

## LES CHARTREUX ET LA MYSTIQUE

A la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le monachisme est affecté par une crise profonde ; il la surmonte par un retour à plus d'austérité, de silence, de vie contemplative. La fondation des chartreux inaugure un retour à la « philosophie » des Pères du désert. Institués par Bruno, originaire de Cologne (né vers 1030), maître à l'école cathédrale de Reims, les chartreux vont tenter de reprendre sous la forme d'un érémitisme tempéré l'idéal semi-anachorétique des moines égyptiens, connu grâce à l'**Histoire lausiaque** de Pallade, aux **Apophtegmes** et à Cassien.

L'Ordre cartusien présente un juste équilibre entre l'érémitisme et le cénobitisme. Il évite les périls liés à l'isolement et les dangers inhérents aux formes structurées réglant la vie commune. Dans le désert de la Grande Chartreuse et en Calabre, l'érémitisme cartusien est une école au sens où tout monastère tend à réaliser une recherche de perfection. Toutefois, il n'existait pas, du moins au début de la vie cartusienne, des statuts imposés du dehors tendant à uniformiser les hommes. Les **Coutumes** seront codifiées après quarante ans d'observance. Elles s'inspirent particulièrement de la Règle attribuée à Benoît, des écrits de Jérôme et de Cassien. C'est pourquoi au terme « d'école », il semble préférable de substituer celui d'**auditorium Spiritus**. La solitude a pour maître l'Esprit-Saint qui conduit l'âme vers le Père « source de toute divinité ».

Tels les ermites du désert, les premiers chartreux répondent d'une façon personnelle à leurs vocations. Solitaires dans leurs ermitages distincts, ils se rencontrent chaque nuit pour la récitation des Matines et le jour pour les Vêpres ; ils prennent leur repas en commun le dimanche et certains jours de fête. Leur mode d'existence apparaît une réplique de la vie des thérapeutes décrite par Philon : même genre d'habitat, d'amour de la solitude, d'érémitisme et d'une certaine vie commune. La lecture de Philon permet de mieux saisir l'esprit cartusien et l'importance donnée à la solitude et au silence. Dieu est seul, d'où la nécessité d'être seul pour le trouver (cf. **De contemplatione** 20-21)<sup>1</sup>. « Ceux qui cherchent Dieu et aspirent à le rencontrer aiment la solitude » (**De Abrahamo** 85-87). Certes, ce n'est pas chez Philon que Bruno et ses compagnons vont chercher leurs modèles, l'Écriture Sainte et la vie des Pères du désert leur suffisent. Toutefois, les analogies entre l'idéal cartusien et la mystique philonienne du

désert sont trop frappantes pour ne pas être soulignées. La véritable tradition des chartreux est celle de l'**hésychia** pratiquée par les Pères du désert ; qu'ils s'en détournent, ils perdent contact avec leur source originelle.

Dans une lettre adressée à Raoul le Verd, Bruno révèle son visage profondément humain, sensible, d'une extrême bonté, douceur, simplicité. Sa fondation est particulièrement équilibrée dans le style basilien : les austérités exagérées, risquant de mutiler la nature, sont rejetées. La détente est recommandée afin que l'âme puisse mener sans tension excessive une existence austère vouée uniquement à Dieu ; cette détente est assurée par un bref travail manuel. L'ascèse s'intériorise. Le moine n'est pas seulement appelé à une vie solitaire, il doit tendre à réaliser la solitude du cœur, sans laquelle l'isolement physique serait privé de sens. Tel Antoine, le « Père des moines », Bruno ne méprise pas la nature de l'homme, elle possède sa grandeur, l'important est de lui conférer une structure et par conséquent de la conduire à son achèvement. Cette nature éduquée s'oriente « naturellement » vers le mystère de Dieu quand elle se meut dans le silence et retrouve son état originel.

Les chartreux peuvent être considérés comme « les fils du silence ». C'est pourquoi ils s'établissent dans des lieux solitaires, face aux rochers, aux montagnes, dans des régions recouvertes de neige durant de longs mois. La situation géographique possède son importance en tant que lieu propice à la recherche de l'âme. La beauté de la nature achemine vers la source de toute beauté. L'ascèse cartusienne a pour but d'acclimater le corps, l'âme, l'esprit à un parfait silence : celui des lèvres, du cœur et du mental. Les sens extérieurs se dépouillent des attachements ; la curiosité du regard ou de l'oreille devient privée d'objets : l'affectivité s'étend à tous les êtres, sans privilège, elle embrasse le cosmos dans sa totalité. Le mental s'apaise et les pensées voltigeantes disparaissent de la même manière qu'au sommet d'une haute montagne les insectes n'ont pas accès. Quand l'être est devenu entièrement silencieux, les paroles, les échanges, la correspondance n'exercent sur lui aucune morsure ; le silencieux n'en éprouve plus la nécessité, seule la compassion peut l'arracher à son silence. On peut se demander comment l'homme normalement orienté vers un « Toi » peut vivre dans la

solitude. En réalité, le solitaire n'est pas isolé ; le silence le rend disponible devant la Présence divine, elle est le « Toi » suprême, c'est pour mieux capter les signes de son approche que le chartreux se tait. A certains instants privilégiés le silence devient dévoilement du mystère ; le silencieux accède à la connaissance des secrets. Le silence a aussi pour fonction d'éveiller des forces inconscientes, des énergies subtiles ; par lui, la personnalité s'efface au profit d'un certain anonymat : le silencieux perd son nom. D'une certaine manière, l'homme disparaît, l'extériorité s'amenuise. Certes, le « je » profond subsiste, toutefois il passe en Dieu. Ainsi le silencieux apparaît insulaire, aucune passerelle ne le relie à la terre aride ; la parole d'Isaïe le concerne : « Iles, faites silence pour m'écouter » (XLI,1). Le voici, par là même, exempt de tout souci à l'égard du devenir ; il est désormais dans un présent sans lendemain. Nomade à l'intérieur de lui-même, il se meut dans des zones profondes situées au-delà de toute fluctuation et alternance. L'unification, fruit du silence, ne supporte pas le partage et la dualité. D'où la nécessité de se dissocier constamment de la multiplicité pour tendre vers l'Un.

Le chartreux s'approche de Dieu par Dieu lui-même et participe à l'unité divine. Dieu opère dans le silence, le solitaire le sait et c'est pourquoi il se tait. Ce silence ne saurait être abordé par des pas successifs, il exige une sorte de plongée dans le vide, de vacuité, de « lâcher prise », d'abandon. Plonger dans le silence comme dans la mer est comparable à une sorte d'anéantissement qui ne cesse de se répéter à chaque instant. Le silence est vaste et dans la mesure où l'âme y pénètre, il se déploie et l'amant du silence n'en touche jamais le fond. Situé au-delà des pensées, de l'imagination, du rêve, des évaluations, le silencieux ne s'interroge point sur son état, ses progrès, le sens de sa démarche, l'importance de ses doutes ; toute recherche de formulation risquerait de rompre le silence dans lequel il se tient. Son activité consiste à se laisser pétrir, former, marteler, structurer par le silence qui devient pour lui un art de vivre et de mourir. Pour le chartreux, l'art des arts n'est pas d'aimer ou de connaître, l'art des arts est de se tenir silencieux. Ce silence engendre en lui la connaissance et l'amour, la simplicité et la virginité du cœur.

Cette simplicité est une des caractéristiques de la mystique cartusienne, elle se manifeste sur le plan concret dans la liturgie de la messe et de la psalmodie. La voix humaine se suffit, elle est privée de tout accompagnement musical. Intériorisée dans le silence, la vie mystique n'a pas à se manifester extérieurement aux yeux de tous, d'où le peu d'importance donnée à certains états souvent d'origine psycho-somatiques (visions, extases, songes), et parfois confondus

avec la réalité spirituelle. La simplicité cartusienne apparaît jumelée avec la pureté du cœur appelée aussi virginité du cœur. Cette virginité est une conquête, elle concerne le mental et le cœur. Les expressions *virginitas mentis* et *puritas cordis* employées par les Pères, et en particulier par Cassien, doivent se comprendre comme un état de vacuité rendant l'esprit et le cœur aptes à l'union avec Dieu. La virginité du cœur, plus importante que celle du corps, résulte d'une libération du terrestre, et plus encore de soi-même ; quitter le monde, se dépouiller de toute propriété extérieure est privé d'importance si la désappropriation de soi-même et de ses choix affectifs n'est pas réalisée. La pureté du cœur — louée dans les *Béatitudes* — donnant accès à la vision de Dieu est le résultat d'une purification constante, nécessaire pour arriver au repos (*hésychia*) en Dieu. Le cœur « unique » (*lêb éhâd*) est un cœur sans partage. Déjà Philon recommandait à l'âme de se transformer en « Vierge pure » pour recevoir la semence divine (*De execrationibus*, 158-160). Quand le cœur est pur, la fine pointe de l'esprit s'affine et devient capable d'intuition à l'égard de l'ineffabilité divine. Dans son exercice, cette intuition appartient uniquement au domaine de l'âme. Le silencieux, ayant acquis le repos du mental et du cœur, perçoit le *noûs* purifié, retrouve sa nature originelle ordonnée à la vision divine. Il échappe à la corporalité et développe, par la contemplation, sa capacité du divin. Cette intuition, propulsée par le *noûs* lumineux, devient incisive. Le silencieux donne des réponses aux sollicitations de ceux qui le questionnent ; il ignore les noms des hommes que Dieu — à travers lui — console, redresse, guide, accompagne.

Le silence constitue un état de prière que rien ne peut distraire, ni la psalmodie vocale, ni la recherche studieuse, à condition toutefois d'échapper à l'intellectualité. Cette prière continue exhause l'univers et l'harmonise. Elle s'étend sur toute la création. Semblable à une semence, elle féconde ceux qui s'orientent vers elle, hâte la « poussée des ailes », transmue les ténèbres en lumière. La prière des « fils du silence » fait germer dans le cœur des hommes le grain de sénevé, de riz, de moutarde dont parlent les traditions d'Orient et d'Occident.

Le silence de l'ermitte enclôt sa vie intérieure, il n'a pas à faire connaître par la parole ou l'écriture sa propre expérience ; il lui suffit de l'éprouver et de la vivre. Il conserve en lui-même « le secret du Roi ». D'où l'importance donnée par les chartreux à la discrétion concernant leur propre recherche. Par pudeur ils se taisent. Suivant l'aveu de Bruno, le fondateur des chartreux : « Ce que la solitude et le silence du désert apportent d'utile et de divine jouissance à ceux qui les aiment, seuls les savent ceux

qui en ont fait l'expérience » (A Raoul le Verd)<sup>2</sup>. Certains mystiques peuvent tenter de préciser leur état spirituel et tracer des itinéraires. Quand un homme de silence écrit, il s'efface, il fait appel à des textes scripturaires ; il évoque le Christ dans son humanité et sa divinité, et se tient discrètement dans son ombre. Par l'intermédiaire du Christ, le chartreux offre constamment le monde à Dieu.

Le pèlerinage du chartreux s'effectue dans la profondeur du silence et sa mystique — dans la mesure où il est possible d'employer ce terme pour des solitaires qui n'ont pas à se ressembler — est une mystique du silence, par conséquent une mystique essentiellement contemplative. Elle ne peut concerner qu'un petit nombre d'hommes, cherchant dans la solitude et le silence la grâce du face à face avec Dieu. Toutes les fondations monastiques se réclament de la solitude et du silence, toutefois il est bien évident que la vie en cellule stimule la réalisation intérieure et propulse l'âme en Dieu. Les voies spirituelles ne sont pas exactement identiques pour tous, même à l'intérieur d'une famille religieuse.

La mystique cartusienne est fidèle à l'enseignement des ermites du désert. Le cistercien Guillaume de Saint-Thierry l'avait compris quand il écrivait aux chartreux du Mont-Dieu « d'implanter dans les ténèbres de l'Occident et les froidures de la Gaule la lumière de l'Orient et l'antique ferveur de la vie religieuse de l'Égypte » (P.L. CLXXXIV,309).

### *Physionomie de Chartreux :*

#### *Guigues I († 1137)*

Le cinquième prieur de la Grande Chartreuse, doué d'une profonde personnalité, est l'auteur des **Coutumes (Consuetudines)** de l'Ordre cartusien, de **Lettres** et de **Méditations**. Il composa aussi une **Vie de saint Hugues de Grenoble**. Son style s'apparente à celui des Pères du désert. Les **Méditations** se présentent sous la forme de sentences, de maximes, de réflexions exprimées avec rigueur et précision. Aucun bavardage, peu de redondances ; parfois la recherche des antithèses, des assonances, suivant le goût de l'époque. L'auteur ne s'abandonne jamais à la facilité, il ne souhaite pas composer une œuvre littéraire ; il écrit en contemplatif, sans pouvoir, bien entendu, échapper aux procédés de son temps. A travers des phrases courtes s'exprime l'expérience spirituelle du législateur et prieur. Le ton est grave, parfaitement lucide à l'égard des hommes et de lui-même. La beauté sobre des **Pensées** manifeste — souvent dans un raccourci spontané — l'essen-

tiel de la vie cartusienne. Le prieur use d'images, d'anecdotes afin de provoquer la réflexion de son lecteur.

Dans les **Consuetudines**, Guigues I précise les statuts qui doivent régler la vie cartusienne : ceux-ci recommandent principalement de « vauquer au silence et à la solitude de la cellule » (**Consuet.** XIV, 5). L'accent est mis constamment sur la solitude ; le solitaire s'exerce à entrer dans le sabbat et à s'y maintenir : « Rien n'est plus laborieux parmi les exercices de la discipline régulière, que le silence et le repos de la solitude » (**Consuet.** XIV). Cependant, plus le solitaire réside dans sa cellule, plus il l'aime (**Consuet.** XX, I) ; la garde de la cellule et la garde du cœur se conjoignent. Ces diverses occupations ont pour finalité de conduire le solitaire vers la contemplation qui est son office essentiel : « Nous nous sommes enfués dans le secret de ce désert... pour le salut éternel de nos propres âmes » (**Consuet.** XX). Ce salut — qui désigne un état de charité — s'opère par la contemplation à l'imitation de la vie angélique. « L'âme nue adhérera à la vérité nue, n'ayant besoin d'aucun discours, d'aucun sacrement, d'aucune image pour la saisir ni non plus d'exemple » (475)<sup>3</sup> ; l'homme étant incapable en raison de son impureté d'adhérer au divin, le Verbe a pris une âme humaine et un corps afin que l'homme puisse le voir<sup>4</sup> ; par la présence du Verbe de Dieu l'intelligence s'éclaire et le cœur s'enflamme<sup>5</sup>. Le solitaire est appelé à collaborer à la rédemption du monde ; qu'il perde la volonté de sauver les hommes, il se retire aussitôt des membres du Christ.

Au cours de ses **Méditations**, Guigues I recommande l'humilité. Quand l'homme prend conscience de sa misère, il se tourne normalement vers Dieu et désire sa présence pour s'arracher à sa propre pesanteur qui l'incline vers un constant attachement à lui-même. Du fait de sa condition terrestre, il lui faut obligatoirement passer par la souffrance purificatrice, dans l'imitation du Christ crucifié. D'une façon constante, Guigues fait appel à l'attention de son lecteur en l'invitant à examiner, à réfléchir en le renvoyant à l'examen sévère de sa conscience. Le plus souvent l'homme s'ignore, il oublie que la connaissance de soi est à la base de toute démarche vers Dieu, c'est pourquoi Guigues l'incite à se connaître.

Dans leur ensemble, les **Coutumes** de Guigues I sont un commentaire des **Méditations** ; elles possèdent un caractère concret, moral ; elles apprennent au solitaire les éléments essentiels de sa vie ; de ce fait elles pourraient sembler se réduire à une exhortation sans déboucher nécessairement sur la mystique. Un tel jugement serait erroné. Guigues I se donne pour mission d'informer et de former ses religieux.

39. Bernard de Clairvaux enseignant, par Jean Fouquet.

Quand il écrit que « la vraie charité connaît Dieu », une telle phrase non seulement amorce mais achève le sens de l'itinéraire conduisant à la contemplation qu'il propose aux moines chartreux.

### *Guigues II († 1188)*

Nouvième prieur de la Grande Chartreuse, Guigues II est l'auteur de plusieurs traités : **l'Échelle des moines (scala claustralium)**, **douze méditations**, un commentaire sur le **Magnificat**. Le style et le ton sont tout différents de ceux de l'auteur des **Consuetudines**, il s'en distingue surtout par sa prolixité, ses élans affectifs. Toutefois, Guigues II reste étroitement dépendant de la grande tradition monastique, fidèle à l'Écriture Sainte et peu chargée de références aux auteurs anciens ou contemporains. Le style imagé est rempli d'allégories. Nettement christologique, parlant de l'eucharistie et de la Vierge Marie, Guigues II a subi l'influence de l'école cistercienne. Dans la **Scala** (allusion à l'échelle de Jacob, sujet fréquemment exploité depuis Origène), Guigues se propose de présenter ses « pensées sur la vie spirituelle des moines », dont la vie contemplative doit être considérée comme l'ébauche de la vie céleste. Reprenant les thèmes classiques des trois degrés : commençants, progressants, parfaits, Guigues II décrit à l'intérieur de ces différentes étapes les échelons ascensionnels. Les quatre degrés ascendants sont la lecture, la méditation, la prière et la contemplation. La lecture correspond à une recherche, elle crée dans l'âme une soif et entretient la ferveur. L'étude attentive de l'Écriture récuse toute appréhension intellectuelle, elle engendre une disposition que la méditation exalte. Guigues II compare la méditation à l'extraction du jus d'une grappe de raisin, à l'étincelle qui fait jaillir la flamme. Par la prière l'âme découvre l'incapacité de son intelligence dans la saisie de Dieu, elle perçoit son indignité et se tient humblement devant la divine présence. En intensifiant le désir de l'âme, elle la dispose à la contemplation. L'âme répond à l'appel perçu en elle-même, Dieu répond au désir véhément de l'âme souhaitant le contempler. La lecture concerne l'écorce, la méditation atteint la moelle, la prière entraîne la ferveur du désir qu'elle dilate, la contemplation provoque la joie. « Ceux qui n'ont pas trouvé les merveilles sont incapables de les saisir. »

Solitaire extérieurement, l'homme découvre qu'il n'est pas vraiment seul : « Je suis à moi-même une foule », écrit Guigues II (**Med. I**). Par cet aveu, Guigues entend désigner les bêtes sauvages qui font leur litière dans le cœur et

dont il est possible de percevoir les cris dans le silence. Quand le cœur s'apaise tout devient calme autour de lui ; les bêtes sauvages s'enfuient, le Christ devient le seul compagnon du solitaire (**Med. I**). Le « solitaire silencieux », se tenant humblement dans le silence, perçoit alors le murmure de la voix divine : « Qui n'est pas solitaire ne peut être silencieux ; qui ne fait pas le silence ne peut entendre celui qui parle » (**Med. I**). Privé d'appui, de conseiller, refusant toutes les consolations extérieures, l'âme se tient devant la porte du tabernacle ; la constatation de sa stérilité provoque ses larmes, elles arrosent sa terre et l'irriguent (**Med. II**). L'homme prend conscience de l'instabilité de son cœur, il éprouve le sentiment de manier de la poussière, sorte de sable privé de toute solidité (**Med. IV**) ; semblable au tohu-bohu primitif, sa terre est « informe et vide », couverte de ténèbres (**Med. V**). Les diverses opérations de la formation du monde se répètent en lui. L'âme revient vers son origine, elle éprouve la nostalgie de sa patrie, de la face divine (**Med. VI**).

S'inspirant du **Cantique des Cantiques**, Guigues II parle des visites de l'Époux, de la douceur de sa présence, puis de son départ quand il se dérobe à l'âme, la laissant suspendue à son retour, l'incitant à « voler » au-dessus d'elle-même. « Absent... il est désiré davantage ; désiré... il est cherché avec plus d'ardeur ; longtemps cherché... [il est] trouvé avec plus de joie » (**Med. X**). Il vient un instant où la foi se transforme en vision. L'union au corps du Christ se meut en union à son esprit. L'amour — comparé au cœur occupant le centre de l'être — assume la foi, illumine l'intelligence. Guidée par son amour, l'âme imite le Christ et adhère à lui. L'imitant, elle est crucifiée. A la chair crucifiée s'ajoute la croix de l'âme et celle de l'esprit qui est amour. Il n'y a plus d'errance, l'âme « fixée » peut enfin s'adonner à la contemplation. Cette contemplation est comparée à la chaleur du soleil de midi : grâce à sa lumière l'âme recouvre son état céleste, le ciel étant le lieu où elle a reçu la ressemblance.

Les méditations de Guigues peuvent être comparées à un hymne en faveur de la vie solitaire dont le Christ est le modèle. « Il s'assiéra solitaire et se taira ». Ce texte de Jérémie (**Lament. III,28**) résume l'existence du chartreux ; il ne s'applique pas uniquement à une solitude extérieure, celle-ci n'étant que le reflet de la solitude intérieure plus difficilement accessible. La mystique de Guigues II est orientée vers le Christ. Celui-ci dirige l'âme dans la traversée du nuage qui le sépare de Dieu (allusion à Moïse), il la conduit devant la présence divine, source de toute sagesse.

*Guigues du Pont* († 1297)

A la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Guigues du Pont compose un traité de la contemplation (**De Contemplatione**) divisé en trois parties, dans lesquelles les divisions et subdivisions abondent, avec de nombreuses références à des « autorités » : Denys l'Aréopagite, Bernard de Clairvaux, Augustin, Jérôme, les Victorins... Il cite aussi Hugues de Balma, son confrère chartreux et presque son contemporain. En dépit de cette abondance d'auteurs, l'œuvre de Guigues n'est pas une récapitulation, elle témoigne d'une expérience mystique personnelle. La voie conduisant à la contemplation comporte douze degrés. Après le passage par la purification (1-4 degrés) l'âme aborde des étapes intermédiaires (5-8 degrés) et passe par la méditation de l'humilité du Christ lui donnant accès au Verbe. Quand elle est purifiée, l'Époux semblable au soleil descend dans la chambre nuptiale de son cœur, se répand en un ruissellement doux et paisible le réjouissant dans un silence tranquille (**tranquillo silentio**). L'âme possède la certitude de sa venue, mais elle ne le perçoit pas tel qu'il est. Pour tenter de le trouver, elle oriente son regard vers ceux qui contemplent Dieu : les anges et les saints. Comparant son état à leur béatitude, elle prend conscience de son exil et de sa misère. S'inspirant des moines orientaux, Guigues insiste sur les larmes de pénitence et de dévotion qui lavent l'âme et le regard. Soudain l'Esprit-Saint visite l'âme. Aussitôt la raison s'éclaire, la mémoire participe à la sagesse, l'intelligence contemple, les facultés sont unifiées. Tout est changé telle l'eau en vin, la froideur en feu. Auparavant, l'âme se tenait dans la foi et l'espérance, désormais elle jouit de Dieu. Jouir de Dieu c'est adhérer à lui. Dans sa démarche affective et intellectuelle, à la fois spéculative et anagogique, l'âme atteint l'Esprit de sagesse. Après les visites du Verbe et de l'Époux, l'âme est attirée par la face divine. Elle va pénétrer dans la ténèbre divine, habitacle secret du cœur paisible (**secretiori cordis tranquillit et devoti habitaculo**).

Selon Guigues du Pont, l'âme est soulevée vers Dieu par trois mouvements successifs. Le premier **oblique** la dirige vers l'extérieur, elle considère l'Écriture et la création ; le deuxième **circulaire** par lequel l'âme cesse d'errer au dehors et mue par la grâce rentre en elle-même ; la nuée des divines ténèbres perd son opacité, elle cesse de séparer l'âme de Dieu. Un dialogue s'entame entre l'âme et son Époux. Dans la chambre secrète de son cœur, sous la chaleur du soleil, l'âme est vivifiée, consolée, illuminée. Elle ne cherche plus à raisonner, il lui suffit d'aimer et d'être aimé. Les yeux intellectuels et les yeux affectifs se heurtaient à l'épaisseur de la nuée ; « spirituels », ils peuvent contempler.

Le troisième mouvement, appelé **direct**, est à la fois anagogique et spéculatif, mais il cesse d'être spéculatif, c'est-à-dire opérant par l'intermédiaire d'un miroir, quand la contemplation s'accomplit dans la vision de la vérité privée d'enveloppe et de voile, regardée dans sa pureté.

Les derniers degrés (11 et 12) sont consacrés à la vision de Dieu qui peut être vu de deux manières différentes allant de la vision par la foi à la vision parfaite des bienheureux. Cette dernière exige le passage à la mort. Ainsi l'âme durant son exil terrestre ne peut parvenir à la vision parfaite. Guigues insiste sur ce qu'il nomme les « sorties » de l'âme. Ces sorties désignent des dépouillements successifs. Le moine cartusien imite Abraham à qui Yahvé commande de sortir de sa terre, de sa parenté, de sa maison (cf. **Gen. XII,1**). Ce thème est sans doute emprunté à Cassien et à Richard de Saint-Victor selon lesquels « sortir » signifie dépouillement, acquisition de la parfaite pureté.

Ce texte **De Contemplatione** se présente comme un traité mystique. Une étude du vocabulaire employé par l'auteur permettrait de constater l'usage des termes appartenant à la mystique du désert : les mots **quies** (et ses dérivés), **silentium**, **solus**, **solitarius** reviennent fréquemment sous la plume de Guigues. La cellule est qualifiée de chambre nuptiale (**cella cubicularia**), chambre royale (**cella regalis**). Guigues fait allusion au cœur qui est un lit (**cubiculum cordis**), un lieu nuptial (**thalamus cordis**) dans lequel se conserve le trésor (**armarium cordis**) qui est par excellence un temple (**templum cordis**) et un asile (**hospitium cordis**). Le cœur est encore un habitacle secret (**habitaculum secretioris cordis**) dans lequel se tient l'ermite attentif au mystère divin. A la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Guigues du Pont se montre fidèle à la tradition de l'hésychasme ; il emploiera une prière monologique sous une forme moins sobre que sa formule habituelle. Certes, on peut reprocher à son traité un certain manque de structure ; il cède aux usages de son époque. Est-il possible à l'homme occidental — fut-il chartreux — d'échapper au cadre historique dans lequel il s'insère ? Guigues du Pont, tel Origène, envisage la contemplation de Dieu par la théorie des sens spirituels. Il doit à Denys l'Aréopagite le thème de l'obscurité translumineuse où la vision s'opère par une non-vue et une non-science, plus encore il s'apparente à Bernard de Clairvaux qu'il cite abondamment. La mystique de Guigues du Pont est essentiellement trinitaire, elle présente les opérations successives des Personnes divines œuvrant dans le cœur du contemplatif.

Parmi les écrivains mystiques cartusiens il convient de citer Adam le Chartreux (XII<sup>e</sup> s.) dont le traité sur les « quatre degrés de la cé-

lule » a influencé un grand nombre d'auteurs médiévaux ; Bernard de Portes et ses lettres à un reclus ; Hugues de Balma (fin XIII<sup>e</sup> s.) antérieur à Guigues du Pont, auteur d'un traité sur la théologie mystique ; Ludolphe le Chartreux († 1378) appelé aussi Ludolphe de Saxe qui a composé une vie du Christ, et Denys le Chartreux (Denys de Rijckel) († 1471) dont l'influence sera considérable. Son admiration pour Denys l'Aréopagite lui permet d'opter pour la voie négative dans la connaissance de Dieu. Parlant de la contemplation, il dira : « Le secret de la contemplation, c'est de beaucoup aimer. »

En lisant les textes de Guigues II et surtout de Guigues du Pont, on pourrait s'étonner de leur prolixité. Ces ermites, tout en étant séparés du monde, sont influencés par les procédés d'écriture en usage à leur époque. Les chartreux — comme d'ailleurs tous les autres moines de la fin du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle — font face — sinon à une nouvelle orientation mystique — du moins à une autre façon de l'exprimer. Les

chartreux demeurent fidèles à leur option primitive suspendue à l'hésychia des Pères du Désert. Toutefois, les termes *quies* et *otium* apparaissent de moins en moins fréquemment dans leurs ouvrages et leur style perdra sa concision primitive. Sans pour autant cesser de privilégier l'Écriture Sainte, ils accepteront de recourir aux « autorités » et de charger leurs textes de citations d'auteurs. En étant fidèle à Denys l'Aréopagite, Hugues de Balma (fin XIII<sup>e</sup> s.) opte pour la connaissance par l'ignorance (*cognitio per ignorantiam*). Guigues du Pont presque contemporain d'Hugues — d'un tempérament plus intellectuel — décrit cependant la contemplation en termes dionysiens. Un tel choix s'avère en faveur de la fidélité des chartreux à la mystique orientale. Tout en paraissant quelque peu oublier l'hésychasme au cours des siècles, ils y reviendront d'instinct comme à la source capable de les alimenter. C'est pourquoi aujourd'hui les chartreux s'adonnent avec ferveur à la lecture des Pères du Désert et aux différents traités des mystiques orientaux.

## L'ÉCOLE CISTERCIENNE

Toute fondation religieuse correspond à une époque donnée. Cîteaux est profondément marqué par son contexte religieux, social, économique. Au XII<sup>e</sup> siècle, Cluny groupait de nombreux monastères et sa vie religieuse s'y déroulait selon une perspective traditionnelle : Règle de Benoît à laquelle se sont peu à peu ajoutées différentes coutumes datant de l'époque carolingienne. Ce vieil héritage risquait d'alourdir Cluny et de le rendre moins apte à recevoir les jeunes recrues plus exigeantes qui souhaitaient vivre l'esprit des premières fondations monastiques. A toutes les périodes, il existe une nostalgie de l'âge d'or, celui-ci coïncide souvent avec l'enfance. Pour le monachisme, l'âge d'or signifie le temps de la fondation. Les créateurs de Cîteaux viennent de Cluny. Leur but est de rétablir dans toute sa rigueur la Règle de Benoît libérée de tout superflu. Il ne leur suffit pas non plus d'une observance littérale, ils souhaitent en vivre l'esprit. Ces « novateurs », qui voulaient modifier les usages établis, prenaient pour leurs aînés un visage de « progressistes ». Ils soulevaient autour d'eux une inquiétude souvent malveillante. A ses débuts, Cîteaux sera un très pauvre monastère calomnié par des moines et des laïcs effrayés de ce nouveau témoignage dont on ne voyait pas tellement l'opportunité. L'Abbé Robert de Molesme subira un échec lors de sa première tentative, il recommencera l'expérience

avec un groupe de moines, qui s'installèrent dans une solitude à quelques lieues de Dijon. Lors de leur premier essai, Robert et ses compagnons vécurent dans la misère, logeant dans des huttes comme ermitages. Grâce à des dons le monastère s'organisa. L'Abbé Albéric puis Etienne Harding remplirent successivement la fonction de supérieur. Toutefois l'entrée de Bernard et de ses amis donna à la jeune fondation une assurance et un élan.

L'originalité de Cîteaux consiste dans l'équilibre réalisé entre la prière et le travail manuel. D'une certaine manière, on peut dire que les cisterciens furent des moines paysans, mais des moines merveilleusement lettrés. Parlant de la première génération cistercienne, Etienne Gilson dira : « Nourris de Cicéron et de saint Augustin, ils ont renoncé à tout, sauf à l'art de bien écrire. » Ces moines possèdent une culture littéraire très ample, les théoriciens de l'amour, Cicéron et Ovide, étaient lus dans les cloîtres. Les écrivains cisterciens se réfèrent volontiers aux auteurs classiques dont les citations voisinent avec celles des Pères de l'Église, Origène et Grégoire de Nysse, à travers Maxime, Cassien, Grégoire le Grand.

Les cisterciens sont les fils des Pères du Désert, ils leur empruntent ce caractère d'absolu inhérent aux ermites et aux cénobites d'Égypte.