

## LA VIE CONTEMPLATIVE

D'APRÈS

LE CHATEAU DE VIRGINITE  
DE GEORGES D'ESCLAVONIE

Jölle BOUZEREAU, Pariz

Joëlle Bouzereau izradila je akad. god. 1993.–1994. na Fakultetu francuske i komparativne književnosti pariškog Sveučilišta Sorbone magistarski rad, pod vodstvom Henrika Hegera, o djelu Dvorac djevičanstva (*Le chateau de virginite*) Jurja iz Slavonije (Georges d'Esclavonie), svećenika Akvilejske biskupije, rođena u Brežicama. Rad je izraden prema izdanju koje je priredio Anthoine Vevard u Parizu god. 1505. na temelju rukopisa 107 sveučilišne knjižnice u Aberdeenu (Škotska), a sadrži latinsku i francusku verziju djela. Juraj iz Slavonije ovo je djelo, neke vrste poslanice, napisao između 1411. i 1413. za svog boravka u Toursu gdje je obnašao službu kanonika i penitencijara katedrale Saint-Gatien, i posvetio ga svom »duhovnom kumčetu« Izabeli de Villeblanche, redovnici samostana u Beaumontu blizu Toursa, na početku njena redovničkog života. Izabela je bila opatica istog samostana od 1457.–1469. Djelo, pisano s pozicije duhovnog vođe i pedagoga, Juraj iz Slavonije tematski je sačinio na temelju Ps 45, 11-12: »Slušaj kćeri, pogledaj, prisluhni: zaboravi svoj narod i dom oca svog. Zaželi li kralj ljepotu tvoju...«, a rasporedio ga je u osam poglavlja uz uvod (posvetu) i zaglavak (dvije molitve). U razradi tema služi se literarnom, moralnom, alegorijskom i duhovnom odnosno anagoškom interpretacijom Svetoga pisma slijedeći srednjovjekovne autore i tradiciju tumačenja crkvenih otaca, naročito zapadnih (Augustina, Jeronima i Grgura Velikog). Rad je posvećen interpretaciji III. poglavlja djela koje nosi naslov *Comment la vierge sacrée à la vie contemplative est convenablement ordonnée*. Ovo poglavlje Juraj iz Slavonije gradi na temelju riječi Pogledaj iz Ps 45. Rad sadrži uvod, tri poglavlja, zaključak, dodatak i bibliografiju. U uvodu se donose osnovni podaci o Jurju iz Slavonije, njegovu »duhovnom kumčetu« i ukratko o samom djelu Dvorac djevičanstva. Prvo poglavlje nosi naslov *Upoznavanje sebe (La connaissance de soi)* u kojem dolazi do izražaja kako Juraj naglašava slobodu duha kao pretpostavku kontemplacije; drugo *Kontemplativni život (La vie contemplative)* posvećeno je poniranju u sebe, a treće *Kontemplacija (La contemplation)* govori o aktivnom očuvanju ljubavi prema Bogu u mislima kroz potpunu slobodu u odnosu na zemaljske brige i zaokupljenosti. U razradi ove teme naglašava se kako Juraj iz Slavonije na temelju trostrukog puta sv. Bonaventure razrađuje duhovni uspon čovjeka prema Bogu kroz šest stupnjeva: blagost, žarka želja, gađenje prema zemaljskim stvarima, opijenost Bogom, sigurnost, pravi i potpuni spokoj. U prilogu autorica magistarskog rada prerekla je na suvremeni francuski jezik srednjovjekovnu francusku verziju III. poglavlja djela Jurja iz Slavonije.

Georges d'Esclavonie prépare donc sa filleule selon les trois degrés traditionnels de la vie spirituelle, à la suite de Grégoire le Grand. Après le recueillement dans lequel l'homme se retire en lui-même, après l'introversio où l'âme médite sur sa propre nature, le troisième degré est la contemplation proprement dite, dans laquelle l'esprit s'élève au-dessus de soi-même et est seul occupé par son créateur. Et pour s'adonner à la contemplation, la voie choisie par la filleule est excellente. Georges d'Esclavonie insiste et illustre son propos en évoquant Marie-Madeleine comme figure de la vie contemplative:

»Cest celle partie tres bonne laquelle Marie Madeleine eslut car elle se seoyt iouste les pieds nostre seigneur et oyoit sa parole.«

### 1. La vie active et la vie contemplative

C'est à travers le thème de l'écoute de la parole divine, cher à Luc, que s'inscrit le récit de Marthe et Marie. On sait que la tradition a fait des trois femmes de l'Évangile une même personne, sous le nom de Marie-Madeleine, la pécheresse (Luc 7, 36-40), Marie de Béthanie et Marie de Magdala<sup>1</sup>. C'est donc au cours de »la montée à Jérusalem« que se situe le récit sur Marthe et Marie, et le sens immédiat du texte, dont le verset 10,42, n'apparaît pas comme une opposition entre la vie active (le service corporel de Marthe), et la vie contemplative (l'écoute de la parole); mais Marie, assise aux pieds du seigneur, écoutant la parole de Jésus dans la position traditionnelle du disciple, donne à voir l'image du contemplatif dans son attitude paisible et recueillie, tandis que Marthe induit l'agitation: moins que le comportement des deux femmes, c'est leur attitude intérieure qui est retenue.

La distinction entre vie active et vie contemplative est affinée par saint Thomas en ce sens qu'elle n'est pas fondée sur les formes à partir desquelles elles diffèrent – plus d'œuvres pour l'une, plus de pratiques de la vie intérieure pour l'autre – mais plutôt sur la fin principale vers laquelle elles sont ordonnées. La vie active a donc pour fin les œuvres extérieures, la vie contemplative, la contemplation, quelle que soit la part donnée aux œuvres dans celle-ci<sup>2</sup>. La tradition constante, tout au long du Moyen-Âge, a considéré le monachisme comme une institution dont la fin propre est la vie contemplative. En effet, pour reprendre l'image de Marie-Madeleine symbole de la »meilleure part«, Georges d'Esclavonie utilise le terme vacqu[er],<sup>3</sup> fréquent au Moyen-Âge, qui implique une liberté de l'âme, favorisée par la vie contemplative:

»Et en telle maniere en seant et oyant elle vacquoet et entendoit a la contemplation de le souveraine verite.«

La vie monastique, solitaire ou cénobitique, permet, au contraire de la vie active, souvent considérée comme semée de périls et de tentations, de se mettre à l'écart de la vie ordinaire pour se libérer des soucis et des distractions qu'elle cause, et de s'adonner à la contempla-

---

<sup>1</sup> Les RR.PP. Bénédictins de Paris, *Vie des Saints et des Bienheureux*, 1.7, et Dom j. Baudet, *Dictionnaire d'Hagiographie*, article »Marie-Madeleine«.

<sup>2</sup> Dom H. Bérard, »Action et contemplation« in: *La vie spirituelle*, p. 139–140.

<sup>3</sup> Dom J. Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen-Âge*, p. 101.

tion proprement dite. Pour protéger les communautés, il existe des libertés juridiques, des chartres, des privilèges dont le rôle est de préserver et de garantir le repos nécessaire à celui qui a choisi la vie contemplative<sup>4</sup>.

Marie-Madeleine reste longtemps, au Moyen-Age, un modèle de contemplation, en appelant le monde monacal à dépasser les biens matériels dans la méditation, et à persévérer dans l'amour et l'écoute de la transcendance<sup>5</sup>. Marie, la Vierge, est le modèle des deux vies, et Marie-Madeleine est souvent placée sur le même piédestal, mais elle s'inscrit plutôt dans l'opposition traditionnelle qui représente la vie active et la vie contemplative à partir des figures de Marthe et Marie en écho à Lia et Rachel.

Pourtant presque tous les moines que l'hagiographie montre exerçant quelque ministère, sont des hommes de prière qui sont appelés par l'Eglise, après une longue préparation dans la contemplation, à s'adonner au service du prochain, donc à dépasser la vie contemplative. Saint Grégoire, dans ses *Homelies sur Ezéchiel*, se rappelle avec regret comment, simple moine, il pouvait garder son esprit presque continuellement tourné vers la prière, et dans ses *Dialogues*, plus tard, il décrit son esprit en chagrin qui se souvient du monastère et des joies de la contemplation; il déplore la perte de la paix troublée par ses nombreuses obligations.

Mais les deux vies doivent être unies dans la vie de chacun, car la vie contemplative pure ne peut être pratiquée par personne; l'esprit ne peut jamais se maintenir longtemps dans la contemplation, il doit réparer ses forces en revenant souvent à la vie active, et ce retour fréquent ne doit empêcher l'âme de s'appuyer en continu sur cette contemplation. L'expérience de Marie a donc un caractère transitoire, inachevé, et le service de Marthe permet de parvenir au repos de Marie. Marthe est la *servitus* nécessaire, et Marie la liberté enfin conquise. Saint Bernard rapproche les figures de Lazare, de Marie et de Marthe pour illustrer les aspects nécessaires et complémentaires de la vie contemplative: Lazare représente la prière, Marthe, l'action, et Marie, la contemplation.<sup>6</sup>

## 2. Une vie d'ascèse

Il ne faut pas réduire le sens que l'on donne à la vie active, à la seule pratique des bonnes oeuvres. Elle est également, au sens de Cassien, tout le travail de l'ascèse, la pratique des vertus nécessaires à la contemplation<sup>7</sup>. Georges d'Esclavonie n'oublie pas cet aspect lorsqu'il donne cette définition de la vie contemplative à sa filleule:

«adōc la vie contēplative cest tenir lamour de dieu de toute pēsee et de soy reposer de toutes envies et opaciōs terriēnes».

En effet, le contemplatif doit lutter, il ne s'agit pas »d'appeler contemplation ce qui n'est que de l'oisiveté«, dit saint Bernard.<sup>8</sup> La vie contemplative est une *quies operosa*, un *otium*

<sup>4</sup> *Id.*, p. 102–103.

<sup>5</sup> E. Pinto-Mathieu, *Marie-Madeleine: Métamorphose d'une sainte* (Thèse de doctorat de 3ème cycle).

<sup>6</sup> *Sermo 57 in Cant.*, n. 5–6, P.L., t.183.

<sup>7</sup> Dom H. Bérard, »op.cit«, p. 136.

<sup>8</sup> *Epist.* I, 4, P.L., t.182, 73A.

*negotiosum* comme la définit Guillaume de Saint-Thierry dans la *Lettre d'Or aux Frères du Mont Dieu*, termes fréquemment employés dans les textes monastiques du Moyen-Age, qui résument bien l'idée d'un repos contemplatif non dénué d'une certaine activité. Les armes du contemplatif sont d'ailleurs nombreuses, le jeûne, l'abstinence, les veilles... Le temps est organisé, et dans les activités prédominent l'ascèse et la prière.

La lecture est un moyen d'entrer en soi-même et de se connaître. Elle doit être attentive et très fréquente. Le texte de base est l'Écriture et ses commentaires.

L'*oratio*, elle, n'est pas un retour sur soi, mais un oubli de soi, un mouvement vers Dieu. Elle est favorisée par le jeûne et les veilles. Sans passer par l'intermédiaire des paroles d'un texte, elle est traditionnellement décrite comme pure, brève, et fréquente, car l'élan de l'âme vers Dieu ne peut être contenu longtemps par l'homme. Georges d'Esclavonie illustre l'idéal de prière continuelle dont rêve le Moyen-Age:

»car p la contēplaciō Continuelle (dit Georges d'Esclavonie) l'homme devient pur et net par le desprisement de ce mōde et sait par la dilectatiō de dieu...«

L'âme s'établit ainsi dans la paix intérieure au delà de la concupiscence charnelle, dans une concupiscence spirituelle, c'est à dire dans le désir des réalités surnaturelles.

Enfin la *meditatio* est un exercice qui associe mémoire et réflexion. On répète un texte lu d'abord lors de la *lectio*, l'Écriture et ses commentaires, avec une prédilection pour le Psautier.<sup>9</sup> A force de s'assimiler ainsi l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament, et spécialement la vie et les paroles du Christ, l'esprit est maintenu dans le recueillement, dans l'attention face aux mystères de la foi et des réalités divines. Georges d'Esclavonie, en paraphrasant saint Grégoire,<sup>10</sup> décrit l'ascèse de la vie contemplative comme devenant nécessaire à l'âme. L'ascèse conditionne l'âme et provoque le désir de tout ce qui unit à Dieu, désir sans lequel il n'y a pas de contemplation:

»en telle maniere q̄ des ia ne soit riēs plus plaisāt a faire mais en deprisāt toutes cures et soussis de ce mōde. La pēsee soit emflabee pour veoir la face de sō doux createur.«

La liturgie est donc le cadre de la vie contemplative dans l'institution monastique, et les exercices quotidiens qui emplissent cette vie favorisent et préparent à la contemplation. Le désir est comme un feu dans l'âtre de l'âme tendue vers Dieu: il entretient cette attitude intérieure.

### 3. Les sens spirituels

»Personne n'a jamais vu Dieu«<sup>11</sup>, dit Jean, mais Dieu n'est pas pour autant séparé de l'homme qu'il a créé à son image et qui est destiné à participer à sa vie. Le désir de la contemplation de Dieu qui s'exprime dans la prière et dans l'ascèse se purifie et s'affine au

---

<sup>9</sup> Dom J. Leclercq, *La voie royale*, introduction, p. 3-23.

<sup>10</sup> Dom H. Bérard, »op.cit.«, p. 144.

<sup>11</sup> - 1,18.

fur et à mesure que l'âme délaisse les passions et les erreurs qui l'obscurcissent; aussi Georges d'Esclavonie s'adresse-t-il à sa filleule en ces termes:

»Torche dōcque le mireoir et nettoye ton esperit de tout malice qui a desir de veoir tō dieu.«

Et l'intelligence qui voit Dieu est assimilée aux coeurs purs, benoiz sōt ceulx qui ont le cueur net car ils verront dieu<sup>12</sup>, poursuit-il en citant Matthieu.

Cette vision n'est pas celle de l'oeil du corps mais celle de l'oeil de l'esprit<sup>13</sup>. Pour cela, au contraire, il faut fermer l'oeil du corps. Ce sont les sens spirituels qu'il faut exercer pour pénétrer la connaissance divine: à ce propos, Origène lie le verset 2,5 des Proverbes et le verset 5,14 des Hébreux de telle sorte que le sens spirituel se trouve associé au don de discernement<sup>14</sup>, et c'est cette doctrine qui traverse tout le Moyen-Age. Le sens de la contemplation de Dieu est hiérarchisé différemment selon les auteurs: dans *La triple voie* de saint Bonaventure, l'homme suffisamment purifié recouvre ses sens spirituels et pénètre dans la voie illuminative. Par le sens spirituel de l'ouïe, il comprend les paroles du Christ, par sa vue renouvelée, il contemple les splendeurs de la lumière: l'homme est éclairé sur les grands mystères du christianisme. Les autres sens appartiennent à un niveau de perfection plus élevé. Georges d'Esclavonie illustre l'idéal contemplatif et les sens de l'ouïe et de la vue, en évoquant l'image de Marie-Madeleine:

»Car elle se seoyt iouste les pieds ñstre seigneur et oyait sa parole, la souveraine et tres grat sapiēce de dieu muee en la chair. Laquelle elle ne pouoit veoir des yeulx corporels. Elle entendoit en oyant et veoyt en entendant.«

Le Christ est décrit comme le Verbe incarné, la parole de Dieu accessible aux hommes. Marie-Madeleine, dans la position attentive du disciple, ne peut contempler Dieu à travers le Christ car ses sens physiques ne le lui permettent pas.

Il semble que le sens spirituel de la vue soit aiguisé par celui de l'ouïe, comme un canal nécessaire et intermédiaire pour voir la vérité première et immuable des idées éternelles réservées à la pureté du coeur<sup>15</sup>. Généralement, la vue et l'ouïe, sont directement liées à la perception intérieure de l'enseignement du Christ. Saint Bernard écrit:

»Vous voulez voir le Christ? Commencez par l'entendre, et par entendre parler de lui, afin de pouvoir dire lorsqu'il vous apparaîtra: Tel nous l'avons entendu, tel nous le voyons.«<sup>16</sup>

Ainsi, le sens spirituel de l'ouïe est nettement subordonné à la vue. L'homme écoute les enseignements divins et les reçoit dans la foi par l'ouïe, mais par la vue, il contemple Dieu, ce qui est le privilège des coeurs purs. La vue spirituelle émane de la foi. L'oeil de la

<sup>12</sup> - 5,8.

<sup>13</sup> - Origène, *Contre Celse*, VII, 33, p. 88.

<sup>14</sup> - K. Rahner, »Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène«, in: *Revue d'ascétique et de mystique*, p. 113.

<sup>15</sup> - Id, La doctrine des »sens spirituels en particulier chez saint Bonaventure«, in: *Revue d'ascétique et de mystique*, p. 277.

<sup>16</sup> Saint Bernard, *In Cant.*, 7.

contemplation aveuglé par la chute est restauré par le Christ, et la foi permet de croire en ce qu'on ne voit pas. Celle-ci peut être triple, affirme Hugues de Saint-Victor dans son *De Sacramentis*, puisque elle est celle de ceux qui croient avec piété sans comprendre, celle de ceux qui approuvent par la raison ce qu'ils croient par la foi, et les coeurs purs, ceux qui commencent déjà à expérimenter ce qu'ils croient par la foi, c'est à dire les contemplatifs. L'Homme parfait est donc celui dont les sens spirituels sont exercés mais la contemplation est un don de Dieu. Georges d'Esclavonie l'enseigne à sa filleule en ces termes:

»Cest celle noble partie de cōtemplaciō laquelle des eslus de dieu et des parfaiz ne sera jamais ostee.«

Selon Origène, s'il est en notre pouvoir d'acquérir la vérité avec la grâce de Dieu, il ne dépend pas de nous d'être jugés dignes de la connaissance spirituelle; et ceci vaut pour les sens spirituels<sup>17</sup>. Adam eut les yeux de l'âme fermés par le péché, et la grâce et l'exercice sont indispensables pour restaurer ces sens spirituels. C'est ce que Guillaume de Saint-Thierry enseigne aux frères du Mont-Dieu:

»L'esprit souffle où il veut, quand il veut, comme il veut et pour qui il veut. Toutefois, il est du pouvoir de l'homme d'y préparer son coeur.«<sup>18</sup>

Obtenir sa fin dernière, posséder Dieu dans la vision béatifique est pour l'homme, le mériter. Mais pour tendre à cette fin surnaturelle, les actes de l'homme doivent procéder d'un principe surnaturel, d'où la nécessité de la grâce. C'est l'argument de la fin dernière surnaturelle, doctrine constante chez saint Thomas. De plus, un autre argument fait de Dieu un juge équitable et bienveillant envers l'homme juste<sup>19</sup>, Dieu n'abandonne pas le juste et lui accorde ce qu'il faut pour persévérer<sup>20</sup>.

Georges d'Esclavonie résume les arguments de la doctrine et insiste de façon presque lyrique sur l'abondance et la générosité de la grâce de contemplation qui semble plus précieuse que les autres:

»L'homme est enseigne a faire justice et incite a faire justice. Et si est finalement ordonne a gloire De grace singuliere et singulierement preferee par laquelle insuperhabōdāt grace en ceste presente vie nous sommes sanctiffies et en lautre vie gloriffiez.«

En effet l'homme est transformé par la grâce. Elle le justifie lorsqu'elle le délivre de l'état de péché, le sanctifie lorsqu'elle le ravit par l'expérience de Dieu dans la contemplation, mais celle-ci ne sera véritablement le face à face tant désiré que lorsque la grâce glorifiera l'âme dans l'autre vie.

Ce passage répond comme en écho aux premières mentions du texte sur la grâce de contemplation qui »ne peut advenir la pêsce de homme par sa propre industrie et vertu car cest ung don de dieu (enseigne Georges d'Esclavonie à sa filleule) et pour ce a grant desir fault

---

<sup>17</sup> K. Rahner, »op-cit«, p.134.

<sup>18</sup> *Epist.*, lib. 2, c.3,n 14,P.L., 184.

<sup>19</sup> - *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, p. 1608, Article »Grâce«.

<sup>20</sup> - Saint Augustin, *De natura et gratia*, n. 29, P.L., t.44, col. 261.

que il soit prie et demande». Encadré par ces deux passages, l'évocation de Marie-Madeleine comme une touche picturale avec le portrait de la sainte dans son attitude corporelle et spirituelle, remplit sa fonction pédagogique d'image, répondant aux propos théoriques. Elle donne la réponse de la meilleure part qui, par la grâce de contemplation, assure le lien scellé avec l'autre vie, la récompense de la glorification; c'est ce que Georges d'Esclavonie illustre avec les formules empruntées à l'apôtre:

»... et ceste grace de cōtemplatiō no recevōs cy cme une arre<sup>21</sup> et signe de la divie pmesse et cme un gage de divie dilectiō et cme un liēs de cvenāces de charite de lū a lautre rēdue«.

La filleule peut donc, à la lecture de cette introduction à la contemplation proprement dite, se conforter dans l'idée de ce lien de charité entre Dieu et elle-même, et faire de Marie-Madeleine un modèle à méditer. Ainsi instruite, elle peut être attentive et très désireuse de pénétrer plus avant dans le chapitre dont le mot clé, *vide*, se trouve affiné dans son symbolisme et sa signification.

#### Summary

#### CONTEMPLATIVE LIFE IN TRACTATE »THE PALACE OF VIRGINITY« BY GEORGE OF SLAVONIA

*During academic year 1993–1994 Joëlle Bouzereau wrote and defended MA thesis about tractate The palace of virginity (Le chateau de virginite) by George of Slavonia (Juraj iz Slavonije), who was born in Brežice and afterwards became a priest in archbishopric of Aquilea. The thesis was supervised by Henrik Hager and defended on the University of Sorbona in Paris (France). For this investigation author used edition that was published in Paris by Anthoine Vevard in 1505. This edition is based on the manuscript N<sup>o</sup> 107 that is kept in university library in Aberdeen (Scotland). The author of this tractate George of Slavonia wrote this manuscript between 1411 and 1413, during his staying in Tours (France), where he performed duty of canon and penitentiary of Saint-Gatien cathedral. George of Slavoinia dedicated this work to his »spiritual godchild« Isabelle de Villeblanche, who was a nun in the nunnery in Beaumont near Tours. This tractate George of Slavonia wrote as her spiritual leader and pedagogue, and he based it on the psalm 45, 11-12. The composition consists of eight chapters, including introduction (dedication) and conclusion (two prayers).*

*The main part of Joëlle Bouzereau's thesis is dealing with interpretation of the third chapter Comment la vierge sacrée a la vie contemplative est convenablement ordonné. This part George of Slavonia constructed around the word Look from the psalm 45.*

*Author of this article reveals and emphasises that George of Slavonia in his tractate, on the basis of St. Bonaventura's triple way, elaborated spiritual ascent of a man on his way towards God. This ascent can be divided into six stages: gentleness, passionate wish, disgusts towards earthly life, fascination for God, safety, true and complete calmness.*

<sup>21</sup> - Paul. II Cor., 1,22.