HUGUES DE SAINT-VICTOR

SIX OPUSCULES SPIRITUELS

La Miséricorde. La Fuite de Dieu. Le triomphe de l'Amour
On se demande alors vaguement. Les six Septuagistes

HUGUES DE SAINT-VICTOR

INTRODUCTION. TEXTE CRITIQUE. TRADUCTION ET NOTES

1. Roger RABON

Ce travail a été publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique.
HUGUES DE SAINT-VICTOR

SIX OPUSCULES SPIRITUELS

La Méditation. La Parole de Dieu. La réalité de l'Amour
Ce qu'il faut aimer vraiment. Les cinq Septénaires
Les sept Dons de l'Esprit-Saint

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION
ET NOTES

PAR

† Roger BARON

Cet ouvrage est publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de LATOUR-MAUBOURG, PARIS
1969
INTRODUCTION

Parmi les Écoles dont la floraion caractérise la Renaissance du xiiie siècle, l'École de Saint-Victor se détache avec un relief particulier, car plus que d'autres elle eut le souci d'unir étude et piété, vie active et vie liturgique et contemplative, science et sagesse.


Ce fut Hugues de Saint-Victor qui donna à l'école de l'abbaye son statut intellectuel et culturel. Originaire du territoire d'Ypres, si l'on en croit l'attestation des manuscrits bénédictins d'Anchin et de Marchiennes, Hugues avait reçu sa première formation chez les chanoines réguliers d'Hamersleben en Saxe ; c'est de là qu'il vint vers 1120 à Saint-Victor de Paris ; il devait y exercer son activité jusqu'à sa mort, en 1141.

Son œuvre est considérable et variée, à l'image de son génie, riche et divers. Il s'intéresse aux arts, aux sciences, à la philosophie, compose une Grammaire, une Pratique de géométrie, un Abrégé de philosophie. Mais pour lui les arts, les sciences et la philosophie sont ordonnés à la science de Dieu, et donc d'abord à l'Écriture sainte ; à la première
propédeutique, celle du savoir profane, s’en ajoute une seconde, celle du savoir sacré, qui s’exprime dans la \textit{Chronique} et le \textit{Traité des Écritures et des Écrivains sacrés}. Le \textit{Didascalicon} ou \textit{Art de lire} (c’est-à-dire d’apprendre et de se cultiver) synthétise les deux propédeutiques.


Les six opuscules dont nous offrons le texte et la traduction sont peu connus, d’autant plus que certains ont été soudés à d’autres œuvres par les anciens éditeurs. Ils expriment des aspects pleins d’intérêt d’une des plus profondes spiritualités du \textit{xiiie} siècle.

Ce sont d’abord le \textit{De meditatione}, le \textit{De verbo Dei}, le \textit{De substansia dilectionis}, auquel se rattache le \textit{Quid vere diligendum sit}. Ils sont donnés ensemble par plusieurs manuscrits comme une série ternaire et ont entre eux plusieurs points de contact. Viennent ensuite le \textit{De quinque septenis} et le \textit{De septem donis Spiritus Sancti}. Le premier s’est trouvé fondé dans le second par l’édition de Migne. De fait, le second des deux sujets recouvre en partie le premier. De chacun de ces opuscules nous allons préalablement faire l’analyse.

1. \textit{De meditatione}

L’opuscule intitulé \textit{De meditatione}, ou \textit{De generibus meditationum et quae sit utilitas eorum}, ou \textit{De meditando}, est certainement authentique. Il est mentionné explicitement dans la \textit{table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor} établie peu de temps après la mort de Hugues sur les ordres de l’abbé Gilduin, et conservée par un manuscrit d’Oxford (\textit{Merton College 49})\textsuperscript{4}. Il est inséré dans le petit recueil si ancien

1. Par exemple dans le \textit{De meditatione} (III, 2) à propos d’Amnon, la mauvaise manière d’aimer évoque le \textit{De substantia dilectionis} (II in fine) ; de même, aux \textit{cogitationes ordinatae} du même \textit{De meditatione} (III, 1) correspond l’\textit{amor ordinatus} du même \textit{De substantia amoris} (I, 3) ; le thème des difficultés du discernement spirituel (\textit{De meditatione} III, 3) se retrouve dans le \textit{De verbo Dei} (II, 2).


opuscules hugoniens représentés par Val. Reg. lat. 167, Laon 173, etc.; de même, dans les grands codices hugoniens, à savoir le manuscrit victorien parisien qui a tant d'affinité avec l'Indiculum d'Oxford, Max. 7171, et les manuscrits bénédictins flamands, si anciens et si attentifs à recueillir l'œuvre de celui qui fut peut-être leur célèbre compatriote, Douai 360 et 365.

Nous avons là les plus précieuses garanties d'authenticité, à tel point que le contenu de ce petit traité, qui s'insère si bien dans l'univers de pensée de Hugues et qui est évoqué par le Didascalicon et le De tribus diebus, servira souvent de référence et de point d'appui à la critique interne, quand il s'agit d'établir l'authenticité d'œuvres moins manifestement hugoniennes.

Les manuscrits du De meditatione sont très nombreux. On peut citer entre autres : Val. Reg. lat. 167; Laon 173, 463, 471; Douai 360, 365; Tours 246, 247; Rouen 1468; Grenoble 246; Paris 433, 517, 953; Paris BN 14303, 15315, 15695; Paris Arsenal 322, 393; Oxford Merlon College 13; Cambridge St John's College 131; Corpus Christi Coll. 294; London BM Royal 104 IX no 5, Addit. 18318; La Hage Bibl. Roy. 433 (70 H 26); Munich Clm 5004, 5030, 8212, 14160, 17897, 18573, 18600, 18650, 21232, 23861; Berlin Görrès 27 = lat. fol. 736; Vorau Stiftsbibliothek (Catal. P. Frank, Graecia 1936) 190, 413; Vienne NB 1026, 1078; Prague Chap. Cath. 1572; Prague Bibl. Univ. (Catal. J. Gruhlar 1905) 891, 1564; Upsala C 216; Lisbonne Alcobasa 1.

La notion de la méditation et de ses trois espèces que donne le De meditatione se retrouve, un peu modifiée, dans le Didascalicon2 et au début du De contemplatione et

eius speciebus, œuvre d'inspiration hugonienne1. De même, la triade des sens scripturaire (II, 2)2 se lit, avec des variantes, dans le De scripturis et scriptoribus sacris3, le Didascalicon4, le De sacramentis5, le prologue de la Chronique6, le De contemplatione7. La trichotomie affectus, cogitatio, operatio (III, 1) est celle du De arca mystica8 et rappelle les trois vies (in actu, in affectu, in intellectu) de l'In hierarchiam coelestem9.

Dans la présentation de sa pensée, Hugues se reconnaît encore à l'emploi de procédés qui lui sont chers, les trichotomies et les correspondances de membres de phrases parallèles, la construction chiasmatique : simplex ... recta, recta ... simplex; intus ... foris, foris ... intus; exemplum ... meritum, meritum ... exemplum (III, 2); l'antithèse : impossibilitatem ... possibilitatem (III, 7).

Ce traité hugonien de la méditation — ou, suivant le titre donné par les manuscrits d'Anchin et de Marchiennes, le « traité des genres de méditation et de leur utilité » — est très différent des traités modernes consacrés au même sujet. La pensée de Hugues aime réunir la terre et le ciel et synthétiser le monde de la création et le monde de la restauration. Méditer, c'est se livrer à la réflexion intelle-


5. De sacr., Lib. I, Prol., c. 6 : PL 176, 185 CD.
7. Éd. Baron, p. 69, lignes 17-19 (ici le sens anagogique qui était mentionné par le De scripturis constitue un quatrième sens).
8. C. 10 : PL 176, 697 D.
tu elle ; c'est aussi nourrir son âme de l'Écriture ; c'est encore vivre en conformité avec la sagesse divine. Il n'y a pas pour Hugues de cloison étanche entre la science et la sagesse et, de plus, il n'est pas de vraie science de la raison, de vraie sagesse de l'esprit qui puisse se dissocier d'une authentique vertu, d'une sagesse de la vie. C'est pourquoi le De meditatione expose d'abord la notion générale de la méditation avec l'énoncé des différents objets que se propose pour chaque chose la recherche d'une pensée insistantes : mode, cause, raison ; ce qu'est la chose, son comment, son pourquoi. Il énonce ensuite les trois genres de méditation, l'un ayant trait aux créatures, l'autre à l'Écriture, le troisième aux mœurs ; il les caractérise respectivement par l'admiration, la lecture, la circonspection. Et c'est en définitive, après les brèves notes sur la meditatio in creaturis et le court exposé sur la meditatio in scripturis, l'imposant développement sur la meditatio in moribus qui se trouve privilégié.

Dans la méditation sur le monde créé, c'est l'admiration qui déclenche le mouvement de la pensée en provoquant la question ; la question conduit à la recherche ; la recherche mène à la découverte. Reprenant avec une légère variante la trilogie de l'énoncé général, Hugues se place à trois points de vue successifs : — au point de vue de la disposition : dans le monde céleste il y a égalité, sur terre des hauts et des bas ; voilà pourquoi l'admiration ; — au point de vue de la cause : la terre est pour la vie terrestre, le ciel pour la vie céleste ; voilà pourquoi la question ; — au point de vue de la raison : telle la terre, telle la vie terrestre, tel le ciel, telle la vie céleste ; voilà pourquoi la recherche. La méditation se meut ici sur le plan « philosophique », et nous pouvons nous référer à la « physique » hugonienne du Didascalicon « de mundo superlunari et sublunari » (L. I, cap. 7, PL 176, 746 C-747 A ; éd. Buttimer, Washington 1939, p. 14-15). Cependant, étant donné la fonction de signe que Hugues attribue au monde créé et l'aura symbolique dont il aime le voir enveloppé, nous pouvons discerner un arrière-plan spirituel d'inspiration augustiniennne : on devient terre ou ciel, suivant la vie que l'on aime et que l'on mène.

La mention de la lectio fait une heureuse transition entre le premier et le deuxième genre de méditation. Plotin aussi bien que saint Grégoire le Grand s'y référaient : il y a une lectio philosophique et une lectio chrétienne. Cependant, c'est de la lectio divina qu'il va s'agir. La méditation en sort tout naturellement et se continue en prière. Et comme, selon Hugues, il n'est pas de « piété séparée », à la prière se joint l'action sanctifiée, qui se couronne par l'allégresse de la contemplation.

A propos de l'Écriture, comme au sujet de la création, nous retrouvons la trilogie fondamentale : modus, causa, ratio. Hugues s'en sert pour montrer la richesse qu'offre l'Écriture, richesse à laquelle, dans son œuvre, il ne cesse de puiss. Ici il choisit un exemple précis, celui du verset « Declina a malo et fac bonum », et montre de façon intéressante et variée comment ce verset peut être scruté sous différents angles et vécu dans la pratique. Car à quoi bon méditer, si ce n'est pour réaliser ?

D'un autre point de vue encore, la méditation de l'Écriture comporte un triple aspect. Et Hugues reprend la trichotomie traditionnelle qui court à travers son œuvre : sens littéral, sens allégorique, sens tropologique : historia, allegoria, tropologia. Du point de vue du sens littéral, celui qui médite admire les jugements et les desseins de Dieu, leur rectitude et leur justice. Du point de vue du sens allégorique, il voit par quelle merveilleuse disposition providentielle le passé signifie les réalités futures. Du point de vue tropologique, il cueille le fruit qu'apporte le texte, cherche ce qu'il doit faire ou éviter, reçoit enseignement, exhortation, consolation, crainte ; son œil est illuminé pour l'intelligence de la vertu, son cœur fortifié et son esprit éclairé pour qu'il suive la route de la vertu.
A côté de la méditation de l'Écriture et de la méditation de la création, il y a la méditation des mœurs. Mais cette méditation des mœurs est aussi la méditation qui passe dans les mœurs. Déjà nous pouvons la pressentir quand Hugues nous disait que la méditation ne doit pas rester sur le plan théorique. Nous voyons maintenant combien est importante la méditation sur le plan pratique d'après la variété du développement que l'auteur consacre à cette meditatio in moribus. C'est toujours à la lumière de Dieu qu'après avoir lu le livre de la création et le livre de l'Écriture, il faut écrire le livre de sa vie.

Sous différents éclairages, Hugues considère, avec une fine psychologie spirituelle, cette meditatio in moribus. Il envisage d'abord la triple vie de l'homme : affective, cognitive, active. Les affections doivent être « droites et sincères » aussi bien en ce qui concerne l'objet aimé que la manière. Il est bien d'aimer ce qu'il faut aimer ; encore faut-il l'aimer comme on doit l'aimer. Les pensées doivent être « pures et ordonnées » : pures, n'ayant ni pour origine, ni pour fin des affections mauvaises ; ordonnées, quand elles prennent place en temps voulu : le temps de la lecture n'est pas celui de la prière, et inversement. Au sujet des actions, il faut parler en premier lieu de la bonne intention, qui est simple et droite, sans malice et sans ignononce, faite de discrétion et de bénignité ; il faut signaler en second lieu qu'à la discrétion doit se joindre ferveur et persévérance, pour que la fin soit atteinte sans engourdissement de la faveur, sans atiédissement de l'amour.

L'éclairage se modifie légèrement quand Hugues considère l'intérieur et l'extérieur : ce qui concerne soit la conscience — où ne doivent trouver place ni juste accusation, ni complaisance injuste —, soit la bonne réputation ; ce qui convient et ce qui est seyant ; ce qui regarde le mérite et ce qui a trait à l'exemple.

Puis Hugues se livre à l'analyse de tous les mouvements du cœur et nous propose des règles de discernement des esprits. Il importe de savoir d'où viennent ces mouvements et où ils tendent, quelles sont leur origine et leur fin. Leur origine est parfois manifeste, parfois cachée ; quand elle est manifeste, elle est tantôt manifestement bonne, tantôt manifestement mauvaise. Manifestement bonne, elle vient de Dieu ; manifestement mauvaise, elle vient du démon ou de la chair. Le jugement est facile à former sur ces mouvements dont l'origine est claire. Pour les mouvements dont l'origine est douteuse, c'est la fin qu'il faut examiner. Car elle peut révéler ce qui était caché dans le principe. Qui ne peut porter un jugement sur le commencement, qu'il recherche la fin et la consommation. Dans ce qui est douteux ou incertain se dissimule le bon ou le mauvais. Ce qui est mauvais, comme il vient d'être dit, vient du diable ou de la chair. Ce qui vient de la chair arrive souvent par suite d'une cause naturelle nécessaire ; ce qui vient du diable, d'une façon déraisonnable, étrangère à la raison. Exemple de ce dernier cas : souffrir de la faim après s'être rassasié, de la soif après s'être désaltéré, être accablé de sommeil au sortir d'un long repos. Exemple du premier cas : manque de mesure et de retenue en prenant de la nourriture après s'en être abstenu.

A un autre point de vue — et Hugues répète la paraphrase du texte de l'Épître aux Romains (14, 5) extraite de son contexte — c'est un triple discernement qui a lieu dans la méditation des mœurs ; portant sur le jour et la nuit : discernement du bien et du mal ; portant sur tel jour et tel jour ; discernement ; portant sur toute espèce de jour ; appréciation de chaque chose à sa valeur.

Nous revenons ensuite à la considération de la fin, à laquelle se joint la considération de la direction. La fin est ce vers quoi l'on tend ; la direction, ce par quoi l'on y parvient plus facilement. Les résultats obtenus ne sont pas proportionnels aux efforts fournis. L'important est de choisir les meilleures des moyens qui conduisent à la fin,
surtout de ne pas s’attarder à l’extérieur de l’œuvre, mais de regarder son fruit de vertu. C’est le rôle de la discrétion, conclut Hugues, redisant, comme dans le De contemplatione, l’enseignement essentiel que lui ont transmis Cassien et saint Grégoire.

Il note alors l’importance de l’ordre dans la vie spirituelle et de la sincérité du vouloir : faire d’abord son devoir, ne pas s’imposer une obligation surérogatoire qui empêche l’accomplissement du devoir, ne pas vouloir ce que l’on ne doit pas alors qu’on n’a pas le force de vouloir ce que l’on doit ; et si l’on a la force de vouloir ce que l’on doit, n’y pas apporter d’empêchement volontaire en voulant ce que l’on ne doit pas.

C’est ensuite une mise en garde contre deux dangers qui guettent l’action bonne : l’affliction et « l’absorption ». L’affliction produit l’amertume qui empoisonne la douceur de l’esprit. L’absorption produit la dissipation qui trouble la tranquillité. Pour évi ter l’amertume de l’âme, que l’on sache supporter avec patience ce qui est loin de sa portée, ses « impossibilités » ; pour écarter l’agitation, que l’on sache mesurer ce qui est à sa portée, ses « possibilités ».

Enfin la méditation des meurs s’applique à dissiper une dernière illusion dans la considération d’un idéal de vie. Il n’est pas bon d’être tendu avec impatience vers ce que l’on ne fait pas encore, ni de trouver insipide et ennuyeux ce que l’on fait. C’est s’exposer à ne pas jouir du présent et à ne pas être satisfait de l’avenir, à abandonner avant la fin l’œuvre entreprise et à s’attaquer avant l’heure à ce qu’il faut entreprendre. Autre chose est de rejeter l’ancien pour le nouveau, autre chose de s’appuyer sur les degrés inférieurs pour monter aux degrés supérieurs. La ferveur pour le mieux ne doit pas engendrer l’ennui du bien.

Ainsi se termine l’art de vivre proposé par Hugues à l’homme interio r dans le De meditatione. Nous retrouvons ce sujet de la méditation qui lui était si cher, non seulement dans le Didascalicon, mais dans l’In Ecclesiasten, le De contemplatione et eius speciebus. Dans le Didascalicon (L. III, c. 10), on semble se mouvoir uniquement sur le plan philosophique, mais la finale, avec l’énoncé des trois genres de méditation, découvre le panorama de la vie chrétienne. De même, dans l’In Ecclesiasten (PL 175, 116 D-117 B), la méditation, comme deuxième élément de la triade concernant les « visions de l’âme rationnelle » (cogitatio, meditatio, contemplatio), semble être d’abord de l’ordre purement intellectuel ; mais lorsque le développement en spirale de la pensée de Hugues fait d’elle le premier élément d’une nouvelle triade (meditatio, speculatio, contemplatio), elle relève explicitement de l’ordre de la pia devotio. C’est surtout dans le De contemplatione et eius speciebus que nous la considérons comme la première étape de la plus sublime ascension de l’âme ; elle conduit aux cinq genres de connaissance de Dieu : la connaissance du quatrième genre est celle du « rayon de la contemplation » ; la connaissance du cinquième genre, « celle de la joie de la vision bienheureuse ».

II. DE VERBO DEI

Le De verbo Dei se présente comme une œuvre d’exégèse. Mais l’herméneutique hugonienne est assez différente, suivant qu’elle considère tour à tour, d’après les principes qu’a mis fortement en relief le Maître de Saint-Victor lui-même, le sens littéral, le sens allégorique, le sens tropologique, ou bien qu’elle va droit aux profondeurs sacrées du texte ou aux riches implications psychologiques qu’il recèle ou suggère pour la direction de la vie de l’âme. C’est sous ce second aspect qu’apparaît le De verbo Dei. Hugues y révèle son sens profond du mystère divin et sa puissance d’analyse de l’existence intérieure.
Car c'est bien Hugues qui est l'auteur de ces pages. L'Indiculum de Merton College 49 en fait foi, aussi bien que le ms. Maz. 717. De même le ms. de Saint-Victor, Paris BN 14303 (commencement du xiii\textsuperscript{e} s.), les mss Paris BN 12261, 13422 du fonds de Saint-Germain-des-Près (xiii\textsuperscript{e} s.), le ms. Paris BN 15693 du fonds de la Sorbonne (xiii\textsuperscript{e} s.), le ms. Troyes 554, le ms. Val. Urb. lat. 108 et le ms. Barcelone 102, qui tous insèrent cet opuscule parmi des œuvres d'attribution certaine.

L'unité de notre texte est assurée par le fait qu'il commente des versets de l'Épître aux Hébreux. Il est vrai que dans une première partie de l'opuscule (1) il est question, non de l'Épître aux Hébreux, mais d'un verset de Psaume. Mais c'est ici précisément que transparaît la manière de Hugues. Cette première partie fait figure de praenotandum : his itaque... explicatis, dit Hugues en arrivant à la considération des paroles de l'Apôtre. Or, dans ce praenotandum, il ne lui déplait pas de faire appel à l'Ancien Testament pour expliquer un texte du Nouveau : les deux Testaments se regardent en effet l'un l'autre, et, comme le dit Hugues expressément, « quod Deus in hominibus per homines loquitur, hoc fere omnis et Veteris et Novi Testamenti scriptura testatur ». D'autre part, le premier mot à expliquer est sermo. Mais sermo évoque verbum, et verbum, c'est à la fois la parole de Dieu et la Parole qui est Dieu ; et la parole de Dieu n'existe que par participation à la Parole qui est Dieu. Et c'est un «grand sacrement » à la fois que le Verbe qui apparut visible dans une chair humaine et que le verbe que la voix humaine fait parvenir jusqu'à nous.

Le prologue, qui nous fait contempler le Verbe Incarné avant de nous faire lire l'Écriture, est d'une inspiration très hugonienne. Et aussi bien l'épilogue, qui pour commenter le pro hominibus constituitor, nous parle de la double légalisation des ministres de Dieu. Car l'Écriture est liée à l'Incarnation, qui l'explique et qu'elle annonce, et à l'Eglise, qui la présente, dont elle est le trésor, et qui, d'autre part, est elle-même une conséquence de l'Incarnation. Le titre que nous donnons à notre opuscule semble bien lui convenir, précisément à cause de sa merveilleuse ambiguïté. La veine hugonienne ne cesse de parcourir ces pages, souvent d'une rare densité et d'une grande élévation.

....

Une fois mis en état de réceptivité et convaincus que, pas plus qu'on n'aurait mis à mort le Christ si on l'avait connu, on ne pourrait mépriser, si on en connaissait la saveur, cette parole une, riche et qui ne passe pas, nous entendons l'Apôtre nous parler de sa puissance vivifiante, de son efficacité, de sa pénétration. Puis nous en venons à la fameuse « division de l'âme et de l'esprit ». Dans le commentaire de cette expression, Hugues déploie toute sa virtuosité.

1. Nous ne voudrions pas insister exagérément sur ce point, car on pourrait dire que le commentaire de Hugues va normalement de verset en verset, et que du reste il donne une impression d'inachevé. Pourtant, étant donné les lignes directrices de la pensée hugonienne, nous croyons que notre remarque garde sa valeur. Il ne faudrait pas évidemment objecter qu'à la fin, le commentaire de Hugues enjambe sur le chapitre 5. D'abord la Bible de Hugues ne connaissait ni la division en versets, ni même la division en chapitres. Ensuite, ces divisions ont surtout une valeur d'ordre pratique. Remarquons enfin que la Bible de Jérusalem donne précisément pour titre à la périope commentée par Hugues : La Parole de Dieu et le Christ prêtre. Il est vrai que le chapitre 5 s'en trouve dissocié, mais le titre qui lui est donné : Jésus grand prêtre compatissant, le rattache justement à la section précédente.
Il énonce d'abord une triade, qui d'ailleurs ne correspond pas exactement à celle que l'on trouve en d'autres contextes :

« In unoque homine tria sunt : caro et spiritus et mens ». À cette première triade, prise du point de vue ontologique : caro, spiritus, mens, en correspond une deuxième, prise du point de vue de la vie psychique : delectatio, cognitio, discretio ; puis une troisième prise du point de vue symbolique : serpens, Eva, Adam ; enfin une quatrième, prise du point de vue moral : superfluiditas concupiscientia, necessitatis providentia, veritatis sententia.

Pour marquer une première division, il suffit de considérer les deux premiers éléments de chaque triade ; pour souligner une deuxième division, les deux derniers. La première est indiquée dans le texte sacré par ces mots : inter animam et spiritum ; la deuxième, par ces autres mots : compagnum quoque et medullarum. La première est entre le charnel et le spirituel ; la seconde entre les pensées et les intentions.

Désirs, pensées, intentions sont comme chair, os, moelle. Du désir à l'intention, comme de la chair à la moelle, on va dans le sens de la profondeur et de l'intériorité. L'intention est la plus secrète, comme la moelle ; comme les articulations, la pensée est le lien intérieur : elle est engendrée par le désir et l'engendre à son tour. On pense plus volontiers à ce que l'on aime ; l'Écriture d'ailleurs nous en est garante : « Où est ton trésor, là est aussi ton cœur. » D'autre part, la pensée assidue rend plus ardent le désir : l'Écriture encore nous l'assure : In meditatione mea exardescet ignis... Si donc, dit Hugues en faisant varier quelque peu son angle de vision, il est une première division entre plaisirs charnels et spirituels, il en est une seconde entre pensées charnelles et spirituelles. Mais une analyse psychologique plus poussée va rendre encore plus pénétrant ce discernement des esprits. Car non seulement il y a causalité réciproque dans la vie intérieure, non seulement il y a un courant de cette vie qui fait se succéder désirs et pensées, mais il y a un changement de coloration morale le long de ce courant, lorsque les désirs éveillent les pensées et les pensées les désirs. D'un mauvais désir peut surgir une bonne pensée, et d'un bon désir, une mauvaise pensée : « L'eau devient fétide, dit Hugues, qui coulait d'une source pure. » Cette « ambiguïté » — suivant le propre terme de Hugues : in qua ambiguitate — est portée à son comble quand il s'agit non plus seulement de la distinction des « qualités des pensées », mais du « discernement des intentions », puisque l'intention est ce qu'il y a de plus secret.

L'instrument par excellence de prospection, de détection et de discernement, c'est la parole de Dieu qui nous offre l'intelligence de sa sagesse et la lumière de sa doctrine. Et Hugues clôt son développement par un nouvel énoncé des qualités de la parole de Dieu qu'il met en rapport avec une triple attitude humaine : vivante, efficace, incisive, elle nous demande la foi, l'espérance, la charité née du repentir. Et l'affirmation que sa perspicacité s'étend à tout, désirs, pensées, intentions, fait la transition avec le verset suivant : Non est ulla creatura invisibilis coram ipso.

Dans ce passage (IV), l'identification de la parole avec l'œil de Dieu va nous conduire à l'exposé de la triade des yeux. Hugues, comme saint Augustin, se sert souvent de cette antique métaphore de l'œil, qui remonte jusqu'à Platon. Mais nous n'avons pas ici exactement la célèbre triade hugonienne du De sacramentis et de l'In hierarch.

1. Hugues ne cite pas les mots de saint Paul : discretor cogitationum et intentionum cordis. On serait tenté de dire qu'il a considéré successivement l'affectivité, l'intelligence, la volonté. Mais il faut noter qu'il n'a cessé de faire varier son vocabulaire, nous donnant comme synonymes desideria, voluptates, voluntates.
1. De sacr., I, X, 2 (PL 176, 329 CD); In hier., L. III (PL 175, 975 D-976 A).


3. La même ambiguïté se trouve dans le texte grec (et l'on a λόγος au v. 12). Mais Hugues, qui abandonne parfois saint Jérôme au nom de la veritas hebraica, ne s'occupe guère du texte grec dans son exégèse de la Bible.

   — Ici nous avons :
   1) exterius : praedicatio a) per naturam ;
   2) interius : aspiratio b) per gratiam.
   — Dans le De sacr. :
   
   intus natura foris
   ratio
   aspiratio
   creatura
   doctrina
   gratia
confiance nous approchons : il est à la fois si compatissant, revêtu à cause de nous d’infirmité, et si grand, établi par Dieu qui rend par trois fois témoignage en sa faveur : lors de son baptême, sur la montagne de la Transfiguration, et lorsqu’une voix vint du ciel pour déclarer : « Je l’ai glorifié et le glorifierai encore. » Sur la montagne il reçut le vêtement de gloire ; il le revêtit au jour de sa résurrection afin de presenter pour nous des prières à Dieu.

Mais cette assumptio ex hominibus demande quelques précisions (V). Elle peut être purement intérieure (celle des bons sujets), purement extérieure (celle des mauvais prélats), ni intérieure ni extérieure (celle des mauvais sujets), à la fois extérieure et intérieure (celle des bons prélats). Après que ce motif de quadripartition, aimé de Hugues, a fourni une brève introduction, les derniers développements traitent de la double légitimation du prêtre qui représente le peuple devant Dieu et Dieu devant le peuple. Légit de peuple devant Dieu, qu’il fasse montre de dévotion, offre sacrifices et prières ; légit de Dieu devant le peuple, qu’il enseigne et corrige, et qu’il sahe compatir.

C’est ici que se termine le texte le plus complet donné par les manuscrits (celui du ms. Paris Maz. 717 s’arrête au premier tiers1). Il semble bien que nous aurions encore autre chose à entendre ; nous savons de moins que la parole de Dieu est un grand sacrement. Elle est même le sacrement de l’amour, comme ne manquera pas de le dire le troisième traité.


---

**III. DE SUBSTANTIA DILECTIONIS**

Que l’opuscule De substantia dilectionis soit de Hugues de Saint-Victor, on n’en saurait douter, puisqu’il est mentionné dans l’Indiculum de Merlon College 49, et qu’il figure à la fois dans les mss Laon 173, Maz. 717 et son analogue BN 14506, Douai 360 et 3651. Dans le ms. de Laon et les mss de Douai, le texte du De substantia dilectionis est suivi du court traité Quid vere diligendum qui, s’il n’en est pas la continuation nécessaire, a du moins le même thème. Sans doute, on trouve aussi cet opuscule (ainsi que le Quid vere diligendum) rangé parmi des œuvres de saint Augustin dans les codices victorins BN 14294 et 2083, mais cette insertion n’est pas légitimée par la liste des œuvres authentiquement augustinianennes. Elle fait en tout cas grand honneur au « second Augustin ».

Il est certain que l’on reconnaît dans le De substantia dilectionis les grandes idées du Maître cher à Hugues : sur les deux amours, cupiditas, caritas ; sur le seul véritable amour qui se repose en Dieu ; sur le véritable usage du monde, etc.

Quant aux caractéristiques hugoniennes, elles transparaissent dans les deux pièces, qui d’ailleurs ont entre elles plusieurs similitudes d’idées et d’expressions. Nous y voyons les divisions, les parallèles, les correspondances, les antithèses aimées de Hugues. Surtout, nous entendons les motifs des œuvres authentiquement hugoniennes :
du De arrha, qui dit lui aussi que la vie est amour\(^1\), et qui affirme l’aspect à la fois personnel et communautaire de l’amour spirituel\(^2\); du De arca, avec le symbolisme de l’arche et de ses demeures (bien qu’il y ait une variation d’éclairage, ce qui est encore parfaitement hugonien) ; du De Sacramentis, avec la célèbre dichotomie : opera conditionis, opera restorationis. Si l’on a pu s’étonner de la finale du Quid vero diligendum sit énonçant la tripartition de l’œuvre de Dieu (partim per homines, partim per angelos, partim per semelipsum), on ne saurait y trouver une objection contre l’authenticité. On rencontre une tripartition analogue dans le fragment sûrement hugonien De tribus rerum substantiis\(^3\).

Ce qui se trouve mis en question dans notre opuscule, c’est l’essence même de l’amour, sa réalité substantielle, sa réalité exemplaire aussi, dont on ne peut avoir l’aperception que par la connaissance de soi et la connaissance de la fin que l’on doit atteindre.

L’introduction pose hardiment le problème. Il faut parler de l’amour et ne pas abandonner ce sujet aux gens sans pudeur. Autre chose est d’en converser pour porter au vice, autre chose d’en traiter pour faire aimer la vertu et la vérité. S’il est ce qu’il y a de pire, il est aussi ce qu’il y a de meilleur. Il est une seule source d’amour intérieurement jaillissante, d’où coulent deux ruisseaux : la cupidité ou l’amour du monde, la charité ou l’amour de Dieu. Le véritable amour est à l’origine de toute grandeur qui se trouve en nous ou en procède.

Hugues veut en venir à la définition de l’amour (II). Le déroulement de sa pensée, qui oscille sans cesse de l’amour en général à l’amour idéal, va se trouver ponctué à plusieurs reprises par l’Ordinate caritalem du Cantique. C’est bien ce qu’il a l’intention de mettre en relief : la caritas ordinata. Il précise la réalité psychologique de l’amour : c’est une délectation du cœur en un objet à cause d’une fin déterminée ; la tendance de l’amour, c’est le désir ; le repos de l’amour, c’est la joie. Mais ce qui tient à cœur à Hugues, c’est surtout sa réalité exemplaire, sa vraie Réalité. Celle-ci du reste se comprend par rapport à la réalité psychologique. Déjà, dans la première partie, Hugues a fait entendre le motif qu’il va développer. Ce mouvement du cœur qu’est l’amour est, par nature, un, singulier ; mais il se divise quand il entre en acte. L’amour qui s’en va vers l’extérieur, c’est la cupidité ; l’amour qui se dirige vers l’intérieur, c’est la charité. Cet amour ordonné qu’est la charité aime ce qu’il faut aimer, au contraire de ce que fait l’amour de cupidité. Voici que maintenant, après avoir souigné qu’un cœur humain est bon ou mauvais suivant qu’est bon ou mauvais son amour, Hugues précise ce qu’il y a de désordonné, de mauvais dans l’amour : non pas celui qui aime, ni l’objet aimé, ni l’amour par quoi l’on aime, mais la mauvaise façon d’aimer. Que l’on ordonne la charité, et tout mal s’évanouit.

Une deuxième variation commence sur cet important sujet — magnam rem — : il importe d’avoir la force de réaliser ce que l’on veut. On note la solennité de ce passage, remarquable d’autre part par son style périodique ; on y entend, bien entendu, l’écho lointain d’Augustin et, beaucoup plus proche, l’écho des plus beaux enseignements de l’École de Laon. Le Dieu tout-puissant, vrai et souverain Bien, à qui rien ne manque, qui ne peut rien acquérir ni rien perdre, a créé l’esprit raisonnable pour le rendre

---

1. PL 176, 951 C.
2. PL 176, 958 D - 959 A.
participant de sa bêtitude. Mais, s'il l’a créé, c’est par amour. Et pour le rendre apte à jouir d’une si grande bêtitude, il a fait en lui un palais (palatum) spirituel, l’amour, et l’a, pour ainsi dire, rendu sensible au goût de la douceur intérieure. Par l’amour, Dieu s’est uni la créature raisonnable, pour que son amour l’aspire, que son désir le boive, que sa joie le possède. Comme une avette, qu’elle se plonge en cette suavité et s’en rassasie. Aspiration sans fin, bêtitude sans fin. Le seul lien entre le Créateur et la créature, c’est un lien d’amour, et d’autant plus heureux qu’il est plus fort. Double lien, puisqu’il est le lien de la charité de Dieu et du prochain : tous sont un en s’unissant à l’Unique, et le bien de tous est le bien de chacun. Que la charité soit donc ordonnée.

Une troisième variation sur le motif de l’Ordinate caritatem est introduite par l’image de la course et du repos de l’amour. Si le repos appartient à l’amour-joie, la course est le propre de l’amour-désir. Et comme il est trois objets d’amour, il est trois mobiles de la course du désir : Dieu, le prochain, le monde. Qu’il coure à partir de Dieu, puisqu’on reçoit de lui ce par quoi on l’aime ; avec Dieu, en ne contredisant en rien à sa volonté ; vers Dieu, car c’est en lui qu’on se repose. Qu’il coure à partir du prochain, en se réjouissant de son salut et de son avancement, en désirant progresser avec lui sur le chemin de Dieu ; mais non pas vers le prochain : ce n’est pas en l’homme qu’on met son espoir et sa foi. Qu’il coure à partir du monde, car on se tourne au-dedans vers Dieu, en admirant au-dehors l’œuvre qu’il a faite ; mais non pas avec le monde : on n’a pas à se conformer à ses vicissitudes par la dépression dans l’adversité et l’exaltation dans la prospérité ; ni non plus vers le monde : on ne peut vouloir toujours se reposer en ses enchantements.

Une dernière fois Hugues fait attendre son leitmotiv et répète, sans craindre le pléonasme, l’affirmation initiale :

« Voilà la charité ordonnée, et en dehors d’elle, tout ce qui se fait n’est pas charité ordonnée, mais cupidité désordonnée. »

IV. QUID VERE DILIGENDUM SIT

Le thème que développe le Quid vere diligendum sit1 est encore celui du De substantia dilectionis. La vie du cœur, c’est l’amour, et le cœur qui veut vivre ne peut être sans amour. Or l’objet de l’amour, c’est soi-même ou autre chose. S’aimer seulement soi-même, ce n’est pas l’amour heureux, car l’on n’a pas en soi le bien parfait. Il faut chercher à aimer en dehors de soi. Mais aimer quelque chose d’imparfait, c’est aimer la misère. Aimer le vrai et souverain Bien, c’est le seul moyen de trouver le bonheur en aiment, bonheur d’autant plus grand que l’amour est plus fort. Le désir qui se fixe dans une heureuse sécurité, c’est l’amour qui se repose dans une douceur inaltérée.

A présent, puisque la faiblesse de l’esprit humain peut à peine s’arrêter par moments à la douceur de la divine contemplation, gardons du moins notre cœur des pensées vaines et mauvaises et portons-le à la considération des œuvres et des merveilles de Dieu. En redressant notre instabilité, nous nous acheminerons vers ce don de Dieu qu’est la vraie stabilité.

Ces thèmes de l’impermanence du monde temporel qui doit nous donner le désir de l’immuable éternité, ou de la considération du monde créé comme d’un livre écrit par Dieu d’où s’échappe l’appel des signes, sont évidemment des thèmes très hugoniens. Mais plus caractéristique encore est l’« exemple » de la deuxième partie (II), qui évoque le De arca. Le monde est semblable à l’univers.

1. Intitulé dans le ms. Paris BN 2530, f. 105v : « de vere amore et quod sine amore cor vivere non possit ». 
recovert par le déluge, et la vrai foi est le vaisseau ou
l'arche qui sauve du naufrage causé par la cupidité de ce
monde, précisément parce qu'elle ne fait plus que se servir
du monde. Fabriquons-nous donc le vaisseau de la foi;
habitons-le par la charité : ainsi nous croirons ce que nous
devons aimer, et nous aimerons ce que nous croyons;
ainsi la loi de Dieu sera en notre cœur par la foi, et notre
cœur en la loi de Dieu par l'amour.
La troisième partie (III) reprend les deux considérations
du monde de la création et du monde de la foi, grâce à la
dichotomie fondamentale : opus conditionis, opus restaura-
tionis. L'œuvre de création, faite en six jours, c'est la
formation du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils contien-
nett. L'œuvre de restauration, qui se poursuit durant les
six âges de l'histoire, c'est l'Incarnation du Verbe, tout ce
qui l'a précédée et annoncée, tout ce qui vient après pour
la confirmer. Cette œuvre de restauration est liée à la foi
catholique et beaucoup plus chère que la première au
cœur des saints, puisqu'elle apporte les remèdes du salut.
Dieu l'a réalisée en partie par les hommes, en partie par
les anges, en partie par soi-même. Et Hugues, concluant
par l'affirmation de la transcendance de Dieu, donne un
nouvel éclairage à son symbolisme des demeures de
l'arche : la première demeure signifie les œuvres humaines ;
la seconde, les œuvres angéliques ; la troisième, les œuvres
divines ; le siège suprême, l'Auteur de toutes choses.

V. DE QUINQUE SEPTENIS

L'authenticité du De quinque septenlis est certaine. Cet
opuscle, qui figure dans les grandes éditions des xvie et
xvime siècles, ainsi que dans les œuvres choisies publiées
par Josse Clichtove chez Henri Estienne en 15061, est

1. On trouve aussi le De quinque septenlis dans une édition partielle
des œuvres de Hugues de Saint-Victor : Didascalicon et alia opuscula,
Argentorati (s. d.), in fol. (Hain-Copinger 1922).

mentionné explicitement par l'Indiculum du ms. Merton
College 49. On le lit dans un grand nombre de manuscrits ;
en premier lieu dans Max. 717. Dom Wilmart signale les
mss Berne 92 A, Bourges 400 (Saint-Sulpice), Metz 614
(Célestins), Vendôme 58 (Trinité), Soissons 116 (Prémon-
trés), Oxford Bodl. 2, Oxford University College 45. Mention-
nons encore Douai 365, Laon 173 et 463, Tours 247,
Paris Arsen. 393, Paris BN 15315 et 15695, Barcelone
103, Munich Clm 2574, 5030, 13092, 17837, Berlin Görrès
27 - lat. fol. 736, Londres BM Royal 8 F XIV no 4,
Vat. Urb. lat. 1081.

L'authenticité est d'autant mieux assurée que ce De
quinque septenlis se rattaché, si l'on en croit un Prologue
publié par Hauréau, au De disciplina monachorum, qui
constitue pour son compte la deuxième partie du De
institutione novitiorum2. Notre opuscule se présente donc
comme une sorte de troisième partie du De institutione3.

Ce titre « Les cinq septuaires », étrange pour le lecteur
moderne était spécialement accordé à l'esprit et au goût
du lecteur médiéval. Au Moyen Age, on aimait les groupes
numériques, et parmi ceux-ci on réservait une place au groupement par sept. Hugues de Saint-Victor qui,
al la suite de saint Jérôme, étudia le symbolisme des nom-
bres dans la Bible, nous dit dans le prologue de son exposé

1. Ajoutons que le De quinque septenlis a été repris tout entier, à
quelques détails près, dans l'Expositio in Abdiu publié à tort
sous le nom de Hugues de Saint-Victor (PL 175, 400-406). Sur la
possible attribution de cette Expositio à Richard de Saint-Victor,
voir les références indiquées par R. BARON, Science et sagesse,
p. xxx, note 61.

2. Dont l'authenticité hugonienne est certaine. Cf. notre étude
« Hugues de Saint-Victor. Contribution à un nouvel examen de son
œuvre », dans Traditio, 15, 1959, p. 274-275. — Sur le lien entre les
deux traités, cf. ibid., p. 276.

3. Le cadre épistolaire dans lequel se présente le De quinque
septenlis ne s'oppose pas nécessairement à ce qu'il eût, ou du moins à
celui qu'on lui donnât, une certaine autonomie : op. cit., p. 295.
(ou plutôt dans l'adresse de cette lettre qu'il envoie à un destinataire inconnu) qu'il a remarqué cinq septénares dans l'Écriture. Son amour des correspondances, aidé par sa connaissance de saint Augustin et faisant écho à l'enseignement de l'École de Laon, a vite fait de mettre en regard l'un de l'autre les sept vices principaux, les sept demandes de l'oraison dominicale, les sept dons du Saint-Esprit, les sept vertus, les sept béatitudes.

**Vices**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Vices</th>
<th>Oraison dominicale</th>
<th>Dons du St-Esprit</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>orgueil</td>
<td>1&lt;sup&gt;e&lt;/sup&gt; demande</td>
<td>crainte</td>
</tr>
<tr>
<td>envie</td>
<td>2&lt;sup&gt;e&lt;/sup&gt;</td>
<td>piété</td>
</tr>
<tr>
<td>colère</td>
<td>3&lt;sup&gt;e&lt;/sup&gt;</td>
<td>science</td>
</tr>
<tr>
<td>tristesse</td>
<td>4&lt;sup&gt;e&lt;/sup&gt;</td>
<td>force</td>
</tr>
<tr>
<td>avarice</td>
<td>5&lt;sup&gt;e&lt;/sup&gt;</td>
<td>conseil</td>
</tr>
<tr>
<td>gourmandise</td>
<td>6&lt;sup&gt;e&lt;/sup&gt;</td>
<td>intelligence</td>
</tr>
<tr>
<td>luxure</td>
<td>7&lt;sup&gt;e&lt;/sup&gt;</td>
<td>sagesse</td>
</tr>
</tbody>
</table>

**Vertus**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Vertus</th>
<th>Béatitudes</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>humilité</td>
<td>royaume des cieux</td>
</tr>
<tr>
<td>mansuétude ou bénignité</td>
<td>possession de la terre des vivants</td>
</tr>
<tr>
<td>compoction</td>
<td>consolation</td>
</tr>
<tr>
<td>justice ou bon désir</td>
<td>rassasiement de justice</td>
</tr>
<tr>
<td>miséricorde</td>
<td>miséricorde</td>
</tr>
<tr>
<td>pureté du cœur</td>
<td>vision de Dieu</td>
</tr>
<tr>
<td>paix</td>
<td>filiation divine</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Hugues commence par une étude des « vices capitaux », au nombre desquels nous trouvons, au lieu de la paresse, la tristesse, l'antique « acédie ». Mais cette étude est généalogique. Nous apprenons d'un spirituel, qui avait une connaissance profonde du cœur humain, comment s'engendrent les vices, depuis l'orgueil, principe des principes de la misère et du mal, jusqu'à la luxure qui asservit l'âme et la fait gémir sur la liberté perdue.

Dans une seconde partie nous est montrée en détail la correspondance entre ces vices d'une part, les demandes de l'oraison dominicale, les dons, les vertus, les béatitudes d'autre part. Telle ou telle correspondance entre vice et demande du *Pater* pourra sembler artificielle. Mais nous retenons l'essentiel. Ainsi que Hugues nous le dit à la fin de son *Introduction*, pour guérir de ces maladies de langue que sont les vices, nous recourons au médecin qui est Dieu, et nous adressons nos demandes à notre Père du Ciel.

La divine réponse, c'est l'octroi des dons et des vertus, en attendant celui des béatitudes. La liste et l'ordre des dons sont ceux-là mêmes que présentait saint Augustin. Hugues s'inspire du *De sermone Domini in monte*. Ayant choisi le cadre du septénaire, il ne retient que sept béatitudes et considère la huitième comme le résumé des sept autres, suivant encore en cela son maître Augustin. En tout cas, les dons de l'Esprit nous sont proposés comme remèdes, tandis que les vertus — dont le septénaire est constitué, non par les trois vertus théologales et les quatre vertus cardinales, mais par les sept vertus correspondant aux sept macarismes évangeliques — sont la santé, qui s'épanouit dans la félicité des béatitudes.

L'orgueil, qui est l'amour de sa propre excellence, s'efforce à mettre le moi à la place de Dieu. L'âme, alors, est comme le ruisseau qui se couperait de la source, comme

---


2. *De sermone Domini in monte* (PL 34, 1229-1308).

3. Qui dit de la huitième béatitude : *clarificat et quod perfectum est demonstrat*, *ibid.*, 1234.
le rayon qui se séparerait du soleil. Mais le ruisseau se
dessèche, s’il cesse d’être irrigué ; le rayon devient ténèbres
s’il n’est plus alimenté par la source de lumière ; ainsi,
à l’âme qui s’attache aux dons reçus sans s’attacher au
donateur, Dieu lui-même est soustrait. Non seulement elle
n’acquiert pas ce qu’elle pouvait recevoir, mais elle
perd ce qu’elle croyait posséder. Comme Dieu est la source
de tout bien, elle refuse d’avance tout ce qui pouvait lui
être accordé.

L’envie continue l’œuvre de dépouillement commencée
par l’orgueil, en même temps que l’orgueil reçoit son propre
châtiment. Qui n’a pas voulu tout aimer en Dieu, le
tourment le brûle de ce qu’il voit possédé par autrui.
S’il aimait le bien d’autrui en Celui qui est tout bien,
il en jouirait comme du sien propre. Au lieu de cela, son
envie va de pair avec son éloignement de la source de tout
bien.

Comme l’envie est née de l’orgueil, la colère est engendrée
par l’envie. Incapable de jouir du bien d’autrui par la
charité, l’envieux s’irrite de sa propre imperfection ;
apercevant en autrui ce qu’il n’a pas, il n’éprouve que
dégoût pour ce qu’il a. Qui s’est détourné de Dieu et l’a
perdu par l’orgueil, après avoir perdu le prochain par
l’envie, se perd soi-même par la colère.

L’odyssée de la conscience malheureuse se poursuit
douloureusement. Qui a tout perdu, la tristesse l’acci-
nant pas sa trouver en l’autre une douce joie, il ne trouve
en soi qu’un juste tourment. — Flagellé par la tristesse,
il est expulsé de chez lui par l’avarice : sans joie au-dedans,
il cherche la consolation au-dehors. — Il est trop facile à
gagner à la gourmandise de séduire ce banni. Il aspire aux biens
extérieurs, et elle lui en présente, tout à sa portée, qui
sont d’ailleurs appelés par des désirs complices. — Déjà
séduit, la luxure n’a plus qu’à le réduire violemment en
esclavage. Son âme est amollie, sa force énervée, son
ressort détendu : assailli par l’ardeur de la passion, il est

emporté. Telle est la fin tragique : la liberté perdue, que
seules pourront lui rendre la prière et la bonté du Sauveur.
D’autres descriptions génétiques des vices sont évidem-
ment possibles. Mais il est difficile de ne pas apercevoir la
pénétration psychologique dont témoigne celle qui vient
d’être présentée.

Hugues ramasse en quelques traits les méfaits de ce
septenaire du mal. Sur le chemin qui éloigne de Dieu, le
cœur est tour à tour gonflé, desséché, crevé, broyé, dispersé,
liquéfié, écrasé et réduit à l’état de boue. Par association
verbale, comme il lui arrive fréquemment, Hugues imprime
le cachet spirituel à son exposé en citant le Ps. 68, 3 :
« J’enfonce dans la vase profonde, sans pouvoir trouver
d’appui. Je suis au fond des flots et les vagues me submer-
gent. » Mais par antithèse — et l’antithèse n’est pas
seulement de l’ordre de l’image, mais de l’ordre de l’inten-
tion spirituelle — après la descente misérable de l’homme
sans Dieu vers la perdition, il mentionne la remontée
vers la liberté de l’homme qui met son espoir en Dieu ; et
ici se trouve cité le Ps. 39, 1 : « J’ai attendu avec ferveur
le Seigneur, et Il s’est incliné vers moi. Il a entendu mes
prières. Il m’a tiré du lac du malheur et du bourbier
fangeux. »

Nous venons de parler de prière. Or c’est le Seigneur
qui nous a appris à prier. Ainsi est introduite la présen-
tation des sept demandes de l’oraison dominicale, corres-
pondant aux sept vices principaux, mais mises en relation
elles-mêmes, à la façon de l’École de Laon et non sans
subtilité, avec les dons du Saint-Esprit, les vertus et les
christiques.

La première demande : « Que votre nom soit sanctifié »,

1. Cf. par exemple, dans Études sur H. de Saint-Victor, Paris
1963 : Le « Scala cell magistri Hugonis », p. 219-244. Cf. aussi « Hugues
de Saint-Victor. Contributions à un nouvel examen de son œuvre »,
Traditio, 15, 1959, p. 277-279.
dit Hugues, vise l’orgueil. Nous demandons au Seigneur la crainte et la vénération de son nom, pour que le don de l’Esprit de crainte crée dans le cœur la vertu de l’humilité, et c’est aux humbles qu’est promis le Royaume des cieux : ainsi son maitre Augustin interprétait-il la première béatitude.

La deuxième demande : « Que votre règne arrive », se réfère à l’envie. Car qui demande que le règne de Dieu arrive cherche le salut de tous les hommes et veut le bien de tous sans exception. A cette demande est accordé l’esprit de piété qui embrase le cœur d’une tendre charité. Et c’est à ceux qu’habite une douce bonté qu’est faite la promesse, en la deuxième béatitude, de posséder l’héritage.

A la troisième demande : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », correspond la colère. Car qui veut faire la volonté du Seigneur n’a pas l’intention d’entrer en contestation : d’autant moins que l’esprit de science l’instruit d’une salutaire compontion. Et ceux qui pleurerent sont consolés.

La quatrième demande : « Donnez-nous aujourd’hui notre pain quotidien », vise la tristesse. Car il est une réflexion spirituelle qui répare les énergies de l’âme en proie à la tristesse et la fait sortir de son hébétude et de son amertume. L’esprit de force redresse l’âme qui se traîne, et lui communique la lâche de la justice. Aux affamés de justice est promis le rassasiement de la béatitude.

C’est à l’avarice qu’est opposée la cinquième demande : « Remettez-nous nos dettes, comme nous aussi les remettons à nos débiteurs. » Car il est juste que ne soit pas angoissé en rendant son dû celui qui ne se montre pas avare et dur en exigeant le sien. A cette demande est accordé l’esprit de conseil, pour que nous apprenions à exercer en cette vie la miséricorde envers ceux qui nous offensent. Car les miséricordieux obtiendront miséricorde.

La sixième demande : « Ne nous induisez pas en tentation » vise la gourmandise. Hugues a souvent soin de distinguer dans son œuvre le nécessaire, l’utile, le commode. Il n’oublie pas de mentionner ici le nécessaire : que l’orga-

nisme ne soit pas en souffrance. Mais ce qui est surtout dangereux, c’est d’être dominé par la volonté charnelle. Les yeux du cœur s’obscurciraient. Le développement de Hugues met en relief la tempérance, la maîtrise de soi, l’esprit de mesure, bien que les dénominations n’en soient pas isolées. Il est possible d’ailleurs que ce paragraphe ait été soumis à des remaniements. Mais l’exposé privilégie l’esprit d’intelligence qui apporte ce collyre qu’est la connaissance de la Parole de Dieu et d’où naît la pureté du cœur : or ce sont les purs de cœur qui verront Dieu.

La septième demande : « Délivrez-nous du mal » correspond à la luxure. A l’âme qui prie pour obtenir sa liberté est accordé l’esprit de sagesse qui apporte douceur intérieure et paix, et qui, pour l’empêcher de se perdre au-dehors, lui donne de posséder au-dedans tout ce qui peut la charmer. C’est à cette âme pleinement faite à l’image de Dieu que s’applique la béatitude des artisans de paix : « Bienheureux les pacifiques : ils seront appelés fils de Dieu. »

Plusieurs traits concernant cette âme goûtant la douceur et la paix, se reposant tout entière sous l’influence de l’amour, se recueillant tout entière en la joie intérieure, trouveront un écho dans le livret qu’un disciple de Hugues écrira sur la Contemplation.

VI. DE SEPTEM DONIS SPIRITUS SANCTI

Le De septem donis Spiritus Sancti fut publié sous le nom de saint Bernard par Horstius. Mabillon le rangeait déjà parmi les œuvres bernardines suspectes. On ne saurait douter qu'il s'agisse d'une œuvre de Hugues de Saint-Victor. L'Indiculum le cite, le manuscrit victorin Paris BN 14506, parent de Max. 717, le contient ; il en est de même d'un certain nombre d'autres manuscrits : Paris BN 2532, 12261, 13422, 14303, 14506, 15315, 15983 ; Tours 241 et 396 ; Val. Reg. lat. 241 ; Val. Urb. lat. 108.

D'après ces témoins, le De septem donis Spiritus Sancti est une œuvre autonome, distincte du De quinque sephlenis qui se termine sur une formule épistolaire conclusive. Publié comme tel par Josse Clichtove en 1506, il a pourtant été soudé au De quinque sephlenis dans l'édition de Migne, comme déjà dans certains manuscrits. Cette assimilation accidentelle s'explique par la parenté des deux ouvrages.

Les cinq septênares parlent des maladies que sont les vices ; précisément, Les sept dons du Saint-Esprit traitent de cette santé de l'âme qu'est l'Esprit-Saint. Les cinq septênares font prier le Père qui est dans le ciel ; or, Les sept dons présentent l'Esprit donné par le Père à ses enfants pour qu'ils aient l'esprit filial. Les cinq septênares traitent déjà des sept dons du Saint-Esprit ; ces dons sont le sujet même du second traité.

2. D'après l'Histoire littéraire de la France, il y eut aussi une édition du De septem donis, sous le nom de saint Augustin, dans le recueil des monuments des saints Pères de Guillaume Camerarius et dans un appendice aux ouvrages de saint Augustin présenté par le P. Vigier.

La théologie postérieure s'appliquera à distinguer entre vertus et dons et à montrer la supériorité des dons par rapport aux vertus. Hugues a préféré considérer le divin Prince d'une action multifforme, qui ne souffre pas en lui de diversité, mais qui rend apte à une activité diverse, qui est en nous l'amour, mais aussi la crainte. Quand il écrit le Gage des divines fiancailles, ou quand il inspire le traité De la contemplation et de ses espèces, il décrit l'influence de l'Esprit dans l'âme profondément pacifiée, goûtant les douceurs de la contemplation, illuminée par les rayons du divin soleil ou fondue dans les baisses de la lumière suprême. Ici, il nous montre l'œuvre de l'Esprit qui guérit et défend, maintient et sauve.

Mais pour recevoir l'Esprit, il faut l'attendre ; pour le trouver, il faut le chercher. Car ce qui est donné, c'est ce que l'on cherche. Celui qui appelle des biens temporels ne peut accueillir des biens éternels. Il est fait pour la servitude, non pour la liberté. Mais qui veut être libre ne doit pas craindre, à cause de son indignité, d'inviter le Saint-Esprit : « S'il vient, ce n'est pas parce que tu es digne, mais pour que tu deviennes digne. » Il vient pour te transformer, en t'apportant la guérison et l'illumination, la santé et l'enchantement.

Hugues reprend des Cinq septênares l'exemple de la maladie de l'orgueil, à laquelle apporte remède l'esprit de crainte d'où naît l'humilité. Puis il redit que, comme il y a sept vices, il y a sept esprits. Mais ici, il insiste sur l'unité de l'esprit qui se livre sous sept formes différentes. Un seul remède guérit sept maladies.

L'Esprit qui est un et toujours le même se multiplie dans l'âme. Il vient y infuser ses inspirations, mais il peut s'y trouver contrarié. Et c'est grâce à lui que la victoire

peut sortir de la lutte des contraires, maladie et remède. Sa venue donne la lumière et la vie : la lumière pour voir, la vie pour sentir. Avant la venue de l'Esprit-Saint, aveugle, on ne voyait pas ; mort, on ne sentait pas. Maintenant on voit et on prévoit ; on voit le mal présent, on prévoit le mal futur ; on aperçoit la faute et on pressent la peine.

La peine, dit Hugues, est alors médicinale : elle est faite pour qu'on évite la faute. Et voici souligné le rôle de la sanction dans le domaine moral et spirituel. Si quelques linéaments d'arithmétique morale sont ici tracés — « une peine mineure vient nous mettre en garde contre une peine majeure » —, la finalité de la peine est fortement marquée : toute peine est un mal, mais toute peine n'est pas mauvaise ; ce qui procure utilité et profit est bon par là, même s'il ne l'est pas en soi.

Le réalisme spirituel, qui n'abandonne jamais Hugues, lui fait préciser ce « surutilitarisme », en liaison avec la condition de l'homme et sa destinée : par la peine, nous sommes délivrés de la peine, et il vaut mieux subir pour un temps ce qui est désagréable que de subir à jamais ce qui serait intolérable.

C'est par la lumière de l'Esprit que l'âme devient lucide. L'Esprit qui illumine donne de voir à qui était aveugle, et permet de discerner ce que cachait la ténèbre. Mais en définitive, nous sommes reportés vers la contemplation du Seigneur de tout don, qui réalise pour nous notre bien et qui est notre vrai Bien. De notre souffrance, il fait notre liberté, en attendant que, de sa douceur, il fasse notre joie. Mais c'est un seul et même Seigneur qui commence et achève ainsi notre libération.

**BIBLIOGRAPHIE**

Pour une bibliographie plus complète sur Hugues de Saint-Victor, on pourra se référer à celle que je donne dans *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957.

On peut signaler, parmi les ouvrages plus récents :


Le chanoine Roger Baron, Professeur aux Facultés Catholiques de l'Ouest, est décédé très brusquement en janvier 1968. Le présent ouvrage a été mis au point par les soins du Secrétariat des « Sources Chrétiennes ». L'index a été réalisé avec le concours de l'équipe du « Glossaire du Latin médiéval philosophique » (Paris-Sorbonne).
TABLE DES MANUSCRITS

<table>
<thead>
<tr>
<th>Code</th>
<th>cripte</th>
<th>Codex</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>D</td>
<td>Douai</td>
<td>BM 360</td>
</tr>
<tr>
<td>D5</td>
<td>Douai</td>
<td>BM 365</td>
</tr>
<tr>
<td>L</td>
<td>Laon</td>
<td>BM 173</td>
</tr>
<tr>
<td>F</td>
<td>Paris</td>
<td>BN lat. 2527</td>
</tr>
<tr>
<td>O</td>
<td>Paris</td>
<td>BN lat. 2532</td>
</tr>
<tr>
<td>A</td>
<td>Paris</td>
<td>BN lat. 14294</td>
</tr>
<tr>
<td>H</td>
<td>Paris</td>
<td>BN lat. 14303</td>
</tr>
<tr>
<td>N</td>
<td>Paris</td>
<td>BN lat. 14506</td>
</tr>
<tr>
<td>P</td>
<td>Paris</td>
<td>BN lat. 15315</td>
</tr>
<tr>
<td>M</td>
<td>Paris</td>
<td>Max. lat. 717</td>
</tr>
<tr>
<td>Va</td>
<td>Vatican Reg.</td>
<td>lat. 167</td>
</tr>
<tr>
<td>Vi</td>
<td>Vatican Urb.</td>
<td>lat. 108</td>
</tr>
</tbody>
</table>

TEXTE ET TRADUCTION

I. LA MEDITATION

Dans le premier genre de meditation, l'indication precede.

1. La meditation sur les creatures.
I

DE MEDITATIONE

(Ms. Paris Maz. 717, fo 156r-157v)


Tria sunt genera meditationum : unum in creaturis, unum in scripturis, unum in moribus. Primum surgit ex admiratione, secundum ex lectione, tertium ex circum-spectione.

(1)


M = Paris Maz. 717  Va = Vatican Reg. lat. 167
D = Douai 360  L = Laon 173
D* = Douai 365  H = Paris BN 14303

Tit. de meditatione : hoc titulum habent Va, L et alia manu M. Item idem de generibus meditationem et quae sit utilitas earum D D*.

---

I

LA MÉDITATION

La méditation est une réflexion insistant qui explore le mode, la cause et la raison de chaque chose. Le mode : ce qu'elle est ; la cause : pourquoi elle est ; la raison : comment elle est.

Il y a trois genres de méditation : l'un sur les créatures, l'un sur l'Écriture, l'un sur les mœurs. Le premier naît de l'admiration, le deuxième de la lecture, le troisième de la circonspection.

I. LA MÉDITATION SUR LES CRÉATURES

Dans le premier genre de méditation, l'admiration suscite la question ; la question, la recherche ; la recherche, la découverte. L'admiration porte sur la disposition ; la question, sur la cause ; la recherche, sur la raison. La disposition : que dans le ciel tout soit égal, que sur terre il y ait des hauteurs et des dépressions ; de là l'admiration. La cause : que la terre soit pour la vie terrestre, le ciel pour la vie céleste ; de là la question. La raison : que, telle est la terre, telle soit la vie terrestre ; tel est le ciel, telle soit la vie céleste ; de là la recherche.

de meditando : Index Gilduini Ms Oxford Merton College 49 H titulo antiquo caret H || 12 hac : hoc MH

---

(II)

1. In lectione autem sic considerandum. Primo lectio ad cognoscendum veritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, oratio sublevat, operatio componit, contemplatio in ipsa exsultat.


Item : si quemadmodum omne malum declinandum praecipitur, sic omne bonum facienda iubetur. Et sicut qui non omne malum declinat, sic qui non omne bonum facit, reus est. Sed si sic est, quis non est reus ? Ergo ab omni malo declinare iubemur. Bona autem quaedam sunt necessitatis, quaedam voluntatis. Necessitas quae sunt in praecepto et voto ; de caeteris si quid supererogatur, redditur ; si nihil, non imputatur.

16 autem om. Va L || 18 oratio : ratio D D

a. Ps. 36, 27

1. Pour commenter le texte biblique, Hugues se sert d'abord du schéma énoncé dans le paragraphe précédent, puis il juxtapose les différentes suggestions évoquées par le texte.
2. Item meditatio in lectione est quomodo sint quae scientur quia sunt; et quomodo facienda sunt quae scientur quia facienda sunt. Est enim meditatio excogitatio consilii quomodo impleantur quae scientur, quia inutiliter scientur nisi impleantur.

3. Item meditatio in lectione est triplicis considerationis: secundum historiam, allegoriam, tropologiam. Secundum historiam est quando eorum quae facta sunt rationem vel quaecumque, vel admiramur suis temporibus et locis et modo congruo perfectam. In hac consideratio iudiciorum divinorum meditamem exercet, quae nullis temporibus recta defuerunt et iusta, quibus factum est quod oportuit et redditum quod iustum fuit. Secundum allegoriam, meditatio operatur in dispositione praecedentium, futurorum significationem attendens mire ratione et providentia coaptatam sicut oportuit ad intelligentiam et fidei formam fabricandam. In tropologia, meditatio operatur quem fructum dicta afferant, exquirens quid faciendum insinuet, vel quid docet esse vitandum; quid ad eruditionem, quid ad exhortationem, quid ad consolationem, quid ad terrentem scripturae lectioni proponat; quid ad intelligentiam virtutis illuminet, quid nutriat affectionem, quid formam vivendi ad iter virtutis edocet.

(III)

1. Meditatio in moribus secundum affectus, et cogitationes, et opera. In affectibus considerandum est ut sint recti, sinceri, hoc

44 impleantur : impleuntur D H \ 47 allegoriam : secundum praem. DD * \ tropologiam : secundum praem. DD *

2. Souvent dans l'œuvre hugonienne, on rencontre cette division tripartite qui évoque la division de la psychologie moderne : vie cognitive, vie affective, vie active.
est ad id ad quod debent esse, et quomodo debent esse. Diligere enim quod non oportet malum est, et similiter quod diligere oportet, diligere quomodo non oportet, malum est. Itaque bonus affectus est, quando est ad id ad quod debet et quomodo debet. Amon sororem dilet, et erat affectus ad quod debut, sed quia male dilet, non erat quomodo debut*. Igitur affectus esse potest ad id ad quod debet et non quomodo debet. Nuncam autem esse potest quomodo debet, nisi ad id ad quod debet. In eo ad quod debet, rectus, et quomodo debet, sincerus.

In cogitationibus considerandum ut sint mundae et ordinatae. Mundae sunt quando neque de malis affectinibus generantur, neque malas generant affectiones. Ordinatae sunt quando rationabiliter, hoc est tempore suo, adveniunt. Tempore enim non suo etiam bona cogitare sine vitio non est, ut in lectione de oratone, et in oratone de lectione.

In operibus considerandum est primum ut bona intentione flant. Bona intention est, quae simplex est et recta : simplex sine malitia, recta sine ignorantia. Quae enim sine malitia est, zelum habet, sed quae in ignorantia est, secundum scientiamb non habet. Itaque intentionem oportet esse et rectam per discretionem, et simplicem per benignitatem. Secundo in operibus considerandum est ut ex recta intentione inchoata cum perseveranti fervore ad finem perducantur, ut nec perseverantia torpeat, nec amor tepescat.

70 quando : qui Va || 71 Amon : Amnon Lp* || 72 male dilet : mala dicit H || 84 operibus : uero add. D || 87 in om. H

a. II Roi 13 b. Rom. 10, 2

1. L'opuscule intitulé «La réalité de l'amour» développe cette notation.

2. Les correspondances, soit directes, soit comme ici, chiasmatiques, abondent dans l'œuvre de Hugues.
2. Item meditatio in moribus dupluci consideratione discurrat, intus et foris. Foris ad famam, intus ad conscientiam. Foris, quid expediat et quid deceat : deceat ad exemplum, expediat ad meritum ; nobis ad meritum, proximis ad exemplum. Intus ad conscientiam, ut sit munda conscientia nec accusationem patiatur, vel pro torpore boni, vel pro praesumptione mali. Munda autem conscientia est, quae nec de preterito iuste accusatur, nec de praesenti iniuste deflectatur.

3. Item in moribus meditatio considerationem suam exercet, ut omnes motus qui orientur in corde deprehendat, unde veniant et quo tendant. Unde veniant secundum originem ; quo tendant secundum finem. Omnis enim motus de aliquo est et ad aliquid. Motus igitur cordis aliquando manifestam habent originem, aliquando occultam ; et quae manifesta est, aliquando manifeste bona est, aliquando manifeste mala. Quae manifeste bona est, a Deo est ; quae autem manifeste mala est, sive a diabolo est, sive a carne. Istri enim tres auctores sunt omnium suggestionum, et omnes aspirationes quae invisibiliiter cordi adveniunt, ab istis procedunt. Item quae occulta sunt, aliquando bona sunt et occulta, aliquando mala et dubia. Et quae bona sunt, a Deo sunt ; quae autem mala sunt, vel a diabolo, vel a carne sunt.

Quae igitur manifesta sunt, sive bona, sive mala, a prima sua origine iudicantur. Quae autem dubia sunt in origine, probantur a fine. Exitus autem manifestat quod a principio celebatur, et propter ea quod motus suos a principio iudicare non potest, finem investiget et consummationem. Quae enim dubia sunt vel incerta, bona sunt vel mala occultata. Et

1. Suit un développement sur le discernement des esprits, auquel se rattachent des passages de l'opuscle "La parole de Dieu".

2. Encore : la méditation sur les mœurs exerce son discours à un double point de vue : au-dehors et au-dehors. Au-dehors par rapport à la réputation ; au-dedans par rapport à la conscience. Au-dehors : qu'y a-t-il de profitable et de convenable? de convenable pour l'exemple, de profitable pour le mérite, le mérite étant pour nous, l'exemple pour le prochain. Au-dedans, par rapport à la conscience : afin que la conscience soit pure et n'encoure nulle accusation, soit de torpueur pour le bien, soit d'audace pour le mal. Une conscience pure, d'ailleurs, est celle qui n'encourt point de juste accusation pour le passé et ne se livre pas à d'injustes jouissances dans le présent.

3. Encore : la méditation sur les mœurs s'emploie et s'applique à décéler tous les mouvements qui naissent dans le cœur : d'où viennent-ils et où tendent-ils? D'où viennent-ils? c'est la question de l'origine; où tendent-ils? c'est la question de la fin. Tout mouvement en effet a une origine et une fin. Or l'origine des mouvements du cœur est tantôt manifeste, tantôt cachée, et lorsqu'elle est manifeste, elle est tantôt manifestement bonne, tantôt manifestement mauvaise. Manifestement bonne, elle est de Dieu; manifestement mauvaise, elle est soit du diable, soit de la chair. Voilà les trois auteurs de toutes les suggestions, et toutes les aspirations qui parviennent invisiblement au cœur procèdent d'eux. De plus, ce qui est caché est tantôt bon et caché, tantôt mauvais et douteux. Ce qui est bon est de Dieu; ce qui est mauvais est soit du diable, soit de la chair.

Donc, ce qui est manifeste, bon ou mauvais, se juge d'après son origine première, tandis que ce qui est douteux quant à l'origine s'apprécie par sa fin. L'issue révèle ce que dissimulait le commencement, et par suite, lorsqu'on ne peut juger de ses mouvements par le commencement, qu'on en recherche la fin et l'achèvement. Ce qui en effet est douteux ou incertain est, de façon cachée, bon ou
quae mala sunt, sicut dictum est, vel a diabolo, vel a carne sunt. Et sunt mala utraque, nec differunt in eo quod mala sunt, sed differunt quoniam quae a carne sunt, frequentius surgunt propter necessitatem, quae vero a diabolo sunt, saepius orientur praeter rationem. Quod enim a diabolo suggestur, sicut alienum est ab homine, ita frequenter alienum est ab humana ratione; ut, verbi gratia, nuper satiatus famem patiatur, paulo ante inebriatus siti aestuet, post longam dormitionem consurgens somno praegravetur. In hoc ergo opera diaboli discernuntur, quoniam extranea sunt ab homine, et aliena ab humana ratione. Opera autem carnis et suggestiones eius saepius praecedentem habent causam necessitatem, sed quia modum et mensuram transseunt, ex crescunt in superfluitatem: ut, verbi gratia, cum post famem cibus succursus, est de cerutum et appetitum, et post abstinentiam in sumendo edulio mensura non tenetur.

4. Item meditatio morum triplici judicio exercetur. Primo quod iudicat inter diem et noctem. Secundo quod iudicat inter dieum et dieum. Tertio quod iudicat omnem diem. Inter noctem et diem judicare, est mala a bonis dividere. Inter dieum et dieum judicare, est inter bonum et melius discretionem habere. Omnen dieum judicare, est singula bona pro merito suo aestimare.

5. Item meditatio morum finem et directionem in omni conversatione considerat. Finis est, ad quod tenditur. Directio, qua facilius pervenitur. Omnis enim qui ad aliquid tendit, secundum aliquid cursum sum diriget, et qui directius pergit, citius pervenit. Sunt enim quaedam bona mauvais. Et ce qui est mauvais, comme il a été dit, est soit du diable, soit de la chair. Ce qui est de l'un et ce qui est de l'autre est mauvais et ne diffère pas en tant que mauvais; il diffère en ceci: ce qui vient de la chair surgit plus fréquemment appelé par la nécessité, tandis que ce qui est du diable apparait plus souvent de façon déraisonnable. Autant en effet les suggestions du diable sont étrangères à l'homme, autant elles sont souvent étrangères à la raison humaine: par exemple, qu'un homme qui vient de se rassasier souffre de la faim, qu'un homme qui vient de s'enivrer éprouve une soif ardente, qu'un homme qui se lève après un long somme doit accablé de sommeil. On discerne donc en cela l'action diabolique, parce qu'elle est extérieure à l'homme, étrangère à la raison humaine. Au contraire, les actions et suggestions charnelles sont les plus souvent causées et appelées par une nécessité; mais passant limite et mesure, elles vont jusqu'au superflu: par exemple, lorsqu'on a eu faim, avoir un désir immédiat de nourriture, et lorsqu'on a fait abstinence, ne pas garder la juste mesure en prenant son repas.

4. Encore: la méditation sur les mœurs s'applique à un triple discernement: premièrement, en distinguant entre le jour et la nuit; deuxièmement, en distinguant entre jour et jour; troisièmement, en distinguant quelque jour que ce soit. Distinguer entre le jour et la nuit, c'est trancher entre le bien et le mal. Distinguer entre jour et jour, c'est savoir discernir le bien et le mieux. Distinguer quelque jour que ce soit, c'est apprécier chaque bien particulier à sa propre valeur.

5. Encore: la méditation sur les mœurs considère la fin et la direction en tout comportement. La fin est ce vers quoi l'on tend; la direction, ce par quoi l'on parvient plus facilement au but. Car quinconque tend vers un but dirige sa course suivant un sens déterminé, et celui dont la direction est plus continûment assurée parvient au but plus rapidement. Il est en effet des œuvres bonnes où même

6. Item meditatio in moribus primum considerat quae debita sunt, sive ex praeccepto | sive ex voto, et ea primum agenda iudicat quae sic facta habent meritum, ut non facta generent reatum. Haec ergo primum facienda sunt quae sine culpa dimitti non possunt. Post haec si quid voluntaria exercitatione superadditur, sic faciendum est ut debitum non impediatur. Alii volunt quod non debent, qui non valent id quod debent. Alii, et si valent quod debent, voluntaria impedimenta adducunt, volendo quod non debent.

7. Item meditatio morum duo mala in bona actione praecipue cavenda considerat, hoc est afflictionem et occupationem. Afflictio est ad amaritudinem. Occupatio ad dissipationem. Per afflictionem dulcedo mentis amaricatur. Per occupationem tranquilitas dissipatur. Afflictio est, quando pro his quae non valet per impatientiam uritur. Occupatio, quando in his quae valet agendis per intemperantiam agitatur. Ne igitur male amaricetur animus, suam impossibilitatem patienser sustineat; ne autem male

160 gaudebant: gausi sunt DD; 161 illa potius: transp. MH; 179 occupatio: est add. MH

1. La métaphore de l’œil, traditionnelle chez les Grecs et dans la Bible, est familière à Hugues, aussi bien que la dichotomie: intérieur-extérieur.
occupetur, possibilitatem suam extra mensuram suam non extendat.

8. Item meditatio morum alia consideratione formam vivendi diiudicat, probans nec bonum esse ea quae non fiunt impatienter appetere, nec bonum esse ea quae fiunt insipiente fastidire. Qui enim semper quod non facit appetit et quod facit fastidit, nec præsentibus fructur, nec futuris sañatur. Inchoata enim ante consummationem deserit, et inchoanda ante tempus comprehendit. Præterea bonum est bono suo esse contentum, et præsentia bona supervenientibus bonis augere, non pro futuris abicere. Levitatis enim est bonorum commutatio, exercitatio autem virtutis, multumque diversa currunt via qui pro novis vetera abiciunt et qui ab inferioribus ad superiora conscendunt. Qui enim mutationem quaerit, fastidiosus est, sicut qui profectum appetit, studiosus est. Rectissime ergo incedit, qui sic est fervens ad melius ut in bono fastidiosus non sit, sed sustineat prius, donec posterius tempore suo apprehendat.

192 augere : sed add. DD* || pro futuris : profuturis M || 193 levitatis : leuitas MH.

fâcheuse absorption, qu'elle n'étende pas ses possibilités au delà de ses limites.

8. Encore : la méditation des mœurs précise l'idéal de vie par une autre considération : elle montre qu'il n'est pas bon de désirer impatiemment ce que l'on ne fait pas, pas bon non plus de se dégoûter sottement de ce que l'on fait. En effet, qui toujours désire ce qu'il ne fait pas et se dégoûte de ce qu'il fait, ni ne jouit du présent, ni ne se satisfait de l'avenir. Car ce qui est commencé, il l'abandonne avant l'achèvement, et ce qui est à commencer, il l'entreprend avant l'heure. En conséquence, il est bon d'être content de son propre bien et d'accroître les bien présents par les biens qui viennent s'y ajouter, mais non pas d'abandonner ces biens présents pour des biens futurs. L'échange des biens est en effet légèreté ; leur mise en œuvre, vertu. Et bien différentes sont les voies de ceux qui abandonnent les biens anciens pour les nouveaux et de ceux qui montent des biens inférieurs aux biens supérieurs. Celui qui en effet cherche le changement est porté au dégoût, tout comme celui qui aspire au progrès est porté au zèle. La marche la plus droite est donc celle de l'homme qui, fervent pour le mieux sans pour autant se dégoûter du bien, sait patienter d'abord en attendant d'aboutir plus tard, le moment une fois venu.
II

DE VERBO DEI

(Ms. Paris BN lat. 14303, fo 146r-149r)

(I)

(Cf. PL 177, 289-294) Semel locutus est Deus. Qui unum Verbum genuit per quod omnia fecit. Hoc Verbum est sermo eius. Unus est ergo sermo Dei, quia unum est | Verbum Dei. Et ideo vere unus, quia unius unus, qui sententias multiplices non complectitur, sed uno et simplici verbo consummatur.

Quare ergo dicitur in psalmo : Ut iustificeris in sermonebus tuis; et alibi : Vivifica me ut custodiam sermones tuos. Si enim vera sermo Dei unus creditur, quomodo multi sermones eius dicuntur ? Sed sciendum est quod aliter per hominum ora loquitur Deus, aliter per semetipsum. Nam quod Deus in hominisbus per homines loquitur, hoc fere omnis et Veteris et Novi Testamenti scriptura testatur. Loquitur ergo per homines, loquitur per se, multos sermones per homines, unum per semetipsum. Sed quoscumque per hominum ora protrulit, iste unus in omnibus illis fuit, et omnes in isto uno unus sunt, qui sine isto quolibet loco vel tempore prolati esse non possunt. Video

mus ergo magnum sacramentum.

2. Verbum Dei humana carne vestitum semel visible

(II)

LA PAROLE DE DIEU

1. Le grand sacrement qu'est la parole de Dieu

1. « Dieu a parlé une seule fois », parce qu'il a engendré un seul Verbe par qui il a tout fait. Ce Verbe, c'est sa parole. Il y a donc une seule parole de Dieu, parce qu'il y a un seul Verbe de Dieu. Une seule véritablement, parce que seule et d'un seul ; non pas développée en une pluralité d'énoncés, mais totalisée en un seul et simple verbe.

Alors pourquoi est-il dit dans le psaume : « Pour que tu sois trouvé juste en les paroles » et ailleurs : « Donne-moi vie pour que je garde les paroles » ? Car si l'on croit que la parole de Dieu est vraiment une, pourquoi est-il question de paroles au pluriel ? Mais il faut savoir que Dieu parle autrement par la bouche des hommes, autrement par lui-même. Que Dieu en effet parle parmi les hommes par les hommes, presque toute l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament en témoigne. Il parle donc par les hommes ; il parle par lui-même : par les hommes, de multiples paroles ; par lui-même, une seule. Mais en toutes ces paroles qu'il a proférées par les lèvres des hommes fut présente cette unique parole, et en son unicité toutes ne font qu'un : sans elle, elles n'ont pu être proférées en quelque lieu ou temps que ce soit. — Examinons donc ce grand sacrement.

2. Le Verbe de Dieu revêtu de la chair humaine est
apparu une seule fois de façon visible, et maintenant, chaque jour, ce même Verbe vient lui-même à nous sous le couvert d’une voix humaine. Différente, certes, est la manière dont il se fait connaître aux hommes, suivant que c’est par sa chair ou par la voix humaine. Et pourtant, d’une certaine façon, la voix du Verbe est à comprendre à présent comme la chair de Dieu l’était alors. Les méchants et les incrédules ont pu, eux aussi, voir l’humanité du Christ, et même la tuer, et chaque jour encore, ils entendent du dehors la parole de Dieu et la méprisent. Et de même que ceux de jadis n’euissent pas osé tuer l’homme, s’ils avaient pu reconnaître Dieu, ceux d’aujourd’hui non plus ne dédaigneraient aucunement les paroles divines qu’ils entendent, s’ils étaient capables d’en goûter la vertu à leur saveur intérieure.

3. Ainsi «la parole de Dieu est vivante», car la vie est en elle : en ce qui au-dehors excite l’ouïe, ce qui au-dehors vivifie le cœur ; en ce qui touche les oreilles, ce qui inspire le cœur. Ce qui est au-dehors passe ; ce qui est au-dehors ne souffre pas de mutation. Ce qu’au-dehors développe le discours, au-dehors l’immuable vérité le dicte. Aussi, dit-il, «le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas». Entendons : elles ne passeront pas là où elles n’ont rien de passager. Car, comme en de multiples paroles la parole unique ne se trouve pas divisée, en l’unique parole les paroles multiples ne souffrent pas la diversité.

Ces brèves explications données sur la parole de Dieu, examinons maintenant les mots de l’Apôtre.

II. LES QUALITÉS DE LA PAROLE DE DIEU

«La parole de Dieu est vivante et efficace et plus pénétrante qu’aucun glaive à deux tranchants». «Vivante, parce qu’elle ne change pas ; efficace, parce qu’elle ne défaut pas ; pénétrante, parce qu’elle se trompe pas.
mutatur in promissio, non deficit in facto, non fallitur in
iudicio. Promissio eius oblivione non moritur nec intentione
mutatur. Operatio eius difficultate non vincitur. Iudicium
eius ambiguitate non fallitur. Veraciter promittit, fortiter
facit, subtiliter discernit. Vivus est sermo Dei ut credas,
efficax ut speres, penetrabilior ut timeses. Vivus est in
praecceptionis et prohibitionibus, efficax in promissionibus et
comminationibus, penetrabilior in iudiciis et damnationibus.
Sed quia veritas promissorum et omnipotentia
operum eius credenda potius quam discutienda sunt, quae
sit subtilitas iudiciorum eius consideremus.

Penetrabilior, inquit, est sermo Dei omni gladio ancipitis.
Anceps est gladius, qui ex ambabus partibus incidunt, qui
cum infilgitur penetrans ex utraque parte secundo viam
sibi aperit; hic tamen non nisi carnem incidunt, sed Dei
gladius utroque secat, quia potest animam et corpus
perdere in gehennam ignis. Sive in iudicis utroque
secat, quia utrumque diiudicat, incidit et discernit.

(III)

Séquitur: Pertingens usque ad divisionem animae ac
spiritus. In unoquoque homine tria sunt: caro et spiritus
et mens. Ad carnum pertinet delectatio, ad spiritum cogita-
tio, ad mentem discretio. Delectatio est serpens, cogitatio
Eva, discretio Adam. In delectatione est superfluitas
concupiscientia, in cogitatione est necessitatis providentia,

Elle ne change pas en sa promesse; elle ne défaut pas en
son opération; elle ne se trompe pas en son jugement. Sa
promesse ne meurt pas par oubli, ni ne change à dessein;
son opération n'est pas entravée par les difficultés; son
jugement n'est pas trompé par l'ambiguïté. C'est avec
vérité qu'elle promet; avec force qu'elle agit; avec acuité
qu'elle discerne. La parole de Dieu est vivante, pour que
l'on croie; efficace, pour que l'on espère; pénétrante,
pour que l'on craigne. Elle est vivante dans les préceptes
et les défenses; efficace dans les promesses et les menaces;
pénétrante dans les jugements et les condamnations. —
Mais puisque la vérité de ses promesses et la toute-puissance
de ses œuvres sont affaire de foi plutôt que de discussion,
considérons quelle est l'acuité de ses jugements.

« La parole de Dieu, dit l'Apôtre, est plus pénétrante
qu'aucun glaive à deux tranchants. » Un glaive à deux
tranchants est celui qui tranche des deux côtés; qui,
lois quil s'enceigne et pénètre, s'ouvre la voie en coupant
des deux côtés. Un tel glaive pourtant ne tranche que la
chair; le glaive de Dieu, lui, coupe de part et d'autre,
parce qu'il peut « perdre l'âme et le corps dans la géhenne
du feu ». Ou encore: en ses jugements il coupe de part et
d'autre, parce qu'il juge, tranche et discerne l'un et
l'autre.

III. LE DISCERNEMENT DES PENSEES, DES DESIRS ET DES
INTENTIONS

Il continue: « pénétrant jusqu'au point de division de
l'âme et de l'esprit ». Dans chaque homme il y a trois
elements: la chair, l'esprit et l'âme profonde. A la chair se
rapporte la délectation; à l'esprit, la pensée; à l'âme
profonde, le discernement. La délectation, c'est le serpent;
la pensée, Ève; le discernement, Adam. Dans la délectation
est le désir du superflu; dans la pensée, la prévoyance du
nécessaire; dans la discrétion, le jugement du vrai. La
délectation, prétendant le nécessaire, fait tomber la pré-
yoyance dans le superflu; la prévoyance, en appelant à
la compassion pour l'inferieur, fait dévier la raison du
jugement vrai.

Il y a une première division entre le serpent et Ève,
cest-à-dire entre le charnel, ou l'amé, ou l'animalité, et
l'esprit, entre la délectation et la pensée, entre le superflu
et le nécessaire. Il y a une seconde division entre Ève et
Adam, entre la pensée et l'intention, ou le discernement,
entre la prudence de la chair et l'idée de la vérité. — Égale-
ment, la parole de Dieu provoque une division comme entre
l'amé et l'esprit, lorsque l'Écriture sainte nous montre
combien s'opposent les désirs charnels et spirituels.

Il continue : « ainsi que des articulations et des moelles ».
Entendons : la parole de Dieu elle-même pénètre jusqu'à
la division des articulations et des moelles. Ces que nous
devons comprendre par articulations et moelles s'explique
lorsqu'il ajoute : «des pensées et des intentions ». Les
articulations sont les pensées; les moelles, les intentions. On
trouve d'abord à l'extérieur les œuvres, telle la peau;
ensuite la délectation, telle la chair; ensuite les pensées,
tels les os; ensuite l'intention, telle la moelle. Comme la
peau couvre la chair, les œuvres couvrent la délectation;
come les os soutiennent la chair, les pensées nourrissent
les désirs; comme les moelles sont intérieures aux os, les
intentions se cachent dans les pensées. — Les pensées sont
aussi nommées articulations, parce que, d'une certaine
façon, elles lient les désirs les uns aux autres, comme les
articulations attachent les membres. Une articulation en
effet est un lien placé entre deux extrémités et les rejoin-
gnant. Et semblablement les pensées, puisqu'elles naissent
de désirs et engendrent des désirs, sont d'une certaine
façon, en nourrissant ceux-ci et en produisant ceux-là,
le lien mutuel des uns et des autres. C'est comme si elles
unissaient à ceux qui précédent ceux qui suivent, puis-
Opuscula Spirituales

Quod vero desideria cogitationes gignere diximus, nemini qui seipsum cognoscat ignotum esse potest, quia illius profecto saepius in cogitationis volvimus cuius amore plus affecti sumus. Unde etiam Dominus in Evangelio dicit: Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Ac si diceret: Ubi est desiderium tuum, ibi est et cor tuum, id est: ubi est affectio tua, ibi est et cogitatio tua. Rursus quod cogitationes desideria generent, Psalmista ostendit dicens: In meditatione mea exardescet ignis, quia cuius rei cogitatio animo frequenter insederit, illius amor aceror in corde exardescit. Convenienter igitur in corpore, quae in corpore magis secretae sunt et recondita, intentiones accepimus, quae quasi cogitationum nostrarum medullae sunt, quia in cogitatione cordis latet intentione cognitionis.

Quam dum subtiliter discerimus, quasi ad interiora ossium penetratus. Liquevit ergo quod recte compages cogitationes, et medullae dicantur intentiones. Superest inquirere quomodo sermo Dei usque ad divisionem eorum pertingat.

Prima division is inter animam et spiritum, hoc est inter voluptates carnales et spirituales. Secunda division est inter compages, id est cogitations carnalia et spirituales. Primum enim discernuntur voluptates, id est utrum bono vel malo desiderio affectus sit animus. Quae discretione idea prima est, quia facilius quisque sua desideria diuidicare potest. Deinde sequitur discretion cognitionum, quae magis est occulta et difficilis comprehenditur. Quia enim ex pravis desideriis bonae nonnunquam cogitationes oriuntur, et rursus ex bonis desideriis pravae cogitationes prodeunt, non facile est cognitionum qualitatem discernere vel discutere, cum non solum ex praece-
dentibus desiderii de quibus oriuntur, sed etiam ex subsequenti quae ipsae gignunt eas oporteat judicare.


In qua ambiguitate, quia difficilius veritas discerni potest, bene post divisionem animae ac spiritus, id est carnalium et spiritualium voluntatum, divisio compagum, id est cogitationum bonarum et malarum, quasi perplexior est posita et difficilior. Postremo, quia discretio intentionum his omnibus secretior esse cognoscit, merito in extremo medullarum quoque divisio subditur.

Hae autem omnia sermo Dei diiudicando penetrat, quia ille qui per sapientiam suam intus secreta nostra subtiliter intelligendo discernit, foris per doctrinam suam qualite des pensées, car il faut les juger non seulement d'après les désirs qui les précèdent et d'où elles sortent, mais aussi d'après les désirs qui les suivent et qu'elles engendrent.

Mais pour que l'on voie plus clairement comment de mauvais désirs font naître de bonnes pensées, et de bons désirs de mauvaises pensées, montrons-le par un exemple. Personne n'ignore que le désir du larcin soit un mal, mais parfois du désir de voler naît le désir de tuer, et souvent du désir de tuer naît l'horreur de l'homicide. Lorsque, ainsi, d'un mauvais désir sort une pensée qui engendre un bon sentiment, c'est comme si, né d'une mauvaise racine, un bon geône produisait un fruit savoureux. Pareillement, il nait parfois d'un bon désir une mauvaise pensée : ainsi parfois dans notre horreur de la souillure charnelle nous commençons par penser à la honte du désir charnel, et voilà que du fait de notre pensée même nous prenons feu pour la délectation illicite ; c'est comme si une eau avait commencé par couler d'une source pure, mais peu à peu s'écoulait vers une abjecte sentine. Parfois aussi les pensées à la fois sortent de bons désirs et engendrent de bons désirs, ou bien, nées de mauvais désirs, en produisent pareillement de mauvais. Étant donné les cas ambigus, où la vérité se laisse difficilement discernir, il est bien que ce soit après la division de l'âme et de l'esprit, c'est-à-dire des tendances charnelles et spirituelles, que la division des articulations, c'est-à-dire de pensées bonnes et mauvaises, ait pris place, comme plus compliquée et plus délicate. Enfin, puisqu'il est reconnu que le discernement des intentions est plus obscur que tous les autres, il est juste que la division des moelles soit ajoutée en dernier lieu.

Or tout cela, la parole de Dieu le pénètre en en jugeant, car lui qui, au-dedans, par l'effet de sa sagesse, juge de nos dispositions secrètes par son intelligence aiguë, au-dehors, par le moyen de son enseignement, nous en
OPUSCULES SPIRITUELS

utiliter nos illuminando eadem intelligere facit. Quia
igitur vivus est sermo Dei, credamus eum vera promittere;
quia efficaç est, speramus eum promissa perficere; quia
penetrabilis est et falli non potest, offendisse eum paeni-
teamus et de reliquo timeamus offendere. Ipse enim et
voluntate nostras intelligit, et cogitationes videt, et
intentiones comprehendit.

(IV)

1. Sequitur: *Non est ulla creatura invisibilis coram*

ipse*. Oculus Dei et longinquaque capitis, quia ubique praesens

est, et intima, quia in omnibus est, et subtilia, quia perspicas

est, et maxima comprehendit, quia omnia in ipso

sunt. Hoc sequitur dicens: *Omnia sunt in conspectu eius

nuda*, quia in ipso sunt omnia, et aperla, quia ipse est in

omnibus. Vel *ulla creatura dicit*: nulla actio vel cogitatio

vel intentionem humana.

2. Quidam est oculus qui foris est et non intus, sicut

oculus carnis; quidam oculus qui intus est ad aliquid et

ad aliquid extus, ut oculus cordis; et quidam oculus qui

intus est tantum et non foris, ut oculus Dei. Oculus carnis

videt tantum extima corporum, et oculus mentis extima
cordium; oculus Dei intima videt. Oculus cordis ad oculus
carnis intus est, ad oculus Dei foris. Et sicut oculus carnis

non capite quae capiti oculus cordis, sic oculus cordis non

capite quae capiti oculus Dei. Sed oculus Dei capite quae

capit oculus cordis. Igitur oculus carnis tantum capite extima

corporum; oculus cordis et extima et intima corporum,

sed tantum extima cordium; oculus vero Dei extima simul

et intima, non solum corporum, sed etiam cordium capiti.


VI || 174 sunt: hoc sequitur dicens add. VI || 176 humana: humano VI


II. LA PAROLE DE DIEU, III - IV, 2

donne l'intelligence par sa bienfaisante illumination. Puis
donc que « vivante est la parole de Dieu », croyons qu'il

nous promet la vérité ; puisqu'elle est « efficace », espérons

qu'il accomplira ses promesses ; puisqu'elle est « péné-

trante » et ne peut se tromper, repentons-nous de l'avoir

offensé et, à l'avenir, craignons de l'offenser. Car il connaît

nos tendances, il voit nos pensées, il saisit nos intentions.

IV. LES TROIS YEUX: CELUI DE LA CHAIR,

CELUI DU CŒUR, CELUI DE DIEU

1. Il continue: « Il n'est aucune créature invisible
devant lui ». L'œil de Dieu saisit ce qui est loin, puisqu'il

est présent partout; ce qui est intérieur, puisqu'il est en
toutes choses; ce qui est imperceptible, puisqu'il est clair-

voyant; ce qui est immense, puisque tout est en lui. — Il

poursuit la même idée: « Tout est à nu sous son regard

», parce que tout est en lui, « et à découvert », parce qu'il est

tout. — Ou encore: « aucune créature » signifie: aucune

action, ni pensée, ni intention humaine.

2. Il y a un œil extérieur et non intérieur : tel est

l'œil de la chair; un œil intérieur à un point de vue,

extérieur à un autre: tel est l'œil du cœur; et un œil

exclusivement intérieur, non extérieur : tel est l'œil de

Dieu. L'œil de la chair voit seulement l'extérieur des

corps, et l'œil de l'esprit l'extérieur des cœurs; l'œil de

Dieu voit l'intérieur. L'œil du cœur est intérieur par rapport

to l'œil de la chair, extérieur par rapport à l'œil de Dieu. Et

de même que l'œil de la chair ne saisit pas ce que saisit

l'œil du cœur, ainsi l'œil du cœur ne saisit pas ce que saisit

l'œil de Dieu. Mais l'œil de Dieu saisit ce que saisit l'œil

du cœur. Par conséquent, l'œil de la chair saisit seulement

l'extérieur des corps; l'œil du cœur, l'extérieur et l'intérieur

des corps, mais seulement l'intérieur des cœurs; l'œil de

Dieu, lui, à la fois l'extérieur et l'intérieur des cœurs aussi

1. Voir Introduction, p. 22.
190 Ergo non est nulla creatura invisibilis coram eo. Omnia autem sunt nuda et aperta coram eo.

3. Ab oculis nostris teguntur saepe etiam ea quae visibilia sunt; quae invisibilia sunt clauduntur. Actio visibilis est, intentione invisibilis est. Sed actiones hominum, licet in sua natura visibles sint, multis tamen modis teguntur ab oculis nostris ne videantur. Intentio autem videri non potest, etiam si ipsa actio videatur. Igitur oculis Dei omnia sunt nuda, quia ipse omnes actiones hominum videt, ubicumque fiant; quia non sunt tenebrae et non est umbra mortis et ubi abscondantur qui operandur malum; nec operimentum tegit, nec velamen protegit, nec paries intercludit, nec caligo abscondit nos ab oculis eius. Ergo omnia sunt nuda, quia ipse videt omne quod agitur; omnia aperta, quia ipse videt qua intentione agatur.

(V)

1. Sequitur: Ad quem nobis sermone, id est: ad Deum vel ad sermonem eius; subauditur vel « est », vel « erit », vel « esse debet » sermo. Primum fit sermo Dei ad nos, postea sermo noster ad Deum. Dubus modis fit sermo Dei ad nos, interius et exterius: interius per aspirationem, exterius per praedicationem. Item per aspirationem dubus modis: per naturam et per gratiam. Per naturam, quando conditis aspirat cognitionem boni; per gratiam, quando reparatis sugerit amorem boni. Dubus etiam modis fit noster sermo ad ipsum: vel consulendo rationem, vel reddendo rationem. Si modo rationem ex voluntate consultare ad faciendum nolumus, tunc ex necessitate de factis.

190 ergo: Igitur VI  || 193 sunt a; et add. VI  || 195 sunt: sunt VI  || 200 et ubi: ut ibi VI  || 212 modis om. VI

a. Héb. 4, 13   b. Héb. 4, 13

II. LA PAROLE DE DIEU, iv, 2 - v, 1

bien que des corps. Donc «il n'est aucune créature invisible devant lui. Tout est à nu et à découvert devant lui». 

3. A nos yeux, même ce qui est visible demeure souvent caché; ce qui est invisible demeure fermé. L'action est visible, l'intention invisible. D'ailleurs, les actions des hommes, bien que visibles par nature, ont mille façons de se cacher à nos yeux pour rester invisibles. L'intention, elle, ne peut être vue, même si l'action est vue. Aux yeux de Dieu, donc, tout est à nu, puisqu'il voit toutes les actions des hommes, où qu'elles soient faites, car il n'y a ni ténèbres, ni ombre de la mort où puissent se cacher ceux qui font le mal: pas de manteau qui nous couvre à ses yeux, pas de voile qui nous protège, pas de muraille qui fasse écran, pas de nuage qui nous cache. Tout est donc à nu, puisqu'il voit tout ce qui se fait; tout est à découvert, puisqu'il voit l'intention avec laquelle on le fait.

V. LES DEUX MODES DE LA PAROLE

1. Il continue: «A qui notre parole...» A qui...», c'est-à-dire: à Dieu; ou bien: à sa parole. Et il faut sous-entendre: notre parole «s'adresse», ou «s'adressera», ou «doit s'adresser». Il y a d'abord la parole de Dieu à notre adresse; ensuite, notre parole à l'adresse de Dieu. C'est de deux façons que la parole de Dieu s'adresse à nous: intérieurement et extérieurement; intérieurement, par l'inspiration; extérieurement, par la prédication. Par l'inspiration, c'est encore de deux façons: par la nature et par la grâce; par la nature, quand il inspire à ces êtres créés la connaissance du bien; par la grâce, quand il suggère à ces êtres rachetés l'amour du bien. — C'est aussi de deux façons que notre parole s'adresse à Dieu: en prenant conseil de la raison; en rendant nos comptes. Si à présent nous ne voulons pas, de notre plein gré, prendre conseil de la raison pour agir, alors, de toute nécessité, nous rendrons compte de nos actions, comme le dit
rationem reddemus, sicut in Apocalypsi dicuntur libri aperti, et deinde liber alius apertus qui est vitae, postea iudicatos mortuos ex iis quae scripta erant in libris.

220 2. Libri sunt corda hominum, liber vitae est sapientia Dei. Libri aperiuntur quando manifesta sunt secreta cordium; liber vitae aperiatur quando unicuique luce interiori manifeste patescet omne quod faciendum est.

225 Et mortui ex his quae in libris sunt, non quae in libro, iudicantuor, quia peccatores ex suis operibus iudicabantur. Libri nostri ad librum Dei scripti sunt, quia corda nostra ad similitudinem sapientiae Dei condita sunt, sicut dicitur: 

Signalum est super nos lumen vultus tui, Domine. 


2. Les livres, ce sont les cœurs des hommes ; le livre de la vie, c'est la sagesse de Dieu. Les livres sont ouverts quand sont manifestés les secrets des cœurs ; le livre de la vie sera ouvert quand une lumière intérieure fera apercevoir clairement à chacun tout ce qu'il faut faire. Et les morts sont jugés selon le contenu « des livres », non pas « du livre », car les pécheurs seront jugés d'après leurs œuvres. Nos livres ont été écrits d'après le livre de Dieu, parce que nos cœurs ont été formés à la ressemblance de la sagesse de Dieu, selon qu'il est écrit : « La lumière de ton visage, Seigneur, s'est empreinte sur nous ». Il reste à écrire nos livres d'après l'exemplaire du livre de la vie, ainsi que le dit l'Apostre : « Soyez les imitateurs du Christ comme des fils très chers ». Même déjà écrits, ils doivent du moins être corrigés. Collationnons par conséquent nos livres avec ce livre-là, pour corriger les divergences qui peuvent s'y rencontrer, de crainte que lors de l'ultime collation, s'il vient à s'y trouver quelque divergence, ils soient mis au rebut. On peut comprendre de cette façon-là les mots « A qui » — c'est-à-dire à la parole — s'adresse « notre parole ».

3. Autre interprétation. « A qui notre parole » : nous parlons au Christ de nous, afin qu'il parle à son Père en notre faveur, puisqu'il est pontife pour offrir à Dieu les vœux du peuple, et qu'il est grand : grand selon sa divinité, parce qu'il est le Fils de Dieu ; grand selon son humanité, parce qu'il pénètre les cieux. « Approchons donc avec confiance du trône de sa grâce », c'est-à-dire de lui en qui règne la grâce. Elle règne de deux manières : il n'est point en lui de malice qui l'empêche de vouloir faire grâce, ni en nous de misère qui l'empêche de le pouvoir. Approchons donc avec confiance, car à la fois son office est de prier pour nous,
parce qu'il a été établi pontife, et son mérite d'obtenir parce qu'il est juste. Il se plaira toujours à compatir, car lui-même a été revêtu de faiblesse à cause de nous.

4. Il a été établi, car c'est par Dieu. Ce n'est pas en effet de lui-même qu'il s'est établi, mais Dieu l'a glorifié en disant : "Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré." Lorsque au baptême cette parole fut prononcée sur le Christ, c'est alors qu'il fut comme élu pour le pontificat. Lorsqu'elle fut dite sur la montagne, c'est alors qu'il fut comme ordonné pontife et revêtu de la robe de gloire. Plus tard, c'est par la troisième parole qui lui vint du ciel : "Je t'ai glorifié et je le glorifierai encore" qu'il fut approuvé et confirmé dans sa dignité. Ainsi Aaron, après son ordination, fut-il approuvé et confirmé par Dieu, parce qu'il y eut des gens pour jalouser et mépriser son sacerdoce. — Sur la montagne, il reçut pour son ordination la robe de gloire. Au jour de sa résurrection, il la revêtit pour offrir à Dieu ses prières en notre faveur.

VI. LA DOUBLE PROMOTION DES HOMMES.

LA DOUBLE LÉGATION

1. Tout pontife, promu d'entre les hommes, est en effet établi pour intervenir en faveur des hommes dans leurs rapports avec Dieu, afin d'offrir oblations et sacrifices pour les péchés. La promotion de ceux à qui est confiée l'autorité doit être double : d'abord une promotion intérieure par la grâce à un degré éminent de vertu ; ensuite un appel extérieur par l'obéissance à un degré éminent de dignité. Certains sont promus intérieurement, non extérieurement : tels sont les bons sujets ; certains le sont extérieurement, non intérieurement : tels sont les mauvais prélats ; certains sont extérieurement et intérieurement : tels sont les bons prélats ; certains ne le sont ni extérieurement ni intérieurement : tels sont les mauvais sujets.

2. Ensuite : "est établi pour intervenir en faveur des
ad Deum. Dicitur in Evangelio: Reddite quae sunt Caesaris Caesaris et quae sunt Dei Deo. Sicut Caesar habet praefectos suos ad populum, qui exigant ea quae Caesaris sunt, sic et Deus habet praefectos suos ad populum suum, qui ea quae Dei sunt requirant. Et sicut praefecti Caesaris legatione populi funguntur ad intercedendum, et legatione Caesaris ad populum ad imperandum, sic et praefecti Dei, id est praehilati in Ecclesia, legatione populi funguntur ad Deum ut obsecent, sive legatione Dei ad populum ut iubant.

Aliud est enim officium praehilati in quantum est legatus populi ad Deum, et aliud est in quantum legatus Dei ad populum. In illo officio quo est legatus populi erga Deum, devotionem exhibere debet, ut eum oblationibus et sacrificio spirituali precibusque placatam reddat. In eo officio quo est legatus Dei ad populum, ad illum pertinent ignotae docere, peccantes corrigere. De illo officio in quo est legatus populi ad Deum, dictum est ut offerat sacrificia et oblationes pro peccatis. De illo officio in quo est legatus Dei ad populum, dictum est ut sciat compali his qui ignorant et errant, quomion et ipse circundatus est infirmitate.

Quidam sunt qui se in infirmitate esse cognoscent, sed circundatos infirmitate non putant, ii videbunt qui in quibusdam actionibus suis fortes se esse considerant. Quo vero in omnibus suis se infirmari conspiciunt, ii quantum ad reputationem suam undique infirmitate circundati sunt.

275 praefectos : perfectos VI || 281 ad imperandum : ad impetrandum VI || 297 in om. H || 298 circundatos : circumdatae mss

III

DE SUBSTANTIA DILECTIONIS
(Ms. Vatican Reg. lat. 167, fo 9r-12v)

Quotidianum de dilectione sermonem serimus, ne forte scintillet in cordibus nostris et exardescat ignis flammam faciens aut totum consumens aut purgans totum. Ex eo namque totum est quod bonum est, et totum quod malum est ex eo est. Unus fons dilectionis intus saliens duos rivos infundit. Alter est amor mundi : cupiditas ; alter est amor Dei : caritas. Medium quippe est cor hominis, unde fons amoris erumpit, et cum per appetitum ad externa decurrit, cupiditas dicitur ; cum vero desiderium suum ad intensa dirigit, caritas nominatur. Ergo duo sunt rivi, qui de fonte dilectionis emanant, cupiditas et caritas ; et omnium malorum radix cupiditas, et omnium bonorum radix caritas. Ex eo igitur totum est quod bonum est, et totum quod malum est ex eo est. Quicquid ergo illud est, magnum est quod in nobis est, et ex eo totum est quod ex nobis est : hoc autem amor est.

III

LA RÉALITÉ DE L'AMOUR

I. Prologue. Une seule source de l'amour : deux courants

Chaque jour nous nous entretenons de l'amour, de crainte que ce soit à notre insu que vienne à scintiller et s'embraser dans nos cœurs la flambée d'un feu, soit totalement dévorant, soit totally ment purifiant. De là en effet vient tout ce qui est bien ; et tout ce qui est mal vient de là. L'unique source de l'amour, jaillissant au-delà, alimente deux courants ; l'un est l'amour du monde : c'est la cupidité ; l'autre, l'amour de Dieu : c'est la charité. Or le cœur humain d'où s'échappe la source de l'amour se trouve entre deux : la tendance l'emporte-t-elle vers les choses extérieures, on l'appelle cupidité ; dirige-t-il son désir vers les choses intérieures, on le nomme charité. Voilà donc deux courants qui émanent de la source de l'amour : la cupidité et la charité. Et tous les maux pour racine la cupidité ; tous les biens, la charité. De là vient donc tout ce qui est bien ; et tout ce qui est mal vient de là. Quoi que ce soit, c'est donc en nous une grande chose, et de là vient tout ce qui vient de nous. Or quelque chose, c'est l'amour.

1. C'est saint Augustin que rappelle le texte de Hugues (De diversis quaest. LXXXIII, p. 35 (PL 40, 23-25) et au delà, saint Paul dans 1 Tim. 6, 10). Mais en fait, la phrase entière avec l'antithèse des deux racines se trouve dans les Enarrationes in Ps. 90, 1, 8 (PL 37, 1154).

Invenimus autem hoc alius non esse praeter amorem, qui sive sit motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem autem divisus; cum se inordinat movet, id est ea quae non debet, cupiditas dicitur; cum vero ordinatus est, caritas appellatur. Ipsum igitur hunc cordis motum, quem amorem appellamus, qua definitione signare poterimus? | Expedit nobis proprius intueri eum ne lateat aliquatenus et non sciatur, proptereaque nec caveatur cum malus est, nec appetatur aut inveniatur cum bonus est, de quo et cum malus est tanta mala veniunt, et cum bonus est, tanta bona procedunt.

Qu’est-ce que l’amour? Quelle est l’étendue de l’amour? D’où vient l’amour? La parole de Dieu, elle aussi, traite de l’amour. Est-ce que cette matière ne conviendrait pas plutôt à ceux qui font métier de violer la pudeur? Voyez combien de gens se prêtent volontiers à ses mystères, mais combien peu en parlent en public sans rougir? Alors, que faisons-nous là? Peut-être est-ce de notre part une malhonnêteté bien effrontée que de n’avoir pas honte de peindre par écrit l’amour, alors que parfois même les impudiques ne peuvent sans honte le décrire en parole? Mais autre chose est d’examiner le vice pour l’extirper, autre chose d’exhorter au vice pour désaffectionner de la vertu et de la vérité. Nous, nous examinons et scrutons pour le connaître, et en le connaissant l’éviter, ce qu’eux scrutent pour le connaître, et en le connaissant le réaliser1: qu’est-ce quelque chose en nous qui dispère ainsi en mille lieux nos désirs et entraîne dans diverses directions notre seul et unique cœur?

Or nous découvrons que ce n’est rien d’autre que l’amour. Élan du cœur, singulier et unique par nature, il se trouve partagé en son opération: s’il se meut d’une façon désordonnée, c’est-à-dire vers ce qu’il ne faut pas, on l’appelle cupidité; s’il est ordonné, on le nomme charité. Ce mouvement du cœur, que nous appelons amour, quelle définition lui assigner? Il nous est bon de l’examiner de plus près, pour que rien ne nous en échappe ni ne reste inconnu, et qu’ainsi nous ne manquions ni à l’éviter quand il est mauvais, ni à le convoiter et à le découvrir quand il est bon: mauvais, il en provient de si grands maux; bon, il en découle de si grands biens!

1. Ce que Hugues a toujours le souci de préconiser, c’est la connaissance qui se tourne à aimer.
III. LA RÉALITÉ DE L'AMOUR, II - III

II. DÉFINITION DE L'AMOUR

Comment donc définir cet amour ? Examinons-le, considérons-le, car l'objet de la recherche est bien caché, et c'est en raison de la profondeur à laquelle il réside que sa domination en bien ou en mal s'exerce à tel point sur le cœur.

L'amour apparaît donc comme étant, et il est en effet, la jouissance que prend le cœur de quelqu'un à quelque objet pour quelque motif. Il est désir en l'appétit, joie en la fruition : désir, il court ; joie, il se repose. En ce point-là réside ta bonté et réside ta malice, ô cœur humain, puisque tu ne tires de nulle autre part d'être bon, si tu es bon, ni d'être mauvais, si tu es mauvais, mais seulement de ce que tu aimes soit bien soit mal ce qui est bon. En effet, tout ce qui est, est bon ; mais si ce qui est bon est mal aimé, il reste bon, mais cela est mal. Ce n'est donc pas celui qui aime qui est le mal, ni ce qu'il aime qui est le mal, ni l'amour duquel il aime qui est le mal : c'est le fait qu'il aime mal qui est le mal, et c'est là tout le mal. « Ordonnez donc la charité », et du coup aucun mal n'existe.

III. LA CHARITÉ ORDONNÉE. LA CHARITÉ POUR DIEU ET POUR LE PROCHAIN

C'est une grande chose que nous voulons mettre en lumière, si du moins nous sommes capables de ce que nous voulons. Le Dieu tout-puissant, qui n'a besoin de rien parce qu'Il est lui-même le souverain et véritable bien — qui ne peut recevoir d'un être étranger rien qui l'accroisse, puisque tout vient de lui —, ni perde de son propre être rien qui le diminue, puisque tout demeure immuable en lui —, ce Dieu a créé l'esprit raisonnable, par seule charité, sans aucune nécessité, pour le rendre participant de sa béatitude. Or, pour que cet esprit fût apte à jouir d'une si grande béatitude, il a créé en lui l'amour, tel un palais spirituel,
70 gustum dulcedinis internae, quatenus per ipsam videlicet
dilectionem suae felicitatis iucunditatem saperet, eique
infatigabili desiderio inhaeret. Per dilectionem ergo
copulavit sibi Deus creaturam rationalem, ut ei semper
inhaerendo, ipsum quo beatificanda erat bonum, et ex
ipso quodammodo per affectum sugeret, et de ipso per
desiderium Biberet, et in ipso per gaudium possideret.
Suge, o apicula, suge. Suge et Bibe dulcoris tui inennarrabilis
suavitatem. Immergere et replere, quia illa deficiere
necit, si tu non incipias fastidire. Adhaerere ergo et inhaere,
sume et fruere. Si sempiternus gustus fuerit, sempiterna
quoque beatitudine erit.
Non iam pudet nos neque paenitet de amore fecisse
verbum. Non paenitet ubi tanta utilitas, non pudet ubi
talis honestas. Igitur per amorem sociata est factori suo
creatura rationalis, solumque est dilectionis vinculum
quod ligat utrosque in idipsum, et tanto felicius quanto
fortius. Propter quod, ut et indivisa societas et concordia
perfecta utroque habetetur, geminatus est nexus in
caritate Dei et proximi, ut per caritatem Dei omnes uni
cohaerent, per caritatem proximi omnes ad invicem
unum fierent, ut quod de illo uno cui omnes inhaerere
quisque in semetipsa non caperet, plenius atque perfectius
per caritatem proximi in altero possideret, et bonum
omnia fieret totum singulorum.

le sensibilisant pour ainsi dire par là au goût de la douceur
intérieure, afin que par cet amour même il savourât le
charme de sa félicité et s’y attachât d’un désir inlassable.
Par l’amour donc, Dieu s’est uni la créature raisonnable,
afin qu’en lui restant toujours attachée, le bien même qui
devait faire sa béatitude, elle l’aspirât pour ainsi dire de
lui par l’affectation, elle le bût de lui par le désir, elle le
possédât en lui par la joie. Aspire, o amica, aspire. Aspire et
bois l’ineffable suavité de ton nectar. Plonge-toi et emplis-
toi, car il ne peut venir à manquer, si tu n’en viens pas à te
dégouter. Attache-toi donc et fixe-toi, prends et jouis.
Qui goûte à jamais, à jamais aussi sera bienheureux.
N’ayons plus de honte ni de repentir d’avoir parlé de
l’amour ; de repentir, quand c’est chose si utile ; de honte,
quand c’est chose si honorable. Ainsi donc, c’est par l’amour
que la créature raisonnable a été associée à son créateur,
et c’est le seul lien de l’amour qui les attache ensemble
l’un à l’autre, d’autant plus heureusement que c’est plus
solidement. Pour cela, afin que de part et d’autre il y ait
société indivise et concorde parfaite, le nœud s’est trouvé
redoublé en charité pour Dieu et charité pour le prochain,
de façon que par la charité pour Dieu tous soient attachés à
un seul, que par la charité pour le prochain tous deviennent
entre eux un seul : ce que chacun ne percevrait pas person-
nellement de cet Un à qui tous se trouvaient attachés,
il le posséderait en autrui, par la charité pour le prochain,
d’une manière plus pleine et plus parfaite ; le bien de tous
deviendrait tout entier celui de chacun1.

75 per affectum om. Va || 76 in om. M || 77 tui : tu M || 80 sume et :
sumere L || 86 idipsum : ipsum H || 87 ut et : etiam ut MHN

1. Cette communion que produit la charité est une idée chère à
Hugues.
(IV)


IV. CHARITÉ ORDONNÉE. QUE PEUT-ON AIMER ?
VERS QUI COURIR, AVEC QUI, ET À QUEL SUJET ?
ORDONNEZ LA CHARITÉ*

1. Qu’est-ce à dire : « Ordonnez la charité » ? Que, si l’amour est désir, il doit courir bien ; que, s’il est joie, il doit se reposer bien. Car l’amour, comme il a été dit, est la jouissance que prend le cœur de quelqu’un à quelque objet pour quelque motif : il est désir en l’appétit, joie en la fruition ; désir, il court ; joie, il se repose ; il court à ceci, et il se repose en ceci. Mais à quoi ? ou en quoi ? Écoutez, si d’aventure nous pouvons l’expliquer, à quoi doit courir notre amour, ou en quoi il doit se reposer.

2. Il est trois objets que l’on peut bien ou mal aimer : Dieu, le prochain, le monde. Dieu est au-dessus de nous ; le prochain, à côté de nous ; le monde, au-dessous de nous. « Ordonnez donc la charité. » S’il court, que l’amour coure bien ; s’il se repose, qu’il se repose bien. Le désir court ; la joie se repose. De ce fait, la joie est uniforme, parce qu’elle se réduit à l’unité et ne peut varier sous l’effet de la vicissitude, tandis que le désir est affecté par la mutabilité du mouvement et, par suite, ne se réduit pas à l’unité, mais présente des aspects variés. En toute course, en effet, il y a trois données : tel point de départ, tel accomplissement, tel but. De quelle façon doit donc courir notre désir ? — Il y a trois intéressés : Dieu, le prochain et le monde. Qu’à Dieu se réfèrent trois des données ; au prochain, deux ; au monde, une seule ; et voilà la charité ordonnée en notre désir.

3. L’amour en effet peut, par le désir, courir de façon ordonnée à la fois à partir de Dieu, avec Dieu, vers Dieu. Il court à partir de Dieu quand il reçoit de lui la volonté qui le fait l’aimer ; il court avec Dieu quand il ne contredit en rien à sa volonté ; il court vers Dieu quand il aspire à reposer en lui. Voilà les trois données qui se réfèrent à Dieu.

---

* a. Cf. Cant. 2, 4

5. Unum est mundi, de ipso currere, non cum ipso aut in ipsum. De mundo enim desiderium currit, quando inspecto foris Dei opere per admirationem et laudem ardentius intus ad ipsum se convertit. Cum mundo curreret, si se pro mutabilitate temporalium, sive deiciendo in adversum, sive elevando in prosperis, huic saeculo conformaretur. In mundum curreret, si in eius delectionibus semper requiescere vellet.

6. Ordinate ergo caritatem, ut per desiderium currat de Deo, cum Deo, in Deum; de proximo, cum proximo et non in proximum; de mundo, nec cum mundo, nec in mundum; et in solo Deo requiescat per gaudium. Haec est ordinata caritas, et praeter ipsum omne quod agitur non ordinata caritas est, sed inordinata cupiditas.

4. Au prochain, il y en a deux. Car le désir peut courir à partir du prochain et avec le prochain, mais non pas vers le prochain. A partir du prochain, en se réjouissant de son salut et de son avancement. Avec le prochain, en souhaitant l'avoir sur la route de Dieu pour compagnon de voyage et compagnon d'arrivée. Mais non pas vers le prochain, en mettant en l'homme son espoir et sa confiance. Voilà les deux données qui se réfèrent au prochain : à partir de lui, avec lui, mais non pas vers lui.

5. Au monde, il y en a une seule ; courir à partir de lui, mais non pas avec lui ou vers lui. Le désir en effet court à partir du monde lorsque, après la contemplation extérieure de l'œuvre de Dieu, intérieurement, par l'admiration et la louange, il se tourne plus ardemment vers lui. Il court avec le monde si, entrainé par la mutabilité des choses temporelles, soit en se déprimant dans l'adversité, soit en s'exaltant dans la prospérité, il se conformait à ce siècle. Il courrait vers le monde, s'il voulait se repose à jamais dans ses jouissances.

6. « Ordonnez donc la charité », afin que, par le désir elle coure à partir de Dieu, avec Dieu, vers Dieu ; à partir du prochain, avec le prochain, et non vers le prochain ; à partir du monde, mais non avec le monde, ni vers le monde ; et qu'ainsi en Dieu seul elle se repose par la joie. Voilà la charité ordonnée, et en dehors d'elle, tout ce qui se fait n'est pas charité ordonnée, mais cupidité désordonnée.
Mais comme l'Inimitable, de l'être humain de partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.

... sans être étonné du bien-être, sans être surpris du bonheur. Puissé l'Inimitable de l'être humain ne partout.
per, sed vix aliquando in illam divinae contemplationis dulcedinem figi potest, quodam interim studio ad illam ad quam necdum pertingere sufficit stabilitatem assuefacienda est; id est, si Deum semper cogitare non possimus, saltem cor nostrum ab illicitis et vanis cogitationibus restringendo, in consideratione operum Dei et mirabilium eius illud teneamus, ut, dum semper minus instabiles esse satagimus, tandem aliquando donante Deo vere stabiles fieri valeamus.

(II)

Ut autem huius promotionis aliquod tibi exemplum subicium, universus iste mundus quasi quoddam diluvium est, quia omnia quae in hoc mundo sunt ad similitudinem aquae incertis eventibus fluctuando decurrunt. Vera autem fides quae non transitoria sed aeterna promittit, quasi a quibusdam fluctibus, sic a mundi huius cupiditate in superna animum attollit et portari quidem ab aquis potest, sed mergi omnino non potest, quia ad necessitatem hoc mundo utitur, sed eius desiderii per affectum non implicatur.

Quisquis ergo aeterna non credens, sola quae transseunt appetit, hunc quasi sine navi laborantem in fluctibus, impetus aquae decurrentis secum trahit. Qui vero aeterna credens transitoria diligit, hic iuxta navem naufragium facit. Qui autem aeterna bona et credit et diligit, hic in navi positus fluctuantis maris undas securus pertransit. Et

1. Cf. La contemplation et ses espèces, où se trouve décrit largement l'amour extatique.
quia per desiderium fidei navem non transgreditur, iam quodammodo in fluctibus terrae stabilitatem imitatur.

Primum ergo, si hoc mare magnum illassi pertransire volumus, fabricemus navem, ut fidem integrum habeamus, deinde navem fidei inhabitemus per caritatem, ut et credamus quod diligere debemus, et diligamus quod credimus : sicque et lex Dei in corde nostro sit per rectae fidei cognitionem, et cor nostrum in lege Dei sit per dilectionem.

(III)

Sed ut facilius cognoscas quomodo vel unde hanc quam dixi navem sive arcam in corde tuo aedificare debeas, per quam huius diluvii naufragio eductus ad portum quies pervenias, duo opera Dei considera, videlicet opus conditionis et opus restaurationis. Opus autem conditionis est creatio coeli et terrae, et omnium quae in eis continentur, quae sex diebus facta sunt. Opus vero restaurationis, incarnatio Verbi et omnia quae a principio mundi usque ad finem, vel ad ipsam praenuntiandam praecesserunt, vel ad ipsam confirmandam secitura sunt : quae omnia sex actatibus fiunt. Sed opera restaurationis magis pertinenter ad fidelis catholicam, quae idcirco sancti amplius diligunt, quia in eis suae salutis remedia agnoscant.

Haec autem partim per homines, partim per angelos, partim per semetipsum operatus est Deus, ut in arca spirituali prima sit mansio opera hominum, secunda opera angelorum, tertia opera Dei, supremus cubitus auctor universorum Deus.

Puisque le désir de la foi le dissuade de passer par-dessus bord, c'est un peu comme si, au milieu des flots, il jouissait déjà de la stabilité de la terre.

Si donc nous voulons traverser sans dommage cette vaste mer, construisons d'abord le vaisseau, en sorte que nous ayons une foi entière ; puis demeurons en ce vaisseau de la foi par la charité, en sorte que nous croyions ce que nous devons aimer, et aimions ce que nous croyons. Ainsi la loi de Dieu se trouvera en notre cœur, par la connaissance de la vraie foi ; et notre cœur, en la loi de Dieu, par l'amour.

III. Les œuvres de la création et les œuvres de la restauration

Mais pour mieux savoir comment et avec quoi construire en votre cœur ce vaisseau, ou cette arche, dont j'ai parlé et grâce à laquelle, échappés au naufrage du déluge, vous pourrez parvenir au port du repos, considérez les deux œuvres de Dieu, à savoir l'œuvre de la création et l'œuvre de la restauration. L'œuvre de la création, c'est la formation du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils contiennent : ici, tout s'est accompli en six jours. L'œuvre de la restauration, ce sont l'incarnation du Verbe et tous les événements qui, du commencement à la fin du monde, l'ont précédée pour l'annoncer ou l'auront suivie pour la confirmer : ici, tout s'accomplit en six âges. Mais les œuvres de la restauration ont un rapport plus étroit avec la foi catholique, et par suite les saints les aiment davantage, reconnaissant en elles les remèdes de leur salut.

Dieu les a accomplies en partie par les hommes, en partie par les anges, en partie par lui-même ; et ainsi, dans l'arche spirituelle, la première demeure, ce sont les œuvres des hommes ; la seconde, les œuvres des anges ; la troisième, les œuvres de Dieu ; le siège suprême, c'est Dieu, qui les a toutes accomplies.
Les cinq septénaires

J'ai trouvé, frère, cinq septénaires dans l'Écriture sainte et, si je le puis, je veux, comme tu le demandes, en les énumérant d'abord un par un, les distinguer les uns des autres ; ensuite, en les comparant en détail, montrer la correspondance qui existe entre eux.

I. Introduction

En premier lieu sont donnés sept vices : le premier, l'orgueil ; le deuxième, l'envie ; le troisième, la colère ; le quatrième, la tristesse ; le cinquième, lavarice ; le sixième, la gourmandise ; le septième, la luxure.

A l'opposé viennent en second lieu les sept demandes contenues dans l'oraison dominicale : la première, qui nous fait dire à Dieu : "Que votre nom soit sanctifié" ; la deuxième : "Que votre règne arrive" ; la troisième : "Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel" ; la quatrième : "Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien" ; la cinquième : "Remettez-nous nos dettes, comme nous aussi les remettons à nos débiteurs" ; la sixième : "Et ne nous induisez pas en tentation" ; la septième : "Mais délivrez-nous du mal.

1 in s. s. frater : frater in s. s. Va || 3 ad : ab Va || 15 dimitte : et praem. H

a. Matth. 6, 9-13
Postea tertiō loco sequuntur septem dona Spiritus sancti. Primum, spiritus timoris Domini; secundum, spiritus pietatis; tertium, spiritus scientiae; quartum, spiritus fortitudinis; quintum, spiritus consilii; sextum, spiritus intellectus; septimum, spiritus sapientiae. Deinde quarto loco succedunt septem virtutes. Prima, paupertas spiritus, id est humilitas; secunda, mansuetudo sive benignitas; tertia, compunctio sive dolor; quarta, esuries iustitiae sive desiderium bonum; quinta, misericordia; sexta, cordis munditia; septima, pax. Novissime primo loco disponuntur septem beatitudines. Prima, regnum coelorum; secunda, possessio terrae viventium; tertia, consolatio; quarta, iustitiae satietas; quinta, misericordia; sexta, visio Dei; septima, filiatio Dei.

Haece ita primo loco distingue, ut intelligas ipsa vita quasi quosdam animae languores, sive vulnera interioris hominis; ipsum vero hominem quasi aerotum; medicum, Deum; dona sancti Spiritus, antidotum; virtutes, sanitatem; beatitudines, felicitatis gaudium.

Sunt ergo septem vitia capitalia, sive principalia, et ex his universa mala oriuntur. Hi sunt fontes abyssi tenebrosae, de quibus flumina Babylonis exsunt, et in omnem terram deducta, stillicidia iniquitatis diffundunt. De quibus fluminibus Psalmita in persona populi fidelis cecinit, dicens: Super flumina Babylonis illic sedimus et flevimus, dum recordaremur Sion. In salicibus in medio eis suspendimus organa nostra. De his septem vitiiis vastatoribus, et

En troisième lieu suivent les sept dons du Saint-Esprit. Premièrement, l'esprit de crainte du Seigneur ; deuxièmement, l'esprit de piété ; troisièmement, l'esprit de science ; quatrièmement, l'esprit de force ; cinquièmement, l'esprit de conseil ; sixièmement, l'esprit d'intelligence ; septièmement, l'esprit de sagesse.

Ensuite, viennent en quatrième lieu les sept vertus. La première, la pauvreté d'esprit, c'est-à-dire l'humilité ; la deuxième, la mansuétude ou bénignité ; la troisième, la compoction ou douleur ; la quatrième, la faim de la justice ou bon désir ; la cinquième, la miséricorde ; la sixième, la pureté du cœur ; la septième, la paix.

Enfin, en cinquième lieu se rangent les sept béatitudes. La première, le royaume des cieux ; la deuxième, la possession de la terre des vivants ; la troisième, la consolation ; la quatrième, le rassasiement de justice ; la cinquième, la miséricorde ; la sixième, la vision de Dieu ; la septième, la filiation divine.

Distingue d'abord ces septénaire, et tu comprendras que les vices mêmes sont comme des maladies de langueur pour l'âme, ou encore des blessures de l'homme intérieur ; que l'homme lui-même est comme un malade ; que le médecin, c'est Dieu ; que les dons du Saint-Esprit sont le remède ; les vertus, la santé ; les béatitudes, la joie de la félicité.

II. Les sept vices

Il y a donc sept vices capitaux ou principaux, et c'est d'eux que naissent tous les maux. Ce sont les sources et les abysses ténébreux d'où sortent les fleuves de Babylone qui, coulant par toute la terre, y répandent goutte à goutte l'iniquité. C'est de ces fleuves que le Psalmiste a parlé, lorsqu'il chantait au nom du peuple fidèle : « Près des fleuves de Babylone nous nous sommes assis et nous avons pleuré en nous souvenant de toi, Sion. Aux saules, en son milieu, nous avons suspendu nos instruments. »
universam naturae integritatem corrupientibus, simulque malorum omnium germinae producentibus, quantum ad praesens negotium explicandum sufficere putamus, loquemur.

50 Septem ergo sunt, et ex his tria hominem exspoliant; quartum, exspoliatrum flagellat; quintum, flagellatum eicit; sextum, eictum seducit; septimum, eductum servituti subicit. Superbia enim auferit homini Deum; invidia auferit ei proximum; ira auferit ei seipsum; tristitia spoliatrum flagellat; avaritia flagellatum eicit; gula eictum seducit; luxuria seductum servituti subicit. Nunc revertentes, singula per ordinem explanemos.

Diximus quod superbia auferit homini Deum: superbia namque est amor propriae excellentiae, quando mens bonum quod habet singulariter diligit, id est sine eo a quo bonum accipit. O pestifera superbia, quid agis? Cur suades rivulo ut se a fonte dividat? Cur suades radio ut se a sole averatat? Cur, nisi ut et ille, dum infundi desinit, arescat, et iste, dum ab illuminante avertitur, tenebrosus fiat; uterque vero, dum accipere cessat id quod necdum habet, continuo illud etiam quod habet amittat? Hoc profecto tu agis, cum doces donum extra datorem diligere, ut qui partem boni, quod ab illo datum est, perverse sibi vindicat, totum bonum, quod in illo est, amittat; sique fiat ut nec id quod habet utiliter habere possit, dum illud in eo a quo habet non diligit. Sicut enim omne bonum veraciter a Deo est, ita nullum bonum extra Deum utilitare haberi potest. Immo vero per hoc id ipsum, quod habetur, amittitur, quod in eo, et cum eo, a quo habetur, non amatur. Nam quicumque non novit, nisi hoc, quod habet,

50 exspoliat : spoliat Va || 64 illuminante : se add. M || 74 habet : est Va L.

De ces sept vices dévastateurs qui corrompent toute l'intégrité de la nature et en même temps produisent les germes de tous les maux, nous ne parlerons que dans la mesure où, pensons-nous, le présent sujet en sera éclairé.

Ils sont donc sept. Trois d'entre eux dépoillent l'homme; l'homme une fois dépoillé, le quatrième le flagelle; une fois flagellé, le cinquième le rejette; une fois rejeté, le sixième le séduit; une fois séduit, le septième le réduit en servitude. En effet, l'orgueil soustrait Dieu à l'homme; l'envie lui soustrait le prochain; la colère le soustrait à lui-même; une fois dépoillée, la tristesse le flagelle; une fois flagellé l'avarice le rejette; une fois rejeté, la gourmandise le séduit; une fois séduit, la luxure le réduit en esclavage. Revenons maintenant en arrière et expliquons-les méthodiquement un par un.

L'orgueil, avons-nous dit, soustrait Dieu à l'homme. L'orgueil, en effet, est l'amour de sa propre excellence, lorsque l'âme aime exclusivement le bien qu'elle possède, c'est-à-dire en dehors de celui de qui elle l'a reçu. O pestifère orgueil, que fais-tu là? Pourquoi persuader au ruisseau de se couper de la source? Pourquoi persuader au rayon de se détourner du soleil? Pourquoi, sinon pour que l'un, cessant d'être alimenté, se dessèche, et que l'autre, détourné de la source de lumière, devienne ténèbres; pour qu'aussi l'un et l'autre, à l'instant où ils cessent de recevoir ce qu'ils n'ont pas encore, perdent aussitôt même ce qu'ils ont? En vérité, lorsque tu enseignes à aimer le don en dehors du donateur, tu fais que celui qui s'arrose à tort une part de bien donnée par lui, perde tout le bien qui réside en lui, si bien qu'il ne peut même pas tirer profit de ce qu'il a, alors qu'il ne l'aime pas en celui de qui il le tient. Comme en effet tout bien vient en vérité de Dieu, il ne seurt de rien de posséder aucun bien en dehors de Dieu. Bien plus, on perd cela même que l'on a, par le fait qu'on ne l'aime pas en celui et avec celui de qui on le tient. Quiconque en effet ne connaît que le bien qu'il possède
bonum in semetipsa diligere, | nesse esse ut dum in
altero bonum, quod non habet, aspexerit, tanto amarius
sua eum imperfectio torqueat, quanto eum, in quo omne
bonum consistit, non amat.

Et idcirco superbiam semper invidia sequitur; quia qui
illac amorem non figit, ubi omne bonum est, quantum de
suo perverso extollit, tanto gravius de bono alieno
torqueatur. Sua igitur elationi iustissime poena deputata
est: ipsa, quam de se gignit, invidia, quae quia commune
omnia bonum diligere noluit, recte nunc boni alieni
livore tabescit. Quam profecto alienae felicitatis successus
non ureret, si illum, in quo omne bonum est, per amorem
possideret. Nec enim alienum a se iudicet bonum alterius,
si suum ibi diliget, ubi et suum et alterius bonum simul
possideret. Nunc ergo quantum se per elationem contra
Creatorem extollit, tantum per livorem sub proximo
cadit; et quantum ibi fallaciter erigitur, tantum hic
veraciter praecipitatur.

Sed neque hic sistere potest semel coepta corruptio:

mox enim ut de superbia invidia nata fuerit, iram ipsa
de se parit, quia miser animus propter ea iam sibi ipsi de
sua imperfectione irascitur, quia de bono alterius per
caritatem non lactatur. Atque ideo id etiam quod habet
ipsi disipere incipit, quoniam in alio id quod habere non
potest agnoscit. Quia ergo per caritatem in Deo totum
habere potuit, id etiam quod per elationem extra Deum
habere conabatur per invidiae et iram amittit, quia,
postquam per superbiam Deum amittit, per invidiae
perdit proximum, et per iram semetipsum.

Quia igitur omnibus amissis nihil superest unde gaudeat
infelix conscientia, per tristitiam in semetipsa colliditur,

personnellement, l'aime nécessairement en sa propre
personne, si bien que lorsqu'il considère en un autre le
bien qu'il ne possède pas, le tourment de ce manque lui
est d'autant plus amer qu'il aime moins celui en qui réside
tout bien.

Et voilà pourquoi l'envie fait toujours suite à l'orgueil :
ceui qui ne fixe pas son cœur là où réside tout bien, plus
il se flatte à tort de son propre bien, plus péniblement il se
tourmente du bien d'autrui. La suffisance reçoit ainsi très
justement son châtiment propre : c'est précisément l'envie
qu'elle engendre. Pour n'avoir pas voulu aimer le bien
commun à tous, il est juste qu'elle se ronge à présent
de la jalousie du bien d'autrui. A coup sûr, l'heureux
succès d'autrui ne la consumerait pas ainsi, si par l'amour
elle possédait celui en qui réside tout bien. Elle n'estimerait
pas que le bien d'autrui lui est étranger, si elle aimait son
propre bien là où elle posséderait tout à la fois et le sien
et celui d'autrui. Au lieu de cela, plus elle se dresse contre
le Créateur par sa suffisance, plus elle déchoit au-dessous
du prochain par l'envie ; et plus elle s'élève mensongère-
ment d'un côté, plus elle dégringole véritablement de
l'autre.

Mais le dégât, une fois commencé, ne saurait non plus en
rester là. Bientôt, tout comme de l'orgueil est née l'envie,
celle-ci engendre à son tour la colère, car le misérable
cœur s'irrite maintenant contre soi-même de son imper-
fection, puisqu'il ne se réjouit pas du bien d'autrui par
la charité. Et voilà qu'il commence à se dégoûter même de
ce qu'il a, en reconnaissant chez autrui ce qu'il ne peut
avoir. Ainsi, lui qui aurait pu tout avoir en Dieu par la
charité perd par l'envie et la colère même ce qu'il tentait
de posséder en dehors de Dieu : après avoir par l'orgueil
perdu Dieu, par l'envie il perd le prochain, et par la colère
il se perd soi-même.

Maintenant que la conscience infortunée a tout perdu, il
ne lui reste plus aucun motif de joie ; la voilà intérieure-
et quae de alieno bono pie laetari noluit, de suo malo
iuste cruciatur. Post superbiam ergo et invidiam et iram,
quae hominem spoliavit, continuo tristitia sequitur, quae
nudatum flagellat.

Cui deinde succedit avaritiae, quae flagellatum eicit,
quia, interno gaudio amissos, foris consolationem quaerere
compellit.

Postea accedit gula, quae ejectum seducit, quia animum
exterioribus inhiantem hoc vitiun imprimis | quasi e
vicino tentans per ipsum naturalem appetitum ad excessum
illicit.

Postremo supervenit luxuria, quae seductum violenter
servitut subicit, quia, postquam caro per crapulum
inflammata est, ardorem libidinis supervenientem emollitus
atque enervat resolutus animus vincere non potest.
Servit igitur saevissimae dominationi mens turpiter
subacta; et, nisi exorata subveniat Salvatoris pietas,
non erit iam unde captivo servienti amissa restitutur
libertas.

(III)

Sequentur itaque septem petitiones contra septem vitia : quibus ille oratur, ut subveniat, qui nos et orare docuit, et
quod orantibus spiritum bonum ad sananda vulnera
nostra et ad solvendum iugum captivitatis nostrae daturus
esset, repromisit. Sed nos, antequam ad explanationem
harum veniamus, prius volumus alia adhuc similitudine
demonstrare quantam in nobis corruptionem supradicta
vitia generent, ut quanto periculosior languor ostenditur,
tanto magis necessaria medicina comprobetur.

111 deinde : denique Va

a. Luc 11, 1-2
Per superbiam igitur cor inflatur, per invidiam arescit, per iram crepat, per tristitiam conteritur et quasi in pulverem redigitur, per avaritiam dispergitur, per gula am inflictur et quasi humectatur, per luxuriam conculcatur et in latum redigitur: ita ut iam miser dicere possit: *Inficus sum in limo profundi, et non est substantia. Veni in altitudine maris et tempestas demersit me*<sup>a</sup>. Cumque huic limo profundi animus fuerit inficxus, et luto coquinationis et immunitiae obvolutus, evelli nequaquam potest, nisi ad illum clamet et eius auxilium postuleat. De quo Psalmista loquitur, dicens: *Exspectans expectavi Dominum, et intendit mihi. Et exaudivi preces meas, et eduxit me de lacu miseriae, et de luto faecis*. Propterea ergo ipse nos orare docuit, ut totum bonum nostrum ab ipso sit, ut et quod petimus et quod petentes accipimus, eius donum, non nostrum meritus esse intelligamus.

Prima ergo petitio contra superbiam est, qua Deo dicimus: *Sanctificetur nomen tuum*. Hoc enim petimus ut det nobis timere et venerari nomen suum, quatenus ei per humiliatem subiecti simus, qui per superbiam rebelles et contumaces exstitimus. Huic petitioni datur donum spiritus timoris Domini, ut ille ad cor veniens virtutem in eo creet humiliatis quae superbiae morbum sanet, quatenus ad regnum coelorum<sup>b</sup>, quod angelus superbus per elationem perdidit, homo humiliis pervenire possit.

Secunda petitio est contra invidiam, qua dicitur: *Advenial regnum tuum*. Regnum siquidem Dei est salus.

---

<sup>a</sup> V. Les cinq Septénaire, III

---

135

140

145

150

155

160

---

144 illum: eum L | psalmista: propheta L | 155 donum om. Va

---

a. Ps. 68, 3 b. Ps. 39, 2 c. Matth. 5, 3

---

1. Par la première bêtitude se trouve directement béatifée le pauvre qui accepte et aime sa pauvreté. Mais, parmi les vertus de

---

cette âme de pauvre, se trouve en premier lieu l'humilité, et c'est elle qu'à la suite de saint Augustin, Hugues retient.
hominum, quia tunc Deus in hominis regnare dicitur, quando ipsi homines Deo subiciuntur, et modo ei adhaerendo per fidem, et post inhaerendo per speciem. Qui ergo petit ut regnum Dei adveniat, ille profecto salutem quae rir hominum; ac per hoc, dum pro communi omnium salute postulat, livoris vitium se reprom demonstrat. Huic petitioni datur spiritus pietatis, ut ipse, ad cor veniens, ad benignitatem illud accendat, quatenus ad eamdem homo aeternae haereditatis possessionem, ad quam alios pervenire cupit, ipse perveniat

Tertia petitio est contra iram, qua dicitur: *Fiat voluntas tua, sicut in coelo, et in terra.* Non enim vult contendere, qui dicit: *Fiat voluntas tua, sed sibi placere indicat quidquid voluntas Dei, sive in se, sive in alius secundum arbitrium suae dignationis dispensat.* Huic ergo petitioni datur spiritus scientiae, ut ipse, ad cor veniens, erudiat illud et salubriter compungat, ut sciat homo malum quod petitur ex sua culpa provenire, si quid autem bonum habuerit, ex misericordia Dei procedere; ac per hoc discat, sive in malis quae sustinet, sive in bonis quae non habet, contra Creatorem non irasci, sed per omnia patientiam exhibere. Optime ergo per compunctioner cordis, quae, spiritu scientiae operante, interius ex humilitate nascitur, ira et indignatio animi mitigatur, quia e converso stultum ira interficit, quando in adversis per impatiente vi tum agitatus atque caecatus, vel malum quod petitur se meruisse, vel bonum quod habet per gratiam accepsit non agnoscit. Hanc virtutem, id est compunctionem sive dolorem, praemium consolationis sequitur, ut qui se hic sponte

162 quia: qua Va L

1. Matth. 5, 4, b. Job 5, 2

le salut des hommes, car on dit que Dieu règne sur les hommes, quand les hommes pour leur part sont soumis à Dieu, aussi bien maintenant, en s'unissant à lui par la foi, que plus tard, en lui demeurant unis par la vision. Ainsi, celui qui demande que le règne de Dieu arrive s'inquiète assurément du salut des hommes; par le fait, en demandant le commun salut de tous, il montre sa répulsion du vice de l'envie. A cette demande est accordé l'esprit de piété, afin que cet esprit, venant dans le cœur, allume la bénignité; ainsi l'homme parviendra lui-même à la possession de l'héritage éternel, auquel il désire voir parvenir autrui.

La troisième demande s'oppose à la colère. Elle nous fait dire: «Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.» Celui-là en effet ne cherche pas querelle, qui dit: «Que votre volonté soit faite», mais il indique que lui plaît tout ce que la volonté de Dieu décide sur lui et sur autrui suivant son bon plaisir. A cette demande est accordé l'esprit de science, afin que cet esprit, venant dans le cœur, l'instruit et y mette une salutaire compuction: ainsi l'homme saura que le mal dont il souffre résulte de sa propre faute, et que le bien qu'il peut avoir provient de la miséricorde de Dieu; il apprendra par là, que ce soit à propos des maux qu'il supporte ou à propos des biens dont il est privé, à ne pas s'irriter contre le Créateur, mais à se montrer patient en tout. C'est merveille comme par la compunction du cœur, qui, sous l'action de l'esprit de science, nait intérieurement de l'humilité, la colère et le tumulte de l'âme s'apaisent. A l'opposé, «la colère a tué le fol», lorsque troublé et aveuglé par le vice de l'impatience au temps de l'adversité, il ne reconnaît, ni qu'il a mérité le mal qu'il endure, ni qu'il a reçu par grâce le bien qu'il possède. Cette vertu, la compunction ou douleur, est récompensée par la consolation: ainsi celui qui, de son
texte de saint Irénée: «La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant»: *Gloria Dei, vivens homo* (PG 7, 1037 B; SC 100, 648).
coram Deo per lamenta affligit, illic verum gaudium et laetitiam invenire mereatur\textsuperscript{a}.

Quarta petitio est contra tristitiam, qua dicitur: \textit{Panem nostrum quotidiam da nobis hodie}. Tristitia namque taeidium est animi cum maerore, quando mens, quodammodo tabefacta et vitio suo amaricata, interna bona non appetit, atque omni vigore emortuo, nullo spiritualis reflexionis desiderio hilarescit; propterea ad sanandum hoc vitium deprecari nos oportet misericordiam Domini, ut ipse, solita pietate, animea taeidio suo languenti, internae reflexionis pabulum admoveat, ut quod ipsa absens nescit appetere, gustu prae sentis admonita, incipiat amare. Datur ergo huic petitioni spiritus fortitudinis, ut fatiscentem animam erigat, quatenus illa, pristini vigoris virtute recepta, a defectu sui taeidii ad desiderium interni saporis convalescat. Creat ergo spiritus fortitudinis in corde famem iustitiae, ut dum hic per desiderium pietatis fortiter acceditur, illic pro prae mo plenam beatitudinim satis ejus tatem consequatur\textsuperscript{b}.

Quinta petitio est contra avaritiam, qua dicitur: \textit{Dimille nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris}. Iustum enim est ut in reddendo debito non debeat esse anxius qui in exigiendo noleret esse avarus; atque ideo, cum a nobis per Dei gratiam vitium avaritiae tollitur, qualiter a nostro debito absolvit debeat, ex proposita salutis conditione docetur. Huic ergo petitioni datur spiritus consilii, qui doceat nos in hoc saeculo libenter peccantibus in nos misericordiam impendere, quatenus in futuro cum pro peccatis nostris rationem reddituri sumus, mereamur misericordiam invenire\textsuperscript{c}.

\textit{v. Les Cinq Septénaire s, III}

plein gré, s'afflige et gémit ici-bas devant Dieu, mérite de trouver là-haut la véritable joie et allégresse\textsuperscript{a}.

La quatrième demande s'oppose à la tristesse. Elle nous fait dire : «Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien.» La tristesse, c'est le dégoût et le chagrin éprouvés par l'âme, lorsque, ramollie pour ainsi dire et aigrie par son vice, elle n'aspire plus aux biens intérieurs, et que, toute vigueur une fois tuée en elle, aucun désir de réfection spirituelle ne lui sourit plus. Par conséquent, pour guérir ce vice, il nous faut supplier le Seigneur miséricordieux de présenter, avec son habituelle tendresse, à l'âme languissante et dégoûtée, l'aliment qui la refera intérieurement : absent, elle en ignore l'appétit ; présent, sa saveur la rappelle à la réalité et elle se met à l'aimer. A cette demande est donc accordé l'esprit de force, afin que cet esprit redresse l'âme qui succombe : ainsi, la vertu de sa vigueur passée une fois rendue, elle trouve des forces pour sortir de son dégoût et se mettre à désirer la suavité intérieure. L'esprit de force crée donc dans le cœur la faim de la justice : puissamment allumée ici-bas par le désir né de la piété, elle obtient là-haut pour récompense le rassasiement parfait de la béatitude\textsuperscript{b}.

La cinquième demande s'oppose à l'avarice. Elle nous fait dire : «Remettez-nous nos dettes, comme nous aussi les remettions à nos débiteurs.» Il est juste en effet que celui-là n'éprouve pas d'inquiétude sur l'acquittement de sa dette, qui ne s'est pas montré avare dans la revendication de son dû. Par là, en même temps que nous sommes délivrés du vice de l'avarice par la grâce de Dieu, la condition posée à notre salut nous instruit de la manière dont nos dettes nous sont remises. A cette demande est donc accordé l'esprit de conseil, afin qu'il nous apprenne à exercer de bon cœur en ce monde la miséricorde à l'égard de ceux qui péchent envers nous : ainsi, dans le monde à venir, où nous aurons à rendre compte de nos propres péchés, nous mériterons de trouver miséricorde\textsuperscript{c}.

\textsuperscript{a} Cf. Matth. 5, 5 \textsuperscript{b} Cf. Matth. 5, 6 \textsuperscript{c} Cf. Matth. 5, 7
Sexta petitio est contra gulanam, qua dicitur: *Ne nos inducas, id est induci permittas, in tentationem*. Haec est tentatio qua nos illecebra carnis saepe per naturalem appetitum ad excessum trahere nittitur, et latenter voluptatem subicit, dum manifeste nobis de necessitate blanditum. In quam profecto tentationem tunc nequaquam inducimur, si sic studemus secundum mensuram necessitatis sicutae substantiae impendere, ut tamen semper meminerimus appetitum ab illecebra voluptatis coercere.

235 Quod ut implere valeamus, datur nobis potentibus spiritus intelligentiae, ut interna refectio verbi Dei appetitum exteriorem cohibeat, et mentem spiritali cibo roboratam nec valeat corporalis egestas frangere, nec carnis voluptas superare. Propterea nameque et ipse Dominus tentatori suo, dum esurienti sibi fraudulentam de exterioribus panis reflectione suggestionem faceret, respondit dicens: *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ab ore Dei*. Ut aperte demonstraret quia cum mens illo interius pane reficitur, non magnopere curat si foris ad tempus famem carnis patiatrum. Datur ergo contra gulanam spiritus intelligentiae, sed ille ad cor veniens emundat illud atque purificant, et illum interiorum oculum cognitione verbi Dei, quasi quodam collyrio sanans, eo usque luminosum atque serenum efficit, ut ad ipsam etiam deitatis claritatem contemplandam perspicax fiat. Contra vitium gulae igitur remedium opponitur spiritus intelligentiae;
de l'esprit d'intelligence naît la pureté du cœur ; et la pureté du cœur est un gage de la vision de Dieu, ainsi qu'il est écrit : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront

La septième demande s'oppose à la luxure. Elle nous fait dire : « Délivrez-nous du mal. » Il est certes normal que l'esclave demande sa liberté. Aussi à cette demande est accordé l'esprit de sagesse, apte à rendre au captif la liberté perdue : avec l'aide de la grâce, il pourra — ce qui lui fut impossible par ses seules forces — échapper au joug d'une injuste domination. En effet, « sagesse » (sapientia) vient de « saveur » (sapor) : l'âme, touchée par le goût de la douceur intérieure, se recueille tout entière au-dehors par l'effet du désir et ne se dissipe plus lâchement au-dehors par la volupté de la chair, car elle possède au-dehors tout ce qui fait ses délices. C'est donc à juste titre qu'à la volupté extérieure vient s’opposer la douceur intérieure ; ainsi, plus on aura pris goût et plaisir à celle-ci, plus librement et libéralement on méprisera celle-là. Finalement, l’âme, possédant en elle-même sa paix et n’ayant plus rien à désirer au-dehors, se reposera tout entière au-dehors par l’effet de l’amour. Ainsi l’esprit de sagesse, en touchant le cœur de sa douceur, à la fois modère au-dehors l’ardeur de la concupiscence et, la concupiscence une fois assoupie, crée au-dehors la paix : dès lors, tandis que l’âme tout entière se recueille en la joie intérieure, l’homme se trouve pleinement et parfaitement restauré à l’image de Dieu, ainsi qu’il est écrit : « Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu. »

Voilà, frère. J’ai satisfait à ta requête, non pas comme je l’aurais dû, mais comme, pour le moment, je l’ai pu. Reçois l’humble présent que tu as demandé à propos des cinq septénaires, et lorsque tu y jetteras les yeux, souviens-toi de moi. Que la grâce de Dieu soit avec toi ! Amen.
LES SEPT DONS DE L’ESPRIT-SAINT

I. L’ESPRIT-SAINT

Il est écrit : « Si vous, bien que vous soyez mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos fils, combien plus votre Père céleste donnera-t-il l’Esprit bon à ceux qui le lui demandent ? » Ainsi, le Père céleste donnera l’Esprit à ses fils qui le lui demandent. Ceux qui sont fils, en effet, ne cherchent rien d’autre ; ceux qui cherchent autre chose sont des mercenaires, des esclaves, non des fils. Ceux qui cherchent l’argent, qui cherchent l’or, qui cherchent les biens éphémères, qui cherchent les biens terrestres, cherchent un service d’esclave, non l’Esprit de liberté. Ce que tu cherches, tu le reçois. Si tu cherches les biens corporels, tu ne reçois rien de plus que ce que tu cherches. Si tu cherches les biens spirituels, tu reçois ce que tu cherches, et ce que tu ne cherches pas s’y ajoute : tu reçois les biens spirituels, et les biens temporels s’y ajoutent. « Cherchez d’abord le royaume de Dieu, et tout cela s’y ajoutera pour vous. »

Ayant donc à prier le Père, et le Père qui est aux cieux, cherchez les dons célestes, non les dons terrestres ; non la subsistance corporelle, mais la grâce spirituelle. Car il
bonum petentibus se : dabit spiritum suum, ut sanet
spiritum tuum; spiritum sanctum dabit, et spiritum
peccatorum sanabit. Hic aegrotus est, ille medicina. Si
ergo vis sanari istum, quaere illum. Si petis pro spiritu,
spiritum pete. Noli timere morbo medicinam apponere;
morbus medicinam non corrumpit, sed morbum medicina
disruptum. Non illam inficit, sed ex illa defectit. Igitur noli
timere spiritum Dei sanctum ad spiritum tuum peccatorem
invitare, quia peccator es, et indignus consortio illius;
non enim hoc fit, quia dignus es, sed ut dignus fias. Veniet
ad te, ut mansionem faciat in te. Non enim inveniet
quando veniet, sed veniet ut faciat. Prius aedificabit,
postea habitabit. Primum sanabit, postea illuminabit.

Primum ad sanitatem, postea ad iucunditatem.

Si ergo filius es et patrem petis, confide, ne timeas. Deus
audit, pater exaudit. Sicut non potest non audire, quia
Deus est, sic non potest non exaudire, quia pius est. Dabit
ergo tibi quod petis, si recte petis, et non ibit oratio tua in
vanum, si digna fuerit exaudiri. Pro morbo sanando
postulasti; medicinam accipies. Vitia tua, morbus tuae;
spiritus Dei, sanitas tua. Contra morbum superbiae dabitur
tibi medicina spiritus timoris, ut sanet corruptionem
elationem, et restauret sanitatem humilitatem.

Singula vitia singulas medicinas habent; septem vitia,
septem spiritus; quot morbi, tot medicinae. Quid sunt
septem spiritus? Septem sunt dona spiritus: et dona sunt
spiritus, et spiritus sunt dona; donum spiritus, spiritus est;
donnera l'Esprit bon à ceux qui le lui demandent; il
donnera son Esprit pour guérir ton esprit; il donnera
l'Esprit-Saint et il guérira ton esprit pécheur. Celui-ci,
c'est le malade; celui-là, le remède. Si donc tu veux que
celui-ci guérisse, cherche celui-là. Si tu pries pour le bien
de l'esprit, implore l'Esprit. Ne crains pas d'appliquer
le remède à la maladie; la maladie ne gâte pas le remède :
c'est le remède qui anéantit la maladie; ce n'est pas elle
qui l'infeste, mais lui qui la détruit. Ne crains donc pas
de convier le Saint-Esprit de Dieu à la compagnie de ton
esprit pécheur, sous prétexte que tu es pécheur et indigne
de sa compagnie; s'il vient, ce n'est pas parce que tu es
digne, mais pour que tu deviennes digne. Il viendra à toi
pour faire sa demeure en toi. Il ne te trouvera pas en venant,
mais il viendra pour la faire. D'abord il édifiera, ensuite
il habitera. D'abord il guérira, ensuite il illuminera. Ce
sera d'abord pour la santé, ensuite pour la gaieté.

Si donc tu es fils et que tu pries un Père, aie confiance,
sois sans crainte: Dieu entend, le Père exauce. Il ne peut
pas ne pas entendre, puisqu'il est Dieu, et il ne peut pas ne
pas exaucer, puisqu'il est bon. Il te donnera donc ce que
tu demandes, si tu demandes comme il faut; ta prière ne
sera pas vaine, si elle mérite d'être exaucée. As-tu demandé
la guérison de ta maladie, tu recevras le remède. Tes vices,
voilà ta maladie; l'Esprit de Dieu, voilà la santé. Pour
vaincre la maladie de l'orgueil te sera donné comme remède
l'esprit de crainte: il guérira la corruption qu'est la fatuité,
et rétablira la santé qu'est l'humilité.

Chaque vice a son remède: sept vices, sept esprits;
autant de maladies, autant de remèdes. Que sont ces sept
esprits? Ce sont les sept dons de l'Esprit: les dons sont
esprits, et les esprits sont dons; le don de l'Esprit est
seipsum dat spiritus; unus spiritus septiformiter se
tribuit. Propterea unus spiritus, septem spiritus, quia
septiformiter datus, et septiformiter aspiratus. Septem
aspirationes, et spiritus unus; una medicina septem morbos
curat. Propterea una, septem: una natura, opera septem;
substantia una, septiformis effectus.

50 Primus spiritus est spiritus timoris, secundus spiritus est
spiritus pietatis, tertius spiritus est spiritus scientiae,
quartus spiritus est spiritus fortitudinis, quintus spiritus
est spiritus consilii, sextus spiritus est spiritus intellectus,
septimus spiritus est spiritus sapientiae. Haec autem
omnia operatur unus atque idem Spiritus®; ipse est timor,
ipse est pietas, ipse est scientia, ipse est fortitudo, ipse
est consilium, ipse est intellectus, ipse est sapientia. Omnia
haec tibi fit qui sibi unus est: accipiendo illum qui diversus
non est, tu ad diversa formaris.

(III)

60 Propterea multiplicatur in te, qui in se unus est semper et
idem. Quo enim est amor tuus, ipse est timor tuus. Iteravit
Jacob Laban per timorem patris sui Isaac®. Qui enim consum-
mat, ipse et inchoat. Primum ad te venit, ut faciat timent-
em; novissime, ut faciat dilectement. Idem lumen est,
quod oculos lippientes pungit et claros demulcit: diversa
facit, quia diversa invenit; tamen ipsum in se unum est,
et in te quoque unum esset, si te unum inveniret. Si sanum
oculum habes, percipis lumen sine poena; si autem aeger

esprit; l’Esprit se donne lui-même; l’Esprit un se livre
sous sept formes. Ainsi il y a un Esprit et sept esprits, car
il est donné sous sept formes et inspiré sous sept formes.
Il y a sept inspirations et un Esprit. Un remède guérit
sept maladies. Un et sept: une nature, sept opérations;
une substance, un septuple effet.

Le premier esprit est l’esprit de crainte; le second,
l’esprit de piété; le troisième, l’esprit de science; le qua-
trième, l’esprit de force; le cinquième, l’esprit de conseil;
le sixième, l’esprit d’intelligence; le septième, l’esprit de
sagesse. » Or tout cela, un seul et même Esprit l’opère.®
Il est lui-même la crainte; lui-même, la piété; lui-même,
la science; lui-même, la force; lui-même, le conseil;
lui-même, l’intelligence; lui-même, la sagesse. Il se fait
tout cela pour toi, lui qui est unique en soi; en recevant
ceiul qui ne souffre pas la diversité, tu bénéficies de forma-
tions diverses.

III. LA DIVERSITÉ DE L’OPÉRATION DU SAINT-ESPRIT

C’est ainsi que se multiplie en toi celui qui en soi est
toujours un et identique. Celui qui est ton amour, c’est lui
qui est ta crainte: « Jacob prête serment à Laban par la
crainte de son père Isaac®. » Celui qui accomplit, c’est lui
qui commence. Il vient d’abord à toi pour te donner la
crainte; finalement pour te donner l’amour.®. Une même
lumière offusque les yeux malades et charme les yeux
limpides: divers est son effet, parce que divers est l’objet
qu’elle rencontre; pourtant, la lumière est une en elle-
même, et en toi aussi elle serait une, si elle te trouvait un.
Si ton œil est sain, tu perçois sans désagrément la lumière;
si ton œil est malade, son apparition t’est pénible. Mieux

1. C’est le même Esprit qui agit dans l’âme tout le long du chemi-
nement spirituel: qu’elle soit dans la voie purgative, ou dans la voie

---

58 lat: sit N H P || 65 clares: clados NaeP

a. I Cor. 12, 11  b. Gen. 31, 53

---

Illuminative, ou dans la voie unitive — pour reprendre les ter-
mes que le Pseudo-Denis l’Aréopagite avait appris à Hugues —,
son

opération sanctificatrice ne cesse de s’y manifester.
VI. LES SEPT DONS, III - IV

1. Hugues reprend ici la vieille idée grecque pour décrire le conflit entre la santé et la maladie, l’Esprit-Saint et le mal.

2. Nous nous en tenons à la leçon des manuscrits : solus morbus pacem habet, bien qu’il soit tentant de conjecturer : penam habet.
95 Praesens vides malum, futurum praevides. Culpam sentis, poenam praesentis. Prius autem quam spiritus sanctus ad te veniret, nec videbas caecus, nec sentiebas mortuus; et propterea non videbas, quia non respiciebas, nec sentiebas, quia non attendebas. Postquam vero bonum rediit, ex eius gustu excitatus es et illuminatus, ut malum agnosceres: prius malum quod patiebaris, id est culpam; deinde etiam malum quod ex illo et pro illo mereraris, id est poenam. Utrumque docuit bonum adveniens: ut et malum praesens sentiretur, et malum futurum praevide-retur.

100 Exinde poena illa medicinalis exoritur, cum sensificatus malo quod pateris, dolere incipis ut corrigas, et illuminatus de malo quod mereris, timere incipis ut caveas. Nisi enim doleres, non corrigeres; et nisi timeres, non caveres. Prius ergo illuminaris ad culpam, ut eam videas; deinde ad poenam, ut eam timeas. Ut postremo timore sensificatus, pro culpa doleas et eam corrigas; quia forte non doleres, nisi timeres. Nisi enim poena videretur quae timentur, nemo doleret pro culpa quae placet. Ideo ostenditur tibi poena secutura post culpam, ut ipsa culpa quae in experientia placet saltem in retributione displiceat; ut attendere incipias quod malum est id etiam quod in ea dulce videtur, cum tam malum sit quod ex ea et post eam amarum percipitur. Illuminari ergo et affliceri, quia vides quod terret et habes quod dolet. Si non illuminareris, non cruciareris, quia non videres quod timeres. Hursum si non esset in te quod flammis deberetur, ignis sine poena videretur, et reciperes illuminationem ut non sentires afflictionem.

105 tu prévois le mal futur. Tu sens la faute, tu pressens la peine. Avant la venue en toi de l'Esprit-Saint, aveugle, tu ne voyais pas; mort, tu ne sentais pas; et si tu ne voyais pas, c’est que tu ne regardais pas; si tu ne sentais pas, c’est que tu ne prêtéiais pas attention. Une fois le bien revenu, tu t’es trouvé, par l’effet de sa saveur, éveillé et éclairé pour reconnaître le mal: d’abord le mal dont tu souffrais, la faute; ensuite aussi le mal que tu méritais, du fait du premier et pour prix du premier, la peine. La venue du bien t’a doublément instruit en t’apprenant à sentir le mal présent et à prévoir le mal futur.

De là naît la peine qui est médicinale: prendant conscience du mal dont tu pâlis, tu commences à t’en affligier pour t’en corriger; éclairé sur le mal que tu mérites, tu commences à le craindre pour l’éviter. Car, à moins de t’en affligier, tu ne t’en corrigeras pas; à moins de le craindre, tu ne l’éviteras pas. Tu es donc d’abord éclairé sur la faute, pour la voir; ensuite sur la peine, pour la craindre. C’est en dernier lieu que ta conscience s’éveille à la crainte, afin que tu t’affliges de la faute et t’en corriges, car peut-être ne t’en affligerais-tu pas, si tu ne craignais pas. Si en effet l’on ne voyait la peine qu’il faut craindre, personne ne s’affligerait d’une faute qui plairait. La peine qui doit suivre la faute t’est montrée, afin que cette faute qui te plaît en son accomplissement te déplaise du moins en son châtiment: alors tu commences à t’avisier de la malice de cela même qui dans la faute paraît doux, puisque telle est la malice et l’amertume de ce qu’on en récolte ensuite. Tu es donc à la fois éclairé et contristé, car tu découvres de quoi t’effrayer et tu as de quoi t’affligier. Si tu n’étais pas éclairé, tu ne serais pas torturé, parce que tu ne verrais pas ce qu’il faut craindre. D’autre part, s’il n’y avait rien en toi qui dût être la proie des flammes, ce serait sans souffrance que tu verrais ce feu, et tu recevrais l’illumination sans ressentir l’affliction.

106 cum sensificatus: consensificatus mss
Frayeur pour la peine, crainte pour la faute, le tout résulte de l'invasion de la lumière, qui découvre la peine pour qu'on la voie, qui rend consciente la faute pour qu'on la reconnaissait. Pourtant, autre est ce qui te fait voir, autre ce que tu vois ; autre la lumière qui t'éclaire, autre l'objet sur lequel elle t'éclaire. La lumière qui t'éclaire est bienfaisante ; l'objet sur lequel elle t'éclaire est redoutable. Et pourtant tu rends la lumière responsable pour ainsi dire de ton effroi, puisque, avant d'être éclairé, tu n'étais pas effrayé. Cependant, il est utile que vienne la frayeur, car, sans la frayeur causée par la peine, pas de correction de la faute. Par suite, la lumière t'est bienfaisante lorsqu'elle te montre le supplice : c'est par là qu'elle corrige la délectation mauvaise. Voilà comment tu es éclairé au point d'en être effrayé. Au début, la lumière est redoutable, ou plutôt : redoutables sont les ténèbres vues grâce à la lumière, car nul ne peut voir sans terreur ce qu'il ne peut ressentir sans douleur, surtout pas celui qui reconnaît qu'il a mérité de subir ce qui le menace et qu'il ne peut éviter.

La crainte naît donc de la prévision d'un risque pénible, qui est un mal par le fait qu'il torture, mais non un mal par le fait qu'il libère : un mal, dis-je, qui n'est pas un mal. Car si toute peine fait mal, toute peine n'est pas un mal. Toute chose qui procure utilité et profit est un bien, même si elle ne l'est pas par elle-même. Voilà pourquoi une peine mineure vient nous mettre en garde contre une peine majeure : c'est un bien, quoique l'instrument n'en soit pas un bien. Par une peine, nous sommes libérés d'une peine, et c'est un profit de subir pour un temps ce qui nous est désagréable, afin de ne pas subir à jamais ce qui nous serait intolérable.

Or celui qui réalise pour toi ce bien, tiré de ce qui n'est pas pour toi un bien, est pour toi le véritable Bien. Il réalisera plus tard pour toi un autre bien, qui ne se sera pas seulement réalisé par lui, mais encore tiré de lui.

---

1. Toute l'analyse de Hugues tend à montrer que, parmi tous les maux, il n'est qu'un seul vrai mal : le mal moral, la faute. Et c'est le rôle de l'Esprit-Saint d'en susciter la détestation, en provoquant la crainte de la peine qu'elle entraînerait après elle.
sit sed ex ipso. Primum enim ex poena tua operatur liberationem tuam, postmodum ex dulcedine sua operatur gaudium tuum. Tamen utroque unus et idem ipse: hinc qui operatur, illinc et qui operatur et ex quo operatur.

D'abord, par l'effet de ta peine, il réalise ta liberté ; plus tard, par l'effet de sa douceur, il réalise ta joie. Cependant, de part et d'autre, il est le seul et le même : ici, c'est lui qui réalise ; là, c'est lui qui à la fois réalise et tire de lui de quoi réaliser.
Les références sont données par opuscule et par ligne. Chacun des opuscules est désigné par l'une des initiales suivantes :

- **A**: Quid vero diligendum sit.
- **D**: De septem donis Spiritus sancti.
- **M**: De meditatione.
- **Q**: De quinque septenis.
- **S**: De substantia dilectionis.
- **V**: De verbo Dei.

### Genèse

| 31, 53 | D 62 |

### II Rois

| 13 | M 73 |

### Job

| 5, 2 | Q 186 |

### Psaumes

| 2, 7 | V 253 |
| 4, 7 | V 229 |
| 36, 27 | M 21 |
| 38, 4 | V 110 |
| 39, 2 | Q 147 |
| 50, 6 | V 7 |
| 61, 12 | V 1 |
| 68, 3 | Q 141 |
| 118, 17 | V 8 |
| 136, 1 | Q 45 |

### Cantique

| 2, 4 | S 95 |

### Isaïe

| 11, 2 | Q 20 |

### Matthieu

| 4, 5 | Q 238 |
| 5, 3 | Q 158 |
| 5, 4 | Q 171 |
| 5, 5 | Q 192 |
| 5, 6 | Q 209 |
| 5, 7 | Q 220 |
| 5, 8 | Q 250 |
| 5, 9 | Q 270 |

| 6, 9-13 | Q 10 et passim |
| 6, 21 | V 106 |
| 6, 33 | D 13 |
| 10, 28 | V 62 |
| 22, 21 | V 276 |
| 24, 35 | V 37 |

### Luc

<p>| 11, 1-2 | Q 127 |
| 11, 13 | D 3 |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th>Jean</th>
<th>Hommes</th>
<th>Hébreux</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>12, 28</td>
<td>V 258</td>
<td>4, 12, V 31, 44, 57, 65</td>
</tr>
<tr>
<td>Romains</td>
<td></td>
<td>4, 13, V 170, 174, 191, 206</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 2</td>
<td>M 88</td>
<td>4, 16, V 243</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 2</td>
<td>S 137</td>
<td>5, 1, V 266, 275, 293</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>5, 2, V 250, 296</td>
</tr>
<tr>
<td>I Corinthiens</td>
<td>V 232</td>
<td>14, 5, M 143</td>
</tr>
</tbody>
</table>

| Apocalypse | 20, 12 | V 220 |

<table>
<thead>
<tr>
<th>INDEX GÉNÉRAL</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Abominatio, V 144.</td>
</tr>
<tr>
<td>Abstinentia, M 139.</td>
</tr>
<tr>
<td>Abundantia, M 30.</td>
</tr>
<tr>
<td>Accendo, Q 169.</td>
</tr>
<tr>
<td>Actio, M 173; V 175, chap. iv et v passim.</td>
</tr>
<tr>
<td>Admiratio, M 6, 8, 9.</td>
</tr>
<tr>
<td>Admoris, M 49.</td>
</tr>
<tr>
<td>Admoneo, Q 202.</td>
</tr>
<tr>
<td>Aedifico, A 57; D 28.</td>
</tr>
<tr>
<td>Aestimo, M 146.</td>
</tr>
<tr>
<td>Actas, A 66.</td>
</tr>
<tr>
<td>Affectus, M 62, 78, 79; V 108.</td>
</tr>
<tr>
<td>Affectus, M 64, 66, 73; A 39.</td>
</tr>
<tr>
<td>Afflicio, V 106, 125.</td>
</tr>
<tr>
<td>Affligo, Q 191.</td>
</tr>
<tr>
<td>Agito, M 180; Q 187.</td>
</tr>
<tr>
<td>Agnosco, A 68; Q 100, 189.</td>
</tr>
<tr>
<td>Age, M 179.</td>
</tr>
<tr>
<td>Allegoria, M 47.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ambiguitas, V 152.</td>
</tr>
<tr>
<td>Amare, M 176, 180.</td>
</tr>
<tr>
<td>Amare, M 175.</td>
</tr>
<tr>
<td>Amo, S 27; A 7, 9; Q 202.</td>
</tr>
<tr>
<td>Amor, M 92; A chap. i passim; Q 59, 264; D 61.</td>
</tr>
<tr>
<td>Amor (Dei), S 6.</td>
</tr>
<tr>
<td>Amor (mundi), S 6.</td>
</tr>
<tr>
<td>Amor (possessio), M 31.</td>
</tr>
<tr>
<td>Angelus, A 69, 72.</td>
</tr>
<tr>
<td>Anima, Q 200.</td>
</tr>
<tr>
<td>Animus, M 180; V 111, 125; A 37; Q 96, 114, 121, 142.</td>
</tr>
<tr>
<td>Antidotum, Q 36.</td>
</tr>
<tr>
<td>Apicula, S 77.</td>
</tr>
<tr>
<td>Appetitus, S 8.</td>
</tr>
<tr>
<td>Appetitio, M 138, 186, 188, 197.</td>
</tr>
<tr>
<td>Approcendo, M 190, 200.</td>
</tr>
<tr>
<td>Arbitrium, Q 175.</td>
</tr>
<tr>
<td>Arca, A 57.</td>
</tr>
<tr>
<td>Arca spiritualis, A 70.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ardor (libidinis), Q 120.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ardor (concupiscientiae), Q 266.</td>
</tr>
<tr>
<td>Aresco, Q 64, 135.</td>
</tr>
<tr>
<td>Artus, V 96.</td>
</tr>
<tr>
<td>Aspicio, Q 77.</td>
</tr>
<tr>
<td>Aspiratio, M 113; D 47.</td>
</tr>
<tr>
<td>Aspizo, V 213; D 85.</td>
</tr>
<tr>
<td>Assuefacio, A 24.</td>
</tr>
<tr>
<td>Assumpio, V 268, 270, 271.</td>
</tr>
<tr>
<td>Assumptio, V 267.</td>
</tr>
<tr>
<td>Attolfo, A 37.</td>
</tr>
<tr>
<td>Auctus, M 112; A 72.</td>
</tr>
<tr>
<td>Avaritia, Q 8, 111, 137, 210, 214.</td>
</tr>
<tr>
<td>Beatifico, S 74.</td>
</tr>
<tr>
<td>Beatitudine, S 67, 68, 81; Q 29, 37, 268.</td>
</tr>
<tr>
<td>Benignitas, M 89; Q 26, 169.</td>
</tr>
<tr>
<td>Blandior, Q 225.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bonum, M 21, 23, 24, 25, 34, 35, 37, 81, 100, 118, 123, 143, 144, 146, 193; V 213, 214; S 12, 51, 62, 93; A 5, 12, 13, 45; D 17.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bonus, M 70, 110, 185, 191; V chap. iii passim, 271, 272;</td>
</tr>
<tr>
<td>Index General</td>
</tr>
<tr>
<td>--------------</td>
</tr>
<tr>
<td>Historia, M 47, 48.</td>
</tr>
<tr>
<td>Homicidium, V 140.</td>
</tr>
<tr>
<td>Humanitas, V 24, 242.</td>
</tr>
<tr>
<td>Humilis, Q 159.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ignorantia, M 86.</td>
</tr>
<tr>
<td>Illumino, M 62; Q 64; D 29, 70, 88, chap. iv passim.</td>
</tr>
<tr>
<td>Imago (Dei), Q 269.</td>
</tr>
<tr>
<td>Immunditia, Q 143.</td>
</tr>
<tr>
<td>Imperfectio, Q 78.</td>
</tr>
<tr>
<td>Improbitas, S 23.</td>
</tr>
<tr>
<td>Impudicus, S 24.</td>
</tr>
<tr>
<td>Incarnatio, A 63.</td>
</tr>
<tr>
<td>Incontinentia, M 30.</td>
</tr>
<tr>
<td>Incommutabiles, V 36.</td>
</tr>
<tr>
<td>Incredulus, V 24.</td>
</tr>
<tr>
<td>Inebri, M 131.</td>
</tr>
<tr>
<td>Infirmitas, V 249, 297, 298, 301; A 21.</td>
</tr>
<tr>
<td>Inflammo, V 147.</td>
</tr>
<tr>
<td>Inflo, Q 135.</td>
</tr>
<tr>
<td>Inordinate, S 35.</td>
</tr>
<tr>
<td>Integritas (naturae), Q 46.</td>
</tr>
<tr>
<td>Intellactus, Q 23; D 53, 57.</td>
</tr>
<tr>
<td>Intelligentia, M 56, 61; Q 231, 241, 246, 247.</td>
</tr>
<tr>
<td>Intellego, V 23, 161, 163, 167, 236; Q 150.</td>
</tr>
<tr>
<td>Intemperantia, M 179.</td>
</tr>
<tr>
<td>Intentio, M 84, 85, 88, 91; V 47, chap. iii et iv passim.</td>
</tr>
<tr>
<td>Inventio, M 9.</td>
</tr>
<tr>
<td>Investigatio, M 8, 10.</td>
</tr>
<tr>
<td>Invectico, M 2; S 28.</td>
</tr>
<tr>
<td>Invicta, M 31; Q 8, 80, 84, 160.</td>
</tr>
<tr>
<td>Iucunditas, S 71; A 19; D 30.</td>
</tr>
<tr>
<td>Iudicium, M 50, 140; V 47, 48, 53, 56, 62.</td>
</tr>
<tr>
<td>Jugum (captivitas), Q 129.</td>
</tr>
<tr>
<td>Jugum (dominationis), Q 254.</td>
</tr>
<tr>
<td>Iudico, M 119, 141, 142, 143, 144, 145, 165; V 134, 220, 226; Q 88.</td>
</tr>
<tr>
<td>Iustitia, Q 27, 31, 207.</td>
</tr>
<tr>
<td>Iustus, Q 212.</td>
</tr>
<tr>
<td>Lectio, M 6, 16, 22, 41, 46, 61, 89, 83.</td>
</tr>
<tr>
<td>Lex (Dei), A 53.</td>
</tr>
<tr>
<td>Latiitium, Q 192.</td>
</tr>
<tr>
<td>Laetor, Q 98.</td>
</tr>
<tr>
<td>Lamentum, Q 191.</td>
</tr>
<tr>
<td>Languer, Q 133.</td>
</tr>
<tr>
<td>Laus, S 134.</td>
</tr>
<tr>
<td>Liber, V, chap. v passim.</td>
</tr>
<tr>
<td>Libertas, Q 125; D 8.</td>
</tr>
<tr>
<td>Libido, Q 120.</td>
</tr>
<tr>
<td>Lumen, D 64, 68, 133, 136, 137.</td>
</tr>
<tr>
<td>Lux (interior), V 223.</td>
</tr>
<tr>
<td>Luxuria, Q 8, 56, 251.</td>
</tr>
<tr>
<td>Maeror, Q 195.</td>
</tr>
<tr>
<td>Malitia, M 87; V 244.</td>
</tr>
<tr>
<td>Malum, M chap. ii passim, 100, 173; V 201; Q 39.</td>
</tr>
<tr>
<td>Malus, M chap. ii passim, 68, 70; V 24, chap. iii passim, 272, 273.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mansuetudo, Q 25.</td>
</tr>
<tr>
<td>Materia, M 17.</td>
</tr>
<tr>
<td>Medicina, D 19, 21, 22, 36, 38, 40, 41, 47, 71, 73, 75, 76, 78, 83.</td>
</tr>
<tr>
<td>Medicinalis, D 106.</td>
</tr>
<tr>
<td>Meditatio, M 1, 4, 20, 22, 41, 43, 46, 53, 64, 94, 103, 140, 147, 163, 173, 184.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mens, V 66, 67, 181; A 21; Q 59, 195, 238, 257, 263.</td>
</tr>
<tr>
<td>Misericordia, Q 27, 32, 180, 199, 218, 220.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mutilabitas, V 34; S 111, 136.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mysterium, S 20.</td>
</tr>
<tr>
<td>Natura, V 195, 212; Q 46, 228; D 48.</td>
</tr>
<tr>
<td>Necessitas, M 38, 127, 136; V 69, 71, 77, 217; Q 227.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oblatio, V 288.</td>
</tr>
<tr>
<td>Obsoletia, V 269.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oculum, M 158; V chap. iv passim; D 65, 68, 69.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oculum (carnis), V chap. iv passim.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oculum (cordis), V chap. iv passim.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oculum (Dei), V chap. iv passim.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oculum (mentis), V 181.</td>
</tr>
<tr>
<td>Opus, V 55, 88, 91, 226; S 134; A 27, 59, 50, 62, 66, 71; D 48.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oratio, M 18, 82; Q 10; D 34.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ordinatio, V 259, 262.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ordo, M 78, 79; V 256; S 36, 59, 95, 117, 119.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ordo, Q 57.</td>
</tr>
<tr>
<td>Orior, M 104, 128; V 130, 133, 151; Q 39.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oro, V 247; Q 147.</td>
</tr>
<tr>
<td>Paeniteo, V 165.</td>
</tr>
<tr>
<td>Paenitet, S 82.</td>
</tr>
<tr>
<td>Palatum (spiratiale), S 69.</td>
</tr>
<tr>
<td>Patior, Q 187.</td>
</tr>
<tr>
<td>Paupertas, Q 25.</td>
</tr>
<tr>
<td>Pax, Q 28.</td>
</tr>
<tr>
<td>Peccator, D 19, 24, 25.</td>
</tr>
<tr>
<td>Perfruer, S 50, 68.</td>
</tr>
<tr>
<td>Persevero, M 91.</td>
</tr>
<tr>
<td>Perseverantia, M 92.</td>
</tr>
<tr>
<td>Possibilitas, M 182.</td>
</tr>
<tr>
<td>Piaetas, Q 21, 200.</td>
</tr>
<tr>
<td>Poena, Q 83; D chap. iii et iv passim.</td>
</tr>
<tr>
<td>Populus (idelis), Q 42.</td>
</tr>
<tr>
<td>Prostituo, S 19.</td>
</tr>
<tr>
<td>Providentia, M 55.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

| Rectus, M chap. iii passim. |
| Remedium (salutis), A 68. |
| Restauratio, A 60, 62, 66. |
| Restauro, D 39. |
| Sacrificium, V 299. |
| Salus, S 126; A 68. |
| Sanitas, D 30, 37, 39, 73. |
| Sano, D 17, 18, 19, 20, 29, 35, 38. |
| Sapientia, V 160, 221, 228. |
| Scientia, Q 21; D 51, 56. |
| Sensifico, S 62; D 106, 111, 127. |
| Sentio, D 74, 92, 94, 95, 97, 98, 104, 123, 137, 139. |
| Septiformis, D 49. |
| Septiformiter, D 44, 46. |
| Serenus, Q 244. |
| Similitudo, V 228; A 33. |
| Simplex, M 85, 89; V 5. |
| Sincerus, M 66, 76. |
| Significatio, M 55. |
| Species, M 30, 159; S 112. |
| Spiritus, V 65, 66, 80, 121, 153. |
| Spiritus (consilii), Q 22, 217; D 53. |
| Spiritus (dei), D 37. |
| Spiritus (fortitudinis), Q 22, 203; D 52. |
| Spiritus (intellectus), Q 23; D 53. |
| Spiritus (intelligentiae), Q 230, 246, 247. |
| Spiritus (libertatis), D 8. |
| Spiritus (pictatis), Q 21, 168; D 51. |
| Spiritus (rationalis), S 65. |
| Spiritus (sanctus), Q 19, 36. |
| Spiritus (sapienae), Q 23, 265; D 54. |
| Spiritus (scientiae), Q 21; D 51. |
| Spiritus (timoris), Q 20; D 38, 50. |
| Substantia, D 15, 49. |
TABLE DES MATIÈRES

III. La réalité de l'amour.
   i. Prologue. Une seule source de l'amour : deux courants ........................................ 83
   ii. Définition de l'amour .......................................................... 87
   iii. La charité ordonnée. La charité pour Dieu et le prochain .................... 87
   iv. Charité ordonnée. Que peut-on aimer ?
       Vers qui courir, avec qui et à quel sujet ?
       « Ordonnez la charité » ................................................... 91

IV. Ce qu'il faut aimer vraiment.
   i. Comment seul l'amour de Dieu est le repos de notre cœur et l'amour heureux ....... 95
   ii. Comment la vraie foi use de ce monde ........................................ 97
   iii. Les œuvres de la création et les œuvres de la restauration ..................... 99

V. Les cinq septénières.
   i. Introduction ........................................................................ 101
   ii. Les sept vices ................................................................... 103

VI. Les sept dons de l'Esprit-Saint.
   i. L'Esprit-Saint ................................................................ 121
   ii. Les sept dons de l'Esprit. L'Esprit donné sous sept formes ..................... 123
   iii. La diversité de l'opération du Saint-Esprit .................................. 125
   iv. Les bienfaits de la venue de l'Esprit ....................................... 127

INDEX SCRIPTURÆ ................................................................. 135
INDEX GÉNÉRAL ................................................................. 137
TABLE DES MATIÈRES ....................................................... 143

SOURCES CRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARRUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942) et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un apparat critique inédit.

La mention bis indique une seconde édition.

106. Id. — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
134. Id. — Tome II. Commentaire (1968).
142. VIE DES PÈRES DU JURA. F. Martine (1968).

SOUSSPRESSEOU PROCHAINEPUBLICATION

GUIGUES II : Lettres sur la vie contemplative (ou Echelle des molles). Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh.
ISAAC DE L’ÉTOILE : Sermons. Tomes II et III. A. Hoste, G. Salet.
ORIGÈNE : Commentaire sur S. Matthieu. R. Girod. Tome I.
SOURCES CHRETIENNES
(1-155)

ADAM DE PERSENE.
Lettres, I : 66.

AELRED DE RIELVAUX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.

AMBROISE DE MILAN.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Sur saint Luc, I-VI : 45.
— VII-X : 52.

AQUINAS.
Huit homilies mariales : 72.

ANCEMBLE DE CANTORÈS.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.

ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118.

APOCALYPSE DE BARUCH.
144 et 145.

LETTRE D'ARISTÈS.
89.

ATIANAS D'ALEXANDRIE.
De l'Incarnation du Verbe : 18.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sperain : 15.

ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.

Augustin.
Commentaire de la première Épitre de saint Jean : 75.
Sermonts pour la Pâque : 116.

BASILE DE CÉSARE.
Traité du Saint-Esprit : 77.

BAUDOUIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.

CASSIEN, voir Jean Cassien.

CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux, I : 88.

CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermonts, I : 154.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue, I : 70.
— II : 108.

PROTREPTIQUE.
II : 30.

STROMATE.
II : 13.

EXTRAIT DE THÉODOSTE : 23.

CONFETTI DE LYON.
Vie de St. Germain d'Auxerre : 112.

COSMAS INDOCEPHIASTES.
Topographie chrétienne, I-IV : 141.

CSELLE D'ALEXANDRIE.
Deux détails chrétiens : 97.

CSELLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.

DEFENSOR DE LIGUGÉ.
Livre d'éternelles : 1-32 : 77.
— 33-81 : 86.

DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.

DIADOQUE DE PHILÔTI.
Œuvres spirituelles : 5.

DIDYNE L'AVEUGLE.
Sur Zacharie, I : 83.
— II-III : 84.
— IV-V : 85.

A DIONÈS : 33.

DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.

ÉPHEMÈRE DE NÎMES.
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.

ÉTHIÈRE.
Journal de voyage : 21.

EUSTRATIE DE CÉSARE.
— V-VII : 41.
— VIII : 55.
— Introduction et Index : 73.

EXPOSITIO TOTIUM MUNDI.
: 124.

GRÈCE I.
Lettre contre les lupercales et divinités messes : 65.

GERTRUDE DE HELPIA.
Les Exercices : 127.
Le Héros, t. I : 139.
— t. II : 143.

GRÈGÔRE DE NAREK.
Le livre de Prières : 78.

GRÈGÔRE DE NAZIANÈZE.
La Passion du Christ : 149.

GRÈGÔRE DE NYSSE.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.

GRÈGÔRE LE GRAND.
Moral Exegese, I : 32.

GRÈGÔRE LE THEAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Traité de la contemplation de Dieu : 61.

HÉRAPHI.
Le Pasteur : 53.

HILARE DE POITIÈRE.
Traité des Mystères : 19.

HIPPOLYTE DE ROME.
Comptes à Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.

DEUX HOMILIES ANOINÉNÉES.
L'OCTAVE DE PÂQUES : 146.

HOMILIES PASCALIEN.
Tome I : 27.
— II : 36.
— III : 48.

HUGUES DE SAINT-VICTOR.
20 opuscules spirituels : 155.

IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.

IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, III : 34.
— IV : 100.
— V : 152 et 153.

Démonstration de la prédication apostolique : 62.

ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermonts I-VII : 130.

JEAN CASSIEN.
Conferences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.


JEAN CHRYSESTOME.
A une jeune veuve : 138.
À Théodore : 117.
Huit cædîches baptismales : 50.

LETTER DE DÉLUX : 103.

LETTER A L'ÉMILE.
Lettre à Olympias : 13.

LA RÈGLE DE L'ÉMILE.
Tome I : 105.
— t. II : 110.
— t. III : 117.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.

RITUEL.
Trois antiques rituels du Baptême : 59.

ROMANOS LE MÉLODRE.
— t. II : 110.
— t. III : 114.
— t. IV : 128.

RUFIN D'AQUILEIA.
Les bénédictions des Patriarches : 140.

RUPERT DE DEUTZ.

SULPICE SÉVÈRE.
Vie de St. Martin, t. I : 133.
— t. III : 135.

SYMÈON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.
Catechèses, 1-5 : 96.
— 6-22 : 104.

CHAPITRES THÉOLOGIQUES, gnostiques et pratiques : 51.

MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE COMMISSAIRE.
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLITON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPIE.
Le banquet : 95.

NICETAS SYLÈTHAIRE.
Opuscules et Lettres : 81.

NICOLAS BASILE.
Exploration de la divine liturgie : 3.

OBERGÈNE.
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.

RÉSIDES.
Vie de Sainte Mélanie : 90.

VIE DES PÈRES DU JURE : 142.
Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE
publiées sous la direction de
R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux.
Texte grec et traduction française.

Volumes déjà parus :


Sous presse :

17. De fuga et inventione. E. Starobinski.


IMPRIMERIE A. BONTEMPS,
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : 4e trimestre 1969.