancées, comme à la dérobée — *raptim quodammodo ac veluti iaculatam emittebat orationem*¹⁶² — par cet enfant déjà sage — *puer serius*, — auteur de ce pieux larcin par lequel il se jouait de son maître d'école : *pio furto puer saepius eludebat... magistrum*¹⁶³ ; monastère, où, plus tard, il résidait près de la ville épiscopale, mais en dehors d'elle¹⁶⁴, ainsi que l'avaient fait saint Martin et d'autres moines devenus prélats, pour y rester dans le recueillement de la solitude ; patience dans la persécution — car Malachie est un lutteur, *athleta Domini*¹⁶⁵, *bellator*¹⁶⁶ ; faveur accordée aux communautés de religieux : rien ne manque de ce qui doit prouver la fidélité d'un pasteur aux devoirs de sa charge.

L'admirable est qu'à ce portrait d'un évêque tel qu'il devrait être, au jugement du réformateur qu'était Bernard, soient ajoutées, comme par surcroît, sur des personnes ou sur des événements, des précisions d'ordre historique, que la rareté d'autres sources d'information fait davantage apprécier. Sur plusieurs points, Bernard partage les préjugés ou l'ignorance des hommes de son temps, dans les pays où il vivait, quant aux mœurs de l'Irlande et à ses institutions ecclésiastiques : le commentateur de son texte a eu raison de le faire remarquer et de rétablir la vérité¹⁶⁷. Désireux de parler de Clairvaux en toute occasion possible, Bernard mentionne le passage de Malachie en ce monastère qui est le sien, alors qu'il garde le silence sur la visite que l'évêque fit, la même année, à l'abbaye de chanoines réguliers d'Arrouaise¹⁶⁸, — fait dont il avait dû, cependant, avoir connaissance. En un cas, il fait preuve d'esprit critique, en évitant de se prononcer sur l'authenticité d'une curieuse relique, ce bâton de Jésus au sujet duquel il se borne à rapporter l'opinion commune : *baculumque... quem nominant baculum Iesu, eo quod ipse Dominus, ut fert opinio, cum suis manibus tenuerit atque formaverit*¹⁶⁹. Mais, plus souvent, Bernard cède à une crédulité qui serait déconcertante s'il voulait établir des faits. N'oublions pas, cependant, que là n'est point son dessein, tel qu'il l'a déclaré dès les premières lignes de l'œuvre : il entend donner à son temps un modèle et, selon une expression qu'avait aimée la tradition, un « miroir » : *speculum et exemplum*¹⁷⁰. Et il s'en justifie au moyen d'un thème qui était fréquent également, celui de la *raritas sanctitatis*¹⁷¹. Tout le récit sera conçu selon cette « loi du contraste » qui est importante en hagiographie, comme d'ailleurs en iconographie : *Optimus hodie est qui non est nimis malus*¹⁷². Il y aura place en tout ceci pour bien des lieux communs, auxquels pourtant Bernard réussira à donner du relief, grâce à la splendeur de son style.

161. *Vita S. Mal.*, 64, p. 349, 20-21.

162. Sur l'emploi de ce vocabulaire dans l'hagiographie médiévale, j'ai rassemblé des témoignages dans *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome, 1961, p. 131.

163. *Vita S. Mal.*, 2, 311, 6-7. Cf. ARBUSOW, *Colores rhetorici*, p. 118, n. 13 : *Der Topos des « puer senex »*.

164. *Vita S. Mal.*, 15, p. 324, 21-22.

165. *Ibid.*, 16, p. 325, 18. Le vocabulaire utilisé à propos de la lutte contre les persécuteurs extérieurs est appliqué ici, comme dans toute l'hagiographie de l'époque mérovingienne, à la lutte intérieure : *sacer heros, miles Christi* ; cf. K. WEBER, *Kulturgeschichtliche Problemen der Merovingenzeit im Spiegel främittelalterlicher Heiligenleben*, dans « Studien u. Mitteil. z. Gesch. d. Benediktiner-Ordens », t. XLVIII, 1930, p. 349-351.

166. *Ibid.*, 17, p. 326, 10.

167. Voir A. GWYNN dans *Vita S. Mal.*, p. 316, n. aux lignes 6-8, etc.

168. Cf. *ibid.*, p. 344, n. à la ligne 14.

169. *Vita S. Mal.*, 24, p. 334, 9-10.

170. Sur l'emploi de la comparaison du *speculum* dans la littérature religieuse du moyen âge, cf. M. BERNARDS, *Speculum virginum*, Cologne, 1955, 1-6.

171. *Vita S. Mal.*, *Praef.*, p. 307, 7-8.

172. *Ibid.*, p. 308, 16. Cf. ARBUSOW, p. 118, n. 13 : *Der Topos der ma. Zeitklage*. Un contraste entre *Illi...* (les mauvais prêtres) et *Iste...* (Malachie) est longuement établi dans la *Vita*, § 44, p. 349-350.

6. Le dernier traité achevé par Bernard, le *De consideratione*, dédié au pape Eugène III, est, à bien des égards, le couronnement de toute son œuvre de réformateur, non seulement parce qu'il y adresse des leçons au plus haut personnage de l'Église et à son entourage, mais parce qu'il y expose avec une ampleur magnifique, avec une précision doctrinale non encore atteinte, le primat, dans la vie des hommes d'action, de cette contemplation à laquelle il avait fait une si large place dans les *Sermons sur le Cantique*, dans la *Vie de saint Malachie* et en presque tous ses écrits. Existait-il un précédent qui lui ait suggéré l'idée d'une telle entreprise ? Au VI^e siècle, un pape, saint Grégoire le Grand, avait composé une règle de vie pour les pasteurs — *Regulae pastoralis liber* — qui, pendant les siècles suivants, avait, pour ainsi dire, façonné l'image de l'évêque médiéval. Le temps n'était-il pas venu de récrire, en quelque façon, ce manuel, en l'adaptant aux temps nouveaux, en insistant sur des problèmes et des périls apparus récemment ? Dès la lettre dédicatoire du *Pastoral* de saint Grégoire à l'archevêque Jean de Ravenne, on relève deux fois le mot *consideratio*¹⁷³, et le plan énoncé comportera quatre parties¹⁷⁴, différentes de celles du traité de Bernard, qui sont inspirées de saint Augustin, mais en même nombre et non sans analogie avec elles¹⁷⁵. Surtout, le thème constant de saint Grégoire sera celui de saint Bernard : le péril que font courir à la paix de l'âme, à sa vie de prière, à ses relations avec Dieu, les occupations de la charge pastorale, les relations humaines qu'elles comportent. Le titre de l'un des premiers chapitres du *Pastoral* est celui-ci : *Quod plerumque occupatio regiminis soliditatem dissipet mentis*¹⁷⁶ ; les *capitula* du début de la *Considération* sont les suivants : *Conquestio super occupationibus suis... De periculis nimiae occupationis... De infirmitate et indignitate occupationum eius...*¹⁷⁷. N'est-il pas significatif que, deux fois, au cours du traité, Bernard en appellera à saint Grégoire¹⁷⁸, en particulier pour illustrer la thèse du loisir contemplatif qu'un prélat doit savoir garder au milieu même de l'agitation extérieure¹⁷⁹ ? Bref, on ne peut se défendre de l'impression que Bernard a voulu donner à l'Église de son temps un *Pastoral* du type de celui de saint Grégoire, mais renouvelé, complétant le premier. On ne s'étonne pas de ce que, beaucoup plus tard, saint Charles Borromée ait voulu offrir à Grégoire XIII, récemment élu, la *Règle pastorale* de saint Grégoire et le *De consideratione* de saint Bernard¹⁸⁰.

Toutefois Bernard ne peut pas imiter. Il prend son élan, puis il s'affranchit de son modèle, s'il en a un. Son ouvrage sera tout autre que celui de Grégoire. D'abord, il y aura entre eux toute la différence d'un texte écrit par un pape à l'intention du clergé dont il est le chef à un texte adressé par un moine au pasteur suprême : le ton ne pourra être le même. De plus, il y a la distance de six siècles d'évolution de la pensée et des institutions. La doctrine du pouvoir pontifical s'est précisée et renforcée : l'abbé de Clairvaux n'ignore pas les *Dictatus papae* de Grégoire VII¹⁸¹. Le développement de la curie est aussi un fait relativement récent, qui requiert des avertissements nouveaux. Le peuple de Rome a acquis sur elle plus d'influence ; Bernard n'est pas tendre envers lui. A sa façon, il établit un contraste dont on relève d'autres exemples en son siècle : « Au moment où la curie romaine s'organise, il est de mode d'associer au culte de la Rome antique un mépris haineux

173. S. GRÉGOIRE, P.L., LXXVII, 14 B, l. 1 et l. 10. On sait que le mot *consideratio* était, dans la tradition monastique, l'un des équivalents de *theoria* ou *contemplatio* : cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît et la vie contemplative*, dans « Collect. ord. Cisterc. reform. », t. XXVII, 1965, p. 92, n. 6.

174. « Quadripartita vero disputatione liber iste distinguitur », 17 A, l. 7.

175. Cf. *L'art de la composition dans les traités*.

176. S. GRÉGOIRE, P.L., LXXVII, 17 B. Dans le chapitre correspondant, c. 4, se trouve le mot *consideret*, 17 C, l. 13. Le thème énoncé par le titre de ce chapitre revient plus loin encore ; voir, en particulier, pars II, c. 7, 38-41 ; pars IV, 125 B.

177. S. Bernardi op., t. III, p. 394, 395, 397.

178. *De consid.*, III, 4, *ibid.*, p. 433, 25-26.

179. *Ibid.*, I, 12, p. 407-408.

180. Le fait est rapporté par A. DEROO, *Saint Charles Borromée*, Paris, 1963, p. 289.

181. Cf. *De consid.*, II, 16, p. 424. La dépendance à l'égard des *Dictatus papae* a été suggérée par P. ZERBI, *I rapporti di san Bernardo di Chiaravalle con i vescovi e le diocesi d'Italia*, dans *Vescovi e diocesi in Italia nel medio evo (sec. IX-XIII)*, dans *Atti del 11° convegno di Storia della Chiesa in Italia (Roma, 1961)*, Padoue, 1964 (« Italia sacra », 5), p. 293-294, 309.

pour les Romains, de glorifier le passé tout en dénigrant le présent »¹⁸². Une comparaison aimée de Bernard pour parler de la fonction papale, celle du *villicus* — à la fois économe chargé d'administrer les biens d'autrui et régisseur placé à la tête d'une exploitation agricole — avait ses antécédents parmi les écrits bibliques et dans la société féodale : elle explique l'abondance du vocabulaire de l'agriculture en certaines pages de la *Considération*¹⁸³. Ailleurs, Bernard fait appel au langage juridique — *assertor, defensor, ordinator, magister, advocatus, iudex, legum moderator, canonum dispensator, vicarius* —, le tout se mêlant à des images poétiques empruntées à l'Écriture Sainte¹⁸⁴.

Le cinquième et dernier livre de la *Considération* ne traitera plus du tout de problèmes institutionnels, mais des plus hauts mystères : celui des anges et celui de Dieu même. Sur ce second point, Bernard dépendra du *Proslogion* de saint Anselme. Et cependant la source littéraire n'aura donné, une fois de plus, qu'un point de départ : saint Bernard s'en éloigne bientôt, s'ingénie même à la transformer. Qu'on en juge d'après ce parallèle établi entre deux passages par un historien des doctrines : « Anselme disait que Dieu est : *Aliquid quo maius nihil cogitari potest* ; Bernard, à la question qu'il s'est posée : *Quid est Deus ?* répond : *Id quo nihil melius cogitari potest*. Au *maius* anselmien, il substitue le *melius*, concept moral plutôt qu'ontologique. Anselme, on le sait, ajoute : *Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo* ; Bernard, au contraire, écrit : *Si approbas, non oportet assentiaris esse aliquid, quo Deus sit et quod Deus non sit*. L'*id quo maius cogitari nequit* d'Anselme exclut un autre *maius* qui soit dans l'intellect et dans la réalité : *Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re*. Le *quo nihil melius cogitari potest* de Bernard, en revanche, exclut la distinction du *qua est*, du *quod est*. Le *melius* n'est pas seulement la divinité par laquelle — *qua* — Dieu est, mais aussi l'être de Dieu : *At melius illam divinitatem, qua dicunt Deum esse*. Autrement dit, le *melius* inclut aussi l'être de Dieu : *non aliud quam Deum esse fatemur*. La conclusion d'Anselme est que le *quo melius* est dans l'intelligence et la réalité ; celle de Bernard est que Dieu a ce qu'il est : *quod habet, hoc est*¹⁸⁵. »

On a cru pouvoir discerner dans le *De consideratione* non seulement des traces de platonisme, mais des indices d'influence directe exercée par Platon — spécialement par sa *République*, son *Phèdre* et son *Phédon* — sur la pensée et les expressions de Bernard¹⁸⁶. De telles suggestions sont toujours stimulantes. Il resterait à vérifier, dans chaque cas, si ces analogies ne peuvent s'expliquer par des sources intermédiaires. Par exemple, le symbole qui va déterminer le plan de toute la partie finale du traité : *ascendamus quadrigam istam*¹⁸⁷, « comme si Bernard se remémorait l'allégorie du *Phèdre* »¹⁸⁸, ne viendrait-il pas simplement d'un texte de Paschase Radbert dont on a d'autres raisons de penser que Bernard l'a connu¹⁸⁹, cette *Vita S. Adalhardi* où on lisait : *Equitatus eius erat quadriga virtutum*¹⁹⁰ ? Mais tandis que l'auteur carolingien se contentait de faire l'application du thème aux quatre vertus morales traditionnelles, Bernard se livre à des variations subtiles, entièrement originales, sur les relations que l'on peut établir entre les quatre dimensions de la charité de Dieu et les quatre attitudes de l'homme en sa présence, dans l'amour, puis dans la contemplation¹⁹¹.

182. B. JACQUELINE, *Papauté et épiscopat selon saint Bernard de Clairvaux*, Saint-Lô, 1963, p. 28 ; des textes sont cités.

183. *Ibid.*, p. 44-46.

184. *Ibid.*, p. 61. Sur l'utilisation du vocabulaire juridique et féodal, j'ai cité d'autres exemples sous le titre *Marie Reine dans les sermons marials de saint Bernard*, dans « Collect. ord. Cist. reform. », t. XXVI, 1964, p. 265-276.

185. E. BERTOLA, *San Bernardo e la teologia speculativa*, Padoue, 1959, p. 53-54 ; le parallèle est établi entre *Proslogion*, c. r., et *De consid.*, V, 7. Un autre cas de dépendance de Bernard à l'égard d'Anselme — à savoir du *De gratia et libero arbitrio* à l'égard du *De libertate arbitrii* et du *De vanitate* — a été signalé par S. VANNI ROVIGHI, *Notes sur l'influence de saint Anselme au XII^e siècle*, dans « Cahiers civil. médiév. », t. VIII, 1965, p. 55-56.

186. J. M. DÉCHANET, dans *Saint Bernard théologien*, p. 61-77.

187. *De consid.*, V, 27, p. 400, 18.

188. DÉCHANET, *op. cit.*, p. 63.

189. Cf. *supra*, II, 145, et *Recueil d'études*, p. 292.

190. PASCHASE RADBERT, *De vita S. Adalhardi*, P.L., CXX, 1517 A.

191. *De consid.*, V, 27-31, p. 489-493 ; cf. *L'art de la composition dans les traités*, loc. cit.

Vraiment Bernard excelle à tout recréer, à utiliser, par exemple, des mots d'un auteur en leur donnant un sens qui était étranger à celui-ci. Dom Déchanet a eu raison d'écrire, à propos d'un cas de ce genre : « Saint Bernard peut emprunter des expressions caractéristiques à saint Grégoire ; ce qui importe, c'est le contexte où ces expressions s'enchaînent »¹⁹². Un dernier exemple, curieux, mettra un terme aux présentes recherches. Bernard achève la *Considération* par cette phrase, qui est une trouvaille : *Proinde is sit finis libri, sed non finis quaerendi*¹⁹³. Horace, dans l'une de ses *Satires*, avait écrit : *Denique sit finis quaerendi*¹⁹⁴. Est-ce là simple coïncidence ? Bernard s'est bien gardé de livrer ses secrets ; aucune méthode de « recherche des sources » ne prétendra les lui arracher tous : elle devra toujours respecter une part de mystère.

* * *

Le fait que Bernard ne cite point n'interdit pas qu'on se demande s'il a des sources. Il en a, comme tout homme qui pense et qui écrit. Les vraies questions sont plutôt de savoir quelles elles sont et comment il s'en sert.

A la première, il faut répondre qu'elles sont chrétiennes. Ce qu'il connaît des auteurs profanes lui vient, en majeure partie, par la voie des Pères de l'Église et des théologiens du moyen âge ; on sait, en particulier, que, sur plusieurs points, il était proche des docteurs monastiques du IX^e siècle¹⁹⁵. Ceci ne signifie pas qu'il ne doit rien à la culture classique, mais il en a reçu l'apport déjà assimilé par une tradition. Bernard possède une culture, mais c'est une culture patristique.

Au second problème — quel usage en fait-il ? — les faits littéraires qui ont été rassemblés ici ont préparé des éléments de solution. A chaque fois qu'il a fallu vérifier si et dans quelle mesure Bernard s'était inspiré d'un texte antérieur, qui présentait avec ses dires des ressemblances, force fut de constater qu'il demeurait extrêmement indépendant. Ceci ne rend pas inutile la recherche des sources, mais en accroît la complexité : il faut considérer, non pas des textes isolés, mais des ensembles doctrinaux. Déjà le p. Congar avait dit, à propos d'un exemple : « La question de saint Bernard et des Pères grecs devrait être posée sur une base plus large que l'utilisation littéraire de thèmes particuliers. Ce qui est en cause, à notre avis, c'est essentiellement une certaine anthropologie, voire même la vie spirituelle (monastique) conçue comme une certaine anthropologie ou en liaison avec une anthropologie¹⁹⁶. » J'avais lentement accumulé un dossier de cas où une comparaison du texte de Bernard avec celui d'un auteur antérieur semblait devoir permettre de déceler en ce dernier la source du sien. Puis, le moment venu de contrôler, pour chaque fiche, la validité du rapprochement, la plupart des ressemblances se sont avérées si lointaines, si ténues, que mieux valait n'en point parler¹⁹⁷. Celles qui ont été retenues dans les pages qui précèdent ont suffi à montrer qu'un ou plusieurs écrits antérieurs ont pu préparer la pensée qu'il a exprimée dans telle ou telle page ; mais, au moment où il rédigeait, c'est comme s'il oubliait avoir lu ses prédécesseurs. Il partait du même point qu'eux, mais allait son propre chemin et, parfois, dans un

192. DÉCHANET, *op. cit.*, p. 63, n. 3. De même on a vu (*supra* p. 323) que Bernard a développé un thème inspiré de saint Grégoire selon un plan inspiré de saint Augustin.

193. *De consid.*, V, 32, p. 493, 25.

194. HORACE, *Sat.*, I, 1, 92.

195. Sur ce point, j'ai rassemblé des indices sous les titres *Saint Bernard dans l'histoire de l'obéissance monastique*, dans « Anuar. estudios medievales », t. II, 1965, et *L'art de la composition dans les traités*.

196. R. P. CONGAR, dans « Rev. sciences philos. et théol. », t. XXXIX, 1955, p. 433-434.

197. Par exemple, j'ai cherché en vain une source à la formule *Simia in tecto, rex fatuus in solio* du *De consid.*, II, 14, *S. Bernardi op.*, t. III, p. 422, 1-2. Elle rappelle de loin ce proverbe *Rex illiteratus, asinus coronatus* cher au XII^e siècle, en France et en Angleterre, d'après H. GRUNDMANN, *Litteratus-illiteratus*, dans « Archiv. f. Kulturgesch. », t. XL, 1958, p. 50-51, qui cite des témoins.

sens différent du leur. Son originalité apparaissait dans ce qu'il éliminait autant que dans la façon dont il transformait ce qu'il gardait¹⁹⁸.

Ce qui est vrai de sa doctrine l'est aussi de sa fidélité aux genres littéraires. La formation que recevaient les hommes du moyen âge consistait plus à lire des modèles qu'à étudier des théories : l'art d'apprendre à écrire était surtout, pour eux, un art d'imiter¹⁹⁹. Mais Bernard ne copie pas plus qu'il ne cite, et les modèles n'ont pas sur lui plus d'influence que les sources. Il possède assez de génie créateur pour faire exister un univers d'idées, d'images et de sons, un monde entier de doctrine et de poésie que personne, avant lui, n'avait pu découvrir.

198. La puissante originalité de saint Bernard en matière doctrinale, et qui fait de lui un « non conformiste », par comparaison avec ses prédécesseurs immédiats et ses contemporains, a été illustrée, à propos d'un exemple — le problème des rapports entre péché originel et concupiscence — par B. STOECKLE, *Amor carnis- abusus amoris. Das Verständnis von des Konkupiszenz bei Bernhard von Clairvaux und Aelred von Rieval*, dans « Anal. monastica », VII, Rome « Studia Anselmiana », 1965, p. 147-174, en particulier p. 148-150.

199. Voir les textes cités par FARAL, *Les arts poétiques...*, p. 99, n. 1 et 3.