

281  
HUG

SOURCES CHRÉTIENNES

*Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j.*

*Directeur : C. Mondésert, s. j.*

N° 155

Série des Textes Monastiques d'Occident, n° XXVIII

**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

© *Les Éditions du Cerf*, 1969

## INTRODUCTION

NIHIL OBSTAT :  
Lyon, le 16 septembre 1969

Cl. Mondésert, s. j.  
B. de Vregille, s. j.

IMPRIMATUR :  
Angers, le 23 septembre 1969

H. Mazerat,  
Évêque d'Angers.

Parmi les Écoles dont la floraison caractérise la Renaissance du XIII<sup>e</sup> 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.

L'abbaye Saint-Victor de Paris avait été fondée au début du XIII<sup>e</sup> siècle par Guillaume de Champeaux (à l'emplacement actuel de la rue Saint-Victor et de la Halle aux Vins). Ses chanoines réguliers devaient suivre la Règle de saint Augustin et honorer spécialement le martyr saint Victor, dont ils possédaient des reliques.

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<sup>1</sup>, 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

1. Nous donnons les différentes opinions dans la partie biographique de nos *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris 1963, p. 9-30.

propédeutique, celle du savoir profane, s'en ajoute une seconde, celle du savoir sacré, qui s'exprime dans la *Chronique* et le *Traité des Écritures et des Écrivains sacrés*. Le *Didascalicon* ou *Art de lire* (c'est-à-dire d'apprendre et de se cultiver) synthétise les deux propédeutiques.

Le sens de l'Écriture est étudié en plusieurs ouvrages, comme les *Commentaires du Pentateuque*, des *Psaumes*, des *Lamentations*, et la science des choses divines exposée dans un certain nombre d'opuscules, comme le *Dialogue des Sacrements*, la *Sagesse du Christ*, les *Quatre volontés du Christ*, la *Virginité de Marie* et le grand *Traité des Sacrements de la foi*.

Comme la philosophie doit conduire à la science des choses divines, celle-ci à son tour doit conduire à la contemplation. Nombreuses sont les œuvres ascétiques et mystiques. Outre le *Commentaire de l'Ecclésiaste*, le *Commentaire de la Hiérarchie céleste*, les traités *De l'Arche* et *De la vanité du monde*, il faut citer des opuscules d'une grande richesse spirituelle, comme la *Louange de la charité*, le *Traité des trois jours*, le *Gage des divines fiançailles*. A ce groupe appartiennent les textes que nous allons présenter.

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<sup>1</sup>. Ils expriment des aspects pleins d'intérêt d'une des plus profondes spiritualités du XII<sup>e</sup> siècle.

Ce sont d'abord le *De meditatione*, le *De verbo Dei*, le *De substantia dilectionis*, auquel se rattache le *Quid vere diligendum sit*. Ils sont donnés ensemble par plusieurs manuscrits comme une série ternaire et ont entre eux

1. Sur le processus d'intégration du *De verbo Dei* (*Semel locutus est*) au *De unione corporis et spiritus*, et du *De substantia caritatis* aux *Institutiones in Decalogum*, voir R. BARON, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957, Index bibliographique, « Éditions », p. 231-233.

plusieurs points de contact<sup>1</sup>. Viennent ensuite le *De quinque septenis* et le *De septem donis Spiritus Sancti*<sup>2</sup>. Le premier s'est trouvé fondu 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<sup>3</sup>.

## I. DE MEDITATIONE

L'opuscule intitulé *De meditatione*, ou *De generibus meditationum et quae sit utilitas eorum*, ou *De meditando*, est certainement authentique. Il est mentionné explicitement dans « la 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 (*Merton College 49*)<sup>4</sup>. Il est inséré dans le petit recueil si ancien

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

2. Comme nous le verrons en détail, ces ouvrages sont certainement de Hugues de Saint-Victor. Leur authenticité est garantie par les deux « instances de légitimité » que sont leur mention dans l'*Indiculum* Oxford Merton College 49 et leur présence dans les grands manuscrits victorins *Paris Maz. 717* et *Paris BN 14506*, ou du moins dans l'un d'entre eux. Cf. notre étude critique dans *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris 1963, p. 31-36.

3. Nous remercions la Direction des Éditions Desclée et C<sup>ie</sup>, et celle de la *Revue des Études augustiniennes* de nous avoir donné l'autorisation d'utiliser deux de nos publications antérieures : « Textes spirituels de Hugues de Saint-Victor », et « Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor », *Rev. Ét. august.*, V (4), 1959, p. 391-429.

4. Cf. notre « Étude sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor d'après les mss *Paris Maz. 717*, *BN 14506* et *Douai 359-366* », dans *Scriptorium*, 10, 1956, 182-220.

d'opuscules hugoniens représenté par *Val. Reg. lat. 167, Laon 173*, etc. ; de même, dans les grands *codices* hugoniens, à savoir le manuscrit victorin parisien qui a tant d'affinité avec l'*Indiculum* d'Oxford, *Maz. 717<sup>1</sup>*, 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 Maz. 433, 717, 953; Paris BN 14303, 15315, 15695; Paris Arsenal 322, 393; Oxford Merton College 13; Cambridge St John's College 131; Corpus Christi Coll. 294; London BM Royal 104 IX n° 5, Addit. 18318; La Haye Bibl. Roy. 433 (70 H 26); Munich Clm 5004, 5030, 8212, 14160, 17897, 18573, 18600, 18650, 21232, 23861; Berlin Görres 27 = lat. fol. 736; Vorau Stiftsbibliothek (Catal. P. Frank, Graecii 1936) 190, 413; Vienne NB 1026, 1078; Prague Chap. Cath. 1572; Prague Bibl. Univ. (Catal. J. Gruhlar 1905) 891, 1564; Uppsala 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 *Didascalicon*<sup>2</sup> et au début du *De contemplatione et*

1. Édition par J. de Ghellinck, *Rech. Sc. Rel.*, 1, 1910, p. 270-289, 385-386.

2. *Didasc.*, Lib. III, c. 1 : *PL* 176, 772 B ; éd. Ch. Buttimer (Washington 1939), p. 59.

*eius speciebus*, œuvre d'inspiration hugonienne<sup>1</sup>. De même, la triade des sens scripturaire (II, 2)<sup>2</sup> se lit, avec des variantes, dans le *De scripturis et scriptoribus sacris*<sup>3</sup>, le *Didascalicon*<sup>4</sup>, le *De sacramentis*<sup>5</sup>, le prologue de la *Chronique*<sup>6</sup>, le *De contemplatione*<sup>7</sup>. La trichotomie *affectus, cogitatio, operatio* (III, 1) est celle du *De arca mystica*<sup>8</sup> et rappelle les trois vies (*in actu, in affectu, in intellectu*) de l'*In hierarchiam coelestem*<sup>9</sup>.

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 chiasmatisque : *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 intellec-

1. Éd. R. Baron (Paris 1958), p. 41-42.

2. Nous renvoyons aux divisions du texte donné plus loin. Ces chiffres, absents évidemment des manuscrits, sont mis entre parenthèses.

3. C. 3 : *PL* 175, 11-12.

4. *Didasc.*, VI, 3 : *PL* 801 D ; But., p. 116.

5. *De sacr.*, Lib. I, *Prol.*, c. 6 : *PL* 176, 185 CD.

6. Éd. W. Green : *Speculum*, 18, 1943, p. 491.

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.

9. *PL* 175, 651 C. Cf. *De contempl.*, p. 52, ligne 52, p. 53, lignes 1-3.

tuelle ; 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 insistante : 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 augustinienne : 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 réfèrent : 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 puiser. 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 pouvions 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 ignorance, 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 attiédissement 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 : discrétion ; 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 surrogatoire qui empêche l'accomplissement du devoir, ne pas vouloir ce que l'on ne doit pas alors qu'on n'a pas la 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 éviter 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 mœurs 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'*homo interior* 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<sup>1</sup>, aussi bien que le ms. *Maz. 717*. De même le ms. de Saint-Victor, *Paris BN 14303* (commencement du XIII<sup>e</sup> s.), les mss *Paris BN 12261, 13422* du fonds de Saint-Germain-des-Prés (XII<sup>e</sup> s.), le ms. *Paris BN 15693* du fonds de la Sorbonne (XIII<sup>e</sup> s.), le ms. *Troyes 554*, le ms. *Vat. Urb. lat. 108* et le ms. *Barcelone 102*, qui tous insèrent cet opuscule parmi des œuvres d'attribution certaine<sup>2</sup>.

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 (I) il est question, non de l'*Épître aux Hébreux*, mais d'un verset de Psaume. Mais c'est ici précisément que transparait 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

1. Sous le simple intitulé : *Semel locutus est*. Le titre que nous donnons : *De verbo Dei* est absent aussi des manuscrits.

2. On peut encore citer les mss *Dijon 69, Tours 85, Laon 463, Grenoble 246*.

avant de nous faire lire l'Écriture, est d'une inspiration très hugonienne. Et aussi bien l'épilogue, qui pour commenter le *pro hominibus constituitur*, nous parle de la double légation des ministres de Dieu<sup>1</sup>. Car l'Écriture est liée à l'Incarnation, qui l'explique et qu'elle annonce, et à l'Église, 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 péricope 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 unoquoque homine tria sunt : caro et spiritus et mens<sup>1</sup>. » A 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 : *superfluitatis concupiscentia, 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 : *compagum quoque et medullarum*. La première est entre le charnel et le spirituel ; la seconde entre les pensées et les intentions<sup>2</sup>.

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

1. Parfois *mens* est identifié à *spiritus*. Ici *caro* est identifié à *anima*...

2. La pensée en mouvement de Hugues ne se tient pas, pour l'ordinaire, à une rigueur géométrique ; la première des distinctions qu'il vient d'énoncer est *inter carnalia et spiritualia desideria*.

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<sup>1</sup>.

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 hierar-*

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*.

*chiam*: *oculus carnis*, *oculus rationis*, *oculus mentis* ou *cordis*<sup>1</sup>. C'est que, dans notre contexte, il ne s'agit pas de montrer qu'il est une illumination de l'esprit qui passe la connaissance rationnelle et surtout la connaissance sensible, mais bien que la science de Dieu peut atteindre tout ce que ne peut atteindre la pensée ou la perception de l'homme : *oculus carnis*, *oculus cordis*<sup>2</sup>, *oculus Dei*. L'œil de la chair, tout extérieur, ne voit que l'extérieur des corps ; l'œil du cœur, qui d'un point de vue est intérieur et d'un autre point de vue extérieur, ne voit que l'extérieur des cœurs, outre l'intérieur et l'extérieur des corps ; l'œil de Dieu, tout intérieur, voit l'intérieur comme l'extérieur aussi bien des cœurs que des corps. Pour Dieu rien ne fait écran. Souvent le visible même, comme les actions, nous échappe ; quant à l'invisible, comme les intentions, il nous est inaccessible. Rien n'arrête le regard de Dieu.

Hugues souligne la fin du verset : *ad quem nobis sermo*. Il précise que le relatif peut désigner soit Dieu, soit sa parole, et qu'il faut sous-entendre *est* ou l'équivalent. Mais ce qu'il veut surtout isoler, c'est le mot *sermo*. Ce *sermo* a un autre sens que celui du verset 12<sup>3</sup>, et Hugues retrouvera plus loin le sens authentique. Mais il s'attarde d'abord à la considération de la parole que Dieu nous adresse et de celle que nous adressons à Dieu. C'est de deux

1. *De sacr.*, I, X, 2 (PL 176, 329 CD) ; *In hier.*, L. III (PL 175, 975 D-976 A).

2. On remarque le changement de sens de l'expression *oculus cordis*, lié à son changement de place dans la série. Ici *cor*, conformément à la pensée sémitique et biblique, est synonyme de pensée en général. Dans d'autres textes se produit une déhiscence très importante dans l'œuvre hugonienne, distinguant la *ratio* et la *mens*. Cf. notre étude sur « Hugues de Saint-Victor lexicographe », dans *Cultura neolatina*, 1956, 109-145.

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.

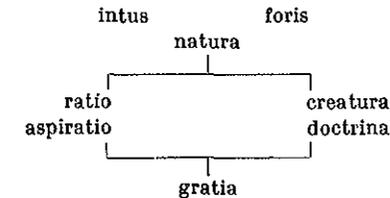
façons que Dieu nous parle : intérieurement par l'inspiration, extérieurement par la prédication. Mais l'inspiration à son tour fait intervenir la nature ou la grâce ; elle considère soit des êtres créés, soit des êtres rachetés, et leur apporte la connaissance du bien ou l'amour du bien. A cette analyse des deux modes de la parole que Dieu nous adresse, où nous voyons exprimée la grande dichotomie hugonienne : *conditio-restauratio*, et qui évoque un passage précis du *De sacramentis*<sup>1</sup>, succède la description de deux modes de la parole que nous adressons à Dieu : *vel consulendo rationem*, *vel reddendo rationem*. Et c'est ainsi que par le détour de la double ambiguïté de *sermo* et de *ratio*, Hugues rejoint le sens véritable du verset. Mais cette idée de la reddition des comptes appelle tout naturellement l'image du livre, d'ailleurs si chère à Hugues, qu'il aperçoit ici dans l'Apocalypse. Ces livres qui sont les cœurs des hommes doivent se conformer à ce livre de vie qu'est la sagesse de Dieu. C'est par rapport à celui-ci que se fera la suprême collation, *in illa ultima collatione*. Et précisant le sens du relatif, Hugues donne sa grave et magnifique conclusion : nous avons des comptes à rendre à la parole de Dieu. Mais devant parler à Dieu, nous pouvons parler au Christ, afin qu'il s'adresse pour nous à son Père. Car il est notre pontife, et c'est de son trône de grâce qu'avec

1. *De sacr.* 1, 3, 34 : PL 176, 234.

— Ici nous avons :

- 1) *exterius* : *praedicatio*      a) *per naturam* ;  
2) *interius* : *aspiratio*      b) *per gratiam*.

— Dans le *De sacr.* :



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 présenter 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 légation du prélat qui représente le peuple devant Dieu et Dieu devant le peuple. Légat du peuple devant Dieu, qu'il fasse montre de dévotion, offre sacrifices et prières ; légat de Dieu devant le peuple, qu'il enseigne et corrige, et qu'il sache 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 tiers<sup>1</sup>). Il semble bien que nous aurions encore autre chose à entendre ; nous savons du 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.

1. Ceci s'expliquant par le caractère incomplet du codex. Cf. notre « Étude sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor » d'après les manuscrits *Paris Maz. 717*, *BN 14506* et *Douai 359-366*, dans *Scriptorium*, loc. cit., p. 189.

### 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 *Merton College 49*, et qu'il figure à la fois dans les mss *Laon 173*, *Maz. 717* et son analogue *BN 14506*, *Douai 360* et *365*<sup>1</sup>. Dans le ms. de Laon et les mss de Douai, le texte du *De substantia dilectionis* est suivi du court traité *Quid vere diligendum sit* 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 augustiniennes. 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 aimés de Hugues. Surtout, nous entendons les motifs des œuvres authentiquement hugoniennes :

1. On peut encore citer les mss *Oxford Merton College 13* ; *Paris BN 2527*, *2532*, *2566*, *3307*, *15315*, *15695*, *15988* ; *Tours 85* ; *Dijon 69* ; *Rouen 1468* ; *Grenoble 246* ; *Barcelone 102* ; *Londres BM Royal 5 C VI n° 3* ; *Val. Palat. 300* ; *Berlin Görres 27 = lat. fol. 736*. Il faut mentionner, d'après l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, une édition du *De substantia dilectionis*, dans un appendice aux ouvrages de saint Augustin, présenté par le P. Vigier.

du *De arrha*, qui dit lui aussi que la vie est amour<sup>1</sup>, et qui affirme l'aspect à la fois personnel et communautaire de l'amour spirituel<sup>2</sup>; 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 restaurationis*. 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 semetipsum*), on ne saurait y trouver une objection contre l'authenticité. On rencontre une tripartition analogue dans le fragment sûrement hugonien *De tribus rerum substitentiis*<sup>3</sup>.

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

1. *PL* 176, 951 C.

2. *PL* 176, 958 D - 959 A.

3. Cf. *Didascalicon*, éd. Ch. Buttimer, Washington 1939, appendix p. 134-135. — Au début du fragment, nous voyons que les choses subsistent *in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis*. A la fin, on nous dit que les créatures autres que les créatures angéliques, ont subsisté d'abord dans la raison divine, puis dans la connaissance des anges, enfin en elles-mêmes. D'autre part, le symbolisme des trois demeures de l'arche est différent (*De arca mor.*, L. I, c. 3 : *PL* 176, 630 B). Nous avons affaire ici à un schéma composite, qui est bien dans la manière de Hugues.

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 caritatem* 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 souligné 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

participant de sa béatitude. Mais, s'il l'a créé, c'est par amour. Et pour le rendre apte à jouir d'une si grande béatitude, 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 avelte, qu'elle se plonge en cette suavité et s'en rassasie. Aspiration sans fin, béatitude 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 pléonasma, 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 sit*<sup>1</sup> 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 aimant, 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. 105<sup>ra</sup> : « *de vere amore et quod sine amore cor vivere non possit* ».

recouvert par le déluge, et la vraie 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 restaurationis*. L'œuvre de création, faite en six jours, c'est la formation du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils contiennent. 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 septenis* est certaine. Cet opuscule, qui figure dans les grandes éditions des *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles, ainsi que dans les œuvres choisies publiées par Josse Clichtove chez Henri Estienne en 1506<sup>1</sup>, est

1. On trouve aussi le *De quinque septenis* 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 *Maz. 717*. Dom Wilmart signale les mss *Berne 92 A*, *Bourges 400* (Saint-Sulpice), *Metz 614* (Célestins), *Vendôme 53* (Trinité), *Soissons 116* (Prémontrés), *Oxford Bodl. 2*, *Oxford University College 45*. Mentionnons 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 Görres 27 = lat. fol. 736*, *Londres BM Royal 8 F XIV n° 4*, *Vat. Urb. lat. 108<sup>1</sup>*.

L'authenticité est d'autant mieux assurée que ce *De quinque septenis* se rattache, 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 novitiorum*<sup>2</sup>. Notre opuscule se présente donc comme une sorte de troisième partie du *De institutione*<sup>3</sup>.

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

1. Ajoutons que le *De quinque septenis* a été repris tout entier, à quelques détails près, dans l'*Expositio in Abdiam* publiée 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. xxxi, 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 septenis* ne s'oppose pas nécessairement à ce qu'il eût, ou du moins à ce 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 septénaires 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<sup>1</sup>, 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.

<i>Vices</i>	<i>Oraison dominicale</i>	<i>Dons du St-Esprit</i>
orgueil	1 <sup>re</sup> demande	crainte
envie	2 <sup>e</sup> —	piété
colère	3 <sup>e</sup> —	science
tristesse	4 <sup>e</sup> —	force
avarice	5 <sup>e</sup> —	conseil
gourmandise	6 <sup>e</sup> —	intelligence
luxure	7 <sup>e</sup> —	sagesse

<i>Vertus</i>	<i>Béatitudes</i>
humilité	royaume des cieux
mansuétude ou bénignité	possession de la terre des vivants
componction	consolation
justice ou bon désir	rassasiement de justice
miséricorde	miséricorde
pureté du cœur	vision de Dieu
paix	filiation divine

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

1. S. AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte secundum Matthaum libri duo* (PL 34, 1229-1308); *Bibliorum sacrorum cum Glossa ordinaria, tomus V*, Lugduni 1590, col. 94-95, cité par Dom O. LOTTIN, « La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence », *Rech. Théol. anc. méd.*, 24, 1957, 267-295.

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 langueur 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<sup>1</sup>. Hugues s'inspire du *De sermone Domini in monte*<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. 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 théologiques et les quatre vertus cardinales, mais par les sept vertus correspondant aux sept macarismes évangéliques — 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

1. *De doct. Christ.*, L. II, c. VII.

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 ténébreux 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 châtement. 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'accable ; n'ayant pas su 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 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 énermée, 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 évidemment possibles<sup>1</sup>. 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 septénaire 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 scripturaire à son exposé en citant le *Ps.* 68, 3 : « J'enfoncé dans la vase profonde, sans pouvoir trouver d'appui. Je suis au fond des flots et les vagues me submergent. » Mais par antithèse — et l'antithèse n'est pas seulement de l'ordre de l'image, mais de l'ordre de l'intention 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 borbier fangeux. »

Nous venons de parler de prière. Or c'est le Seigneur qui nous a appris à prier. Ainsi est introduite la présentation des sept demandes de l'oraison dominicale, correspondant 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 béatitudes.

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

1. Cf. par exemple, dans *Études sur H. de Saint-Victor*, Paris 1963 : Le « Scala celi 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 maître 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 componction. Et ceux qui pleurent seront consolés.

La quatrième demande : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien », vise la tristesse. Car il est une réfection 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 faim 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'organisme 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 refaite 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.

Ce tableau du combat spirituel, surprenant par le jeu des correspondances, ne laisse pas d'être attachant, dominé qu'il est par la vision des dons du Saint-Esprit et des béatitudes. Nous pouvons admirer l'œuvre de restauration de l'Esprit sanctificateur. Avec le péché, c'était la maladie de l'âme, l'image de Dieu abolie, le Paradis perdu. Avec les dons et les vertus apportés par l'Esprit, c'est la santé de l'âme, l'image de Dieu refaite, le Royaume assuré.

## 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<sup>1</sup>. 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 Maz. 717, le contient ; il en est de même d'un certain nombre d'autres manuscrits : Paris BN 2532, 12261, 13422, 14303, 14506, 15315, 15988 ; Tours 241 et 396 ; Val. Reg. lat. 241 ; Val. Urb. lat. 108<sup>2</sup>.

D'après ces témoins, le *De septem donis Spiritus Sancti* est une œuvre autonome, distincte du *De quinque septenis* qui se termine sur une formule épistolaire conclusive. Publié comme tel par Josse Clichtove en 1506, il a pourtant été soudé au *De quinque septenis* dans l'édition de Migne, comme déjà dans dans certains manuscrits<sup>3</sup>. Cette assimilation accidentelle s'explique par la parenté des deux ouvrages.

*Les cinq septénaires* 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 septénaires* 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 septénaires* traitent déjà des sept dons du Saint-Esprit ; ces dons sont le sujet même du second traité.

1. Éd. Mabillon, II, 757.

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.

3. Le ms. *Heiligenkreuz Cisterc. 235* donne : « De septem vitiis capitalibus et dominica oratione : septem sunt vitia... ex quo operator. » L'*explicit* est bien celui du *De septem donis*.

La théologie postérieure s'appliquera à distinguer entre vertus et dons et à montrer la supériorité des dons par rapport aux vertus<sup>1</sup>. Hugues a préféré considérer le divin Principe d'une action multiforme, 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 fiançailles*, 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 baisers 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 septénaires* 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

1. Cf. Dom O. LOTTIN, « La formule authentiquement thomiste des dons du Saint-Esprit », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 40 (3), 1964, 413-419.

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 :

R. BARON, *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris 1963.

D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Rome 1960.

F. VANDENBROUCKE, dans *La Spiritualité du Moyen Age* (« Histoire de la Spiritualité Chrétienne », II), Paris 1961, p. 282-289.

*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

D = Douai *BM 360*  
D<sup>s</sup> = Douai *BM 365*  
L = Laon *BM 173.*  
F = Paris *BN lat. 2527.*  
O = Paris *BN lat. 2532.*  
A = Paris *BN lat. 14294.*  
H = Paris *BN lat. 14303.*  
N = Paris *BN lat. 14506.*  
P = Paris *BN lat. 15315.*  
M = Paris *Maz. lat. 717.*  
Va = Vatican *Reg. lat. 167.*  
Vi = Vatican *Urb. lat. 108.*

*TEXTE ET TRADUCTION*

## I

## DE MEDITATIONE

(Ms. Paris Maz. 717, fo 156<sup>ra</sup>-157<sup>ra</sup>)

Cf. PL Meditatio est frequens cogitatio modum et causam et  
76, 993- rationem uniuscuiusque rei investigans. Modum : quid sit.  
98) Causam : quare sit. Rationem : quomodo sit.

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

## (I)

In primo admiratio quaestionem generat, quaestio inves-  
10 tigationem, investigatio inventionem. Admiratio est dispo-  
sitionis, quaestio causae, investigatio rationis. Dispositio  
est, in coelo cuncta aequalia, in terra alta et depressa : pro  
hac admiratio. Causa, propter vitam terrenam terra,  
propter vitam coelestem coelum : pro hac quaestio. Ratio,  
qualis terra, talis vita terrena ; quale coelum, talis vita  
15 coelestis : pro hac investigatio.

M = Paris Maz. 717  
D = Douai 360  
D<sup>s</sup> = Douai 365

Va = Vatican Reg. lat. 167  
L = Laon 173  
H = Paris BN 14303

*Tit. de meditatione : hoc titulum habent Va, L et alia manu M  
item idem de generibus meditationem et que sit utilitas earum D D<sup>s</sup>*

## I

## LA MÉDITATION

La méditation est une réflexion insistante 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<sup>1</sup>

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 || *titulo antiquo caret* H || 12 hac : hoc MH

1. Voir *Introduction*, p. 12.

## (II)

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

20 In scripturis meditatio est, quomodo scire oporteat. Exemplum : Scriptum est : *Declina a malo, et fac bonum*<sup>a</sup>. Accedit meditatio lectioni, quare dixit prius : *Declina a malo*, et postea : *Fac bonum*. Causa, quia, nisi prius mala recedant, non adveniunt bona. Ratio, sicut prius mala  
25 germina eradicantur, postea plantantur bona. Item, quare dixit : *Declina a malo*? Quia in itinere occurrunt. Item : *Declina*, quia, ubi fortitudine resistere non possumus, consilio et ratione declinando evadimus. Item, declinamus mala vitando materiam peccati, ut pro superbia divitias, pro  
30 incontinentia abundantiam, pro concupiscentia speciem carnis, pro invidia et contentione vitanda amorem possessionis. Hoc est declinare.

Item : si quemadmodum omne malum declinandum praecipitur, sic omne bonum faciendum iubetur. Et sicut  
35 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. Necessitatis sunt quae  
no 156<sup>ab</sup> sunt in praecepto | et voto; de caeteris si quid supererogatur, redditur; si nihil, non imputatur.  
40

16 autem om. Va L || 18 oratio : ratio D D<sup>a</sup>

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.

## II. LA MÉDITATION SUR L'ÉCRITURE

1. Sur la lecture, voici ce qu'il faut considérer. La lecture fournit la matière pour connaître la vérité; la méditation l'adapte; la prière la soulève; l'opération l'applique; la contemplation y exulte.

La méditation sur l'Écriture dit comment il faut savoir. Un exemple : il est écrit : « Détourne-toi du mal et fais le bien<sup>a</sup>. » A la lecture fait suite la méditation : pourquoi est-il dit en premier lieu : « Détourne-toi du mal », et ensuite : « Fais le bien »? La cause<sup>1</sup> : parce que, si les maux ne se retirent d'abord, les biens n'arrivent pas. La raison : de même, les mauvaises herbes sont arrachées d'abord, les bonnes plantées ensuite. — Encore : pourquoi est-il dit : « Détourne-toi du mal »? Parce que les maux se rencontrent sur le chemin. — Encore : « Détourne-toi », parce que, quand nous ne pouvons résister par la force, nous nous en tirons en nous détournant avec prudence et sagesse. — Encore : nous nous détournons du mal en évitant la matière du péché, par exemple les richesses, s'il s'agit d'éviter l'orgueil; l'abondance, si c'est l'intempérance; la beauté charnelle, si c'est la concupiscentie; l'amour de la possession, si ce sont l'envie et les rivalités. Cela, c'est se détourner.

Encore : si c'est au même titre qu'il est prescrit de se détourner de tout mal et ordonné de faire tout bien, et si pareille est la situation de qui ne se détourne pas de tout mal et de qui ne fait pas tout bien, ce dernier est coupable. Mais, s'il en est ainsi, qui n'est pas coupable? Il nous est donc ordonné de nous détourner de tout mal, mais, quant aux biens, certains relèvent de la nécessité, d'autres de la volonté. Relèvent de la nécessité ceux qui sont l'objet d'un précepte et d'un vœu; quant aux autres, si quelqu'un est accompli en surplus, il est récompensé; si aucun ne l'est, il n'en est pas tenu rigueur.

2. Item meditatio in lectione est quomodo sint quae sciuntur quia sunt, et quomodo facienda sunt quae sciuntur quia facienda sunt. Est enim meditatio excogitatio consilii quomodo impleantur quae sciuntur, quia inutiliter sciuntur nisi impleantur.

3. Item meditatio in lectione est triplicis considerationis : secundum historiam, allegoriam, tropologiam. Secundum historiam est quando eorum quae facta sunt rationem vel quaerimus, vel admiramur suis temporibus et locis et modo congruo perfectam. In hac consideratio iudiciorum divinorum meditantem 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 mira ratione et providentia coaptatam sicut oportuit ad intelligentiam et fidei formam fabricandam. In tropologia, meditatio operatur quem fructum dicta afferant, exquirens quid faciendum insinuent, vel quid doceant esse vitandum ; quid ad eruditionem, quid ad exhortationem, quid ad consolationem, quid ad terrorem scripturae lectio proponat ; quid ad intelligentiam virtutis illuminet, quid nutriat affectionem, quid formam vivendi ad iter virtutis edoceat.

## (III)

1. Meditatio in moribus secundum affectus, et cogitationes, et opera.

In affectibus considerandum est ut sint recti, sinceri, hoc

44 impleantur : impleantur D<sup>s</sup> H || 47 allegoriam : secundum *praem.* DD<sup>s</sup> || tropologiam : secundum *praem.* DD<sup>s</sup>

1. Voir *Introduction*, p. 14.

2. Souvent dans l'œuvre hugonienne, on rencontre cette division

2. Méditer à partir de la lecture, c'est encore se demander comment existe ce que l'on sait exister, et comment il faut faire ce que l'on sait qu'il faut faire. La méditation, en effet, est l'exercice du jugement sur la façon de mettre en pratique ce que l'on sait, car inutile de le savoir si on ne le met pas en pratique.

3. Par ailleurs, la méditation à partir de la lecture se fait d'un triple point de vue : celui de l'histoire, celui de l'allégorie, celui de la tropologie<sup>1</sup>. — Elle se fait du point de vue de l'histoire, lorsque nous cherchons la raison des événements, ou que nous en admirons la réalisation adaptée aux temps, aux lieux, aux circonstances. La considération des jugements divins y exerce celui qui médite : en aucun temps ils n'ont manqué d'être droits et justes, et par eux fut accompli ce qui devait l'être et rendu à chacun ce qui était juste. — Du point de vue de l'allégorie, la méditation s'applique à l'enchaînement des événements passés et s'attache à y percevoir la signification des événements futurs, merveilleusement adaptée par l'ordre providentiel à édifier l'intelligence et l'exemplaire de la foi. — Dans la tropologie, la méditation s'applique à déterminer quel fruit apportent les divines paroles et à discerner ce qu'elles invitent à faire et ce qu'elles apprennent à éviter, ce que propose la lecture de l'Écriture qui soit matière à instruction, à exhortation, à consolation, à crainte, ce qu'elle offre d'illumination pour l'intelligence de la vertu, d'aliment pour nourrir les affections, d'enseignement de l'idéal de vie pour aller sur la route de la vertu.

## III. LA MÉDITATION SUR LES MOEURS

1. La méditation sur les mœurs s'applique aux affections, aux pensées et aux œuvres<sup>2</sup>.

Pour les affections, il faut veiller à ce qu'elles soient

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 dilexit, et erat affectus ad quod debuit, sed quia male dilexit, non erat quomodo debuit<sup>a</sup>. Igitur affectus esse potest ad id ad quod debet et non quomodo debet. Nunquam 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 mundaee et ordinatae. Mundaee sunt quando neque de malis affectionibus 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 oratione, et in oratione de lectione.

In operibus considerandum est primum ut bona intentione fiant. Bona intentio 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 scientiam<sup>b</sup> 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<sup>o</sup> || 72 male dilexit : mala dixit H || 84 operibus : uero add. D || 87 in om. H

a. II Rois 13    b. Rom. 10, 2

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

droites et sincères, c'est-à-dire se tournent vers l'objet voulu et prennent la forme voulue. En effet, aimer ce qu'il ne faut pas est mal ; et pareillement, aimer ce qu'il faut, mais non comme il faut, est mal<sup>1</sup>. Ainsi, l'affection bonne est celle qui se tourne vers l'objet voulu, et sous la forme voulue. Amnon aima sa sœur, et son affection se tournait vers l'objet voulu, mais comme il l'aima de façon mauvaise, cette affection ne prenait pas la forme voulue<sup>a</sup>. Par conséquent, l'affection peut se tourner vers l'objet voulu et non sous la forme voulue. Par contre, elle ne peut jamais prendre la forme voulue si elle ne se tourne vers l'objet voulu. Tournée vers l'objet voulu, elle est droite ; prenant la forme voulue, elle est sincère<sup>2</sup>.

Pour les pensées, il faut veiller à ce qu'elles soient pures et ordonnées. Elles sont pures, quand elles ne sont pas engendrées par des affections mauvaises et n'engendrent pas des affections mauvaises. Elles sont ordonnées, quand elles se présentent normalement, c'est-à-dire en leur temps. Penser en effet à des choses bonnes, mais non en leur temps, n'est pas sans défaut : par exemple à la prière durant la lecture et à la lecture durant la prière.

Pour les actions, il faut premièrement veiller à ce qu'elles soient faites avec une intention bonne. Est bonne l'intention qui est simple et droite ; simple : exempte de malice ; droite : exempte d'ignorance. Si en effet elle est exempte de malice, elle possède le zèle, mais si elle demeure dans l'ignorance, elle ne le possède pas « selon la science »<sup>b</sup>. Aussi l'intention doit-elle être à la fois droite par le discernement et simple par la bénignité. — Pour les actions encore, il faut deuxièmement veiller à ce que, commencées avec une intention droite, elles soient menées à terme avec une ferveur persévérante, sans que la persévérance s'engourdisse ni que l'amour s'attédisse.

2. Les correspondances, soit directes, soit comme ici, chiasmiques, abondent dans l'œuvre de Hugues.

2. Item meditatio in moribus duplici consideratione dis-  
 95 currit, 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 patiat, vel pro  
 100 torpore boni, vel pro praesumptione mali. Munda autem conscientia est, quae nec de preterito iuste accusatur, nec de praesenti iniuste delectatur.

3. Item in moribus meditatio considerationem suam exercet, ut omnes motus qui oriuntur in corde deprehendat,  
 105 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  
 110 manifeste mala. Quae manifeste bona est, a Deo est ; quae autem manifeste mala est, sive a diabolo est, sive a carne. Isti enim tres auctores sunt omnium suggestionum, et omnes aspirationes quae invisibiliter cordi adveniunt, ab istis procedunt. Item quae occulta sunt, aliquando bona  
 115 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,  
 120 probantur a fine. Exitus autem manifestat quod a principio celabatur, et propterea qui motus suos a principio iudicare non potest, finem investiget et consummationem. Quae enim dubia sunt vel incerta, bona sunt vel mala occulta. Et

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

2. Encore : la méditation sur les mœurs exerce son discours à un double point de vue : au-dedans 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 torpeur 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 déceler tous les mouvements qui naissent dans le cœur : d'où viennent-ils et où tendent-ils<sup>1</sup> ? 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

125 quae mala sunt, sicut dictum est, vel a diabolo, vel a carne  
 156<sup>vb</sup> 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 oriuntur praeter rationem. Quod enim a diabolo  
 suggeritur, sicut alienum est ab homine, ita frequenter  
 130 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  
 135 carnis et suggestiones eius saepius praecedentem habent  
 causam necessitatem, sed quia modum et mensuram tran-  
 seunt, excrescunt in superfluitatem : ut, verbi gratia, cum  
 post famem cibus sumendus immoderate appetitur, et  
 post abstinentiam in sumendo edulio mensura non tenetur.  
 140 4. Item meditatio morum triplici iudicio exercetur.  
 Primo quod iudicat inter diem et noctem. Secundo quod  
 iudicat inter diem et diem. Tertio quod iudicat omnem  
 diem<sup>a</sup>. Inter noctem et diem iudicare, est mala a bonis  
 145 dividere. Inter diem et diem iudicare, est inter bonum et  
 melius discretionem habere. Omnem diem iudicare, 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  
 150 tendit, secundum aliquid cursum suum dirigit, et qui  
 directius pergit, citius pervenit. Sunt enim quaedam bona

135 praecedentem habent : *transp.* D<sup>a</sup>

a. Hébr. 14, 5

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 apparaît plus souvent de façon déraison-  
 nable. Autant en effet les suggestions du diable sont étran-  
 gères 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 soit 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 le 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 immodéré  
 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<sup>a</sup> ». Distinguer entre le jour et  
 la nuit, c'est trancher entre le bien et le mal. Distinguer  
 entre jour et jour, c'est savoir discerner 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 direc-  
 tion est plus continûment assurée parvient au but plus  
 rapidement. Il est en effet des œuvres bonnes où même

in quibus etiam multum moveri parum est promoveri. Alia compendioso labore fructum magnum adducunt. Et haec ergo discernenda sunt et eligenda magis, quae  
 155 magis prosunt. Quaecunque enim magis prosunt meliora sunt, et omne opus secundum fructum suum iudicari oportet. Multi hanc discretionem non habentes plurimum laboraverunt et parum profecerunt, quoniam oculum habuerunt foris tantum ad speciem operis, et non intus ad  
 160 fructum virtutis. Gaudebant enim magna se facere, magis quam utilia exercere, et dilexerunt illa potius in quibus videri possent quam emendari.

6. Item meditatio in moribus primum considerat quae  
 157<sup>ra</sup> debita sunt, sive ex praecepto | sive ex voto, et ea primum  
 165 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  
 170 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  
 175 occupationem. Afflictio est ad amaritudinem. Occupatio ad dissipationem. Per afflictionem dulcedo mentis amaricatur. Per occupationem tranquillitas 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  
 180 impossibilitatem patienter sustineat; ne autem male

160 gaudebant : gausi sunt DD<sup>s</sup> || 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.

beaucoup de mouvement n'aboutit qu'à peu de progrès ; il en est d'autres où des efforts limités apportent un grand fruit. Ce qu'il faut discerner et choisir de préférence, c'est donc ce qui est plus utile. Tout ce qui est plus utile est meilleur, et toute œuvre doit être jugée à son fruit. Beaucoup, faute de ce discernement, ont fait de grands efforts pour peu de profit. C'est qu'ils ont eu seulement l'œil extérieur<sup>1</sup> dirigé vers l'apparence de l'œuvre, et non l'œil intérieur dirigé vers le fruit de la vertu. Leur bonheur était de faire de grandes choses plutôt que de s'exercer à d'utiles, et ils ont préféré ce qui pouvait les faire admirer à ce qui pouvait les amender.

6. Encore : la méditation sur les mœurs considère d'abord les devoirs résultant d'un précepte ou d'un vœu, et elle juge qu'il faut s'acquitter en premier lieu des obligations qui, remplies, comportent un mérite, mais, non remplies, entraînent une culpabilité. On doit donc faire d'abord ce que l'on ne peut omettre sans faute. Cela fait, si l'on ajoute volontairement quelque pratique de surrogation, ce doit être sans mettre obstacle à notre devoir. Les uns veulent bien faire ce qui n'est pas leur devoir, mais ne sont pas capables de faire leur devoir. D'autres, même s'ils sont capables de faire leur devoir, se créent eux-mêmes des obstacles, en voulant faire ce qui n'est pas leur devoir.

7. Encore : la méditation des mœurs considère qu'il y a deux défauts à éviter par-dessus tout dans une action bonne : l'affliction et l'absorption. L'affliction : elle produit l'amertume ; l'absorption : elle conduit à la dissipation. Par l'affliction, la douceur de l'esprit devient amère ; par l'absorption, la tranquillité s'évapore. Il y a affliction quand on se consume d'impatience pour ce dont on est incapable ; il y a absorption lorsque, pour réaliser ce dont on est capable, on se laisse aller à une activité démesurée. Ainsi donc, pour éviter une fâcheuse amertume, que l'âme accepte patiemment ses impuissances ; pour éviter une

occupetur, possibilitatem suam extra mensuram suam non extendat.

185 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  
insipienter fastidire. Qui enim semper quod non facit  
appetit et quod facit fastidit, nec praesentibus fruitur, nec  
190 futuris satiatur. Inchoata enim ante consummationem  
deserit, et inchoanda ante tempus apprehendit. Propterea  
bonum est bono suo esse contentum, et praesentia bona  
supervenientibus bonis augere, non pro futuris abicere.  
Levitatis enim est honorum commutatio, exercitatio  
autem virtutis, multumque diversa currunt via qui pro  
195 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  
200 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 impatientement 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 biens 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 146<sup>rb</sup>-149<sup>rb</sup>)

## (I)

PL 1. *Semel locutus est Deus*<sup>a</sup> quia unum Verbum genuit per  
 7, 289- quod omnia fecit. Hoc Verbum est sermo eius. Unus est  
 4) ergo sermo Dei, quia unum est | Verbum Dei. Et ideo vere  
 146<sup>va</sup> unus, quia unius unus, qui sententias multiplices non  
 5 complectitur, sed uno et simplici verbo consummatur.

Quare ergo dicitur in psalmo : *Ut iustificeris in sermo-*  
*nibus tuis*<sup>b</sup> ; et alibi : *Vivifica me ut custodiam sermones*  
*tuos*<sup>c</sup>. Si enim vere sermo Dei unus creditur, quomodo  
 multi sermones eius dicuntur ? Sed sciendum est quod  
 10 aliter per hominum ora loquitur Deus, aliter per semetip-  
 sum. Nam quod Deus in hominibus 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 quos-  
 15 cumque per hominum ora protulit, iste unus in omnibus  
 illis fuit, et omnes in isto uno unum sunt, qui sine isto  
 quolibet loco vel tempore prolati esse non possunt. Videamus  
 ergo magnum sacramentum.

2. Verbum Dei humana carne vestitum semel visibile

H = Paris BN 14.303

M = Paris Maz. 717 (incomplet) Vi = Vatican Urb. lat. 108

*Tractatus in mss titulo caret. In Indice Gilduini per incipit designa-*  
*tur. || 1 quia : qui Vi || 11 Deus om. Vi || 13 ergo : Deus add. Vi*

## II

## LA PAROLE DE DIEU

## I. LE GRAND SACREMENT QU'EST LA PAROLE DE DIEU

1. « Dieu a parlé une seule fois<sup>a</sup> », 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 *tes paroles*<sup>b</sup> », et ailleurs : « Donne-moi vie pour que je garde *tes paroles*<sup>c</sup> » ? 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 sacrament ».

2. Le Verbe de Dieu revêtu de la chair humaine est

a. Ps. 61, 12    b. Ps. 50, 6    c. Ps. 118, 17

- 20 apparuit, et nunc quotidie idem ipsum humana voce  
conditum ad nos venit. Et quamvis aliter per carnem  
atque aliter per vocem humanam hominibus innotescat,  
quodammodo tamen hic intelligenda est vox Verbi quod  
25 non solum videre sed etiam occidere potuerunt et adhuc  
quotidie sermonem Dei foris audiunt et contemnunt. Et  
quemadmodum illi hominem occidere non praesumerent,  
si Deum cognoscere potuissent, ita quoque isti nequaquam  
verba divina audita respuerent, si virtutem eorum interno  
30 sapore gustare valerent. |
- to 146<sup>vb</sup> 3. *Sermo igitur Dei vivus est*<sup>a</sup>, quia vita in eo est. In eo  
quod foris auditum excitat, id quod intus cor vivificat. In  
eo quod auribus illabatur, id quod cordi inspiratur. Quod  
foris est transit, quod intus est mutabilitatem non recipit.  
35 Quod foris decursus verborum explicat, intus veritas  
incommutabilis dictat. Propterea, inquit, *coelum et terra  
transibunt, verba autem mea non transient*<sup>b</sup>. Ibi utique non  
transibunt, ubi transitoria non sunt. Quia sicut in multis  
unum verbum non dividitur, ita multa in uno verbo non  
40 variantur.
- His itaque de sermone Dei breviter explicatis, nunc  
Apostoli verba inspiciamus.

## (II)

- Vivus est, inquit, sermo Dei et efficax, et penetrabilior  
omni gladio ancipiti*<sup>c</sup>. Vivus, quia non mutatur. Efficax,  
45 quia non deficit. Penetrabilis, quia non fallitur. Non

23 tamen om. Vi || 26 foris : mali add. Vi || 31 Dei vivus : diivinus  
H || 32 intus : est add. Vi || 33 quod cordi : transp. Vi || 36 inquit : in quid  
Vi || 43 vivus : unius Vi || inquit : in quid Vi || 43-44 et penetra-  
bilior... efficax om. Vi

a. Hébr. 4, 12 b. Matth. 24, 35 c. Hébr. 4, 12

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'eussent 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 »<sup>a</sup>, car la vie  
est en elle : en ce qui au-dehors excite l'ouïe, ce qui au-  
dedans vivifie le cœur ; en ce qui touche les oreilles, ce  
qui inspire le cœur. Ce qui est au-dehors passe ; ce qui est  
au-dedans ne souffre pas de mutation. Ce qu'au-dehors  
développe le discours, au-dedans l'immuable vérité le  
dicte. Aussi, dit-il, « le ciel et la terre passeront, mais mes  
paroles ne passeront pas »<sup>b</sup>. 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 péné-  
trante qu'aucun glaive à deux tranchants<sup>a</sup>. » Vivante,  
parce qu'elle ne change pas ; efficace, parce qu'elle ne  
défaut pas ; pénétrante, parce qu'elle ne se trompe pas.

mutatur in promisso, 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  
 50 facit, subtiliter discernit. Vivus est sermo Dei ut credas, efficax ut speres, penetrabilior ut timeas. Vivus est in praeceptis et prohibitionibus, efficax in promissis et comminationibus, penetrabilior in iudiciis et damnationibus. Sed quia veritas promissorum et omnipotentia  
 55 operum eius credenda potius quam discutienda sunt, quae sit subtilitas iudiciorum eius consideremus.

*Penetrabilior, inquit, est sermo Dei omni gladio ancipiti<sup>a</sup>. Anceps est gladius, qui ex ambabus partibus incidit, qui  
 1<sup>o</sup> 147<sup>ra</sup> cum infigitur penetrans ex utraque parte secundo viam  
 60 sibi aperit; hic tamen non nisi carnem incidit, sed Dei gladius utrobique secatur, quia potest animam et corpus perdere in gehennam ignis<sup>b</sup>. Sive: in iudiciis utrobique secatur, quia utrumque diiudicat, incidit et discernit.*

## (III)

Sequitur: *Pertingens usque ad divisionem animae ac  
 65 spiritus<sup>c</sup>. In unoquoque homine tria sunt: caro et spiritus et mens. Ad carnem pertinet delectatio, ad spiritum cogitatio, ad mentem discretio. Delectatio est serpens, cogitatio Eva, discretio Adam. In delectatione est superfluitatis concupiscentia, in cogitatione est necessitatis providentia,*

a. Hébr. 4, 12    b. Matth. 10, 28    c. Hébr. 4, 12

1. Voir *Introduction*, p. 20.

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<sup>a</sup>. » Un glaive à deux tranchants est celui qui tranche des deux côtés; qui, lorsqu'il s'enfonce 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<sup>b</sup> ». 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 PENSÉES, DES DÉSIRES ET DES INTENTIONS

Il continue: « pénétrant jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit<sup>a</sup> ». Dans chaque homme il y a trois éléments<sup>1</sup>: 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

70 in discretione est veritatis sententia. Delectatio providentiam obtentu necessitatis ad superfluitatem praecipitat. Providentia rationem per compassionem inferioris inclinat a sententia veritatis.

Prima divisio est inter serpentem et Evam, hoc est  
75 inter carnalitatem, sive animam vel animalitatem, et spiritum, inter delectationem et cogitationem, inter superfluitatem et necessitatem. Secunda divisio est inter Evam et Adam, inter cogitationem et intentionem vel discretionem, inter prudentiam carnis et sententiam veritatis.  
80 Sermo etiam Dei quasi inter animam et spiritum dividit, quando sacrum eloquium nobis quae inter carnalia et spiritualia desideria repugnantia habeatur ostendit.

Sequitur : *compagum quoque et medullarum*, id est : etiam usque ad divisionem compagum et medullarum  
85 pertingit ipse sermo Dei. Quid vero per compages et medullas accipere debeamus explanatur cum subditur :  
• 147<sup>b</sup> *cogitationum et intentionum*. Compages sunt cogitationes, medullae intentiones. Primum foris sunt opera quasi cutis, deinde delectatio quasi caro, deinde cogitationes quasi  
90 ossa, deinde intentio quasi medulla. Sicut cutis carnem tegit, sic opera delectationem ; et sicut ossa carnem fulciunt, sic cogitationes desideria pascunt ; et sicut medullae ossibus interiores sunt, sic in cogitationibus intentiones latent. Cogitationes etiam compages vocantur, quia  
95 quodammodo ita desideria ad invicem copulant, sicut compages membrorum artus ligant. Compago enim vinculum est, quod medium extrema coniungit. Et similiter cogitationes, quia et ex desideriis nascuntur et desideria generant, quodammodo et haec nutriendo et illa gignendo utraque  
100 ad invicem ligant. Quasi enim praecedentibus sequentia

91 sicut : sic Vi || 99 illa gignendo : *hic explicit M*

1. Voir *Introduction*, p. 20.

délectation, prétextant le nécessaire, fait tomber la prévoyance dans le superflu ; la prévoyance, en appelant à la compassion pour l'inférieur, fait dévier la raison du jugement vrai.

Il y a une première division entre le serpent et Ève, c'est-à-dire entre le charnel, ou l'âme, 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. — Également, la parole de Dieu provoque une division comme entre l'âme 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<sup>1</sup>. Ce 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 ; comme 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 rejoignant. 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 précèdent ceux qui suivent, puis-

connectunt, quia et ipsae de illis et illa de ipsis prodeunt.

Quod vero desideria cogitationes gignere diximus, nemini qui seipsum cognoscat ignotum esse potest, quia illius profecto saepius in cogitatione volvimus cuius amore  
 105 plus affecti sumus. Unde etiam Dominus in Evangelio dicit : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*<sup>a</sup>. 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  
 110 dicens : *In meditatione mea exardescet ignis*<sup>b</sup>, quia cuius rei cogitatio animo frequenter insederit, illius amor acrior in corde exardescit. Convenienter igitur per medullas, quae in corpore magis secretae sunt et reconditae, intentiones accepimus, quae quasi cogitationum nostrarum medullae  
 115 sunt, quia in cogitatione cordis latet intentio cogitationis.  
 147<sup>va</sup> Quam dum subtiliter discutimus, quasi ad interiora ossium penetramus. Liquet ergo quod recte compages cogitationes, et medullae dicantur intentiones. Superest inquirere quomodo sermo Dei usque ad divisionem eorum  
 120 pertingat.

Prima divisio est inter animam et spiritum, hoc est inter voluptates carnales et spirituales. Secunda divisio est inter compages, id est cogitationes carnales et spirituales. Primum enim discernuntur voluptates, id est  
 125 utrum bono vel malo desiderio affectus sit animus. Quae discretio ideo prima est, quia facilius quisque sua desideria diiudicare potest. Deinde sequitur discretio cogitationum, quae magis est occulta et difficilius comprehenditur. Quia enim ex pravis desideriis bonae nonnunquam cogitationes oriuntur, et rursus ex bonis desideriis pravae  
 130 cogitationes prodeunt, non facile est cogitationum qualitatem discernere vel discutere, cum non solum ex praece-

101 illa : ipse Vi || 102 quod : qui Vi || 103 cognoscat : cognoscit Vi || 109 cogitationes om. Vi || 126 sua om. Vi

a. Matth. 6, 21      b. Ps. 38, 4

qu'elles sortent des premiers et que d'elles sortent les seconds.

Nous avons dit que les désirs engendrent les pensées. Personne qui se connaisse soi-même ne peut l'ignorer, car assurément nous avons bien souvent en mémoire ce dont l'amour nous a touché davantage. C'est ce qui fait dire au Seigneur dans l'Évangile : « Où est ton trésor, là est aussi ton cœur<sup>a</sup>. » Comme s'il disait : où est ton désir, là est aussi ton cœur. Autrement dit : où est ton affection, là est aussi ta pensée. D'autre part, que les pensées engendrent les désirs, le psalmiste l'indique en disant : « En ma méditation, un feu s'embrasera<sup>b</sup>. » Lorsque, en effet, la pensée d'une chose a été souvent présente à l'esprit, son amour s'embrace plus vivement dans le cœur. C'est donc de façon appropriée que par les moelles, qui dans le corps sont davantage cachées et profondes, nous avons désigné les intentions : elles sont comme les moelles de nos pensées, car dans la pensée du cœur se cache l'intention de la pensée. Lorsque nous scrutons avec acuité cette intention, c'est comme si nous pénétrions à l'intérieur des os. Il est donc clair que c'est à juste titre que les pensées sont appelées articulations et les intentions, moelles. Reste à chercher comment la parole de Dieu atteint jusqu'à leur point de division.

La première division est entre l'âme et l'esprit, c'est-à-dire entre voluptés charnelles et spirituelles. La seconde division est entre les articulations, c'est-à-dire entre pensées charnelles et spirituelles. En effet, on distingue d'abord entre voluptés : l'esprit est-il affecté d'un bon ou d'un mauvais désir ? Ce discernement est le premier, pour la bonne raison qu'il est plus facile à chacun de juger de ses désirs. Ensuite vient le discernement des pensées, qui est plus obscur et plus difficile à saisir. En effet, de mauvais désirs naissent parfois de bonnes pensées, et inversement de bons désirs sortent de mauvaises pensées : aussi n'est-il pas facile de discerner et d'apprécier la

dentibus desideriis de quibus oriuntur, sed etiam ex subsequentibus quae ipsae gignunt eas oporteat iudicare.

135 Sed ut apertius videatur qualiter ex pravis desideriis bonae, et ex bonis desideriis pravae cogitationes nascantur, exemplo monstretur. Nemo est qui desiderium rapinae nesciat malum esse, sed aliquando ex desiderio rapiendi nascitur desiderium occidendi, et saepe ex desiderio  
140 occidendi nascitur horror homicidii. Dum ergo ex malo desiderio cogitatio bonum gignens affectum prodit, quasi in radice mala surculus bonus dulcem fructum facit. Similiter aliquando ex bono desiderio mala cogitatio nascitur, ut nonnunquam pollutionem carnis abominando  
145 turpitudinem carnalis concupiscentiae cogitare incipimus, et ex ipsa nostra cogitatione ad delectationem illicitam inflammamur, et quasi de puro fonte | aqua manare  
147<sup>b</sup> incooperat, sed paulatim defluens in sentinam turpitudinis ibat. Aliquando autem cogitationes et ex bonis  
150 desideriis prodeunt et bona desideria gignunt, vel ex malis ortae similiter mala proferunt.

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

Haec autem omnia sermo Dei diiudicando penetrat,  
160 quia ille qui per sapientiam suam intus secreta nostra subtiliter intelligendo discernit, foris per doctrinam suam

138 ex om. H

1. Voir *Introduction*, p. 21.

qualité 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<sup>1</sup>.

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 surgeon produisait un fruit savoureux. Pareillement, il naît 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 discerner, 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

utiliter nos illuminando eadem intelligere facit. Quia igitur *vivus est sermo Dei*, credamus eum vera promittere ; quia *efficax* est, speremus eum promissa perficere ; quia  
 165 penetrabilis est et falli non potest, offendisse eum paenitemus et de reliquo timeamus offendere. Ipse enim et voluntates nostras intelligit, et cogitationes videt, et intentiones comprehendit.

## (IV)

1. Sequitur : *Non est ulla creatura invisibilis coram*  
 170 *ipso*<sup>a</sup>. Oculus Dei et longinqua capit, quia ubique praesens est, et intima, quia in omnibus est, et subtilia, quia perspicax est, et maxima comprehendit, quia omnia in ipso sunt. Hoc sequitur dicens : *Omnia sunt in conspectu eius nuda*<sup>b</sup>, quia in ipso sunt omnia, *et aperta*, quia ipse est in  
 175 omnibus. Vel *nulla creatura* dicit : nulla actio vel cogitatio vel intentio humana.

2. Quidam est oculus qui foris est et non intus, sicut  
 ° 148<sup>ra</sup> oculus car[n]is ; quidam oculus qui intus est ad aliquid et ad aliquid foris, ut oculus cordis ; et quidam oculus qui  
 180 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 oculum carnis intus est, ad oculum Dei foris. Et sicut oculus carnis non capit quae capit oculus cordis, sic oculus cordis non  
 185 capit quae capit oculus Dei. Sed oculus Dei capit quae capit oculus cordis. Igitur oculus carnis tantum capit 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 capit.

163 vivus : unius H || 169 ulla : illa *mss* || 174 nuda : et aperta *add.*  
 Vi || 174 sunt : hoc sequitur dicens *add.* Vi || 176 humana : humano Vi

a, Héb. 4, 13    b. Cf. Héb. 4, 13

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 « pénétrante » 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<sup>a</sup>. » 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 clairvoyant ; ce qui est immense, puisque tout est en lui. — Il poursuit la même idée : « Tout est à nu sous son regard<sup>b</sup> », parce que tout est en lui, « et à découvert », parce qu'il est en tout. — Ou encore : « aucune créature » signifie : aucune action, ni pensée, ni intention humaine.

2. Il y a un œil<sup>1</sup> 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 à 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 ulla creatura invisibilis coram eo. Omnia autem sunt nuda et aperta coram eo<sup>a</sup>.

3. Ab oculis nostris teguntur saepe etiam ea quae visibilia sunt; quae invisibilia sunt clauduntur. Actio visibilis est, intentio invisibilis est. Sed actiones hominum, licet in sua natura visibiles 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 fiunt; quia non sunt tenebrae et non est umbra mortis et ubi abscondantur qui operantur 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)

148<sup>rb</sup> 1. Sequitur: *Ad quem nobis sermo*<sup>b</sup>, 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. Duobus modis fit sermo Dei ad nos, interius et exterius: interius per aspirationem, exterius per praedicationem. Item per aspirationem duobus modis: per naturam et per gratiam. Per naturam, quando conditis aspirat cognitionem boni; per gratiam, quando reparatis suggerit amorem boni. Duobus etiam modis fit noster sermo ad ipsum: vel consulendo rationem, vel reddendo rationem. Si modo rationem ex voluntate consulere ad faciendum nolumus, tunc ex necessitate de factis

190 ergo: igitur Vi || 193 sunt<sup>1</sup>: et *add.* Vi || 195 sint: sunt Vi || 200 et ubi: ut ibi Vi || 212 modis *om.* Vi

a. Hébr. 4, 13    b. Hébr. 4, 13

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

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...<sup>b</sup> ». « 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'aspiration; 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  
220 iudicatos mortuos ex iis quae scripta erant in libris<sup>a</sup>.

2. Libri sunt corda hominum, liber vitae est sapientia Dei. Libri aperiuntur quando manifesta sunt secreta cordium ; liber vitae aperietur quando unicuique luce interiori manifeste patecet omne quod faciendum est.  
225 Et mortui ex his quae in libris sunt, non quae in libro, iudicantur, quia peccatores ex suis operibus iudicabuntur. Libri nostri ad librum Dei scripti sunt, quia corda nostra ad similitudinem sapientiae Dei condita sunt, sicut dicitur : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*<sup>b</sup>. Adhuc  
230 scribi debent libri nostri secundum exemplar libri vitae, sicut dicit Apostolus : *Estote imitatores Christi sicut filii carissimi*<sup>c</sup>. Etsi scripti [non] sunt, saltem corrigendi sunt. Conferamus itaque libros nostros cum hoc libro ut, si quid aliter habuerint, corrigantur, ne in illa ultima collatione, si quippiam aliter inventi fuerint habentes, abiciantur. Sic intelligi potest : *ad quem*, id est sermonem, est *nobis sermo*.

148<sup>va</sup> 3. Vel aliter : *ad quem nobis sermo* : loquimur ad | Christum de nobis ut ipse ad Patrem loquatur pro nobis, quia  
240 pontifex est ut offerat Deo vota populi, et magnus : magnus secundum divinitatem, quia Filius Dei, magnus secundum humanitatem, quia penetrat coelos. *Accedamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae eius*<sup>d</sup>, id est ad ipsum in quo regnat gratia. Duobus modis regnat, quia nec in eo malitia  
245 est quae effectum gratiae impediatur quin velit, nec in nobis miseria quin possit. *Accedamus ergo cum fiducia, quoniam et officium eius est ut pro nobis oret, quia pontifex consti-*

219 liber alius : *transp.* Vi || qui : quod Vi || 221 est sapientia : *transp.* Vi || 231 dicit : dixit Vi || 243 ipsum : Christum Vi || 247 ut : et Vi

a. Cf. Apoc. 20, 12    b. Ps. 4, 7    c. I Cor. 4, 16    d. Cf. Hébr. 4, 16

l'Apocalypse : « Les livres furent ouverts, puis un autre livre fut ouvert, celui de la vie. Enfin les morts furent jugés d'après ce qui était écrit dans les livres<sup>a</sup>. »

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<sup>b</sup>. » Il reste à écrire nos livres d'après l'exemplaire du livre de la vie, ainsi que le dit l'Apôtre : « Soyez les imitateurs du Christ comme des fils très chers<sup>c</sup>. » 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<sup>d</sup> », 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,

tutus, et meritum ipsius, impetret, quia iustus, denique libenter compatietur, quia et ipse propter nos infirmitatibus circumdatus est<sup>a</sup>.

4. Constitutus est, quia a Deo : non enim ipse se constituit, sed Deus illum glorificavit, qui dixit : *Filius meus es tu, ego hodie genui te*<sup>b</sup>. Quando in baptismo hoc dictum est super Christum, tunc quasi ad pontificatum electus est. 255 Quando in monte dictum est, tunc quasi est pontifex ordinatus et veste indutus gloriae. Postea in tertia voce quae ad eum venit de coelo dicens : *Et clarificavi, et iterum clarificabo*<sup>c</sup>, approbatus et confirmatus est in dignitate sua ; sicut Aaron post ordinationem, quia 260 quosdam aemulos et suo sacerdotio derogantes habuit, a Deo probatus est et confirmatus. In monte vestem gloriae in ordinationem accepit ; in resurrectione ad offerendas pro nobis preces Deo induit.

## (VI)

1. *Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus pro* 265 *hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat oblationes et sacrificia pro peccatis*<sup>d</sup>. Duplex esse debet assumptio eorum qui praeficiuntur, scilicet ut primum intus per gratiam assumantur ad excellentiam virtutis, 148<sup>vb</sup> | postmodum foris per oboedientiam vocentur ad excellentiam dignitatis. Alii assumuntur intus et non foris, 270 sicut boni subiecti ; alii assumuntur foris et non intus, sicut mali praelati ; alii foris et intus, sicut boni praelati ; alii nec foris nec intus, sicut mali subiecti.

2. Sequitur : *Pro hominibus constituitur in his quae sunt*

248 denique libenter compatietur : denique compatienter Vi || 269 vocentur : et *add.* Vi || 271-272 alii... praelati om. Vi

a Cf. Hébr. 5, 2    b. Ps. 2, 7    c. Jn 12, 28    d. Hébr. 5, 1

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<sup>a</sup> 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<sup>b</sup>. » 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 l'ai glorifié et je le glorifierai encore<sup>c</sup> » 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<sup>d</sup>. » 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 prêtres ; certains le sont extérieurement et intérieurement : tels sont les bons prêtres ; certains ne le sont ni extérieurement ni intérieurement : tels sont les mauvais sujets.

2. Ensuite : « est établi pour intervenir en faveur des

- 275 *ad Deum*<sup>a</sup>. Dicitur in Evangelio : *Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*<sup>b</sup>. 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
- 280 legatione populi funguntur ad intercedendum, et legatione Caesaris ad populum ad imperandum, sic et praefecti Dei, id est praelati in Ecclesia, legatione populi funguntur ad Deum ut obsecrent, sive legatione Dei ad populum ut iubeant.
- 285 Aliud est enim officium praelati 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 placatum reddat. In eo
- 290 officio quo est legatus Dei ad populum, ad illum pertinet ignorantes docere, peccantes corrigere. De illo officio in quo est legatus populi ad Deum, dictum est *ut offerat sacrificia et oblationes pro peccatis*<sup>c</sup>. De illo officio in quo est legatus Dei ad populum, dictum est *ut sciat compati*
- 295 *his qui ignorant et errant, quoniam et ipse circumdatus est infirmitate*<sup>d</sup>.
- Quidam sunt qui se in infirmitate esse cognoscunt, sed circumdatos infirmitate non putant, ii videlicet qui in quibusdam actionibus suis fortes se esse considerant. Qui
- 300 vero in omnibus suis se infirmari conspiciunt, ii quantum ad reputationem suam undique infirmitate circumdati sunt.

276 praefectos : perfectos Vi || 281 ad imperandum : ad impetrandum Vi || 297 in om. H || 298 circumdatos : circumdantes mss

a. Hébr. 5, 1    b. Matth. 22, 21    c. Hébr. 5, 1    d. Hébr. 5, 2

hommes dans leurs rapports avec Dieu<sup>a</sup>. » Il est dit dans l'Évangile : « Rendez à César ce qui revient à César, et à Dieu ce qui revient à Dieu. » De même que César délègue ses préfets au peuple pour exiger ce qui revient à César, Dieu délègue aussi ses préfets à son peuple pour réclamer ce qui revient à Dieu. Et comme les préfets de César agissent en légats du peuple <auprès de César> pour intercéder, et en légats de César auprès du peuple pour ordonner, ainsi les préfets de Dieu, c'est-à-dire les prélats dans l'Église, agissent-ils en légats du peuple auprès de Dieu pour implorer en sa faveur, ou en légats de Dieu auprès du peuple pour commander.

Autre est en effet l'office du prélat en tant que légat du peuple auprès de Dieu, autre en tant que légat de Dieu auprès du peuple. En l'office de légat du peuple vis-à-vis de Dieu, il doit montrer une piété qui apaise Dieu par les oblations, le sacrifice spirituel, les prières ; en l'office de légat de Dieu vis-à-vis du peuple, il lui appartient d'enseigner les ignorants, de corriger les pécheurs. C'est de l'office de légat du peuple auprès de Dieu qu'il est dit : « Afin d'offrir sacrifices et oblations pour les péchés<sup>a</sup>. » Et de l'office de légat de Dieu près du peuple : « Afin qu'il sache compatir à ceux qui sont dans l'ignorance et l'erreur, puisque lui-même a été revêtu de faiblesse<sup>a</sup>. »

Il est des gens qui se savent faibles, mais ne pensent pas être revêtus de faiblesse : ce sont ceux qui, en certaines de leurs actions, croient être forts. Mais ceux qui se voient faibles en tout, ceux-là, du moins à leur propre estime, sont de toute part revêtus de faiblesse.

III

DE SUBSTANTIA DILECTIONIS

(Ms. *Vatican Reg. lat. 167*, f° 9<sup>v</sup>-12<sup>r</sup>)

(I)

2. *PL* Quotidianum de dilectione sermonem serimus, ne forte  
 76, 15- scintillet in cordibus nostris et exardescat ignis flammam  
 3 ; 40, faciens aut totum consumens aut purgans totum. Ex eo  
 13-846) namque totum est quod bonum est, et totum quod malum  
 5 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 exteriora decurrit,  
 10\* cupiditas dicitur ; cum vero | desiderium suum ad interiora  
 10 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  
 15 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.

Va = *Vatican Reg. Lat. 167*

M = *Paris Maz. 717*

L = *Laon 173*

D = *Douai 360*

H = *BN 14303*

A = *BN 14294* (codex augustinien

du fonds de Saint-Victor)

N = *BN 14506*

*Tit. de substantia dilectionis : incipit liber augustini de s.d. A*

2 nostris : uestris D

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 totalement 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-dedans, 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 ont pour racine la cupidité<sup>1</sup> ; 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 ce 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 *I 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).

Quid est amor ? Et quantum est amor ? Aut unde est amor ? Et sermo Dei de amore loquitur. Numquid hoc negotium non potius illorum est, qui pudicitiam prostituere  
 20 consuerunt ? Ecce quam multi qui eius mysteria volentes suscipiunt, quam pauci qui eius verba proferre in medium non erubescunt. Quid ergo nos facimus ? Forsitan multa improbitate frontem fractam habeamus, qui non verecundemur amorem indictatum formare, quem et impudici  
 25 aliquando non possunt sine verecundia in verbis exprimere. Sed aliud est investigare vitium ut eradicetur, aliud exhortari ad vitium ut virtus et veritas non ametur. Nos igitur investigamus et quaerimus ut sciamus et scientes caveamus quod illi investigant ut sciant, sed sciant ut  
 30 faciant, quid illud in nobis sit, quod desideria nostra sic multifariam dividit et cor unum in diversa deducit.

Invenimus autem hoc aliud non esse praeter amorem, qui cum sit motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem autem divisus ; cum se  
 35 inordinate movet, id est ad ea quae non debet, cupiditas dicitur ; cum vero ordinatus est, caritas appellatur. Ipsum igitur hunc cordis motum, quem amorem appellamus, qua diffinitione signare poterimus ? | Expedit  
 ° 10<sup>v</sup> nobis propius intueri eum ne lateat aliquatenus et non  
 40 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.

20 consuerunt : consueuerunt M || 21 proferre in medium : in medium proferre MHN || 22 multa : multi D || 25 in verbis : matribus M || 30 quid : quod D || 41 est *om.* MLHN

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 réaliser<sup>1</sup> : qu'est ce quelque chose en nous qui disperse 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.

## (II)

Ipsum igitur quomodo diffinimus ? Investigemus, consi-  
 45 deremus, quia occultum est quod quaeritur, quantoque  
 interius collocatum est, tanto magis in utraque parte  
 cordi dominatur.

Igitur videtur amor et amor est delectatio cordis alicuius  
 ad aliquid propter aliquid. Desiderium in appetendo, et in  
 50 perfruendo gaudium ; per desiderium currens, requiescens  
 per gaudium. Hic bonum est et hic malum est tuum, cor  
 humanum, quia nec aliunde bonum es si bonum es, nec  
 aliunde malum es si malum es, nisi quod vel bene vel male  
 55 amas quod bonum est. Nam omne quod est bonum est,  
 sed cum id quod bonum est male amatur, illud bonum  
 non est, et hoc malum est. Igitur nec qui amat malum  
 est, nec quod amat malum est, nec amor quo amat malum  
 est, sed quod male amat malum est, et hoc omne malum  
 est. Ordinate ergo caritatem et iam malum nullum est.

## (III)

60 Magnam rem commendare volumus, si tamen valemus  
 quod volumus. Omnipotens Deus qui nullo indiget, quia  
 ipse summum et verum bonum est, qui nec de alieno  
 accipere potest quo crescat, quoniam ex ipso sunt omnia,  
 nec de suo amittere quo decidat, quoniam in ipso immuta-  
 65 biliter consistunt universa, — ipse rationalem spiritum  
 creavit, sola caritate, nulla necessitate, ut eum suae  
 beatitudinis participem faceret. Porro ut idem aptus  
 esset tanta beatitudine perfrui, fecit in eo dilectionem,  
 11\* spirituale palatum, quodammodo | per hanc sensificans ad

45 quia : qua D || 48 est : esse D || 53 vel bene vel male : uel male uel  
 bene MHN || 69 spiritalem L

## 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 perdre 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 inhaereret. 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 hiberet, et in ipso per gaudium possideret. Suge, o apicula, sugere. Suge et bibe dulcoris tui inenarrabilem suavitatem. Immergere et replere, quia ille deficere nescit, si tu non incipias fastidire. Adhaere ergo et inhaere, 80 sume et frueri. Si sempiternus gustus fuerit, sempiterna quoque beatitudo erit.

Non iam pudeat nos neque paeniteat de amore fecisse verbum. Non paeniteat ubi tanta utilitas, non pudeat ubi talis honestas. Igitur per amorem sociata est factori suo 85 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 utrobique haberetur, geminatus est nexus in caritate Dei et proximi, ut per caritatem Dei omnes uni 90 cohaerent, per caritatem proximi omnes ad invicem unum fierent, ut quod de illo uno cui omnes inhaerebant quisque in semetipso non caperet, plenius atque perfectius per caritatem proximi in altero possideret, et bonum omnium fieret totum singulorum.

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

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'affection, elle le bût de lui par le désir, elle le possédât en lui par la joie. Aspire, ô avette, 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 personnellement 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 chacun<sup>1</sup>.

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

## (IV)

95 1. Ordinate ergo caritatem<sup>a</sup>. Quid est : ordinate carita-  
tem ? Si desiderium est amor, bene currat ; si gaudium est,  
bene requiescat. Est enim amor, sicut dictum est, delectatio  
110 cordis alicuius ad aliquid propter aliquid | : desiderium in  
appetendo, et in perfruendo gaudium ; per desiderium  
100 currens, et requiescens per gaudium ; currens ad illud, et  
requiescens in illo. Ad quid ? aut in quo ? Audite, si  
forte explicare possimus, quo currere debeat amor noster,  
aut in quo requiescere.

2. Tria quidem sunt, quae amari bene aut male possunt,  
105 id est Deus, proximus et mundus. Deus supra nos est,  
proximus iuxta nos, mundus subtus nos. Ordinate ergo  
caritatem. Si currit, bene currat. Si requiescit, bene  
requiescat. Desiderium currit, gaudium requiescit. Propter  
quod gaudium uniforme est, quia semper in uno est, nec  
110 vicissitudine variari potest. Desiderium autem motus  
mutabilitatem suscipit, et idcirco non se continet in uno,  
sed varias species repraesentat. Omnis namque cursus aut  
de illo est, aut cum illo, aut in illo ad quod est. Quomodo  
ergo currere debet desiderium nostrum ? Tria sunt : Deus,  
115 proximus et mundus. Tria Deus, duo proximus, unum  
mundus habeat in cursu desiderii nostri, et est in desiderio  
ordinata caritas.

3. Amor namque per desiderium et de Deo et cum Deo et  
in Deum ordinate currere potest. De Deo currit, quando  
120 de ipso accipit, unde eum diligit. Cum Deo currit, quando  
eius voluntati in nullo contradicit. In Deum currit, quando  
in ipso requiescere appetit. Haec sunt tria quae ad Deum  
pertinent.

100 et<sup>a</sup> om. MHN || 115 proximus<sup>a</sup> : et add. MHN || 120 quando :  
voluntatem add. MN (qui prius scripserat eius voluntati) || 121 nullo :  
ullo M

a. Cf. Cant. 2, 4

IV. CHARITÉ ORDONNÉE. QUE PEUT-ON AIMER ?  
VERS QUI COURIR, AVEC QUI, ET A QUEL SUJET ?  
ORDONNEZ LA CHARITÉ<sup>a</sup>

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  
accompagnement, 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.

4. Duo sunt proximi. Potest enim desiderium de proximo  
 125 et cum proximo currere, sed in proximum non potest.  
 De proximo, ut de eius salute et profectu gaudeat. Cum  
 proximo, ut eum in via Dei et comitem itineris et socium  
 perventionis habere concupiscat. Sed in proximum non  
 potest, ut in homine spem et fiduciam suam constituat.

130 Haec | sunt duo quae ad proximum pertinent, id est, de  
 ° 12<sup>r</sup> ipso, cum ipso et non in ipsum.

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  
 135 intus ad ipsum se convertit. Cum mundo curreret, si se pro  
 mutabilitate temporalium, sive deiciendo in adversis,  
 sive elevando in prosperis, huic saeculo conformaret<sup>a</sup>.  
 In mundum curreret, si in eius delectationibus semper  
 requiescere vellet.

140 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 ipsam omne quod agitur  
 145 non ordinata caritas est, sed inordinata cupiditas.

129 in homine : hominem MHN || 135 curreret *om.* MHN || 141  
 Deo<sup>2</sup> : et *add.* L || et *om.* MHN.

a. Cf. Rom. 12, 2

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 exté-  
 rieure de l'œuvre de Dieu, intérieurement, par l'admiration  
 et la louange, il se tourne plus ardemment vers lui. Il cour-  
 rait avec le monde si, entraîné 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<sup>a</sup>.  
 Il courrait vers le monde, s'il voulait se reposer 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.

## IV

## QUID VERE DILIGENDUM SIT

(Ms. *Vatican Reg. lat. 167*, fol. 12<sup>r</sup>-13<sup>r</sup>)

## (I)

Cf. *PL* Vita cordis amor est, et idcirco omnino impossibile est  
77, 563- ut sine amore sit cor quod vivere cupit. Quid hinc sequatur  
66 ; 40, considera. Si enim humana mens sine amore esse non  
46-848) potest, aut seipsam, aut certe aliud aliquid a se diligit  
5 necesse est. Quia vero in seipsa perfectum bonum non  
invenit, si se solam diligeret, felix amor non esset. Oportet  
ergo, si feliciter amare desiderat, aliud aliquid praeter  
se quod amet inquirat.

Si autem imperfectum aliquid extra se amare coeperit,  
10 amorem quidem suum irritat, sed miseriam non excludit.  
Feliciter ergo non diligit, donec ad verum et summum  
bonum per amoris desiderium se convertit. Quia vero  
summum et verum bonum Deus est, solus ille feliciter  
12<sup>v</sup> amat qui Deum amat, et tanto felicius quanto amplius. |  
15 Haec est igitur cordis nostri requies, cum in amore Dei  
per desiderium figitur, nec ultra quicquam appetit, sed  
in eo quod tenet quadam felici securitate delectatur. Quia  
enim illud nec appetitus ultra protrahit, nec timor repellit,  
quodammodo in idipsum iucunditatis sine vexatione  
20 requiescit.

Sed quia humanae mentis infirmitas, ut non dicam sem-

Va = *Vatican Reg. lat. 167*L = *Laon 173*6 se solam : *transp. L*

## IV

## CE QU'IL FAUT AIMER VRAIMENT

I. COMMENT SEUL L'AMOUR DE DIEU EST LE REPOS DE  
NOTRE CŒUR ET L'AMOUR HEUREUX

La vie du cœur, c'est l'amour, et, par suite, il est tout  
à fait impossible qu'un cœur qui désire vivre soit sans  
amour. Voyons les conséquences de ce fait. Si l'esprit  
humain ne peut être sans amour, il faut nécessairement,  
ou qu'il s'aime soi-même, ou qu'il aime un objet différent  
de soi. Mais puisqu'en soi il ne trouve pas le bien parfait,  
s'il s'aimait seul, ce ne serait pas l'amour heureux. Il lui  
faut donc, s'il désire l'amour heureux, chercher un objet  
différent de soi à aimer.

Mais s'il se met à aimer en dehors de soi un objet impar-  
fait, il excite, certes, son amour, mais sans cesser d'être  
misérable. Son amour n'est donc pas heureux, tant qu'il ne  
se tourne pas, par le désir de l'amour, vers le vrai et souve-  
rain bien. Et puisque le vrai et souverain bien, c'est Dieu,  
seul est heureux l'amour de qui aime Dieu ; et d'autant  
plus heureux qu'il est plus grand. Le repos de notre  
cœur est donc de se fixer par le désir dans l'amour de  
Dieu, sans aspirer à rien au delà, et de jouir, en ce qu'il  
possède, d'une spéciale et heureuse sécurité. Puisque  
alors aucune aspiration ne l'entraîne au delà, et qu'aucune  
crainte ne le fait reculer, il repose en quelque sorte, sans  
aucun tiraillement, au sein même du bien-être.

Mais comme l'infirmité de l'esprit humain ne peut qu'à

per, sed vix aliquando in illam divinae contemplationis  
 dulcedinem figi potest, quodam interim studio ad illam  
 ad quam necdum pertingere sufficit stabilitatem assue-  
 25 facienda est ; id est, si Deum semper cogitare non possumus,  
 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  
 30 stabiles fieri valeamus.

## (II)

Ut autem huius promotionis aliquod tibi exemplum  
 subiciam, universus iste mundus quasi quoddam diluvium  
 est, quia omnia quae in hoc mundo sunt ad similitudinem  
 aquae incertis eventibus fluctuando decurrunt. Vera  
 35 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 desideriiis per affectum non  
 40 implicatur.

Quisquis ergo aeterna non credens, sola quae transeunt  
 appetit, hunc quasi sine navi laborantem in fluctibus,  
 impetus aquae decurrentis secum trahit. Qui vero aeterna  
 f° 13r credens transitoria diligit, hic iuxta navem naufragium  
 45 | 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.

peine une fois ou l'autre, pour ne dire jamais, se fixer en  
 cette douceur de la contemplation divine<sup>1</sup>, il faut qu'il se  
 familiarise entre temps, par un certain entraînement,  
 avec cette stabilité à laquelle il n'est pas encore en mesure  
 d'atteindre. Autrement dit : si nous ne pouvons toujours  
 avoir la pensée de Dieu, retirons du moins notre cœur  
 des pensées illicites et vaines, et maintenons-le dans  
 la considération des œuvres de Dieu et de ses merveilles ;  
 ainsi, à force de chercher toujours à être moins instables,  
 un jour enfin, par la grâce de Dieu, nous pourrions devenir  
 vraiment stables.

## II. COMMENT LA VRAIE FOI USE DE CE MONDE

Pour proposer un exemple de cette progression, disons  
 que ce monde tout entier est comme un déluge : tout ce qui  
 en effet est de ce monde s'écoule comme l'eau parmi la  
 fluctuation d'événements incertains. Quant à la vraie foi,  
 qui ne promet pas les biens passagers, mais les biens éter-  
 nels, elle soulève l'âme, comme si c'était hors des flots,  
 hors de la cupidité de ce monde, et elle l'élève vers le  
 ciel ; les eaux, certes, peuvent la porter, mais nullement la  
 submerger, car, si elle use de ce monde autant que la  
 nécessité l'exige, l'affection ne l'enlace pas aux désirs  
 qu'il suscite.

Si donc quelqu'un ne croit pas aux biens éternels et ne  
 désire que ce qui passe, celui-là, tel un naufragé s'agitant  
 dépourvu de vaisseau au milieu des flots, le courant impé-  
 tueux de l'eau l'entraîne. Si un autre, tout en croyant  
 aux biens éternels, aime les choses qui passent, celui-là  
 fait naufrage près du vaisseau. Si un autre encore croit  
 aux biens éternels et les aime, celui-là, demeurant à bord  
 du vaisseau, traverse en sécurité les flots de la mer agitée.

quia per desiderium fidei navem non transgreditur, iam quodammodo in fluctibus terrae stabilitatem imitatur.

Primum ergo, si hoc mare magnum illaesi pertransire  
50 volumus, fabricemus navem, ut fidem integram 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  
55 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 quietis pervenias, duo opera Dei considera, videlicet opus  
60 conditionis et opus restorationis. Opus autem conditionis est creatio coeli et terrae, et omnium quae in eis continentur, quae sex diebus facta sunt. Opus vero restorationis, incarnatio Verbi et omnia quae a principio mundi usque ad finem, vel ad ipsam praenuntiandam praecesserunt,  
65 vel ad ipsam confirmandam secutura sunt : quae omnia sex aetatibus fiunt. Sed opera restorationis magis pertinent ad fidem catholicam, quae idcirco sancti amplius diligunt, quia in eis suae salutis remedia agnoscunt.

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

70 est Deus : *transp. L.*

1. Hugues utilise aussi le symbolisme rabbinique et patristique des âges du monde. Cf. S. AUGUSTIN, *De diversis quaest.* LXXXIII, 58, 2 (*PL* 40, 43).

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<sup>1</sup>. 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.

## DE QUINQUE SEPTENIS

(Ms. Paris Maz. 717, f<sup>o</sup> 210<sup>va</sup>-212<sup>rb</sup>)

(Cl. PL 175, 405-410) Quinque septena in sacra Scriptura, frater, inveni, quae volo, si possum, sicut postulas, prius singillatim enumerando, ad invicem distinguere; postea vero quam inter se habeant convenientiam, eadem per singula sibi conferendo  
5 demonstrare.

## (I)

Primo loco ponuntur septem vitia, id est prima superbia, secunda invidia, tertia ira, quarta tristitia, quinta avaritia, sexta gula, septima luxuria.

Contra haec secundo loco constituuntur septem petitiones, quae in dominica oratione continentur<sup>a</sup>: prima, qua dicitur Deo: *Sanctificetur nomen tuum*; secunda, qua dicitur: *Adveniat regnum tuum*; tertia, qua dicitur: *Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra*; quarta, qua dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*;  
10 quinta, qua dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*; sexta, qua dicitur: *Ne nos inducas in tentationem*; septima, qua dicitur: *Libera nos a malo*.

M = Paris Maz. 717  
Va = Vatican Reg. lat. 167  
H = Paris BN 14303  
L = Laon 173.

F = Paris BN 2527 (ms. de Foucarmont)  
D = Douai 360  
D<sup>s</sup> = Douai 365

## 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, l'avarice; le sixième, la gourmandise; le septième, la luxure.

A l'opposé viennent en second lieu les sept demandes contenues dans l'oraison dominicale<sup>a</sup>: 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. »

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

a. Matth. 6, 9-13

Postea tertio loco sequuntur septem dona Spiritus  
 20 sancti<sup>a</sup>. 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,  
 25 paupertas spiritus, id est humilitas ; secunda, mansuetudo  
 sive benignitas ; tertia, compunctio sive dolor ; quarta,  
 esuries iustitiae sive desiderium bonum ; quinta, miseri-  
 cordia ; sexta, cordis munditia ; septima, pax.

Novissime quinto loco disponuntur septem beatitudines.  
 30 Prima, regnum coelorum ; secunda, possessio terrae viven-  
 tium ; tertia, consolatio ; quarta, iustitiae satietas ; quinta,  
 misericordia ; sexta, visio Dei ; septima, filiatio Dei.

Haec ita primo loco distingue, ut intelligas ipsa vitia  
 quasi quosdam animae languores, sive vulnera interioris  
 35 hominis ; ipsum vero hominem quasi aegrotum ; medicum,  
 Deum ; dona sancti Spiritus, antidotum ; virtutes, sani-  
 tatem ; beatitudines, felicitatis gaudium.

## (II)

Sunt ergo septem vitia capitalia, sive principalia, et ex his  
 universa mala oriuntur. Hi sunt fontes abyssi tenebrosae, de  
 40 quibus flumina Babylonis exeunt, et in omnem terram  
 deducta, stillicidia iniquitatis diffundunt. De quibus  
 fluminibus Psalmista in persona populi fidelis cecinit,  
 dicens : *Super flumina Babylonis illic sedimus et flevimus,*  
*dum recordaremur Sion. In salicibus in medio eius suspen-*  
 45 *dimus organa nostra*<sup>b</sup>. De his septem vitiis vastatoribus, et

20 primum : donum *add.* Va || 34 animae languores : esse languores  
 animae Va || 36 sancti spiritus : *transp.* L

a. Cf. Is. 11, 2      b. Ps. 136, 1

En troisième lieu suivent les sept dons du Saint-Esprit<sup>a</sup>.  
 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 componction 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 posses-  
 sion 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 septénaires, 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 méde-  
 cin, 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<sup>b</sup>. »

universam naturae integritatem corrumpentibus, simulque malorum omnium germina producentibus, quantum ad praesens negotium explicandum sufficere putamus, loquimur.

50 Septem ergo sunt, et ex his tria hominem exspoliant; quartum, exspoliatum flagellat; quintum, flagellatum eicit; sextum, eiectum seducit; septimum, eductum servituti subicit. Superbia enim aufert homini Deum; invidia aufert ei proximum; ira aufert ei seipsum; tristitia  
55 spoliatum flagellat; avaritia flagellatum eicit; gula eiectum seducit; luxuria seductum servituti subicit. Nunc revertentes, singula per ordinem explanemus.

Diximus quod superbia aufert homini Deum : superbia namque est amor propriae excellentiae, quando mens  
60 bonum quod habet singulariter diligit, id est sine eo a quo bonum accepit. O pestifera superbia, quid agis ? Cur suades rivulo ut se a fonte dividat ? Cur suades radio ut se a sole avertat ? Cur, nisi ut et ille, dum infundi desinit, arescat, et iste, dum ab illuminante avertitur, tenebrosus  
65 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 ; sicque  
70 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 utiliter haberi potest. Immo vero per hoc id ipsum, quod habetur, amittitur, quod in eo, et cum eo, a quo habetur, non  
75 amatur. Nam quicumque non novit, nisi hoc, quod habet,

50 exspoliant : spoliant Va || 64 illuminante : se *add.* M || 74 habetur : 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 dépouillent l'homme ; l'homme une fois dépouillé, 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 dépouillé, 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 peste d'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'ainsi 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'arroge 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 sert 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

211<sup>ra</sup> bonum in semetipso diligere, | necesse est, ut dum in altero bonum, quod non habet, aspexerit, tanto amarius sua eum imperfectio torqueat, quanto eum, in quo omne bonum consistit, non amat.

80 Et idcirco superbiam semper invidia sequitur ; quia qui illic amorem non figit, ubi omne bonum est, quantum de suo perverse extollitur, tanto gravius de bono alieno torquetur. Sua igitur elationi iustissime poena deputata est : ipsa, quam de se gignit, invidia, quae quia commune  
85 omnium 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 iudicaret bonum alterius, si suum ibi diligeret, ubi et suum et alterius bonum simul  
90 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 :  
95 mox enim ut de superbia invidia nata fuerit, iram ipsa de se parit, quia miser animus propterea iam sibi ipsi de sua imperfectione irascitur, quia de bono alterius per caritatem non laetatur. Atque ideo id etiam quod habet ipsi displicere incipit, quoniam in alio id quod habere non  
100 potest agnoscit. Qui ergo per caritatem in Deo totum habere potuit, id etiam quod per elationem extra Deum habere conabatur per invidiam et iram amittit, quia, postquam per superbiam Deum amittit, per invidiam perdit proximum, et per iram semetipsum.

105 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 : celui 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 châtement 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 mensongèrement 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 imperfection, 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 spoliant, continuo tristitia sequitur, quae nudatum flagellat.

110

Cui deinde succedit avaritia, quae flagellatum eicit, quia, interno gaudio amisso, foris consolationem quaerere compellit.

Postea accedit gula, quae eiectum seducit, quia animum

115 exterioribus inhiantem hoc vitium imprimis | quasi e  
211<sup>b</sup> vicino tentans per ipsum naturalem appetitum ad excessum illicit.

Postremo supervenit luxuria, quae seductum violenter servituti subicit, quia, postquam caro per crapulam inflammata est, ardorem libidinis supervenientem emollitus atque enerviter 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 restituatur

125 libertas.

### (III)

Sequuntur itaque septem petitiones contra septem vitia : quibus ille oratur, ut subveniat, qui nos et orare docuit<sup>a</sup>, 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.

130

111 deinde : denique Va

a. Luc 11, 1-2

ment écrasée par la tristesse : puisqu'elle n'a pas voulu tirer du bien d'autrui une affectueuse joie, elle tire de son propre mal un juste supplice. De la sorte, après l'orgueil, l'envie et la colère, qui dépouillent l'homme, suit immédiatement la tristesse, qui flagelle l'homme mis à nu.

A la tristesse succède l'avarice, qui expulse l'homme ainsi flagellé, car, la joie intérieure une fois perdue, l'avarice pousse à chercher au-dehors la consolation.

Puis se présente la gourmandise, qui séduit l'homme ainsi expulsé : ce vice tente en premier lieu et comme de tout près l'âme qui aspire aux biens extérieurs, puisque c'est au moyen de l'appétit naturel lui-même qu'il la sollicite aux excès.

En dernier lieu survient la luxure, qui réduit violemment en esclavage l'homme ainsi séduit, car, une fois la chair échauffée par la ripaille, l'âme dont l'énergie s'est amollie, énervée et détendue, ne peut vaincre l'ardeur de la sensualité qui la surprend. C'est donc à une très cruelle servitude que l'âme a la honte d'être réduite, et, à moins de prier et d'être secourue par la bonté du Sauveur, elle n'aura plus aucun moyen de sortir de l'esclavage qui la tient captive, ni de recouvrer sa liberté perdue.

### III. LES SEPT DEMANDES DE L'Oraison DOMINICALE OPPOSÉES AUX SEPT VICIES, ET LEUR RELATION AUX DONS DU SAINT-ESPRIT, AUX VERTUS ET AUX BÉATITUDES

C'est pour cela que suivent sept demandes opposées aux sept vicies : par elles nous prions pour qu'il nous secoure, celui qui nous a appris à prier<sup>a</sup> et qui a promis, si nous prions, de nous donner son bon esprit pour guérir nos blessures et délier le joug de notre captivité. Mais, avant d'en venir à expliquer ces demandes, nous voulons d'abord montrer par une autre comparaison encore l'étendue du dommage qu'engendrent en nous les vicies susdits : ainsi, plus dangereuse apparaîtra la langueur, plus nécessaire s'imposera le remède.

135 Per superbiam igitur cor inflatur, per invidiam arescit,  
per iram crepat, per tristitiam conteritur et quasi in  
pulverem redigitur, per avaritiam dispergitur, per gulam  
inficitur et quasi humectatur, per luxuriam conculcatur  
et in lutum redigitur : ita ut iam miser dicere possit :  
140 *Infixus 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 infixus, et luto coinquinationis  
et immunditiae obvolutus, evelli nequaquam potest, nisi  
ad illum clamet et eius auxilium postulet. De quo Psalmista  
145 loquitur, dicens : *Exspectans expectavi Dominum, et  
intendit mihi. Et exaudivit preces meas, et eduxit me de lacu  
miseriae, et de luto faecis*<sup>b</sup>. Propterea ergo ipse nos orare  
docuit, ut totum bonum nostrum ab ipso sit, ut et quod  
petimus et quod petentes accipimus, eius donum, non  
150 nostrum meritum esse intelligamus.

Prima ergo petitio contra superbiam est, qua Deo  
dicimus : *Sanctificetur nomen tuum*. Hoc enim petimus ut  
211<sup>va</sup> det nobis timere | et venerari nomen suum, quatenus ei per  
humilitatem subiecti simus, qui per superbiam rebelles et  
155 contumaces exstitimus. Huic petitioni datur donum  
spiritus timoris Domini, ut ille ad cor veniens virtutem  
in eo creet humilitatis quae superbiae morbum sanet,  
quatenus ad regnum coelorum<sup>c</sup>, quod angelus superbus  
per elationem perdidit, homo humilis pervenire possit.  
160 Secunda petitio est contra invidiam, qua dicitur :  
*Adveniat regnum tuum*. Regnum siquidem Dei est salus

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 béatitude se trouve directement béatifié le pauvre qui accepte et aime sa pauvreté. Mais, parmi les vertus de

Le cœur, donc, s'enfle par l'orgueil ; il se dessèche par l'envie ; il crève par la colère ; il est broyé et comme réduit en poussière par la tristesse ; il se disperse par l'avarice ; il est infecté et comme liquéfié par la gourmandise ; il est piétiné et réduit à l'état de boue par la luxure. Bref, le malheureux en est à pouvoir dire : « Je m'enlise dans la vase des profondeurs et il n'est rien de ferme ; j'ai atteint le fond de la mer et la tempête m'a englouti<sup>a</sup>. » L'âme, une fois enlisée dans cette vase des profondeurs et plongée dans la boue de la souillure et de l'impureté, ne peut absolument pas s'en tirer, à moins de crier vers le Sauveur et de lui demander secours. D'où les paroles du Psalmiste : « J'ai attendu, attendu le Seigneur, et il a pris garde à moi ; il a exaucé mes prières, et il m'a tiré du lac de malheur et de la fange du bourbier<sup>b</sup>. » Voilà pourquoi il nous a appris à prier, afin que tout notre bien vienne de lui, afin que nous comprenions que ce que nous demandons, aussi bien que ce que nous recevons en réponse à notre demande, est un don de lui, non un dû que nous méritons.

La première demande s'oppose donc à l'orgueil. Elle nous fait dire à Dieu : « Que votre nom soit sanctifié. » Nous demandons qu'il nous donne de craindre et de vénérer son nom, afin que nous lui soyons soumis par l'humilité, alors que par l'orgueil nous nous sommes montrés rebelles et obstinés. A cette demande est accordé le don de l'esprit de crainte du Seigneur, afin que cet esprit, venant dans le cœur, y crée la vertu d'humilité qui guérisse la maladie de l'orgueil<sup>1</sup> : ainsi l'homme humble pourra parvenir au royaume des cieux<sup>c</sup>, que l'ange orgueilleux a perdu par sa présomption.

La deuxième demande s'oppose à l'envie. Elle nous fait dire : « Que votre règne arrive. » Or le règne de Dieu, c'est

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 hominibus 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 quaerit hominum ; ac per hoc, dum pro communi omnium salute postulat, livoris vitium se reprobare demonstrat. Huic petitioni datur spiritus pietatis, ut ipse, ad cor veniens, ad benignitatem illud accendat, quatenus ad eandem homo aeternae haereditatis possessionem, ad quam alios pervenire cupit, ipse perveniat<sup>a</sup>.

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 quid quid voluntas Dei, sive in se, sive in aliis 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 patitur ex sua culpa provenire, si quid autem boni 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 compunctionem cordis, quae, spiritu scientiae operante, interius ex humilitate nascitur, ira et indignatio animi mitigatur, quia e converso stultum ira interfecit<sup>b</sup>, quando in adversis per impatientiae vitium agitatus atque caecatus, vel malum quod patitur se meruisse, vel bonum quod habet per gratiam accepisse non agnoscit. Hanc virtutem, id est compunctionem sive dolorem, | praemium consolationis sequitur, ut qui se hic sponte

162 quia : qua Va L

a. Matth. 5, 4    b. Job 5, 2

1. Dans ce passage, Hugues présente un beau commentaire du

le salut des hommes<sup>1</sup>, 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 réprobation 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<sup>a</sup>.

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'instruise et y mette une salutaire componction : 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 componction du cœur, qui, sous l'action de l'esprit de science, naît intérieurement de l'humilité, la colère et le tumulte de l'âme s'apaisent. A l'opposé, « la colère a tué le fol<sup>b</sup> », 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 componction 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<sup>a</sup>.

Quarta petitio est contra tristitiam, qua dicitur : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Tristitia namque  
195 taedium est animi cum maerore, quando mens, quodammodo tabefacta et vitio suo amaricata, interna bona non appetit, atque omni vigore emortuo, nullo spiritualis refectionis desiderio hilaescit ; propterea ad sanandum hoc vitium deprecari nos oportet misericordiam Domini,  
200 ut ipse, solita pietate, animae taedio suo languenti, internae refectionis pabulum admoveat, ut quod ipsa absens nescit appetere, gustu praesentis admonita, incipiat amare. Datur ergo huic petitioni spiritus fortitudinis, ut fatiscentem animam erigat, quatenus illa, pristini vigoris virtute  
205 recepta, a defectu sui taedii ad desiderium interni saporis convalescat. Creat ergo spiritus fortitudinis in corde famem iustitiae, ut dum hic per desiderium pietatis fortiter accenditur, illic pro praemio plenam beatitudinis satietatem consequatur<sup>b</sup>.

Quinta petitio est contra avaritiam, qua dicitur : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Iustum enim est ut in reddendo debito non debeat esse anxius qui in exigendo noluerit esse avarus ; atque ideo, cum a nobis per Dei gratiam vitium avaritiae  
215 tollitur, qualiter a nostro debito absolvi debeamus, 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  
220 reddituri sumus, mereamur misericordiam invenire<sup>b</sup>.

216 docetur : donatur Va H L

a. Cf. Matth. 5, 5      b. Cf. Matth. 5, 6      c. Cf. Matth. 5, 7

plein gré, s'afflige et gémit ici-bas devant Dieu, mérite de trouver là-haut la véritable joie et allégresse<sup>a</sup>.

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<sup>b</sup>.

La cinquième demande s'oppose à l'avarice. Elle nous fait dire : « Remettez-nous nos dettes, comme nous aussi les remettons 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 pèchent envers nous : ainsi, dans le monde à venir, où nous aurons à rendre compte de nos propres péchés, nous mériterons de trouver miséricorde<sup>c</sup>.

Sexta petitio est contra gulam, 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 nititur, et latenter voluptatem subicit, dum manifeste nobis de necessitate blanditur. In quam profecto tentationem tunc nequaquam inducimur, si sic studemus secundum mensuram necessitatis | naturae subsidium impendere, ut tamen semper meminerimus appetitum ab illecebra voluptatis coercere.

230 Quod ut implere valeamus, datur nobis petentibus 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 namque et ipse Dominus tentatori suo, dum esurienti sibi fraudulentam de exterioris panis refectioe suggestionem faceret, respondit dicens : *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ab ore Dei*<sup>a</sup>. Ut aperte demonstraret quia cum mens illo interius pane reficitur, non magnopere curat si foris ad tempus famem carnis patiatur. Datur ergo contra gulam spiritus intelligentiae, sed ille ad cor veniens emundat illud atque purificat, et illum interiorem oculum cognitione verbi Dei, quasi quodam collyrio sanans, eo usque luminosum atque serenum efficit, ut ad ipsam etiam deitatis claritatem contemplantam perspicax fiat. Contra vitium gulae igitur remedium opponitur spiritus intelligentiae ;

238 ab : de Va L || 245 contra v. g. igitur : contra igitur u. g. Va contra u. igitur (*supra lin.*) g. L || 246 opponitur : apponitur Va F

a. Matth. 4, 5

1. Grâce à son sens de l'hébreu et à sa connaissance de saint Jérôme, Hugues donne en quelques mots l'interprétation que suggère la nuance permissive de la forme verbale araméenne ou hébraïque.

2. Hugues retient ici purement et simplement le sens précis de la

La sixième demande s'oppose à la gourmandise. Elle nous fait dire : « Ne nous induisez pas — c'est-à-dire : Ne permettez pas que nous soyons induits — en tentation<sup>1</sup>. » Cette tentation est celle qui, en flattant la chair, s'efforce souvent, par le moyen de l'appétit naturel, de nous entraîner aux excès. Elle glisse en cachette la volupté, alors qu'ouvertement elle nous enjôle par le prétexte de la nécessité. Mais en vérité nous ne sommes nullement induits à cette tentation, tant que nous nous appliquons à accorder à la nature la mesure du nécessaire, tout en nous souvenant toujours de tenir l'appétit en garde contre la flatterie de la volupté. Pour que nous soyons capables d'agir ainsi, est accordé à notre prière l'esprit d'intelligence, afin que l'aliment intérieur de la parole de Dieu contienne l'appétit extérieur, et que l'âme, fortifiée par la nourriture spirituelle ne se laisse, ni abattre par la faim corporelle, ni vaincre par la volupté charnelle. Telle est la raison pour laquelle le Seigneur lui-même, lorsqu'il eut faim et que son tentateur lui suggéra trompeusement de se restaurer d'un pain extérieur, lui répondit : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu<sup>2</sup>. » Ainsi montrait-il clairement que, lorsque l'âme est restaurée intérieurement par ce pain-là, elle ne fait pas grand cas de la faim corporelle qui, extérieurement, la fait un moment souffrir. Pour lutter contre la gourmandise est donc accordé l'esprit d'intelligence ; et celui-ci, venant dans le cœur, le clarifie et le purifie ; par la connaissance de la parole de Dieu, comme par un collyre, il guérit l'œil intérieur et le rend si lumineux et si clair qu'il devient assez pénétrant pour contempler jusqu'à la clarté même de la divinité. Au vice de la gourmandise est ainsi opposé comme remède l'esprit d'intelligence ;

Vulgate : « de toute parole qui sort de la bouche de Dieu », et non le sens que suppose peut-être le substrat araméen : « de tout ce qui sort », car son exposé met précisément en relief la parole de Dieu.

ex spiritu autem intelligentiae munditia cordis nascitur :  
munditia vero cordis visionem Dei promeretur, sicut  
scriptum est : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum*  
250 *videbunt*<sup>a</sup>.

Septima petitio est contra luxuriam, qua dicitur :  
*Libera nos a malo*. Convenienter sane servus libertatem  
petit ; et idcirco huic petitioni datur spiritus sapientiae,  
qui amissam captivo libertatem restituat, et iugum  
255 iniquae dominationis quod suis viribus ille non valuit,  
per gratiam adiutus evadat. Sapientia namque a sapore  
dicitur : cum mens gustu internae dulcedinis tacta, totam  
se per desiderium intus colligit, nec foris iam enerviter in  
carnis voluptate dissolvitur, quia totum intus possidet in  
260 quo delectatur. Congrue igitur contra exteriorem voluptatem  
interior dulcedo opponitur, ut quanto illa plus sapere  
et placere incoeperit, tanto liberius atque libentius ista  
contemnatur ; tandemque in semetipsa mens pacificata,  
dum nihil est quod foris appetat, tota per amorem intus  
265 requiescat. Spiritus ergo | sapientiae cor sua dulcedine  
212<sup>b</sup> tangens, et foris concupiscentiae ardorem temperat,  
et sopita concupiscentia intus pacem creat, quatenus,  
dum mens tota ad internum gaudium colligitur, plene ac  
perfecte homo ad internum gaudium colligitur, plene ac  
270 tum est : *Beati pacifici, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur*<sup>b</sup>.

Ecce, frater, petitionem tuam, non qualiter debui, sed  
qualiter interim potui, adimplevi. Accipe munusculum de  
quinque septenis quod postulasti, et cum illud respexeris,  
memento mei. Gratia Dei sit tecum. Amen.

270 ipsi filii dei : filii dei Va ipsi dei H || pacifici... vocabuntur :  
m(undo) c(orde) q(uoniam) i(psi) d(eum) u(idebunt) L.

a. Matth. 5, 8      b. Matth. 5, 9

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  
Dieu<sup>a</sup>. »

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 » (*sapien-*  
*tia*) vient de « saveur » (*sapor*) : l'âme, touchée par le  
goût de la douceur intérieure, se recueille tout entière  
au-dedans par l'effet du désir et ne se dissipe plus lâche-  
ment au-dehors par la volupté de la chair, car elle possède  
au-dedans 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-dedans 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 concupiscentie et, la  
concupiscentie une fois assoupie, crée au-dedans 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 : « Bienheu-  
reux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu<sup>b</sup>. »

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.

## DE SEPTEM DONIS SPIRITUS SANCTI

(Ms. Paris BN 14506, f° 183<sup>r</sup>-184<sup>r</sup>)

## (I)

1. PL Scriptum est : *Si enim vos, cum silis mali, nostis bona*  
 5, 410- *data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester coelestis*  
 4) *dabit spiritum bonum petentibus se<sup>a</sup>. Ergo spiritum dabit*  
*Pater coelestis filiis petentibus se. Qui enim filii sunt, non*  
 5 *aliud quaerunt ; qui aliud quaerunt, mercenarii sunt servi,*  
*non filii. Qui argentum quaerunt, qui aurum quaerunt,*  
*qui transitoria quaerunt, qui terrena quaerunt, hi quaerunt*  
 183<sup>v</sup> *ministerium | servitutis, non spiritum libertatis. Quod*  
*quaeritur datur. Si quaeris corporalia, non plus quam*  
 10 *quaeris accipis. Si quaeris spiritalia, quod quaeris datur*  
*et quod non quaeris adicitur : spiritalia dantur, carnalia*  
*adiciuntur. Quaerite primum regnum Dei, et haec omnia*  
*adicientur vobis<sup>b</sup>.*

Igitur Patrem rogaturus, et Patrem qui in coelis est,  
 15 coelestia dona quaere, non terrena : non substantiam  
 corporalem, sed gratiam spiritalem. Dabit enim spiritum

N = Paris BN 14506

Vi = Vatican Urb. lat. 108

O = Paris BN 2532 (ms. de Charles d'Orléans)

H = Paris BN 14303 (du fonds de Saint-Victor)

P = Paris BN 15315

7 terrena : eterna H<sup>a</sup> non eterna H<sup>p</sup> || 11 adicitur : addicitur

## LES SEPT DONIS 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<sup>a</sup>. » 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<sup>b</sup>. »

Ayant donc à prier le Père, et le Père qui est aux cieux, cherche les dons célestes, non les dons terrestres ; non la subsistance corporelle, mais la grâce spirituelle. Car il

N<sup>a</sup> addiciuntur N<sup>p</sup> || dantur iteravit N || 15 substantiam : susten-  
 ciam N P

a. Lc 11, 13      b. Matth. 6, 33

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 dirumpit. Non illam inficit, sed ex illa deficit. 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.

30 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 tuus ; spiritus Dei, sanitas tua. Contra morbum superbiae dabitur tibi medicina spiritus timoris, ut sanet corruptionem elationem, et restauret sanitatem humilitatem.

## (II)

40 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 ;

23 inficit : inficis N || 26 veniet : veniat H || 43 dona om. N H

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 gêne pas le remède : c'est le remède qui anéantit la maladie ; ce n'est pas elle qui l'infecte, 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 la 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 ta 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.

II. LES SEPT DONNS DE L'ESPRIT.  
L'ESPRIT DONNÉ SOUS SEPT FORMES

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  
 45 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*  
 55 *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. Qui enim est amor tuus, ipse est timor tuus. *Iuravit*  
*Iacob Laban per timorem patris sui Isaac<sup>b</sup>*. Qui enim consum-  
 mat, ipse et inchoat. Primum ad te venit, ut faciat timen-  
 tem ; novissime, ut faciat diligentem. Idem lumen est,  
 65 quod oculos lippientes pungit et claros demulcet : 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

58 fit : sit N H P || 65 claros : clados N<sup>a</sup> P

a. I Cor. 12, 11      b. Gen. 31, 53

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

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<sup>a</sup>. »  
 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  
 celui 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 prêta serment à Laban par la  
 crainte de son père Isaac<sup>b</sup>. » 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<sup>1</sup>. 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

illuminative, ou dans la voie unitive — pour reprendre les termes  
 que le Pseudo-Denys l'Aréopagite avait appris à Hugues —, son  
 opération sanctificatrice ne cesse de s'y manifester.

est oculus, molestus fit adventus illius. Expedit tamen ut  
70 vel sic veniat, quia si non cruciaris, non illuminaris.

Pugnant duo contraria, medicina et morbus. Medicina  
propter te, morbus contra te. Si morbo non resisteretur,  
sanitas non sequeretur. Si medicinae non resisteretur,  
poena non sentiretur. Pugna contrariorum poena est tua ;  
75 non tamen causeris medicinam sed morbum. Dolorem,  
quem duo inferunt, uni imputa : medicina prodesse vult,  
morbus laedere intendit. Propterea solus morbus pacem  
habet, non salutem ; sola medicina salutem habet, poe-  
nam non habet. Quando autem simul sunt, poena est  
80 colluctatio contrariorum : alterius quod venire vult, ut  
conferat ; alterius quod abire non vult, ut noceat. In hac  
° 184<sup>r</sup> autem poena morbus quidem accusandus est, | non  
medicina, quia quod cruciat, ex morbo est ; qui, si non  
esset, salus esset, et poena nulla esset.

85 Sic itaque venit spiritus, et aspirans infundit se tibi ;  
tu ex eo quod contrarium illi portas, non statim acquiescis  
ad illum, sed facis contradictionem illi, ne pacifice ingre-  
diatur ad te. Venit tamen, et illuminat te, ut videas in  
te quod et prius habebas sed non videbas ; et ideo non  
90 videbas quia non attendebas.

## (IV)

Illo veniente illuminaris, et vivificaris : illuminaris ut  
videas, vivificaris ut sentias ; sentis enim et praesentis, vides  
enim et praevides. Aliud vides, aliud praevides ; aliud  
sentis, aliud praesentis. Vides malum, et praevides malum.

75 causeris : clausuris N P || 87 sed om. N

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

vaut pourtant qu'elle apparaisse, même ainsi, car, si tu  
n'es pas torturé, tu ne seras pas illuminé.

Deux contraires sont en lutte<sup>1</sup>, le remède et la maladie :  
le remède, à ton bénéfice ; la maladie, à ton détriment.  
Sans la résistance à la maladie, la santé ne s'ensuivrait  
pas. Sans la résistance au remède, on ne sentirait pas la  
souffrance. C'est dans la lutte des contraires que consiste  
ta souffrance. Surtout, ne va pas mettre en cause le remède,  
mais bien la maladie : la douleur que tous deux provoquent,  
ne l'impute qu'à l'un ; le remède veut être utile, la maladie  
cherche à nuire. Par suite, la maladie, seule, demeure en  
paix<sup>2</sup>, sans procurer la santé ; le remède, seul, procure la  
santé, sans causer de souffrance. Mais lorsqu'ils sont en  
présence, la souffrance résulte du heurt des contraires :  
l'un qui veut venir, afin d'être utile ; l'autre qui ne veut  
pas se retirer, afin de nuire. Mais en cette souffrance,  
c'est la maladie qu'il faut mettre en cause, non le remède,  
car ce qui torture vient de la maladie ; si elle n'existait  
pas, ce serait la santé, sans qu'il y ait aucune souffrance.

Ainsi donc, l'Esprit vient infuser en toi ses inspirations,  
mais en toi quelque chose lui fait opposition, et tu ne lui  
donnes pas aussitôt ton assentiment ; tu t'opposes à ce  
qu'il pénètre pacifiquement en toi. Il vient cependant  
et il t'éclaire, pour te faire voir ce qui déjà se trouvait  
en toi, mais que tu ne voyais pas ; et si tu ne le voyais pas,  
c'est que tu n'y prêtas pas attention.

## IV. LES BIENFAITS DE LA VENUE DE L'ESPRIT

Sa venue te donne la lumière et la vie : la lumière, pour  
voir ; la vie, pour sentir. En effet, tu sens et tu pressens ; en  
effet, tu vois et tu prévois. Tu vois une chose, tu en prévois  
une autre ; tu sens une chose, tu en pressens une autre. Tu  
vois le mal, et tu prévois le mal. Tu vois le mal présent,

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 sen-  
 tiebas, quia non attendebas. Postquam vero bonum  
 100 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 merebaris, id  
 est poenam. Utrumque docuit bonum adveniens : ut et  
 malum praesens sentiretur, et malum futurum praevide-  
 105 retur.

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  
 110 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 timeretur,  
 nemo doleret pro culpa quae placeret. Ideo ostenditur  
 115 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. Illuminaris ergo et afficeris, quia vides  
 120 quod terret et habes quod dolet. Si non illuminareris, non  
 cruciareris, quia non videres quod timeres. Rursum si  
 non esset in te quod flammis deberetur, ignis sine poena  
 videretur, et reciperes illuminationem ut non sentirens  
 afflictionem.

106 cum sensificatus : consensificatus *mss*

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 prêtas 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 doublement instruit en t'apprenant à sentir le  
 mal présent et à prévoir le mal futur.

De là naît la peine qui est médicinale : prenant conscience  
 du mal dont tu pâtis, tu commences à t'en affliger pour  
 t'en corriger ; éclairé sur le mal que tu mérites, tu commen-  
 ces à le craindre pour l'éviter. Car, à moins de t'en affliger,  
 tu ne t'en corrigerais pas ; à moins de le craindre, tu ne  
 l'évitais 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  
 châtement : alors tu commences à t'aviser 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'affliger. 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'illumina-  
 tion sans ressentir l'affliction.

125 Poena terret, culpa timet ; quod totum ex lumine fit  
 superveniente, quo poena demonstratur ut videatur,  
 culpa sensificatur ut agnoscatur. Tamen aliud est quo  
 vides, aliud quod vides ; aliud est quo illuminaris, aliud  
 est ad quod illuminaris. Illud quo illuminaris fovet ; illud  
 130 ad quod illuminaris terret. Tamen terror quasi lumini  
 imputatur, quia, priusquam illuminabaris, non terrebaris.  
 Expediit tamen ut terror veniat, quia nisi terreat poena,  
 non corrigitur culpa. Propterea lumen tibi benefacit,  
 dum ostendit quod cruciat, quia per illud corrigit quod  
 135 male delectat. Sic ergo illuminaris ut terrearis. Primum  
 lumen terribile est ; imo tenebrae terribiles, quae videntur  
 per lumen, quia videri non potest sine terrore quod sentiri  
 non potest sine dolore, praesertim ab illo qui se meruisse  
 agnoscit, ut sentiat quod imminere videt et vitare non  
 140 valet.

Hinc igitur timor nascitur, cum periculum praevideatur,  
 qui poenam habet, in hoc malum quod cruciat, non in hoc  
 malum quod liberat : malum, inquam, non malum. Omnis  
 enim poena malum est, sed non omnis poena mala est.  
 145 Quod enim confert et prodest ad aliquid, bonum est etiam  
 si in semetipso non est. Quapropter venit poena minor ut  
 maior poena vitetur, et hoc bonum est tamen ex eo quod  
 bonum non est. Per poenam enim liberamur a poena, et  
 expediit ad tempus sentire quod molestum sit, ne semper  
 150 sentire oporteat quod intolerabile sit.

Hoc autem bonum tuum operatur ex eo quod non est  
 bonum tuum ille qui est verum bonum tuum, operaturus  
 postmodum aliud bonum tuum, quod non solum per ipsum

125 fit : sit NH || 142 in<sup>2</sup> om. N || 152 ille qui est verum bonum  
 tuum om. NO

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 provo-  
 quant la crainte de la peine qu'elle entraînerait après elle.

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 reconnaisse. 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 délecta-  
 tion 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<sup>1</sup>.  
 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.

155 sit sed ex ipso. Primum enim ex poena tua operatur liberationem tuam, postmodum ex dulcedine sua operatur gaudium tuum. Tamen utrobique unus et idem ipse : hinc qui operatur, illinc et qui operatur et ex quo operatur.

154 tua *om.* N || 157 et<sup>1</sup> *om.* N || et<sup>2</sup> *om.* N H O

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.

## INDEX SCRIPTURAIRE

Les références sont données par opuscule et par ligne. Chacun des opuscules est désigné par l'une des initiales suivantes :

A : *Quid vere diligendum sit.*

D : *De septem donis Spiritus sancti.*

M : *De meditatione.*

Q : *De quinque septenis.*

S : *De substantia dilectionis.*

V : *De verbo Dei.*

<b>Genèse</b>		<b>Isaïe</b>	
31, 53	D 62	11, 2	Q 20
<b>II Rois</b>		<b>Matthieu</b>	
13	M 73	4, 5	Q 238
<b>Job</b>		5, 3	Q 158
5, 2	Q 186	5, 4	Q 171
<b>Psaumes</b>		5, 5	Q 192
2, 7	V 253	5, 6	Q 209
4, 7	V 229	5, 7	Q 220
36, 27	M 21	5, 8	Q 250
38, 4	V 110	5, 9	Q 270
39, 2	Q 147	6, 9-13	Q 10 et passim
50, 6	V 7	6, 21	V 106
61, 12	V 1	6, 33	D 13
68, 3	Q 141	10, 28	V 62
118, 17	V 8	22, 21	V 276
136, 1	Q 45	24, 35	V 37
<b>Cantique</b>		<b>Luc</b>	
2, 4	S 95	11, 1-2	Q 127
		11, 13	D 3

<b>Jean</b>		<b>Hébreux</b>	
12, 28	V 258	4, 12	V 31, 44, 57, 65
		4, 13	V 170, 174, 191, 206
<b>Romains</b>		4, 16	V 243
10, 2	M 88	5, 1	V 266, 275, 293
12, 2	S 137	5, 2	V 250, 296
		14, 5	M 143
<b>I Corinthiens</b>		<b>Apocalypse</b>	
4, 16	V 232	20, 12	V 220
12, 11	D 55		

## INDEX GÉNÉRAL

Abomino, V 144.	Apicula, S 77.
Abstinentia, M 139.	Appetitus, S 8.
Abundantia, M 30.	Appeto, M 133, 186, 188, 197.
Accendo, Q 169.	Apprehendo, M 190, 200.
Actio, M 173 ; V 175, chap. iv et v passim.	Arbitrium, Q 175.
Admiratio, M 6, 8, 9.	Arca, A 57.
Admiror, M 49.	Arca spiritalis, A 70.
Admoneo, Q 202.	Ardor (libidinis), Q 120.
Aedifico, A 57 ; D 28.	Ardor (concupiscentiae), Q 266.
Aestimo, M 146.	Aresco, Q 64, 135.
Aetas, A 66.	Artus, V 96.
Affectio, M 62, 78, 79 ; V 108.	Aspicio, Q 77.
Affectus, M 64, 66, 73 ; A 39.	Aspiratio, M 113 ; D 47.
Afficio, V 105, 125.	Aspiro, V 213 ; D 85.
Affligo, Q 191.	Assuefacio, A 24.
Agito, M 180 ; Q 187.	Assumo, V 268, 270, 271.
Agnosco, A 63 ; Q 100, 189.	Assumptio, V 267.
Ago, M 179.	Attollo, A 37.
Allegoria, M 47.	Auctor, M 112 ; A 72.
Ambiguitas, V 152.	Avaritia, Q 8, 111, 137, 210, 214.
Amarico, M 176, 180.	Beatifico, S 74.
Amaritudo, M 175.	Beatitudo, S 67, 68, 81 ; Q 29, 37, 208.
Amo, S 27 ; A 7, 9 ; Q 202.	Benignitas, M 89 ; Q 26, 169.
Amor, M 92 ; A chap. i pas- sim ; Q 59, 264 ; D 61.	Blandior, Q 225.
Amor (Dei), S 6.	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.
Amor (mundi), S 6.	Bonus, M 70, 110, 185, 191 ; V chap. iii passim, 271, 272 ;
Amor (possessionis), M 31.	
Angelus, A 69, 72.	
Anima, Q 200.	
Animus, M 180 ; V 111, 125 ; A 37 ; Q 96, 114, 121, 142.	
Antidotum, Q 36.	

S 4, 13, 42, 54, 55, 74 ;  
Q chap. II passim.

Caelum, M 14 ; V 242, 257 ;  
A 61 ; Q 13, 30, 158.

Caligo, V 202.

Capitalis, Q 38.

Captivitas, Q 129.

Captivus, Q 254.

Caritas, S 7, 10, 11, 13, 36,  
59, 66, 89, 90, 93, 95, 117,  
140, 144, 145 ; A 51 ; Q 98,  
100.

Carnalis, V 81, 122, 123, 145,  
154.

Caro, M 31, chap. III passim ;  
V 19, 21, 24, chap. II, III,  
IV passim ; Q 119.

Catholicus, A 67.

Causa, M 1, 3, 10, 12, 136.

Cibus (spiritalis), Q 232.

Circumspectio, M 6.

Claritas, Q 245.

Coelum, voir : caelum.

Cogitatio, M 1, 64, 77 ; V  
chap. III passim, 175 ; A 26.

Cogito, M 81 ; V 145 ; A 25.

Cognitio, A 54 ; V 213.

Cognosco, M 17 ; V 28, 103,  
157, 297 ; A 56.

Coinquinatio, Q 142.

Comminatio, V 53.

Compages, V chap. III passim.

Compago, V 94.

Compatior, V 249.

Compono, M 18.

Comprehendo, V 128, 168, 172.

Compunctio, Q 26, 183, 189.

Compungo, Q 178.

Conculco, Q 138.

Concupiscentia, M 30 ; V 69,  
145.

Concupisco, S 128.

Conditio, Q 216.

Conformo, S 137.

Conscientia, M 95, 98, 99 ;  
Q 106.

Consideratio, M 46, 50, 103,  
184 ; A 27.

Considero, M 16, 66, 77, 84,  
90, 148, 163 ; S 44 ; A 3, 59.

Consilium, M 27 ; D 53, 57.

Consortium, D 25.

Consolatio, M 60 ; Q 31, 112,  
190.

Constituo, V 245, 251 ; Q 9.

Consumatio, M 122, 189.

Consummo, V 5 ; D 62.

Contemno, V 26.

Contemplatio, M 18 ; A 22.

Contemplo, Q 245.

Contentio, M 31.

Conversatio, M 148.

Converto, A 12.

Cor, M 104, 107, 113 ; V 32,  
33, 107, 112, 115, chap. IV  
passim, 221, 223, 227 ; S 7,  
31, 33, 37, 47, 48, 52, 98 ;  
A 1, 2, 15, 53, 57 ; Q 28, 241.

Corporalis, Q 233 ; D 9, 16.

Corpus, V 113, 181, 187, 189.

Corrigo, V 232, 234, 291.

Corrumpto, Q 46 ; D 22.

Corruptio, Q 132 ; D 38.

Creatio, A 61.

Creatura, M 4 ; S 73, 85.

Credo, V 8, 50, 163 ; A 41, 44,  
45, 52, 53.

Creo, S 66 ; Q 157.

Cupiditas, S 6, 9, 11, 12, 35,  
145.

Cupio, A 2.

Curro, M 194 ; S chap. IV  
passim.

Cursus, M 150 ; S 112.

Damnatio, V 53.

Debeo, M 67, 71, 72, 73, 75,

76, 169, 170, 172 ; V 86 ;  
A 52.

Debitor, Q 16, 211.

Debitum, M 164, 168 ; Q 15,  
211.

Declino, M 22, 23, 26, 32, 33,  
35.

Decursus (verborum), V 35.

Defectus, Q 205.

Deficio, V 46 ; S 78.

Deitas, Q 244.

Delectatio, S 138.

Delecto, M 102 ; A 17 ; Q 260.

Demonstro, Q 5, 132.

Deprehendo, M 104.

Derogo, V 260.

Desiderium, V chap. III pas-  
sim ; S 72, 76, 96, 98, 99,  
108, 110, 114, 116, 118, 124,  
132, 140 ; A 12, 16, 47 ;  
Q 27.

Deus, M 110 ; S 17, 61, 73,  
89, 105, 114, 118, 119, 120,  
121, 122, 127, 134, 140, 143 ;  
A 13, 14, 15, 25, 27, 29, 53,  
54, 59, 70, 72, 73.

Devotio, V 288.

Diabolus, M chap. III passim.

Dignatio, Q 176.

Dignitas, V 259, 270.

Diuidico, V 63, 127, 159.

Dilectio, S 1, 5, 11, 68, 71, 73,  
85.

Diligo, M 68, 69, 71, 72, 161 ;  
A 4, 6, 11, 44, 45, 52, 68 ;  
Q 67, 71, 76, 85 ; D 64.

Diluvium, A 32.

Directio, M 147, 149.

Discerno, M 133, 154 ; V 50,  
63, 124, 132, 152, 161.

Discretio, M 89, 145, 157 ; V 67,  
68, 70, 78, 126, 127, 156.

Dispensio, Q 176.

Disrumpto, D 23.

Dissipatio, M 176.

Dissipo, M 177.

Dissolvo, Q 259.

Divinitas, V 241.

Divinus, A 22.

Dolor, Q 26 ; D 75, 138.

Donum, Q 149 ; D 15.

Donum (Sancti Spiritus), Q 19,  
36 ; D 42, 43.

Esuries (iustitiae), Q 27.

Exardesco, S 2.

Excellentia, V 268, 269 ; Q 59.

Excorgitatio, M 43.

Exemplar, V 230.

Exsisto, Q 155.

Exsulto, M 19.

Extimus, V 181.

Extollo, Q 82.

Fastidio, M 187, 188.

Felicitas, Q 37.

Felix, A 6, 17.

Fervens, M 198.

Fervor, M 91.

Fides, A 47, 50, 51, 54, 67.

Fiducia, V 246 ; S 129.

Finis, M 91, 106, 120, 147 ;  
A 64.

Fons (dilectionis), S 5.

Forma, M 56, 62, 184.

Formo, S 24 ; D 59.

Fortitudo, M 27 ; Q 22, 206 ;  
D 52, 56.

Gaudeo, M 160 ; S 126 ; Q 86.

Gaudium, S 50, 51, 76, 96, 99,  
100, 108, 109, 144 ; Q 37, 112.

Genero, M 79, 166 ; V 98, 109 ;  
Q 133.

Gigno, V 99, 102, 134, 141,  
150 ; Q 84.

Gratia, V 212, 213, 244, 245,  
268.

Gula, Q 8, 114, 246.

Historia, M 47, 48.  
 Homicidium, V 140.  
 Humanitas, V 24, 242.  
 Humilis, Q 159.

Ignorantia, M 86.  
 Illumino, M 62; Q 64; D 29,  
 70, 88, chap. iv passim.  
 Imago (Dei), Q 269.  
 Immunditia, Q 143.  
 Impatientia, M 178; Q 186.  
 Imperfectio, Q 78.  
 Improbitas, S 23.  
 Impudicus, S 24.  
 Incarnatio, A 63.  
 Incontinentia, M 30.  
 Incommutabilis, V 36.  
 Incredulus, V 24.  
 Inebrio, M 131.  
 Infirmitas, V 249, 297, 298,  
 301; A 21.  
 Inflammo, V 147.  
 Inflo, Q 135.  
 Inordinate, S 35.  
 Integritas (naturae), Q 46.  
 Intellectus, Q 23; D 53, 57.  
 Intelligentia, M 56, 61; Q 231,  
 241, 246, 247.  
 Intellego, V 23, 161, 163, 167,  
 236; Q 150.  
 Intemperantia, M 179.  
 Intentio, M 84, 85, 88, 91; V 47,  
 chap. iii et iv passim.  
 Inventio, M 9.  
 Investigatio, M 8, 10.  
 Investigo, M 2; S 28.  
 Invidia, M 31; Q 8, 80, 84, 160.  
 Iucunditas, S 71; A 19; D 30.  
 Iudicium, M 50, 140; V 47, 48,  
 53, 56, 62.  
 Iugum (captivitatis), Q 129.  
 Iugum (dominationis), Q 254.  
 Iudico, M 119, 141, 142, 143,  
 144, 145, 165; V 134, 220,

226; Q 88.  
 Iustitia, Q 27, 31, 207.  
 Iustus, Q 212.

Lectio, M 6, 16, 22, 41, 46, 61,  
 82, 83.  
 Lex (Dei), A 53.  
 Laetitia, Q 192.  
 Laetor, Q 98.  
 Lamentum, Q 191.  
 Languor, Q 133.  
 Laus, S 134.  
 Liber, V ,chap. v passim.  
 Libertas, Q 125; D 8.  
 Libido, Q 120.  
 Lumen, D 64, 68, 133, 136, 137.  
 Lux (interior), V 223.  
 Luxuria, Q 8, 56, 251.

Maeror, Q 195.  
 Malitia, M 87; V 244.  
 Malum, M chap. ii passim, 100,  
 173; V 201; Q 39.  
 Malus, M chap. ii passim, 68,  
 70; V 24, chap. iii passim,  
 272, 273.  
 Mansuetudo, Q 25.  
 Materia, M 17.  
 Medicina, D 19, 21, 22, 36, 38,  
 40, 41, 47, 71, 73, 75, 76, 78,  
 83.  
 Medicinalis, D 106.  
 Meditatio, M 1, 4, 20, 22, 41,  
 43, 46, 53, 64, 94, 103, 140,  
 147, 163, 173, 184.  
 Mens, V 66, 67, 181; A 21;  
 Q 59, 195, 238, 257, 263.  
 Misericordia, Q 27, 32, 180, 199,  
 218, 220.  
 Munditia (cordis), Q 28, 247.  
 Mutabilitas, V 34; S 111, 136.  
 Mysterium, S 20.

Natura, V 195, 212; Q 46, 228;  
 D 48.

Necessitas, M 38, 127, 136;  
 V 69, 71, 77, 217; Q 227.

Oblatio, V 288.  
 Oboedientia, V 269.  
 Oculus, M 158; V chap. iv  
 passim; D 65, 68, 69.  
 Oculus (carnis), V chap. iv  
 passim.  
 Oculus (cordis), V chap. iv  
 passim.  
 Oculus (Dei), V chap. iv  
 passim.  
 Oculus (mentis), V 181.  
 Opus, V 55, 88, 91, 226; S 134;  
 A 27, 59, 50, 62, 66, 71;  
 D 48.  
 Oratio, M 18, 82; Q 10; D 34.  
 Ordinatio, V 259, 262.  
 Ordino, M 78, 79; V 256; S 36,  
 59, 95, 117, 119.  
 Ordo, Q 57.  
 Orior, M 104, 128; V 130, 133,  
 151; Q 39.  
 Oro, V 247; Q 147.

Paeniteo, V 165.  
 Paenitet, S 82.  
 Palatum (spiritalis), S 69.  
 Patior, Q 187.  
 Paupertas, Q 25.  
 Pax, Q 28.  
 Peccator, D 19, 24, 25.  
 Perfruor, S 50, 68.  
 Persevero, M 91.  
 Perseverantia, M 92.  
 Possibilitas, M 182.  
 Pietas, Q 21, 200.  
 Poena, Q 83; D chap. iii et  
 iv passim.  
 Populus (fidelis), Q 42.  
 Prostituo, S 19.  
 Providentia, M 55.

Rectus, M chap. iii passim.  
 Remedium (salutis), A 68.  
 Restauratio, A 60, 62, 66.  
 Restauro, D 39.

Sacrificium, V 289.  
 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 (pietatis), Q 21, 168;  
 D 51.  
 Spiritus (rationalis), S 65.  
 Spiritus (sanctus), Q 19, 36.  
 Spiritus (sapientiae), Q 23, 265;  
 D 54.  
 Spiritus (scientiae), Q 21; D 51.  
 Spiritus (timoris), Q 20; D 38,  
 50.  
 Substantia, D 15, 49.

Superbia, M 29 ; Q 7, 80, 154, 157 ; D 37.	Verbum, V chap. I passim ; S 82 ; A 63.
Tenebrae, V 199.	Verecundia, S 25.
Terror, M 60.	Virtus, M 61, 63, 160, 194 ; V 29, 268 ; S 27 ; Q 24, 36.
Timor, A 18 ; Q 20 ; D 38, 50, 55, 61, 111, 141.	Vitium, M 82 ; S 26, 27 ; Q 6, 33 ; D 36, 40.
Tropologia, M 47, 57.	Voluntas, M 38 ; V 154, 167, 216 ; S 121.
	Voluptas, V 122, 124.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	7
I. De meditatione.....	9
II. De verbo Dei.....	17
III. De substantia dilectionis.....	25
IV. Quid vere diligendum sit.....	29
V. De quinque septenis.....	30
VI. De septem donis Spiritus sancti.....	38
<b>Bibliographie.....</b>	<b>41</b>
<b>Table des manuscrits.....</b>	<b>42</b>

## TEXTE ET TRADUCTION

<b>I. La méditation.</b>	
i. La méditation sur les créatures.....	45
ii. La méditation sur l'Écriture.....	47
iii. La méditation sur les mœurs.....	49
<b>II. La parole de Dieu.</b>	
i. Le grand sacrement qu'est la parole de Dieu.....	61
ii. Les qualités de la parole de Dieu.....	63
iii. Le discernement des pensées, des désirs et des intentions.....	65
iv. Les trois yeux : celui de la chair, celui du cœur, celui de Dieu.....	73
v. Les deux modes de la parole.....	75
vi. La double promotion des hommes. La double légation.....	79

III. <i>La réalité de l'amour.</i>	
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. <i>Ce qu'il faut aimer vraiment.</i>	
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. <i>Les cinq septénaires.</i>	
I. Introduction.....	101
II. Les sept vices.....	103
III. Les sept demandes de l'Oraison dominicale opposées aux sept vices, et leur relation aux dons du Saint-Esprit, aux vertus et aux béatitudes.....	109
VI. <i>Les sept dons de l'Esprit-Saint.</i>	
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 SCRIPTURAIRE.....	135
INDEX GÉNÉRAL.....	137
TABLE DES MATIÈRES.....	143

## SOURCES CHRÉTIENNES

### LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

*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 appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition.

- GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3<sup>e</sup> édition) (1968).
- bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression, 1961).
- bis. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*. *En préparation*.
- bis. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
- DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. E. des Places (3<sup>e</sup> édition) (1966).
- bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- bis. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau. *En préparation*.
- NICÉAS SYTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar. *Remplacé par le n° 81*.
- bis. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*. *En préparation*.
- IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres*. — *Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4<sup>e</sup> édition) (1969).
- bis. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- bis. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*. *En préparation*.
- JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympos*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).  
2<sup>e</sup> édition avec le texte grec (1968).
- HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).  
2<sup>e</sup> édition avec le texte grec. *En préparation*.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. Trad. seule (1947).
- ORIGÈNE : *Homélie sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. Trad. seule (1947).
- BASILE DE CÉSARÉE : *Traité du Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).  
2<sup>e</sup> édition avec le texte grec (1968).
- bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens. De l'Incarnation du Verbe*. *En préparation*.
- bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (1967).
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE : *Trois livres à Autolyce*. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).  
2<sup>e</sup> édition avec le texte grec. *En préparation*.
- ETHÉRIE : *Journal de voyage*. H. Pétré (réimpression, 1964).
- bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
- bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote*. *En préparation*.
- bis. PROLÉMÉE : *Lettre à Flora*. G. Quispel (1966).