

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 408

HUGUES DE BALMA

THÉOLOGIE  
MYSTIQUE

TOME I

*INTRODUCTION, TEXTE LATIN, TRADUCTION,  
NOTES ET INDEX*

DE

**Francis RUELLO**

*INTRODUCTION ET APPARAT CRITIQUES*

DE

**Jeanne BARBET**

*Ouvrage publié avec le concours  
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS 7<sup>e</sup>  
1995

281  
HUG

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours  
de l'Institut des Sources Chrétiennes  
(U.R.A. 993 du Centre National de la Recherche Scientifique)

© Les Éditions du Cerf, 1995  
ISBN 2-204-05115-2  
ISSN 0750-1978

## AVANT-PROPOS

Deux chercheurs ont travaillé avant nous à l'édition critique de la *Théologie mystique* d'Hugues de Balma. Il convient de leur rendre hommage et de préciser exactement ce que nous avons pu retenir de leurs travaux.

Le Père Pierre Dubourg, s.j., a remis aux *Sources Chrétiennes* en 1967 un manuscrit très longuement préparé, qu'il considérait comme achevé, comportant le texte latin, la traduction française et une introduction critique. Désirant une introduction doctrinale plus importante, la direction des *Sources Chrétiennes* a demandé, avec l'accord du Père Dubourg, à Dom Anselme Stoelen, auteur de l'article « Hugues de Balma » dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, de la rédiger. A la mort du Père Dubourg en 1969, Dom Stoelen fut chargé de la mise au point de tout l'ouvrage ; il décida de reprendre en sous-œuvre tout le travail, particulièrement en ce qui concerne les conclusions critiques, mais sa mort, en 1971, empêcha la réalisation du projet.

C'est en 1973 que nous avons été pressentis pour essayer de le mener à son terme. Tous les documents nous ont été confiés avec une parfaite libéralité, et c'est en pleine connaissance de cause que nous avons pu arrêter une méthode de travail. Nous avons considéré comme spécialement précieuse la vaste enquête que le Père Dubourg avait menée sur la tradition manuscrite, et c'est

de là que nous sommes partis comme on le verra dans les pages qui suivent. Mais nos principes de critique textuelle ne concordant absolument pas avec les siens, nous avons été amenés à reprendre entièrement la comparaison des 83 manuscrits latins. Ce travail nous a conduits à établir le texte sur une base toute différente de celle qu'avait adoptée le Père Dubourg. Le texte critique et la traduction qui en est faite sont donc tout à fait indépendants des siens. Nous en assumons seuls la responsabilité. Au surplus la direction des *Sources Chrétiennes* nous avait laissé toute liberté de mener ce travail à notre gré ; nous lui en exprimons ici notre gratitude, de même qu'à Marie-Gabrielle Guérard, actuellement détachée au C.N.R.S., qui a veillé à la mise au point de notre manuscrit.

Jeanne Barbet Francis Ruello

Je voudrais exprimer au Père Bernard de Vregille, s.j., toute ma gratitude pour le soin avec lequel il a relu ma traduction et pour ses si généreuses suggestions dont j'ai tenu le plus grand compte.

F. R.

## BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

### *L'auteur et l'œuvre*

La *Theologia Mystica* a été le plus souvent imprimée parmi les *Opera* de saint Bonaventure (mais non dans l'édition critique de Quaracchi).

Les données les plus complètes sur les éditions de l'ouvrage, son attribution à Hugues de Balma, la personnalité de cet auteur chartreux, sont à demander aux articles des Dictionnaires (articles dus à des Chartreux) :

— *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 7 (1927), c. 215-220, par St. AUTORE.

— *Catholicisme*, 5 (1962), c. 1028-1030, par Artaud-M. SOCHAY.

— *Dictionnaire de Spiritualité*, 7, 1 (1969), c. 859-873, par Ans. STOELEN.

Voir aussi :

P. DUBOURG, « La date de la *Theologia Mystica* », dans *Revue d'Asc. et de Myst.*, 8 (1927), p. 156-161.

J. KRYNEN, « La pratique et la théorie de l'amour sans connaissance dans le *Viae Sion Lugent* d'Hugues de Balma », dans *Revue d'Asc. et de Myst.*, 40 (1964), p. 161-183.

J. HOGG, « Hugh of Balma and Guigo du Pont », dans *Kartäuserregel und Kartäuserleben*, Salzburg 1984 (*Analecta Cartusiana*, 113, 1).

J. LECLERCQ, Fr. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Âge*, Paris 1961 (*Histoire de la Spiri-*

tualité chrétienne, 2), 2<sup>e</sup> partie : « Nouveaux milieux, nouveaux problèmes du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle », par Fr. Vandembroucke.

P. MIQUEL, *Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250*, Paris 1989 (*Théologie historique*, 79), p. 248-251.

Francis RUELLO, « Statut et rôle de l'*intellectus* et de l'*affectus* dans la *théologie mystique* de Hugues de Balma », dans *Kartaüsermystik und -mystiker* (III Internationaler Kongress über die Kartaüsergeschichte und -spiritualität, Salzburg 1981), p. 1-46.

### Sources et influence

#### DENYS L'ARÉOPAGITE

*Dionysiaca*. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au DENYS de l'Aréopage, par dom Philippe CHEVALLIER, tomes I et II, Desclée de Brouwer, 1937-1950 (reprod. avec postface de M. BAUER, Stuttgart 1989) : t. I : *De Divinis Nominibus*, p. 5-561 ; *De Mystica Theologia*, p. 565-602 ; *Epistolae 1-5 et 9*, p. 605-669 ; t. II : *De Caelesti Hierarchia*, p. 727-1039 ; *De Ecclesiastica Hierarchia*, p. 1071-1476 ; *Epistolae 6-8 et 10*, p. 1479-1578.

THOMAS GALLUS, *Extractio* : « De Divinis Nominibus », dans *Dionysiaca* I, p. 673-708 ; « De Mystica Theologia », *ibid.*, I, p. 709-712 ; « De Epistola 9<sup>a</sup>, ad Titum », *ibid.*, I, p. 713-717 ; « De Caelesti Hierarchia », *ibid.*, II, p. 1043-1066.

THOMAS GALLUS, *Explanatio Mysticae Theologiae : Grand Commentaire de la Théologie Mystique*, édité pour la première fois par G. THÉRY, Paris, R. Halloua, 1934.

THOMAS GALLUS, *Commentaires du Cantique des Cantiques*. Texte critique avec Introduction, Notes et Tables par Jeanne BARBET, Paris 1967 (*Textes philosophiques du Moyen Âge*, 14).

GUIGUES DU PONT, *Traité sur la Contemplation*, Introduction, Texte critique, Traduction française et Notes par Ph. DUPONT, Salzburg 1985 (*Analecta Cartusiana*, 72).

NICOLAS KEMPF, *Tractatus de Mystica Theologia*, Recension et Notes de J.K. JELLOWSCHKE, Texte critique avec Introduction, Notes et Tables par Jeanne BARBET et Fr. RUELLO, Salzburg 1973 (*Analecta Cartusiana*, 9).

JEAN GERSON, *Ioannis Carlerii de Gerson De Mystica Theologia*, edidit André COMBES, Lugano 1957 (*Thesaurus Mundi. Bibliotheca Scriptorum latinorum mediae et recentioris aetatis*).

E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au XV<sup>e</sup> siècle*, Münster/Westph. 1915 (*Beitr. z. Gesch. der Philos. des M.A.*, 62) : textes de VINCENT d'AGGSBACH, BERNARD DE WAGING, MARQUARD SPRENGER, NICOLAS DE CUES.

T. MERTENS, « Het aspiratieve gebed bij Hendrik Mande : invloed van Hugo de Balma », dans *Ons Geestelijk*, 58 (1984), p. 300-321.

## Abréviations utilisées dans l'introduction et les notes

Sections de la *Théologie mystique* :

- P : Prologue  
 VP : Voie purgative  
 VI : Voie illuminative  
 VU : Voie unitive  
 QD : Question difficile

## Titres divers :

- Coll. Hexaem. : *Collationes in Hexaemeron*  
 Com. Cant. : *Commentaires sur le Cantique des Cantiques*  
 Com. Div. Nom. : *Commentaire des Noms divins de Denys*  
 Com. Is. : *Commentaire sur le livre d'Isaïe*  
 Com. Jn : *Commentaire sur l'évangile de Jean*  
 Com. Ps. : *Commentaire des Psaumes*  
 Com. Sent. : *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*  
 Exp. Cor. : *Exposition sur les Épîtres aux Corinthiens*  
 Exp. Ps. : *Exposition sur les Psaumes*  
 Exp. Rom. : *Exposition sur l'Épître aux Romains*  
 Hiér. Cél. : *Hiérarchie céleste*  
 Q. disp. : *Question disputée*  
 Serm. Cant. : *Sermons sur le Cantique des Cantiques*  
 ST : *Somme théologique*  
 Sum. Gent. : *Somme contre les Gentils*  
 TM : *Théologie mystique*

## I L'ENSEIGNEMENT D'HUGUES DE BALMA

Hugues de Balma de Dorche, prieur de la chartreuse de Meyriat (Ain, France), auteur de la *Theologia Mystica*, appelée encore *Viae Sion lugent*, serait issu de la branche des Balmey de Dorche au XIII<sup>e</sup> siècle, selon un religieux anonyme de la chartreuse de Parkminster (Angleterre), auquel se reporte dom Autore<sup>1</sup>, prieur de la chartreuse de S. Martin « sopra Napoli » († 1920). Dom Anselme Stoelen ne fait pas état de cette généalogie. Selon lui, « le traité qui commence par les mots *Viae Sion lugent*, et qui est le plus souvent appelé *Theologia Mystica* ou *De Triplici Via* fut écrit vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle par Hugues de Balma de Dorche, prieur de la chartreuse de Meyriat, en Bresse, de 1289 à 1304. Cette attribution, proposée avec beaucoup d'érudition par S. Autore, est maintenant généralement acceptée comme certaine ou très probable. Sur la personne d'Hugues on n'a pas d'autres renseignements<sup>2</sup> ». Avant dom Autore, les responsables de l'édition critique des *Opera omnia* de saint Bonaventure avaient retiré à

1. HUGUES DE BALMA, *DTC*, 7 (1921), c. 215-220.

2. HUGUES DE BALMA, *DSp*, 7 (1969), c. 859. Voir P. DUBOURG, « La date de la *Theologia Mystica* », p. 156-161 ; J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles 1937, p. 269-272.

celui-ci la paternité du *Viae Sion lugent*<sup>1</sup> ; avant dom Stoelen, A.M. Sochay en avait fait autant<sup>2</sup>.

Hugues composa sa *Theologia Mystica* avant le 29 octobre 1297, date de la mort de son confrère et contemporain, le chartreux Guigues du Pont qui, dans son traité *De contemplatione*, conseille de la lire. Hugues écrivit donc sa *Theologia Mystica* avant la rédaction du *De contemplatione* dont l'auteur mourut en 1297, et par ailleurs après le début de son propre priorat en 1289. Ces dates permettent de se demander s'il connut tout ou partie des œuvres de docteurs scolastiques tels que Albert le Grand (*Commentaire des Sentences*, 1244-1249, et des œuvres de Denys, 1248-1254), Robert Grossetête († 1255), traducteur et commentateur du corpus dionysien, Bonaventure, dont l'activité universitaire s'étend de 1248 à 1273, Thomas d'Aquin, dont les travaux s'échelonnent de 1252 à 1272. On ajoutera qu'en 1272 Thomas d'Aquin achevait de commenter les œuvres d'Aristote. Or Hugues cite l'un de ces commentaires, celui de l'*Éthique à Nicomaque*, dont il s'approprie cette phrase : « Omnes homines naturaliter scire desiderant<sup>3</sup> ». Ceci confirme que le *Viae Sion lugent* fut composé après 1272, mais on ignore où son auteur s'initia aux méthodes universitaires de la « disputatio », qu'il manie brillamment dans sa *Quaestio difficilis*.

Hugues de Balma présente son livre en un contexte polémique. Il oppose dans le *Prologus* la « vraie sagesse » ou « sagesse suprême » à la « sagesse humaine ». La vraie sagesse est celle des âmes aimantes que leurs désirs

1. *Opera omnia S. Bonaventurae*, t. 8, éd. Quaracchi 1898, *Prolegomena*, c. III, p. CXI, 11.

2. *Catholicisme*, 5 (1962), c. 1028-1030.

3. THOMAS D'A., *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, lib. VIII, lect. XIII ; éd. PIROTTA, Turin, 1936, n° 1511.

soulèvent vers Dieu et la Jérusalem céleste, au-dessus de toute raison et de tout intellect, alors même qu'elles habitent un corps terrestre, et elle se définit comme l'extension vers Dieu par le désir de l'amour, selon l'enseignement de l'apôtre Paul et de son disciple Denys l'Aréopagite. Elle est la « théologie mystique ». Parce qu'ils la rejettent, « le clerc et le peuple se plongent dans les délices du monde et les curiosités inutiles », oubliant ce pour quoi leurs âmes furent créées : devenir le siège de la sagesse que Dieu seul enseigne immédiatement. Pour accéder à cette sagesse, il faut, après l'abandon de la sagesse humaine et de la vaine curiosité, que l'âme religieuse s'élève par l'amour, en désirant, vers la source de toutes choses en laquelle seule elle découvrira la vérité au-dessus de tout intellect. Cette sagesse, nul philosophe, nul maître séculier, nulle intelligence humaine ne l'appréhendent, quelle que soit la grandeur de leur application à l'étude.

On ignore qui est visé par Hugues de Balma et l'on aimerait savoir s'il s'adresse particulièrement à quelque membre de son monastère. Si tel était le cas, son attitude révélerait l'existence en son entourage d'une certaine réserve envers la notion de théologie mystique, qui selon lui culmine dans la voie unitive. Si en effet par la voie purgative l'esprit est disposé à apprendre la vraie sagesse, si par la voie illuminative qui implique réflexion il s'enflamme d'amour, dans la voie unitive il est actuellement dirigé vers les hauteurs par Dieu seul, au-dessus de tout intellect, de toute raison et de toute intelligence, sans connaissance préalable ou concomitante.

Au témoignage de l'auteur dans le *Prologue*, on attaque la sagesse suprême sur ce dernier point, car on estime que jamais l'affectivité ne se meut sans méditation et réflexion préalables. Une preuve supplémentaire est donnée par la façon dont se déroule la *Quaestio difficilis*. Elle

s'ouvre ainsi : « Pour rendre manifeste la vérité des choses cachées et mystiques qui sont dites, on pose une question difficile ; en elle la vérité de cette sagesse brillera plus clairement pour quiconque est intelligent. On demande : selon son affectivité, en aspirant ou en désirant, l'âme peut-elle être mue vers Dieu sans quelque connaissance réflexive préalable ou concomitante de l'intellect<sup>1</sup> ? »

Manifestement on s'interrogeait sur la vérité de la théologie mystique qu'enseignait Hugues de Balma.

Selon Hugues de Balma, la vraie sagesse est donc celle par laquelle Dieu seul est honoré intérieurement en perfection et adoré de ceux-là seuls qui l'aiment. L'homme est créé pour elle. Elle reçoit le nom de « théologie mystique ». Denys l'Aréopagite, disciple de l'apôtre Paul, l'a exposée. Elle est identiquement « l'extension vers Dieu par le désir de l'amour<sup>2</sup> ». Dieu seul l'enseigne immédiatement et il l'inscrit dans le cœur.

Parce que l'homme ne peut la transmettre, il faut montrer « comment chacun, si laïc soit-il en l'école de Dieu, la reçoit immédiatement de lui, au-dessus de tout intellect, par le sentiment de l'amour<sup>3</sup> ». Il faut donc être disposé à l'apprendre, selon la voie purgative, réfléchir afin d'être éclairé en vue de l'embrasement de l'amour, selon la voie illuminative, être soulevé par Dieu seul et par lui seul dirigé au-dessus de toute raison, de tout intellect, de toute intelligence, selon la voie unitive<sup>4</sup>. En ce troisième état, de beaucoup le plus éminent, chaque fois

1. *Quaestio difficilis*, 1. Les références aux cinq parties de l'ouvrage d'Hugues de Balma seront désormais abrégées de la façon suivante : *Prologus* = P ; de *Via purgativa* = VP ; de *Via illuminativa* = VI ; de *Via unitiva* = VU ; *Quaestio difficilis* = QD.

2. P 2, 11-12.

3. P 4, 1-5.

4. P 7, 7-12.

qu'elle le veut, sans aucune réflexion préalable, l'âme est immédiatement disposée de manière à posséder Dieu seul en aspirant vers lui. Quand elle s'exerce ainsi en suivant les voies purgative et illuminative, elle expérimente ce que ne peuvent dévoiler aucune science ni éloquence mortelles<sup>1</sup>. Ici pour la première fois, Hugues de Balma parle de « perception expérimentale » d'une aspiration vers Dieu sans connaissance préalable ou concomitante<sup>2</sup>. Il laisse poindre ce qui sera sa principale préoccupation, surtout lorsqu'il envisagera la vie unitive d'un point de vue théorique. L'authentique ascension vers Dieu suppose en sa forme supérieure la non-intervention de l'intelligence et la primauté exclusive de l'affectivité. Denys n'enseigne pas autre chose dans sa propre *Théologie Mystique*. La doctrine selon laquelle l'amour seul instruit intérieurement lui est propre. « Ni Aristote, ni Platon, ni une philosophie ou une science ne peuvent et n'ont pu comprendre » qu'il en puisse être ainsi. Hugues de Balma s'élève donc tout d'abord, en raison de l'expérience — du moins pour l'instant — contre l'idée d'une primauté de l'intellect sur l'affectivité dans la mystique telle qu'il la comprend. Elle est, dit-il, « un entretien secret divin de l'esprit préparé par l'ardeur de l'amour avec le Christ, son bien-aimé, dans la langue des affections<sup>3</sup> ».

Hugues de Balma n'a pas seulement l'idée que son enseignement traduit une expérience. Il voit en celle-ci la condition même de l'ascension unitive prise en sa totalité. Il écrit en conséquence que si l'on s'exerce dans les voies

1. P 7, 3-4.

2. P 7, 2.

3. P 7, 13-15. Sur la notion de théologie mystique comme conversation dans le langage des affections, voir Robert GROSSEFÈTE, *TM*, c. 1 : *Vatican*, Chigi A V 129, fol. 265 v. Robert parle de conversation de l'âme avec Dieu et Hugues avec « son Christ ».

purgative et illuminative, aussitôt on expérimente, on sent et on comprend en soi-même, sous l'action intérieure de Dieu seul, tout ce qu'on lira ou entendra relativement à la troisième voie — la voie unitive —, car en cette sagesse il est nécessaire de percevoir expérimentalement d'abord la vérité de ce qui est dit, puis la signification de tous les mots qui s'y rapportent. En elle, à la différence de tout autre savoir, la pratique, l'usage précède la théorie. On saisit alors la vérité de cette sagesse : sans intermédiaire, sans discernement préalable, l'âme expérimente qu'elle est élevée chaque fois qu'elle le veut au-dessus d'elle-même par l'amour seul : ce que la raison ne comprend pas ; ce que l'intellect n'observe pas<sup>1</sup>.

## LES TROIS VOIES

Hugues de Balma divise sa théologie mystique conformément à la distinction traditionnelle des voies purgative, illuminative et unitive.

L'exposé de la voie purgative s'ouvre sur cette citation du Psaume : « Justice et jugement sont les fondements de ton trône<sup>2</sup>. » On n'accède à la voie illuminative que si l'on a suivi la voie purgative, selon cet autre verset de l'Écriture : « En son cœur il a disposé les montées dans la vallée des larmes<sup>3</sup>. » Hugues citera plus tard cet autre verset : « Nuit, mon illumination dans les délices<sup>4</sup>. » On lit enfin au début de la troisième partie de la *Théologie Mystique* cette antienne de la dernière semaine de l'avent : « O

Sagesse, tu es sortie de la bouche du Très-Haut, tu vas d'une extrémité à l'autre, tu disposes toutes choses avec douceur ; viens nous enseigner la voie de la prudence<sup>1</sup>. » Ce texte est inspiré du livre du *Siracide* : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut<sup>2</sup> », et du livre de la *Sagesse* : « La sagesse s'étend avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose toutes choses avec douceur<sup>3</sup>. »

Hugues de Balma établit en outre une correspondance entre ces trois voies et les trois ordres de la hiérarchie angélique supérieure : trônes, chérubins et séraphins. « La voie purgative », écrit-il, correspond à l'ordre des « Trônes », parce que l'âme doit être purifiée pour que Dieu réside en elle comme en un lieu pur. La seconde voie (la voie illuminative) correspond au chérubin et « Chérubin » signifie plénitude de science... La voie unitive correspond au « Séraphin » dont le nom signifie « ardent<sup>4</sup> »...

Thomas Gallus (Thomas de Verceil) peut avoir suggéré ces rapprochements. Hugues connaît en effet certaines de ses œuvres, par exemple la version de la *Théologie mystique* de Denys — il l'appelle la « troisième version<sup>5</sup> » ; il s'agit de l'*Extractio* de la *Théologie Mystique*. Il cite également l'*Explanatio* vercellienne de cette même *Théologie*<sup>6</sup>. Il a probablement lu, du même, ses commentaires du *Cantique des Cantiques*. Dans le second de ces commentaires, Thomas écrit par exemple : « ... eo quod sponsus totus sit non intelligibilis, sed totus desiderabilis<sup>7</sup> » ; dans le troisième on lit : « Sponsus hic dicitur esse totus desiderabilis, cum ipse totus non intelligibilis, sicut

1. P 7, 7 ; 8, 19-23.  
2. Ps. 88, 15 ; VP 1, 1.  
3. Ps. 83, 6 ; VI 1, 3-4.  
4. Ps. 138, 11. VI 9, 1.

1. VU 2, 2-4.  
2. Sir. 24, 5.  
3. Sag. 8, 1.  
4. VI 9, 7-17.  
5. VU 94, 16 ; QD 13, 2.  
6. VU 91, 8.  
7. THOMAS G., *Com. Cant.*, p. 92 B.

patet ex praemissis<sup>1</sup>. » Or Hugues de Balma dit que Dieu « lui-même est, selon le *Cantique des Cantiques*, tout entier désirable, mais il n'est pas cependant tout entier compréhensible, ni dans le présent, ni dans le futur<sup>2</sup> ». D'autre part, ces commentaires sont précédés de Prologues. L'auteur y développe l'idée que chaque esprit angélique ou humain est disposé à l'intérieur de lui-même de telle sorte qu'on peut en un sens y découvrir trois hiérarchies et neuf ordres<sup>3</sup>. Denys est à l'origine de cette conception. On lit en effet dans sa *Hiérarchie céleste* : « Addam et hoc non inconvenienter quia secundum seipsam unaqueque et caelestis et humana mens speciales habet et primas et medias et ultimas ordinationes et virtutes, etc.<sup>4</sup> » Mais si la voie purgative répond à l'ordre des trônes en l'âme, l'œuvre purificatrice n'est pas attribuée aux trônes eux-mêmes ; il est seulement dit qu'à leur niveau, l'âme déjà purifiée peut servir de trône à Dieu<sup>5</sup>. En fait, Hugues de Balma entend surtout souligner de cette façon qu'il existe un certain parallélisme entre le triple office des anges, qui est de purifier, d'illuminer et de parfaire<sup>6</sup>, et le triple office de l'âme qui, voulant s'élever dès maintenant à l'état des bienheureux dans la gloire, imite pour ainsi dire les anges, puisque après avoir été d'abord purifiée, puis illuminée, elle

1. *Ibid.*, p. 204, 4.

2. *QD* 44, 21-23.

3. THOMAS G., *Com. Cant.*, p. 66-67 ; 107-109 ; 114-116.

4. DENYS, *Cael. Hier.*, c. 10 : *Dion.* II, 923. THOMAS G., *Extractio*, *ibid.*, 1058, 923.

5. THOMAS G., 2<sup>e</sup> *Com. Cant.*, p. 92 A ; 3<sup>e</sup> *Com.*, p. 177 B ; *Extractio* de la *Hiér. céleste* : *Dion.* II, 1053, 838-843.

6. DENYS, *Cael. Hier.*, c. 7 : *Dion.* II, 842-848 ; *ibid.*, c. 2, 785-798 ; cf. *VP* 1, 9-16 : le passage de l'actif (purifier, illuminer, parfaire) au passif (être purifié, etc.) s'explique par le jeu de l'actif et du passif dans le comportement des hiérarchies. Voir THOMAS G., *Extractio* de la *Hiér. céleste*, c. 3 : *Dion.* II, 1047, 785-1049, 798.

devient parfaite en la pointe suprême de son affectivité. De ce point de vue la théologie mystique en ce qu'elle a de plus élevé siège dans le séraphin de l'âme.

## LA VOIE PURGATIVE

Dieu créa l'homme pour qu'il soit le siège de la sagesse, siège sur lequel, roi pacifique de la cité céleste, il prendra place. La voie purgative dispose l'esprit à apprendre la vraie sagesse ; elle est la voie des débutants encore inexpérimentés qui désirent accéder à l'union parfaite avec l'époux céleste. Il faut donc leur dire comment leur âme doit être purifiée, comment par une vraie prière ils demanderont l'abondance de la grâce, comment enfin, pécheurs, ils obtiendront la pleine remise de leurs fautes<sup>1</sup>.

### La purification de l'âme

Selon le Psalmiste, la « justice » et le « jugement » préparent l'âme à devenir le trône de Dieu<sup>2</sup>. Le jugement précède la justice. Il consiste de la part de l'âme en une totale humiliation devant le Créateur dont elle s'est détournée comme cela arrive « en toute faute mortelle », « en l'abandonnant de déplorable façon pour la créature ». Cette « humiliation provoque la clémence de Dieu ». La justice n'est pas moins nécessaire. En effet, « ses péchés l'exigeant, l'âme changea parfois la délectation du Créateur en délectation de la créature ». Elle « s'afflige donc, ou du moins s'afflige de ne pas s'affliger, au point qu'il paraisse être quelque peu satisfait à

1. *P* 8.

2. *Ps.* 88, 15 ; *VP* 1, 1.

l'injure faite à Dieu, selon son propre jugement, mais pourtant avec miséricorde, eu égard à l'injure humaine. » Le mépris antérieur de celui-ci répond ainsi à l'humiliation, et à la délectation antérieure puisée dans la créature répond la douleur du péché<sup>1</sup>.

En affirmant la nécessité de suivre la voie purgative, Hugues de Balma s'élève contre ceux qui par comparaison aux deux autres la trouvent sans importance. Nul esprit cependant, s'il ne l'emprunte, ne pourra au cours de cette vie se hausser à la connaissance des choses divines ou de Dieu et à l'ardeur de l'amour unitif. L'humiliation de l'âme consiste à se souvenir de ses péchés selon une certaine technique, à soupirer vers Dieu en l'exaltant et en s'abaissant elle-même, à accroître sa confusion par le souvenir des bienfaits de Dieu envers elle, bienfaits généraux tels que la création, l'incarnation et la passion du Seigneur, bienfaits particuliers tels que la vocation au sacerdoce ou la vocation cartusienne. Cette dernière remarque montre que l'invitation à suivre la voie purgative s'adresse à ceux qui ont quitté la « voie séculière » et qui s'efforcent de voler au-dessus d'eux-mêmes vers le lieu de la contemplation, l'éloignement de toute faute mortelle étant nécessairement supposé au jugement de la conscience. Mais on pourrait dire que Hugues de Balma pense à tous ceux qui vivent en « état de grâce », puisqu'il ne réserve pas à certains seulement d'éprouver l'ardeur de l'amour unitif<sup>2</sup>.

### La prière

Tout cela est impossible sans une grâce spéciale. Le commençant qui méprise le monde trompeur doit donc la demander en priant selon qu'il convient à qui est engagé

1. VP 2, 10-32.

2. VP 3-7.

sur la voie purgative. Il doit d'abord glorifier Dieu, puis formuler sa demande<sup>1</sup>.

Il glorifiera Dieu en le nommant. Hugues de Balma laisse ici apparaître sa théologie du Nom divin. Dieu étant « en soi innommable », le nom qu'il reçoit ne le désigne pas en lui-même mais dans son rapport aux créatures. « Aucun amoureux de la vérité qui est au-dessus de toute vérité, dit Thomas Gallus dans son *Extractio des Noms divins*, n'est capable de louer la divinité supersubstantielle selon son essence éternelle et plus que bonne à l'aide de vocables intelligibles, c'est-à-dire comme raison, comme puissance, comme esprit, comme vie, comme substance, à l'aide de quelque autre vocable que ce soit, aussi sublime que l'on voudra. Mais il faut louer cette divinité supersubstantielle comme excellente, comme séparée... de tout ce que l'esprit conçoit, et généralement de tout ce qui existe... Qu'on ne cesse cependant pas de la louer. Comme elle est l'essence de la bonté même et, en produisant l'être, cause tout ce qui existe, il convient de louer la providence divine comme principalement bonne, communiquant le bien lui-même aux créatures, à partir de tous ses effets, à savoir de tout ce dont elle est la cause<sup>2</sup>. » Hugues de Balma fait sienne cette théologie du Nom divin, fonctionnelle initialement et en son terme. Il nomme donc Dieu non pas en lui-même à partir de ses effets, mais à partir de ces effets en ces effets eux-mêmes. Il glorifie Dieu en sa magnificence, très exactement selon qu'il est l'origine et le principe de tout, selon qu'il est contemplé par les esprits angéliques et humains dans la gloire, selon qu'il l'emporte en majesté sur toutes les créatures, rationnelles ou irrationnelles, qui lui sont soumises, selon

1. VP 9-12.

2. THOMAS G., *Extractio des Noms divins*, c. 1 : *Dion.* I, 675, 40-43 ; c. 5, *ibid.*, 692, 326-327 ; VP 10, 1.

qu'il accorde ici-bas à l'homme — qui n'est rien pour ainsi dire, mais que Dieu considère comme un fils — les arrhes de la béatitude future, selon enfin qu'il pardonne au pécheur. Il nomme donc Dieu selon ces dons qui le désignent selon un ordre ascendant comme « bon, beau, seigneur, doux, miséricordieux<sup>1</sup> ».

### La demande

Après avoir enseigné une certaine façon de prier, le *Cantique* instruit son lecteur sur la manière de demander. En effet, l'époux dit à l'épouse : « Ta voix est douce, et charmant ton visage<sup>2</sup>. » Hugues glose : « ' Ton visage est charmant ', cela signifie : La purification antérieure des péchés a chassé le nuage qui enténébre, et ' ta voix est douce ', de telle sorte qu'en chaque mot l'époux éternel est loué spécialement sur un point. » Il ne s'agit cependant pas tellement de comprendre la signification de chacun ; il suffit d'en appeler par eux à la clémence du Rédempteur et de reconnaître l'« influence » divine qu'ils désignent implicitement<sup>3</sup>.

1. VP 10, 30-31. Hugues de B. vise-t-il les théologiens dont il connaît les œuvres ? On a donné plus haut le nom de certains. Sur la question des noms de Dieu chez ces auteurs, cf. *Note compl.* I.

2. *Cant.* 2, 14 ; VP 11, 2-3 s.

3. VP 12, 2. L'emploi ici du terme d'influence permet-il de déceler chez Hugues de B. le souvenir des traductions vercelliennes du corpus dionysien ? THOMAS G. utilise sept fois le verbe *influere*, une fois le participe *influens*, quatre fois le substantif *influitio*. Voir dans les *Dionysiaca*, la « Nomenclature des formes les plus intéressantes des traductions latines », *Dion.* I, p. CXIX-CLXVII ; II, p. CLXIX-CCXLIX. Dans ses *Com. Cant.*, il introduit les termes *influere*, *influi*, *influitio* (1<sup>er</sup> Commentaire), *influentia* (2<sup>e</sup> Commentaire) ; cf. éd. cit., Tables. Le terme *influentia* est familier aux lecteurs de S. Bonaventure : I *Sent.* dist. 9, art. un. q. 4 ; dist. 17, p. 2, art. un. q. 2 ; dist. 37, p. 1, art. 1, q. 1 ; II *Sent.* dist. 8, p. 2, art. un. q. 2, art. 4 ; dist. 14, p. 1, art. 3, q. 1, art. 4 ; dist. 26, art. un. q. 2 ; IV *Sent.* dist. 1, p. 1, art. un. q. 3 ; *Coll. Hexaem.*, 21, 17, etc.

Les cinq vocables qui désignent cette influence sont en outre un programme d'action pour qui les prononce et par eux chante à sa façon le *Cantique des Cantiques* qu'ils résument. Ils invitent celui qui progresse en la vie spirituelle à « imiter l'influence divine ». Il implorera donc la miséricorde de Dieu non seulement sur lui et ses proches mais encore sur les bons et les méchants, afin que Dieu, leur Créateur, les rachète<sup>1</sup>. Enfin il implorera l'aide d'intercesseurs mieux placés que lui à la cour du Roi et principalement de la Vierge Marie<sup>2</sup>.

## LA VOIE ILLUMINATIVE

Selon le Psalmiste, « en son cœur, il a disposé les montées dans la vallée des larmes<sup>3</sup> ». La voie purgative l'a donc immédiatement élevé en direction de la voie illuminative. « Les gémissements et les larmes » ont purifié « l'âme de la rouille qui lui reste des péchés », et de ce fait elle est immédiatement prête à recevoir le rayon divin. Le soleil spirituel en effet dont le soleil matériel est l'image — il envoie sur tous indifféremment les rayons de sa grâce — attendait uniquement pour pénétrer dans le cœur, à la porte duquel il se tenait immobile, que le nuage assombrissant l'esprit en fût chassé. La Sagesse n'est-elle pas « le resplendissement de la lumière éternelle et son miroir sans tache<sup>4</sup> » ? Mais il existe entre elle et l'esprit de l'homme une distance telle que leur union n'est possible que si une conformité assimilatrice se réalise entre eux.

1. VP 12, 4.

2. VP 14, 1-2.

3. Ps. 83, 6-7 ; VI 1, 1.

4. Sag. 7, 26 ; VI 2, 3-4.

Cette conformité existe lorsque l'amour véritable unit l'esprit à la lumière qui brille, quand tout nuage qui l'enténébre est écarté, quand l'esprit devient « pareil au miroir sans tache<sup>1</sup> ».

Mais de quelle lumière s'agit-il ? Pour répondre, Hugues prend encore appui sur l'exemple du soleil matériel que l'on perçoit sur la muraille, en son rayon ou dans l'air, et en lui-même. Le rayon divin apparaît en effet de trois manières : dans l'Écriture, dans l'esprit et lors du rapt.

**Le rayon divin** Le rayon divin brille dans l'Écriture quand à l'aide du

don d'intelligence est découvert sous l'écorce de sa lettre le sens anagogique qui dirige l'esprit vers son Créateur<sup>2</sup>. Denys en parle ainsi : « Vénéralant en un chaste silence les choses indicibles, nous sommes entraînés vers les splendeurs qui brillent pour nous dans les paroles sacrées et elles nous illuminent<sup>3</sup>. »

Le second rayon « apprend à l'esprit suspendu aux spectacles éternels qu'il admire ' à méditer sur les réalités supracélestes ' que sont par exemple les raisons éternelles, la génération du Fils, le lien des personnes divines ou l'Esprit-Saint. En effet, par les rayons du soleil qui brillent dans l'air et non par quelque autre lumière, l'œil

1. VI 2, 8.

2. Il existe donc un rapport entre le don d'intelligence et la vie contemplative selon l'acte hiérarchique de la contemplation. Cf. BONAVENTURE, III *Sent.* dist. 24, p. 1, art. 2, q. 1 ; THOMAS D'A., III *Sent.* dist. 35, q. 2, art. 2, q<sup>a</sup> 1 ; ST, IIa IIae q. 8, art. 1 et ad 3. Hugues de B. partage l'opinion de ceux qui croient à l'existence des dons du Saint-Esprit. On s'interrogeait alors sur ce point. Cf. O. LOTTIN, « Les dons du Saint-Esprit du XII<sup>e</sup> siècle à l'époque de saint Thomas d'Aquin », dans *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Problèmes de Morale*, II, 1, 1945, p. 329-456.

3. VI 4, 7-9. DENYS, *Div. Nom.*, c. 1 : *Dion.* I, 18, 1-3 ; cf. THOMAS G., *Extractio, ibid.*, 674, 17-18 ; 673, 7-8.

matériel est stimulé à contempler le soleil ; de même par les rayons qu'envoie le soleil spirituel et non par quelque autre discipline, science, industrie de docteur mortel, l'œil de l'intelligence est élevé à la connaissance des réalités cachées supracélestes ». Selon le conseil de Denys il faut donc se tourner vers eux<sup>1</sup>. Cela signifie que l'on doit exclure le recours à un maître, l'examen d'un modèle en lequel on percevrait les choses divines, rentrer en soi-même et à l'aide « des rayons envoyés d'en haut » « contempler les choses divines » en les serrant de plus près. « L'esprit rationnel est plus noble que les autres créatures inférieures » ; ainsi plus noblement grâce à ces rayons apparaît en lui la sagesse de Dieu.

La source de toute béatitude apparaît dans le troisième rayon, lors du rapt. Par don gratuit, sous l'action attirante de la grâce, l'esprit contemple Dieu face à face, alors même qu'il est dans un corps dont toutefois la sensibilité a disparu autant que possible<sup>2</sup>.

Hugues ne parle que des deux premiers rayons, c'est-à-dire de celui qui se cache dans l'Écriture, par lequel on s'élève vers l'amour unitif, et de celui qui le plus souvent

1. VI 5, 2-12 ; cf. DENYS, *Épître à Tite : Dion.* I, 624-717 ; THOMAS G., *Extractio, ibid.*, 713-717.

2. VI 6 ; Hugues adopte donc sur ce point l'opinion d'Augustin (*Ep.* 147 : *De videndo Deo*, c. 13 : PL 33, 610 ; *De Genesi ad litteram*, c. 28 : PL 34, 478 ; cf. *Glossa Lombardi* : PL 192, 80). S. Bonaventure ne s'y range pas, car elle lui semble incompatible avec l'enseignement de Denys dans sa *TM*, où il assure que Moïse ne put voir Dieu. Celui-ci, dans le rapt, n'est pas vu en son essence, mais en quelque effet intérieur (II *Sent.* dist. 23, art. 2, q. 3), comme l'expérience de son extrême douceur (III *Sent.* dist. 35, art. un., q. 1). Grégoire le Grand tenait que dans le rapt Paul ne vit pas l'essence divine, mais un reflet de sa clarté (*Moralia XVIII*, c. 54 : PL 76, 53 ; *Hom. Ez.*, 1, 8 : PL 76, 868). Selon Hugues de Balma, l'idée de rapt implique celle de lumière, à savoir de « lumière de gloire », sans que l'on sache si elle est créée ou incréée et si, étant incréée, elle joue un rôle principal dans la vision, la lumière créée de gloire lui servant d'instrument. Cf. *Note compl. IV*.

accompagne cet amour. « Plus en effet l'esprit s'approche de la source de la lumière par les affections de l'amour, plus il est efficacement rempli [...] de rayons plus divins. » Par la troisième voie l'esprit aspire en d'insatiables désirs à l'union totale avec son bien-aimé ; « plus agi qu'agissant, il est alors divinement soulevé » vers le troisième rayonnement, selon cette parole : « Ami, monte plus haut. » Denys parle ainsi de cette troisième voie : « Éloignant tout de toi, par ton dépassement que rien ne peut retenir et absolu, tu seras élevé purement vers le rayon des ténèbres divines. » « Tu seras élevé », c'est-à-dire la grâce seule agira en toi, alors qu'auparavant la nature et la grâce agissent ensemble. Denys avait écrit plus haut : « Élève-toi dans l'ignorance à l'union de celui qui est au-dessus de toute connaissance, de tout esprit, de tout intellect. » Il exposait ainsi « la pratique de l'amour unitif ». Cette pratique consiste en ce que « l'affectivité s'élève vers ce que l'intellect ignore ». Quand l'esprit « s'élève » il n'est pas encore parvenu à la connaissance expérimentale et immédiate des choses célestes, mais il s'y dispose, et quand « il est élevé » il en jouit<sup>1</sup>.

### L'anagogie

Traitant de la voie illuminative, Hugues de Balma dit d'abord « comment la lumière apparaît dans les Écritures, comment ensuite nous nous élevons grâce à elle à la voie unitive ». Son but est de rendre évident à tous que le rayon divin se cache en toute l'Écriture et que celle-ci est un moyen d'accès à la troisième voie. L'exemple qu'il choisit à cet effet est celui de l'*Oraison dominicale*, étant admis que chaque mot des deux Testaments est « rempli de l'entretien de l'époux et de l'épouse<sup>2</sup> ».

1. *Lc* 14, 10 ; *VI* 7, 11-12.

2. *VI* 8, 8-10.

L'obscur enveloppe extérieure de l'Écriture est comparable à une nuit. On lit en effet dans le Psaume : « Nuit, mon illumination dans les délices<sup>1</sup>. » En réalité, « toute créature sensible » peut être cette nuit. Celle-ci « éclaire intérieurement l'esprit pour qu'il se repose anagogiquement dans les désirs de l'amour unitif ». Il y a donc une lecture anagogique de toute l'Écriture et du monde sensible.

### La triple anagogie

Hugues de Balma distingue trois anagogies. La première « concerne Dieu en soi, en tant qu'il béatifie les esprits célestes qui le contemplent dans la gloire » ; la seconde « concerne l'Église militante en tant qu'elle trouve repos total et immuable dans les embrassements de l'époux » ; la troisième, qui est très proprement l'anagogie, est identique à l'élévation de l'esprit vers Dieu et « elle connote à bon droit la distance entre celui qui est élevé et celui vers lequel il est élevé en aspirant avec grande application<sup>2</sup>. » Dans les deux premiers types d'anagogie il n'y a à proprement parler ni ascension extensive, ni aspiration à l'union, mais la dernière forme d'anagogie « convient proprement à l'épouse qui est encore éloignée de l'époux et qui désire par d'insatiables soupirs lui être unie. » Elle exprime dans le *Cantique* cette sagesse anagogique : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche... Attire-moi après toi... Viens mon bien-aimé, sortons dans les

1. *Ps.* 128, 11 ; *VI* 9, 1. HONORIUS D'AUTUN écrivait : « L'Écriture sacrée est la noix dont l'écorce est la lettre, et le noyau, l'intelligence spirituelle » (*Nux est Sacra Scriptura cuius cortex vel testa est littera, nucleus vero spiritualis intelligentia*), *In Cant.*, PL 172, 266. Cf. THOMAS G., *Extractio des Noms divins*, c. 1, *Dion.* I, 676, 54 ; de la *Lettre à Tite*, *ibid.*, 715, 635-644 ; DENYS, *Cael. Hier.*, c. 1 ; *Dion.* II, 730-731 ; THOMAS G., *Extractio, ibid.*, 1043, 729-730.

2. *VI* 12, 1-3.

champs<sup>1</sup>. » Ces demandes ne sont rien d'autre que les désirs enflammés et les incessantes affections qui provoquent plus ardemment le bien-aimé à accorder l'élévation désirée. L'époux l'exprime également quand il s'adresse à l'épouse : « Ouvre-moi, ma sœur, mon épouse... Viens du Liban, viens... Lève-toi, hâte-toi, mon amie<sup>2</sup>. » « Ces propos de l'époux ne sont rien d'autre que les brillants rayonnements qu'il envoie pour inciter sans arrêt l'affectivité à former d'ardents désirs et d'incessants soupirs. En effet cet art anagogique [...] s'acquiert plutôt par l'union d'amour<sup>3</sup>. »

1. *Cant.* I, 1, 3; 7, 11; VI 12, 15-17. L'idée de distance est présente chez THOMAS G., 3<sup>e</sup> *Com. Cant.*, c. 2, p. 150 E; c. 5 D, p. 195; c. 8 G, p. 231.

2. *Cant.* 8, 2; 4, 8; 2, 11; VI 12, 22-23.

3. VI 12, 24-29. En pratiquant une lecture anagogique de l'Écriture, Hugues de B. s'insère dans la tradition des Victorins, semble-t-il. Hugues de S.V. voit dans l'anagogie l'ascension, l'élévation de l'esprit à la contemplation des choses d'en-haut; cf. *Exp. Cael. Hier.*, II, c. 1: PL 175, 941, BC; 946 A; *De scripturis et scriptoribus sacris*: PL 175, 12 B; RICHARD DE S.V., *Benjamin Maior*, V: PL 196, 200 C. THOMAS G., *Extractio de la Hier. Cél.*, *Dion.* II, 1065, 1023-1026. L'appel à l'anagogie comme méthode d'interprétation de l'Écriture est ancien. Ce texte, écho d'une tradition exégétique, en témoigne: « Quiconque désire parvenir à la connaissance de l'Écriture sacrée doit considérer d'abord avec diligence comment elle procède: parfois selon l'histoire (*historice*), parfois selon l'allégorie (*allegorice*), parfois selon l'anagogie (*anagogice*), parfois selon la tropologie (*tropologice*). Nous appelons ces quatre intelligences, les quatre filles de la mère Sagesse qui par ces quatre sens nourrit ses fils d'adoption. Elle donne [...] à ceux qui méprisent le monde l'enivrement de la contemplation par le vin de l'anagogie »: ANONYME, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, PL 112, 845-850; cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Bibliothèque thomiste 26), Paris 1944, p. 98-100. Selon l'auteur de la *Summa Halensis*, l'anagogie est l'un des modes de l'Écriture. Il cite Bède commentant le début de la *Genèse*: « L'histoire rapporte ce qui s'est accompli, l'allégorie permet de comprendre quelque chose à partir d'une autre chose, la tropologie concerne les mœurs, l'anagogie conduit vers les réalités supérieures alors que nous devons traiter des réalités élevées et célestes. Par exemple Jérusalem est selon

### L'exposition anagogique de l'Oraison dominicale

Pour donner un exemple de ce qu'est « l'art anagogique » appliqué à l'Écriture, Hugues part d'une exposition littérale du *Pater*.

Tout d'abord l'épouse cherche à attirer la bienveillance de l'époux. Elle lui rappelle à cette fin qu'il est « le principe de la vie parfaite et spirituelle » — d'où l'usage du nom de « Père » —, qu'il diffuse sur nous sa bonté — d'où l'usage du possessif « notre » —, qu'il séjourne en une demeure solide et très élevée — d'où l'expression « qui es aux cieux »<sup>1</sup>. Elle expose ensuite ses demandes dont quatre visent l'obtention du bien<sup>2</sup> et les autres l'éloignement du mal<sup>3</sup>.

On peut se demander pourquoi Hugues de Balma choisit le texte de l'*Oraison dominicale* pour l'interpréter anagogiquement et le présenter comme modèle de l'interprétation anagogique de toute l'Écriture. La *ST* d'ALEXANDRE DE HALÈS suggérerait-elle une réponse? L'auteur s'interroge sur la multiplicité des « modes de l'Écriture », et il avance que le sens anagogique se rapporte au Père dans la Trinité: « La vérité première est trine et une; le mode

l'histoire une cité; son nom signifie allégoriquement l'Église, tropologiquement ou moralement l'âme de tout fidèle, anagogiquement la vie de tous ceux qui voient Dieu face à face » (ALEXANDRE DE HALÈS, *ST*, I, *lib.* I, q. I, art. 3; éd. Quaracchi 1924, p. 10 C, et art. 4, p. 11, 1a). Selon S. Bonaventure la profondeur de l'Écriture tient à la multiplicité de ses significations mystiques. Outre le sens littéral, on trouve en elle les sens allégorique, tropologique ou moral, anagogique. « Il y a anagogie quand il est donné de concevoir ce qu'il faut désirer, à savoir la félicité éternelle des bienheureux » (*Breviloquium*, Prol. § 4, n° I, éd. Minor, p. 20; *Coll. Hexaem.*, II, n° 16). S. THOMAS D'A. parle également de l'anagogie dans sa *ST*, I, q. 1, art. 10, et Ia IIae, q. 102, art. 2.

1. VI 13, 8-18, 31.

2. VI 19-28.

3. VI 29-44.

de la science de la vérité première est trois en un : un, littéral, trois, spirituels : anagogique qui conduit en haut vers le Père, allégorique qui énonce les arcanes de la vérité première, tropologique ou moral qui ordonne à la bonté suprême. Le sens anagogique se rapporte donc au Père, le sens allégorique au Fils, le sens moral, à l'Esprit-Saint »<sup>1</sup>.

Hugues ajoute à son long commentaire anagogique de l'*Oraison dominicale*, un second commentaire, également anagogique, du même texte, mais beaucoup plus bref. Son but est d'aider l'esprit à passer plus aisément de la voie illuminative à la voie unitive. Alors qu'il médite le *Pater* en effet, l'esprit s'enflamme en son affectivité et il se prépare à abandonner toute activité de réflexion : « un feu s'embrasera en ma méditation »<sup>2</sup>.

## LA VOIE UNITIVE

Hugues vient de dire « ce qu'est la voie illuminative et comment on s'élève par elle actuellement vers l'union. »

Il projette maintenant de décrire la voie unitive, d'expliquer comment l'on est « incité à la désirer », comment enfin on est « établi solidement en elle ». Cet ensemble de considérations relève, dit-il, de « la pratique, c'est-à-dire de l'usage ».

1. *ST*, I, 1, q. 1, art. 4, p. 12, *Respondeo*. — Lire toute l'Écriture en dégageant le sens anagogique revient à mettre toute lecture anagogique de l'Écriture sous le patronage du Père. Toute l'Écriture est une sorte de prière pour qui la fréquente en référence à Dieu, centre de l'amour : l'*Oraison dominicale* est un exemple type de cette attitude.

2. *Ps.* 38, 4 ; *VI* 45, 4-54, 15.

On pourrait en déduire que pour accéder à cette voie il faille savoir « procéder avec ordre ». Mais en réalité, si quelqu'un ignore cet ordre, « qu'au moins il s'en afflige de quelque manière », c'est-à-dire qu'il regrette ses fautes ; « même s'il ne sait pas méditer, comme on l'a dit, sur les Écritures, qu'au moins il aspire à aimer ». La prière qu'Hugues de Balma met sur les lèvres de l'homme « simple » ou du « laïc » implique la « douleur des péchés, le souvenir des bienfaits » reçus, le désir de l'amour. Elle semble même adressée au Christ puisqu'on y compare la douleur de l'offense au « baiser des pieds », et la mémoire des bienfaits au « baiser des mains », alors que le désir de l'amour traduit la demande de l'épouse : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche. » A celui qui ne sait pas procéder méthodiquement, l'humilité impose un certain ordre, car il ne peut recevoir le baiser de la bouche qu'après avoir baisé les pieds, puis les mains de celui auquel il s'adresse<sup>1</sup>.

On l'a dit plus haut, le concept de voie unitive est illustré par un texte inspiré du *Siracide* et de la *Sagesse* : « O Sagesse, tu es sortie de la bouche du Très-Haut, tu vas d'une extrémité à l'autre, tu disposes toutes choses avec douceur ; viens nous enseigner la voie de la prudence. » Directement interprétée en fonction de son usage liturgique, cette antienne exprime l'aspiration de l'Église à recevoir « l'enseignement de celui qui est la source et l'origine de toute bonté ». Cette prière est adressée à « la Sagesse créée qui est le Fils de Dieu et dont l'éternelle sortie a fait apparaître l'émanation de la bonté du Père ». Cela ne signifie pas que la génération du Verbe provienne de cette bonté formellement entendue. Il faut la compren-

1. *VU* 1, 1-17.

dre comme la sortie (*exitus*) du Fils de Dieu à l'intérieur même de Dieu, cette sortie étant le principe de toute l'activité divine *ad extra*. De ce point de vue, la sortie des personnes divines en l'unité d'essence serait la cause de la sortie des créatures en diversité d'essence. Il ne s'agit pas ici de la Sagesse incréée comme telle ou même incarnée, mais de la « Sagesse divine envoyée dans le temps pour se manifester à l'esprit rationnel ». Denys parle d'elle en ces termes : « La sagesse est la connaissance très divine de Dieu connue par ignorance, selon l'union qui est au-dessus de l'esprit, quand celui-ci, s'éloignant de tout le reste, se quittant lui-même ensuite, est uni aux rayons plus que brillants, illuminé de la lumière inscrutable et profonde de la sagesse<sup>1</sup>. »

Thomas Gallus appelle cette sagesse « sagesse des chrétiens ». Hugues de Balma reprend l'expression et sans doute fait-il sienne la glose du Victorin selon laquelle cette sagesse renferme toute la Trinité et devient présente « par diffusion déifiante aux fidèles » uniquement désireux de l'union avec l'époux, principe de toute l'émanation déiforme. Concrètement, l'ascension vers l'union à Dieu « par les affections enflammées de l'amour unitif, au-dessus de tout office de l'intellect en la pointe suprême de la puissance affective est la sagesse qu'on envisage présentement ». De ce fait, « elle s'identifie, selon Hugues, à la théologie mystique par laquelle l'esprit enflammé parle très secrètement au bien-aimé dans le langage des affections ». Cette Sagesse, « l'industrie d'un mortel ne la révèle pas, mais elle se montre elle-même de façon manifeste à l'esprit, en raison de la seule miséricorde divine. Ces paroles la louent en tant qu'elle est éternelle,

1. *Ibid.*, 2, 1-18.

en tant que par son immensité elle atteint « d'une extrémité à l'autre », en tant également qu'elle est temporelle dans la mesure où « elle dispose toutes choses avec douceur », c'est-à-dire les esprits rationnels<sup>1</sup>.

**La disposition  
des esprits  
rationnels  
par la Sagesse**

Hugues décrit la façon dont la Sagesse dispose les esprits, en tant qu'elle est temporelle, en fonction : 1) des réalités supracélestes : la Trinité et les actes divins, coéternels et consubstantiels à Dieu d'une part, créateurs d'autre part<sup>2</sup> ; 2) de l'incarnation et de l'ascension vers les demeures célestes du Créateur lui-même<sup>3</sup> ; 3) des bienheureux qui connaissent Dieu face à face et l'aiment en conséquence<sup>4</sup> ; 4) des esprits angéliques, « substances spirituelles ou intellectuelles, totalement éloignées de tout abaissement corporel et inondés de lumière éternelle<sup>5</sup> » ; 5) de lui-même, plus excellent que toutes les autres créatures visibles, car il est « image et tous les autres sont vestiges », et qu'en lui la Sagesse supracéleste habite plus pleinement et plus éminemment qu'en toute autre créature<sup>6</sup> ; 6) des vertus de foi qu'elle rend plus certaine<sup>7</sup>, d'espérance qu'elle renforce<sup>8</sup>, de charité qu'elle enflamme<sup>9</sup> ; 7) de la philosophie et de la théologie<sup>10</sup> ; 8) des choses inférieures : le corps, les réali-

1. *Ibid.*, 2, 18-3, 11.

2. *Ibid.*, 4-6.

3. *Ibid.*, 7.

4. *Ibid.*, 8-9.

5. *Ibid.*, 10.

6. *Ibid.*, 12, 8-9.

7. *Ibid.*, 13-15.

8. *Ibid.*, 16.

9. *Ibid.*, 17.

10. *Ibid.*, 18.

tés du monde, les attaques des ennemis<sup>1</sup> ; 9) des vertus de force<sup>2</sup>, de tempérance<sup>3</sup> et de justice<sup>4</sup> ; 10) du mérite enfin<sup>5</sup>.

Certaines de ces remarques retiennent l'attention :

— Selon Hugues de Balma, on ne saurait confondre le statut du bienheureux et celui de l'esprit n'ayant pas encore atteint la béatitude. En effet, le bienheureux puise sa joie dans la présence même de Dieu ; l'esprit non-bienheureux aspire à l'union intime avec Dieu qui est pour l'instant comme absent. D'autre part, l'union suprême à Dieu s'accompagne de délectation, alors que des mouvements anagogiques de l'esprit non encore bienheureux en sont dépourvus et s'accompagnent même d'afflictions corporelles. Enfin, alors que le bienheureux connaît Dieu d'abord et l'aime ensuite, l'esprit non-bienheureux qui tend actuellement à s'élever, et dans la mesure où il tend à s'élever, supprime radicalement les fonctions de la raison et de l'intelligence.

— Cette parfaite sagesse ne l'emporte pas seulement sur les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité. Elle établit l'esprit au-dessus de toute philosophie et de toute théologie. Certes, Hugues admet qu'en réfléchissant sur la créature le philosophe découvre sa cause. Si grande est en effet la bonté des créatures, leur ordre si admirable, leur immensité si grande qu'elles ne peuvent tenir l'être, pense-t-il au terme d'une argumentation infaillible, que d'un Créateur plus que tout-puissant. « Les invisibles de Dieu, sa puissance éternelle, sa divinité sont rendus visibles à l'intelligence depuis la création du monde par le moyen de ses œuvres », écrit saint Paul. En

1. *Ibid.*, 19.  
2. *Ibid.*, 22.  
3. *Ibid.*, 23.  
4. *Ibid.*, 24-26.  
5. *Ibid.*, 27.

réalité, étroite et pauvre est une telle connaissance de Dieu, car son point de départ, le monde visible, est comme rien si on le compare à l'esprit rationnel dont en outre les philosophes ont ignoré l'état le plus secret. Plus radicalement, Hugues de Balma critique la philosophie et la théologie, parce qu'elles appréhendent Dieu, qui est très simple, sous les raisons d'être, d'un, de vrai, de bien. Or par la sagesse l'esprit ne l'appréhende sous aucune de ces raisons. Sans même aucune réflexion qui précède ou accompagne le mouvement de l'amour, elle appréhende de façon indicible celui qui est le bien suprême.

— Hugues emprunte à Pierre Lombard sa définition de l'espérance : « certa exspectatio futurae beatitudinis<sup>1</sup> ». Il ne lui emprunte pas celle de la justice selon qu'elle consiste à subvenir aux malheureux, comme le dit Augustin<sup>2</sup>. D'après Hugues, l'acte de la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. C'est ainsi que Jean de la Rochelle l'entendait en référence à l'auteur du *De spiritu et anima*<sup>3</sup>, et, non sans hésitation, Bonaventure<sup>4</sup>. Thomas d'Aquin la ratifie pleinement<sup>5</sup>, mais il n'accepte pas sans réserve ni précision l'idée bonaventurienne qu'il existe une justice envers soi-même<sup>6</sup>.

— Hugues de Balma utilise l'image du cercle pour décrire la disposition de l'esprit en fonction des actes divins. L'excellence de la créature, dit-il, apparaît seule-

1. *Ibid.*, 15, 2-3 ; Pierre LOMBARD, III *Sent.* dist. 26, c. 1 ; éd. Grottaferrata, 1981, p. 159.

2. *Ibid.*, dist. 33, c. 1, n° 2, p. 188.

3. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. III, 2<sup>e</sup> partie, I, 1949, p. 162, I. 37 ss.

4. III *Sent.* dist. 33, Dubium I.

5. *ST*, Ia, q. 21, art. 1 ; IIa IIae q. 58, art. 11 ; q. 66, art. 5 ; q. 101 art. 3.

6. III *Sent.*, dist. 33, art. 1, q<sup>a</sup> 1, éd. Moos, p. 1047, n° 383, et IV *Sent.*, dist. 31, art. 2, q. 1.

ment lorsqu'elle fait retour à son origine. Il y a cercle quand l'esprit rationnel qui vient immédiatement du Créateur lui est immédiatement uni comme à son principe<sup>1</sup>.

**L'approche de Dieu** « Dieu très bienheureux habite une lumière inaccessible<sup>2</sup>. » D'autre part « toute créature rationnelle est éloignée de lui par d'infinis degrés ; pour que l'âme soit illuminée des clartés plus que belles de la lumière éternelle, il est nécessaire qu'elle sorte pour ainsi dire d'elle-même », et qu'entre elle et Dieu s'établisse « une certaine conformité assimilatrice » : Dieu donne en effet et elle reçoit. C'est pour cette raison que le Prophète dit : « Approchez-vous de lui et soyez illuminés<sup>3</sup> », en sorte que l'approche précède et que l'illumination suive. Le prophète « traite donc ici l'ensemble de la matière de ce livre où, d'étrange manière, à l'encontre pour ainsi dire de tous les auteurs, admirables théologiens, il enseigne à atteindre la connaissance immédiate, non par le miroir des créatures ni par l'investigation de l'esprit ou l'exercice de l'intellect, mais par les aspirations enflammées de l'amour unitif. Par elles, alors que nous vivons encore dans la misère, nous goûtons à l'avance, infailliblement, non seulement que Dieu existe, mais encore qu'il est Dieu lui-même, très bienheureux, principe et origine de toute béatitude ».

1. VU 18, 17-19 ; cf. THOMAS d'A., *Sum. Gent.*, II, c. 46, § 1 : éd. PERA, MARC, CARAMELLO (Marietti, Turin 1961), n° 1230. Cf. ARISTOTE, *Métophysique* V, 6 ; 1016 b 10-20 ; THOMAS d'A., I *Sent.* dist. 14, q. 2, art. 2 et THOMAS G., *Extractio des Noms divins*, c. 4 : *Dion.* I, 683, 190-192.

2. I *Tim.* 6, 16 ; VU 30, 2.

3. *Ps.* 33, 6 ; *Ibid.*, 30, 101.

Hugues de Balma veut exposer dans son propre ouvrage la partie théorique incluse dans la *Théologie Mystique* de Denys<sup>1</sup> et faire savoir en conséquence « comment l'âme s'attache à son Créateur et lui est unie de cœur plus efficacement comme au bien-aimé le plus doux ».

L'opuscule de Denys comporte peu de mots, mais « la pensée en est infinie » ; « son style est purement et absolument anagogique, à moins que parfois, il ne se mette au niveau de certaines choses pour expliquer plus clairement le sens anagogique » ; sa fin est de rendre attentif à la façon dont « l'âme doit aspirer de toutes ses forces à l'union de l'époux pour recevoir présentement les arrhes de la gloire et le diadème des noces royales<sup>2</sup> ».

**Les raisons  
qu'a l'esprit  
de désirer  
la béatitude**

Le devoir de tout esprit rationnel est de désirer cette union comme sa béatitude propre. Hugues de Balma le justifie à l'aide de cinq raisons

qu'il fonde, la première sur « les actes même déraisonnables des créatures » ; les trois suivantes sur « la perfection des puissances mêmes » ; la cinquième sur « la continuité du progrès et de l'accroissement grâce auquel l'esprit devient toujours plus fort, désirant se déployer toujours en direction de plus grandes choses », jusqu'à ce qu'il obtienne au terme de la vie terrestre la vision béatifique<sup>3</sup>.

La première raison insiste « sur la folie de tous les mortels et principalement des religieux » dont le comportement s'oppose à celui des cultivateurs, des négociants et des soldats, qui est avisé. L'attitude de ces personnes devrait inviter mortels et religieux à chercher « les joies

1. *Ibid.*, 32, 2-10.

2. *Ibid.*, 34, 2-4.

3. *Ibid.*, 34, 4-16.

du bien-aimé » qui s'adresse en ces termes à leur esprit : « Ouvre-moi, ma sœur, mon épouse, ma colombe<sup>1</sup>. »

Les créatures rationnelles et irrationnelles invitent également « l'esprit à trouver le repos en son Créateur » : créatures sensibles — elles recherchent une nourriture délectable —, végétaux — leur enracinement dans la terre les stabilise et les alimente —, êtres inanimés — la pierre cherche son lieu naturel —, êtres rationnels — l'âme désire naturellement sa perfection selon ce qui correspond à ses puissances intellectuelle et volitive<sup>2</sup>.

La dernière raison se tire « du progrès de l'esprit aimant qui par amour du bien-aimé désire se tendre vers de plus grandes choses », au point que « à moins d'adhérer au bien suprême, l'esprit rationnel ne peut trouver son repos en aucun autre<sup>3</sup> ».

**Les « industries »  
qui stimulent  
l'amour  
et aident  
le désir de l'union**

Puisque telle est la condition de l'esprit rationnel : d'adhérer au bien suprême, il faut parler des « industries » humaines qui l'incitent à l'aimer et à adhérer à lui<sup>4</sup>.

La première concerne l'esprit<sup>5</sup> ; la seconde, l'appel à l'aide des anges<sup>6</sup> ; la troisième, le corps et son maintien<sup>7</sup> ; la quatrième, le temps de la prière<sup>8</sup> ; la cinquième, le lieu de la prière<sup>9</sup> ; la sixième, la multiplication et la diversité

1. *Cant.* 5, 2 ; *Ibid.*, 35-37.

2. *Ibid.*, 38-54.

3. *Ibid.*, 55-58, 2.

4. *Ibid.*, 58, 3-5.

5. *Ibid.*, 59.

6. *Ibid.*, 60-63.

7. *Ibid.*, 64-66.

8. *Ibid.*, 67-68.

9. *Ibid.*, 69-71.

des nourritures spirituelles<sup>1</sup> ; la septième, la prière en laquelle l'âme demande d'être attirée par l'amour unitif, selon cette parole : « Entraîne-moi après toi ; nous courrons à l'odeur de tes parfums<sup>2</sup>. »

**La sagesse  
unitive**

L'esprit est persuadé de devoir chercher la sagesse et il dispose des moyens qui lui permettent d'accéder à elle, au-dessus de l'intellect. Qu'est donc cette sagesse « que Dieu enseigna directement, qu'il transmit à l'apôtre Paul, que Denys l'Aréopagite rédigea en un style anagogique et secret » ?

Hugues trouve la réponse dans la *Théologie mystique* de Denys, adressée par celui-ci à Timothée : « Toi donc, cher Timothée, en ce qui concerne les contemplations mystiques, abandonne avec grand effort les sensations, les opérations intellectuelles, tout objet sensible et intelligible, tout être et tout non-être, et autant que possible élève-toi dans l'ignorance à l'union de celui qui dépasse toute substance et toute connaissance. En effet, par dépassement de toi-même, de tout ce qui ne peut être retenu et de tout ce qui est absolu, tu seras élevé purement vers le rayon supersubstantiel des ténèbres divines, écartant tout, libre de tout. Veille cependant à ce qu'aucun ignorant n'entende ces choses. » Ces paroles, poursuit Hugues de Balma, « contiennent la sagesse suprême, toute la profondeur des livres de Denys ; si on les comprend parfaitement, tout ce qui dans les livres de Denys dépasse l'intellect devient plus facile, au-delà de toute idée ».

1. *Ibid.*, 72-80.

2. *Ibid.*, 81, 23-24 ; *Cant.* 1, 3. Sur « l'industrie » dans la perspective vercellienne, cf. THOMAS G., *Com. Cant.*, p. 50-54 ; 60 ; 66 ; 108 E ; 114 B. Sur « la prière très chaste » dont l'objet n'est pas le don de l'Époux, mais l'Époux lui-même, *ibid.*, p. 110 R.

« Cette élévation dite ' par ignorance ' n'est rien d'autre qu'être mû immédiatement par l'ardeur de l'amour, sans miroir d'aucune créature, sans réflexion préalable, sans même un mouvement concomitant de l'intelligence, de telle sorte que l'affectivité goûte seule et que la connaissance spéculative n'atteigne rien en son exercice actuel. Tel est l'œil dont l'époux dit dans le *Cantique* que l'épouse le blesse<sup>1</sup>. »

Il existe donc trois manières de connaître Dieu : l'une par « le miroir des créatures sensibles » ; l'autre, la seconde, « par l'exercice de l'intelligence » ; la dernière par l'élévation mystique grâce à l'amour unitif. Dans son *De Archa mystica*, Richard de Saint Victor enseigne à connaître Dieu au moyen des créatures sensibles. Dans son *De Magistro* et son *De vera Religione*, Augustin enseigne à le connaître par l'intelligence. Illuminée de rayons spirituels, elle atteint Dieu en tant que « cause première par son effet, et elle parvient par la considération de l'exemplaire à la vérité immuable de tout ce qui a un exemplaire ». La troisième connaissance de Dieu s'obtient par « l'amour unitif très ardent ». Par elle « l'esprit, actuellement disposé, s'élève sans aucun intermédiaire, très ardemment, vers le bien-aimé. De beaucoup la plus excellente, cette dernière connaissance se lève à la pointe de la puissance affective ». On la dit « élévation ignorée » ou « élévation par ignorance », étant donné que, écarté tout exercice de l'imagination, de la raison, de l'intellect ou de l'intelligence, cette puissance affective sent présentement par l'union d'un très ardent amour ce que l'intelligence n'est pas de force à saisir, mieux : ce que toute connaissance intellectuelle ignore totalement. « Autant en effet le Séraphin l'emporte en noblesse sur le

1. VU 82-83.

Chérubin, autant l'amour vrai est plus parfait que tout habitus infus dès la première origine ou accordé gratuitement ou rendant agréable. Autant la puissance motrice l'emporte en excellence sur la puissance cognitive, autant la connaissance par l'amour unitif l'emporte en efficacité sur toute connaissance appréhensive, en ce qui concerne la pénétration de ce qui est le plus secret des choses divines. Cette théologie mystique dépasse donc incomparablement toutes les autres, et Denys la définit ainsi : ' La Sagesse est la connaissance très divine de Dieu, connue par ignorance '. Et non seulement elle est plus belle, mais elle est plus universelle et plus utile que les autres sciences, connaissances et appréhensions, car non seulement elle élève au-dessus d'elle-même l'affectivité, mais grâce à l'amour extatique elle unit parfaitement la créature au plus noble époux. En outre, elle élève tellement l'intellect qu'il est beaucoup plus illuminé par les éclairs divins que par toute sagesse et connaissance que peut obtenir l'exercice de l'intelligence<sup>1</sup>. »

Denys la chante donc en termes paradoxaux. Il la dit « irrationnelle, sans esprit et sotté » ; « irrationnelle, parce que la raison ne l'appréhende pas et parce qu'elle n'utilise pas celle-ci » ; « sans esprit et sans intellect, car en s'exerçant elle n'emploie pas l'intellect, et l'intellect ne suffit pas pour atteindre une si excellente perfection » ; « sotté, car sans se servir d'aucune intelligence, cette sagesse qu'aucune intelligence n'appréhende se dresse dans l'affectivité<sup>2</sup> ». Hugues développe ensuite l'enseignement de Denys sur « ce que l'on doit rejeter, puis il dit comment il faut s'élever » selon son état de débutant ou de parfait<sup>3</sup>.

1. *Ibid.*, 84-85.

2. *Ibid.*, 86.

3. *Ibid.*, 87, 1-5.

**Ce qu'il faut écarter** Si l'esprit se trouve en l'état de débutant, il lui faut abandonner les sens, les opérations intellectuelles, les réalités sensibles et intelligibles, et aussi les existants et les non-existants. Si son état est un état de perfection, il s'élève à l'union au-dessus de toute substance et de toute connaissance. L'enjeu est d'accéder aux « visions mystiques » qui transcendent toutes considérations sur l'être, lorsque la puissance intellectuelle connaît en vertu de l'affectivité qui la précède, et non l'inverse. Cette connaissance est la plus vraie, la plus certaine, absolument éloignée de toute erreur, de toute opinion, de toute déception issue de l'imagination. Ainsi s'explique l'assurance avec laquelle on parle devant tous, philosophes et docteurs, du rôle dirigeant de la puissance affective. D'autre part ces visions sont mystiques, c'est-à-dire cachées, car peu se disposent à les recevoir et elles sont tellement cachées dans le cœur qu'on ne peut les expliquer entièrement par l'écrit ou la parole.

« S'il faut abandonner radicalement les sens et l'intellect », ainsi que leurs objets, sans que cela soit absurde, c'est que « cette Sagesse n'est pas comme une autre science qui procède d'une connaissance préalable des choses sensibles ; elle est plutôt d'en haut ». Selon l'apôtre Jacques, « tout don excellent et toute grâce parfaite descend d'en haut, du Père des lumières ». Telle est à plus forte raison l'origine de la Sagesse mystique.

On doit également exclure l'usage des sens internes, car Dieu « n'est perçu ni comme doux ou odoriférant, ni comme beau, ni comme mélodieux ». Pour le percevoir de la sorte, la raison doit s'exercer préalablement ; or l'appréhension unitive de Dieu est au-dessus de la raison et de l'intellect<sup>1</sup>.

1. *Ibid.*, 88-90, 9.

A cause de ce dépassement apparaît l'admirable noblesse qu'il faut apprécier et la divinité de cette sagesse ; apparaît également pourquoi Denys la définit comme « très divine » : « La sagesse, dit-il, est la connaissance très divine de Dieu connue par ignorance. » En effet, pour y accéder, l'âme doit pour ainsi dire se dépouiller d'elle-même, poursuivre sans relâche l'amour que Dieu accorde à son affectivité, et l'intellect doit être éclairé, grâce à cette ascension divine, de la connaissance habituelle très divine que laisse le contact de l'amour, connaissance de ce que perçoivent les sens externes ou internes et de la délectation qu'ils procurent. La meilleure préparation à cette sagesse est de ne rechercher ni la délectation des sens externes, ni celle des sens internes : Dieu seul est désiré et l'union à lui seul recherchée.

Cette sagesse réside donc en un désir ardent où il est prescrit d'extirper tout l'être ou toute la force et tout l'office de la puissance intellectuelle. Elle est donc bien supra-intellectuelle en ce qu'elle écarte la puissance de l'intellect et son acte ; par ailleurs Dieu n'y est point atteint comme être, puisque l'être est exclu. On n'en conclura pas que, surtout lorsqu'elle jouit de certaines illuminations, la puissance intellectuelle ignore les réalités divines, mais on estimera qu'il existe en l'esprit une puissance plus éminente que l'intellect grâce à laquelle l'esprit embrasé est orienté vers une sagesse plus profonde : la puissance affective en sa pointe suprême. Denys parle de cette puissance plus éminente que l'intellect dans ses *Noms divins*, ainsi que Thomas Gallus dans son *Explanatio de la Théologie Mystique*. L'union de dilection produit donc une connaissance véritable et par elle on est uni à Dieu, intellectuellement inconnu, d'une bien meilleure connaissance que la connaissance intellectuelle.

S'il faut exclure toute appréhension spéculative de Dieu, il faut également écarter ce qui existe et ce qui

n'existe pas. Selon Hugues, existent dans la nature divine les raisons éternelles auxquelles correspond dans la créature quelque chose dont elles sont l'exemplaire ; les non-existants sont les réalités qui ne laissent dans la créature rien qui se rapporte à elles comme à un exemplaire : ainsi la Trinité et l'ordre des personnes divines.

Parce qu'elle exclut toute appréhension sensible — sens externes et internes — et toute appréhension intellectuelle, l'ascension mystique s'accompagne d'ignorance ; mais pour qu'elle soit absolument pure, l'intellect qui désire toujours percevoir ce vers quoi tend l'affectivité doit encore renoncer à ce désir et sur ce point cesser d'agir. Cela ne se réalise pas sans résistance intérieure, car il adhère fortement à l'affectivité. Il faut qu'il en vienne à ignorer qu'il ignore et ne pas chercher à combler cette ignorance<sup>1</sup>.

## LA QUESTION DIFFICILE

« Selon son affectivité, en aspirant ou en désirant, l'âme peut-elle être mue vers Dieu sans quelque connaissance réflexive préalable ou concomitante de l'intellect<sup>2</sup> ? » Pour répondre, Hugues de Balma utilise la technique universitaire de la « Question disputée ».

L'opposant utilise neuf arguments. Il puise le premier dans l'Écriture : « Le feu s'embrase en ma méditation » (Arg. I). Il emprunte le second à Augustin : « Nous pouvons aimer les choses invisibles, mais nous ne pouvons jamais aimer les choses inconnues » (Arg. II). Les sept autres, tirés de la raison, se résument ainsi : le compor-

1. *Ibid.*, 98-115.

2. *QD* 1.

tement de l'âme doit correspondre : a) à l'ordre de la nature qui existe entre les personnes divines (Arg. III), b) à l'ordre qui existe dans la hiérarchie angélique la plus élevée : trônes, chérubins, séraphins (Arg. IV) ; c) à la façon d'agir des saints dans la gloire (Arg. V) ; d) à l'ordre naturel de ses propres puissances : la mémoire, l'intelligence et la volonté (Arg. VI) ; e) à l'ordre qui existe entre la puissance sensible cognitive et la puissance motrice (Arg. VII). On avance d'autre part que si l'on se range à l'opinion de Denys, selon qui le surgissement de l'amour n'est possible qu'à condition « d'abandonner toute intellection, toute connaissance réflexive portant sur les créatures sensibles, mais également sur Dieu et les anges », « la sagesse mystique ne semble pas être sagesse, mais abus et sottise » (Arg. VIII). Enfin, « tout ce que l'on appréhende, on le perçoit sous quelque intention de l'être, à savoir comme un, ou comme vrai, ou comme bien », « grâce à une connaissance réflexive » sur l'entité, l'unité, la vérité et la bonté : l'actuel mouvement de l'affection vers un Dieu bon par exemple suppose une connaissance réflexive préalable de la bonté elle-même (Arg. IX)<sup>1</sup>.

Dix arguments positifs font suite aux précédents. Six reposent sur l'autorité de Denys, dans la *Théologie Mystique* (Arg. I, II, IV) ; de Thomas Gallus, commentateur de cet ouvrage (Arg. VI) ; de Denys encore, dans *Les Noms divins* (Arg. III) ; un argument scripturaire est énoncé : « Gustate et videte » (Arg. V). Trois arguments s'appuient sur la raison : « l'Esprit-Saint qui est amour vrai » du Père et du Fils est « selon la nature et selon notre intelligence, mais non selon le temps », la personne divine plus proche de nous (Arg. VII) ; dans l'âme l'affectivité répond « par l'ardeur de l'amour au séraphin » qui dans la

1. *Ibid.*, 3-11.

hiérarchie céleste « reçoit l'influence de Dieu » avant le chérubin « avec plus d'abondance et de perfection » (Arg. VIII) ; « surtout si elle est disposée par l'amour l'affectivité est suprême en l'esprit rationnel. Elle est donc plus proche de l'Esprit incréé » (Arg. IX) ; seul à la mesure de son ardeur l'amour assure à l'âme la proximité nécessaire avec Dieu, infiniment distant, pour qu'il soit connu d'elle (Arg. X)<sup>1</sup>.

Selon Denys, répond Hugues, la sagesse unitive est la « sagesse des chrétiens », des « chrétiens seuls », précise-t-il. Elle suppose donc la connaissance de la foi. Celle-ci a été décrite plus haut comme la connaissance infaillible de celui qui, seul, est vrai Dieu et Seigneur, assurant le repos du désir d'union. On remarquera donc que, de ce point de vue, une certaine connaissance précède l'union à Dieu et l'accompagne, pour autant que l'esprit demeure *in via* sans voir Dieu face à face. Cette même sagesse se fonde en outre sur la charité qui chasse de l'esprit du voyageur toute froidure dans la mesure où, par l'extension de l'amour, il s'approche intérieurement de Dieu qui est un feu brûlant et consumant. Cette charité fait aspirer l'âme à la plénitude de l'amour de Dieu.

En conséquence : 1) « aussi grand philosophe ou savant soit-il, nul mortel n'a pu et ne pourra appréhender, par la recherche des raisons ou l'exercice de l'intelligence, cette sagesse qui réside en l'affectivité suprême de l'esprit, transcendant le pouvoir de la nature humaine » ; 2) « miséricordieusement, elle est dévoilée par affection personnelle aux seuls fils qui attendent consolation du seul Père éternel » ; 3) on ne peut dès lors s'étonner « que peu la connaissent » et qu'elle soit dite « mystique<sup>2</sup> ».

1. *Ibid.*, 12-21.

2. *Ibid.*, 22.

Hugues de Balma poursuit en notant qu'« il y a deux modes de connaissance selon la double puissance naturelle d'atteindre Dieu » : l'intellect ou puissance de connaître, l'affectivité ou puissance d'aimer. L'intellect appréhende que Dieu est la vérité suprême, et l'affectivité, qu'il est la bonté suprême. L'intellect a donc comme tel pour objet la vérité, et l'affectivité, la bonté.

A ces deux puissances correspondent deux voies d'excellence : l'une en l'intellect — on l'appelle « contemplation » ; belle de visage, Rachel en est la figure — lorsque par une lumière divinement infuse, l'esprit contemple les choses divines en réfléchissant ou en méditant ; l'autre en l'affectivité — on l'appelle « ardeur de l'amour » ; Marie en est la figure — : « par le feu de l'Esprit-Saint envoyé d'en haut, l'âme aspire vers Dieu seul, le désire seul afin de lui être plus intimement unie d'un amour plus étroit ». La voie d'amour ou de perfection qui consiste en l'ardeur de l'amour l'emporte sur toute méditation ou contemplation<sup>1</sup>.

Il existe dans l'intellect une première « contemplation : elle va des réalités inférieures aux réalités supérieures ». Richard de Saint-Victor la décrit dans *l'Arche Mystique*. La seconde part « des règles ou raisons éternelles de la vérité », et à leur lumière juge des choses inférieures pour en saisir la vérité. « Cette double contemplation a pour terme l'affection », sous peine d'être sans valeur<sup>2</sup>.

Hugues de Balma n'en dira rien, car l'ardeur de l'amour est « beaucoup plus excellente, plus agréable, et plus facile à obtenir<sup>3</sup>. On l'atteint de deux manières : l'une scolastique et commune, l'autre mystique et secrète ».

« La première procède par voie de recherche et d'éleva-

1. *Ibid.*, 23-26.

2. *Ibid.*, 26-30.

3. *Ibid.*, 31-32.

tion ; elle part des choses inférieures et, par une ascension prolongée, elle se dirige vers ce qui est le plus élevé » où interviennent les sens externes, l'imagination, la raison, l'intelligence. « Le disciple fidèle » suit alors ces étapes : « il regarde d'abord les créatures par le sens ou l'œil externe ; en s'élevant ensuite un petit peu, il garde en son imagination ce qu'il perçoit à l'aide de l'œil externe ; ensuite, s'élevant davantage, il découvre par raisonnement et rapprochement une cause créatrice de toutes choses ». Il reste alors « dans l'intellect un certain habitus ». « Par une illumination qu'en quelque sorte Dieu envoie, l'esprit est élevé plus excellemment à contempler les choses divines. La puissance qui intervient alors est l'intellect », et l'esprit atteint le stade de la méditation pure. Enfin, il aime, « car toute méditation ou contemplation dont l'amour n'est pas le terme est donc peu utile ou inutile ». Toutefois, « sans aucune autre créature, l'âme fidèle aime Dieu grâce à la seule connaissance réflexive qu'il envoie ».

Beaucoup plus noble que les précédentes et plus facile à acquérir est l'autre manière de s'élever vers Dieu. « Elle consiste dans le désir de l'amour en aspirant même à monter plus haut grâce aux affections enflammées ». En cette sagesse unitive Denys voit « la connaissance très divine de Dieu connue par ignorance selon l'union qui est au-dessus de l'esprit, lorsque celui-ci, s'éloignant de toutes les autres choses, puis se quittant lui-même, est uni aux rayons plus que brillants, illuminé par la lumière inscrutable et profonde de la sagesse ». « Il est donc prescrit » en cette sagesse « d'abandonner les sens et les sensibles, les intelligibles et les non-intelligibles » ; puis « cette sagesse attire vers le haut l'affectivité de celui qui aime », « sans méditation préalable » ; il ne faut dès lors réfléchir ni sur les créatures, ni sur les anges, ni sur la Trinité.

Hugues précise comment il conçoit cette sagesse chez les débutants et chez les parfaits. Les premiers doivent se purifier par la voie que l'on a dite, en s'humiliant, réfléchir, prier pour être illuminés, en pensant quelque peu « aller à la rencontre de Dieu qui d'en haut les enflamme, non toutefois en méditant sur lui ou sur les anges, comme on l'a expliqué, mais en s'élevant selon la voie tracée dans la petite explication du *Pater* », « la voie de la prière en esprit et en vérité ». Toute réflexion ou méditation est alors abandonnée et seulement par le désir de l'amour ; « aspirant uniquement à l'union du bien-aimé, l'esprit de celui qui s'élève se dresse. En ce moment l'amour précède la connaissance, car ce que sent l'affectivité, l'intellect le connaît vraiment ».

Comme il en est de la connaissance, l'amour monte et descend. « En effet, selon la voie scolastique, on s'élève des créatures inférieures au sentiment de l'amour, mais c'est le contraire dans la sagesse mystique », car il existe un ordre de nature entre les personnes divines : l'amour véritable qu'est l'Esprit-Saint est originellement la troisième et la dernière personne de la Trinité. Cette personne est plus proche de nous que les deux autres, le Père et le Fils. Elle est, des trois personnes, « la première dans l'élévation affective vers Dieu », car « elle touche la pointe suprême de la puissance affective, l'enflamme, et sans aucune réflexion ou discussion rationnelle, l'attire à soi indiciblement. De même que son poids entraîne la pierre, la porte vers son centre, en bas, de même par son poids, directement et immédiatement, sans détour, sans aucune connaissance réflexive préalable ou concomitante, la pointe de l'affectivité est donc portée en haut, vers Dieu » par le lien de l'amour.

En tant qu'elle est « ce qu'il y a de plus élevé dans l'esprit de l'homme », cette puissance est connue de ceux-là seuls « en qui le feu de l'Esprit-Saint touche

immédiatement sa pointe et la meut ». Denys la dit telle, et c'est eu égard à elle que toute sa *Théologie mystique* procède. « Pour une grande part, ce qui précède rend manifeste la différence qui existe entre le docteur scolastique et le docteur mystique, car leurs arguments procèdent selon des conceptions diverses<sup>1</sup>. »

Lorsque les docteurs scolastiques commentent le verset : « Le feu s'embrase en ma méditation » (Obj. I), ils négligent la distinction entre débutants et parfaits.

« La sagesse mystique suppose la connaissance de la foi » parce qu'elle est « la sagesse des chrétiens », mais il existe « une double connaissance » de Dieu : l'une « scolastique et commune » précède l'affection de l'amour, et en ce cas « le feu s'embrase en ma méditation » ; l'autre suit le processus mystique qui consiste à approcher Dieu par l'amour et à être ensuite illuminé, selon cet autre verset : « Approchez-vous de lui et soyez illuminés » (Obj. II).

Les difficultés issues de considérations sur l'ordre de la nature entre les personnes divines (Obj. III) et sur le rapport de l'église militante à l'église triomphante (Obj. IV) se résolvent si l'on distingue le processus commun, selon lequel l'âme s'élève vers Dieu en allant de l'inférieur au supérieur — « la connaissance précède l'amour comme le chérubin précède le séraphin » —, du processus mystique en lequel l'amour ou l'ordre du séraphin précède la connaissance ou l'ordre du chérubin.

Comparer l'âme qui se dresse vers Dieu sous l'action de l'amour « aux esprits bienheureux » (Obj. V) est sans valeur, car « le cas des bienheureux ne ressemble pas à celui des voyageurs ».

On ne peut arguer de l'ordre qui existe entre la mémoire, l'intelligence et la volonté d'une part (Obj. VI) et

1. *Ibid.*, 33-39.

de l'ordre qui existe entre « la puissance sensible perceptive » et « la puissance sensible motrice » d'autre part (Obj. VII), car on ne peut confondre les deux modes de connaissance, si l'on distingue les deux manières — scolastique et mystique — de s'élever vers Dieu.

L'idée d'une sagesse mystique « sotte et irrationnelle », si elle abandonne toute réflexion et intellect dans l'élévation de l'amour (Obj. VIII), est insoutenable pour ceux qui jouissent d'elle. « Par le seul poids et le seul discernement de l'amour, l'affectivité est plus véritablement, plus certainement, plus infailliblement portée vers celui qu'elle aime que l'œil corporel ne verrait un objet sensible, ou que l'intellect ne pourrait appréhender par connaissance réflexive quelque vérité sur Dieu. » Lorsque l'esprit se dirigera vers celui-ci par la voie de l'amour, « il aspirera seulement, il ne réfléchira pas », mais il saura par expérience qu'il est plus rapidement enflammé que s'il réfléchissait un millier de fois sur les réalités divines très secrètes, sur la génération ou sur la procession éternelles. »

Tout ce qui est connu l'est comme « intention de l'être, ou comme un, ou comme vrai, ou comme bien » (Obj. IX). Mais il n'en est pas ainsi dans la sagesse mystique, car « lorsqu'est touchée par l'amour la puissance suprême de l'âme qui est la fine pointe de l'affectivité, celle-ci par ce mouvement et ce toucher brille en aspirant vers Dieu. Denys réfute donc tous les docteurs scolastiques et spéculatifs ». Ils jugent de la sagesse mystique en fonction de l'être, de l'un, du vrai et du bien, alors que l'ascension de l'esprit, en ce qui la concerne, se réalise par l'amour<sup>1</sup>.

Hugues de Balma réfute donc en sa *Quaestio difficilis* les objections de ceux qui s'opposent à cette idée que

1. *Ibid.*, 33-47.

sans connaissance préalable ou concomitante l'affectivité disposée par l'amour est mue librement vers Dieu, ou qu'« aimant vraiment, l'âme peut s'élever vers Dieu par l'affectivité que le désir de l'amour enflamme, sans connaissance réflexive préalable ».

Sur quoi principalement fonde-t-il cette réfutation ?

On n'écartera pas le témoignage invoqué de l'expérience, par exemple dans la réponse à la huitième objection. Mais Hugues vient de dire que docteurs scolastiques et docteurs mystiques ne comprennent pas de la même manière la notion d'affectivité ; en effet, pour les premiers l'amour suit la connaissance, et pour les seconds, c'est l'inverse. Ils se séparent donc sur la notion même de théologie mystique. Or tous argumentent à partir de Denys : les premiers citent les *Noms divins* (Obj. III), la *Hiérarchie ecclésiastique* (Obj. IV), la *Théologie Mystique* (Obj. VIII) ; les seconds en la personne de Hugues de Balma citent la *Théologie Mystique* (*Sed contra* II et III), les *Noms divins* (III et IV). Ils se rencontrent dans leur référence au septième chapitre des *Noms divins* (Obj. I ; *Sed contra* II et IV), mais les premiers en tirent cette idée que l'âme actuellement tendue vers Dieu qu'elle aime par le désir de l'amour est qualifiée de « déifique » ou de « déifiée », car la tension de l'amour la rend conforme à la Trinité ; les seconds en extraient ce passage : « Il nous faut voir que notre esprit a certes une puissance de connaître par laquelle il scrute les intelligibles, mais qu'il possède également l'union qui dépasse sa nature par laquelle il est uni à ce qui dépasse celle-ci. Il nous faut donc connaître selon elle les choses divines, non selon nous-mêmes, hors de nous-mêmes, tout entiers déifiés. » Hugues cite la version de Jean Sarrazin ; il la cite également dans les *Sed contra* I (*Noms divins*) et II (*Théologie Mystique*). Mais la citation de la *Théologie Mystique* dans le *Sed contra* II est empruntée à l'*Extractio* de

Thomas Gallus et elle est précédée de cette remarque : « In tertia translatione Dionysii dicitur in *Mystica Theologia*. » Hugues utilisait donc la version de Jean Sarrazin et l'*Extractio* de l'Abbé de Verceil. En désignant celle-ci comme troisième version de Denys, il se conformait à l'usage, mais en l'utilisant conjointement à la *Nova translatio* de Jean Sarrazin, il suivait le conseil de Thomas lui-même<sup>1</sup>. Les citations de la version donnée par Sarrazin du chapitre septième des *Noms divins* sont donc dans la pensée de Hugues de Balma inséparables de l'*Extractio*. Or on y lit : « Notre esprit a la puissance de connaître intellectuellement — que nous pouvons appeler 'intellect théorique' — par laquelle il examine les réalités intelligibles. Il a en outre l'union que nous comprenons comme étant la pointe suprême de l'affectivité, pointe que l'amour de Dieu rend proprement parfaite et dont l'exercice dépasse la nature de l'esprit ; par elle celui-ci est uni aux théories qui transcendent sa nature et ses exercices. Il nous faut connaître par elle les choses divines, non selon la sobriété de notre intelligence, mais en nous établissant au-dessus de nous-mêmes unis à Dieu de toutes nos forces : 'Il se lèvera au-dessus de soi' ; 'qui adhère à Dieu est un esprit avec lui'. C'est un meilleur statut d'être à Dieu par cette union de la grâce que d'être à nous-mêmes par la seule condition de notre nature, car nous sommes copieusement enrichis de bienfaits divins quand enfin nous sommes unis à Dieu. » Hugues ne négligeait pas non plus l'*Explanatio* vercellienne, puisqu'après avoir cité la version de Jean Sarrazin du début de la *Théologie Mystique* il la commente en se référant à elle ; il la cite encore dans le *Sed contra* VI.

1. Sur la relation de Thomas G. à l'œuvre de Denys l'A., cf. *Note compl.* II.

La divergence entre les docteurs scolastiques et les docteurs mystiques tient donc d'abord à une lecture différente du chapitre septième des *Noms divins* et à une interprétation différente du terme d'« union » qui y est utilisé. Si l'on récuse celles que propose Hugues de Balma à la suite de Thomas Gallus, on rejette leur présentation de la théologie mystique et, selon le texte d'Hugues, on préconise une théologie mystique inspirée de Richard de Saint-Victor et d'Augustin mais qui ne sera pas dionysienne, puisque l'usage par les opposants des textes de Denys n'est pas pertinent. En fait, ceux-ci rejettent pratiquement l'assimilation traditionnelle de l'*Extractio* vercellienne à une troisième version de Denys, ce qui revient à refuser à Hugues le droit de présenter sa théologie mystique comme étant dionysienne, et *a fortiori* comme étant celle de Denys. Ils ne peuvent cependant pas lui reprocher de dénier toute valeur à celle qu'ils proposent et défendent. Hugues admet que l'on puisse aimer Dieu mystiquement en suivant leurs méthodes. Seulement, estime-t-il, « alius... modus consurgendi in Deum est multo his omnibus nobilior... ad habendum facilius... et haec est sapientia unitiva, quae est in amoris desiderio per affectiones flammigeras superius aspirando... », ce mode que définit Denys dans le septième chapitre des *Noms divins*, selon la version qu'en donne Jean Sarrazin.

## II L'INFLUENCE D'HUGUES DE BALMA : ACCORDS ET RÉTICENCES

On peut envisager l'opuscule d'Hugues de Balma comme un élément à utiliser dans une recherche sur les rapports de la théologie spéculative et de la théologie mystique. C'est d'ailleurs ainsi que l'envisageait son auteur quand il annonçait dans son prologue la *Dispute* qui clôt son travail. Il ne semble pas que son confrère et contemporain en l'ordre cartusien ait été très sensible à cet aspect d'une œuvre qu'il conseillait cependant de lire pour se préparer au mieux à la contemplation. Mais d'autres en vinrent à se préoccuper fort de savoir que penser de la primauté, voire de l'exclusivité de l'amour dans l'ascension ou l'élévation de l'âme vers Dieu. Serait-il exact que selon son affectivité l'âme puisse en aspirant ou en désirant être mue vers Dieu sans quelque connaissance réflexive préalable ou concomitante de l'intellect ?

Dans le présent contexte, ce problème fut d'abord celui de Gerson et de ses correspondants ; il le fut ensuite de ceux qui intervinrent dans la controverse « autour de la Docte Ignorance » : le cardinal Nicolas de Cues, Gaspard Aindorffer, Bernard de Waging, Vincent d'Aggsbach, Jean de Weilheim, Conrad de Geissenfeld, Marquard Sprenger,

et enfin Nicolas Kempf, dont la formation philosophique et théologique le conduisait à suggérer que l'on pourrait s'entendre en ces matières.

## GUIGUES DU PONT

Probablement vers la fin de sa vie (1297), Guigues du Pont écrivit à la Grande Chartreuse son *Traité sur la Contemplation*<sup>1</sup> qui comporte trois livres. Il y distingue deux espèces de contemplation de Dieu, l'une qu'il qualifie de « spéculative », l'autre d'« anagogique ». Les trois degrés de la contemplation spéculative sont : 1) la considération attentive du vrai ou sa recherche par l'esprit (saint Bernard) ; 2) la méditation ou le regard de l'esprit impétueusement emporté à la recherche de la vérité (Richard de Saint-Victor<sup>2</sup>) ; 3) le regard admiratif de la vérité suprême<sup>3</sup>. La contemplation anagogique ne procède pas comme la précédente par affirmation et propriété de langage, mais par négation. Certes, toute contemplation est anagogique qui élève l'esprit purifié vers la Jérusalem céleste ; la contemplation spéculative est en ce sens anagogique. Cela tient à ce que Dieu est au-dessus de tout ce qui est visible, imaginable, intelligible ; il est donc au-dessus de la vision corporelle, de la vision imaginative, de la vision intellectuelle. Mais la contemplation dite anagogique atteint Dieu autrement. D'elle parle excellemment le petit livre dont les premiers mots sont *Viae Sion lugent*.

1. GUIGUES DU PONT, *Traité sur la contemplation*, Introduction, texte critique, traduction française et notes par Dom Philippe DUPONT, moine de Solesmes. *Analecta cartusiana*, 72, 1985.

2. *Ibid.* lib. II, c. 7, p. 204-209.

3. *Ibid.* c. 10, p. 228.

Il s'agit donc de l'œuvre d'Hugues de Balma. Qui veut parvenir à la contemplation — anagogique et non spéculative — doit s'appliquer à la lire. En effet, écrit Guigues du Pont, « tel un bon clerc et un très grand contemplatif (*altissimus contemplator*) », Hugues en a longuement ourdi la trame pour répondre au vif désir de ceux qui se proposent de dépasser rapidement la contemplation spéculative, de ceux même qui aspirent à aller plus haut et plus obscurément en direction de certaines choses. Il s'adresse également aux moins capables, souhaitant trouver une voie qui leur soit appropriée et adaptée. Au début de cette contemplation très élevée trois choses sont, semble-t-il, nécessaires, afin d'exercer l'esprit inexpérimenté, non libéré de la chair, ne sachant pas encore percevoir ce que l'Esprit-Saint a de plus sublime. Comme dans la contemplation précédente — spéculative —, mais différemment, ces trois choses sont la prière, la matière et l'exercice<sup>1</sup>.

La prière est l'incessante demande de la grâce sans laquelle on ne peut rien faire. Mentale au sens spirituel du mot et non vocale, elle tient l'esprit dressé vers Dieu. Elle devient avec le temps un entretien affectueux, intime avec lui qui ne dédaigne pas de vivre familièrement avec nous, car il est « doux et humble de cœur, patient et très miséricordieux ». Elle est une bonne contemplation qui s'approche beaucoup de la connaissance et de l'amour de Dieu et qui progresse vers eux<sup>2</sup>.

Cette contemplation anagogique écarte avec le plus grand soin les discussions, les allées et venues des recherches et des enquêtes, des arguments et des solutions. La matière dont on parle n'est donc pas ce sur quoi porte la

1. *Ibid.* p. 228-230 ; lib. II, c. 6, p. 200-203 ; c. 7, p. 204-209 ; c. 8, p. 210-225.

2. *Ibid.* c. 10, p. 230-243 ; c. 6, p. 200, 6-31.

contemplation spéculative qui procède par affirmations et négations, mais sur ce qui excite et entretient la dévotion des pieuses affections<sup>1</sup>.

L'exercice de cette contemplation n'est pas la pureté, la sollicitude, la piété, mais, selon ses trois degrés, l'adhésion à l'humanité du Christ, le passage par un pieux amour de son humanité à sa divinité ou encore à la divinité en l'homme assumé, l'adhésion enfin de l'union désirable par laquelle l'esprit brûle en Dieu, expérimentant que celui qui adhère ainsi au Seigneur est un seul esprit avec lui<sup>2</sup>.

En ce troisième degré, l'esprit pieux qui n'adresse plus à Dieu des prières mentales et anagogiques, qui est enflammé de désirs divins, qui est uni par ce qu'il a de plus élevé, est séparé de ce qui lui est inférieur, s'ouvre par l'amour de sa ferveur pour recevoir et, recevant, être enflammé<sup>3</sup>.

L'adhésion à Dieu est immédiate ; l'esprit est comme face à face devant le Seigneur. Cela signifie qu'elle ne suppose pas de connaissance réflexive, de méditation, mais seulement la dévotion enflammée<sup>4</sup>.

Dans un dernier chapitre où il insiste à nouveau sur les trois degrés de l'exercice qu'il vient de décrire, Guigues rappelle l'immédiateté de la soumission de l'esprit à la bonté divine, en vue de recevoir les bénédictions, les embrasements et les élévations anagogiques et il qualifie ce troisième degré de plus facile, plus utile, plus pur, plus désireux, plus certain, plus aimable, plus stable, plus humble, plus intime que ne l'est la contemplation spéculative<sup>5</sup>. Sans doute se souvient-il de la façon dont, après

1. *Ibid.* p. 230, 32-35 ; c. 7, p. 204, 6-208, 37.

2. *Ibid.* p. 230, 37-47 ; c. 8, p. 210-226, et lib. III, c. 14-15, p. 234-241.

3. *Ibid.* c. 10, p. 230, 47-54 ; 234, 83 ss.

4. *Ibid.* c. 10, p. 234, 81-236, 106 ; c. 12, p. 246, 6-10.

5. *Ibid.* c. 12, p. 248-250, 25.

avoir parlé de la contemplation selon Augustin et Richard de Saint-Victor, Hugues de Balma qualifie la sagesse unitive dans sa *Question difficile*<sup>1</sup>.

L'éditeur du *Traité sur la contemplation* de Guigues du Pont demande que l'on compare le Prologue de ce traité à l'Exorde de la « *Lettre d'or aux Frères du Mont-Dieu* », où Guillaume de Saint-Thierry prie ses amis de ne pas tenir compte des critiques de leurs détracteurs<sup>2</sup>, et aussi aux mises en garde de l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance*, selon qui « son ouvrage n'est pas pour ceux qui ignorent tout de la vie mystique et se permettent de critiquer les autres<sup>3</sup> ». On retrouve ce même avertissement chez Nicolas Kempf dans son *Tractatus de Mystica theologia*<sup>4</sup>. Cela pourrait faire penser que Guigues du Pont se conforme à un genre littéraire. Mais on peut s'interroger sur la signification immédiate du Prologue à ses livres *Sur la contemplation*. Selon lui, ils seraient l'objet des critiques d'envieux dont il dénonce la technique de dénigrement. Puisque dans son second livre il cite avec grand éloge et recommande le *Viae Sion lugent*, les reproches qui le visent personnellement ne seraient-ils pas adressés à Hugues de Balma, remarquable théoricien de la contemplation anagogique ? On fera donc bien, conseille-t-il à son lecteur, de ne pas croire en ce domaine les envieux qui sont sans expérience. Cela rejoint la mise en garde de Hugues de Balma dans son Prologue et au terme de sa *Quaestio difficilis*.

1. QD 31.

2. PL 184, 310-311.

3. Éd. NOETINGER, 1924, p. 64 ; A. GUERNE, 1977, p. 17.

4. Nicolas KEMPF, *Tractatus de Mystica Theologia*, Recension et notes du R. P. JELLOWSCHKE, OSB, texte critique avec introduction, notes et tables par Jeanne BARBET et Francis RUELLO, *Analecta cartusiana* 9, 1973 : Pars I, c. 1 et 2, p. 15-22.

## LE CHANCELIER JEAN GERSON

Jean Gerson n'est pas à proprement parler l'un des protagonistes de la controverse « autour de la Docte Ignorance ». Il faut cependant l'introduire ici, car c'est en fonction de ses écrits ou du moins de certains d'entre eux que l'on s'interroge sur ce que l'on doit penser du problème soulevé par la *Quaestio difficilis* d'Hugues de Balma.

Avant même que ne fût adressée la requête des bénédictins de Tegernsee au cardinal Nicolas de Cues, requête dont l'occasion était la lecture des œuvres de Gerson et leur confrontation avec celle d'Hugues, celui-là écrivit une lettre à Oswald, vicaire général de la Grande Chartreuse entre 1427 et 1429, pour lui donner son sentiment sur le *Viae Sion lugent*. Gerson juge différemment cet ouvrage et son enseignement selon qu'il l'interprète du point de vue de la puissance absolue de Dieu ou du point de vue de sa puissance ordonnée ; mais il ne pense pas qu'il y ait danger à admettre ou à refuser que l'intellect accompagne ou suive l'affectivité. Il écrit donc :

Le livre intitulé *Via Sion lugent* que composa le chartreux Hugues de Balma, ainsi qu'il apparaît en sa première partie, semble utile pour tout homme qui tend à la dévotion selon les trois voies jéronimiennes de la purification, de l'illumination et de l'union ou perfection. L'auteur pose en terminant son opuscule une curieuse question : « L'affectivité peut-elle être portée vers Dieu sans connaissance préalable et concomitante ? ». Sa réponse est affirmative. On ne peut rejeter ce qu'il dit si l'on se réfère à la puissance divine, mais si l'on se reporte à la façon dont elle dirige son cours, la nature des choses contredit cette solution. Tout docteur, philosophe ou théologien, aussi grande-

ment instruit soit-il en théologie mystique, la contredit également. Je sais cependant qu'on la peut interpréter pieusement ; c'est ce que j'ai fait en douze considérations ; on pourrait en traiter encore. Qu'on lise ce livre ; mieux, qu'on le rumine avec application ! Dans la troisième voie, il tend à ce que notre affectivité soit transportée en Dieu : rien n'est meilleur que cela et ne le dépasse. Mais on peut sans péril ne pas admettre que l'intellect accompagne ou suive l'affectivité<sup>1</sup>.

Jean Gerson envoyait en 1422 à la chartreuse de Lyon, après l'avoir relu et amendé, le texte de sa *Théologie Mystique* composé en 1407. Il comporte un traité spéculatif et un traité pratique. La vingt-huitième considération du premier traité expose la manière de parvenir à la théologie mystique dont elle énumère quelques définitions.

La connaissance de Dieu au moyen de cette théologie est acquise par l'affectivité qui se repent plus que par l'intellect qui cherche. Toutes choses égales, elle est donc plus digne d'être choisie et plus parfaite que la théologie symbolique ou la théologie propre et contemplative ; pareillement, l'amour est plus parfait que la connaissance, la volonté, que l'intellect, et la charité, que la foi... Nul en effet ne rejette l'idée que la purification de la puissance affective se réalise grâce à la ferveur de la pénitence par la componction, la contrition et l'oraison... Afin de tirer cela plus au clair, l'on peut décrire ainsi la théologie mystique : « Tension et extension de l'esprit vers Dieu par le désir de l'amour » ; « mouvement anagogique vers Dieu par un amour fervent et pur » ; « connaissance expérimentale de Dieu par l'étreinte de l'amour unitif » ; « sagesse ou connaissance savoureuse de Dieu

1. P. GLORIEUX, *L'activité littéraire de Gerson à Lyon. Correspondance inédite avec la Grande Chartreuse*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 18, 1951, p. 238-307 : Lettre à Oswald sur le *De triplici via* d'Hugues de BALMA, p. 287-288.

alors que la pointe suprême de la puissance rationnelle affective lui est unie par l'amour » ; « sagesse irrationnelle, sans esprit et sottise qui dépasse ceux qui la louent »<sup>1</sup>. Jean Gerson emprunte à Hugues de Balma sa première définition de la théologie mystique, mais il l'interprète en fonction de l'amour qui se repent, alors que l'on peut se demander si, à un certain moment tout au moins, l'amour pénitent ne disparaît pas en tant qu'il suppose une réflexion. Quand il traite de la voie unitive, Hugues de Balma ne parle pas d'amour pénitent (*amor poenitens*) mais d'amour ardent (*amor ardens*).

Dans le *Traité pratique de sa Théologie Mystique*, Jean Gerson cite encore le *Viae Sion lugent* :

Il est, dit-il, un amour qui aspire vers Dieu et qui est imparfait. La foi en l'existence de Dieu suffit à l'engendrer. Il précède les autres sentiments ; il précède même la foi, qu'il enracine ensuite dans sa propre certitude. Certains ont disputé la question de savoir si, sans connaissance préalable ou concomitante, il peut être porté vers le bien qui se présente à l'âme comme son objet premier, à la façon dont, en l'ordre hiérarchique, le séraphin est antérieur au chérubin. On traite de ce problème dans le livre dont l'incipit est : *Viae Sion lugent*. Il est un autre amour fervent, extatique et parfait, capable d'unir celui qui aime à celui qu'il aime<sup>2</sup>...

Il s'agit plus, on le voit, d'une évocation de la *Quaestio difficilis* d'Hugues de Balma que d'une analyse serrée de son texte. Il y demande en effet « si l'âme selon son affectivité peut en aspirant ou en désirant être mue vers Dieu sans quelque connaissance intellectuelle préalable ou concomitante », mais cette âme est celle du croyant dont la sagesse — sagesse chrétienne — suppose la foi.

1. *Ioannis Carlerii de Gerson, De Mystica Theologia*, éd. A. COMBES, Thesaurus mundi, Bibliotheca scriptorum latinorum mediae et recentioris aetatis, Lugano, s.d. : Tractatus primus speculativus, Consideratio vicesima octava, p. 72-73.

2. *Ibid.* Tractatus secundus practicus, Undecima consideratio, p. 201.

L'opuscule de Jean Gerson : *Ad elucidationem scolasticam theologiae mysticae sub duodecim considerationibus* date de 1424. L'auteur y faisait allusion en écrivant au vicaire général de la Grande Chartreuse, Oswald. Par ces *Considérations* il voulut, écrit-il, « interpréter pieusement » le *Viae Sion lugent*. Hugues de Balma est cité deux fois dans le Prologue de l'*Elucidatio*.

A vous il est donné de connaître le mystère du royaume des cieux (*Matth.* 13, 11), disait Jésus à ses disciples au sujet desquels il exultait en son esprit, alors qu'il disait : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux prudents et les as révélées aux petits » (*Matth.* 11, 25). Ces mystères sont ceux dont l'Apôtre s'entretenait avec les parfaits (*I Cor.* 2, 6), qui le mettaient hors de sens, pour Dieu (*II Cor.* 5, 13). Partant de la révélation qu'il lui en fit, Denys les enseigna dans sa *Théologie Mystique* et dans les *Noms divins*, surtout en son chapitre septième, la présentant comme « sagesse irrationnelle, sottise et sans esprit ». J'ai récemment écrit deux *Opuscules* sur cette sagesse ; d'autres ont également écrit sur elle, nommément Hugues de Balma dans son traité *De duplici via ad Deum*. A la fin de son travail, il soutient délibérément que la pointe de l'esprit est portée vers Dieu par l'amour extatique sans connaissance préalable ou concomitante. Il s'agit là de quelque chose de mystique et de très secret que ne perçoit aucun sage du siècle<sup>1</sup>.

Le *De duplici via* est donc le *Viae Sion lugent*. On notera que Gerson ne présente pas ici le traité de Hugues comme il le présentait dans sa *Théologie Mystique*, puisqu'il l'évoquait avant de parler de l'amour extatique dont en ce moment il fait état<sup>2</sup>.

Gerson associe ensuite au chartreux Hugues de Balma le frère mineur Bonaventure. Celui-ci, dit-il, semble se ranger à son opinion dans le septième et dernier chapitre de son *Itinerarium mentis in Deum* (1229-1260) :

1. *Ibid.*, p. 221-234 ; voir p. 221-222.

2. *Ibid.*, p. 201.

« Du dépassement mental et mystique où le repos est donné à l'intellect, alors que l'affectivité passe totalement en Dieu par ce dépassement même. »

Selon Bonaventure, en ce passage, si ce dépassement est parfait, il faut que soient abandonnées toutes les opérations intellectuelles et qu'en sa totalité la pointe de l'affectivité soit transportée en Dieu et transformée en lui. Cela qui est mystique, nul ne le connaît si ce n'est celui qui le reçoit (*Apoc.* 2, 17) ; ne le reçoit que celui qui le désire ; ne le désire que celui qu'enflamme au fond du cœur le feu de l'Esprit-Saint envoyé sur terre par le Christ. L'Apôtre dit donc (*I Cor.* 2, 10) que cette sagesse mystique est révélée par cet Esprit (*Ibid.*, c. VII § 4).

Ayant rapproché ces deux théologiens, Gerson porte son attention sur Hugues de Balma, sans oublier l'enseignement de Denys et de ses commentateurs. Pour le comprendre il envisagera, annonce-t-il, trois manières de justifier l'idée que l'amour puisse se produire sans connaissance, selon qu'il s'agit de l'amour naturel, de l'amour purement surnaturel, de l'amour habituel ou plus exactement de l'amour, libre et actuel, émanant d'un habitus<sup>1</sup>.

Son propos est donc plus vaste que celui d'Hugues de Balma. D'où cet ensemble de considérations : 1) Il est vrai que l'amour naturel est causé sans connaissance préalable en la chose qui aime ou qui désire ; 2) Il est vrai que l'homme par un amour naturel non libre est porté vers Dieu, mais non en vertu d'une connaissance actuelle qui causerait en lui un tel amour ; 3) Il n'est pas vrai que l'amour, même naturel, advienne et demeure sans aucune connaissance conjointe ou séparée ; 4) Il est vrai que l'homme est porté vers Dieu par un amour libre, surnaturellement infus ou conservé, alors qu'en lui aucune connaissance libre n'accompagne ou ne prévient cet amour ; 5) Il est vrai de dire que la théologie mystique

1. *Ibid.*, p. 222.

consiste dans l'amour seul et que cet amour est surnaturellement inspiré à ceux qui désirent la Sagesse ; 6) Il est vrai qu'une connaissance actuelle accompagne l'amour infusé d'en haut ; grâce à elle cet amour est intellectuellement perçu ; c'est-à-dire : par cette connaissance l'âme sait qu'elle aime et qu'elle est charmée en Dieu ; mieux, qu'elle est unie dans l'ignorance par l'amour à des choses inconnues ; 7) Il est vrai qu'un tel amour infus d'en haut demeure sans la charité : ainsi en est-il de la prophétie, de la foi, de l'espérance et autres charismes ; un tel amour n'est donc pas le signe infaillible de la grâce sanctifiante ; 8) Il est vrai que la dilection libre et élicite est naturellement située à la pointe de l'esprit que certains nomment la syndérèse, sans que l'esprit se sache actuellement aimer quelque chose, bien que cette dilection suive et accompagne la connaissance ; 9) Il est vrai que les simples ignorants parviennent à la théologie mystique par la foi, l'espérance et la charité plus rapidement et plus excellemment que les érudits en théologie scolastique ou discursive ; 10) S'ils sont attentifs à ces considérations, les théologiens qui parlent de théologie mystique s'entendent ; 11) On ne peut dire que la théologie mystique existe en l'homme sans une quelconque connaissance de Dieu ; 12) Coexistent la connaissance affective de la théologie mystique et un autre mode de contemplation que l'on appelle purement et clairement contemplation de la vérité divine.

Le nom d'Hugues de Balma paraît dans la glose de la septième considération :

L'école commune des docteurs s'accorde pour dire que nul ne se sait avoir la charité selon cette parole : « Nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine » (*Eccl.* 9, 1), bien que cela puisse s'entendre de l'amour de prédestination et de la haine de la réprobation. Cette considération sert à la louange de la charité. On lit : « Celui qui se glorifie » par la connaissance des mystères, « qu'il se glorifie dans le Seigneur » (*I Cor.* 1, 31) ; « Si je connais-

sais tous les mystères — parmi eux il faut manifestement compter la théologie mystique —, je ne serais rien, si je n'avais pas la charité » (I Cor. 13, 2). Les docteurs, il est vrai, nommément Hugues de Balma, parlent de la théologie mystique comme des dons et des habitus, en tant qu'elle inclut la charité. Hugues dit en conséquence que cette sagesse est un don plus excellent que la seule grâce sanctifiante : elle est en effet grâce sanctifiante, sagesse odoriférante, sagesse qui charme<sup>1</sup>.

Mais il faut ici retenir la cinquième considération de Gerson : « Il n'est pas vrai que la théologie mystique existe en l'esprit de l'homme sans aucune connaissance de Dieu<sup>2</sup>. » D'autre part, dans sa huitième considération il justifie l'interprétation traditionnelle de l'axiome : « Nous pouvons aimer les choses que nous ne voyons pas, mais nous ne pouvons jamais aimer les choses que nous ignorons », l'axiome sur lequel s'appuyaient les adversaires de la théologie mystique telle qu'Hugues de Balma l'entendait<sup>3</sup>.

1. *Ibid.*, p. 227.

2. *Ibid.*, p. 225-226.

3. *Ibid.*, p. 228-229. Jean Gerson restait donc fidèle à l'enseignement qu'il donnait, sans désigner expressément Hugues de B. dans : *De spiritali vita*, éd. ELLIES DU PIN, Anvers 1706, t. III, 25 D-26 A ; *De simplificatione et munditione cordis*, *ibid.* 462 D ; *De consolatione theologiae* lib. 4, prosa 3, *ibid.* t. I, 172 ; *Collectorium super Magnificat*, tractatus 3, *ibid.* t. III, 267 D-268 A ; tractatus 5, *ibid.* 304 D-305 AC ; tractatus 7, *ibid.* 341 D-342 A ; 343 BC ; 349 A ; tractatus 10, *ibid.* 458 B ; *Anagogicum de verbo et ymno gloriae*, *ibid.* t. IV, 551 C ; *Tractatus super Cantica Canticorum*, *ibid.* 29 C ; 40 BC ; 43 A ; 56 BC. Jean Gerson commenta la *TM* de Denys. A son sujet il se pose plusieurs questions. Il écrit en effet : « Il (Denys) commence par la prière, car la ténèbre divine et l'union de l'âme avec elle selon la disposition la meilleure, la plus haute, la plus simple et tranquille ne peut être connue utilement que de façon surnaturelle. Elle demeure toujours vierge. Jérémie semble dire à son propos : ' Appelle-moi donc maintenant ; dis-moi : mon père, vous êtes le guide de ma virginité ' (Jér. 3, 4). Mais une question se pose : la théologie mystique peut-elle exister chez quelqu'un sans la grâce ? Cherche ailleurs ce qui distingue l'une et l'autre, car au sens propre il n'en est jamais ainsi. Cherche si

## AUTOUR DE LA DOCTE IGNORANCE

Dans une lettre qu'avant le 22 septembre 1452 il envoie au cardinal Nicolas de Cues, le bénédictin Gaspard Aindorffer, abbé du monastère de Tegernsee, fait état de la perplexité des religieux de son abbaye sur la façon dont on peut répondre à cette question : « Sans que l'intellect connaisse, ou même sans connaissance préalable ou concomitante, par l'affectivité seule ou par la pointe de l'esprit que l'on appelle syndérèse, l'âme dévote peut-elle atteindre Dieu et être immédiatement mue ou portée vers lui<sup>1</sup> ? »

Beaucoup de théologiens mystiques, poursuit-il, écrivent beaucoup de choses. C'est en particulier le cas d'Hugues de Balma, auteur d'un *De triplici via*, et du nouveau chancelier — Jean Gerson — en de nombreux *Opuscules*. Leurs travaux sont insuffisants. Mieux, ceux-mêmes qui sont instruits par l'expérience en cette théologie mystique ne savent en parler

dans le cas présent Dieu peut être aimé immédiatement sans être connu. Je pense que oui, formellement de façon finie, objectivement de façon infinie. Il l'est plus clairement dans la théologie mystique grâce à l'infini et incommensurable dépassement de l'esprit pur en raison du poids de l'amour incréé et créé. Mais en cet acte, connaissance théorique — quoique non spéculative — et pratique se suivent. Consulte sur ce point Hugues de Balma ».

1. E. VANSTENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle* (« Beiträge zur Geschichte der Philos. der Mittelalter », XIV, 2-4), Münster in W., 1915. La deuxième partie de ce livre est intitulée « Documents annexes ». Elle comprend 1) la correspondance de Nicolas de Cues avec Gaspard Aindorffer et Bernard de Waging (les lettres échangées sont numérotées de 1 à 36) ; 2) les *Opuscules de Bernard de Waging : Laudatorium Doctae Ignorantiae et Defensorium Laudatorii Doctae Ignorantiae* ; 3) les écrits de Vincent d'Aggsbach, numérotés de 1 à 5 : *Traité contre Gerson, Lettres, Note* ; 4) enfin, la *Lettre de Conrad de Geissenfeld à Jean de Weilhaim*.

comme il faut, alors que le goût spirituel et expérimental de Dieu semble se présenter comme une très parfaite et très certaine connaissance de Dieu, quoique dans l'inconnaissance, car l'intellect se trouve dans une totale ignorance, et peut-être même aucun discours rationnel, aucune investigation de la raison ne précèdent. Combien sont malheureusement trompés ou trompeurs sur ce point ! Il serait donc très utile de consulter des hommes sages, intelligents et expérimentés. Très peu toutefois ont su vraiment répondre<sup>1</sup>.

Selon E. Vansteenbergh, le moine Conrad de Geissenfeld, « ami de Jean de Weilhaim, de Vincent d'Aggsbach, de Marquard Sprenger..., âme des rapports qui s'établiront au sujet de la mystique entre Tegernsee, Aggsbach et Munich », aurait conseillé à Gaspard Aindorffer de rédiger cette lettre. Mais pour mieux cerner la difficulté, il faut savoir que l'abbaye possédait un manuscrit comportant le *Tractatus Hugonis de Balma carthusiensis De mystica theologia* (Ms. Munich, Clm 18 590, fol. 1-56), l'*Opusculum domini Joannis de Gersona De elucidatione mysticae theologiae sub XII gradibus* (fol. 180) ; du même, un *Tractatus... de oculo et eius obiecto et actu* (fol. 186), un *Tractatus de pretiosa margarita* (fol. 191), le *Centiloquium... incompletum* (fol. 197), le *De conceptibus... tamen... incomplete* et un *Registrum doctorum*.

Il était donc matériellement possible aux moines de Tegernsee de rapprocher la *Theologia Mystica* d'Hugues de Balma de l'*Elucidatio mysticae theologiae*, contenue en ce manuscrit composite. Ils pouvaient constater que dans cet *Opuscule* le chancelier s'opposait au chartreux.

Dans sa réponse du 22 septembre 1452, Nicolas de Cues conteste les opinions de Gerson et d'Hugues de Balma, pour ce motif que connaissance et dilection coïncident.

1. *Correspondance - Lettre 3*, p. 110.

2. *Ibid.*, p. 16-17 cf. p. 110-111.

En effet, dit-il, il est impossible que l'affectivité soit mue, si ce n'est par la dilection, et tout ce qui est aimé ne peut l'être que sous la raison de bien. Or nul n'est bon, si ce n'est Dieu (*Lc* 18, 19). De fait, ce qui est aimé ou choisi sous cette raison n'est pas aimé sans aucune connaissance du bien, car il est aimé sous la raison de bien. En toute dilection de ce genre qui porte vers Dieu existe donc une connaissance, bien que celui qui aime ignore ce qu'est ce qu'il aime. Science et ignorance coïncident donc ; il y a en ce cas docte ignorance. Si on ne savait pas ce qu'est le bien, on ne l'aimerait pas et cependant celui qui aime ignore ce qu'est le bien. L'amour du bien montre en effet un bien non encore perçu tel qu'il est, car le mouvement de l'esprit qui est amour cesserait s'il atteignait sa fin. Il est toujours mû afin de l'atteindre davantage et, parce qu'il est bien infini, jamais l'esprit ne cesse d'être mû. L'esprit qui aime ne peut donc pas s'arrêter, puisque l'amabilité de ce qui est aimé ne peut être atteinte. Celui qui aime n'est donc pas ravi sans aucune connaissance, et la connaissance est perçue en raison de l'adhésion : « Mon âme adhère à toi » (*Ps.* 62, 9). Puisque l'Évangile est d'atteindre en ce monde Dieu par la foi, il n'est pas d'amour de Dieu qui ravisse en Dieu celui qui aime si celui-ci ne croit pas au Christ révélant ce qu'il vit près du Père, à savoir qu'il existe une vie immortelle à laquelle nous pouvons parvenir par adhésion à la vie divine en notre nature d'humanité, dans le Fils de Dieu et de l'homme<sup>1</sup>.

Ce même rejet d'un amour de Dieu sans connaissance préalable est encore manifeste dans la lettre du 14 septembre 1453 que Nicolas de Cues envoie à Gaspard Aindorffer et à ses moines sur « l'ascension mystique dans l'ignorance », selon Denys. On l'avait interrogé après avoir lu un écrit du chartreux Vincent d'Aggsbach, adversaire de Gerson et partisan d'Hugues de Balma. Prenant appui sur la récente version de Denys par Ambroise Traversari, le cardinal précise le projet de Denys dans son opuscule de la *Théologie mystique*.

Dans ses autres ouvrages Denys enseigne une théologie qui procède par disjonction, selon que l'on s'élève vers Dieu par

1. *Ibid.*, Lettre 4, p. 111-113.

affirmation et négation. En celui-ci il saute au-dessus de la disjonction pour atteindre la coïncidence, c'est-à-dire l'union qui dépasse toute position et négation, union en laquelle l'ablation coïncide avec la position, la négation avec l'affirmation. De la sorte, la théologie mystique entre dans la ténèbre au-dessus de toute raison et de toute intelligence, dégagée du principe commun de la philosophie, à savoir que les contradictoires ne coïncident pas. C'est ainsi que, selon Denys, Timothée doit s'élever dans l'ignorance, et non pas comme le préconise Vincent d'Aggsbach, l'affectivité abandonnant l'intellect. En effet, « s'élever dans l'ignorance » ne peut se dire que de la puissance intellectuelle ; l'affectivité ne s'élève pas dans l'ignorance, dans le non-savoir, à moins de tenir ce savoir de l'intellect. Science et ignorance regardent l'intellect et non la volonté, de même que le bien et le mal regardent la volonté et non l'intellect<sup>1</sup>.

C'est un refus très net des spéculations de Vincent d'Aggsbach et de la doctrine d'Hugues dont il s'inspire et qu'il défend.

Si quelqu'un lit le texte grec et latin, il se rangera à mon avis en ce qui concerne l'interprétation de Denys. Celui-ci assure que les intelligibles ayant été foulés aux pieds, on devrait se tendre vers Dieu dans l'ignorance, parce qu'alors on découvrirait que le trouble spirituel en lequel on s'élève dans l'ignorance est la certitude, que la ténèbre est lumière, que l'ignorance est la science. Le mode que le chartreux préconise ne peut être ni enseigné, ni connu ; lui-même, selon ses écrits, n'en a pas l'expérience. Il est nécessaire en effet que tout amant qui se dresse dans l'ignorance en vue de l'union du bien-aimé connaisse de quelque manière au préalable, car ce qui est totalement ignoré n'est pas aimé, n'est pas découvert et, même s'il l'était, ne serait pas perçu. La voie selon laquelle quelqu'un s'efforcerait de s'élever dans l'ignorance n'est donc pas sûre et ne doit pas être enseignée par écrit<sup>2</sup>.

Dans une autre lettre qu'il adresse à Gaspard Aindorfer le 12 février 1454, Nicolas de Cues n'oublie pas son principe que rien n'est aimé ou cherché s'il est totalement inconnu. On y lit :

1. *Ibid.*, Lettre 5, p. 113-117.

2. *Ibid.*

Le chien qui chasse et qui commence à courir, si sa nature n'avait pas quelque impression de l'« espèce » du lièvre, il traînerait en vain, ignorant ce qu'il trouve. Ainsi en est-il pour notre nature intellectuelle mue vers la vérité comme vers sa vie. Tant qu'ici-bas nous sommes voyageurs, nous courons afin de l'appréhender, chacun à sa manière, et parfois une voie nous est plus chère qu'une autre et nous l'embrassons. Mais la voie la plus courte et la plus sûre est la dilection, ainsi que les Saintes Lettres nous en instruisent. « Qui en effet aime Dieu est connu de lui » ; qui est connu de Dieu connaît Dieu ; rien en effet d'inconnu n'est aimé. La dilection conduit donc à l'étreinte de ce que l'on connaît. « Dieu est charité et qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. » La charité parfaite dépasse donc la coïncidence des contradictoires, du contenant et du contenu. C'est pourquoi la chasse divine se déroule dans les hauteurs, au-dessus de la coïncidence des opposés, qu'autrement l'homme ne peut atteindre<sup>1</sup>.

Le cardinal répondit le 18 mars 1454 à une lettre du prieur de Tegernsee, Bernard de Waging, lui faisant confidence de ses perplexités, mais également de ses croyances :

L'esprit, écrit Bernard, agi au-dessus de lui-même et uni dans l'ignorance à des choses inconnues, abandonne toutes opérations intellectuelles et affectives (ou affectueuses) ; mieux, tout acte propre et libre concernant Dieu. Il s'endort donc doucement en Dieu et en ce sommeil il goûte, il voit, et, ne sachant rien, sait tout. Je le perçois par la foi, mais jamais je ne l'expérimente. Que Dieu, avec le chancelier dans son Opuscule *De gloriae verbo*, m'aide à comprendre que puisse se réaliser ce que j'écris, mais seulement au degré suprême de la connaissance ou de l'amour, à savoir dans la ténèbre où foi, espérance et charité sont agies et n'agissent pas, où la totale disparition de l'amour est sa totale restauration, où la totale privation de la connaissance est sa totale position, où l'affirmation est la négation elle-même, où l'ignorance est la science. Peut-être est-ce cela la coïncidence des contradictoires. Je crois d'autre part, et non effrontément, que Dieu est vu ou connu plus aisément, plus

1. *Ibid.*, Lettre 9, p. 121-122.

véritablement, parce que plus intimement, par l'œil de l'amour que par la seule claire connaissance ou vision, qu'elle soit abstraite ou même intuitive, entre lesquelles je me demande s'il ne pourrait en exister une autre qui soit intuitive et abstraite... Je crois également avec ceux qui l'expérimentent que la pointe de l'esprit fidèle est portée vers Dieu par l'amour sans connaissance préalable ou concomitante actuelle. Un chien aveugle peut sentir sa proie qu'il ne connaît ni ne voit. Je crois cependant que cet amour mystique ne peut demeurer en l'esprit de l'homme sans une quelconque connaissance de Dieu, puisque même l'amour naturel ne demeure pas et ne se produit pas sans aucune connaissance conjointe ou séparée<sup>1</sup>.

Dans sa réponse, le cardinal revient sur le thème de l'amour sans connaissance.

Vous touchez, dit-il, une matière douteuse aux yeux de beaucoup, celle du goût de la suavité divine. Le Christ nous enseigne que cette suavité est dans la connaissance. Philippe disait : « Montre-nous le Père et cela suffit » (Jn 14, 18). Dieu est charité. Il suffit de montrer la charité. Goûter et voir la charité absolue est le désir ultime, car la charité est la vie de l'esprit. Quand donc l'intellect sait en lui-même, c'est-à-dire intellectuellement, qu'il possède sa vie, il se réjouit en ce goût, perle parmi les perles qu'il ne connaît pas. Dieu qui est charité est en toutes choses, mais ce n'est pas pour cela que nous sommes heureux ; nous le sommes en le voyant en nous. Qui pense que Dieu est l'objet de l'âme rationnelle, l'objet de l'intellect et de la volonté, se tourne vers les coïncidences et dit : « Dieu qui est au-dessus du bien et du vrai, force du bien et du vrai, n'est atteint comme il est qu'au-dessus de tout ce qui est pareillement connu et aimé, bien que, tant que nous approchons de lui, nous ne puissions l'approcher qu'en le cherchant ; mais il n'y a pas de recherche sans connaissance et amour. » Nous aimons le bien ; nous cherchons ce qu'est ce que nous aimons ; cependant, comme le dit Augustin, nous ne chercherions pas si nous ignorions totalement. Il n'y a donc pas d'amour du bien sans aucune connaissance du bien et la science n'existe pas sans amour. La science est du nombre des choses désirables. Qui élève la pointe de l'esprit vers cette vertu infinie, très unie et très simple, ne peut

1. *Ibid.*, Lettre 15, p. 131-132.

nier, si la félicité est l'ultime chose désirable et si elle est de connaître Dieu, que la félicité est là, que connaître est aimer et qu'aimer est connaître<sup>1</sup>.

En tout cela, le cardinal laisse percevoir son aristotélisme. Il écrira en effet au même Bernard de Waging, le 28 juillet 1455 : « Ceux pour qui l'affectivité se porte ou se meut vers ce qui est totalement ignoré contredisent Aristote en son troisième livre du *De anima*, selon lequel l'affectivité n'est mue vers son objet que s'il est connu, car le bien connu meut l'affectivité. Ainsi pensent tous les théologiens et saint Thomas dans son *De veritate* où il traite de la justification de l'impie. »

Nicolas rappelle en terminant sa lettre qu'il a parlé amplement de la coïncidence de l'intellect et de l'affectivité dans plusieurs sermons « de cette année », surtout dans le sermon qu'il prononça pour la fête de la Purification<sup>2</sup>.

## BERNARD DE WAGING

Bernard de Waging est l'auteur d'un Opuscule intitulé : *Laudatorium Doctae Ignorantiae, necnon Invitatorium ad amorem eiusdem* (1451)<sup>3</sup>.

La « Sagesse mystique sacrée » y est présentée comme identique à la « Docte Ignorance ». Celle-ci est la « divine Sapience », « l'art des arts, la science des sciences ; mieux, elle n'est ni art, ni science ; elle est immensément au-dessus d'eux ». L'emportant sur toute science, elle « com-

1. *Ibid.*, Lettre 16, p. 134-135.

2. *Ibid.*, Lettre 34, p. 159-160.

3. *Ibid.*, p. 163-168.

munie avec la théosophie mystique ; elle a même fin qu'elle et se dirige vers elle de même manière ». Certes, la Docte Ignorance utilise symboles et démonstrations ; elle suppose dès lors une spéculation fine et élevée et elle porte au plus haut l'intellect plus principalement que l'affectivité. Mais en réalité, distincts en leurs fonctions, intellect et affectivité sont un en une essence une (*unum in essentia una*), car si leurs actes sont divers et sont même la plupart du temps contraires, ils se comportent naturellement (*in suo esse*) de telle sorte que ce qui convient à l'un ne peut pas ne pas convenir parfaitement à l'autre.

Ainsi, l'intellect appréhende, il est sage et il connaît — cela lui est propre —, mais il goûte, il aime agréablement, il se réjouit avec l'affectivité. Cette dernière aime, goûte et se réjouit : non qu'elle aime, goûte et se réjouisse par soi, mais elle connaît agréablement, savoure et appréhende avec l'intellect. Enfin la sagesse mystique dans l'intellect produit l'amour mystique dans l'affectivité. En effet, elle contient en soi l'un et l'autre acte et elle concerne tant l'intellect que l'affectivité elle-même, nul n'étant sage seulement parce qu'il aime, sauf si en plus il connaît. Assurément dans le saint amour de Dieu, la connaissance, quelle qu'elle soit, est toujours unie au goût de Dieu. Jamais donc il n'est d'amour sans connaissance, au moins selon la loi ordinaire<sup>1</sup>.

Pourquoi Bernard de Waging introduit-il cette évocation de la loi ordinaire, qui paraît sinon infirmer, du moins relativiser la thèse soutenue par Nicolas de Cues ? Il se situe, semble-t-il, sur une ligne que Gerson ne considérerait pas comme impossible à suivre pour expliquer que l'ascension de l'âme vers Dieu pourrait ne présupposer aucune connaissance et n'être accompagnée d'aucune, car cela ne répugne pas à la puissance absolue de Dieu. Mais Bernard ignorait vraisemblablement la réponse de Gerson

au vicaire général de la Grande Chartreuse, Oswald. Sans doute se souvient-il de la lettre qu'il envoya au cardinal vers le 12 février 1454. Il y disait croire « avec ceux qui en font l'expérience — mais Hugues de Balma se référerait à l'expérience — que la pointe de l'esprit fidèle est portée vers Dieu par l'amour sans connaissance actuelle, préalable ou concomitante<sup>1</sup> ». Dans le cas présent, on le notera, Bernard de Waging ne fait aucune allusion à l'actualité d'une telle connaissance.

La théosophie mystique, poursuit-il, repose surtout en l'affectivité, mais à sa manière elle se trouve dans la puissance intellectuelle. L'acte sapientiel n'est pas seulement affection ; il est aussi intellection ; mieux, il commence dans la connaissance et s'achève en l'affection. Ainsi la théosophie existe-t-elle, peut-être, d'abord de façon inchoative dans l'intellect, mais elle existe ensuite en plénitude dans l'affectivité même<sup>2</sup>.

## VINCENT D'AGGSBACH

Le chartreux de Melk, Vincent d'Aggsbach adresse à Jean de Weilhaim, moine de Tegernsee, son *Traité contre Gerson* (1-12 juin 1453)<sup>3</sup>. Il y développe l'idée que dans sa *Theologia Mystica*, traduite par Jean Scot Érigène, par un anonyme — en réalité Thomas Gallus dans son *Extractio* — dont il transcrit le texte d'après une citation du *Liber septem itinerum aeternitatis* par l'abbé de Verceil, Thomas Gallus — en réalité Jean Sarrazin, glosé dans l'*Extractio* — Denys « affirme clairement que celui qui veut s'élever vers Dieu doit le faire dans l'ignorance ou la

1. *Ibid.*, Lettre 15, p. 132.

2. *Ibid.*.

3. *Ibid.*, p. 189-201.

1. *Ibid.*, p. 163-165.

non-science, c'est-à-dire sans réflexion concomitante<sup>1</sup> ». Le même thème se retrouve dans l'*Explanatio* de la *Theologia Mystica* de Denys par Thomas Gallus, dans le commentaire de Robert Grossetête, selon le *Liber septem itinerum aeternitatis*, dans le *Commentarium Caelestis Hierarchiae* d'Hugues de Saint-Victor, enfin, toujours selon le même livre, dans la *Theologia Mystica* d'Hugues de Balma, en continuité de pensée avec les textes de Denys et de ses commentateurs. Vincent présente ainsi Hugues de Balma :

« S'attachant au texte (de Denys) et à celui de ses commentateurs (Thomas Gallus, Robert Grossetête), praticien expert de ce même art (la théologie mystique), ainsi qu'on le peut savoir clairement à partir de ses écrits, il affirme absolument qu'il faut s'élever sans connaissance réflexive préalable ; il ajoute même qu'une telle connaissance préalable n'est absolument pas requise<sup>2</sup>. »

Vincent signale encore que dans son *Liber septem itinerum aeternitatis*, son *Tractatus super Cantica Cantorum*, son opuscule *Anagogicum de verbo et ymno gloriae*, Gerson fut de cet avis. En conséquence, « dans la pratique de la théologie mystique il y a ceci de propre, de singulier et pour ainsi dire de fondamental, qu'il faille s'élever dans l'ignorance, c'est-à-dire sans accompagnement de connaissance<sup>3</sup> ». De ce fondement Gerson s'écarta, parce qu'il ne crut pas en lui, alors même qu'il définissait ainsi la théologie mystique : « l'union ou la réunion expérimentale et gratuite de l'esprit avec Dieu, le Père des lumières<sup>4</sup> », « l'extension de l'esprit vers Dieu par

le désir de l'amour », « le mouvement anagogique (c'est-à-dire qui conduit vers le haut) vers Dieu par l'amour fervent et pur, la connaissance expérimentale de Dieu par l'étreinte de l'amour unitif, la sagesse ou la connaissance savoureuse de Dieu, quand la pointe suprême de la puissance rationnelle lui est conjointe, unie par l'amour<sup>1</sup> ». Les textes du chancelier attestent qu'il omet ce fondement, quand bien même il emprunte à Hugues de Balma sa définition de la théologie mystique comme « extension de l'esprit vers Dieu par le désir de l'amour ». Gerson écrivit donc sur cette théologie « non seulement des choses diverses, mais des choses contraires<sup>2</sup> ».

Selon Vincent, Gerson s'efforça en divers *Opuscules* d'accorder la théologie mystique, la théologie scolastique et les philosophes, l'un d'eux étant l'*Elucidatio scolastica theologiae mysticae sub duodecim considerationibus*. Le chartreux insiste, lui, sur les nombreuses et notables différences que présentent ces deux théologies. On retiendra celles-ci : 1) La théologie scolastique est la lecture, l'étude de l'intelligence des Écritures sacrées du Nouveau et de l'Ancien Testaments ; la théologie mystique est une sorte de dévotion, d'actes de dévotion, de mode singulier d'élévation de l'esprit vers Dieu qui ne tombe pas sous le précepte, mais sous le conseil ; 2) La théologie d'Hugues se fonde sur les paroles de Denys et sur les commentaires qui en furent donnés ; la théologie de Gerson se fonde sur ses propres assertions<sup>3</sup>.

Comment donc entendre l'idée gersonienne que « l'amour, la théologie mystique et l'oraison parfaite sont

1. *Ibid.*, p. 190.

2. *Ibid.*, p. 191.

3. *Ibid.*, p. 191-192.

4. Jean GERSON, *Tractatus VII super Magnificat*, Tractatus IX, éd. ELLIES DU PIN, t. IV, 406 B-451 D ; 341.

1. Jean GERSON, *De Mystica Theologia*, Tractatus primus speculativus, Vicesima octava consideratio, p. 72.

2. Vincent d'AGGSBACH, *Traité contre Gerson*, p. 193-195.

3. *Ibid.*, p. 195-196.

identiques ou se présupposent mutuellement<sup>1</sup> ? Selon Vincent, si la théologie mystique est une prière, celle-ci n'est pas intellectuelle, mais supra-intellectuelle : alors que la pointe suprême de la puissance affective entre dans le Saint des Saints, à la façon du Grand-Prêtre qui tient l'encensoir dont la fumée obscurcit tout et qui a laissé dehors son frère, c'est-à-dire l'intellect..., ce que fait alors le bien-aimé avec le bien-aimé, ce qu'il demande..., seul le sait qui l'expérimente. Il ne s'agit donc pas en ce cas d'une adoration quelconque, mais de celle dont le Seigneur dit : « Les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité » (*Jn* 4, 23). On adore ainsi le Père lorsque, grâce à cette théologie mystique, on s'élève dans l'ignorance vers l'union, sans penser à Dieu, à la Trinité, à l'une des personnes, au Christ. En effet, qui pense à Dieu ne peut le faire que sous la raison de l'être bon, vrai, un et éternel, c'est-à-dire de façon circonscrite, limitée, imaginative. Or l'élévation mystique doit être nue, libre et dégagée de tout jugement<sup>2</sup>.

Vincent découvre la source première de toutes les erreurs, contradictions et variétés d'opinions de la théologie mystique de Gerson dans les *Considérations* XXI-XXIV du *Traité spéculatif* où il parle de la réflexion, de la méditation et de la contemplation<sup>3</sup>. Ces trois termes y désignent une même réalité, et leur sens diffère uniquement en ce qu'y jouent les notions de facilité pour la réflexion et la contemplation, et de difficulté pour la méditation<sup>4</sup>. Gerson, d'autre part, identifie théologie

1. Jean GERSON, *De Mystica Theologia*, Tractatus primus speculativus, Quadragesima tertia consideratio, éd. A. COMBES, p. 116-123.

2. Vincent d'AGGSBACH, *ibid.*, p. 196-197.

3. Ed. A. COMBES, p. 51-64.

4. J. GERSON, *ibid.*, Vicesima prima consideratio, p. 51-54.

mystique et contemplation<sup>1</sup> ; ce que rejette Vincent avant de clore ainsi son *Traité* :

La contemplation est une certaine élévation de l'esprit vers Dieu, non toutefois sans connaissance réflexive préalable ou accompagnatrice, bien que parfois elle trouve son terme dans la ténèbre. Mais la théologie mystique est une élévation cachée vers Dieu sans aucune connaissance réflexive, préalable ou concomitante<sup>2</sup>.

Dans sa lettre du 19 décembre 1454, également adressée à Jean de Weilhaim, Vincent d'Aggsbach défend Hugues de Balma contre les attaques de Marquard Sprenger, auteur d'un *Elucidarium mysticae theologiae*<sup>3</sup>. Il lui reproche de rendre suspects les écrits d'Hugues en conseillant de les lire avec prudence et en affirmant qu'ils favorisent l'erreur des Grecs. Mais, rétorque Vincent, Hugues n'ignora certes pas que le Père est immense, que le Fils et l'Esprit-Saint le sont également, que les œuvres *ad extra* de la Trinité sont indivises<sup>4</sup>, etc. En réalité, la trinité des personnes constituée de Gerson, Nicolas de Cues et Marquard (Gerchumar) est dans l'erreur en croyant que « la théologie mystique », appelée par Denys « sagesse des chrétiens », est seulement la sagesse-don — le don de sagesse — dont l'acte est, selon les docteurs, partiellement cognitif et partiellement affectif, de telle sorte qu'il commence dans la connaissance et s'achève dans l'affectivité ; qu'ainsi donc en lui la connaissance précède naturellement l'affection<sup>5</sup>. Marquard s'inspire pour attaquer Hugues du *Laudatorium Doctae Ignorantiae* de Bernard de Waging, ou même de la *Docta Ignorantia* de Nicolas de Cues. Il s'appuie malencontreuse-

1. *Ibid.*, Vicesima septima consideratio, p. 69.

2. Vincent d'AGGSBACH, *ibid.*, p. 199-200.

3. E. VANSTEENBERGHEN, *ouv. cit.*, p. 49-57.

4. *Lettre de Vincent d'Aggsbach à Jean de Weilhaim*, *ibid.*, p. 206.

5. *Ibid.*, p. 206-208.

ment aussi sur Thomas d'Aquin<sup>1</sup>, qui traite du don de sagesse dans sa *Somme Théologique*, alors qu'il ne traite de théologie mystique ni dans cette *Somme*, ni dans son *Commentaire des Sentences* (I et II), ni dans ses *Questions sur la vérité*. Il allègue également Bonaventure qui étudie le don de sagesse dans son *Commentaire des Sentences* III<sup>2</sup>. En effet, Marquard voit dans la théologie mystique le premier des sept dons, en l'acte duquel, nul n'en doute, l'intellect précède et l'affectivité suit. « Mais, poursuit Vincent, dans la théologie mystique l'intellect ne précède pas, n'accompagne pas l'affectivité, il la suit. Hugues de Balma le soutient en tout son livre. » En effet, il ne situe pas la théologie mystique dans l'affectivité de telle sorte qu'aucune connaissance ne suive, mais il dit que la connaissance ni ne précède, ni n'accompagne, mais suit l'ascension ignorée. Cela est conforme à la version par Thomas Gallus de la *Theologia Mystica* de Denys<sup>3</sup>.

Vincent d'Aggsbach poursuit sa critique de Marquard Sprenger dans sa lettre (27 septembre 1455) à Conrad de Geissenfeld, moine de Tegernsee. Il commence par attaquer Nicolas de Cues, ne recevant, dit-il, la théologie mystique pour chose divine, spirituelle et très secrète, que si elle s'accorde avec l'enseignement de son « misérable » Aristote dans son troisième livre *De l'Âme*<sup>4</sup>. Conrad lui ayant objecté qu'Hugues de Balma s'éloigne du langage habituel des théologiens, il répond que c'est exact et qu'il est d'ailleurs nécessaire qu'il en soit ainsi<sup>5</sup>. Il réfute enfin

1. IIa, IIae, q. 45, art. 1.

2. III *Sent.* dist. 25, q. 1.

3. *Lettre de Vincent d'Aggsbach à Jean de Weilheim*, *ibid.*, p. 208-209.

4. E. VANSTEENBERGHEN, *ouv. cit.*, p. 212. Voir Lettre 34 de Nicolas de Cues à Bernard de Waging, p. 159-160.

5. *Lettre de Vincent d'Aggsbach à Jean de Weilheim*, *ibid.*, p. 213.

*l'Elucidarium mysticae theologiae* de Marquard. Selon celui-ci, il y eut à l'origine une théologie mystique qui par la suite se divisa en théologie connue de beaucoup et en théologie connue d'un petit nombre, chacune se divisant en fonction de l'intellect et de l'affectivité. Ces distinctions purement imaginaires ne détournent pas Vincent de la solide doctrine d'hommes vénérables tels que Thomas de Verceil et Robert de Lincoln, dont Hugues de Balma, pour l'essentiel, suit les traces<sup>1</sup>.

Supposons, ajoute-t-il, que la théologie mystique soit le don de sagesse, le premier des dons du Saint-Esprit. Les « simples », dépourvus de ce don, par exemple ceux qui ne peuvent ni ne savent juger, ordonner, scruter toutes choses, même les profondeurs de Dieu, selon les règles divines, peuvent accéder à la théologie mystique. Quelqu'un pourrait donc être théologien mystique sans théologie mystique ! Marquard avance que, d'après saint Thomas, celui qui a la charité possède en même temps les sept dons de l'Esprit. Il en résulte que nul n'est théologien mystique sans le don de sagesse. Mais ni l'autorité de l'Écriture, ni l'expérience n'obligent à soutenir que tout homme ayant la charité possède tous les dons de l'Esprit<sup>2</sup>.

On ne peut non plus prétendre avec Marquard que la théologie mystique de l'affectivité soit uniquement celle des « simples ». Ni Paul, ni Denys, ni Hiérophée n'étaient de *simplices idiotae*. Très doctes, ces hommes étaient humbles et ils soumettaient leur intelligence à cette théologie mystique.

Marquard critique l'idée d'Hugues de Balma disant que la façon de s'élever vers Dieu par l'amour est plus facilement acquise que celle de contempler. La critique n'est pas pertinente. En effet, à l'exemple de qui frappe une cloche des deux mains — ce qui donne à penser que l'on s'élève avec plus de force et de facilité par l'intellect et

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 213-214.

l'affectivité que par l'un des deux pris à part —, on peut opposer l'exemple de l'archer qui pour voir avec plus d'acuité et envoyer la flèche plus directement au but ferme momentanément l'œil gauche<sup>1</sup>.

A propos des paroles d'Hugues, ou plutôt du commentateur Thomas Gallus, selon lesquelles par l'union de l'amour l'esprit est uni à Dieu, intellectuellement ignoré, d'une connaissance de beaucoup meilleure à toute connaissance intellectuelle, Marquard s'exclame :

Voici donc que, poussé par la vérité, Hugues confesse l'inexistence de l'élévation mystique si l'intellect n'intervient pas. Mais Hugues n'exclut de l'élévation amoureuse que la seule connaissance préalable ou concomitante et non pas la connaissance qui la suit. Il dit donc, immédiatement avant, qu'est d'abord touchée la pointe suprême de l'affectivité selon laquelle nous sommes mus vers Dieu par l'ardeur de l'amour, et que ce contact laisse dans l'esprit une très véritable connaissance intellectuelle. La controverse porte donc seulement sur le temps de la connaissance, car dans la sagesse qui est don (le don de sagesse) la connaissance précède ou du moins accompagne l'affectivité, mais dans la théologie mystique l'affectivité s'élève sans connaissance préalable ou concomitante, mais non sans connaissance subséquente<sup>2</sup>.

Vincent d'Aggsbach n'est cependant pas insensible à toute critique de Marquard contre Hugues de Balma. Celui-ci, par exemple, interprète le chapitre septième des *Noms divins* comme concernant la théologie mystique, alors que Thomas Gallus ne l'entend pas ainsi. Marquard conteste également la valeur probante de l'argumentation d'Hugues. Mais, note Vincent, la théologie mystique n'est pas bavarde, elle ne discute pas, elle ne démontre pas, elle ne s'en tient pas aux probabilités à la façon des autres sciences, étant donné qu'on ne peut l'expliquer en parole et par écrit.

1. *Ibid.*, p. 214.

2. *Ibid.*, p. 214-215.

Comment toutefois comprendre l'expression : « Élève-toi dans l'ignorance » (*ignote consurge*) ? Cette anti-phrase cache l'idée que théologie mystique et contemplation sont identiques, alors qu'entre elles existe un abîme. Dans le *De Archa mystica* ou le *De maiori et minori contemplatione* de Richard de Saint-Victor rien ne se rapporte à la théologie mystique<sup>1</sup>.

Au total, si les argumentations d'Hugues de Balma, de Marquard, de Vincent sont déficientes, cela ne peut rejallir sur la théologie mystique. Indestructible demeure la théologie mystique des commentateurs dionysiens que suit Hugues de Balma<sup>2</sup>. Vincent d'Aggsbach envoya à Jean de Weilhain, en 1455, une Note dirigée contre Marquard, critique de Hugues de Balma. Il écrit :

Celui-ci allègue quelques extraits du septième chapitre des *Noms divins* dont Marquard assure qu'ils ne servent pas à son propos. D'autre part, en fin de son *Traité*, il ajoute une question accompagnée de sa solution que Marquard attaque abondamment. Mais, s'il a raison en l'un et l'autre cas, il ne s'est pas emparé de la cité de la théologie mystique ; il n'a dévasté que certains faubourgs ; la cité elle-même demeure intacte selon les *Expositiones* de Thomas de Verceil et de Robert de Lincoln (Vercellinco) ; l'un et l'autre peuvent dire à Gerson, Nicolas de Cues et Marquard (Gerchumar) : « Que saches-tu que nous ne sachions ? » (*Job* 15, 9). Je suis persuadé que si Marquard avait lu les commentaires de Vercellinco sur la *Theologia Mystica* de Denys, il eût écrit autrement sur bien des points. De fait, l'abîme est immense entre Vercellinco et Gerchumar, entre la contemplation et la théologie mystique. Ni Richard, ni Thomas n'écrivirent sur la théologie mystique. En effet, l'un des livres de Richard s'intitule : *De maiore*, et l'autre : *De minore contemplatione*. Ni dans sa *Somme* (de théologie), ni en une autre œuvre, Thomas ne fait une légère allusion à la théologie mystique. Au temps d'Augustin et de Grégoire les ouvrages de Denys n'étaient pas encore traduits ; ils le furent longtemps après et

1. *Ibid.*, p. 215.

2. *Ibid.*, p. 215-216.

d'abord à l'époque de Charlemagne. Or, Robert de Lincoln définit ainsi la théologie mystique : La théologie mystique est un entretien très secret avec Dieu, n'utilisant ni le miroir, ni l'image des créatures ; elle existe comme telle lorsque l'esprit transcende toutes les créatures, se transcende lui-même et se repose des actes de toutes les forces appréhensives de tout être créé, dans le désir de voir et de tenir celui qui est au-dessus de toutes choses, attendant dans le nuage de la privation actuelle de compréhension, c'est-à-dire dans le nuage de l'ignorance actuelle de toutes choses, que se manifeste celui qui est désiré autant qu'il sait convenir à la dignité et à la puissance d'accueil de celui qui désire<sup>1</sup>.

Parce que les définitions des autres ne diffèrent pas de celle-ci, il les omet pour cause de brièveté. Il poursuit :

De toute éternité on n'entendit quelqu'un définir ainsi la contemplation. Marquard veut que, par les contemplations et les méditations, on s'élève vers la contemplation de Dieu qui est la sagesse de l'intellect des chrétiens, communément possédée. Il assure que Richard et Denys écrivirent sur elle. « Que celui qui revêt son armure ne se glorifie pas comme celui qui la dépose », Benadad nouveau (*III Rois* 20, 11) ! Les trois amis de Denys demeurent invaincus, à savoir Thomas de Verceil, Robert de Lincoln (Vercellino), Hugues de Balma, même si sont détruits les arguments qu'il avance au terme de son travail ; ces arguments, il les joint à son *Opuscule* sans nécessité, voire inutilement. Soit encore cet extrait du septième chapitre des *Noms divins* : « Nous louons excellemment cette sagesse irrationnelle, sans esprit et sottise, et nous disons qu'elle est la cause de tout esprit, de toute raison, de toute sagesse et de toute prudence. » Hugues de Balma entend ce texte comme s'il s'agissait de la Sagesse éternelle et increée. Or il est manifeste que Thomas de Verceil et Robert de Lincoln commentant Denys ne l'interprètent pas de la sorte. Cependant Thomas de Verceil dit, à la fin de son *Commentaire des Noms divins* I, qu'au septième chapitre du même livre il est parlé de deux connaissances<sup>2</sup>.

1. Robert GROSSETÊTE, *TM*, c. 1, Vatican, ms. Chigi A V 129, fol. 165 v.

2. Cf. THOMAS G., *Extractio des Noms divins*, c. 7 : *Dion.* I 676, 54-46. *Explanatio Div. Nom.*, ms. Vienne 695, fol. 38v, col. 2 ; Vatican, ms. Chapitre de Saint Pierre D 181, fol. 101, col. 2.

Vincent conclut :

Lève-toi, Aquilon, c'est-à-dire Gerchumar avec ton intellect, et viens, Autan, avec l'amour qui produit l'intellection !

## NICOLAS KEMPF

Les écrits de Vincent d'Aggsbach sont contemporains de ceux du chartreux strasbourgeois Nicolas Kempf (1397-1497), auteur d'un *Tractatus de mystica theologia* (vers 1450), dont le plus ancien manuscrit fut copié en 1479 à Tegernsee<sup>2</sup>. Nicolas est fort loin d'ignorer et de condamner Hugues de Balma.

Il ouvre son *Traité* par quelques remarques dont voici l'essentiel. « Les ignorants vilipendent la théologie mystique, fin de toute la théologie. » Cela ne devrait pas être, car : 1) la théologie mystique est la science pour ainsi dire cachée ou obscure de Dieu que lui seul peut enseigner à ses amis particuliers ; 2) ses docteurs sont Dieu d'abord, puis les Apôtres qui en furent instruits lors de la Transfiguration du Seigneur, Paul qui fut ravi au troisième ciel, Denys enfin, son disciple ; 3) l'Écriture dans les deux Testaments la mentionne souvent : que recherche, par exemple, finalement et principalement le *Cantique des Cantiques* si ce n'est instruire l'épouse pour qu'elle tende par l'amour vers cette science secrète de son époux ; 4) cette science est comme l'ultime fin et la suprême perfection de la connaissance et de l'amour de Dieu possibles en cette vie. Mieux vaut donc s'humilier

1. Note de Vincent d'Aggsbach adressée à Marquart : E. VANSTEENBERGHEM, *ouv. cit.*, p. 217-218.

2. Nicolas KEMPF, *Tractatus de Mystica Theologia* (cf. *supra*, n. 14), I. Préface, p. 5.

pour l'atteindre que la mépriser. La théologie sacrée est l'une des choses qui ne souffrent aucune plaisanterie ou dérision à leur endroit sans pécher. A plus forte raison en est-il ainsi de la théologie que Dieu seul livra immédiatement à ses amis. Aussi bien, Robert de Lincoln dit-il en commentant Denys : « Si ces choses ne sont pas goûtées, elles ne sont pas aimées ; si elles ne sont pas comprises, elles ne sont pas entendues ; mais c'est dans le goût que naît l'amour », c'est-à-dire l'expérience qui donne l'intelligence de cette science et lui fait atteindre sa perfection. Qui veut la comprendre, qu'il l'expérimente d'abord ou qu'il croie humblement ceux qui l'ont expérimentée, jusqu'à ce qu'il mérite de l'expérimenter lui-même<sup>1</sup>.

Dans le chapitre suivant, Nicolas introduit le nom d'Hugues de Balma. Celui-ci est avec Denys et ses commentateurs — Thomas Gallus, Hugues de Saint-Victor, Robert de Lincoln —, avec Bernard et Grégoire, l'un des théoriciens de cette théologie mystique aux étonnantes propriétés, si on les compare aux autres sciences et même à l'Écriture. En effet, elle s'acquiert par ignorance, mieux par cessation de toutes connaissances intellectuelles au moins actuelles ; elle procède par affirmation et négation, car on y affirme tout de Dieu et on y nie tout de lui ; on y enseigne que Dieu peut et doit être aimé dans l'ignorance, c'est-à-dire sans connaissance préalable ou concomitante, ce qui à beaucoup et même aux doctes dans les autres savoirs paraît impossible ; en elle on sait par l'ignorance ce que l'on sait, d'où son appellation par certains de « docte ignorance » ; d'autre part, ce que l'on sait ne peut être dit ou exprimé en paroles, car ce que l'on sait est au-dessus de l'intellect de qui possède cette science. Ainsi donc la science actuelle cessant, rien ne

1. *Ibid.*, Pars I, c. 1, p. 15-18.

reste d'elle dans l'intelligence, car ne demeurent pas les espèces intelligibles en vertu desquelles demeurerait le souvenir de ce que l'on savait ; elle ne s'acquiert pas comme les autres sciences par l'étude, la lecture, les disputes, l'investigation, car elle rejette toutes ces méthodes<sup>1</sup>.

Nicolas Kempf se propose de montrer que tout ceci est raisonnable, mais également discernable dans l'Écriture et fondé en elle, qu'il n'existe finalement aucun désaccord entre les auteurs mystiques, et que cette science mystique est elle-même conforme aux écrits des auteurs scolastiques<sup>2</sup>. On s'en persuadera à condition, dit-il, de lire, de relire même trois ou quatre fois Denys et ses commentateurs, Bernard expliquant le *Cantique*, Grégoire faisant de même, mais également les chapitres 5 et 24 de ses *Moralia*, et le Traité d'Hugues de Balma<sup>3</sup>. On devra savoir au préalable ce qu'est l'essence de la théologie mystique :

Elle est l'amour très excellent ou la science très divine, infus ou infuse immédiatement par Dieu à ses amis intimes en la partie la plus noble de l'âme. L'homme atteint par eux la perfection suprême en cette vie. Le Christ dit de cette infusion : « Vous êtes mes amis, car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jn* 15, 14-15). Les écrits qui la concernent montrent comment l'esprit doit être préparé à recevoir, sans intermédiaire créé, Dieu dans la partie supérieure de l'âme, alors que la théologie commune enseigne comment par la foi, l'espérance et la charité, par le miroir et en énigme, Dieu est vu. Le sujet de la théologie mystique est donc Dieu en tant que sans intermédiaire il peut s'unir à l'âme du voyageur dans l'image<sup>4</sup>.

1. *Ibid.*, c. 2, p. 19-20. Voir Pars IV, c. 8 et 9, p. 285-292.

2. *Ibid.*, Pars I, c. 2, p. 21.

3. *Ibid.*, p. 21-22.

4. *Ibid.*, Pars I, c. 3, p. 23-25 ; Pars II, c. 11, p. 134-137 ; Pars III, c. 13 et 14, p. 238-254 ; Pars IV, c. 9, p. 288-292. Sur l'image, voir Pars I, c. 4-7, p. 30-56, et Pars IV, c. 4, p. 268-270.

Persuadé de l'exactitude de cette définition ou description de la théologie mystique, Nicolas Kempf adresse ses critiques à Hugues de Balma. La première concerne la purification de l'âme. Elle comporte selon lui trois degrés. Le premier est obtenu par la digne réception des sacrements — surtout de pénitence et d'eucharistie — et par leur dévote fréquentation. Le deuxième est atteint chez les religieux au moyen d'exercices surérogatoires tels que l'observance régulière de l'obéissance, de la chasteté et de la pauvreté, ainsi que les autres exercices accomplis par obéissance. Les séculiers peuvent également par des exercices surérogatoires s'élever à ce même degré de purification. Le troisième degré présuppose les précédents ; il est gravi quand chaque jour, s'il le peut, l'homme porte jugement et exerce justice sur lui-même jusqu'à ce qu'il soit purifié parfaitement, autant qu'il est possible et qu'il suffit à l'union de son esprit avec Dieu par l'amour parfait, et jusqu'à ce qu'il en arrive à goûter à l'avance le règne de Dieu. Or, Hugues de Balma ne parle que de ce troisième degré.

Nicolas estime en second lieu qu'Hugues ne traite pas de l'union à Dieu, mais du chemin ou de la voie qui y conduit. Il existe en effet une triple union de l'homme avec Dieu. La première est celle, générale, de Dieu à toutes choses, union qui lui vaut d'être plus intime à une réalité, quelle qu'elle soit, qu'elle ne l'est à elle-même et à son être. On appelle cette union « *illapsus* » ; elle est telle que Dieu est dit être tout en tout. La seconde union est l'union hypostatique qui n'existe que dans le seul Christ : le Fils de Dieu s'est uni la nature humaine en l'unité du suppôt. La troisième union dite « gratuite » se réalise par l'amour actuel quand, purifié de ses vices et de ses péchés, illuminé par les habitus infus ou du fait de la présence de Dieu, l'esprit est uni à celui-ci par un amour actuel. Cette union est double. La première est commune

à tous ceux qui existent dans la charité infuse en vertu de laquelle ils s'élèvent parfois à l'amour actuel de Dieu. En ces actes consiste la troisième voie dite « voie unitive » surtout s'il s'agit des actes très parfaits qui se produisent ou qui demeurent alors que cesse toute connaissance actuelle. Denys parle d'eux quand il dit à Timothée de s'élever dans l'ignorance. Mais cette union n'est pas une union au sens propre ; elle est la voie unitive dont parle Hugues de Balma.

Il est une autre union qui tient à la présence de Dieu en son image dans l'homme. Dieu s'unit ineffablement à l'esprit par un amour sans prix. Il s'unit par lui-même spécialement à telle âme et en elle il produit un amour actuel par lequel à l'inverse il s'aime très parfaitement. Cette union est la fin ultime et très parfaite de l'amour possible en cette vie ; toutes les autres unions et tous les autres amours sont comme une voie unitive, c'est-à-dire une voie prochaine qui conduit à cette très sainte union que Dieu seul peut réaliser au moyen d'une très grande grâce spéciale en laquelle durant la vie présente est montré le règne de Dieu<sup>1</sup>.

Une troisième critique porte sur cette opinion d'Hugues : « un même acte d'amour dans la syndérèse est amour et connaissance ». Nicolas distingue pour sa part deux manières pour l'esprit d'être uni à Dieu, l'une selon les actes des puissances, l'autre selon des actes de l'âme qui transcendent ses puissances et se réalise dans l'image. Lorsque l'âme est unie à Dieu selon les actes de ses puissances, elle l'est selon les degrés de la purification et ceux de l'illumination consécutive à celle-ci, si bien que l'on peut distinguer l'amour des débutants, l'amour des progressants, l'amour des parfaits, ou encore l'amour de

1. Pars II, c. 7, p. 116-118.

la vie active, l'amour de la vie contemplative, l'amour de la vie mixte<sup>1</sup>. Mais l'esprit est encore uni à Dieu par un amour actuel dont les forces naturelles de l'âme sont le siège, forces qui dépassent toutes les puissances de l'âme. Pour le comprendre, il faut se souvenir qu'en chaque puissance supérieure de l'âme : volonté, raison et mémoire, il est une certaine force naturelle : la première se nomme syndérèse, la seconde, pointe ou sommet de la raison ou encore conscience, mais moins proprement, ou encore raison naturelle inclinant vers tout vrai ; la mémoire leur correspond. En un sens large, ces forces sont dites « image » au degré le plus bas ; après elles on trouve les parties de l'image de Dieu dans l'âme qui l'inclinent immédiatement à n'aimer que Dieu, à le connaître et à le posséder sans fin comme son principe, sa fin ultime et le centre de son repos. On se rappellera d'autre part que ces forces naturelles, innées dans les puissances de l'âme, ne passent pas à l'acte selon la loi commune sans une espèce intelligible ou une connaissance intellectuelle préalable, car elles recevraient d'ailleurs d'être toujours en acte ; or, dans la vie présente, l'image n'a d'acte propre que dans l'union très sainte qui résulte de la présence de Dieu.

Il convient aussi de savoir que les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité, accompagnées des dons du Saint-Esprit, ainsi que toutes les vertus morales et intellectuelles, comme la prudence, concernent les puissances, afin d'aider le libre arbitre à produire un acte bon et méritoire et finalement un acte d'amour de Dieu. Il faut en outre savoir qu'au-dessus de l'acte d'amour dans la puissance la plus élevée de l'âme, à savoir dans le libre arbitre, ou dans la partie supérieure de la volonté — acte produit par la connaissance de Dieu dans la partie supé-

1. *Ibid.*, c. 8, p. 120-124.

rieure de la raison, acte suprême et le plus parfait de tous dans les trois degrés qui précèdent l'union — il existe encore une triple union par amour actuel de Dieu. Le premier amour de cette union se réalise dans la syndérèse ; cependant, une connaissance intellectuelle le cause, l'accompagne et le conserve. Le second degré de l'amour est atteint également dans la syndérèse, mais toute connaissance actuelle cesse dans la raison supérieure de telle sorte que seul demeure l'acte de l'amour. Le troisième amour ou la troisième union de l'amour se produit dans l'image, alors que cesse également le second amour et, qui plus est, alors que cessent tous les actes de toutes les puissances, tant cognitives qu'appétitives, ainsi que les actes des forces naturelles de l'âme.

Les deux premières unions sont des degrés ou des voies vers la troisième. On les dit donc unitions ou unions car en elles l'esprit est uni à Dieu, toutefois de façon imparfaite et médiata, mais par rapport à la troisième on les appelle plus correctement voies unitives. La troisième union est proprement union ou unition, non comme voie mais comme fin principale ; par elle l'esprit est uni à Dieu sans intermédiaire créé.

Denys parle brièvement de ces trois unions quand il dit : « *Consurge ignote... sursumageris* ». « *Consurge* » — élève-toi — concerne le premier amour ; élève-toi vers l'amour de Dieu en connaissant intellectuellement (*simul cum cognitione intellectuali*) ; « *ignote* », c'est-à-dire, tu aimeras Dieu sans connaissance ; « *sursumageris* » : tu seras élevé par l'acte de l'amour que Dieu envoie immédiatement, alors que cessent les actes de toutes les puissances de l'âme et de toutes ses forces.

Mais avec d'autres, Hugues de Balma pense que le second acte d'amour est en même temps amour et connaissance, car, dit Grégoire, l'amour est connaissance. Cela est vrai, estime Nicolas Kempf, s'il s'agit de connais-

sance au sens large, mais ce ne l'est pas si l'on entend le terme de connaissance en son sens propre, ainsi que le font les commentateurs de la première distinction du livre des *Sentences* où ils enseignent habituellement qu'un acte numériquement le même n'est pas amour et connaissance. Parfois, en effet, on entend par connaissance « le mouvement ou l'inclination naturelle d'une chose qui tend vers une autre pour la comprendre ou se reposer en elle ». On peut donc appeler ainsi connaissance l'amour dans la syndérèse, amour qui demeurerait après toute connaissance proprement dite<sup>1</sup>.

Après avoir établi que le premier degré de l'amour dans la syndérèse résulte d'un acte de connaissance intellectuelle<sup>2</sup>, Nicolas Kempf se demande si l'acte de l'amour de Dieu peut demeurer en elle et y être formé par habitude alors que cesse toute connaissance actuelle de l'intellect, et il porte son attention sur le second degré de l'union ou de l'amour actuel qui se produit dans la syndérèse ou dans l'amour naturel de l'âme en tant qu'elle est une nature rationnelle. Cela va lui permettre de situer la théologie mystique d'Hugues. Il note d'abord qu'il est difficile de répondre à la question qu'il pose. Deux théories se présentent. Pour certains, il est impossible, d'après la loi commune, d'avoir un acte d'amour sans aucune connaissance intellectuelle ; selon d'autres, le même acte d'amour dans la syndérèse est amour et connaissance. Nicolas nuance sa réponse. Il est, dit-il, probable et conforme aux écrits de Denys et de ses commentateurs qu'un amour actuel dans la syndérèse puisse demeurer alors que cesse toute connaissance naturelle ; c'est en effet cela « s'élever » vers l'amour de Dieu

1. *Ibid.*, c. 9, p. 125-129.

2. *Ibid.*, c. 10, p. 130-132.

dans l'ignorance, mais un habitus peut être acquis par accoutumance ou encore une vertu ou une qualité peut être infusée par Dieu, par laquelle, quand il veut, autant de fois qu'il veut et aussi rapidement qu'il veut, l'homme peut s'élever à un tel amour de Dieu sans connaissance actuelle préalable qui porte au moins sur Dieu. Cela même, Hugues s'efforce expressément de l'établir au moyen d'autorités et de raisons multiples. En effet, poursuit-il, ceux qui traitent de cette matière s'accordent sur l'idée que « l'affectivité pénètre là où l'intellect reste dehors ».

L'intellect peut rester actif quand cesse toute connaissance des forces inférieures, comme les forces sensibles ou intellectuelles, en ce qui concerne également les intellects premières qui relèvent de la partie inférieure de la raison ; de même il semble qu'un acte intense d'amour ayant été produit en sa pointe suprême, la volonté pourrait le garder alors que cessent tous les actes des forces inférieures et être, par grâce ou par habitus, ainsi accoutumée qu'elle soit mue subitement, quand elle le veut, vers un tel acte. Or, on le constate, tous les actes qui procèdent de tous les habitus procèdent sans délibération ou sans connaissance actuelle préalable. Tant que l'homme le veut et bien que parfois il pense à beaucoup d'autres choses, l'acte qui naît de l'habitus demeure ; ainsi en est-il des joueurs de cithare ou de luth. Hugues semble situer la théologie mystique en cet amour actuel après cessation de toutes connaissances et autres actes des puissances de l'âme. Ce qu'il dit est vrai en un degré infime, car cet amour est infime par rapport à l'amour qui le suit dans l'image après qu'il a cessé. De lui semblent parler principalement Denys, ses commentateurs et bien d'autres, même experts ; en lui nulle force de l'âme n'agit et ne co-agit ; l'âme est seulement agie, selon les paroles de Denys : « Tu seras élevé ».

Si cet amour dans la syndérèse est appelé théologie mystique, c'est qu'il est l'acte le plus élevé et le plus parfait auquel l'homme puisse parvenir en s'appliquant avec zèle et diligence sous l'influx ordinaire de la grâce, des vertus et des dons, à savoir de la foi, de l'espérance et de la charité. Il est, du côté de l'homme, l'ultime et suprême disposition à l'union très sainte qui se réalise dans l'image. Tout ce que l'on écrit sur la théologie mystique a pour terme l'acte de cet amour, car ce qui se passe ensuite dans l'image l'homme ne peut l'enseigner : Dieu seul en est l'auteur. C'est pour la raison susdite que cet amour en son plus bas degré peut être appelé théologie mystique, et recevoir aussi le nom de connaissance. En vérité, une connaissance actuelle demeure parfois, non certes dans l'intellect mais dans la force naturelle de l'âme, force ordonnée à la connaissance du vrai, bien que peut-être elle ne puisse être séparée de la connaissance intellectuelle qui se produit dans la partie supérieure de la raison ou lui soit peut être identique. Ainsi, cet acte d'amour dans la syndérèse qui est une force supérieure peut demeurer. C'est pourquoi l'on admet communément que cesse toute connaissance actuelle.

Nicolas Kempf poursuit sa critique en demandant si cet acte procède de l'habitus infus de charité. Les Pères, note-t-il, ne paraissent pas le penser, car la charité infuse concerne la volonté et le libre arbitre en tant qu'elle peut délibérer et, en raison de sa délibération, produire un acte d'amour. Cependant, bien que, selon la loi commune, cet acte requière la foi, l'espérance et la charité et que leurs actes le précèdent en tant qu'ils disposent et poussent à aimer, l'acte d'amour n'en provient pas ; il a pour origine une vertu plus noble, grâce à laquelle cessent tous les actes des puissances et grâce à laquelle aussi il adhère à Dieu immédiatement par un acte plus noble dans la

syndérèse même. C'est cela manifestement qu'Hugues de Balma s'efforce de montrer<sup>1</sup>.

Il est plusieurs manières d'accéder à cet amour. Nicolas Kempf s'y attarde en montrant successivement : 1) comment par la connaissance de Dieu peut être formé un acte d'amour qui demeure, toute connaissance cessant, du fait que Dieu est en toutes choses<sup>2</sup> ; 2) qu'un acte d'amour de Dieu, toute connaissance cessant, peut être formé par négation de toutes choses concernant Dieu<sup>3</sup> ; 3) que la troisième manière de parvenir à l'amour parfait dans la syndérèse, toute connaissance actuelle cessant, est celle que présente Hugues de Balma quand il dit qu'en toute l'Écriture, en chacun de ses fragments ou mots, l'homme apprend à s'élever en l'amour de Dieu par le sens anagogique et qu'enfin habitué, abandonnant toute connaissance, il peut, chaque fois qu'il le veut, s'élever par l'amour. Nicolas renvoie à la double exposition par Hugues de l'*Oraison dominicale*, sans s'abstenir de faire mention de certains procédés que les plus simples peuvent utiliser. Ce mode consiste donc à s'élever à l'amour de Dieu en partant de toutes les créatures, tout en précisant qu'on s'y élève plus sûrement par l'humilité<sup>4</sup>.

Nicolas s'interroge ensuite sur la pertinence de la thèse d'Hugues selon qui l'esprit peut s'élever à l'amour de Dieu sans connaissance actuelle. Il semble difficile à beaucoup et à beaucoup impossible qu'en raison du seul habitus infus ou acquis, sans connaissance actuelle préalable, l'esprit puisse s'élever à l'amour de Dieu. Les uns soutiennent en effet que cet amour est connaissance, d'autres, qu'une connaissance proprement dite, mais non

1. *Ibid.*, c. 11, p. 133-136.

2. *Ibid.*, c. 15, p. 148-153.

3. *Ibid.*, c. 16, p. 154-156.

4. *Ibid.*, c. 17, p. 157-160.

réflexive, lui est jointe, car il ignore qu'il connaît à cause de l'intensité de l'amour actuel, bien qu'il y ait amour et connaissance.

Selon Nicolas, on peut soutenir avec probabilité que, bien habitué en l'amour de Dieu grâce à une connaissance préalable obtenue comme on vient de le dire, l'esprit peut s'élever chaque fois qu'il le veut à l'amour actuel de Dieu sans connaissance actuelle proprement dite, préalable ou concomitante, de celui-ci. Si on les comprend comme il se doit, Denys, ses commentateurs et Hugues ne professent pas une autre opinion. Cela peut se produire ainsi : lorsque l'homme pense n'importe quel bien autre que Dieu, il peut soudain, grâce à l'habitus, rejeter toutes choses et s'élever à l'amour actuel de Dieu sans réfléchir actuellement sur lui, sans le connaître actuellement. La volonté est en effet la puissance supérieure qui grâce à l'habitus peut passer à l'acte qui lui est coutumier, acte très naturel et lui convenant parfaitement, sans que l'intellect ou la raison la conseillent : l'aveugle peut accéder par habitude à un lieu qu'il n'a jamais vu ; il le peut sans qu'on l'y conduise, grâce à un habitus acquis, puisque son guide l'y a fréquemment conduit. S'il en est ainsi, c'est que suffit l'habitus de la foi sans connaissance actuelle préalable de la foi. Tous pourraient s'entendre sur ce point<sup>1</sup>.

Nicolas Kempf se réfère encore au texte de la *Quaestio difficilis* d'Hugues pour expliquer comment l'amour précède la connaissance dans l'union. Il lui faut d'abord exposer huit thèmes : 1) quel ordre suivre pour parvenir à l'acte de l'amour dans l'image par l'union très sainte<sup>2</sup> ; 2) la sainte Trinité est unie à l'esprit rationnel par la charité infuse, mais également par elle-même<sup>3</sup> ; 3) il y a

1. *Ibid.*, c. 21, p. 172-174.  
2. Pars III, c. 1, p. 178-184.  
3. *Ibid.*, c. 2, p. 185-187.

une triple union de la Trinité à l'esprit rationnel ; en chacune existent divers degrés de perfection<sup>1</sup> ; 4) la troisième union se réalise lorsque la Trinité elle-même est unie par elle-même sans intermédiaire à son image en l'homme<sup>2</sup> ; 5) les trois parties de l'image en l'esprit avec leurs actes correspondent aux trois Personnes dans la Trinité<sup>3</sup> ; 6) le premier mode de connaissance et d'amour de Dieu dans l'union très sainte consiste en ce que Dieu devient par lui-même la connaissance et l'amour de l'âme<sup>4</sup> ; 7) le deuxième mode consiste en ce que Dieu supplée l'habitus et produit par soi immédiatement les actes d'amour et de connaissance de lui-même en l'image, actes qui ne sont pas séparés l'un de l'autre<sup>5</sup> ; 8) les actes de l'image correspondent aux trois actes en lesquels consiste la vie éternelle : dans la vie présente cette vie est goûtée à l'avance par les actes de l'image en raison de la présence de la Trinité<sup>6</sup>. Après avoir traité ces questions, Nicolas Kempf peut montrer que « l'âme à laquelle Dieu est donné dans l'image se trouve en un état intermédiaire entre celui des saints dans la patrie et celui des voyageurs actuellement et qu'elle participe à l'un et à l'autre<sup>7</sup> ».

L'homme participe à l'état des élus. En effet : 1) ils sont enivrés, mais lui-même savoure une très petite goutte — moins qu'une goutte en comparaison de toute la mer — par des actes semblables de vision, d'amour et de fruition ou de tention ; 2) il est ainsi élevé par trois qualités infuses dans les parties de l'image, grâce auxquelles les élus sont élevés aux trois actes précédemment

1. *Ibid.*, c. 3, p. 188-191.  
2. *Ibid.*, c. 4, p. 192-196.  
3. *Ibid.*, c. 5, p. 197-199.  
4. *Ibid.*, c. 6, p. 200-205.  
5. *Ibid.*, c. 7, p. 206-208.  
6. *Ibid.*, c. 8, p. 209-214.  
7. *Ibid.*, c. 9, p. 215-220.

indiqués. Selon Denys, ces qualités se nomment « rayons divins, plus que brillants, plus que lumineux ». Ils sont l'essence divine elle-même qui cause immédiatement, sans intermédiaire, ces actes d'amour et de connaissance dans l'âme en vertu de la présence de la Trinité ; 3) les élus ne collaborent pas à la production (*non efficiunt aut coagunt*) de la substance de ces actes principaux ; Dieu seul les produit et par eux l'âme jouit de lui, le voit clairement. A leur manière, ces actes sont donc produits par Dieu seul en l'image au temps de l'union soit par une lumière divine créée, soit immédiatement.

Mais l'homme partage également le sort des voyageurs. En effet : 1) dans la patrie les actes que Dieu crée en l'âme coexistent avec ceux des puissances de l'âme sans les empêcher ou les rendre imparfaits ; mais dans l'union elle-même les actes des autres puissances sont suspendus et avant l'union il leur faut cesser totalement. La cause en est que, du fait de cette misérable vie présente, leur imperfection empêcherait les actes que Dieu produit dans l'union ; mais quand ils y sont produits un certain trop-plein se déverse sur les puissances et les forces inférieures de l'âme, plus ou moins selon ce que Dieu sait convenir à l'homme ; 2) d'autre part, dans la patrie la vision ou la connaissance précède la fruition ou l'amour au moins selon l'ordre naturel ; dans l'union, l'amour précède l'union. Nicolas assure qu'Hugues de Balma en fournit la raison dans la solution qu'il donne à la cinquième objection de la *Quaestio difficilis* : dans la vie présente, aussi parfaite qu'elle soit, la connaissance qui procède des puissances de l'âme est de loin plus imparfaite — elle est également mélangée aux phantasmes des choses et à leurs espèces — que l'amour dont Dieu touche l'âme<sup>1</sup>.

1. *Ibid.*

Nicolas Kempf s'inspire enfin d'Hugues pour présenter les nombreux effets et fruits spirituels de l'union très sainte dont on fait l'expérience : 1) l'homme est parfaitement purifié de ses péchés, de leurs racines et de toute rouille ; il est aussi absous des peines dues au péché ; 2) son corps est parfois soulevé de terre comme par un aimant qui est ici la présence de la majesté divine ; 3) toutes les vertus et tous les dons, tous les habitus scientifiques, toutes les forces de l'âme et leurs actes reçoivent une perfection qu'ils ne pourraient atteindre au cours de toute la vie ; 4) sont également acquises par cette union l'humilité vraie, la patience parfaite, le renoncement à soi, la vraie reconnaissance de son propre néant ; 5) les dons de l'Esprit-Saint reçoivent leur perfection ; 6) l'union laisse après elle l'intelligence des Écritures, la connaissance des mystères de Dieu, parfois la révélation du futur, l'esprit de discrétion qui permet de percevoir la différence entre la lumière naturelle et la lumière de la grâce, ainsi que les astuces du démon<sup>1</sup> ; 7) enfin la présence de Dieu dans l'image libère l'esprit des imaginations, du flux des mouvements et le fait parvenir à la vraie paix et au vrai repos<sup>2</sup>.

1. Pars V, c. 1, p. 353-357.

2. *Ibid.*, c. 2, p. 358-359.

## CONCLUSION

Dès sa parution, le *Viae Sion lugent* d'Hugues de Balma intrigua donc ses lecteurs. Guigues du Pont se montre prudent dans sa façon d'en conseiller la lecture et il est bien difficile de découvrir comment il aurait répondu à la question que l'auteur pose à la fin de son ouvrage : « Selon son affectivité, l'âme peut-elle en aspirant ou en désirant être mue vers Dieu sans quelque connaissance préalable ou concomitante de l'intellect ? ». Est-il vrai qu'il en soit ainsi ? Hugues n'en doute pas, mais il sait qu'il doit convaincre les « docteurs spéculatifs ou scolastiques » qu'il interpelle dans son Prologue et au terme de sa *Quaestio difficilis* : « Pour rendre manifeste la vérité des choses cachées et mystiques qui sont dites, on pose une question difficile », écrit-il, car « il semble toujours nécessaire de réfléchir avant que l'affectivité soit mue vers Dieu par le déploiement de l'amour ». En fait, constate-t-il lui-même, cela n'est pas toujours nécessaire. Il se borne donc à dire que la voie vers Dieu qui consiste en l'ardeur de l'amour est « plus excellente, plus agréable et plus facile » que l'autre qui procède « par voie de recherche et d'élévation ». Cette voie « plus noble » est la « sagesse unitive ».

Plusieurs théologiens s'interrogèrent sur le bien-fondé de la thèse professée par Hugues. Ils s'échelonnent dans ce travail, de Gerson, qui s'y réfère dans sa *Theologia Mystica* (1407-1422) et son *Explanatio scolastica theologiae mysticae* (1424), à Nicolas Kempf, qui composa son *Tractatus de mystica theologia* vers 1450. La controverse « autour de la Docte Ignorance » dura de 1451

à 1459. Les controversistes obéissent, semble-t-il, à un tout autre esprit que Gerson et Kempf. Celui-ci désire montrer que finalement il n'y a aucun désaccord entre ceux qui écrivent sur la science mystique, que cette science est conforme aux écrits des docteurs scolastiques, que tout ce qui est dit en elle est conforme à la raison, prudent et basé sur l'Écriture. Ce jugement est possible au terme d'une argumentation qui use, lorsque le besoin se fait sentir, de la technique de la « pieuse exposition », de la « pieuse interprétation », de l'« exposition révérentielle ». Alain de Lille<sup>1</sup>, Hugues de Saint-Victor<sup>2</sup>, Alexandre de Halès<sup>3</sup>, Bonaventure<sup>4</sup>, Albert le Grand<sup>5</sup>, Thomas d'Aquin<sup>6</sup>, se servent parfois de ce procédé dont l'emploi ne les conduit jamais à condamner sans appel. Gerson de son côté avait interprété « pieusement » dans son *Explanatio* le *Viae Sion lugent*, qu'il conseillait à Oswald de lire en cet esprit. La clé de cette interprétation révérentielle est, chez lui et Nicolas Kempf, le concept d'*habitus*. Hugues de Balma ne la leur aurait-il pas remise en assurant que la théologie mystique qu'il expose est la sagesse des chrétiens, qui, à ce titre, suppose la connaissance de la foi et se fonde sur la charité ?

1. *Summa Quoniam homines*, P. GLORIEUX, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, t. XX, 1954, p. 213, n° 63 ; 216, n° 65 ; 269, n° 130 ; 276, n° 141.

2. *De Sacramentis*, lib. 1, p. 1, c. 2 ; PL 176, 187 C-188 A.

3. *Summa Halensis*, P. 1, inq. 2, Tract. unic., n° 295 : éd. QUARACCHI, 1924, t. I, p. 427-428, 15-19.

4. I *Sent.*, dist. 5, art. 1, q. 1 Resp., c. finem.

5. III *Sent.*, dist. 15, art. 10.

6. I *Sent.*, dist. 5, q. 1, art. 2 ; *ST*, I<sup>a</sup>, q. 36, art. 4, ad 7 ; q. 37, art. 2, sol. ; q. 39, art. 5, ad 1 ; III<sup>a</sup>, q. 4, art. 3, ad 1 ; *Contra errores graecorum*, Prol. ; éd. 1611, p. 1, col. 1 B-D.

Au sujet encore de l'influence du traité d'Hugues de Balma, notons l'existence des traductions qui en ont été faites en diverses langues dès le XIV<sup>e</sup> siècle, et dont un certain nombre de manuscrits et d'éditions sont indiqués plus loin, dans les listes dressées par le P. Pierre Dubourg (cf. aussi *Dict. de Spir.*, 7, 1, c. 860).

D'autre part, quelques travaux signalent l'influence directe d'Hugues sur les franciscains Henry Herp (+ 1477) et Bernardin de Laredo (+ 1540), sur le bénédictin Garcia Jemenez de Cisneros (1455-1510)<sup>1</sup>, sur les carmes José de Jesus-Maria Quiroga<sup>2</sup> et Jean de Saint-Samson<sup>3</sup>.

1. J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Histoire de la spiritualité chrétienne 2, 1961 : Deuxième partie : « Nouveaux milieux, nouveaux problèmes du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle », par Dom Fr. VANDENBROUCKE, p. 275-644.

2. *Jose de Jesus Maria QUIROGA, Apologie Mystique en Défense de la Contemplation*, Texte espagnol et français, introduction, traduction et notes par Max HUOT DE LONGCHAMP, (« Spirituels I »), Fac. Éditions 1989.

3. Jean DE SAINT-SAMSON, *Œuvres mystiques*, éd. Max HUOT DE LONGCHAMP et Hein BLOMMESTIJN, o.c., O.E.I.L. 1984.

### III

## L'ÉDITION DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

La tradition manuscrite de *Viae Sion lugent* soulève des problèmes particuliers liés au nombre des manuscrits et à la qualité des variantes. Nous voudrions apporter la justification de nos choix par quelques éléments de critique externe et interne.

#### Critique externe

*Nombre.* — Le nombre des exemplaires manuscrits recensés par le P. Dubourg, s.j., s'élève à 71 manuscrits « complets ou qui du moins présentent une « voie » dans son entier », 12 recueils d'extraits et 21 traductions anciennes (14<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècles) en diverses langues. Nous donnons plus loin le travail du P. Dubourg tel que nous l'avons reçu. Nous y avons seulement ajouté les numéros affectés par nous à chacun des manuscrits utilisés dans cette introduction. Hormis 2 manuscrits qui ont été signalés depuis, nous n'avons pas cru devoir essayer de compléter cette liste, préférant y relever 59 exemplaires qui devaient suffire à une comparaison fructueuse. Pour cela nous avons analysé tous les documents, photographies ou films qui nous ont été confiés. Outre les 71 manuscrits complets et les 13 extraits répertoriés par le P. Dubourg, il y avait 18 manuscrits, non mentionnés par lui, d'ex-

traits ou de gloses du texte. Les exemplaires que nous avons utilisés comportent au moins le *Prologue* et les trois « voies ».

*Attribution.* — 37 manuscrits sur ces 59 portent un nom d'auteur, souvent écrit par une main différente mais ancienne : 26 nomment Hugues (ou Henri, ou Humbert, ou Jean) de Balma (ou Palma)<sup>1</sup>, 4 écrivent Bonaventure<sup>2</sup>, 2 Bruno<sup>3</sup>, 3 Thomas d'Aquin<sup>4</sup>, 1 Denys<sup>5</sup>. Il y a donc une forte majorité d'attributions exactes, au prénom près.

*Dates.* — Nous n'avons pas de manuscrit dont la date soit proche de l'original. Les plus anciens datent de la fin du 14<sup>e</sup> siècle, le plus grand nombre a été écrit au 15<sup>e</sup>. Aucun ne s'impose donc par une proximité chronologique immédiate.

*Lieux d'origine.* — Dispersés dans toute l'Europe avec une forte concentration en Europe centrale, aucun groupe de manuscrits ne s'impose non plus par une proximité géographique avec l'auteur, hormis un manuscrit de Grenoble provenant de la Grande Chartreuse, qui mérite de ce fait une mention particulière. L'attention est néanmoins attirée par le nombre des manuscrits copiés au 15<sup>e</sup> siècle dans des monastères autrichiens. Il y a là une diffusion bien datée et localisée dont on devra tenir compte.

1. Dans la liste du P. Dubourg, les n<sup>os</sup> (ajoutés par nous) 1, 2, 6, 7, 13, 14, 15, 16, 21, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 41, 46, 48, 54, 55, 57, 58.

2. N<sup>os</sup> 24, 27, 42, 43.

3. N<sup>os</sup> 12, 53.

4. N<sup>os</sup> 17, 52, 56, 59.

5. N<sup>o</sup> 8.

### Critique interne

*Anomalies du texte.* — Le texte de *Viae Sion lugent* édité en dernier lieu parmi les œuvres de saint Bonaventure par A.-C. Peltier en 1866 (tome 8 de l'édition Vivès, p. 2-53) descend de la première édition imprimée à Strasbourg en 1495. Il représente donc un certain état de la tradition manuscrite dont nous ne sommes pas fondés à penser qu'il ait été corrigé. Nous nous en sommes servis pour étudier la structure du texte avant de procéder à des collations plus complètes, mais il va de soi que nous l'avons écarté ensuite.

Cet examen a révélé des répétitions ou des inversions que nous considérons comme des « anomalies » qui ne sont pas sans poser par elles-mêmes des problèmes à l'éditeur. Deux concernent le *Prologue* par rapport au corps du *Traité*, trois se trouvent dans le *Traité* lui-même.

1° Édition Peltier, p. 3, col. 2, l. 18 à 23 : il y a une inversion dans l'annonce des matières présentées dans le corps du *Traité*.

2° p. 4, col. 1, l. 7 (*Tertio*) et col. 2, l. 6 (*Quarto*) : même remarque.

3° p. 21, col. 1, l. 35 à col. 2, l. 4 : un passage sert d'introduction à la « voie unitive » dont il va être question : « Dicto de via illuminativa... sequitur de via unitiva. » Il est à sa place.

4° mais p. 27, col. 2, l. 5 à 24, le même texte, assorti de quelques variantes, est répété inutilement.

5° p. 33, col. 2, l. 12 à 25, le passage ne correspond pas à l'exposé qui suit.

La collation des manuscrits retenus a révélé que ces cinq passages ont fait problème pour beaucoup des copistes. Pour simplifier notre comparaison, nous avons adopté les signes conventionnels suivants : le signe +

signifie conformité avec l'édition Peltier, le signe — désaccord.

Sur 59 manuscrits, 20 sont conformes sur les cinq points, ce qui donne le schéma ++ +++<sup>1</sup>; 18 répondent au schéma ++ +—<sup>2</sup>; la composition des 21 autres répond à toutes les combinaisons possibles : 6 — — — — +, 4 + — + +, 2 — — — ++, 2 + + + —, 1 — + — — +, 1 + — + —, 1 + + + —, 1 + + — +, 1 + + + —, 1 — — + +, 1 + — — —<sup>3</sup>.

On voit donc se dégager d'une part deux groupes homogènes d'égale importance et d'autre part une vingtaine d'exemplaires dont les scribes ayant perçu une difficulté dans l'agencement du texte qu'ils copiaient l'ont corrigé selon leur inspiration.

*Variantes.* — Considérant que, pour disparates qu'ils soient dans la correction de ce que nous avons appelé des anomalies, les exemplaires du troisième groupe pouvaient offrir un texte digne d'attention, nous avons procédé à une collation directe, sur quatre passages totalisant 872 mots, des 59 manuscrits. Toutes les variantes ont été relevées, à savoir :

1°) les mots nettement différents, les additions ou omissions importantes ; 2°) les variantes peu importantes mais dont l'unanimité est significative ; 3°) les leçons peu attestées ressortissant à la faute ou la correction de scribe ; ces dernières qui apparaissent en ordre dispersé pourraient servir à déceler d'éventuelles filiations à l'intérieur d'un groupe, mais nous ne les avons pas utilisées pour un premier classement.

1. N<sup>os</sup> 7, 10, 12, 13, 18, 21, 22, 24, 26, 27, 32, 35, 37, 38, 45, 46, 47, 48, 51, 53.

2. N<sup>os</sup> 1, 17, 23, 25, 28, 29, 30, 34, 37, 41, 42, 43, 54, 55, 56, 57, 58, 59.

3. N<sup>os</sup> 8, 14, 16, 20, 39, 40 ; 19, 33, 44, 49 ; 2, 4 ; 11, 52 ; 6 ; 31 ; 5 ; 15 ; 3 ; 9 ; 50.

Les résultats sont les suivants : 1°) deux groupes nettement différenciés se dégagent ; 2°) chacun d'eux présente une remarquable homogénéité ; 3°) ces groupes coïncident étroitement avec ceux qu'avait fait apparaître la comparaison portant sur les anomalies ; 4°) plus précisément : un groupe recouvre tout à la fois les 20 exemplaires donnant le schéma + + + + et les 21 qui ont reçu diverses corrections de ces anomalies, nous l'appelons *groupe A* ; un second correspond aux 18 exemplaires donnant + + + —, nous l'appelons *groupe B*.

Ce fait massif imposait un supplément d'enquête sur l'histoire des manuscrits. Il en ressort que le groupe *A* contient les exemplaires les plus anciens (fin du 14<sup>e</sup> s.), et les plus dispersés ; le groupe *B* est entièrement du 15<sup>e</sup> s. et réunit les manuscrits en provenance de monastères autrichiens.

En outre, notre attention ayant été attirée par les variantes d'un passage significatif, nous avons procédé à une collation de tous les manuscrits sur ce passage et constaté là encore la quasi-unanimité du groupe *B* et la dispersion de *A*. Il s'agit du *Prologue*, p. 2, col. 1, l. 42 (éd. Peltier). La sagesse est définie ainsi : *extensio amoris in Deum per amoris desiderium*. Cette leçon difficile se trouve dans 27 manuscrits sur 41 appartenant au groupe *A*. Elle a été corrigée de sept façons diverses réparties dans le reste du groupe. Une autre leçon : *extensio in Deum per amoris desiderium* est attestée par 17 des 18 manuscrits du groupe *B*<sup>1</sup>.

1. Le 18<sup>e</sup>, le manuscrit de Leipzig, Univ. 855, d'origine cistercienne est le seul exemplaire sur 59, qui donne la leçon : *extensio amoris in Deum et per amoris desiderium*.

### Histoire conjecturée du texte

A tout ce qui précède nous pouvons ajouter quelques considérations sur la structure de *Viae Sion lugent*. Nous avons déjà signalé les inversions, doublets ou déplacements que de nombreux copistes ont corrigés. Il faut maintenant tenir compte d'une sorte de disparité dans la rédaction du corps du *Traité* par rapport au *P* et à la *QD* qui constitue la dernière partie de l'œuvre.

Nous remarquons que la *QD* est annoncée dans *P* (*Ultimo... disputatio subditur*) où elle reçoit le nom technique de « dispute ». C'est en effet une « question disputée » en règle, avec objections et réponses, dirigée contre des adversaires dont nous n'avons pas besoin ici de savoir s'ils sont fictifs ou réels. Entre *P* et *QD*, l'un et l'autre très structurés, s'étend le corps du *Traité*. Or celui-ci ne présente pas la même rigueur dialectique. Il comporte des redites et des déplacements, moins importants que ceux dont nous avons fait un premier élément de classement, mais assez nombreux pour donner au texte l'allure d'une ébauche ou d'une œuvre parlée. En outre le relevé des variantes fait sur tous les manuscrits accuse 93 % de variantes dans *QD* contre 155 % dans le corps du *Traité*. La tradition de *QD* est donc plus stable que celle du reste.

A partir de ces éléments nous avons conjecturé une « histoire » de *Viae Sion lugent* : 1°) Hugues de Balma écrit ou enseigne sous une forme assez peu élaborée ses réflexions sur la vie mystique ; 2°) aux objections des scolastiques (le *scholaris* de *P*, 4, 6) il répond en forme scolaire par la *QD* ; 3°) selon toute vraisemblance il entreprend une mise en forme du corps de son ouvrage et le dote tout d'abord d'un plan dans le *P* ; 4°) ce travail reste inachevé : le corps du *Traité* tel qu'il a été conservé ne cadre pas tout à fait avec le plan ; 5°) après la mort

d'Hugues et apparemment après un temps où la tradition de son œuvre reste en sommeil, on se met à la copier et à la diffuser à partir du dernier quart du 14<sup>e</sup> siècle et surtout au 15<sup>e</sup>.

Ici intervient le travail des scribes. On sait que dans les Chartreuses tous les religieux apprenaient à copier les livres<sup>1</sup>. Ils pouvaient aussi avoir à les corriger et dans le cas présent il semble que la tradition manuscrite ait été très influencée par ces initiatives. A ce titre le manuscrit de Grenoble, Bibl. munic. 863 (Cat. 406) mérite un examen spécial parce qu'il provient de la Grande Chartreuse, où l'on peut penser que *Viae Sion lugent* a été connu très tôt. Cet exemplaire pourrait alors être un descendant direct ou indirect de l'original, n'être que peu corrigé et en dépit de sa date tardive présenter de ce fait un grand intérêt. Malheureusement il a le défaut de n'être pas homogène : il a été copié sur deux exemplaires successifs comme le signale en marge du fol. 255<sup>2</sup> une main différente mais contemporaine, probablement le chef du *scriptorium* : *Hic habet scriptor aliud exemplar usque ad finem*. Il n'y a aucun renseignement sur cet *aliud exemplar* ; nous pouvons seulement affirmer à partir des variantes relevées qu'il fait partie du même groupe que le premier, comportant une correction des « anomalies » assez peu attestée. Ces circonstances empêchent que le ms. de Grenoble s'impose.

Un autre exemplaire est le premier témoin d'un travail de correcteur dont la fortune a été considérable. On peut penser qu'il s'agit de Jean Span qui a écrit à la Chartreuse d'Aggsbach en 1424 le manuscrit conservé à Vienne, Bibl. nat. 1727, mais il n'est pas impossible que ce Jean, profès

1. Voir : Guigues 1<sup>er</sup>, *Coutumes de Chartreuse*, ch. 8 § 2 et ch. 32 § 1 (Sources Chrétiennes, 313, 1984).

du Val-des-Saints en Mauerbach et qui fut prieur d'Aggsbach de 1422 à 1425, ait reproduit un texte déjà amendé. L'important est que le manuscrit de Jean Span est le premier témoin d'une tradition dont nous possédons au moins 18 exemplaires, ceux-là même qui constituent notre groupe *B*. Or ces manuscrits *B* ont été diffusés dans les monastères et à l'époque où se déroula la « Querelle de la Docte Ignorance » et cette circonstance leur confère une indéniable importance historique.

### Conclusion

A cette étape de notre connaissance de la tradition du texte nous avons à choisir entre trois solutions :

— ou bien publier tel quel un exemplaire du groupe *A* qui donnerait vraisemblablement l'aspect le plus primitif de *traité*. C'est le cas des éditions anciennes qui ont ainsi transmis quelques incohérences assez gênantes.

— ou bien remanier l'un de ces manuscrits du groupe *A* à l'aide de tel ou tel exemplaire du même groupe ou du groupe *B*, quitte à publier un texte qui n'aurait pas eu d'existence réelle et dont les amendements risquaient de refléter une tournure d'esprit anachronique.

— ou bien publier le résultat d'une *ordinatio* faite au début du 15<sup>e</sup> siècle dans un contexte cartusien et monastique, en considérant que le texte issu de cette réflexion a toutes chances de ne pas trahir la pensée de l'auteur ni même son expression et son style, comme l'examen des variantes le montre, qu'il a eu en outre une influence certaine lors de sa parution et qu'il est donc inscrit dans l'histoire de la mystique.

C'est cette dernière solution que nous avons adoptée, en pleine conscience des critiques qu'elle pourra encourir. Nous publions le manuscrit Vienne, Bibl. nat. 1727 écrit à Aggsbach, avec quelques corrections nécessaires suggé-

rées par les manuscrits Melk, Bibl. Monast. 103/1719 et Munich, Staatsbibl., Clm 18590 écrit à Tegernsee, dont nous donnons les rares variantes en apparat. Ces trois manuscrits appartiennent au groupe *B*. La tradition *A* n'est pas absente : elle figure dans l'apparat avec les variantes fournies par les manuscrits Grenoble, Bibl. munic. 863 (Cat. 406) et Trèves, Stadtbibl., 158/1254, ce dernier ayant été choisi pour sa date probable, deuxième moitié du 14<sup>e</sup> siècle.

LISTE DES MANUSCRITS,  
TRADUCTIONS ET ÉDITIONS  
ÉTABLIE PAR LE P. DUBOURG

Manuscrits complets<sup>1</sup>

(Les chiffres portés en marge sont les numéros des manuscrits utilisés dans notre Introduction critique).

- |   |  |        |
|---|--|--------|
| 1 | Augsbourg Stadtbibl. 4° Cod. 217 (Abb. O.S.B. SS. Ulric et Afra)                                   | 15° s. |
|   | Bruxelles Bibl. roy. 4444 (v.d.G. 2250) <sup>2</sup>   | 17° s. |
| 2 | Bruxelles Bibl. roy. 2724-39 (v.d.G. 1635) (Croisiers, Tournai)                                    | 1540   |
| 3 | Bruxelles Bibl. roy. 11847-50 (v.d.G. 2172) (Chartr. de Bois-Saint-Martin ou de Grimmont, Malines) | 15° s. |
| 4 | Cambridge Corpus Christi College 526 (Brigittines, Elbing)   | 1431   |
| 5 | Cambridge Gonville & Gaius College 353.580 (+)   | 15° s. |

1. Il n'y a que deux manuscrits dont nous n'avons pu avoir de microfilm : Hambourg, Stadtbibl. Cod. theol. II, 53 et Lübeck, Stadtbibl. Cod. 75, tous deux du 15° s. Le P. Fedele a Fanna a noté, à propos du ms. de Hambourg, que 1) le mot *carthusianorum* a été gratté dans la phrase : « *ad religionem Carthusianorum divina clementia provocavit* » ; 2) que le texte diffère des éditions imprimées tant pour l'ordre que pour le nombre des chapitres. Ce cas de bouleversement n'est pas unique : on le constate aussi dans Trèves 713, Copenhague 2° 75, Dantzig F. 202 k, Munich 3599, Vraun 365, Bruxelles 4444, et dans l'édition imprimée à Amsterdam, en 1647, sur les presses de Jean Fabelius. Il s'agit ici des mss complets ou qui, du moins, présentent une voie dans son entier. Les mss marqués d'un (+) n'ont pas la *QD*.

2. Se borne, pour *VI*, à renvoyer « ad auctorem », sans doute un texte imprimé.

6 Cassel	Landesbibl. 4° Theol. 17	15° s.
7 Copenhague	Bibl. roy. 2° 75 (Abb. O.S.B. S. Jean de Cismar, Dioc. de Lübeck)	15° s.
8 Dantzig	Kirchenbibl. von St. Marien. Mar. F. 202 k (Chartr. de Dantzig)	15° s.
9 Douai	Bibl. publ. 396 (+) (Coll. anglais et, antérieurement, Chartr. de Jésus de Bethléem, Schene, Dioc. de Winchester)	15° s. fin
10 Dusseldorf	Stadtbibl. B. 183 (Croisiers ? Marienfred ?)	15° s.
11 Dusseldorf	Stadtbibl. B. 155 (Croisiers, Düsseldorf)	15° s.
12 Florence	B.N., Conventi soppressi G.3. 1130 (Camaldoli) <sup>1</sup>	1425
Gratz	Université 1078 (+) (Chartr. S. Jean, Seitz, Autriche)	14° s. fin
13 Gratz	Université 1068 (id.)	c. 1400
Gratz	Université 910 (id.) <sup>2</sup>	1487
14 Grenoble	Bibl. publ. 863 (Cat. 406), (Grande Chartreuse)	15° s.
15 Innsbruck	Université 666	15° s.
16 Innsbruck	Université 729	15° s.
17 Leipzig	Université 855	15° s.
18 Liège	Grand Séminaire, 6.K.7 (Croisiers, Huy)	15° s.
19 Londres	B.M., Add. 34.758 (Église Saint-André, Rome ?) <sup>3</sup>	entre 1370 et 1454
20 Madrid	B.N., 54 (B. 91)	1388
21 Malines	Grand Séminaire, 24	15°/16° s.
22 Mayence	Stadtbibl., [HSI] 48 (Cat. 77)	14° s. (fin)
23 Melk	Bibl. Monasterii 103-1719 (Abb. O.S.B. Melk)	15° début
24 Milan	Ambrosienne, C. 36. sup. (S. Maria Incononata, Milan)	2° moitié du 14° s.

1. Dans VI, n'a pas ce qui concerne l'anagogie ni l'exposition majeure du *Pater noster*, et n'a pas *VU*.

2. N'a que l'explication du texte de Denys et la *QD*.

3. La reliure porte au dos *Vitas patrum*, mais le *Vitas patrum* n'est que le dernier traité du volume. Un premier traité qui précédait le *Viae Sion lugent* a été enlevé. Écriture italienne. Les opuscules 9 et 10 ont rapport à une translation de reliques de S. André et de S. Luc à Rome, et aux privilèges de l'église Saint-André, à Rome. Il ne semble donc pas que le ms. provienne de la Chartreuse du Lido, à Venise.

25 Munich	Bayerisches Staatsbibl. Clm. 18.590 (Abb. O.S.B. de Tegernsee, Bavière)	15° s.
Munich	Bayerisches Staatsbibl. Clm. 18.600 (id.)	15° s.
Munich	Bayerisches Nationalmuseum 3599 (Couv. O.F.M., Nüremberg ?)	15° s.
26 Namur	Musée Archéologique - Fonds de la Ville 161 (Abb. cist. du Jardinnet, près Walcourt, Belgique)	avant 1480
27 Naples	B.N., VII. GG. 18 (Couv. S. Ephrem, O.F.M. Cap.)	17° s.
	Nuremberg Stadtbibl. Cent. V. 69 (O.P. Nuremberg)	15° s.
28 Olmutz	BU., 250 (II.F.8) (Chartr. de Maria in Thale Josaphat)	1446
29 Olmutz	BU., 327 (II.H.15) (Chartr. de Dollein-Olmutz)	?
30 Olmutz	BU., 282 (II.G.9) (Maria in T. Josaphat ?)	15° s.
31 Oxford	Bodl. Lib. Canon., Patr. lat. 45 (Madan 19031) (Venise ?)	av. 1388
32 Oxford	Bodl. Lib. Canon. Patr. lat. 92 (Madan 19078)	15° s.
33 Oxford	Bodl. Canon. Misc. 534 (20010) (Couv. SS. Ange et Nicolas de Villeneuve, Lodi ?)	1500
Oxford	Bodl. Lib., Douce 262 (21836) (Chartreuse de l'Ave Maria, Londres) <sup>1</sup>	15° s.
34 Paris	B.N. lat. 13.605 (Abb. O.S.B. Saint-Germain des Prés)	15° s.
35 Paris	B.N. lat. 14.978 (Abb. de Saint-Victor)	15° s.
36 Paris	B.N. lat. 18.205 petits fonds (+) (Carmes place Maubert, puis Jacobins rue Saint-Honoré)	15° s. fin
Prague	Statniknihovna 2797 (adlig. 41.G.15) <sup>2</sup>	15°/16° s.
37 Prague	B.U. 687 (IV.E.7) (Célestins, Oybin, Saxe)	15° s. fin
38 Rouen	Bibl. publ. 561 (A.465) (+) (Abb. O.S.B., Fécamp)	15° s.
39 Saint-Gall	Stiftsbibl. 993	1392

1. Tandis que les trois mss précédents de la Bodlienne sont italiens, l'écriture de celui-ci est anglaise.

2. N'a que la *VP*.

40	Saint-Gall	Stiftsbibl. 303 (+) (Mathias Burer, Chap. de Meinigen)	1477
41	Salzbourg	Monast. S. Petri, b. XII, 27	15 <sup>e</sup> s.
42	Salzbourg	Monast. S. Petri, b.V. 39	c. 1448
43	Salzbourg	Studienbibl., M.II.50	15 <sup>e</sup> s. mil.
44	Sienne	Bibl. com., F.V.20 (Couv. de S. Bernardin)	15 <sup>e</sup> s.
45	Subiaco	Conv. S. Scolastica 307 (Abb. O.S.B.)	14 <sup>e</sup> s. <sup>1</sup>
46	Tarragone	Bibl. prov., 96 (Cat. 90)	14 <sup>e</sup> s. fin
47	Trèves	Stadtbibl. 588/755 (Ste Marie des Martyrs, Abb. O.S.B., Lorraine ?)	15 <sup>e</sup> s.
	Trèves	Stadtbibl. 769 (Chartr. de S. Alban, Trèves)	15 <sup>e</sup> s.
48	Trèves	Stadtbibl. 158 (id.)	14 <sup>e</sup> /15 <sup>e</sup> s.
49	Trèves	Stadtbibl. 567 (Abb. O.S.B. S. Mathias, Trèves)	14 <sup>e</sup> s.
50	Trèves	Stadtbibl. 713 (S. Siméon, Trèves)	15 <sup>e</sup> s.
	Utrecht	Université, 79 (Chartr. du Saint-Sauveur prope Traiectum inferius) <sup>2</sup>	15 <sup>e</sup> s. déb.
51	Utrecht	Université, 343 (id.)	15 <sup>e</sup> s.
52	Vatican	Regin. lat. 401 (Allemagne ou Bohême)	2 <sup>e</sup> moitié 14 <sup>e</sup> s.
53	Venise	Bibl. Naz. Marc. Lat. XIV. 295 (4348) (Camaldules de Murano ?) <sup>3</sup>	15 <sup>e</sup> s.
54	Vienne	B.N. 4031 (Abb. O.S.B. de Mondsee près Salzbourg)	14 <sup>e</sup> s.
55	Vienne	Ö.N.B. 1727 (Chartr. d'Aggsbach, Autriche)	1424
56	Vienne	Ö.N.B. 3609	15 <sup>e</sup> s.
	Vienne	Ö.N.B. 4065	15 <sup>e</sup> s.
	Vienne	Schottenstift, 252 (53.h.4) (Abb. O.S.B.) <sup>4</sup>	
	Vorau	Stiftsbibl., 365 (Chan. rég. de Ste Marie et S. Thomas, de Vorau, Autriche) <sup>5</sup>	15 <sup>e</sup> s. déb.
57	Washington	Holy Name College, 13	1470

1. D'après Mgr Pelzer.

2. N'a que le commentaire de Denys.

3. Peut-être l'*explicit* permettrait-il de voir dans ce ms. le Cod. 321 du monastère camaldule de Murano, près Venise.

4. N'a que la *VU*, et seulement à partir de *Accedite*, § 30.

5. Consiste surtout en extraits ; il commence par la *VU* et omet, dans la *VI*, l'exposition majeure de l'Oraison dominicale.

58	Wilhering	Stiftsbibl., 103 (Abb. Cist. de W. près Linz, Autr.)	
			1 <sup>re</sup> moitié 15 <sup>e</sup> s.

Nous ajoutons :

59	Padoue	Bibl. Univ. 2111 (Chartr. de Schnals)	15 <sup>e</sup> s.
	Berlin	Ms Lat. Oct. 271 (Chartr. de Sta. Barbara)	16 <sup>e</sup> s.

#### Manuscrits ne contenant que des extraits

Bamberg	Staatsbibl., Patr. 42 (B.VI.11) (Abb. O.S.B. de Banz) (Exposition mineure de l'Oraison dominicale)	1469
Dusseldorf	Landesbibl. Fragments se rattachant à Dusseldorf (B.183)	15 <sup>e</sup> s.
Grenoble	Bibl. publ., 262 (Cat. 398) ff. 3 <sup>v</sup> -5 <sup>r</sup> (Exposition mineure de l'Oraison dominicale)	15 <sup>e</sup> s.
Londres	B.M., Harley 106	
Londres	B.M., Arundel 259 (Dilman, vicaire de Saint-Victor, puis Chartr. de Mayence)	14 <sup>e</sup> s.
Melk	Bibl. Monast., 1407 (Voie purgative)	15 <sup>e</sup> s.
Melk	Bibl. Monast., 653 (Début de la voie purgative)	15 <sup>e</sup> s.
Melk	Bibl. Monast., 1405 ff. 104 <sup>v</sup> -114 <sup>r</sup> ( <i>Critique du Viae Sion lugent</i> )	2 <sup>e</sup> moitié 15 <sup>e</sup> s.
Melk	Bibl. Monast., 1605 ff. 103-111 (id.)	15 <sup>e</sup> s.
Munich	Stadtbibl., Clm. 28.415 (Extraits divers. Chartr. de Buxheim)	fin 15 <sup>e</sup> s.
Stonyhurst	Coll. S.J., 68 (Voie purgative. Chartr. de Ruremonde)	14/15 <sup>e</sup> s.
Stuttgart	Bibl. priv. Reg. Wurtem., 5 (Extraits divers)	15 <sup>e</sup> s.

#### Traductions

Berlin	Westdeutsche Bibl. Marburg., Ms. German. Q. 1084 ( <i>flamand</i> . Cisterciennes de Nazareth près Lierre)	15 <sup>e</sup> s.
--------	--	--------------------

Coïmbre	Bibl. Universit., 28 ( <i>portugais</i> )	16°/17° s.
Colmar	Bibl. Consistor., 279 ( <i>allemand haut-rhinois</i> . O.F.M. Colmar ?)	15° s.
Copenhague	Univers. Add. 162 ( <i>danois</i> )	1679
Darmstadt	Landesbibl., 2506 ( <i>espagnol</i> )	17° s.
Escorial	Cod. N.I. 16 ( <i>catalan</i> )	
Florence	B.N., II.IV.103 ( <i>italien</i> <sup>1</sup> - SSma Annunziata Florence)	15° s.
Florence	B.N., II.VIII.4 ( <i>italien</i> )	14° s.
Florence	B.N., II.VIII.43 ( <i>italien</i> )	
Florence	B.N., Palat. 103 ( <i>italien</i> )	
Florence	Laurenziana, Biscioni XIX ( <i>italien</i> )	15° s.
Florence	Ricardiana, Cod. cart. 4° 2105 ( <i>italien</i> . Dominicaines du Monast. de Ste Lucie, Florence)	1470
Gênes	Bibl. Universit., A.III.30 ( <i>italien</i> )	15° s.
Londres	B.M., Addit. 37.790 ( <i>anglais</i> . - Extraits)	
Naples	B.N., I.E.29 ( <i>portugais</i> )	16° s. déb.
Paris	B.N., franç. 24.787 ( <i>français</i> . A appartenu à la bibl. de Richelieu)	14°/15° s.
Paris	B.N., franç. 24.868 ( <i>français</i> . Même trad.)	15° s.
Rome	Bibl. Vitt. Emmanuel., Fondo Vitt. Emman. 733 ( <i>italien</i> )	15° s.
Udine	224 (Qt. 26.VI.28) ( <i>italien</i> )	14°/15° s.
Venise	Bibl. Naz. Marc., ital. I 58 ( <i>italien</i> ) (Dom Cesarius de Ecclesia O. Cist., Congr. S. Bernardi in Italia)	15° s. déb.
Vérone	Bibl. com., 824 <sup>2</sup> ( <i>italien</i> ) Bibl. Gianfilippina	15° s.

## Éditions

La *Theologia Mystica* d'Hugues de Balma a été imprimée pour la première fois en 1495, à Strasbourg, dans les

1. Les mss italiens présentent la traduction faite par Dominique de Montichiello.

2. Ce ms. a servi au P. Sorio pour son édition de la traduction de Dominique de Montichiello, au moins pour les deux premiers chapitres.

*Opuscula parva* de saint Bonaventure, Pars II, ff. CLXXXIII-CXCIII : *Incipit mystica theologia doctoris seraphici Bonaventurae ordinis minorum, a quibusdam ascripta Heinrico de Palma, a quibusdam aliis pluribus tamen ascribitur sancto Bonaventurae.*

A la fin du traité : *Explicit mystica theologia sancti Bonaventurae doctoris seraphici*<sup>1</sup>.

En 1534 paraissent les *Dionysii Carthusiani opuscula aliquot quae spirituali vitae et perfectioni valde conveniunt* (Coloniae, Melchior Novesian). L'éditeur, Dom Th. Loer, vicaire de la chartreuse de sainte Barbe, à Cologne, y insère, pour remplacer une *Theologica Mystica* de Denys le Chartreux impossible à retrouver, ff. 233<sup>v</sup>-290<sup>v</sup> (8° opuscule) : *Hugonis Carthusiani Authoris vetusti, de triplici via ad sapientiam et divinatorum contemplationem opusculum plane aureum*, qui n'est autre que le *Viae Sion lugent*<sup>2</sup>. Ces opuscules ont été réédités en 1603.

Le traité d'Hugues de Balma a été réédité en 1647 sur les presses de Jean Fabelius, à Amsterdam. En réalité, l'éditeur a beaucoup remanié le texte. Il a été réédité en 1696 (cf. Jöcher, *Allgemeine Gelehrten Lexicon*, Leipzig, 1751, t. III, 1203).

De l'incunable de Strasbourg, la *Theologia Mystica* est passée dans les *S. Bonaventurae Opera omnia* éditées à Rome en 1588-1596, t. VII, et de là dans toutes les autres éditions : Mayence 1609 (t. VII), Venise 1611 (t. XI), Lyon

1. L'édition de Strasbourg reproduit un ms. « franciscanisé » ; « *quem maxime ad religionem fratrum divina clementia* », etc. et plus loin : « *ieiunavit, et in maxima paupertate per mundum praedicavit, et saluti omnium ardentissime intendit, et praecursor suus* », etc.

2. Le texte a été imprimé d'après un ms. du xv<sup>e</sup> s., de la chartreuse de Cologne, en vente en 1884 chez l'antiquaire Rosenthal, à Munich (catal. XL. Bibliotheca Carthusiana, 1884, n° 1025) et dont on a perdu la trace.

1647 (t. XI), 1655 (t. XI), 1668 (t. VII), Venise 1754 (t. XI), Paris 1864-1871 (Vivès, t. VIII).

Les éditeurs de Quaracchi, n'ayant pas reconnu la *Theologia Mystica* comme une œuvre authentique de S. Bonaventure, l'ont écartée de leur publication.

Quelques traductions ont été publiées.

En *italien*, le P. Sorio a publié dans les *Opere ascetiche* de saint Bonaventure la *Theologia Mistica*, Vérone 1852. C'est la traduction faite dès avant 1367 par le jésuite Dominique de Montichiello à la demande du Bx Jean Colombini<sup>1</sup>.

En *espagnol* : *Sol de contemplativos* : compuesto per hugo de balma de la orden de cartuxos nuevamente romanizado y corregido... impresso de la ymperial cibdad de toledo por juan varela de salamanca... 1514. (En caractères gothiques)<sup>2</sup>.

En 1545 aurait paru un *Tratado llamado Vye Syon lugent*, o mistica theologia, in 8°, mais nous n'en savons pas davantage.

Jérôme Gratien, O. Carm., a fait aussi une traduction espagnole de la *Theologia mystica : Mistica teologia de san Bonaventura*, imprimée à Madrid en 1607 (en 1614, d'après le P. Bonnefoy)<sup>3</sup>.

1. La traduction altère parfois la pensée d'Hugues de Balma en attribuant à Jésus-Christ ce qui est dit de Dieu. La traduction est antérieure à 1367, qui est l'année de la mort du B. Jean Colombini. Feo BELCARI, *Vita del B. Giovanni Colombini*, ch. 12, dit que Dominique de Montichiello traduisit pour la consolation de Jean et de ses compagnons « il libretto della mistica teologia, il quale fu composto da un sant'uomo dell'ordine dei Certosini ».

2. Cf. le P. Zerco Cuevas, augustin, dans « Catalogo de los manuscritos castellanos... de la bibliotheca de El Escorial », dans *Boletín de la R. Academia de la Historia*, Madrid 99 (1931), 65. Voir aussi Perez Pastor, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, p. 39, n° 66.

3. Le P. Gratien ne cite textuellement que les premières lignes du *Viae Sion lugent*, par manière d'introduction à son propre traité (cf. Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, 1752).

## TEXTE ET TRADUCTION

### Sigles des manuscrits

#### Groupe B

- V* Vienne, Oesterreich. Nationalbibl. 1727 (abbaye d'Aggsbach).  
*M* Melk, Stiftsbibl. 103/1719 (abbaye de Melk).  
*T* Munich, Bayer. Staatsbibl. Clm 18590 (abbaye de Tegernsee).

#### Groupe A

- G* Grenoble, Bibl. munic. 863 (Cat. 406) (Grande Chartreuse).  
*A* Trèves, Stadtbibl. 158/1254 (Chartreuse de Saint-Alban).

Sur les deux groupes, voir la conclusion de l'introduction critique (III). — Le texte a été établi à partir de *V* ; les variantes de *M* et de *T* sont rares. Celles de *G* et de *A* sont nombreuses et fréquemment communes aux deux manuscrits. Elles figurent toutes dans l'apparat négatif, y compris les inversions de mots qui n'affectent pas le sens, mais non les corrections, nombreuses en *G*, qui n'ont été relevées que dans quelques cas significatifs.

### Sources non bibliques plus souvent citées dans l'apparat

**Dionysiaca**, Recueil donnant l'ensemble des traductions des ouvrages attribués au **DENYS** de l'Aréopage, par dom Philippe CHEVALLIER, tomes I et II, Desclée de Brouwer, 1937-1950 :

— t. I : *De divinis Nominibus*, p. 5-561 ; *De mystica Theologia*, p. 565-602 ; *Epistolae 1-5* et 9, p. 605-669 ;  
— t. II : *De caelesti Hierarchia*, p. 727-1039 ; *De ecclesiastica Hierarchia*, p. 1071-1476 ; *Epistolae 6-8 et 10*, p. 1479-1578.

**Thomas Gallus**, *Extractio de divinis Nominibus* : *Dion.* I, p. 673-708 ; *de mystica Theologia* : *Dion.* I, p. 709-712 ; *de epistola ad Titum* : *Dion.* I, p. 713-717 ; *de caelesti Hierarchia*, *Dion.* II, p. 1043-1066.

**Thomas Gallus**, *Explanatio mysticae Theologiae* : *Grand Commentaire de la Théologie mystique*, édité pour la première fois par le P. G. Théry, O.P., Paris, R. Halloua, 1934.

## PROLOGUS

1. « Viae Sion lugent, eo quod non sit qui vadat ad  
solemnitatem<sup>a</sup>. » Licet enim verbum hoc dixerit Ieremias  
propheta, captivitatem populi sui incessanter deplorans,  
potest tamen hoc speculator quisque intelligens exclamare,  
tantam captivitatem animarum, tantam declinationem a  
semitis iustitiae et viis aequitatis in mundo universo  
discernens. « Viae » enim dicuntur amantium desideria  
animarum, quibus ad Deum et ad supernam civitatem  
Ierusalem, super omnem rationem et intellectum, etiam  
in terreno corpore habitantes, animae sublevantur ; quae  
quasi lugere dicuntur, eo quod non sit qui ad tantam  
solemnitatem adspiciat, eo quod, abiecta vera sapientia,  
tam clerus quam populus mundanis deliciis vel inutilibus  
curiositatibus se immergunt. Sed quod multo magis est  
dolendum et cordis lacrimis incessanter lamentandum,  
quod multi religiosi, multi etiam viri famosi reputati,  
veluti quondam israeliticus populus, relicto cultu sui  
Creatoris, manufactis idolis servierunt, sic, relicta vera  
sapientia, qua Deus solus perfecte interius

1, 1 *praem.* Theologia mystica Hugonis de Palma ordinis carthusiensis MT Iesus. Maria. Theologia mystica sub duplici tractatu, primo theorico et speculativo, secundo practico et quasi activo fratris Hugonis de Balma carthusiensis G || 2 enim *om.* G || hoc verbum GA || dixerit : dixit G || 3 incessanter *om.* GA || 4 tamen hoc potest GA || 4-5 exclamare intelligens G || 11 quasi : etiam GA || 12 tantam *om.* G || 13 populus quam clerus G || 14 immergat GA || 15 dolendum est G || incessanter : incessabiliter GA || 17 veluti : sicut G || populus israeliticus A || 18 Creatoris sui GA ||

## PROLOGUE

### La vraie sagesse est délaissée

1. « Les chemins de Sion pleurent, parce que nul ne vient plus à sa fête<sup>a</sup>. » Bien que le prophète Jérémie, déplorant sans cesse la captivité de son peuple, ait prononcé cette parole, tout observateur intelligent qui perçoit clairement dans le monde entier une captivité si grande des âmes, un éloignement si grand des sentiers de la justice et des voies de l'équité, peut la dire. Sont en effet appelés « voies » les désirs des âmes aimantes. Elles habitent encore un corps mortel et ces désirs soulèvent en direction de Dieu et de la cité céleste, Jérusalem, au-dessus de toute raison et de tout intellect. On dit qu'elles pleurent en quelque sorte, parce que nul ne prête attention à une si grande fête, parce que, la vraie sagesse ayant été rejetée, le clerc et le peuple se plongent dans les délices du monde et les curiosités inutiles. Mais ce qu'il faut déplorer bien plus et ce sur quoi il faut toujours se lamenter en versant les larmes du cœur, c'est que de nombreux religieux ainsi que de nombreux hommes tenus pour fameux se sont soumis aux idoles fabriquées, comme jadis le peuple d'Israël après avoir abandonné le culte de son Créateur. C'est ainsi qu'ayant été délaissée, la vraie sagesse par laquelle Dieu seul est en perfection intérieure

a. Lam. 1, 4.

20 colitur et a solis amantibus adoratur, diversis scientiis et  
fabricationibus multiplicium argumentationum inventi-  
tiis, quasi quibusdam idolis se miserabiliter impleverunt ;  
in quibus sic absorbetur, diabolo instigante, mens ipso-  
rum, et in ipsis sic totaliter possidetur, ut vera sapientia  
25 in ipsis locum non inveniat.

f. 1v 2. Nam in hac pessima occupatione quam Deus filiis/  
hominum dedit<sup>a</sup> infeliciter captivantur, ita ut non sit  
respiraculum quo suum Creatorem anima per flammige-  
ras amoris adfectiones contingat. Non enim ad hoc ani-  
5 mam creavit Deus ut, contra suam generositatem, in  
multitudine quaternorum ovinarum pellium repleretur,  
sed ad hoc ut esset sedes sapientiae in qua rex pacificus  
civitatis supernae, scilicet Altissimus, resideret. Sapien-  
tia enim haec, quae mystica theologia dicitur, a Paulo  
10 apostolo edita, a beato Dionysio Ariopagita, suo disci-  
pulo, conscripta, est quae idem est quod extensio in Deum  
per amoris desiderium ; et quantum distat ortus ab occi-  
dente, omnem creatam scientiam incomparabiliter  
praeexcellit. Nam alias scientias doctores mundi edocent,  
15 sed de hac nisi a solo Deo immediate, non a mortali  
homine, spiritus edocetur.

3. Ista divinis illuminationibus et distillationibus cae-  
lestibus scribitur in corde ; illa vero penna anseris et

22 se *om.* GA || miserabiliter + mentem A || 23 absorbetur GA ||  
instigante + et [*om.* A] sic GA || 24 sic *om.* GA in ipsis sic totaliter :  
totaliter in istis G || 25 in ipsis locum : locum in eis GA

2, 1-2 dedit Deus GA || 2 ita infeliciter captivantur G || 3 respir. :  
spiraculum G || 4 adfectiones amoris G adfectionis T *corr* T<sup>2</sup> || 5  
creaverat GA || Deus *om.* GA || 5-6 in multitudine : multitudinem G in  
*om.* GA || 7 sapientiae + et GA || pacificus + trinitatis vel G || 8 scilicet  
+ Deus GA || 10 apostolo + est GA || edita : edocta GA || beato *om.* GA  
|| 11 est<sup>1</sup> *om.* A || extensio + amoris GA || 12 et *om.* GA || 13 scientiam :  
sapientiam G || 14 mundi doctores GA nisi *om.* A || 15 a<sup>2</sup> *om.* GA ||  
homine + instinctu G

3, 1-2 caelestibus *om.* G ||

rement honoré et adoré de ceux-là seuls qui l'aiment, ils  
se sont misérablement remplis de sciences diverses, de  
multiples argumentations faussement construites, comme  
d'idoles. Ces sciences absorbent leur esprit et le possè-  
dent si totalement, sous l'instigation du diable, que la  
vraie sagesse n'y trouve pas de place.

**Théologie mystique,  
extension vers Dieu  
par le désir d'amour**

2. En effet, ils sont mal-  
heureusement devenus captifs  
de l'occupation détestable im-  
posée par Dieu aux enfants  
des hommes<sup>a</sup>, au point qu'il n'est pas de répit grâce  
auquel l'âme entrerait en contact avec son Créateur par  
les affections enflammées de l'amour. De fait, Dieu n'a pas  
créé l'âme pour qu'en sens contraire de sa propre généro-  
sité elle se rassasie d'une multitude de quaternions en  
peau de mouton, mais pour qu'elle soit le siège de la  
sagesse sur lequel s'assoierait le roi pacifique de la cité  
céleste, à savoir le Très-Haut. Car cette sagesse que l'on  
appelle théologie mystique, que l'apôtre Paul exposa, que  
son disciple, le bienheureux Denys l'Aréopagite, rédigea,  
s'identifie à l'extension vers Dieu par le désir de l'amour ;  
et autant que l'orient est distant de l'occident, elle l'em-  
porte incomparablement en excellence sur toute science  
créée. En effet, les docteurs du monde enseignent les  
autres sciences, mais l'esprit est instruit de celle-ci par  
Dieu seul, immédiatement ; il ne l'est pas par un homme  
mortel.

**Science écrite  
dans le cœur**

3. Cette science est écrite  
dans le cœur par des illumina-  
tions divines et des influx cé-  
lestes ; l'autre l'est sur du parchemin au moyen d'une

a. Eccl. 1, 13.

atramento scribitur in pelle. Ista dicit : « Sufficit », nam per eam animus causam omnium, scilicet Deum, Creatorem suum invenit et in ipso, qui est fons totius bonitatis et beatitudinis, immediatissime conquiescit ; illa vero nunquam dicit : « Sufficit », nam iustum iudicium est ut qui, non curando de summa sapientia, a summa veritate deviat, veluti caecus in tenebris involvatur, et sic per varia devia anima infatuata, humanis inventionibus inserta, discurrat. Item ista adfectum inflammat et intellectum illuminat ; illa vero quampluries inveniens cor, vera sapientia/evacuatum, inflat et quampluries variis opinionibus et diversis erroribus intellectum obtenebrat. Igitur relicta humana curiositate scientiae inutilis argumentorum et opinionum captiva, religiosa anima per amoris ascensionem ad fontem omnium desiderando ascendat, in quo solo reperiet veritatem et, hac inventa pretiosa margarita, libentissime, pro ipsa conservanda quam vel male vel nunquam dilexit, curiosius cetera derelinquat.

4. Sed quia haec summa sapientia non potest ab homine edoceri, subditur quomodo quilibet, quantumcumque laicus in schola Dei existens hanc sapientiam immediate ab ipso accipiat, super omnem intellectum per amoris adfectum, quam nullus philosophus nullusque alius scholaris vel magister saecularis, in illa humana sapientia quantumcumque studeat, apprehendit.

3 ista + vero A || 4 eam : istam GA || omnium om. A || animus : anima + primam G || 4-5 invenit scilicet Deum creatorem suum GA || 5-6 bonitatis et om. GA || 10 varia : vana + et GA || 10-11 inserta : insensata GA || 12-13 inveniens — quam om. T || 13 evacuatum : elevatum GA || et om. GA || 15-16 argumentorum : argumentationum GA || 16 captiva : captivis GA || 17 ascensionem : accensionem G || 19 quam : quae A || 20 curiosus M<sup>2</sup> || derelinquet A

plume d'oie et d'encre. Elle dit : « Il suffit », car l'esprit découvre par elle la cause de toutes choses, à savoir Dieu son Créateur, et en lui, qui est la source de toute bonté et de toute béatitude, elle trouve son repos absolument sans intermédiaire. L'autre ne dit jamais : « Il suffit », car il est juste que celui qui ne se soucie pas de la sagesse suprême s'écarte de la vérité suprême, soit, tel un aveugle, enveloppé de ténèbres, et qu'ainsi l'âme que diverses erreurs mêlées aux connaissances humaines rendent insensée coure çà et là. Elle enflamme l'affectivité et elle illumine l'intellect. Très souvent l'autre gonfle le cœur vide de la vraie sagesse et enténébre l'intellect d'opinions variées et de diverses erreurs. Abandonnée l'humaine curiosité que captivent les arguments et les conjectures d'une science inutile, l'âme religieuse s'élève donc en désirant, par l'ascension de l'amour, vers la source de toutes choses en laquelle seule elle découvrira la vérité. Une fois cette perle trouvée, qu'elle abandonne très librement et avec grand soin le reste pour garder cette science qu'elle aime autrement qu'il ne faut ou qu'elle n'aima jamais.

#### École de Dieu

4. Mais l'homme ne peut enseigner cette sagesse suprême.

On ajoute donc comment chacun, si laïc soit-il en l'école de Dieu, la reçoit immédiatement de lui, au-dessus de tout intellect, par le sentiment de l'amour. Nul philosophe, nul autre — étudiant ou maître profanes — ne l'appréhendera, si grande que soit son application à la sagesse humaine.

4, 3-4 ab ipso Deo immediate GA || 4 accipiat : recipiat GA || 6 vel om. GA || 6-7 saecularisque magister nulla humana intelligentia GA || saecularis : scholaris T saecularis T<sup>2</sup> || 7 apprehendit A

5. Triplex igitur est via ista ad Deum, scilicet purgativa, qua mens ad discendam veram sapientiam disponitur; illuminativa, qua mens cogitando ad amoris inflammationem accenditur; et unitiva, qua mens super omnem rationem, intellectum et intelligentiam, a solo Deo sursum acta dirigitur. Nam sicut videmus in pontibus istis, dum fiunt, quod prius ligna supponuntur ut firmitas muri lapidei supraedificetur, et, aedificatione completa, iam supposita ligna penitus amoventur, sic et mens; cum primo in amore sit imperfecta, prius ad amoris perfectionem meditando consurgit, et, cum per multum exercitium in amore unitivo fuerit confirmata, et per multas flammigeras amoris adfectiones sive aspirationes, supra seipsam Creatoris sui dextera sublevata citius quam cogitari possit, sine omni cogitatione praevia vel concomitante, quotiescumque placet, centies vel milleties, de die vel de nocte, in Deo adficatur, ad ipsum solum possidendum innumerabilibus desideriis aspirando.

6. Sic enim quilibet novus discipulus ad perfectionem huius scientiae gradatim ascendat ut, primo, in via purga-

5, 1 De triplici via ad Deum *praem.* G Triplex via *praem.* A || est igitur A : ergo G || 3 illuminativa : secunda vero dicitur GA || 4 et : tertia GA || super : supra A || omnem *om.* G || 5 intellectum rationem A || 5-6 sursum acta : sursum A || 6 dirigitur : ducitur G + similitudo A || 8 lapidei *om.* G || supraed. : superius aedificetur A || 8-9 aedificatione — ligna : et perfecto iam aedificio GA || 9 ligna supposita GA || 10 sit in amore A || prius ad : post G || 11 meditando *om.* MT || per : propter GA

1. Hugues de Balma reprend la distinction habituelle des trois voies : purgative, illuminative, unitive. La voie purgative, dira-t-il plus bas, est celle des commençants ou des débutants, la voie illuminative, celle des progressants, la voie unitive, celle des parfaits. — THOMAS D'AQUIN utilise les épithètes : *incipiens*, *proficiens*, *perfecta* à propos de la charité, en laquelle on peut se demander s'il existe trois degrés : *ST* IIa IIae, q. 24, art. 9 ; q. 183, art. 4. Parce que l'accroissement spirituel de la charité peut être considéré à la lumière de la croissance corporelle de l'homme (*Comm. Sent.*, 111, dist. 29, art. 8, q<sup>a</sup> 1 ; éd. Moos, p. 943-944,

### Triple voie vers Dieu

5. Cette voie vers Dieu est donc triple : voie purgative, qui dispose l'esprit à apprendre la vraie sagesse ; voie illuminative, qui par la réflexion éclaire l'esprit en vue de l'embrasement de l'amour ; voie unitive enfin, par laquelle l'esprit, par Dieu seul qui l'élève, est dirigé au-dessus de toute raison, de tout intellect, de toute intelligence<sup>1</sup>. En effet, lors de la construction de ces ponts<sup>2</sup>, nous voyons dresser un soubassement de bois pour assurer la solidité du mur de pierre<sup>3</sup> que l'on construit dessus ; l'édifice achevé, on le fait totalement disparaître. Il en est ainsi de l'esprit. Imparfait d'abord en amour, il s'élève par la réflexion vers la perfection de l'amour et quand de nombreux exercices l'auront confirmé en l'amour unitif, élevé au-dessus de soi par la droite de son Créateur, grâce aux nombreuses affections ou aspirations enflammées de l'amour, plus rapidement qu'il ne pourrait le penser, sans aucune connaissance réflexive préalable ou concomitante, chaque fois qu'il lui plaît, cent ou mille fois, de jour ou de nuit, il est charmé en Dieu, en aspirant par des désirs innombrables à le posséder lui seul.

### Élévation graduelle

6. En effet, tout nouveau disciple s'élève ainsi graduellement à la perfection de cette science. Il s'exerce avec un très grand zèle tout d'abord

n° 101-102 et p. 945-946, n° 108-117), Thomas compare le statut du débutant (*incipiens*) à celui de l'enfant (*infantilis aetas*) dans *ST* IIa IIae q. 24, art. 9. Voir son *Commentaire sur le livre d'Isaïe*, c. 44 ; Paris 1640, 586 CD.

2. Les ponts que montre HUGUES DE B. et que ses auditeurs peuvent apercevoir.

3. La pierre était un corps dur et solide, le mur est dit « de pierre » pour attirer l'attention sur sa solidité, cf. *QD* 40.

tiva, quae est via puerilis et incipientium, studiosissime se exercent, quae incipit ibi : « Iustitia et iudicium praeparatio sedis tuae<sup>a</sup> » ; postea, per aliquantulum temporis, scilicet per unum mensem vel per duos, secundum quod, divino superirradiante lumine, videbitur expedire, ad amorem cogitando consurgat. Quod si praesumptuosum forte alicui videatur quod anima, involuta peccatis multiplicibus, audeat a Christo petere amoris unionem, in se ipso cogitet nihil esse periculi, dum primo osculetur in pedibus per peccatorum recordationem, secundo, in manu per beneficiorum sibi collatorum recognitionem, tertio ascendat ad osculum oris, ipsum solum desiderando et ipsi soli adfectionibus flammigeris adhaerendo. Et, secundum quod subsequenter videbitur, dicendo *Orationem dominicam* prout per ipsam mens cogitando consurgit, ordinate ascendat, se exercendo secundum viam illuminativam, quae ibi incipit : « Nox illuminatio mea, in deliciis meis<sup>b</sup>. » Deinde/conscendit anima ad multo eminentiorem gradum et statum in quo, quotiescumque vult, sine aliqua cogitatione praevia, immediate in Deo adficitur, quod ad plenum non potest aliqua humana industria edoceri.

6, 4 incipit ibi : sic incipit GA || 5 postea + autem G || 5-6 per — scilicet om. GA || 6 mensem unum GA || unum : annum T || per<sup>2</sup> om. GA || 7 superirr. : subirradiante M || lumine + sibi A || 8 cogitandum A || 9 alicui videatur forte G || 10 amoris petere A || 11 nihil cogitet G || osculatur A || 12 pedibus : pede GA || per om. G || recordatio G || 15 et<sup>1</sup> om. G || 16-17 dominicam orationem GA || 18 ascendat + quarto GA || 19 viam + istam [illam. A] quae GA || illum. + dicitur GA illuminativa A || 20 deinde om. GA || 21 quo + etiam GA || 22 aliqua sup. l. G

a. Ps 88, 15 b. Ps. 138, 11.

en la voie purgative, qui est la voie de l'enfance et des débutants<sup>1</sup>. Elle commence ici : « Justice et jugement sont les fondements de ton trône<sup>a</sup> » ; que pendant un peu de temps, par exemple pendant un mois ou deux, selon ce qui lui semblera expédient sous l'éclairage de la lumière divine, il s'élève ensuite vers l'amour par la réflexion. Si par hasard on tient pour présomptueux qu'enveloppée de nombreux péchés l'âme ose demander au Christ l'union de l'amour, que l'on prenne conscience d'une totale absence de péril, lorsqu'elle baise d'abord les pieds du Christ en souvenir de ses péchés, ensuite ses mains en reconnaissance des bienfaits qui lui furent accordés, qu'elle s'élève troisièmement au baiser de la bouche en désirant le seul Christ<sup>2</sup>, en adhérant à lui seul par des affections enflammées. Et comme on le verra plus tard en expliquant l'*Oraison dominicale*, selon que l'esprit s'élève par elle en réfléchissant, il monte régulièrement en s'exerçant dans la voie illuminative. Celle-ci commence ici : « Nuit, mon illumination dans les délices<sup>b</sup>. » L'âme s'élève ensuite à un degré et à un état beaucoup plus éminent en lequel chaque fois qu'elle le veut, sans aucune connaissance réflexive préalable, elle est immédiatement charmée en Dieu. Cela, nulle industrie humaine ne peut l'enseigner parfaitement.

1. Les débutants « marchent » sans défaillir dans les commandements de Dieu, les progressants « courent », les parfaits « déploient leurs ailes » (cf. THOMAS G., *Com. Cant.*, c. 5, p. 171D). Les « parfaits » sont les « hommes spirituels » (*ibid.*, c. 2 N, p. 163-164).

2. Sur ces trois baisers, cf. dans un contexte plus large, S. BERNARD, *Serm. Cant.*, III-IV : PL 183, 794 A-798 D. THOMAS D'A. parle ainsi du baiser : « Osculum... sanctum est quod in signum sanctae Trinitatis datur » (*Exp. Rom.* 16, 16, lect. 1, éd. 1654, p. 240, col. 1, E) ; « Osculum est signum pacis..., unit Spiritum ad sanctitatem... » (*ibid.*, *Exp. Cor.*, 2 Cor 13, 12 ; lect. 3 ; p. 341, col. 2 AB).

7. Sic se exercendo per viam purgativam et illuminati-  
 vam, anima experimentaliter percipit, solo Deo interius  
 dirigente et docente, quod non potest aliqua mortali  
 scientia vel eloquentia reserari, quia nec Aristoteles, nec  
 5 Plato, nec aliquis mortalis, aliqua philosophia aut aliqua  
 scientia potest nec potuit intelligere quod solus amor  
 interius edocet, ut discat omnis rationalis anima a summo  
 et aeterno doctore acquirere scientiam in qua omnis ratio  
 10 dispositus, transcendens omnem humanam intelligentiam  
 superenatat, sola amoris unitivi regula ad ipsum qui est  
 fons totius bonitatis, spiritum dirigente. Haec igitur est  
 mystica theologia, id est occultus sermo divinus, quo  
 mens ardore amoris disposita, linguis adfectionum Chris-  
 15 tum suum dilectum occulte adloquitur.

7, 1 sic se : sed GA || 2 percipit + tanto citius quanto frequentius G ||  
 3 potest + via G vi A || 3 mortalis + moralis *in m.* T<sup>2</sup> || 4 scientia *om.* GA  
 || quia : quod G || 5 aut aliqua *om.* GA || 7 edocet interius GA || omnis  
*om.* GA || 8 doctore et aeterno GA || 9 et scientia *om.* GA || deficit *om.*  
 GA || 12 dirigentem G + dividitur liber in tres G || dirigente + mystica  
 theologia A || 14 amoris *om.* GA || 15 adloquitur occulte G

1. La distinction entre raison, science, intellect, intelligence et affectivité semble aller de soi pour Hugues de B., qui d'ailleurs ne considère pas l'affectivité comme telle, mais comme « disposée par l'amour » ou mieux « par l'ardeur de l'amour ». Ainsi disposée, l'affectivité transcende toute intelligence humaine. L'ordre est donc : affectivité disposée par l'ardeur de l'amour, intelligence, intellect, science, raison. Le « sujet » de la théologie mystique formellement prise au sommet de la voie unitive est donc l'affectivité ainsi disposée et puisque celle-ci se situe au-dessus de l'intellect, son « objet » n'est pas Dieu atteint sous les « raisons » d'être, d'un, de vrai, de bien ; Hugues s'en expliquera dans *QD* 11, 17, 47. Se dessine donc déjà le désaccord entre lui et ceux dont il dit s'inspirer et les théologiens « scolastiques » n'imaginant pas que Dieu puisse être atteint autrement que sous ces « raisons ». THOMAS D'A. serait-il du nombre de ces théologiens ? Selon lui l'objet de l'intellect est l'être en

**Théologie mystique,** 7. S'exerçant ainsi en sui-  
 entretien avec le Christ vant les voies purgative et  
 illuminative, l'âme expéri-  
 mente — Dieu seul la dirige et l'enseigne de l'intérieur —  
 ce qu'aucune science ou langage mortels ne peuvent  
 dévoiler. Ni Aristote en effet, ni Platon, ni un mortel, ni  
 une philosophie ou une science ne peuvent et n'ont pu  
 comprendre ce dont l'amour seul instruit intérieure-  
 ment<sup>1</sup> : que toute âme raisonnable apprenne à obtenir du  
 docteur suprême et éternel la science où font défaut toute  
 raison, toute science, tout intellect, où surnage l'affecti-  
 vité<sup>2</sup> que l'amour dispose et qui transcende toute l'intelli-  
 gence humaine, — la seule règle de l'amour unitif orien-  
 tant l'esprit vers celui qui est la source de toute bonté.  
 Telle est donc la théologie mystique, c'est-à-dire l'entre-  
 tien secret, divin, de l'esprit préparé par l'ardeur de  
 l'amour, avec le Christ, son bien-aimé, dans la langue des  
 affections.

général : *Com. Sent.* I, dist. 8, q. 1, art. 3, sol. ; III, dist. 14, art. 1, q<sup>o</sup> 2 ;  
 éd. Moos, p. 435, n<sup>o</sup> 34 : « L'intellect peut connaître tous les êtres, car  
 l'être (*ens*) et le vrai qui est objet de l'intellect sont convertibles... » ; *ST*  
 I, q. 5, art. 2 ; q. 55, art. 1 ; q. 79, art. 7 ; *Sum. Gent.* II, c. 98 ; éd. MARC,  
 n<sup>o</sup> 1835 : « L'être (*ens*) intelligible est l'objet propre de l'intellect ; il  
 comprend toutes les différences et espèces de l'être possible ; en effet,  
 tout ce qui peut être, peut être intellectuellement connu. » Cf. *Q. disp.*  
*de Veritate*, q. 1, art. 1, sol. : « Ce que l'intellect conçoit d'abord comme  
 le plus connu et ce en quoi se résolvent toutes les conceptions est l'être  
 (*ens*). » Le concept *adfectus* tel qu'Hugues l'utilise relève de l'épistémolo-  
 gie du commentateur dionysien, THOMAS GALLUS, cf. *infra*, *VU* 91, *QD*  
 17. Thomas d'A. écarte cette épistémologie dans son *Com. Div. Nom.*,  
 7 ; éd. Ceslari PÉRA, p. 262, n<sup>o</sup> 705 ; cf. *Com. Sent.*, éd. MANDONNET, I,  
 dist. 8, q. 1, art. 1, ad 4.

2. On traduit « *adfectus* » par « affectivité », car sur ce point Hugues  
 de Balma dépend de Thomas Gallus. Cf. THOMAS G., *Comm. Cant.* (éd. J.  
 Barbet) : prologues du 2<sup>e</sup> *Comm.*, p. 65-67, et du 3<sup>e</sup> *Comm.*, p. 107-111 ;  
 introd. doctrinale, p. 43-61. Cf. *DSP* 15, c. 809-811 (J. Barbet).

8. In cuius mystico tractatu sic proceditur : primo enim manifestatur via purgativa in qua declarantur tria : primo, quomodo anima purgari debeat ; secundo, quomodo vera oratione gratiae abundantiam impetretur ;  
 5 tertio, quomodo peccator de peccatis plenam indulgentiam consequatur. — Secundo de via illuminativa subditur, ubi duo manifestantur : primo, docetur quomodo mens usualiter per *Dominicam orationem* meditando ad  
 f. 3v  
 10 in expositione *Orationis dominicae* omnis Scriptura anagogice totum referendo in Deum spiritualiter exponatur. — Tertio determinatur de via unitiva quae incipit ibi : « O Sapientia quae ex ore Altissimi prodisti<sup>a</sup> », ubi primo ostenditur quanta vitae sublimitas et quanta virtutum  
 15 consummatio per mysticam sapientiam, ad hoc ut magis appetatur, ipsis exercentibus acquiratur. Quod si forte alicui legenti nimis difficile videatur, tum propter scientiae profunditatem, tum propter verborum obscuritatem, cum id tangat tertiam viam quae est super omnem intellectum, exerceat se in via purgativa et in via illuminativa  
 20 subsequente, et statim experietur et sentiet et intelliget in seipso, solo Deo interius operante, quidquid de tertia via inveniet scripto vel audiet de aliquo.

9. Nam in hac sapientia necesse est ut in se ipso primo percipiat experimentaliter veritatem, et deinde senten-

8, 1 proceditur : declaratur modus tractandi A || 2 enim om. GA || 4 impetratur A || 5 plenam de peccatis GA || 6 secundo + duo manifestantur primo A || 6-7 subditur ubi om. G || 7-9 primo — consurgat : primo quomodo in expositione dominicae orationis omnis scriptura anagogice totum referendo ad Deum spiritualiter exponitur G || 9-12 secundo — exponatur : secundo quomodo mens usualiter per *dominicae orationem* meditando ad amorem consurgat G || 12-13 ibi incipit G || 14 ostenditur : manifestatur GA || et : est A || 18 verorum G + verborum in m. G<sup>2</sup> || 19 cum : vel A || illud T || 20 exercent A || in<sup>2</sup> om. GA || 21 et<sup>2</sup> : ac T || et sentiet om. A || et<sup>3</sup> : seu G || 23 inveniet + in T ||

9, 1 sapientia : scientia T

### Les trois voies

8. En ce traité mystique on procède ainsi : premièrement, on expose la voie purgative où l'on déclare trois choses : comment l'âme doit être purifiée, comment par une vraie prière elle demande l'abondance de la grâce, comment le pécheur obtient pleine remise de ses fautes. Deuxièmement on expose en deux points la voie illuminative : comment d'abord, en méditant l'*Oraison dominicale*, l'esprit s'élève habituellement vers l'amour, puis selon la même voie, dans l'explication de l'*Oraison dominicale*, comment toute l'Écriture est exposée, par référence anagogique à Dieu, en un sens spirituel<sup>1</sup>. Troisièmement on traite de la voie unitive, qui commence ici : « O Sagesse, tu es sortie de la bouche du Très-Haut<sup>a</sup>. » Pour qu'elle soit désirée davantage, on montre d'abord quelle sublimité de vie, quelle perfection de vertus sont acquises au moyen de la sagesse mystique par ceux-là même qui s'y exercent. Si, par hasard, cela semble à quelque lecteur trop difficile en raison de la profondeur de la science et de l'obscurité des mots — cela touche en effet à la troisième voie située au-dessus de tout intellect —, qu'il s'exerce en la voie purgative et en la voie illuminative qui la suit, et aussitôt il expérimentera, il sentira, il comprendra en lui-même, Dieu seul agissant à l'intérieur, tout ce qu'il lira sur cette troisième voie ou en entendra dire.

9. De fait en cette sagesse, il est nécessaire en premier lieu qu'il perçoive en lui-même expérimentale-

a. Antiphona ante Nativ. ; cf. Sir. 24, 5 ; Sag. 8, 1.

1. Le texte ne suivra pas cet ordre. L'exposition anagogique de l'*Oraison dominicale* viendra d'abord (VI 13-44) ; elle sera suivie de remarques sur son emploi comme moyen de dépasser la voie illuminative pour accéder rapidement à la voie unitive (VI, 45-54).

tiam omnium verborum quae ad mysticam sapientiam pertinent, in comparatione cuiuslibet doctrinae facillimam iudicabit. Haec enim sapientia in hoc distinguitur ab omnibus aliis scientiis, quia in hac primo oportet habere usum in se ipso quam verba intelligere, et practica ibi praecedat theoreticam. In omnibus autem aliis scientiis, necesse est primo verba intelligere quam ipsa, quae addiscitur, scientia habeatur. Quae, in quantum a nobiliore doctore acquiritur, in tantum citius possidetur; et ita fit ut in ipsa, Deo doctore, aliquis sit perfectior discipulus quam sit in aliqua liberalium artium perfecte intelligens magister, vel etiam in arte mechanica bonus faber vel industrius architector; secundo, scilicet in illo loco: « Accedite ad eum et illuminamini<sup>a</sup> » docetur quomodo per omnes creaturas tam superiores quam inferiores/anima rationalis ad amorem Creatoris obtinendum perfecte instruatur; tertio, ipsius *Mysticae Theologiae* textus manifeste exponitur, in quo, licet pauca sint verba, est tamen quasi infinita scientia et sententia; quo perfecto intellectu, tam librorum beati Dionysii difficultas quam totius Novi et Veteris Testamenti sensus mysticus veris amatoribus elucescit — nam sicut ab uno fonte plures egrediuntur

5 distinguitur : differt GA || 6-7 usum habere GA || 7 seipsam T || 8 omnibus om. GA || autem aliis : aliis vero G || 9 primo [prius G] necesse est GA || ipsa om. GA || 9-10 scientia quae addiscitur G || 12 Deo doctore aliquis : aliquis Deo docente GA || perfectior : profectior T || 13 sit om. A || 14 etiam om. GA || 18-19 instruitur A || 19 subdundur septem — edocetur (l. 35-37) post tertio *transp.* G || 20 sint pauca GA || tamen est GA || 21 scientia et om. GA || perfecte T || 23 veteris et novi T || 23-24 amantibus GA || 24 egrediuntur plures GA ||

a. Ps. 33, 6

ment la vérité et puis le sens profond de tous les mots qui se rapportent à la sagesse mytique : en comparaison de toute autre doctrine, il jugera cette sagesse très facile. Elle se distingue en effet de toutes les autres sciences : l'expérience personnelle qu'on en fait précède la compréhension des mots ; la pratique précède ici la théorie. En toutes les autres sciences il est nécessaire de comprendre les mots avant de posséder la science même que l'on apprend<sup>1</sup>. Dans la mesure où on la reçoit d'un plus noble docteur, on la possède plus rapidement. Il advient donc qu'en celle-là, le docteur étant Dieu, on soit plus parfait disciple qu'on ne serait maître parfaitement intelligent en l'un des arts libéraux ou même bon artisan ou architecte industriel en un art mécanique. En second lieu, c'est-à-dire là où il est dit : « Approchez-vous de lui et soyez illuminés<sup>a</sup> », on enseigne comment toutes les créatures supérieures et inférieures apprennent parfaitement à l'âme rationnelle à obtenir l'amour du Créateur<sup>2</sup>. On explique clairement en troisième lieu le texte même de la *Théologie Mystique* ; les mots y sont peu nombreux, mais la science et la pensée profondes y sont pour ainsi dire infinies. Cela étant parfaitement compris, la difficulté que présentent les livres du bienheureux Denys s'éclaire et le sens mystique de tout le Nouveau et l'Ancien Testaments se manifeste aux amants véritables. De même en effet que

1. Hugues de B. se sert des expressions : « veritas verborum, sententia verborum, verba intelligere ». Sans doute se souvient-il de l'enseignement de Hugues de S.V. sur la méthode à suivre pour expliquer parfaitement un texte en partant de la lettre (*littera*) afin d'en obtenir une intelligence plus profonde (*sententia*), après avoir perçu le sens obvie (*sensus*) des mots utilisés par l'auteur. Cf. HUGUES DE S.V., *Didascalion* 111, c. 9, PL 176, 771 D. Hugues de B. procédera ainsi dans sa « lecture » du texte, ici fondateur, de la *TM* de DENYS.

2. La suite montrera qu'il existe une interprétation anagogique des créatures et de leur comportement : cf. *VU*, 35-57 : les persuasions, *ibid.*, 58-82 : les industries.

25 tur rivuli, qui quasi in infinitos fluvios derivantur, et sicut  
 ab uno puncto centrali procedunt quasi lineae infinitae,  
 sic intellectis illis pauculis verbis quae ibi exponuntur, in  
 quibus spiritus edocetur quomodo uniri Deo debeat, in  
 suo supremo apice constitutus, et ibidem totius sapien-  
 30 tiaae originem experimentaliter inveniet ; ex qua coniunc-  
 tione nimirum de inferioribus scientiis praeclare intelli-  
 gendis, sacrae Scripturae expositionibus verbis idoneis in  
 praedicatione ad inflammandum corda audientium, fidelis  
 discipulus multipliciter et adfluentissime eruditur — ;  
 35 quarto, subduntur octo industriae quibus anima ad acqui-  
 rendam istam sapientiam et conservandam habitam sa-  
 gaciter edocetur ; ultimo, contra aliquos sciolos hanc  
 summam sapientiam impugnant et dicentes quia nullatenus  
 consurgit adfectus nisi praemeditando et cogitando  
 40 disputatio subditur, in qua auctoritatibus et rationibus  
 ipsorum error convincitur et huius sapientiae veritas  
 efficacius enodatur, quod sine medio, discretione  
 praeunte, sed solum amoris vehiculo supra seipsam,

25 in *om.* G || 26 puncto *om.* A || infinitae lineae G || 27 in : ut G || 28 Deo uniri A || 29 supremo suo G || 29-30 experimentaliter inveniet totius sapientiae originem GA || 30 origine M || 30-31 coniunctione + vel cognitione G || 31 nimirum : mens GA || praeclariter G || 33 inflammanda GA || 35 quarto + scilicet in isto loco tu autem Timotheae amice + ipsius Mysticae Theologiae — eruditur (l. 19-34) *hic scrips.* G || 35-36 acqui-  
 rendum : conservandum M || 38 summam : supremam G || quia : quod G || 38-39 nullatenus : nunquam GA || 39 consurgit G || 42 medio : media A meditatione G + vel G || discretione : cogitatione G || 43 solo GA || quotienscumque GA ||

1. Le terme « industrie » signifie activité, application au travail en vue d'exécuter quelque chose. Chacune des huit industries décrites par Hugues de B. est une incitation plus ardente à aimer et une aide pour le désir de l'union : cf. *VU* 58. THOMAS G. dans ses *Com. Cant.* utilise fréquemment ce terme. Selon lui, l'âme est structurée à la façon des

plusieurs ruisseaux que prolonge un nombre quasi infini de fleuves sortent d'une source unique, de même que d'un unique point central procèdent des lignes pour ainsi dire infinies, de même, une fois compris le petit nombre de mots ici expliqués qui instruisent l'esprit de la façon dont il doit s'unir à Dieu, une fois établi en sa fine pointe, de la même façon il découvrira alors expérimentalement l'origine de toute sagesse. Assurément, cette union instruit le disciple fidèle de plusieurs manières et avec prodigalité des sciences inférieures qu'il faut très bien connaître pour enflammer le cœur des auditeurs en expliquant l'Écriture sacrée à l'aide des mots qui conviennent dans la prédication. En quatrième lieu, huit industries sont jointes : elles apprennent subtilement à l'âme à acquérir cette sagesse et à la conserver une fois acquise<sup>1</sup>. En dernier lieu, est ajoutée une dispute<sup>2</sup> dirigée contre les demi-savants qui attaquent cette sagesse suprême et soutiennent qu'en aucune façon l'affectivité ne se met en mouvement, si ce n'est en méditant au préalable et en réfléchissant. On y réfute leur erreur à l'aide d'autorités et de raisons et on y explique plus efficacement la vérité de cette sagesse, à savoir que l'âme expérimente qu'elle est élevée au-dessus

hiérarchies angéliques. Dans la hiérarchie inférieure : anges, archanges, principautés, la nature agit seule ; dans la seconde : puissances, vertus, dominations, agissent conjointement la nature et l'industrie ; dans la troisième : trônes, chérubin, séraphin, seule agit la grâce. Cf. *ibid.* : prologue du 2<sup>e</sup> *Comm.*, p. 66-67, et du 3<sup>e</sup> *Comm.*, p. 108 E et 220 : « Statura tua assimilata est palmae » ; introd. doctrinale, p. 48. Cf. *DSP* 15, c. 807-812.

2. Il s'agit d'une « dispute magistrale » telle que celle dont Thomas d'A. défend la légitimité. Le maître ne se contente pas de dire que les choses sont ainsi (*quod ita est*), car il veut montrer comment est vrai ce qui est dit (*quomodo est verum quod dicitur*). Il n'utilisera donc pas uniquement l'argument d'autorité ; il avancera des raisons : cf. *Quodlibet* IX, art. 18.

quotiens vult, anima experimentaliter sublevatur, quod  
nec ratio intelligit, nec intellectus speculatur, sed ibi  
45 dicitur : « Gustate et videte<sup>b</sup>. »

45 sicut dicitur ibi G

b. Ps. 33,9.

d'elle-même chaque fois qu'elle le veut sans intermédiaire  
ni discernement préalable, mais uniquement par le char  
de l'amour. La raison ne le comprend pas, l'intellect ne le  
considère pas<sup>1</sup> ; il est dit alors : « Goûtez et voyez<sup>b</sup>. »

1. Cf. *supra*, P 7 ; *infra*, VI 98-100, 105 ; QD 12-13, 15, 17, 33, 46-47.

## DE VIA PURGATIVA

f. 4v

1. « Iustitia et iudicium praeparatio sedis tuae<sup>a</sup>. » Cum enim per mentis adfectum anima ad perfectam sponsi caelestis unionem pervenire desiderat, necesse est ut quae pane angelorum quo beati spiritus reficiuntur in gloria, adhuc in miseria degens, quasi quibusdam micis cadentibus<sup>b</sup> appetit satiari, triplici officio angelorum quasi gradatim ascendendo, immissione divinae influentiae sublevetur, quia eodem pane caelesti et eadem sapientia Ecclesia triumphans et militans instauratur, vivificatur et glorificatur. Quod triplex sit angeli officium, scilicet purgare, illuminare et perficere<sup>c</sup>, oportet quod anima quae

1, 1 *praem.* De via purgativa M Sequitur de via purgativa A || De via purgativa capitulum G || 2 anima per mentis adfectum GA || 8-10 quia — glorificatur : cum enim dicat beatus Dionysius MTGA + quod in ierarchia angelorum MT + in ierarchia caelesti GA || 10 quod : ut GA ||

a. Ps. 88, 15 b. Cf. Matth. 15, 27 c. Denys, *Cael. Hier.*, c. 10 : *Dion.* II, 917-925.

1. « Misère » s'oppose ici à « béatitude ». Selon Thomas d'A., au sens propre, « misère » ne désigne pas tout défaut, mais seulement celui de la nature rationnelle à laquelle il arrive d'être heureuse : ST I, q. 21, art. 4, sol., et IIa IIae, q. 30, art. 1, sol.

2. Le mot « influence » (*influentia*) est absent du vocabulaire de DENYS, TM. THOMAS G. l'utilise dans ses *Com. Cant.* ainsi que *influitio*, *influere*, *influi*. Selon THOMAS d'A., une substance spirituelle peut « influencer » sur une autre (*Quodlibet* 111, art. 7). Selon THOMAS G., le terme *influentia* est synonyme de *communicatio* ; celle-ci vient de Dieu et elle permet de retourner vers lui. Selon BONAVENTURE, il implique l'idée de présence active (*praesentia secundum virtutem* : *Com. Sent.*

## LA VOIE PURGATIVE

### Les trois fonctions de l'âme

1. « Justice et jugement sont les fondements de ton trône<sup>a</sup>. » Puisqu'en effet l'âme désire arriver par l'affectivité de l'esprit à l'union parfaite avec l'époux céleste, il est nécessaire que, vivant encore dans la misère<sup>1</sup> et souhaitant être rassasiée, comme de miettes tombant de la table<sup>b</sup>, du pain des anges qui nourrit dans la gloire les esprits bienheureux, elle soit, grâce à la pénétration en elle de l'influence<sup>2</sup> divine, comme graduellement soulevée par le triple office des anges, car le même pain céleste et la même sagesse fondent, vivifient et glorifient l'Église triomphante et l'Église militante<sup>3</sup>. En effet l'office des anges est triple : purifier, illuminer, parfaire<sup>c</sup>. L'âme qui veut s'élever présentement à ce point

I, dist. 37, p. 1, art. 1, q. 1), de continuité avec le premier principe (*continuatio cum primo principio*) et de retour à ce principe (*reductio in ipsum* : *Com. Sent.* I, dist. 9, art. un. q. 4, sol. ; *Coll. Hexaem.*, Coll. XXI, n° 17-18).

3. Pour l'histoire des expressions « Église triomphante, Église militante », cf. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (Histoire des dogmes 20), 1970, p. 164-165, et H. de LUBAC, *Corpus mysticum* (Théologie 3), 1949, p. 320, 323-324. THOMAS d'A. distingue l'*Ecclesia militans* et l'*Ecclesia triumphans* dans son *Expl. Ps.*, Ps. 26, Paris 1640, p. 346, col. 2 A ; Ps. 35, *Ibid.*, p. 384, col. 1b-col. 2 B ; dans son *Com. Is.*, c. 6, *ibid.*, p. 510, col. 1, A et dans son *Com. Jn* c. 14, 2, lect. 1 (éd. CAI, 1952) n° 1853. Selon THOMAS G., les anges gardent l'Église militante : *Com. Cant.*, c. 2, p. 145 A ; c. 3, p. 168 B. Les fruits plus subtils et plus durables de l'ordre du séraphin en l'âme se rapportent à l'Église triomphante : *ibid.* p. 159-160 L.

vult ad illud altissimum ascendere in praesenti in quo mentes angelicae absorbentur in gloria, veluti eorum imitatrix, primo purgetur, secundo, divinis fulgoribus  
15 illuminetur, tertio, quod in supremo adfectivae apice constituta unitivi amoris culmine perficiatur.

2. Primo ergo dicendum est de prima via, scilicet purgativa, quae est quasi puerilis et incipientium, per quam mens, adhuc rudis, disponitur sine mortalium hominum documento, solis insistens doctrinis caelestibus, ut  
5 experimentaliter, quantumcumque sit simplex vel laicus, a practica ad theoreticam illuminationem divina manifestatione necessario sublevetur. Ante enim quam illa sapientia, quae Deus beatissimus est, in spiritu rationali, veluti in domo propria, requiescat, secundum illud : « Anima  
10 iusti sedes est sapientiae<sup>a</sup> », oportet quod de ipsa iudicium

12 ascendere ad illud altiss. GA || 15 quod om. G || apice adfectivae GA

2, 1 scilicet + de A || 2 puerilis + via G || 5 sit om. G || 6 a practica : ad practicum + non GA || 7 antequam enim ista G || 8 est beatissimum GA || 9 requiescat : conqui. GA || 10 ipsa + anima GA

a. Prov. 12, 23

1. « Cette sagesse qui est Dieu », l'est-elle selon « ce que son nom signifie », sa « raison », sa « forme », sa « qualité », c'est-à-dire « selon ce à partir de quoi ce nom est imposé » (*id a quo imponitur nomen*), ou l'est-elle seulement « selon ce à quoi ce nom est donné » (*id cui imponitur nomen*), son « suppôt » ? Certains assurent que « tout nom donné à partir d'une forme et dit d'une forme, abandonne cette forme lorsqu'il s'agit de Dieu ». Ainsi pense ALAIN DE LILLE (*Regulae de sacra theologia*, Reg. XVII, PL 210, 629-630 ; éd. N.M. HÄRING, *Alanus de Insulis Regulae caelestis iuris*, Archives d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age, t. XLVIII, p. 136), Dieu étant « forme sans forme » (*ibid.*, Reg. XVI, c. 629 ; Häring, p. 136). Quand il s'agit de nommer Dieu, est donc inutilisable la notion priscienne du nom : *nomen significat substantiam cum qualitate*, (PRISCIEN, *Institutiones grammaticae*, c. 5 ; éd. KEIL, t. 2). Telle semble bien avoir été l'opinion de Thomas G. dans son *Extractio des Noms divins*, c. 5 et 11 (*Lion.*, I, 692, 326-327 ; 693, 346-347 ; 705, 525) ; cf. F. RUELLO, *Les noms divins et leurs raisons, selon Albert le*

suprême où les esprits angéliques sont absorbés dans la gloire doit, pour ainsi dire en les imitant, être d'abord purifiée, puis illuminée des éclairs divins, enfin, dressée en la plus haute pointe de la puissance affective, devenir parfaite par l'amour unitif à son sommet.

### Jugement et justice

2. Il faut donc parler d'abord de la première voie, la voie purgative qui est pour ainsi dire la voie de l'enfance et des débutants. Par elle, l'esprit, encore inexpérimenté, est disposé, sans enseignement reçu d'hommes mortels, prenant appui sur les seules doctrines célestes, de telle sorte qu'expérimentalement, aussi simple et laïc soit-il, il soit nécessairement élevé de l'illumination pratique à l'illumination théorique, grâce à la révélation divine. En effet, avant que cette sagesse qui est Dieu<sup>1</sup> très bienheureux se repose en l'esprit rationnel comme en sa propre demeure, selon cette parole : « L'âme du juste est le siège de la sagesse<sup>a2</sup> », il

Grand, commentateur du *De divinis Nominibus* (Bibliothèque thomiste XXXV), 1963 : 2<sup>e</sup> partie, c. 1 : La raison de nom divin selon Thomas GALLUS, p. 133-153. Est ici sous-jacent le problème de la synonymie ou de la non-synonymie des Noms divins. Dans ses *Com. Sent.* et *Com. Div. Nom.*, ALBERT LE GRAND fonde la non-synonymie des noms divins sur « ce à partir de quoi un nom est donné » en Dieu lui-même. Cf. F. RUELLO, *ibid.*, 1<sup>re</sup> partie, p. 43-129. THOMAS D'A. procède également de la sorte : *Com. Sent.*, I, dist. 2, q. 1, art. 2-3 ; *ST*, I, q. 13, art. 4 ; *De Ente et Essentia* (éd. Rolland-Gosselin, Bibliothèque thomiste VIII, 1948), c. 4-5, p. 29-42. Chez Albert le Grand, la théologie des noms divins est initialement fonctionnelle et ontologique en son terme. Chez THOMAS G. elle est initialement et en son terme fonctionnelle ; cf. *Extractio des Noms divins*, c. 1 ; *Dion.* I, p. 678, 94-96 ; c. 5, p. 692, 321-327 ; 694, 354-355 ; c. 7, p. 697, 402-403 ; c. 11, p. 705, 524-526. Elle l'est aussi chez HUGUES DE B., cf. VI 10.

2. Le verset *Anima iusti sedes est sapientiae*, cité dix fois par saint Augustin, ne provient pas du livre de la *Sagesse*, comme on l'indique ordinairement, mais de *Proverbes*, 12, 23. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, dans *Epektasis*, Mélanges J. Daniélou (1972), p. 111-120 ; *Biblia*

f. 5r  
 15 et iustitia fiat<sup>b</sup>; iudicium, ut sic se a Creatore suo aver-  
 tendo — sic fit in omni mortali peccato — ipsum  
 contempsit, Creatorem pro creatura lamentabiliter relin-  
 quendo, sic totaliter humiliatur, /ut humiliatio ipsius inci-  
 20 pientis in tantum provocet clementiam Dei quem offendit  
 in quantum ipsius contemptus divinam sententiam contra  
 se peccatis anterioribus provocavit. Oportet etiam quod  
 sit ibi iustitia, ut illa anima, quae aliquando delectationem  
 Creatoris in delectationem creaturae, peccatis suis exi-  
 25 gentibus, commutavit, in tantum doleat vel saltem se non  
 dolere doleat, ut divinae iniuriae secundum ipsius iudi-  
 cium, tamen misericorditer, videatur secundum huma-  
 nam iniuriam aliquatenus satisfactum, secundum illud :  
 « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi  
 30 tormentum et luctum<sup>c</sup> », ut, secundum regulam artis  
 medicinae, per duo contraria, scilicet per humiliationem  
 contra pristinum contemptum et per dolorem de peccatis  
 contra pristinam delectationem, quasi nascens denuo, illi,  
 qui est summa maiestas et indeficiens bonitas, per uniti-  
 vum glutinum ardentissimi amoris uniatur. Dicendum est  
 ergo quomodo humiliatio et dolor de peccatis quadam  
 necessitate congruente acquiratur.

11 sic : sicut MTGA || se om. A || 11-12 a creatore suo avertendo se G  
 || 12 sic : sicut MTGA + ea G || peccato mortali A || 14 sic + ea A ||  
 humilietur totaliter G || 15 Dei : ipsius creatoris G || provocet —  
 offendit : ipsius [+ creatoris G] clementiam provocet GA || 16 sent. :  
 sapientiam T || 17 se + in GA || 18 ibi sit G || 20 comm. + quod GA || 22  
 tamen : tam GA || misericorditer : misericordie G misericordis A ||  
 secundum : iuxta A || 25 regulam om. GA || artis : artem GA || 26  
 humilitatem GA || 32 acquirantur M

b. Cf. Ps. 88, 15; Ps. 96, 5 c. Apoc. 18, 7.

doit y avoir en ce qui concerne cette âme jugement et justice<sup>b</sup>. Jugement : elle s'est détournée de son Créateur — ainsi en est-il en tout péché mortel — et de ce fait elle l'a méprisé, en abandonnant de déplorable façon le Créateur pour la créature. Ainsi lui faut-il être totalement abaissée pour que l'humiliation du débutant lui-même provoque la clémence de Dieu, autant que le mépris de celui-ci attira sur lui la condamnation divine pour ses péchés antérieurs. Justice : ses péchés l'exigeant, cette âme changea parfois la délectation du Créateur en délectation de la créature. Il faut donc qu'elle s'afflige ou du moins s'afflige de ne pas s'affliger, au point qu'il paraisse être quelque peu satisfait à l'injure faite à Dieu, selon son propre jugement, mais pourtant avec miséricorde, eu égard à l'injure humaine conformément à cette parole : « Autant elle s'est glorifiée et plongée dans les délices, autant donnez-lui de tourment et de deuil<sup>c</sup>. » Ainsi, en accord avec la règle de l'art médical<sup>1</sup>, par les deux contraires, de l'humiliation d'une part qui s'oppose au mépris antérieur et d'autre part de la douleur des péchés qui s'oppose à la délectation antérieure, l'âme, naissant pour ainsi dire de nouveau, sera unie par le lien d'un amour très ardent à celui qui est la majesté suprême et la bonté indéfectible. On doit donc dire comment par une sorte de juste nécessité sont acquises humiliation et douleur en ce qui touche aux péchés.

*Augustiniana, Le Livre des Proverbes* (1975), p. 173 et 215. Il se retrouve chez Grégoire le Grand, Bernard, etc. Augustin commentait ce verset par Ps. 96, 5 : *Iustitia et iudicium directio (correctio) sedis eius* (*En. in Ps. 96, 5 : CCL 3, 1357*). Hugues de B. fait de même, à moins qu'il ne pense à Ps. 88, 15 : *Iust. et iud. praeparatio sedis tuae*.

1. Application spirituelle de l'axiome selon lequel l'art imite la nature ; cf. ARISTOTE, *Physique* 11, 2; 194 a 21-22; THOMAS D'A., *Som. Gent.*, II, c. 75 : éd. MARC, n° 1558b.

3. Et, licet haec via purgationis puerilis aliquibus videatur maxime respectu sequentium, tamen, nisi per istam viam mens circa divina negotiari accedens sollicita et adtenta pertranseat, nunquam in praesenti vita ad cognitionem de divinis vel Dei, nec ad ardorem amoris unitivi practice poterit ascendere, nec ab istis inferioribus suos possessores devorantibus sequestrari. Sic ergo se debet anima humiliare, ut primo recolat peccata sua, in aliquo secreto loco, occultissime, et maxime in secreto noctis silentio, et maiora succincte, ne diabolus sibi inferat ad delectationem de quo obtinere debuit me/dicinam, faciem suam erigendo ad caelum et, prout potest, sic maiora sua peccata usque ad decem vel duodecim coram Deo, quasi ipsi loquendo, enumeret et enumerando suspirat, ipsum in omnibus exaltando et se in omnibus deprimendo, prout poterit dicens : « Domine Iesu Christe », vel quocumque modo sibi placito, « ego sum ille peccator nequissimus, miserrimus, infelicio et abominabilior omnibus, qui tuam maiestatem atque clementiam in tot et tantis criminibus offendi, ut illa enumerare non sufficiam, sicut nec arena maris prae multitudine enumerari potest », et suspiret et gemat prout efficacius poterit, quia,

3, 1 viam *om.* GA || 5 vel dei *om.* GA || 5-6 amoris unitivi ardorem G unitivi amoris A || 6 practice *om.* T || ascendere : accedere GA || 7 sequestrari + quomodo anima se humiliet et plangat G de modo purgativo A || 7-8 debet se G || 9 secreto<sup>2</sup> *om.* GA || occultissimo TGA || et : ut G || 11 de quo : unde GA || obtinere : habere GA || 12 erig. : dirigendo GA || ad : in GA || 13 peccata sua GA || 15 ipsum + Deum GA [ipsum *om.* A] || 16 dicens + accusatoria locutio ad Deum A || 17 sibi + melius G || placito : placuit GA || 18 infelicio : infelix G + nequissimis A || et *om.* A || 18-19 omnibus *om.* A || 19 atque clementiam *om.* GA || et : in G || 21 numerari + non A || 22 et<sup>1</sup> : ibi GA

### Nécessité de la voie purgative

3. Cette voie de purification semble à certains une voie d'enfance, surtout si on la compare aux suivantes. Cependant, si l'esprit attentif et vigilant qui se dispose à s'occuper des choses divines ne parcourt pas ladite voie, il ne pourra jamais en la vie présente s'élever pratiquement à la connaissance des réalités divines ou de Dieu ni à l'ardeur de l'amour unitif. Il ne pourra non plus être éloigné de ces choses inférieures qui dévorent leurs possesseurs. L'âme doit donc s'humilier<sup>1</sup> ainsi : qu'elle se souvienne d'abord de ses péchés en un endroit secret de façon très cachée et surtout dans le silence secret de la nuit ; qu'elle se rappelle brièvement les plus grands, afin que le diable ne lui suggère pas de se réjouir de ce dont elle a dû obtenir la guérison. En tournant sa face vers le ciel, qu'elle énumère dans la mesure où elle le peut ses péchés les plus grands, jusqu'à dix ou douze, en présence de Dieu, comme si elle lui parlait. Qu'elle gémisses en les énumérant, l'exaltant en tout, s'abaissant elle-même en tout, disant comme elle le peut : « Seigneur Jésus-Christ », ou de quelque manière qui lui plaise : « Je suis le pécheur le plus détestable, le plus misérable, le plus malheureux, le plus abominable de tous qui, ayant offensé ta majesté et ta clémence en des crimes si nombreux et si grands, serais incapable de les énumérer, pas plus que le sable de la mer ne peut être compté, vu sa quantité. » Qu'elle soupire et gémisses aussi efficacement

1. En voyant dans l'humilité le fondement de la vie spirituelle, Hugues de B. s'accorde avec AUGUSTIN, *De verbis Domini* ; *Sermo ad populum*, *Sermo LXIX*, c. 1 : PL 38, 441, que THOMAS D'A. commente dans *ST*, IIa IIae q. 161, art. 5 ; mais en centrant l'humilité sur l'idée de péché, il choisit un point de vue plus limité que ceux de S. BENOÎT dans sa *Règle*, c. 7 : PL 66, 371, et d'ANSELME dans son *Liber de Similitudinibus*, EADMER, c. 101 : PL 159, 665, que THOMAS D'A. interprète, *ibid.*, art. 6.

sicut lima operatur in ferro, ut in qualibet ipsius singulari confricatione aliquid de ipsius rubigine expellatur, sic quodlibet suspirium vel gemitus aliquid de rubigine peccati, etiam post effusionem gratiae relicta, eliminat. Et sic magis ac magis anima se purgans ad percipienda quae ratio non investigat vel intellectus speculatur divino subsidio elevatur.

4. Et ut intentius dolore constringatur, animus ad sui confusionem et humiliationem divina beneficia primo in generali, secundo in speciali adtentissime coram Deo, prout melius poterit, sibi ingrato divinitus collata, recordetur primo quod eum, quoad speciem tam nobilem creaturam creavit de nihilo, dicens : « Domine, nonne tu me ad imaginem tuam cum antea nihil essem, in tam nobile esse produxisti, ut te tenerem in praesenti per gratiam et facie

23-24 confricatione singulari G || 24 ipsius + ferri GA de om. G || 27 ac magis om. G

4, 1 Quod recolendo divina beneficia plangatur patet *praem.* G || 4-5 recordetur + beneficio creatoris recolat A || 5 quod eum om. G || eum : ipsum A || 5-6 creaturam + sic GA de nihilo creavit G de nihilo sic creavit A || 6 nonne tu [om. A] Domine GA || 7 nihil antea GA || 8 per gratiam in praesenti GA || 8-9 te facie ad faciem GA

1. L'amour unitif a pour siège l'affectivité (*adfectus*) et il se situe au-dessus de la raison et de l'intellect comme de l'intelligence ; cf. P. 4-5, 7-9.

2. Création, grâce, gloire sont des dons de Dieu. Par lui-même l'être créé n'est rien ; en le créant, Dieu lui fait don d'exister, alors qu'il n'est rien. Telle est en définitive la doctrine de Thomas d'A. qui associe l'idée de création à celle d'émanation de ce qui par soi-même n'est rien à partir du principe premier. A bon droit, Hugues de B. cible sur lui-même la notion de création, car Dieu crée les individus comme tels, mais il insiste sur l'idée de « rien » : « Je n'étais rien. » De fait ce qui procède d'un autre par émanation particulière n'est pas présupposé à son émanation ; en ce sens, l'homme vient du non-homme et le blanc, du non-blanc. S'agissant de l'émanation de tout l'être de ce qui par lui-même est non-être, on voit qu'il est impossible que quelqu'être soit présupposé à l'émanation de

qu'il se pourra. En effet une lime agit sur le fer et chaque frottement lui enlève de la rouille ; de même, tout soupir ou tout gémissement élimine de la rouille du péché, celle qui demeure même après l'effusion de la grâce. En se purifiant ainsi de plus en plus, l'âme est élevée par le secours divin, en vue de percevoir ce que la raison ne recherche pas ou que l'intellect ne considère pas<sup>1</sup>.

#### Bienfaits généraux de Dieu

4. Afin que la douleur accable plus intensément l'esprit, que pour sa confusion et son humiliation il se souvienne d'abord en général, puis en détail, très attentivement devant Dieu, du mieux qu'il pourra, des bienfaits qui lui furent divinement accordés et pour lesquels il s'est montré ingrat ; qu'il se souvienne en premier lieu que Dieu le créa de rien et fit de lui une créature de si noble espèce : « Seigneur, dira-t-il, ne m'as-tu pas produit en un être si noble à ton image, alors qu'auparavant je n'étais rien<sup>2</sup>, pour que je te possède présentement par la grâce et te contemple face-à-face dans la gloire<sup>3</sup> ? Moi, j'ai tellement provoqué la rigueur de

tout l'être à partir du premier principe. Avant l'émanation, il n'y a donc rien. La création de Hugues de B. va donc de son propre non-être à son être propre, reçu du premier principe ; cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, II, dist. 1, q. 1, art. 2 ; *ST* I, q. 45, art. 1 sol. ; *Sum. Gent.*, II, c. 16.

3. Selon Hugues de B., la grâce est un intermédiaire entre la création d'un être et sa glorification. Elle dépasse donc la nature octroyée par création ; mais Hugues ne dit pas pourquoi elle la dépasse. On pourrait présenter la grâce comme une certaine participation de la nature divine dépassant toute autre nature en vue de déifier la nature créée, étant admis que Dieu seul peut déifier, comme on admet que seul le feu peut « ignifier ». THOMAS D'A., *ST*, la IIae, q. 110, art. 4 ; q. 112, art. 2. Thomas estime que la grâce est ce dont l'homme a besoin pour obtenir la béatitude (*Sum. Gent.*, III, c. 150 : éd. MARC, n° 3229-3230), c'est-à-dire la vision de Dieu par son essence (*Sum. Gent.*, III, c. 25 ; 27-48 ; 50-54 ;

1. 6r ad faciem te contemplarer/in gloria, et ego in tantum  
 10 provocavi districtum iudicium tuum, ut, nisi mihi subvenias, magis non nasci quam ad lucem praesentis vitae produci mihi misero profuisset » ; secundo, beneficium incarnationis divinae recordetur, sic dicens : « Nonne tu, Domine, es ille rex altissimus angelorum, qui in tantum  
 15 teipsum pro me adnihilasti ut nostras miserias et peregrinationes huiusmodi itineris ad similitudinem cuiusdam pauperis humiliter sustineres, et ego, Domine, non me humiliando sed impudenter extollendo, tuam maiestatem contempsi, in miserias momentaneas huius vitae te fontem beatitudinis commutando. Quo ergo fugiam ? Si ascendero in caelum, tu illic es, si descendero in infernum, ades<sup>a</sup>, etc. »

5. De secundo aliquantulum parum sistendo, percurrat ad tertium, scilicet ad recordationem dominicae passionis, sic dicens : « Non sufficit tibi, dulcissime domine Iesu Christe, quod in tantum teipsum inclinares ut, manens  
 5 Deus, carnis mortalis humanitatem assumeres, sed insuper propter universorum mortalium miserias sublevandas, tam dura verbera, tam innumerabilia vulnera tolerasti, ut a planta pedis usque ad verticem capitis<sup>a</sup> non esset membrum in corpore tuo quod non sanguine tuo  
 10 sacratissimo spargeretur. Quid ergo faciam ego, miserri-

12 misero *om.* T || profuisset + beneficium incarnationis A || 13 dominicae M divinae *om.* A || 14 angelorum altissimus G || qui *om.* GA || 15 seipsum *sup.* l. G<sup>2</sup> || adnihilans A || 16 huiusmodi : huius M *om.* GA || itineris : in terris G || 17 me Domine non G || 18 sed + in tantum GA || 19 huius vitae *om.* GA || te *om.* T

5, 1 parum *om.* G || insistendo GA || 4 teipsum : temetipsum T + *spat. vac.* M + Recordatio passionis dominicae *in m.* A || 6 propter : ad G || 7 tam<sup>2</sup> : tamque G || 8 capitis *om.* GA || 9 tuo corpore G || 10 sparg. : respergeretur G || ego *om.* GA

a. Ps. 138, 7-8. 5a. Cf. Job 2, 7 ; Is. 1, 6.

ton jugement, qu'à moins que tu ne me secoures, il eût été plus avantageux pour moi, misérable, de ne pas naître que d'être amené à la lumière de la vie présente. » Qu'en second lieu, l'esprit se souvienne du bienfait de l'incarnation divine<sup>1</sup> et s'exprime ainsi : « Seigneur, n'es-tu pas ce très grand roi des anges qui t'es tellement anéanti pour moi que tu endures humblement nos misères et les longues courses de ce voyage, tel un pauvre ? Moi, Seigneur, sans m'humilier, mais en m'enorgueillissant avec impudence, j'ai méprisé ta majesté, t'échangeant, toi, source de béatitude, contre les misères momentanées de cette vie. Où donc m'enfuir ? Que je monte au ciel, tu y es ; que je descende aux enfers, tu y es<sup>a</sup>, etc. ».

5. S'arrêtant quelque peu sur ce deuxième point, que l'esprit en vienne au troisième : au souvenir de la Passion du Seigneur. Qu'il dise : « Il ne t'a pas suffi, très doux Seigneur Jésus-Christ, de t'être abaissé toi-même au point d'assumer, tout en restant Dieu, l'humanité d'une chair mortelle. Afin de soulager les misères de tous les mortels, tu as en outre enduré tant de coups affreux, tant de blessures innombrables, que de la plante des pieds au sommet de la tête<sup>a</sup>, il n'y eut pas un membre de ton corps qui ne fût aspergé de ton sang très saint. Que ferai-je

57-58 ; 63. Dès lors, puisque la lumière de la gloire est la consommation de la grâce (ST, Ia IIae, q. 111, art. 3, ad 2), celle-ci est en nous, dès maintenant, le commencement de la gloire (*ibid.*, Ia IIae, q. 24, art. 3, ad 2). Hugues de B. évoque ici explicitement la possession présente de Dieu par la grâce. Cela s'entend d'abord de ce que Dieu est spécialement présent dans la créature raisonnable qui le connaît et l'aime actuellement ou habituellement, et cela se réalise principalement par la grâce (THOMAS D'A., ST, I, q. 8, art. 3, sol. et Ia IIae q. 109, art. 1 et 3). Mais Hugues pense peut-être d'abord à THOMAS G., *Com. Cant.* ; 2<sup>e</sup> *Comm.*, p. 68 A ; 3<sup>e</sup> *Comm.*, p. 121 A.

1. Il n'est pas de grâce plus grande faite par Dieu à l'homme que de s'unir à lui par l'incarnation. THOMAS D'A., *Som. Gent.*, IV, c. 46 ; c. 54.

mus, qui tuae mortis sum causa, non tantum vicem pro vice non rependens, sed te in faecibus meis provocans, ut digno iudicio deberet contra me pugnare totus orbis terrarum a summo caeli cardine usque ad ultimum centrum inferni. Surgant ergo omnes creaturae, et, veluti proprio domino famulantes, de me vindicent/suum proprium Creatorem. » Et ibi cogitet de passione Domini aliquantulum, ut per vulnus lateris usque ad contactum divinitatis occulte latentis interius, per experimentum intimi amoris pertingere mereatur. Haec enim tria in generali non sibi tantum sed omnibus aliis altissimus condonavit, quae in quantum sunt generaliora, in tantum maiorem indicant divinam clementiam.

6. Postea cogitet in speciali quae sibi, non aliis omnibus, Pater totius miserationis contulerit, quem maxime ad officium sacerdotii vel ad religionem carthusii ordinis divina clementia provocavit, quoniam ista via purgativa solum est illorum qui segregati a via saeculari, veluti columba vel turtur in deserto, in secessum contemplationis, licet adhuc debiles sint, supra seipsos avolare nituntur, amotionem omnis culpae mortalis quoad iudicium conscientiae necessario supponentes.

11 qui : quod G || sum : fui G || 15 creaturae omnes GA || 16 domino proprio GA || 17 creat. : conditorem GA || 19-20 intimi om. GA || 20 pert. : attingere GA || tria + sunt GA || 20-21 generali + quae GA || 21 sed + et A || aliis omnibus G || 23 indicant maiorem G

6, 1 Meditatio spiritualium beneficiorum *praem.* G || 1-2 omnibus aliis A || 2 miserationis : consolationis + miserrimus *in m.* G<sup>2</sup> || 3 ad off. sacerdotii vel om. GA || carthusii : carthusiensis GA + vel aliis G + *spat vac.* G + ordinis *del.* G || 5 ill. : eorum A || segregati a via : se a vita GA || 6 desertum GA || 7 sint om. GA || 9 necessarium GA || supponens G

1. Notre rédemption n'a pas été assurée plus convenablement que par la passion du Christ, selon THOMAS D'A., *Com. Sent.*, III, dist. 20, art. 4, q<sup>a</sup> 2 ; *ST*, III q. 46, art. 2 et 3.

donc, moi, très misérable, qui suis cause de ta mort, moi qui non seulement ne compense pas ce que tu as fait, mais qui te provoque par mes vices, au point que par un juste jugement le monde entier devrait me combattre du point le plus élevé du ciel au centre ultime de l'enfer ? Que toutes les créatures se lèvent donc et, comme si elles obéissaient à leur propre maître, vengent à mon sujet leur propre Créateur. » Que l'esprit pense ici quelque peu à la Passion du Seigneur<sup>1</sup>, pour mériter de parvenir par la blessure du côté au contact de la divinité qui se tient cachée intérieurement en secret, grâce à l'expérience de l'amour le plus profond. En effet, le Très-Haut lui accorda à lui non moins qu'à tous les autres ces trois choses en général qui, dans la mesure où elles sont plus générales, signifient une plus grande clémence divine.

#### Bienfaits spéciaux de Dieu

6. Que l'esprit pense ensuite spécialement à ce que le Père de toute miséricorde lui aura accordé et non à tous les autres, à lui que la clémence divine appela à la fonction sacerdotale ou à la religion de l'ordre cartusien<sup>2</sup>. En effet, cette voie purgative est uniquement celle de ceux qui, éloignés de la vie du siècle, comme la tourterelle ou la colombe dans le désert, s'efforcent de s'envoler, bien que faibles encore, au-dessus d'eux-mêmes vers le lieu retiré de la contemplation<sup>3</sup>, — l'éloignement de toute faute mortelle étant nécessairement supposé au jugement de la conscience.

2. Cette signature cartusienne (cf. § 7, l. 19-27) a été curieusement transformée dans certains des mss que nous n'avons pas retenus : il y est parlé de l'ordre cistercien (Munich, Nat. Mus. 3599), des Frères mineurs (Naples, B.N. VII. GG 18), etc.

3. Hugues distingue deux types de contemplation, cf. *QD* 25-33 ; il signale que les débutants n'entrent en sagesse unitive qu'une fois purifiés ; *ibid.*, 33.

7. Primo ergo cogitet quot digniores, quot potentiores, quot etiam ad abundantio-rem influentiam divinae gratiae magis multipliciter praeparatos, reliquit ille altissimus in miseris et mundanis voraginibus involutos et se de tenebris tantae miseriae vocavit ad suam incommutabilem claritatem<sup>a</sup>. Secundo, non tantum respectu miseriae mundanae sibi beneficium collatum recogitet, sed etiam divinae miserationis illud beneficium respectu infernalis miseriae pertractet, quia multi, qui non in tantum divinae maiestatis oculos offenderunt, sempiternis maledictionibus perpetuo detinentur, et ipse, qui multo plus idem meruerat, non propriis meritis, sed dono gratuito Conditoris ad gratiae radium in praesenti vocatur et ad praemia/aeternae beatitudinis in futuro. Similitudinem duorum latronum recolens, quorum unus ab aliquo rege terreno condignus suspenditur, alter vero plus priore delinquens sola regis terreni clementia, licet meritis contradicentibus ipsi fit commensalis gloriam, non ignominiam, reportando. Tertio, illud ad quid vocatur recolat, quia ipsum non ad regulam Benedicti vel Augustini redemptoris gratia provocavit, sed ad illam beatissimam quam ipsemet elegit, quando ductus est in desertum, ubi 40 diebus vel noctibus ieiunavit continue<sup>b</sup>, et praecursor suus per se instituit, ipsam in semetipso servans, nobis servandam monstravit<sup>c</sup>. Quae in tantum aliis regulis est

7, 1 Beneficia speciali *praem.* A || 2 gratiae divinae infl. G || 3 ille : ipse A || 5 tantae *om.* G || voc. : convocavit GA || 6 clar. : veritatem GA || 7 sibi collatum beneficium G sibi ben. coll. A || 7-8 divinae miserationis *om.* GA || 8 illud + divinum A || 9 in *om.* GA || tantum + quam ipsae G quantum ipsae A || 10-11 sempiternae maledictionis [+ poenis GA] perpetuis GA || 12 meritis propriis GA || 12-13 conditoris gratuito GA || 18 ipsius T || fit : efficitur GA || 19 reportando M || 20 ipsum : eum GA || reg. + beati GA || 21 beat. : sacratissimam GA || 23 vel : et || continue [continuis A] ieiunavit GA || 24 per se : proprie GA || seipso GA || servans + et GA || 25 quae *om.* GA || regulis est : regiminibus regula A

7. Que l'esprit pense donc d'abord combien de plus dignes, combien de plus capables, combien aussi de plus préparés de bien plus de façons à recevoir l'influence plus abondante de la grâce divine, ce Très-Haut laissa enveloppés dans les misères du monde et roulés en ses tourbillons, et l'appela, lui, des ténèbres d'une si grande misère, à son immuable clarté<sup>a</sup>. En second lieu, qu'il ne repasse pas seulement en lui-même le bienfait qui lui fut accordé en comparaison de l'extrême misère du monde ; qu'il approfondisse aussi ce bienfait de la miséricorde divine par rapport à la misère de l'enfer ; en effet un grand nombre de ceux qui n'offensèrent pas autant les yeux de la majesté divine sont perpétuellement sous le coup des malédictions éternelles, alors que lui, qui l'aurait mérité bien davantage, est appelé, à cause non de ses mérites propres mais du don gratuit du Créateur, dans le présent au rayon de la grâce, et aux récompenses de la béatitude éternelle dans le futur. Qu'il se rappelle l'exemple des deux larrons : l'un, tout à fait digne de châtement, est pendu par un roi de la terre ; l'autre, plus coupable que le premier, devient son commensal par la seule clémence du roi terrestre, contrairement à ce qu'il mérite, en acquérant gloire et non infamie. Qu'en troisième lieu, l'esprit se souvienne de ce à quoi il est appelé. La grâce du Rédempteur, en effet, ne l'a pas convié à suivre la règle de Benoît ou celle d'Augustin<sup>1</sup>, mais celle, très bienheureuse, qu'il choisit lui-même, lorsqu'il fut conduit au désert où il jeûna sans interruption quarante jours et quarante nuits<sup>b</sup>. Son précurseur institua lui-même cette règle et, en l'observant personnellement<sup>c</sup>, nous apprend à

a. Cf. I Pierre 2, 9 b. Matth. 4, 2 c. Lc 1, 8.

1. La formule de profession religieuse du chartreux omet la clause : *secundum regulam beati Benedicti*. Voir HUGUES I, *Coutumes de Chartreuse* (SC 313), 23, 1 ; et Introd., p. 69.

sublimior, in quantum doctrinam humanam divinum eloquium praeexcellent.

8. Sed sic persistens in oratione, non tantum cogitet in seipso, sed ad Deum immediate dirigat eloquium suum, tam peccata quam beneficia in generali et in speciali humiliter referendo, tamen cum quodam ordine ista et  
 5 ista vel alia, secundum quod Dominus eum intus docuerit recolendo. Sic igitur, per recordationem peccatorum et divinorum beneficiorum iam confusus, viam humiliationis incipiat, dicens : « Domine, Pater totius miserationis, non  
 10 possum tibi satisfacere de malis quae coram te miserabiliter perpetravi, nec tibi respondere valeo ad beneficia quae mihi indigno contulisti, sed quia ego me interficere non debeo, tu me infelicem interfice ; sed si hoc tuae benignitati non placet, mitte angelum tuum gladiatorem, qui de me vindictam accipiat. Sed si hoc propter tuam  
 15 misericordiam non vis adimplere quod merui, quia me interficere non possum, tamen hoc quod in me est faciam, me quasi latronem tuum tibi reddo in perpetuum servientem, /nunquam diebus meis ullatenus in tuo servitio recedentem. » Tunc prosternat se in faciem et quantumcum-  
 f. 7v que poterit se humiliet, seipsum deprimendo et altissimum offensum exaltando ; et in quantum humiliter, in tantum etiam citius et abundantius gratiam divinae misericordiae provocabit et tunc iam de necessitate divinae congruentiae oportet quod, quando Pater piissimus

8, 1 sed + et GA || in orat. pers. GA || 3 in<sup>2</sup> om. M || 4-5 et ista om. GA || 5 eum : ipsum G om. GA || intus : interius G || 6 recolendo + humiliatio ex causa duplici G || igitur : enim G || 7 confusus iam GA || 8 incipiat + sic GA || 10 pertractavi A || nec : non G || 11 indigno : misero G miserimo A || ego om. G || 12 debeo + nec valeo G || tuae : sibi GA || 13 benignitati om. GA || 14-15 misericordiam tuam GA || 16 faciam : facio G || 18 ullatenus om. G || 19 faciem + suam G || 20 se om. GA || humiliet

l'observer. Cette règle est plus sublime que les autres dans la mesure où la parole divine l'emporte en excellence sur une doctrine humaine.

#### Adresse immédiate à Dieu

8. Persistant ainsi dans la prière, que l'esprit ne médite pas seulement en lui-même, mais qu'il adresse son discours à Dieu immédiatement, mentionnant avec humilité ses péchés et les bienfaits reçus, généraux et spéciaux, passant toutefois en revue selon un certain ordre ceux-ci, ceux-là ou d'autres, comme le Seigneur le lui enseignera intérieurement. Ainsi, donc, grâce au souvenir des péchés et des bienfaits divins, qu'il commence à suivre, confus, la voie de l'humiliation en disant : « Seigneur, Père de toute compassion, je ne puis te satisfaire pour les choses mauvaises que j'ai misérablement accomplies devant toi ; je ne puis te donner l'équivalent des bienfaits que tu m'accordas malgré mon indignité. Mais puisque je ne dois pas me tuer moi-même, toi, tue le misérable que je suis. Si toutefois cela déplaît à ta bonté, envoie ton ange qui porte le glaive ; il tirera vengeance de moi. Mais si, à cause de ta miséricorde, tu refuses d'accomplir ce que j'ai mérité, ne pouvant me tuer, je ferai cependant ce qui tient à moi : me rendre à toi, comme ton voleur, en perpétuelle servitude, ne m'écartant jamais au cours de ma vie en aucune manière de ton service. » Que l'esprit se prosterne alors, et, autant qu'il le pourra, s'humilie en se rabaissant et en exaltant le Très-Haut qui est offensé ; plus humble il sera, plus rapidement et plus abondamment il appellera la grâce de la miséricorde divine. Dès lors faut-il — par nécessité de divine congruence — que, lorsque le Père très

+ et G seipsum hum. A || 23 iam om. GA || 23-24 divinae congr. om. GA || 24 quando om. G

- 25 videt eum sic humiliatum coram se, dolorem conferat de peccatis, vel saltem dolorem quia non dolet, ut, per ista duo contra praedicta duo, anima purgata recuperet iam quod quondam erat deperditum, et sibi, quandoque multo amplius quam antea idipsum restauretur. Sed si etiam
- 30 dolorem non poterit ad effectum consequi per ea quae dicta sunt, tamen qualibet nocte, succincte, hoc teneat quod dictum est, quia Creatori sufficit quando homo facit quod in se est, necnon etiam ipse Dominus, rei exitum exspectans, quandoque se subtrahit, ut et ista faciens
- 35 dolorem nullum vel consolationem inveniatur, ut eius patientia ad tempus per divinam sustinentiam comprobetur et ut sibi postmodum amplior consolatio et de peccatis maior contritio divinitus conferatur.

9. Sed quia quae praedicta sunt non possunt fieri sine gratia speciali, sequitur de impetratione gratiae per modum orandi, prout ad viam purgativam pertinet. Sicut enim oculo sensibili de ioculatoribus in curiis magnatum

25 videt : videns G || eum : ipsum GA || coram se humiliatum A || 26 dolet + ut debet G || 27 contraria G || duo [om. G] praedicta A || 28 quondam quod A || 30 poterit + quo GA || 33 necnon etiam : immo GA || exitum rei G || 35 nullum dolorem G || vel : et *del* + nullum *in m.* + esse *sup. l.* G<sup>2</sup> || 36 sustinentiam : sustentationem + sustineam G || 37 postmodum : postea A || maior *om.* GA

9, 1 Quomodo orando acquiratur gratia *praem.* G || fieri non possunt G || 4 oculo + corporali [corporis A] vel GA

1. Cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, II, dist. 28, q. 1, art. 4 ; IV, dist. 17, q. 1, art. 2, q<sup>a</sup> 1-3 ; *ST*, Ia IIae, q. 112, art. 3 ; q. 109, art. 6, ad 2 ; *Q. disp. de Veritate*, q. 24, art. 15 ; BONAVENTURE, *Com. Sent.*, II, dist. 28, art. 2, q. 1, ad 4. Mais ici la formule n'a pas un sens aussi précis, car le débutant est déjà justifié.

2. Parlant de Dieu, Hugues emploie le terme de *sustinentia*, et non de *patientia*. Peut-être pourrait-on traduire ce mot par « longanimité ». *Sustinere* signifie « tenir » et de ce point de vue, peut être mis en relation avec l'idée de « force » (*fortitudo*), car « tenir » est l'acte propre de la vertu de force et implique l'idée d'une durée : cf. THOMAS D'A., *ST*, Ia IIae q. 123, art. 6 et ad 1. A la patience se rapportent la longanimité

bon le voit humilié de la sorte devant lui, il lui accorde d'éprouver de la douleur pour ses péchés, ou du moins de la douleur de n'en point éprouver, afin que, par ces deux choses contraires aux deux précédentes, l'âme purifiée récupère ainsi ce qui jadis était perdu et soit parfois même rétablie à son avantage bien plus amplement qu'auparavant. Mais même s'il ne pouvait éprouver réellement la douleur au moyen de ce que l'on a dit, que l'esprit cependant se remémore brièvement chaque nuit ce qui fut dit, car il suffit au Créateur que l'homme accomplisse ce qui est en son pouvoir<sup>1</sup>. Et même, attendant l'issue, le Seigneur en personne se retire parfois, si bien que même en faisant cela, l'esprit n'éprouve aucune douleur ou consolation, afin que sa patience soit mise temporairement à l'épreuve par celle de Dieu<sup>2</sup>, afin qu'une consolation plus ample et une contrition plus grande de ses péchés lui soient ensuite divinement accordées.

#### Demande de la grâce

9. Sans grâce spéciale, ce dont on vient de parler ne peut advenir. On parle donc maintenant de la demande de la grâce en priant, comme il convient à la voie purgative. On constate en effet, avec les yeux du corps, que les jongleurs dans les cours des grands, désireux d'obtenir du prince sans honte<sup>3</sup> un

et la constance : cf. *ibid.*, q. 136, art. 5 et Ia IIae, q. 70, art. 3 ; la longanimité ayant toutefois plus de convenance avec la magnanimité qu'avec la patience : *ibid.*, Ia IIae, q. 136, art. 4. La longanimité rejoindrait la patience en tant que celle-ci est l'attente prolongée d'un bien absent par une âme tranquille. Cf. THOMAS D'A., *Exp. Rom.*, 8, lect. 5 (éd. 1654, p. 76, c. 2, DE).

3. Selon THOMAS D'A., « ... *confusio* ... est idem quod *erubescencia*... », cf. *Com. Ps.* 24 : éd. 1640, p. 339, c. 2 AB ; *Ps.* 34, *ibid.*, p. 377, vol. 1, 3 D ; *Ps.* 39, *ibid.*, p. 407, c. 2 AB ; 1 *Cor* 4, lect. 3 : éd. 1654, p. 170, c. 2 E. Voir également *ST*, Ia IIae, q. 41, art. 4 et Ia IIae, q. 144, art. 2.

5 cernitur quod cupientes commodum vel beneficium tem-  
porale a principe inconfusibiliter obtinere, primo ipsum  
multipliciter commendat, deinde postulans quod optant  
sibi dari, sic et novus ioculator spiritualis, mundum  
f. 8r deceptorem despiciens, debet ordinate/procedere. Primo  
10 debet Deum multipliciter commendare, deinde rem desi-  
deratam postulare.

10. Cum enim Deus in se sit innominabilis, tamen in  
suis effectibus ipsum nominamus et per ipsos ipsius  
magnificentiam collaudamus, primo secundum quod ipse  
est omnis creaturae, tam corporalis quam spiritualis,  
5 principium et origo; secundo, aliquantulum sublimius,  
prout se habet ad contemplantes in gloria, mentes scilicet  
angelicas et humanas, et ipsas contemplatione suae indi-  
cibilis pulchritudinis, quam vident sicut est, beatificans,  
in hac ab ipsis omnem eliminans egestatem; tertio, adhuc  
10 isto sublimius, prout se habet ad omnes creaturas quibus  
velut altissimus imperat et omnes, tam rationales quam

5 vel beneficium *om.* GA || 5-6 temporale commodum GA || 7-8 postul.  
— sibi: quod intendunt sibi postul. GA || 8 dari: condonari GA || 9  
deceptorem *in m. loco* redemptorem *in textu* T || 9-11 primo —  
postulare *om.* GA

10, 1-2 ipsa tamen in suis effectibus GA || 2-3 magnificentiam ipsius  
G || 3 primo + enim GA || 4 est *om.* T || spir. quam corp. G || 5 principium  
+ est T || sublimius: *submissius* A || 6 scilicet mentes GA || 9 hac: hoc  
MGA || eliminans + *spat. vac.* M || 10 sublimius: *submissius* A || et  
omnes creaturas se habet GA || quibus + ipsas G + ipse A

1. Doit-on louer oralement Dieu qui est innommable? En raison de son excellence, ne lui doit-on pas davantage? A l'objection: la louange n'est pas due à Dieu; on lui doit plus, parce que son être dépasse tout, Thomas d'A. répond que Dieu est au-dessus de toute louange comme l'assure le *Siracide*, 43, 33, parce qu'il est essentiellement incompréhensible et ineffable. Mais nous lui devons sous ce rapport révérence et honneur de latrie, selon ce que dit Jérôme dans sa traduction du *Psaume* 44, 2: « Dieu, que cesse la louange; je t'adresse ma prière » (PL 28, 1236). D'un autre côté, nous pouvons parler de Dieu en considérant ses

avantage ou un bénéfice temporel, le louent d'abord de multiples manières et ensuite demandent ce qu'ils souhaitent leur être donné. Pareillement, le jeune jongleur spirituel méprisant le monde trompeur doit procéder avec ordre. Il doit commencer par louer Dieu de multiples manières, puis demander ce qu'il désire.

### Quintuple louange de Dieu

10. Dieu est en soi innommable, mais nous le nommons en ses effets et par eux nous louons sa magnificence<sup>1</sup>. Nous le louons d'abord selon qu'il est lui-même le principe et l'origine de toute créature, corporelle et spirituelle. Nous le louons ensuite, de façon un peu plus élevée, selon son comportement envers ceux qui le contemplent dans la gloire, les esprits angéliques et humains; il les béatifie par la contemplation de sa beauté indicible qu'ils voient telle qu'elle est, et en cette contemplation il chasse d'eux toute indigence. Nous le louons en troisième lieu de façon encore plus élevée selon son comportement envers toutes les créatures auxquelles il commande comme étant le Très-Haut, et parce que toutes les créatures, rationnelles et irrationnel-

effets ordonnés à notre utilité. La louange lui est donc due à cet égard. Thomas d'Aquin invoque ici les témoignages d'Isaïe: « Je célébrerai les miséricordes du Seigneur; j'annoncerai la louange du Seigneur selon tout ce que le Seigneur a fait pour nous » (63, 7), et de Denys: « Tu noteras que tout l'hymne saint, c'est-à-dire la louange divine, divise pour les manifester et les louer les noms de Dieu selon les procès bienheureux de la théarchie, c'est-à-dire de la divinité »: *Div. Nom.*, c. 1, version de JEAN SARRAZIN: éd. Ceslaj PERA dans *In librum B. Dion. de div. Nomin. expositio S. Thomae Aquin.*, p. 14, n° 13. Selon Hugues de B. nous nommons Dieu cause comme cause et non pas en lui-même; sa théologie du nom divin est exclusivement fonctionnelle; elle part des œuvres de Dieu et loue sa magnificence. Il revient à celle-ci, comme ce nom l'indique, de faire quelque chose de grand, cf. THOMAS d'A., *ST*, IIa IIae, q. 134, art. 1 et 2. L'œuvre de Dieu est quintuple: création, glorification, gouvernement, consolation, clémence.

irracionales, suae obtemperant maiestati; quarto, respectu nobilissimae creaturae quae est homo, et primo respectu hominum in caritate famulantium suo Creatori,  
 15 in hoc quod adhuc degentibus in hac vita miseriae supposita, Pater filiis multa xenia interiorum consolationum, veluti quaedam futurae beatitudinis sive beatificationis indicia hominibus, quasi nihil existentibus, velut filiis altissimi praeostendit; quinto et ultimo, respectu existentium in peccatis, qui in quantiscumque peccatis diutius  
 20 sua scelera protelantes extiterint, tamen, pulsantes ad ianuam divinae pietatis ipsos divina clementia in sinum suae caritatis recolligit, et de peccatis perpetratis misericorditer sic indulget, ut ab ipso, quem sic abominabiliter  
 25 offenderunt, quandoque plus quam innocentes uberiora et praetiosiora beneficia illapsa caelitus consequantur. In hiis enim divina bonitas a primordiali manifestatione diffusionis gratiae divinae usque ad faeces, scilicet/existentium in peccatis, ostenditur. Et haec quinque breviter  
 f. 8v  
 30 in hiis quinque vocabulis includuntur: bonus, pulcher, dominus, dulcis, misericors. Et postquam cum hiis com-

13 primo *om.* G || 14 hominum: illorum GA + qui sunt A || 15-16 supposita: suppositus G superpositus A || 16 pater: ponit G || filiis: suppositorum G suppositis A || xenia: encenia GA || 17 quaedam *in m.* G<sup>2</sup> || futurae: divinae GA || 18 veluti GA || 19 altissimus G || 19-20 in peccatis existentiam A || 20 qui: quibus GA || 20-21 sua scelera diutius G || 21 extiterunt G || tamen *om.* GA || pulsantibus GA || 23 de *om.* GA || perpetratis peccatis GA || 23-24 misericorditer *om.* A || 24 ut + saepius A saepissime G || 27-28 divinae diffusionis gratiae manif. GA || 28 scilicet *om.* GA || 28-29 existentiam: existentes G || 30 includuntur: continentur + scilicet G || pulcherrimus GA || 31 cum: in A *om.* T

1. Cinq noms de Dieu sont retenus et doivent l'être: bon, beau, seigneur, doux et miséricordieux. Ce qui précède explique qu'on les lui donne en raison de ce qu'ils signifient certes, chacun exprimant un procès bénéfique de la divinité, mais n'exprimant formellement que lui, c'est-à-dire Dieu cause comme cause et non Dieu cause en lui-même, voire abstraction faite de toute causalité. Hugues de B. réduit le *Cantique des Cantiques* à ces cinq vocables pour autant qu'ils permettent à

les, sont soumises à sa majesté. Nous le louons en quatrième lieu par rapport à la très noble créature qu'est l'homme, et d'abord par rapport aux hommes qui obéissent à leur Créateur dans la charité; à ses fils qui sont encore en cette vie soumise à une extrême misère le Père montre d'avance les nombreux cadeaux des consolations intérieures, comme des indices de la béatitude ou de la béatification future; à des hommes qui pour ainsi dire n'existent pas, il les montre à l'avance comme à des fils du Très-Haut. En cinquième et dernier lieu, nous le louons par rapport à ceux qui vivent dans le péché. Quand ils repoussent leurs crimes — aussi grands qu'aient été les péchés en lesquels ils vécurent longtemps — et frappent à la porte de la bonté divine, la clémence de Dieu les reçoit et leur pardonne miséricordieusement leurs fautes. De celui qu'ils offensèrent si abominablement ils obtiennent ainsi parfois des bienfaits plus nombreux et plus précieux que n'en obtiennent les innocents. En eux la bonté divine se montre depuis la manifestation primordiale de la diffusion de la grâce divine jusqu'à la lie de ceux qui vivent dans le péché. Cinq vocables résument les cinq choses que l'on a dites: bon, beau, seigneur, doux, miséricordieux<sup>1</sup>. Lorsqu'il aura loué Dieu en les utilisant,

qui le chante de fixer son attention sur la clémence du rédempteur — le Christ —, sans qu'il soit nécessaire de s'attacher à dégager la signification propre de chacun des mots ou de chacune des phrases du *Cantique*. Cela témoigne que Hugues ne s'intéresse pas à la totalité du sens littéral du texte du *Cantique*, à la différence de Thomas Gallus selon qui la « pratique » de la théologie mystique est décrite par Salomon dans le *Cantique*, la « théorique » de cette même théologie étant enseignée par Denys dans sa *TM*. Cf. THOMAS G., *Com. Cant.* (éd. J. Barbet), p. 65-66 et 114; introd. doctr., p. 46-47. HUGUES DE B. critiquerait-il les commentaires du *Cantique* du genre de ceux que composèrent saint BERNARD (PL 183, 785-1198), GILBERT DE HOYLAND (PL 184, 11-252), THOMAS GALLUS (éd. J. Barbet) ou le PSEUDO THOMAS GALLUS: *Commentaire du Cantique des Cantiques Deiformis animae...* (éd. J. BARRET, Bibliothèque de la Sorbonne, Série Documents 21, Université de Paris I, Panthéon Sorbonne, 1972)?

mendatus fuerit id quod intendit, scilicet plenariam remissionem de perpetratis sceleribus, secure poterit postulare.

11. Iste enim modus orandi et petendi in *Canticis* edocetur, ubi sponsus dicit sponsae: «Vox tua dulcis et facies tua decora<sup>a</sup>», scilicet per anteriorem purgationem peccatorum obtenebrantem caliginem expellendo, et  
5 «vox dulcis», ita quod in quolibet verbo sponsus aeternus in aliquo specialiter commendatur. Et hae appellationes proprie sunt *Cantica Canticorum* et in tantum apta animae ut, quando mens se ad Deum dirigit, in ipsis  
10 vocabulis involutam dulcedinem inveniat, ne per multiloquas narrationes vel vocales prolationes animus in tanto colloquio evagetur, sed hiis adlectus intra se totaliter adunetur. Sic ergo dicat quotienscumque poterit: «Bone, pulcher, domine, dulcis, misericors, miserere huius peccatoris quem redemisti sanguine tuo», in hoc solum adtendens  
15 quod sibi de malis perpetratis parcat clementia Redemptoris, non quod in quolibet illorum verborum includatur; sed adfectuose ista vel consimilia dicere poterit, prout dicens noverit maiorem adfectionem in istis vel consimilibus reperire.

32 id: illud GA || scilicet om. G

11, 4 peccatorum om. GA || 5 ita quod: ut GA || 6-7 proprie appellationes GA || 7 apta: aptae G a parte A || 8 ad Deum se A || dirigit: erigit GA || 9 inveniet T || 10 vel: et A || vocales + pronunciationes et G || 11 sed + in G || hiis + illectus vel GA || intra: infra A || 12 quotiens GA || poterit + bono modo vel [om. A] iste consimili GA || 13 pulcherrime G || domine + amantissime G || misericors + inclite et benigne G || 14 redemisti + pretioso G tuo + pretioso A || hoc: hac T || 16 redemptoris: salvatoris GA + sui A || 16-17 includitur GA || 17 affectuosissime G || ista om. GA || 17-18 poterit om. GA

a. Cant. 2, 14.

1. Dans la perspective épistémologique de l'époque, compte tenu de la distinction dans un nom de la «raison» ou «forme» à partir de

il pourra demander sans trouble ce qu'il souhaite obtenir, à savoir la rémission totale des crimes accomplis.

11. Cette manière de prier et de demander, le *Cantique* l'enseigne, en effet, là où l'époux dit à l'épouse: «Ta voix est douce et charmant ton visage<sup>a</sup>» — cela signifie: la purification antérieure des péchés a chassé le nuage qui enténébre —, et «ta voix est douce», de telle sorte qu'en chaque mot l'époux éternel est loué spécialement sur un point. Ces appellations sont proprement le *Cantique des Cantiques*<sup>1</sup>. Celui-ci convient tellement à l'âme que, lorsque l'esprit se dirige vers Dieu, il découvre dans les mots même une douceur cachée, si bien qu'il ne se répand pas en long entretien fait de récits bavards et de phrases éloquentes, mais attiré par eux, il s'unifie totalement en lui-même. Qu'il dise donc chaque fois qu'il le pourra: «Bon, beau, seigneur, doux, miséricordieux, aie pitié du pécheur que tu rachetas de ton sang», uniquement attentif à ce que la clémence du Rédempteur lui remette les mauvaises actions commises et non pas à ce qui entre dans la signification de chacun de ces mots<sup>2</sup>. Il les pourra dire avec affection et il en dira de semblables dans la mesure où, les disant, il apprendra à découvrir en eux ou autres semblables une plus grande tendresse.

laquelle il est imposé ou donné et de ce à quoi il est imposé ou donné. Selon certains, la «raison» ou la «forme» d'un nom est son «significat», et son «suppôt» est ce à quoi il est imposé. Les grammairiens appellent «qualité» la «raison» ou la «forme» du nom, et «substance» ce à quoi il est attribué. De ce fait, la «raison» ou la «forme» sont également dites «attribut». Ici, le «quelque chose» est la «raison» ou la «forme» ou la «qualité» du nom.

2. La remarque d'HUGUES DE B.: «non quod in quolibet illorum verborum includatur» montre qu'il n'ignore pas la distinction en tout nom de ce à partir de quoi il est donné et de ce à quoi ou à qui il est donné, mais, s'agissant de Dieu, il semble accepter l'idéologie d'ALAIN DE LILLE selon qui «omne nomen datum ex forma, dictum de forma, cadit a forma», *Regulae theologicae*, Reg. XVII: PL 210, 629 D-630 A.

12. Sed ad hoc ut mens desiderii impletionem obtineat, necesse est ipsam divinam influentiam imitari, ut, sicut ipse sol spiritualis Ierusalem civitatis supernae, quantum est de se, bonos et malos radiis suae bonitatis illustrat, sic oportet ut, non tantum pro se vel pro suis propinquis, /sed pro omnibus illis, qui sunt beatissimae Trinitatis imagine insigniti, totis visceribus deprecetur clementiam Conditoris, ut, sicut omnes creavit, omnes redemit, ita, omnibus indistincte dignetur misericorditer subvenire ; et in hoc irrefragabiliter divinam citius misericordiam provocabit, in quantum universorum Conditoris et omnium mortalium Redemptoris vestigia, suam caritatem super omnes latissime diffundentis, fuerit imitatus, nisi quandoque ad horam pro se vel pro aliis singulariter orantis coarctetur petitio, licet semper caritas habeat se diffundi, eundem adfectuosum modum quem pro se etiam pro omnibus exorans sollicitus alleget, quantum est de suae modulo parvitas, sic dicens : « Bone, pulcher, domine, dulcis, misericors, miserere omnium peccatorum, quos redemisti sanguine tuo pretio-

12, Quod orandum est pro omnibus et maxime singulariter Domino dicere *praem.* G || 1 ad hoc : adhuc MT || ut : quod GA || desiderii + sui G || impl. : complationem GA || 5 oportet ut *om.* GA || se vel pro suis *om.* GA || 6 qui : quicumque GA || 7 deprecetur + illius GA || 10-11 misericordiam citius G cit. mis. div. A || 11 provocabit + vel obtinebit GA || universorum : omnium A || 11-12 cond. : creatoris GA || 12 et + oportet G || omnium *om.* G || 13 omnes : creaturam G || 15 singularibus G || orationibus GA || 15-16 caritas semper G || 16 se *om.* G || 18 modulo suae GA || 19 bone domine pulcherrime GA || 20 peccatorum + in quorum consortio ego sum G || 20-21 pret. sang. tuo red. G red praet. sang. tuo A

1. Selon BONAVENTURE, l'âme de l'homme est l'image de Dieu par la trinité de ses puissances : mémoire, intelligence et volonté, dans l'unité de son essence, compte tenu de leurs actes : *Com. Sent.* I, dist. 3, p. 2,

### Imitation de l'influence divine

12. Mais pour obtenir la réalisation de son désir, il faut que l'esprit imite l'influence divine elle-même. Le soleil spirituel de Jérusalem, la cité d'en-haut, illumine, autant qu'il est en lui, les bons et les méchants des rayons de sa bonté. Ainsi, il faut prier de toutes ses forces la clémence du Créateur non seulement pour lui-même ou pour ses proches, mais pour tous ceux que marque l'image de la très bienheureuse Trinité<sup>1</sup>, afin que, de même qu'il les a tous créés et rachetés, il daigne subvenir avec miséricorde à tous sans distinction. De la sorte incontestablement, il provoquera plus rapidement la miséricorde divine, dans la mesure où il aura suivi les traces du Créateur de toutes choses et du Rédempteur de tous les mortels qui répand avec largesse son amour sur tous. Parfois certes, pour une heure, la demande de celui qui prie se concentre particulièrement sur lui-même ou sur d'autres, bien qu'il soit toujours dans la nature de l'amour de se répandre ; mais rempli de sollicitude, celui qui prie choisira pour autrui la même manière affectueuse qu'il choisit pour soi, autant qu'il est possible à sa petitesse, disant : « Bon, beau, seigneur, doux, miséricordieux, aie pitié de tous les pécheurs que tu as rachetés de

art. 1, q. 1. En raison de ses puissances elle est apte à être marquée par la trinité de l'image dans la similitude qui consiste en la grâce et les vertus théologiques : *ibid.*, q. 3, resp. et III, dist. 16, art. 2, q. 3, resp. et Dub. 1 ; *Breviloquium*, p. 7, c. 7, n° 3 ; *Itinerarium mentis in Deum*, c. 3 et 4. Selon THOMAS D'A., l'image de Dieu est en l'homme : *ST* I, q. 93, art. 1 ; en chaque homme (*ibid.*, art. 4), tant en ce qui concerne la nature divine que la trinité des Personnes (*ibid.*, art. 5), selon son esprit (*ibid.*, art. 6) et selon ses actes (*ibid.*, art. 7) par rapport à son objet qui est Dieu (*ibid.*, art. 8). Cf. *Q. disp. de Veritate*, q. 10, art. 7 ; q. 27, art. 6, ad 5. — Comme Bonaventure, Thomas d'A. distingue à propos de l'âme les images de création, de similitude et de récréation. Hugues de B. n'entre pas dans ces détails.

so<sup>a</sup> » ; et tunc, in quantum poterit, habeat istam imaginationem, quando dicit : « miserere » quod totus mundus inclinatur suo Creatori per verum cultum reverentiamque condignam.

13. Sed quia ista omnia non potest mens prae nimia carnalitate et vertibilitate, prout esset expediens, impetrare, ergo oportet ut faciat ad instar illorum qui habent aliquod magnum negotium in curiae regalis palatio vel summi pontificis expedire, qui videntes se non posse propositum consequi, adeunt aliquem magnum de curia, ut quod per se non possunt, ipsius mediatoris intercedente reverentia impetretur. Quod si iste pauper quemdam praecellentem invenerit/qui has condiciones habeat, ut sit humilis ad exaudiendum praeces pauperum, gloriosus in curia, ut cum ipso, si necesse fuerit, multi alii pro aliquo intercedant, dilectus pontifici, ut eius dilectioni adstrictus, nihil velit penitus denegare, absque ulla calumpnia vel repulsa pauper suum desiderium obtinebit.

14. Sed quia inter sanctos alios, excellentissime ista in beata Virgine reperiuntur, ad ipsam confugiat, sic dicens : « Tu, quae es misericordissima, prae omnibus aliis humilima, peccatoribus te inclinans potentissima, quia per te ruinae angelicae reparantur, per te sanctis vitae ianua

22 miserere + omnium peccatorum G || quod : ut GA || 23 suo creatori inclinatur GA || et reverentiam GA

13, 1 mens ista omnia [omnia ista A] non potest GA || 3 ergo om. GA || faciat om. GA || 4 negotium om. A || 5-6 propositum non posse G || 8 iste : ille GA || 9 praec : praecellentem G || has om. T || 11-12 intercedant pro aliquo G || 12 dilectione GA || 13 velit : valeat sup. l. T || 14 vel repulsa om. GA || obt. : adimplebit GA

14, 1 quia + ista omnia G + ista A || alios + in superlativo gradu GA || ista om. GA || 3 tu + es T || aliis + mulieribus sanctissima G || 3-4 hum. : humilibus G humilium A || 5 angelicae ruinae G

a. Cf. I Pierre 1, 18-19.

ton sang précieux<sup>a</sup>. » Lorsqu'il dit : « Aie pitié », qu'il imagine, autant qu'il le pourra, le monde entier s'inclinant devant son Créateur par culte vrai et juste révérence.

### Recours aux médiations

13. Mais l'esprit ne peut obtenir tout cela comme il conviendrait à cause de la trop grande faiblesse et mutabilité de la chair. Il lui faut donc imiter ceux qui ont une affaire importante à traiter à la cour du palais royal ou à celle du souverain pontife. Se sachant incapables d'atteindre leur but, ils s'adressent à quelque grand personnage de la cour pour obtenir, par la médiation respectée de cet intermédiaire, ce qu'ils ne peuvent atteindre par eux-mêmes. Si ce pauvre trouvait un homme éminent, qui soit à la fois humble pour écouter favorablement les prières des pauvres, plein de gloire à la cour pour qu'au besoin beaucoup d'autres s'unissent à son intercession, cher au souverain pontife de telle sorte que celui-ci, lié par son amitié<sup>1</sup>, ne voudrait absolument rien lui refuser, il obtiendra sans nulle inquiétude et sans aucun mécompte ce qu'il désire.

14. Cela se rencontre le plus excellemment, parmi tous les saints, en la bienheureuse Vierge. Que l'esprit recoure donc à elle en disant : « Toi, la très miséricordieuse, la plus humble de tous, la plus puissante qui t'inclines vers les pécheurs, puisque sont réparées par toi les pertes que les anges ont subies<sup>2</sup>, puisqu'est ouverte par toi aux saints la

1. Sur la « dilection d'amitié » comme mouvement vers celui qui est aimé, voir THOMAS D'A., *De dilectione Dei et proximi*, c. 52 (éd. 1611, P. 2, p. 92, col. 3, GH).

2. Il convenait que l'homme tombé, et non l'ange, fût restauré ; cf. THOMAS D'A., *ST*, I, q. 64, art. 2 ; III q. 4, art. 1 ; q. 86, art. 1. Mais la fin principale de la production de l'homme n'a pas été la réparation de la ruine des anges ; elle lui fut seulement utile ; cf. *Com. Sent.*, II, dist. 1,

aperitur, et ideo te clamante pro paupere, omnes tecum pariter acclamabunt regi aeterno amantissimo, quem tuis sacris uberibus lactasti, et ideo ineffabili glutino amoris tibi coniunctus est; rogo ergo te, ut per te mea inopia sublevetur, ut sic per te de peccatis meis propriam purgationem obtineam, ut tandem ipsum perfecto amore constringam quem tu totis visceribus dilexisti. » Tunc dicat « Ave Maria » 40 vel 50 vicibus, sub certo numero, si voluerit, dividendo, vel simul, prout melius sibi videbitur, haec, quasi in signum dilectionis et spiritualis homagii, ei cotidie pro tributo reddens, ipsam non in pictura parietis nec in sculptura lignea, sed in caelo adtente et adfectuose salutans, ad ipsam immediate dirigat.

10r 15 5  
15. Haec est via purgativa et eius expositio, quae multo plus et citius/potest in corde recolligi quam in scripto vel verbotenus numerari; hanc purgationem recordetur incipiens breviter et succincte et sibi secunda via latissima citius apparebit.

6-7 pariter tecum omnes G tecum omnes pariter A || 7 amantissime T || 8 ablactasti GA || amoris: caritatis GA || 9 ergo te om. GA || inopia mea G || 11 ipsum + in GA || perfecto: illo G isto A || 12 constr.: perstringam GA || viscer.: viribus M || dilexisti + et GA || 13 dicat + ei GA || vicibus vel 50 GA || certo: tertio A || 14 sibi melius GA || 14-15 videbitur + expedire G || 16 ei cotidie reddens pro tributo G redd. ei cotidie pro tr. A || 17 lignea + vel lapidea G || 18 immediate + suam GA || dirigendo GA

15, 1 eius: ipsius GA || expositio: expeditio GA || 2 et om. G || in corde potest citius GA || in<sup>2</sup> om. A || 4 breviter et succincte et sibi: succincte et vere [vera A] sibi G || secunda om. GA || 5 cito GA

porte de la vie, avec toi, qui implorés en faveur des pauvres, tous pareillement acclameront donc le roi éternel très aimant que tu allaitas de tes seins sacrés et qui, dès lors, est uni à toi par le lien de l'amour; aussi je te prie pour obtenir de toi le soulagement de ma détresse, la propre justification de mes péchés, de telle sorte que j'étreigne enfin d'un amour parfait celui que tu aimas de tout ton cœur. » Que l'esprit dise alors: « Salut, Marie », quarante ou cinquante fois, selon la division numérique qui lui plaira, ou en une seule fois selon qu'il lui semblera préférable. Lui rendant ainsi chaque jour comme un tribut quotidien en signe de dilection et d'hommage spirituel, qu'il se tourne directement vers elle, la saluant avec application et affection, non sur une peinture murale ou une sculpture de bois mais dans le ciel.

15. Telle est la voie purgative et telle est son explication. On peut découvrir celle-ci beaucoup plus et plus rapidement dans le cœur que dans l'énumération de ses éléments, en un écrit ou en paroles seulement. Que le débutant se remémore cette purification très brièvement, et assez rapidement<sup>1</sup> lui apparaîtra, très large, la seconde voie.

q. 2, art. 3; Q. disp. de Malo, q. 16, art. 4 ad 16; de Potentia, q. 5, art. 9. Dans quelle mesure cette ruine fut-elle réparée? Cf. THOMAS D'A., Com. Sent., II, dist. 9, q. 1, art. 8; ST, I, q. 108, art. 8; BONAVENTURE, Com. Sent. II, dist. 9, art. unic., q. 5 et 7. Sur l'idée de restauration de la ruine angélique, cf. ANSELME DE CANTORBÉRY, Cur Deus homo, I, 16-18 (éd. Roques, SC 91, p. 282-309; introd. p. 125-130). Mais rien ne permet de penser que Hugues de B. se remémore le traité d'Anselme. Le « par toi » qu'il avance doit être expliqué par le rôle à préciser de la Vierge dans la sanctification des hommes.

1. On ne peut exclure l'idée de « facilité », cf. supra VP 3.

## DE VIA ILLUMINATIVA

1. Per viam purgativam immediate mens ad illuminativam erigitur, secundum illam regulam Psalmistae dicentis : « Ascensiones in corde tuo disposuit in valle lacrimarum<sup>a</sup> » et quia, per gemitus et lacrimas, anima a rubiginibus peccatorum relictis abluatur, et per hoc immediate ad susceptionem divini radii praeparatur. Cuius necessitas sic apparet, primo, a parte ipsius recipientis ; nam, sicut in speculo materiali videmus quod, si sit ibi flatus vel aliquid obtenebrans, facies humana, licet se ei obiciat, non tamen resultat, sed, cum abstersum fuerit, in ipso statim facies apparebit, ut si etiam speculum ratione humana uteretur ad instar spirituum, per id quod in seipso recipit, ipsum cuius est similitudinem repraesentans cognosceret. Sic cum a rationali spiritu fuerit eliminata caligo obfuscans,

1, Primum oportere purgari probet ex tribus *praem.* G || Prologus de via illuminativa *praem.* A || 1 immediate *supra l.* T<sup>2</sup> || 2 illam *om.* G || psalmistae + sic A || 4 et<sup>1</sup> *om.* GA || 5 relictis *om.* GA || 9 aliquid G || 10 statim *om.* GA || 11 facies + humana GA || apparet GA || 12 id : illud GA || 13 similitudo GA || 14 fuerit : erit GA || eliminata : eliminata A

a. Ps. 83, 6-7

1. Selon ALAIN DE LILLE, « règle » signifie : 1) une manière de vivre, par exemple la *Règle de saint Benoît* ; 2) un instrument de mesure en géométrie ; 3) la doctrine évangélique : *Distinctiones dictionum theologiarum*, PL 210, 923 D. On peut entendre ici : selon la doctrine du Psalmiste.

2. Le sens de ce terme n'est pas précisé, sans doute volontairement. THOMAS D'A. demandait si quelque créature peut être semblable à Dieu :

## LA VOIE ILLUMINATIVE

### De la purification à l'illumination

1. La voie purgative prépare immédiatement l'esprit à la voie illuminative, selon cette règle du Psalmiste<sup>1</sup> : « En son cœur il a disposé les montées dans la vallée des larmes<sup>a</sup>. » Parce que, d'autre part, les gémissements et les larmes ôtent de l'âme la rouille qui lui reste des péchés, elle est immédiatement prête à recevoir le rayon divin. Il doit nécessairement en être ainsi, tout d'abord du côté de celui qui accueille. En effet, si le souffle de l'homme ou quelque autre chose se dépose sur un miroir matériel et le voile, ce miroir ne reflète pas le visage de l'homme qui cependant lui est présent ; dès qu'il sera essuyé, ce visage y apparaîtra aussitôt. Si, par ailleurs, un miroir usait de la raison humaine, à la manière des esprits, il connaîtrait, par ce qu'il reçoit en lui-même, celui dont il présente la similitude<sup>2</sup>. Pareillement, lorsque le nuage qui l'obscurcit est

ST, I, q. 4, art. 3. Quatre arguments rejettent cette possibilité, mais sont rappelés dans le *Sed contra* : *Gen.* 1, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre similitude » ; I *Jn* 3, 2 : « Lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables ». La créature n'est pas semblable à Dieu parce qu'elle participe à une même forme que lui, forme qui répond à une même raison et à un même mode, mais elle lui est semblable parce qu'elle l'imité selon une certaine proportionnalité ou analogie : *ibid.*, et *Q. disp. de Potentia*, q. 7, art. 7, ad 2. Thomas d'A. distinguait également une triple similitude de la créature rationnelle à Dieu : selon l'être de la nature, selon la connaissance, selon la puissance d'opérer en vue d'obtenir la béatitude : *ibid.*, q. 9, art. 9 ; ST, IIa IIae, q. 163, art. 2 ; *Q. disp. de Veritate* q. 2, art. 11 ; *Com. Gen.*, 1, 26 ; *Som. Gent.*, I, c. 29.

15 iam sol ille spiritualis gratiae suae radios immittit, qui,  
quantum est de se, aequaliter omnibus se infundit<sup>b</sup>, immo,  
quod plus est, quia, sicut radius solis materialis stat  
immobilis ad fenestram, nunquam retrocedens, nunquam  
de bonitate sua naturali se reflectans, sed potius statim,  
20 cum sibi apertum fuerit, domum interiorem prius obscu-  
ratam irradiat, sic verus sol iustitiae spiritualis civitatis  
supernae, cuius iste sol materialis obscuram gerit simili-  
tudinem sive imaginem, nihil aliud expectat, / immobilis  
f. 10v praesto stans ad ianuam cordis, nisi ut sibi per aliquam  
25 purgativam abstractionem aditus praeparetur, ut in  
mente, veluti in lectulo, feliciter conquiescat, per spiritua-  
lium splendorum irradiationes animam sibi desponsatam  
insigniens, et sic a parte recipientis et ex parte influentis  
irradiatio spiritualis purgationem consequitur.

2. Secundo, hoc idem manifestatur per ipsorum distan-  
tium unitivam coniunctionem. Sicut enim in *Sapientia*  
dicitur : « Ipsa Sapientia est candor lucis aeternae et  
speculum sine macula<sup>a</sup> », oportet ergo quod sit aliqua  
5 assimilativa conformitas, quando per veri amoris unio-  
nem, mens humana candori aeternae lucis unitur, ut,  
prius semota ab ipsa omni obtenebrante caligine, speculo  
sine macula conformetur. Unde primo oportet quod sit  
mens quasi speculum sine macula, et statim ad suscipien-

15 ille sol GA || 18 fenestram + et statim cum sibi apertum est GA || 19  
sua naturali bonitate GA || reflectans : retrahens GA || 20 statim —  
fuerit om. GA || 21 spiritualis om. GA || 22 sol iste GA || 24 immobiliter  
GA || cordis om. A || 25 purgativam om. GA || abstractionem : abster-  
sionem GA || 27 splendorem A || 28 ex : a A

2, 1 secundo : sed M<sup>2</sup>G || hoc om. T || 2 con. unit. GA || in libro  
Sapientiae G || 5 ass. : consimilativa G assimilata A || veram GA || 6  
aeterni T || ut : et G || 7 conf. + vel comparatur A || 8-9 mens fit GA

b. Cf. Matth. 5, 45. a. Sag. 7, 26.

chassé de l'esprit rationnel, le soleil spirituel, qui se  
répand sur tous également<sup>b</sup> autant qu'il tient à lui, lui  
envoie les rayons de sa grâce. Mieux et plus, le rayon du  
soleil matériel<sup>1</sup> se tient immobile devant la fenêtre sans  
jamais rétrograder, sans jamais se détourner de sa bonté  
naturelle, et il éclaire aussitôt l'intérieur d'abord obscur  
de la maison quand on lui a ouvert ; ainsi le vrai soleil de  
la justice éternelle de la cité céleste, dont le soleil matériel  
est la similitude ou l'image obscure, n'attend rien d'autre,  
immobile à la porte du cœur, si ce n'est que par un  
essuyage purificateur un accès lui soit préparé pour se  
reposer heureusement en l'esprit comme dans un lit,  
enseignant l'âme, sa fiancée, par les irradiations des  
splendeurs spirituelles : ainsi de la part de celui qui  
accueille et de la part de celui qui se répand, l'irradiation  
spirituelle suit la purification.

2. Cela devient manifeste, en second lieu, par le lien  
qui unit des réalités distantes. Il est dit, en effet, au livre  
de la *Sagesse* : « La sagesse elle-même est le resplendis-  
sment de la lumière éternelle et le miroir sans tache<sup>a</sup>. »  
Une certaine conformité assimilatrice doit donc exister,  
lorsque l'esprit humain est uni de l'union d'un véritable  
amour au resplendissement de la lumière éternelle, de  
telle sorte que, tout nuage enténébrant écarté de lui au  
préalable, il devienne pareil à un miroir sans tache<sup>2</sup>. Que  
l'esprit soit donc d'abord comme un tel miroir et il est

1. Sur le soleil, image obscure de la bonté de Dieu, cf. *Div. Nom.*, c. 4 :  
*Dion.* I, 146-147 ; Thomas d'A., *Exp. Div. Nom.*, (éd. Pera), n° 270-271.

2. A proprement parler, il n'y a de miroir que dans les choses  
matérielles. Seul un transfert par similitude permet de dire qu'il y a  
un miroir dans l'ordre des choses spirituelles. Est en effet miroir ce en quoi  
d'autres choses sont représentées à la façon dont les formes des choses  
visibles apparaissent dans le miroir matériel. Cf. THOMAS D'A., *Q. disp.*  
*de Veritate*, q. 12, art. 6 ; BONAVENTURE, *Coll. Hexaem.*, V, 25 ; XII, 16.

10 dos splendores lucis diviniore disponitur, et sic, cum fuerit curata, aeternae sapientiae conformatur.

3. Sed de quo lumine intelligatur quod mens anagogice consurgens ad tertiam viam, scilicet unitivam, erigitur? Sciendum quod, sicut sol materialis videtur in corpore terminato inferius, ut ipsum videmus in pariete, videtur  
5 etiam in radio, scilicet in aere, videtur etiam in seipso, ut in fonte solari; sic radius divinus etiam spiritui viatoris apparet tripliciter.

4. Apparet enim in sacra Scriptura, quando, sub cortice litterae, per aliquod donum intelligentiae, sensus anagogicus invenitur, quo mens, sicut per quemdam radium, ad amorem sui Creatoris multipliciter et mirabiliter  
f. 11r 5 erudita dirigitur. De isto radio qui/facit supersplendescere spiritum beatus Dionysius in *De divinis Nominibus* sic dicit: « Indicibilia autem in casto silentio venerantes et illucescentes nobis in sanctis eloquiis splendores exercemur et ab ipsis illuminamur<sup>a</sup>. »

5. Secundus radius, a sole spirituali immissus, resplendet in spiritu et hiis radiis, solis mens aeternis spectaculis suspensa, cum quadam etiam admiratione ad meditando de supercaelestibus eruditur, scilicet de aeternis  
5 rationibus, de aeterna generatione, de nexu Spiritus

10 lucis splendores GA || 11 purata fuerit VMT || conformetur G

3, 1 De triplici illuminatione conformiter ad solem *praem.* G || 2 unitivam scilicet A || 4 inf. + scilicet rei extantiae G || 5 radio + suo A || 6 viatori A

4, 5-6 spiritum superspl. G || 8 illucescentes A || in sanctis *om.* T

5, 1 immissus : missus G || 2 solis radiis GA || 4 scilicet *om.* A || 4-5 rationibus aeternis GA || 5 de<sup>2</sup> : vel GA

a. Denys, *Div. Nom.*, c. 1 : *Dion.* I, 18, 1-3.

1. Sur les mots *lux*, *lumen*, *radius*, *splendor*, utilisés ici et dans la suite, cf. *Not. compl.* III.

aussitôt préparé à recevoir les splendeurs plus divines de la lumière; et ainsi, une fois guéri, il devient conforme à la Sagesse éternelle.

### Triple lumière

3. Mais quelle lumière<sup>1</sup> éveille l'esprit qui s'élève anagogiquement vers la troisième voie, la voie unitive? Le soleil matériel, sachons-le, est vu dans le corps déterminé situé au-dessous de lui : ainsi le voyons-nous sur le mur. Il l'est également dans le rayon, c'est-à-dire dans l'air. Il est vu aussi en lui-même comme en la source solaire. C'est ainsi que le rayon divin apparaît aussi de trois façons à l'esprit de l'homme en chemin.

### Sens anagogique de l'Écriture

4. Il apparaît en effet dans l'Écriture sacrée, lorsque sous l'écorce de la lettre et grâce à un certain don d'intelligence, on découvre le sens anagogique par lequel, comme par un rayon, l'esprit, instruit de multiple et admirable façon, est orienté vers l'amour de son Créateur. De ce rayon qui fait plus que resplendir l'esprit, le bienheureux Denys écrit dans ses *Noms divins* : « Vénéral en un chaste silence les choses indicibles, nous sommes entraînés vers les splendeurs qui brillent pour nous dans les paroles sacrées et elles nous illuminent<sup>a</sup>. »

### Méditation des spectacles éternels

5. Le second rayon que le soleil spirituel envoie brille dans l'esprit. Celui-ci, suspendu aux seuls spectacles éternels, apprend par ces rayons à méditer avec admiration sur les réalités supracélestes : les raisons éternelles, la génération éternelle, le lien de l'Esprit-Saint et autres

Sancti et de huiusmodi, quia, sicut per solares radios resplendentes in aere, et non per aliquod aliud lumen sensibile, oculus materialis ad contemplationem solis erigitur, sic oculus intelligentiae per radios immissos a sole spirituali, non per aliquam aliam disciplinam aut scientiam vel mortalis doctoris industriam, ad cognitionem occultorum supercaelestium elevatur. Et de hoc beatus Dionysius ad Titum scribit, dicens : « Verte te ad radium<sup>a</sup> », quasi diceret : non alium doctorem, non aliud exemplar assumas ad percipienda divina, sed intra te ipsum ingredi et per radios, tibi datos desuper, ad contemplationem divinorum arctius te exerce ; quia, sicut rationalis spiritus nobilior est ceteris inferioribus creaturis, sic nobilior per immissos bonitatis radios apparet divina sapientia in eo.

6. De tertio vero radio, ubi ipse fons totius bonitatis et beatitudinis apparet — quod est in raptu —, praetermitto ; quod fit, quando mens rapitur in corpore et a sensificatione membrorum corporalium remota, quantum possibile est, gratia trahente naturam dono Conditoris gratuito, mens ad superna rapitur, ipsum facie ad faciem

6 de : vel GA || 7 resp. : splendentes G || et om. GA || 10-11 disc. aut sc. : scientiam disciplinariam G disciplinam A || 11 doct. ind. : doctrinae industria G || 12 sup. occ. G || hoc : hac A || 13 dicens : dicit in illa epistola GA || 14 dicat GA || 18-19 creaturis inf. G || 19 immissos + divinae G || 20 eo : ipso GA

6, 1 bonitatis et om. GA || 2 est : raptu fit GA || 3 quod : quid A

a. Cf. Denys, *Myst. Theol.*, c. 1 : *Dion.* I, 568, 4-569, 1.

1. Le premier rayon du soleil spirituel enseigne à percevoir le sens anagogique de l'Écriture en son ensemble, et le second rayon, à méditer avec admiration les choses divines. Selon RICHARD DE S.V., la méditation est le regard de l'esprit occupé à la recherche de la vérité (*Benjamin Major*, I, 1, c. 3 et 4 : PL 196, 66 C-68 C), mais si Richard distingue la méditation de la contemplation entendue comme « *perspicax et liber*

choses semblables. De même en effet que par les rayons du soleil qui brillent dans l'air, et non par quelque autre lumière sensible, l'œil matériel est stimulé à contempler le soleil, de même, par les rayons qu'envoie le soleil spirituel et non par quelque autre discipline, science, industrie de docteur mortel, l'œil de l'intelligence est élevé à la connaissance des réalités cachées supracélestes. Le bienheureux Denys en parle à Tite. Il lui écrit : « Tourne-toi vers le rayon<sup>a</sup> », comme s'il disait : Pour percevoir les choses divines, n'en appelle pas à un autre docteur, à un autre modèle, mais rentre en toi et, par les rayons qui te sont envoyés d'en haut, exerce-toi plus étroitement à contempler les choses divines<sup>1</sup>. De même, en effet, que l'esprit rationnel est plus noble que les autres créatures inférieures, de même la sagesse divine apparaît en lui avec plus de noblesse grâce aux rayons de sa bonté qu'il envoie.

### Rapt

6. Je ne parlerai pas du troisième rayon : la source même de toute bonté et de toute béatitude y apparaît ; cela se réalise lors du rapt<sup>2</sup>, quand l'esprit est ravi dans le corps et quand, éloigné autant qu'il est possible des sentiments<sup>3</sup> que ses membres produisent, la grâce entraînant la nature par don gratuit du Créateur, il est emporté vers les

*animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus* », il distingue également six espèces de contemplation (*ibid.*, c. 6 ; 70 B-72 C). L'objet de la méditation auquel pense Hugues de B. correspondrait alors aux cinquième et sixième espèces de contemplation décrites par Richard. La citation de Denys introduite par Hugues porte en effet sur la « contemplation des choses divines ».

2. Sur le rapt (*raptus*), cf. *Not. compl.* IV.

3. Ce mot exprime ce que l'on sent, ce que l'on perçoit par le moyen des sens. D'un point de vue thomiste, les « sentiments » sont ce qui résulte des puissances sensibles : les phantasmes et la perception des choses sensibles ; cf. THOMAS D'A., *ST*, q. 175, art. 5.

contemplans, cuius glorioso aspectu superna curia iocundatur.

7. De primo radio latitante sub Scriptura est praesens intentio, per quem ad amorem unitivum ascenditur. Secundus radius amorem unitivum saepius comitatur, quia quanto plus per adfectiones amoris mens fonti luminis appropinquat, intantum efficacius, veluti ipsi vicinior, radiis diviniorebus adimpletur; sicut de aurora consurgente videmus, quae primo partes propinquas illuminat. Per viam vero tertiam, quando mens suspiriis insatiabilibus suspirat dilecto suo totaliter uniri, ad tertiam irradiationem, in qua plus agitur quam agat, divinitus sublevatur et sibi diutius adspiranti dicitur a dilecto: « Amice, ascende superius<sup>a</sup>. » De hac beatus Dionysius in *Mystica Theologia*, postquam dixit: « Consurge ignote ad eius unionem quae est super omnem cognitionem, mentem et intellectum », ubi tradit amoris unitivi practicam, ubi scilicet consurgit adfectus ad id quod ignorat intellectus, postea subdit dicens ad Timotheum sic: « Haec enim omnia a te auferens ab omni irretentibili et absoluto munde ad divinarum tenebrarum radium sursumageris<sup>b</sup>. » Unde in consurrectione unitivi amoris dicit: « Consurge », quia simul ibi operatur natura et gratia, postea dicit: « Sursum ageris », quia ibi non natura sed gratia, mens ad experimentalem/et immediatam cognitionem caelestium elevatur, et per illam animus disponitur ad istam.

7, I latitante: latante G || 4 amorem A || 6 radiis div. adimpletur om. A || 9 suspirat: aspirat GA || suo om. GA || 11 adspir.: suspiranti A || 13-15 ad eius — intellectum: ad eius cognitionem [unionem] A qui [quae A] est supra [super A] mentem et cognitionem GA || 16 ad id om. GA || 21 ibi simul G || operatur ibi A || 24 ad istam disp. A

a. Lc 14, 10 b. Denys, *Myst. Theol.*, c. 1: *Dion.* I, 568, 1-569, 1.

1. Il s'agit du sens anagogique, cf. *supra*, VI 4.

choses supérieures, contemplant face à face celui-là même dont la vision glorieuse réjouit la cour céleste.

**Rayon divin  
caché  
dans l'Écriture**

7. Il est présentement question de traiter du premier rayon qui se cache sous l'Écriture; il élève l'esprit vers l'amour unitif<sup>1</sup>. Le second rayon accompagne très souvent celui-ci<sup>2</sup>. Plus en effet l'esprit s'approche de la source de la lumière par les affections de l'amour, plus il est efficacement rempli, comme lui étant plus proche, de rayons plus divins. A son lever, constatons-nous, l'aurore illumine d'abord les parties les plus proches. Mais par la troisième voie, quand il désire, avec des soupirs insatiables, être uni totalement à son bien-aimé par la troisième irradiation où il est plus agi qu'agissant<sup>3</sup>, l'esprit est divinement soulevé, et à lui qui désire ainsi depuis très longtemps le bien-aimé dit: « Ami, monte plus haut<sup>a</sup>. » Le bienheureux Denys parle de cette voie dans sa *Théologie Mystique*. Après avoir dit: « Élève-toi dans l'ignorance à l'union de celui qui est au-dessus de toute connaissance, de tout esprit, de tout intellect » — Denys expose ici la pratique de l'amour unitif: l'affectivité s'élève vers ce que l'intellect ignore —, il ajoute à l'adresse de Timothée: « Éloignant tout cela de toi, par ton dépassement, que rien ne peut retenir et absolu, tu seras élevé purement vers le rayon des ténèbres divines<sup>b</sup>. » A propos de l'ascension de l'amour unitif, il dit: « Lève-toi », car ici nature et grâce agissent ensemble. Il dit ensuite: « Tu seras élevé », car l'esprit est ici élevé, non par la nature mais par la grâce, à la connaissance expérimentale et immédiate des choses célestes. La pratique de l'amour unitif le prépare à cette connaissance.

2. Il instruit des réalités supracélestes, cf. *supra*, VI 5.

3. Thomas Gallus distingue très précisément la signification propre

8. Sed quia de via illuminativa est praesens intentio, dicendum est quomodo lumen apparet in Scripturis et demum, quomodo per illud lumen ad tertiam viam, scilicet unitivam, ascendamus. Et quod omnibus pateat quod  
 5 in omni Scriptura iste radius latitat, veluti lumen in testa, subditur exemplum in uno, scilicet in *Oratione dominica*, ut simile ex universo Veteri et Novo Testamento ab universis veritatis disciplinis comprobetur, et ut non sit aliquod verbum quod non colloquio sponsi et sponsae  
 10 interius repleatur.

9. « Nox illuminatio mea, in deliciis meis<sup>a</sup>. » Nox hic vocatur obscurus cortex Scripturae exterior, vel etiam omnis sensibilis creatura per quam mens interius irradiatur ad hoc ut anagogice in unitivi amoris deliciis  
 5 conquiescat. Via enim illuminativa respondet ordini angelorum qui vocatur Cherubim. Nam prima, videlicet purgativa respondet ordini Thronorum, nam primo purgatur anima, ut in ipsa, velut in loco mundo, Deus resideat. Ista autem secunda, ut dictum est, respondet Cherubim.

8, 2 in Script. apparet GA || 3 istud GA || 4 ascendatur G || 5 Script. + sacra G sancta A || lateat G || velut GA || 8 disciplinis : discipulis G + aliter discipulis sup. l. T<sup>2</sup> || 9 colloquiis GA

9, 1 Iterum tria tribus ordinibus angelicis coaptat *praem.* G Incipit de via illuminativa *praem.* A nox<sup>2</sup> + enim GA || 4 ut : quod GA || 5 via : via VM || 6 prima + via GA || vid. : scilicet GA || 7 nam + tunc in GA || 8 ut — Deus : ad hoc quod primo Deus in ipsa veluti mundo loco GA || 9 secunda om. GA

a. Ps. 138, 11

du verbe actif « agere » et celle du verbe passif « agi ». Ce passif oriente la pensée vers Paul disant : « *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* » (Rom 8, 14). Thomas Gallus glose ce verset dans son 3<sup>e</sup> *Comm. Cant.* (éd. J. Barbet), p. 110 V, 125 CD : « Trahe me post te » ; 126 D ; p. 209 : « Sexaginta... » et 122 : « Ibi ». Selon Hugues de Balma, ici,

### Exemple de l'Oraison dominicale

8. Mais il est présentement question de la voie illuminative. Il faut donc dire comment la lumière apparaît dans les Écritures, comment ensuite nous nous élevons grâce à elle à la troisième voie, c'est-à-dire à la voie unitive. Pour qu'il devienne clair à tous que ce rayon se cache en toute l'Écriture comme une lumière dans un vase en terre, on ajoute un exemple tiré d'un seul passage, l'*Oraison dominicale*. Tous les disciples de la vérité seront persuadés qu'il existe quelque chose de semblable dans l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'il n'est pas un seul mot qui ne soit intérieurement rempli de l'entretien de l'époux et de l'épouse.

9. « Nuit, mon illumination dans les délices<sup>a</sup>. » Ici, on appelle « nuit » l'obscur enveloppe de l'Écriture, ou même toute créature sensible. Cette nuit éclaire intérieurement l'esprit pour qu'il se repose anagogiquement dans les délices de l'amour unitif. La voie illuminative correspond en effet à l'ordre des anges que l'on appelle « Chérubins » ; la première voie — la voie purgative — correspond à l'ordre des « Trônes », parce que l'âme doit être purifiée pour que Dieu réside en elle comme en un lieu pur<sup>1</sup>. La seconde voie correspond au Chérubin, comme il

l'esprit est plus agi qu'agissant quand il reçoit la troisième irradiation dont l'aboutissement est l'amour unitif. Il semble moins radical que Thomas G. en écrivant : « plus agi qu'agissant » ; il ajoute d'une part que « nature et grâce agissent ensemble », lorsque l'esprit obéit à l'injonction de se lever et que seule la grâce intervient quand il est élevé. On rappellera que, selon Thomas G., l'esprit « agit » dans les ordres qui relèvent des deux premières hiérarchies et « est agi » dans les ordres de la troisième. Voir *Comm. Cant. Cantiques*, Introd. doctr., p. 54-61. Pour l'interprétation de ce verset par Thomas d'Aquin, voir *Exp. Rom.*, c. 8, lect. 3, début (éd. 1654, p. 72, c.1 AE-c. 2 A).

1. Cf. VI 1.

10 Cherubim interpretatur plenitudo scientiae. Tantum autem per artem huius scientiae theologicae lumen adquiritur et tanta sapientiae dilatatio in Scripturis, ut quot verba in Novo et Veteri Testamento, quot creaturae in mundo, tot habeat intelligentias vel sermones, totum ad  
 f. 12v 15 Deum velut ad punctum/amoris, referendo, ut postea parebit. Tertia, scilicet unitiva, respondet Seraphim quod interpretatur ardens ; ibi in tanto ardore anima fertur in Deum, ut maxime corpus per extensionem adfectuum et motuum quandoque mirabiliter adfligatur<sup>b</sup>.

10. Sciendum quod triplex est anagogia : una, quae est de Deo in se, ut est mentes caelestes beatificans contemplantes in gloria, ut dicitur de David qui erat, ad litteram, « optimus pugnator », et significat, moraliter, ipsam animam, quae ita viriliter debet pugnare contra diabolum,

10 cher. + enim GA cherub enim M || plen. scientiae interpr. GA || 11 theol. + theoricae GA || 12 dil. sap. G || 13 quot + sunt G || 14 habeat + anima GA || 15 velut om. GA || amoris + omnia GA || 16 tertia + autem GA + via G || quod : qui GA || 17 ibi + enim GA || fertur [fervet G] anima GA

10, 1 De triplici intellectu scripturarum praeter litteram *praem.* G De triplici expositione anagogica *praem.* A || est<sup>2</sup> om. GA || 2-3 contemplantes om. GA || 3 erat + quaedam homo GA || litteram + qui [quidam A] dicitur GA || 4 propugnator A || mor. sign. GA || ipsam om. GA

b. Cf. Denys, *Cael. Hier.*, c. 7 : *Dion.* II, 835-841. Cf. Thomas Gallus, *Extractio*, *ibid.*, § 836-840, p. 1051-1052.

1. Cf. VI 45-54.

2. DENYS distingue trois hiérarchies et en chacune trois ordres dans le monde angélique, qu'il décrit dans les 15 chapitres de *Cael. Hier.* : *Dion.*, II, 727-1039. Selon lui, cette structure se fonde sur la nature des anges. THOMAS D'A. expose et critique l'opinion de Grégoire le Grand sur ce fondement et sur la convenance de la désignation de chaque ordre : *Com. Sent.*, II, dist. 9, q. 1, art. 3-4, 7 ; *ST*, I, q. 108, art. 4-6 ; *Sum. Gent.*, III, c. 90. BONAVENTURE s'intéresse à ce genre de problèmes : *Com. Sent.*, II, dist. 9 : « *Praenotata de nominibus et divisionibus angelo-*

est dit, et « Chérubin » signifie plénitude de science. Or en pratiquant cette science théologique on acquiert une si grande lumière et un si grand accroissement de sagesse en ce qui concerne les Écritures qu'autant il est de mots dans le Nouveau et l'Ancien Testaments et de créatures dans le monde, autant il est de significations ou d'expressions, le tout étant rapporté à Dieu comme au centre même de l'amour, ainsi qu'il apparaîtra plus tard<sup>1</sup>. La troisième voie — la voie unitive — correspond au « Séraphin » dont le nom signifie « ardent » ; ici l'âme est portée vers Dieu en un si grand amour que parfois le corps est étonnamment violenté à cause de la tension des affections et des mouvements<sup>b2</sup>.

**Triple anagogie :  
Dieu en soi**

10. Il y a une triple anagogie. L'une concerne Dieu en soi en tant qu'il béatifie les esprits célestes qui le contemplent dans la gloire. Par exemple, David était, selon la lettre, « parfait combattant<sup>3</sup> » ; moralement, il signifie l'âme elle-même qui doit combattre contre le diable, en se dressant aussi contre lui et en

*rum* » : *Coll. Hexaem.*, Coll. XXI, p. II, 16-33. Mais dans le cas présent s'imposent surtout les commentateurs de Denys et spécialement les Victorins dont HUGUES DE S.V., *Exp. Cael. Hier.* : PL 175, 923 B-1154 C, et plus spécialement THOMAS G. dans son *Extractio* de la *Hiér. Cél.* : *Dion.*, II, 1043-1066, et une *Explanatio* (inédite) du même livre. Selon Thomas G., se référant à DENYS, *Cael. Hier.*, c. 10 (*Dion.* 923, 1-3), l'âme humaine, comme d'ailleurs tout esprit, est structurée en trois hiérarchies et neuf ordres. Cette idée informe ses *Com. Cant.* (cf. *Introd.* J. Barbet, p. 46-61), après avoir été développée dans un commentaire d'Isaïe : éd. G. THÉRY, « Commentaire sur Isaïe de Thomas Gallus », *La Vie spirituelle* 47, 1936, [146]-[162]. Il est ici question des trônes, des chérubins et des séraphins dont traite l'*Extractio* de la *Hiér. Cél.*, c. 7 : *Dion.* II, 838-842. Hugues de Balma ne fait pas de la structure hiérarchique de l'esprit humain le pivot de sa théologie mystique.

3. L'étymologie classique de « David » (Jérôme, Isidore) est « *manu fortis* ».

contra ipsum etiam insurgendo et conspuendo, ne seipsum permittat tam vili domino subiugare et a dulcissimo Iesu Christo in perpetuum separari. David etiam dicitur Goliath percussisse<sup>a</sup>, significans allegorice dominum Iesum Christum, qui diabolum superbum, pacem populo suo acquirens, in crucis patibulo superavit. Et haec est expositio allegorica. Dicitur etiam David « pulcher aspectu<sup>b</sup> », inaestimabilem pulchritudinem substantiae divinae signans, in suae pulchritudinis visione, laetitia indicibili laetificans in requie beatitudinis aeternae, omnem mentem angelicam et humanam, quia « haec est vita aeterna ut cognoscant<sup>c</sup>, etc. » in Ioanne. Et haec est anagogica expositio, secundum quod Deum beatificantem respicit.

11. Alia est anagogia, quae respicit ecclesiam militantem, in quantum totaliter et inavertibiliter in sponsi amplexibus conquiescit, ut Ierusalem, ad litteram, dicitur quaedam civitas. Ierusalem enim civitas optime munita/et firmissimis muris dicebatur circumdata<sup>a</sup> et signat fidelem animam, moraliter, quae debet interius muniri armis virtutum, gratiae et amoris, sine quibus armis nullus unquam potuit nec potuerit resistere diabolo adversanti, quae debet etiam exterius muris fortibus circumdata esse, et hoc in honesta conversatione et quinque sensuum exteriorum mortificatione, quibus amoris re-

6 et om. GA || 7 subiugari GA || dulc. : dilectissimo G || 8 dicitur enim David G || 9 perc. Goliath G || 10-11 qui — superavit : qui diabolum superavit pacem populo suo acquirens in crucis patibulo triumphando GA || 13-14 div. subst. GA || 15 laetificans + et G || 16 humanam + unde Io [in Iohanne A] XVII c GA || quia om. G || 17-19 et — respicit om. T || 18 anagogica : anagogia GA

11, 1-2 mil. : triumphantem GA || 2-3 in sponsi ampl. tot. et inav. GA || 3-4 quaedam dicitur A || 5 Ierusalem enim civ. om. G || 5 firm. : fortissimis A || dicebatur om. G circumdata dic. A || signat + ipsam GA || 8 poterit GA nec potuerit om. MT || 9 etiam debet GA || 10-11 et quinque sensuum exteriorum in m. T<sup>2</sup> loco exteriorum dei T || 11 ext. om. A || quibus supra l. T<sup>2</sup> + armis G

le conspuant d'une façon si virile qu'elle refuse de tomber sous le joug d'un maître tellement vil et d'être séparée pour toujours du très doux Jésus-Christ. On dit encore que David « tua Goliath<sup>a</sup> ». David signifie allégoriquement le Seigneur Jésus-Christ qui l'emporta sur le diable orgueilleux, acquérant sur le bois de la croix la paix pour son peuple. Il s'agit là d'une explication allégorique. David est dit aussi « beau d'aspect<sup>b</sup> ». Il désigne ainsi la beauté inestimable de la substance divine, et en la vision de sa beauté, dans le repos de la béatitude éternelle, il réjouit d'une joie indicible tout esprit angélique et humain, car « la vie éternelle c'est de te connaître<sup>c</sup> », selon Jean. Cette explication est anagogique<sup>1</sup> selon qu'elle concerne Dieu béatifiant.

### Église militante et triomphante

11. Une autre anagogie concerne l'Église militante en tant qu'elle trouve repos total

et immuable dans les embrassements de l'époux. A la lettre, on appelle Jérusalem une certaine cité. On disait en effet la cité de Jérusalem parfaitement fortifiée et entourée de très solides murailles<sup>a</sup>. Moralement, elle désigne l'âme fidèle qui doit être fortifiée intérieurement par les armes des vertus, de la grâce et de l'amour sans lesquelles personne ne put et ne pourra jamais résister à l'ennemi, le diable. Elle doit être également entourée de fortes murailles. Cela se réalise par une conduite honnête et la mortification des cinq sens externes, l'une et l'autre

10a. I Sam. 17, 48-51 b. I Sam. 16, 12 c. Jn 17, 3. 11a. Cf. Ps. 59, 11 ; Ps. 107, 11

1. Sur l'allégorie, cf. THOMAS D'A., *Exp. Gal.*, 4, lect. 7 (éd. 1654, p. 375, c. 2 - 376, c. 1) ; sur l'anagogie, *ST*, I, q. 1, art. 10 ; *Quodlibet* VII, q. 15 ; *Exp. Gal.*, *ibid.* ; sur l'allégorie et l'anagogie, cf. BONAVENTURE, *Coll. Hexaem.*, Coll. 2, n° 15-17 ; Coll. 13, 13-33 ; Coll. 14, 16.

gnantis integritas inexpugnabiliter conservatur. Sed in hoc quod Ierusalem sedes regni dicitur, Ecclesiam futuram fidelium sub Christo principe figurabat in qua regnat ipse rex pacificus, sub cuius persona dicebat quondam Isaias « Deus noster, legifer noster, ipse veniet et salvabit nos<sup>b</sup> », regens Ecclesiam militantem exemplo vitae et verbo doctrinae. Tertio, Ierusalem interpretatur pacis visio, quod Ecclesiam triumphantem designat, in qua sunt habitatores pacifici, quia illius felici praesentia gratulantur dicentes et clamantes gaudiorum civitatis aeternae superplenissima praemia admirantes : « Melior est dies una in atriis tuis super millia<sup>c</sup>. » Et haec est anagogica expositio.

12. Sed propriissime dicitur anagogia idem quod sursumactio, ubi etiam recte, inter sursumactum et illum in quem supra se aspirando attentius elevatur, distantia connotatur. Unde proprie nec inter beatificantem altissimum et illos quos ipse vera pax beatificat, nec e converso similiter, est proprie sursumactio extensiva, sed potius, tanquam cum rege existentes in thalamo, in ipso tranquillitate/admirabili feliciter conquiescunt, et tanquam supra se iam in ipso existentes ad ipsius unionem desiderabi-

13 Ierus. om. A || fut.: venturam GA || 14 fidelium: fidelem G + militantem scilicet G || 15 quondam dicebat GA || 17 mil. eccl. GA

12, 1 Anagogia proprie *praem.* G || propriissime: proprie G || 1-2 sursumactio + quid est anagogia A || 2 etiam: et G || recte: remota MT om. GA in m. G<sup>2</sup> || 3 attentius: ardentius GA || 4 connotatur: notatur G annotatur A || neque A || 5 ipsa TG || pax vera GA || neque GA || 7 exist. + feliciter GA || 8 feliciter om. GA || super A || 8-9 in ipso exist. supra se G || 9 iam om. G || ad eius unionem est vel imitationem GA ||

11 b. Is. 33, 22 c. Ps. 83, 11.

1. Étymologie plusieurs fois répétée par JÉRÔME, *Interpr. Hebr. Nom.*

assurant de manière invincible l'intégrité de l'amour régnant. Mais en tant qu'elle est dite siège du royaume, Jérusalem figurait la future Église des fidèles dont le Christ est le prince, Église où règne en personne le roi pacifique ; c'est en son nom qu'Isaïe disait jadis : « Notre Dieu, notre législateur viendra lui-même et nous sauvera<sup>b</sup> », en gouvernant l'Église militante par l'exemple de sa vie et le verbe de sa doctrine. Jérusalem signifie en troisième lieu « vision de la paix<sup>1</sup> », parce qu'elle désigne l'Église triomphante dont les habitants sont pacifiques. En effet ils se réjouissent de l'heureuse présence du Roi de la paix ; ils disent, clament, admirent les récompenses plus que surabondantes des joies de la cité éternelle : « Un jour dans tes parvis vaut mieux que mille<sup>c</sup>. » Cette explication est anagogique.

### Élévation

12. Mais anagogie signifie très proprement élévation<sup>2</sup>.

En ce sens, elle connote à bon droit la distance entre celui qui est élevé et celui vers lequel il est élevé au-dessus de soi en aspirant avec grande application. Il n'existe donc pas proprement d'élévation extensive entre le Très-Haut qui béatifie et ceux que lui-même, vraie paix, béatifie, ni à l'inverse. La situation est plutôt celle-ci : ceux qui sont avec le roi dans la chambre nuptiale jouissent heureusement en lui d'un repos admirable ; en lui ils sont déjà

2. Selon BONAVENTURE, « anagogie » signifie « élévation », cf. *Breviloquium*, Prol. 4, 1 : « Anagogia, quasi sursum ductio... ». L'anagogie permet de comprendre ce qu'il faut désirer, à savoir la félicité éternelle des bienheureux ; cf. *Coll. Hexaem.*, Coll. 20, n° 15. Selon THOMAS D'A., le sens anagogique manifeste ce qui concerne la gloire éternelle : *ST*, I q. 1, art. 10, sol. ; le statut de la gloire future : *ibid.*, Ia IIae, q. 102, art. 2 ; *Quodlibet* VII, art. 15, ad 5 ; *Exp. Gal.* 4, lect. 7 ; (éd. 1654, p. 375, c. 2 - 376, c. 1).

- 10 lem ulterius non adspirant. Sed hoc proprie sponsae adhuc a sponso peregrinanti competit, quae adhuc, tanquam distans, ipsi insatiabilibus suspiriis uniri desiderat, quod, in separatione a corpore, in tranquillitate vitae plenissime obtinebit ; secundum quam sapientiam anagogicam currunt *Cantica Canticorum*, cum dicit sponsa : « Osculetur me osculo oris sui<sup>a</sup> », et illud : « Trahe me post te<sup>b</sup>, etc. » et iterum : « Veni, dilecte mi, egrediamur in agrum<sup>c</sup>, etc. » Quae petitiones nihil aliud sunt quam ignita desideria et inquietae adfectiones, dilectum ad sui sursum-actionem feliciter obtinendam ardentius provocantes. Similiter et ex parte sponsi ad sponsam, cum dicit : « Aperi mihi, soror mea, sponsa<sup>d</sup> », et iterum : « Veni de Libano, veni<sup>e</sup> », et iterum : « Surge, propera, amica mea<sup>f</sup>, etc. » Quae sponsi colloquia nihil aliud sunt quam radiationes scintillantes immissae ab ipso, adfectum ad ardentiora desideria et inquieta suspiria importunius incitantes. Ista enim ars anagogica magis acquiritur per unionem amoris, secundum quam, ut dictum est, praesens est intentio.

11 competit : impetit T || 12 susp. : desideriiis G || 13 sep. + animae A || 15 dicitur G || sponsa om. GA || 17 et iterum om. T || 19 des. : suspiria GA || 21 et om. G || dicitur G || 22 iterum + cum [om. A] dicit GA || 23 et + cum addit A || 24-25 irradiationes G || 25 ipso + in T || 26-27 provocantes G + per quid ars anagogica acquiratur A || 27 enim om. GA || 27-28 per amoris unionem acquiritur GA

12a. Cant. 1, 1 b. Cant. 1, 3 c. Cant. 7, 11 d. Cant. 5, 2 e. Cant. 4, 8 f. Cant. 2, 10.

au-dessus d'eux-mêmes ; ils n'aspirent pas dorénavant à son union désirable. Mais cela convient proprement à l'épouse encore éloignée de l'époux ; elle est encore comme distante<sup>1</sup>, elle désire par d'insatiables soupirs lui être unie, ce qu'elle obtiendra en toute plénitude dans la tranquillité de la vie une fois séparée du corps. Selon cette sagesse anagogique se développe le *Cantique des Cantiques*<sup>2</sup>, lorsque l'épouse dit : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche<sup>a</sup> ; attire-moi après toi<sup>b</sup>, etc. Viens, mon bien-aimé. Sortons dans les champs<sup>c</sup>, etc. » Ces demandes ne sont autres que les désirs enflammés et les affections incessantes<sup>3</sup> qui provoquent plus vivement le bien-aimé, afin d'en obtenir avec plus de succès d'être élevée vers lui. Il en est ainsi également de l'époux qui s'adresse à l'épouse en disant : « Ouvre-moi, ma sœur épouse<sup>d</sup>. Viens du Liban, viens<sup>e</sup>... Lève-toi, hâte-toi, mon amie<sup>f</sup>... » Ces propos de l'époux ne sont rien d'autre que les brillants rayonnements qu'il envoie pour inciter sans arrêt l'affectivité à former d'ardents désirs et d'incessants soupirs. En effet, cet art anagogique dont on traite présentement, s'acquiert plutôt par l'union d'amour.

1. « Distance » convient d'abord aux choses qui sont dans un lieu ; le mot est ensuite utilisé pour différencier les formes, cf. THOMAS D'A., *ST*, Ia IIae, q. 7, art. 1 ; *Com. Sent.* IV, dist. 49, q. 1, art. 4 ; q<sup>a</sup> 3. La distance de la créature à Dieu et la proximité de celle-ci par rapport à lui ne s'entend pas d'une distance locale, mais d'une similitude ou d'une dissimilitude de nature ou de gloire ; *ST*, I, q. 8, art. 1, ad 3.

2. Selon Thomas G., la théologie mystique pratique est livrée par Salomon dans tout le *Cantique des Cantiques*. Denys expose la théologie mystique théorique dans la *TM* ; cf. THOMAS G., *Com. Cant.*, p. 65-66 ; 107 B, 122 A.

3. « inquietae adfectiones » : on pense à la phrase d'AUGUSTIN : « Notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi » (*Confessions*, I, 1, 1 : PL 34, 659).

13. Hanc ubique inclusam in sacra Pagina ostendendo, exemplum ponamus in uno, ut similiter et in aliis sacrae Paginae locis illud idem verissime ostendatur. Et ne longius hoc protraham, exemplum primo subditur in *Oratione dominica*<sup>a</sup>. Sic enim in sensu litterali artificialiter procedendo, sic etiam in anagogico, primo captatur benevolentia infudentis, secundo, sponsa suas petitiones multiplicat. Sed quia primo idem dilectus ab ipsa in tribus principaliter commendatur, captando ipsius benevolentiam in suis petitionibus, — ut, omnia sua beneficia Domino conferenti adscribens, favorabiliter habeatur — primo, ut perfectae et spiritualis vitae principium, secundo, ut suae bonitatis valde diffusivum, tertio, in habi-

13, 1 ostendentes GA || 2 ponemus G ponentes A || uno + scilicet in oratione dominica G || similem GA et om. G || 3 illud : ab G id A || verissime om. GA || 4 ex. protr. GA || 5 dominica + Expositio or. dom. anagogice G Expositio anagogica de or. dom. A || sicut GA || 5-6 proc. art. G || 6 etiam om. G || 7 sponsa om. GA || 8 sed om. G || quia om. GA || idem : ergo G om. A || ab ipsa dil. A || 9 princ. : praecipue GA || 10 omnia om. GA || 10-11 conf. Domino A || 12 perfectum et spirituale T || vitae : generationis GA om. T in m. M<sup>2</sup> || 13 valde : velut quoddam GA

13a. Matth 6, 9-13 ; Lc 11, 2-4.

1. Selon BONAVENTURE, « l'union de l'époux et de l'épouse se réalise par la charité ; elle est le terme de toute l'Écriture sacrée ; elle est donc celui de toute illumination venant d'en haut, sans laquelle toute connaissance est vaine, car jamais on ne parvient au Fils si ce n'est par l'Esprit-Saint qui nous enseigne toute vérité », *De reductione artium ad theologiam*, 26. Cela ne signifie pas nécessairement que chaque partie de l'Écriture recèle une signification anagogique. En ce qui le concerne, THOMAS D'A. ne le pense pas : *Quodlibet* VII, q. 6, art. 15, ad 5.

2. Si l'on interprète cette remarque en pensant à Thomas G., l'*Oraison dominicale* est par excellence l'*oratio castissima*. Elle ne demande pas d'avantages corporels ou l'éloignement des désavantages du même genre (*casta oratio*), ni non plus des avantages spirituels (*castior oratio*), mais l'époux lui-même. Pour Thomas G., la *castissima oratio*

**Oraison  
dominicale :  
trois captations  
de bienveillance**

13. Pour montrer la présence de cet art anagogique partout en l'Écriture sacrée<sup>1</sup>, présentons un exemple tiré d'un seul texte, afin qu'il apparaisse aussi ailleurs selon toute vérité pareillement dans l'Écriture sacrée. Et pour que je ne m'étende pas trop, cet exemple est fourni par l'*Oraison dominicale*<sup>a 2</sup>. Ainsi quand il s'agit du sens anagogique, on procède avec méthode comme lorsqu'il s'agit du sens littéral<sup>3</sup>. Tout d'abord, l'épouse cherche à s'attirer la bienveillance du donateur ; elle réitère ensuite sous beaucoup de formes ses demandes. Cherchant pour celles-ci à s'assurer la bienveillance du bien-aimé, elle le loue sur trois points principaux, en rapportant ce dont elle bénéficiera au Seigneur qui accorde ses bienfaits, son but étant de se le rendre favorable. Elle le loue, en premier lieu, comme principe de la vie parfaite et spirituelle ; ensuite, comme principe extrêmement diffusif de sa propre bonté ; elle

relève de l'ordre du séraphin, *Com. Cant.*, p. 110 NR. THOMAS D'A. commenta plusieurs fois l'*Oraison dominicale* : *Com. Sent.*, III, dist. 34, q. 1, art. 6 ; *ST*, IIa IIae, q. 83, art. 9 ; *Compendium theologiae*, p. II c. 4-8 ; *Exp. super Orationem dominicalem*, éd. 1611, p. 71, c. 2-75, c. 2 ; *Com. Matth.*, c. 6 ; *Catena aurea in Lucam* c. 11, n° 1 (éd. A. GUARIENTI, I, p. 158-160) ; *Ca. in Mattheum* c. 6, n° 3-11 (*ibid.*, II, p. 103-109). Il voit en elle la prière la plus parfaite, parce qu'elle contient tout ce que nous pouvons désirer et l'ordre selon lequel nous devons le désirer. Elle nous enseigne à demander et elle informe également toute notre affectivité : *ST*, IIa IIae, q. 83, art. 9. L'interprétation anagogique de l'*Oraison dominicale* correspond à l'interprétation anagogique des deux Testaments, y compris celle du *Cantique*. Thomas G. interprète ainsi le *Cantique* en ce qui concerne la voie purgative (*VP* 11), la voie illuminative (*VI* 16, 26, 27, 28, 31), la voie unitive (*VU* 81, 83, 114).

3. Procéder *artificialiter* est procéder de la façon qui convient à la manière d'une science. Est dit « artificiel » le mode qui convient à la matière ; cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, I, Prol. q. 1, art. 5, ad. 1 ; ALEXANDRE DE HALÈS, *ST*, I, lib. 1, tract. introduct. q. 1, c. 4, art. 1.

taculi et mansionis dignitate, qui tanquam rex praecellens  
 15 habitare dedignatur, nisi ubi est firmum habitaculum,  
 sive tabernaculum, decore multiplici interius decoratum ;  
 primum per « Pater », secundum per « noster », tertium  
 per « in caelis » importatur primo, illud quod est proprie-  
 tatem vocabuli anagogice ad sensum mysticum referendo.

14. Verbi gratia, Pater, ad litteram, nihil aliud est nisi  
 qui de se aliquid emittendo filium generat ; sic, anagogice  
 transferendo, ille verissime pater dicitur, qui tamen non  
 naturaliter, sed adoptive, multos filios generat, a se  
 5 germen amoris deificans emittendo, quo mens perfecta  
 nativitate gignitur, quando vivere iam in vera vita incipit,  
 sine quo a natura, quantum ad verum esse, nihil penitus  
 exstitit, verius et efficacius progrediens, quando de Deo  
 vero, qui est vera vita, nascitur per amorem, quam  
 10 quando de nihilo, quantum ad esse naturae, in nativitate  
 culpabili duxit primordiale originem, a quo principio/  
 f. 14v adfluentissime vitam emittendo caelitus generatur, et ab  
 ipso, non tantum sensum et motum spiritualem recipiens,  
 quae verae vitae principia adtestantur, sed usque ad  
 15 perfectam aetatem claritatis aeternae, quando ipse vide-  
 bitur facie ad faciem, micas panis internae consolationis  
 recipiens, corroborantes amorem ab ipso paterno adfectu  
 misericorditer educatur. Et hoc totum importat hoc quod

16 tab. + et GA || int. decoratum : adornatum interius G || 17 per<sup>1</sup> : ibi  
 G || 18 imp. primo : primo ergo interpretemur G imprecatur A || est +  
 secundum GA || 19 anagogice om. G || refer. : transferendo GA

14, 2 qui *in m.* T<sup>2</sup> || generat : progenerat GA || 3 ver. pater ille GA ||  
 tamen : cum A || 7 quo : qua MT || 8 exstitit : efficitur GA || 9 vita vera  
 G || 11 culp. : capabili A || quo + tamen tanquam a G non tantum A || 12  
 adfluentissimo GA || et om. GA || 13 non tantum om. GA || 15 aeternae  
 + et GA || 15-16 facie ad fac. videbitur G || 16-17 cons. internae A cons.  
 rec. aeternae G || 17 corroborantes [tis A] et confortantes [tis A] GA

loue, enfin, en la dignité de son habitacle et de sa demeure,  
 celui qui, tel un roi éminent, ne daigne séjourner qu'en une  
 demeure ou une tente solides, intérieurement décorées de  
 multiples ornements. « Père » introduit la première  
 louange, « notre », la seconde, « dans les cieux », la troi-  
 sième, en rapportant anagogiquement au sens mystique le  
 sens propre du mot<sup>1</sup>.

**Père :**  
**principe fontal**

14. Par exemple, un père  
 n'est, à la lettre, rien d'autre  
 que celui qui par émission de  
 quelque chose de soi engendre un fils ; par transfert  
 anagogique est dit vraiment père celui qui, non par nature  
 mais par adoption, engendre de nombreux fils, en émet-  
 tant de soi le germe déifiant de l'amour. Par ce germe,  
 l'esprit est engendré d'une génération parfaite lorsqu'il  
 commence à vivre dans la vraie vie ; sans lui absolument  
 rien n'existe par nature en l'être vrai<sup>2</sup> ; il procède avec  
 plus de vérité et d'efficacité quand il naît par l'amour du  
 Dieu vrai, qui est vraie vie, que lorsqu'en une génération  
 coupable il tire sa première origine du néant en l'être de  
 nature. Le principe qui laisse la vie s'échapper très  
 abondamment l'engendre d'en haut ; il n'en reçoit pas  
 seulement le sens et le mouvement spirituels, principes  
 attestés de la vraie vie ; mais jusqu'à ce qu'il atteigne  
 l'âge parfait de la clarté éternelle, le Père étant alors vu  
 face à face, en recevant les miettes de pain de la consola-  
 tion intérieure qui fortifient l'amour, il est miséricordieu-  
 sement nourri de la tendresse du Père. Tout cela, mysté-

1. Hugues fonde donc son interprétation anagogique de l'Écriture sur  
 le sens littéral ; cf. HUGUES DE S.V., De scripturis ecclesiasticis, c. 5 : PL  
 175, 13 AB ; 15 A.

2. Cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, I, dist. 19, q. 5, art. 1-3 ; *ST*, I, q. 19,  
 art. 1-4 ; *Q. disp. de Veritate*, q. 1, art. 8 et 10.

dicitur « Pater », mystice occultatum, ut est fontale totius  
20 vitae principium.

15. Sequitur : « noster », ubi laudatur ipsius bonitatis  
inclusae diffusio ; quasi dicat : « Tu es ille qui, ratione tuae  
latissimae bonitatis, non singulares personas consideras,  
sed omnes rationales spiritus ; quantum ex te est, per  
5 immisos a te radios ad te trahis, ut non aliqui, quantum-  
cumque excellentiores et praeclara religione eminentes,  
te fontanam bonitatis originem sibi appropriare valeant,  
sed ut non sit mens angelica vel humana quae se abscondat  
a calore tuo naturaliter abstractivo. » Et hoc per  
10 « noster » anagogice importatur.

16. Sequitur : « Qui es in caelis. » Hic captatur benevolentia  
a ratione praecelsivae mansionis. Caelum inter alia  
triplici proprietate praecellit. Est enim continue mobile,

19 dicit G

15, 1 bonitatis : beatitudinis GA || 8 hum. vel ang. G hum. mens vel  
ang. A || 9 tuo + divino G

16, 1 De benevolentiae captatione praem. A || 2 rat. + excelsive vel  
GA || mans. + caelestis patriae G + De triplici caeli proprietate A || 3 pr.  
tripl. dignitate GA

1. *Importatur* : est signifié ; Cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, I, dist. 30, q. 1, art. 2 ; art. 3, ad 3 et 4 ; *Q. disp. de Veritate*, q. 1, art. 7 ; *ST*, I, q. 19, art. 11 et 20, ad 1 ; HENRI DE GAND, *Summae quaestionum ordinariarum* (Reprint of the 1520 edition), I, art. 27, q. 1 ; fol. CLXII P ; JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, dist. 2, p. 1, q. 1-2 (éd. BALIC, II, 1950, p. 133, 18).

2. La prière s'adresse à Dieu. En effet, chez THOMAS D'A. par exemple, la cause première de la béatitude de l'homme est Dieu seul : *ST*, IIa IIae, art. 5-9 ; *Q. disp. de Virtutibus in communi*, q. un., art. 10. Dès lors, on ne peut concevoir la béatitude si l'on fait abstraction de la providence divine : *Com. Sent.*, IV, dist. 49, art. q. 1, art. 2, q<sup>a</sup> 5, et imaginer que l'on puisse ne pas la demander directement et proprement à Dieu qui seul l'accorde : *ST*, IIa IIae, q. 83, art. 4 ; *Com. Sent.*, IV, dist. 15, q. 4, art. 5, q<sup>a</sup> 1. Mais en la demandant s'adresse-t-on à Dieu en raison de son essence ou de sa personne ? Si l'on considère d'une part que l'on prie principalement Dieu en tant même qu'il est bienheureux et en tant qu'il accorde aux autres la béatitude, d'autre part que cela lui convient

rieusement caché, est signifié<sup>1</sup> par le mot « Père », en tant que ce Père est le principe qui est source de toute vie<sup>2</sup>.

**Notre :  
bonté du Père**

15. « Notre ». — Par ce mot, l'âme loue la diffusion de la bonté secrète du Père, comme si elle disait : « Tu es celui qui en raison de l'extrême richesse de ta bonté ne considères pas des personnes en particulier, mais tous les esprits rationnels. Autant qu'il tient à toi, tu les attires à toi par les rayons qui partent de toi. De la sorte, si excellent et éminent soit-il en une illustre religion<sup>3</sup>, nul ne peut s'approprier toi-même, qui es la source, l'origine de la bonté, et nul esprit angélique et humain ne s'éloigne de ton amour qui par nature entraîne<sup>4</sup>. » « Notre » signifie cela anagogiquement.

**Cieux :  
trois propriétés  
de sa demeure**

16. « Qui es dans les cieux. » — Ici, l'âme cherche à s'attirer la bienveillance en raison de l'élévation extrême de la demeure. Le ciel l'emporte entre autres par la triple propriété d'être continuellement mobile, solide et orné d'as-

en raison de son essence, on en déduira qu'on le prie en raison de ses attributs essentiels. On peut objecter que nous devons prier comme le Christ nous l'enseigne, qu'il nous apprend à diriger notre prière vers la personne du Père : « Si vous demandez quelque chose au Père, il vous l'accordera en mon nom » (*Jn* 16, 23) ; qu'en conséquence notre prière s'adresse à Dieu en raison de la personne. On répondra que ce qu'il y a d'essentiel dans les autres personnes vient du Père et qu'il y a dès lors ici une certaine réduction des personnes au Père : cf. HILAIRE, *De Trinitate*, VIII, n° 20 : PL 10, 250 ; en vertu de quoi également le Père est dit principe de toute la déité. Nous ramenons ainsi à la personne divine qui est principe sans principe, le Christ nous a enseigné à diriger notre prière vers le Père par le Fils : *Com. Sent.*, IV, dist. 15, q. 4, art. 5, q<sup>a</sup> 3, sol. et ad 1.

3. Cf. *VP* 6 : « religion » dit « ordre religieux ».

4. Cf. *Ps.* 17, 7 : « Rien ne se dérobe à sa chaleur. » *Calor* signifie parfois « amour ».

firmum et variis sideribus in ipso fulgentibus adornatum.

- 5 Haec ad sensum anagogicum transferendo sponsa spon-  
sum in suo cubiculo collocans, in secretiori cordis arma-  
riolo, debet hac proprietate triplici adornari ; primo quod  
sit firma, et secundum hoc loquitur sic : « O dulcissime, tu  
15r qui es in caelis, id est/illarum mentium thalamum inte-  
10 riorem inhabitans iam non tantum praesentialiter, poten-  
tialiter et essentialiter ut in aliis creaturis, sed etiam te  
ipsum, qui es hospes iucunditatis et solatii, sensibiliter et  
familiariter repraesentans hiis qui, ob amorem tuum  
efficacius obtinendum, maleficiis et ceteris delectationi-  
15 bus dederunt libellum repudii, et tibi soli quietanti mentes  
in amore viventes, per continua suspiria impedimentis  
resecatis glutino amoris suavissimi colligati, tibi fortis-  
sime et ineradicabiliter adhaeserunt, ut sit, etiam in ipsis,  
' fortis ut mors dilectio<sup>a</sup> ', ut in *Canticis Canticorum*. Ad  
20 suam radicationem firmiorem sponsa proclamans ad  
paranymphorum subsidia, scilicet angelorum, quibus  
tanquam sociis adiuvatur, sic dicit : ' Fulcite me floribus,  
stipate me malis<sup>b</sup> ', id est : ' Fulcite me ', obsecro, irre-  
verberatis adfectionibus, non a vobis sed a dilecto per vos  
25 obtinere hoc cupiens ; ' stipate me ' vos qui eum facie ad  
faciem videtis, vestris consolationibus ipsum ad mihi  
subveniendum uberius provocando, quia languida, calore  
nimio aestuans, ipsum totaliter amplecti desidero quem,

tres variés qui brillent en lui. Par transfert anagogique, on dira qu'installant l'époux en sa chambre, au cabinet<sup>1</sup> secret de son cœur, l'épouse doit être ornée de ces trois propriétés. Elle doit d'abord être solide et s'exprime donc ainsi : « Ô très doux, toi qui es aux cieux, c'est-à-dire qui habites la chambre secrète de ces esprits, non seulement par ta présence, ta puissance et ton essence comme dans les autres créatures<sup>2</sup>, mais qui de plus est l'hôte de la joie et de la consolation, qui te rends présent de façon sensible et familière à ceux qui pour obtenir plus efficacement ton amour ont répudié les délectations coupables et les autres et ont adhéré très fortement et sans arrachement possible à toi qui seul assures le repos aux esprits qui vivent en l'amour par de continuelles soupirs, qui, tout empêchement écarté, sont liés à toi par le lien d'un amour très doux, pour que même en eux l'amour soit ' fort comme la mort<sup>a</sup> ', ainsi qu'il est dit dans le *Cantique des Cantiques* ! Afin d'être plus fermement enracinée, l'épouse réclame le secours des paranymphes, c'est-à-dire des anges qui l'aident en tant qu'amis : ' Soutenez-moi, dit-elle, avec des fleurs, fortifiez-moi avec des pommes<sup>b</sup> ', c'est-à-dire : ' Soutenez-moi ', je vous prie, par des affections qui ne peuvent être aveuglées ; je désire l'obtenir, non de vous mais par vous, du bien-aimé ; ' Fortifiez-moi ' de vos consolations, vous qui le voyez face à face, en l'incitant à me porter un secours très abondant. Languissante, je brûle en effet d'une chaleur extrême ; je désire êtreindre totalement celui que, pauvre encore et

1. Littéralement : « en sa petite armoire secrète ». Cela rejoint le sens ancien de « cabinet ». On comprend : dans le coin le plus secret de son cœur.

2. Cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, I, dist. 37, q. 1, art. 2 ; *ST*, I, q. 8, art. 3 ; BONAVENTURE, *Com. Sent.*, I, dist. 37, p. 1, art. 3, q. 2 et Dub. IV.

4 fulg. : refulgentibus GA || 5 haec : hoc GA || 6 secr. : secreto GA || 6-7 armario GA || 7 debet + se M || tripl. propr. G || adornari + De prima proprietate A || 9-10 inhabitans interiorum GA || 11 et om. A || etiam : vere GA || 14 malef. : valefacientes A et om. || 15-16 mentis in amore viventis GA || 16 per om. GA || continuata GA || 17-18 fort. : firmissime GA || 18-19 etiam in ipsis fortis sit G || 22 sic dicit : ita dicens GA || 26 ad om. MGA || 27 languida : languens GA || 28 nimio : unitivo GA

a. Cant. 8, 6 b. Cant. 2, 5.

adhuc pauperula in miseria existens, tam iucundum dominum per experimenta cognosco. »

17. Sequitur secunda proprietas: continue mobile. Tunc enim mentem verissimus sponsus aeternus certissime visitat et eam inhabitat, quando non iam laboriosa tarditate in unitivis motibus, sicut cum esset in status incipientis exordio, se sursumerigendo adfligitur, sed cum, diuturno exercitio, tantam agilitatem adfectionum meretur, beneficio et gratia adfluentissimi largitoris, accipere, ut, quotienscumque vult, quasi sine adflictione inquietativa desideriorum suorum dilecto ut sursumagatur ardentem, adficatur, tunc ipsam Deus virtutum spiritualiter inhabitat, non tamen actu continuo, quod est super vires conditionis humanae propter lassationem virtutum, sed continua habilitate motus amoris secundum libitum suum elicientem: faciliter firmamenti motui similatur. Unde qui in primis lento gradu debili, vago et tepido ad modum testudinis ambulabat, nunc currendo celeriter, ita ut montes et colles, id est dignitates tam ecclesiasticas quam mundanas ipsas vilipendendo, transiliat<sup>a</sup>. Et hoc ideo est, quia in parte exaudita est eius petitio, cum interius voce suspiriorum diutissime proclamaret, ita dicens: « Trahe me post te<sup>b</sup>. » Quia ergo tracta ab illo qui

30 per exp.: experimentaliter GA || cogn.: praecognosco GA

17, 1 De secunda proprietate *praem.* A || secunda: alia GA || 5 se: sic A || 6 cum + in G || 7 largitatis G || 8 accipe G || 9 inquietativo G || suorum desideriorum GA || 9-10 ardentem agatur A || 12 super: supra A || lassationem GA || 14 faciliter + et adfectus GA || motui firm. G || 15 gradu + et GA || 18 vilipendo A || transiliit T || 19 ideo *om.* GA || exaudita est in parte G || eius: ipsius A || 20 proclamaverit G proclamat A || 21 dicens *om.* GA || tracta + est A || illo: ipso G

a. Cf. Cant. 2, 8 b. Cant. 1, 3

vivant dans le dénuement, je sais par expérience être un Seigneur si agréable. »

### Seconde propriété du ciel

17. La seconde propriété du ciel est d'être continuellement mobile. En effet l'époux très véritable et éternel visite incontestablement l'esprit et il habite en lui, quand celui-ci, se redressant, ne souffre pas en ses mouvements unitifs d'une pénible lenteur, comme il en était au stade initial de son état de débutant; mais lorsque par un exercice prolongé il mérite de recevoir une si grande vivacité d'affections, en raison de la faveur et de la grâce de celui qui donne avec prodigalité, qu'il est attaché au bien-aimé de manière à être soulevé ardemment chaque fois qu'il le veut, pour ainsi dire sans souffrance troublant ses désirs, alors le Dieu des vertus<sup>1</sup> habite spirituellement cet esprit qui produit des mouvements d'amour, non de façon continue en acte — cela dépasse les forces de la condition humaine car les efforts se lassent —, mais de façon continue en aptitude<sup>2</sup>, à son gré: il est facile de l'assimiler au mouvement du firmament. En conséquence, celui qui, tel une tortue, marchait d'abord à pas lents, chancelants, incertains et sans force, court maintenant avec rapidité. Ainsi franchit-il les montagnes et les collines<sup>a</sup>, c'est-à-dire les dignités aussi bien ecclésiastiques que mondaines, en les méprisant. Il en est ainsi, parce que sa demande est partiellement exaucée. Par la voix des soupirs l'âme criait avec force en son intimité et depuis fort longtemps en disant: « Attire-moi après toi<sup>b</sup>. » Attirée par celui qui seul peut l'élever très

1. THOMAS D'A. demande comment l'on peut dire que les vertus existent en Dieu: *Sum. Gent.* I, c. 92.

2. L'*habilitas* se situe entre la puissance ou le sujet et l'acte ou la forme. Voir THOMAS D'A., *Com. Sent.*, II, dist. 34, q. 1, art. 5; *ST*, I, q. 48, art. 4, ad 2.

solus ipsam potest supra se eminentius elevare, prius  
lenta, iam currit « in odorem unguentorum<sup>c</sup> » suorum,  
quia nimirum ardentioribus desideriis solito ad sponsi  
25 amplexus erigitur, quia de xeniiis Ierusalem civitatis  
supernae, veluti quibusdam micis cadentibus de mensa  
dominorum suorum, quae experimentaliter praecesserunt  
degustavit. Quia ergo non tantum sponso aperuit, ob  
ipsius amorem mundana gaudia ipsam obfuscantia  
30 conculcando, sed pulsanti ad ostium cupienti introire, in  
occursum perrexit per adfectiones flammigeras consur-  
gendo, qui non propter seipsum, sed propter ipsam/in-  
trando inhabitat, cibum solidum adfectionis apportans, ut  
coenet cum ea et ipsa secum<sup>d</sup>. Sic enim in loco continue  
16r mobili dilectus conquiescit.

35 18. Tertio, caelum est diversis sideribus adornatum.  
Cum enim virtutes efficaciori virtute sive purgatione  
indigeant, nondum plene mentem floridus et praeclarus  
dilectus inhabitat, cum inordinatio virium et immoderata  
5 delectatio sensuum mentem caligine nubilosa obtene-  
brent ; et quia lippos adhuc habet oculos<sup>a</sup>, non est accepta  
acceptatione gratissima aeterno Iacob, qui est Deus altis-  
simus, cuius pedibus omnia sunt subiecta, ut ab ipso in  
copulam desponsationis individuam adsumatur. Quare ?  
10 Quia nulla est convenientia lucis ad tenebras<sup>b</sup>, sed, cum

22 potest ipsam GA || emin. : elevantius T || 25 xeniiis : encenniis A ||  
27 praec. exp. G || 29 ipsam om. T || 30 ostium + et G || intr. cup. G ||  
33 solidum : solite GA || 35 conquiescit : requiescit A

18, 1 Diversis sideribus adornatum *praem.* G || Tertio — adornatum :  
Sequitur de tertia proprietate GA || 2 efficaciore GA || 3 mentem om. GA  
mentes *in m.* A<sup>2</sup> || 4 immodesta GA : inordinata T || 5 nub. : nebulosa G  
|| 6 lippos + *Lya supra l.* T<sup>2</sup> || 7 acceptance A || est om. A

c. Cant. 1, 3 d. Cf. Apoc. 3, 20. 18a. Cf. Gen. 29, 17 b. Cf. II Cor.  
6, 14

1. Sans doute, libre évocation de II Cor., 6, 14. Mais Hugues de B. dit  
« convenientia ». Penserait-il au commentaire par THOMAS D'A. de ce

éminemment au-dessus d'elle-même, lente d'abord, elle  
court maintenant à « l'odeur de ses parfums<sup>c</sup> », car assu-  
rément de plus ardents désirs l'élèvent habituellement  
jusqu'aux embrassements de l'époux et elle a su d'expé-  
rience le goût des cadeaux supérieurs de Jérusalem, la  
cité d'en haut, qui tombent comme des miettes de la table  
de ses maîtres. Puisque donc, non seulement elle a ouvert  
à l'époux en méprisant pour son amour les joies du monde  
qui l'obscurcissent, mais qu'elle a ouvert à l'époux qui,  
désireux d'entrer, frappa à la porte, se levant grâce à ses  
affections enflammées, elle est allée à la rencontre de  
l'époux qui l'habite en entrant chez elle, non pour lui,  
mais pour elle, alors qu'il apporte la solide nourriture de  
la tendresse pour dîner avec elle et elle avec lui<sup>d</sup>. Ainsi en  
effet, le bien-aimé se repose en un lieu continuellement  
mobile.

### Troisième propriété du ciel

18. Troisièmement le ciel  
est orné d'astres divers. Puis-  
qu'en effet les vertus ont be-  
soin de vigueur ou de purification plus efficace, le bien-  
aimé, éclatant et brillant, ne réside pas encore pleinement  
dans l'esprit ; le dérèglement des puissances et le plaisir  
immodéré des sens l'enténébrent de nuages qui l'assom-  
brissent, et parce qu'il a encore les yeux chassieux<sup>a</sup>, le  
Jacob éternel, qui est le Dieu très-haut à qui tout est  
soumis, ne l'agrée pas très joyeusement pour s'unir à lui  
en d'indissolubles fiançailles. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a  
aucun accord entre la lumière et les ténèbres<sup>b1</sup>. Mais

passage : « Il ne convient pas que vous communiquiez avec les ténèbres,  
car il n'existe pas de société qui convienne. En effet, vous êtes lumière  
(*lux*) par la science de la foi : autrefois, vous étiez ténèbres, maintenant  
vous êtes lumière dans le Seigneur (*Éphés.* 5, 8) ; ceux-ci sont ténèbres  
par l'ignorance (*Prov.* 4, 19) ; la voie des impies est ténébreuse » : *Exp.*  
*II Cor.*, lect. 3 (éd. 1654, p. 303, c. 1 BC).

virtutes sunt purgatae a lumine virtutum clariori ab  
interiori immunditia, ut mens virtutum splendore fulgeat  
sicut firmamentum resplendet sideribus, ita ut suae ra-  
diationis claritate multiplici et dignitate sui luminis as-  
15 pectum sponsi ad sui placidam conspectionem promo-  
veat, ut etiam luminosa gratiae et virtutum in mente  
multiplicata claritas placitam exterius in conspectu ho-  
minum faciat apparere, et sic ipsum dilectum altissimum  
in suo decore iam provocat, ut ipsam familiarius inhabi-  
20 tare dignetur. Quod cito assequitur, cum ipse dilectus  
illud amplius quam ipsa desideret, ut prius mendica,  
modo regina, prius mundanis deliciis intenta miserabiliter  
sederet ad sinistram, modo transformatione amoris tran-  
seat ad dextram ; quae etiam prius obfuscata et involuta  
16v 25 peccato levitatis, modo/preliosissimi et ponderosissimi  
amoris auro contextis induitur vestimentis, prius sordida  
diversis vitiiis, modo formosa multiplici virtutum fulgen-  
tium colore refulgeat, intantum ut paranymphe, id est  
amici sponsi, scilicet angeli, purgationem victoriosam  
30 acceptantes dicant sponso : « Adstitit regina a dextris  
tuis in vestitu deaurato<sup>c</sup>. »

19. Captata benevolentia, sequitur de petitionibus.  
« Sanctificetur nomen tuum, etc. » Septem petit, quorum  
prima quatuor boni adeptionem, alia mali remotionem  
respiciunt. Primo enim petit, inter illa quatuor, ut dilec-  
5 tum suum sine contrario retardante possideat, secundo,

11 a om. GA || 13 sid. respl. GA || 13-14 irradiationis GA || 14-15 aspectu  
MG || 15 placitam G || 19 iam decore G || 21 istud GA || 23 sedebat GA  
|| 24 dexteram TG || quae : qui G || 25 et ponder. om. GA || 26 contextis :  
intextis G textis A || sordidata GA || 27-28 virt. fulg. mult. GA || 28  
refulget G

19, 1 Sequuntur petitiones Orationis dominicae *praem.* G Sequitur de  
petitionibus captata benevolentia *praem.* T De petitionibus *praem.* A ||  
sequitur : subditur GA || 3 alia + tria G || 4 inter illa quatuor petit G

lorsque par leurs lumières plus éclatantes les vertus sont  
purifiées intérieurement, leur éclat fait briller l'esprit  
comme le firmament resplendit d'étoiles, de telle sorte  
que par la grande clarté de son propre rayonnement et la  
magnificence de sa lumière il pousse l'époux à porter sur  
lui un regard pacifique, de telle sorte également que la  
grande et brillante clarté de la grâce et des vertus le rende  
extérieurement agréable aux yeux des hommes. Ainsi  
invite-t-il le bien-aimé lui-même, très haut en beauté, à  
bien vouloir l'habiter plus intimement. Il l'obtient rapi-  
dement. En effet, plus que l'âme, le bien-aimé lui-même le  
désire, pour que, mendicante d'abord et maintenant reine,  
elle passe maintenant à droite, du fait de la transforma-  
tion de l'amour, alors que misérablement occupée des  
délices du monde, elle se tenait auparavant à gauche ;  
jadis obscurcie par le péché de frivolité qui l'enveloppait,  
elle revêt maintenant les vêtements tissés de l'or de  
l'amour très précieux et de très grand poids ; auparavant  
salie de nombreux vices, elle brille maintenant de la  
couleur belle et variée d'éclatantes vertus, au point que  
les paranymphe, à savoir les amis de l'époux — les  
anges — agréent la victorieuse purification et disent à  
l'époux : « La reine se tient debout à ta droite, parée d'un  
vêtement d'or<sup>c</sup>. »

**Sept demandes :**  
**acquisition du bien,**  
**éloignement du mal**

19. Après la recherche de la  
bienveillance, viennent les  
demandes : « Que ton nom soit  
sanctifié, etc. » L'esprit de-  
mande sept choses dont les quatre premières concernent  
l'acquisition du bien, les autres, l'éloignement du mal. Il  
demande tout d'abord de posséder son bien-aimé sans  
que rien de contraire le retarde ; ensuite de ne pas trans-

c. Ps. 44, 10.

ut non in aliquo se obliquans limites regularum veritatis transiliat, tertio, ut ipse beatissimus non tantum sibi illud quod ipsa sentit, sed omnibus aliis peccatoribus per ipsius misericordiam innotescat, quarto, ut in consecutis ab ipso beneficiis per ipsius manuactivam sustentationem inavertibiliter in omnibus perseveret.

20. Primo, ut dictum est, vocabuli proprietas sumitur. Ad sensum anagogicum transferendo, sanctum idem est quod sine terra. Sine terra efficiatur in me nomen tuum, quod est mirabile, in hoc fundatum : « Quid quaeris nomen meum quod est mirabile<sup>a</sup> ? » Tunc enim mundanis deliciis deturpantibus et imbuta terrenis desideriis anima maleviventis in amore nec tranquillitatem serenam ingentem cordis laetitiam intelligere, nihilominus nec sentire ullatenus potuit, quia erat homo, non deus, carnalis, non divinus, amore deificante, / ab omnibus hominibus separatus, cum equis terrenis, id est adfectionibus ineptis et sensibilibus et carnalibus desideriis traheretur, secundum illud Isaiae : « Aegyptus homo et non Deus<sup>b</sup>. » Sed cum extensionibus ignitis aliquantulum ad experimentalem et diviniorem laetitiam mens amantis attingit, cum nondum terrenis adfectionibus se noverit expeditam, quia ad hoc virtus propria non sufficit, sciens se firmiter simul duo contraria nullatenus posse possidere, terrenam pondero-

7 beat. + Deus G || illud : id GA || 8 sensit G

20, 1 primo ergo ut supra G || assumitur GA || 3 in me eff. GA || 4 fund. + ut [unde A] in libro Iudicum GA || 6 deturp. — desideriis om. T || 7 nec om. GA || 8 int. cordis laet. GA || 9 homo + et carnalis + et GA || 10 deif. + ut GA || 11 id est : scilicet GA || et : in A || 13 Isaiae : Ieremiae GT<sup>2</sup> Isaiae + 31 M || 15 attingerit A || 16 noverit : sentiat GA || 17 firmiter om. GA || simul in m. M<sup>2</sup>

a. Jug. 13, 58 b. Is. 31, 3

1. Cf. VI 13.

2. Cf. THOMAS D'A., *Expositio Orationis dominicae*, Prima petitio.

gresser les limites des règles de la vérité en s'en détournant en quelque chose ; en troisième lieu il demande que le tout-bienheureux lui-même fasse miséricordieusement connaître non seulement à lui, mais à tous les autres pécheurs, ce que lui-même éprouve ; en quatrième lieu que grâce à son appui et sous sa conduite il persévère en tout sans détour possible dans les bienfaits qu'il a reçus de lui.

**Que ton nom  
soit sanctifié**

20. On commence, a-t-on dit, par examiner le sens propre du mot<sup>1</sup>. Par transfert anagogique « saint » signifie « sans terre<sup>2</sup> ». Que devienne donc en moi « sans terre » ton nom qui est admirable, selon cette remarque : « Pourquoi m'interroges-tu sur mon nom ; il est merveilleux<sup>a</sup> ? » En effet, imprégnée des délices mondaines et des désirs terrestres qui salissent, l'âme de celui qui vit mal l'amour n'a pu ni connaître, ni même éprouver la sereine tranquillité qui apporte la paix du cœur, car il était homme, non dieu, charnel et non divin, séparé de tous les hommes grâce à l'amour déifiant, puisque des chevaux terrestres, à savoir les affections déraisonnables et les désirs sensibles et charnels, l'entraînaient, selon cette parole d'Isaïe : « L'Égyptien est un homme, non un dieu<sup>b</sup>. » Mais lorsque par ses extensions enflammées l'esprit de celui qui aime atteint quelque peu à une joie toute divine dont il fait l'expérience, sachant qu'il n'est pas encore dégagé des affections terrestres, car sa propre vertu n'y suffit pas, sachant qu'il lui est absolument impossible de posséder fermement deux contrai-

« ... Sanctum idem est quod non terrenum ; unde Sancti qui in caelo sunt nullum habent affectum terrenum... Terra... est caliginosa et opaca » (éd. 1591, p. 72v G). L'étymologie est celle — fictive — de « agios », tirée de « gè », terre. Cf. *Thes. graecae linguae*, s.v., citant Théodoret.

20 sitatem ob carnem corruptibilem inferius adtrahentem, petit a dilecto instantius removeri, cum prior delectatio respectu dignitatis sequentis laetitiae iam vilescat, cum ratione oppositionis spiritualis iocunditas prioris gaudii denudet amaritudinem, cum iam radius interior, licet non sit in perfecta plenitudine, ipsius carnis vel mundi deceptionem et turpitudinem apertius manifestet, ut sic, rubigine consumpta, igne amoris levis effecta, pennis adfectionum superius elevata, et stupefacta admirabilem in praesenti sentiat quem advena ignorabat, ut per multas adfectiones et continuata desideria multo tempore desideratum inveniens, dicat admirans prae gaudio : « Vere, tu es Deus absconditus<sup>c</sup>. » Tunc enim nomen admirabile sanctificatur, quando in sua petitione exauditur, ut terra remota, id est carnalitate, solus sponsus cum sola sponsa mirabiliter praesentatur.

17v 21. Sequitur secunda petitio : « Adveniat regnum tuum. » Tunc enim regnum Dei in animam venit/perpetuo solio stabilitum, quando in tantum virtus ardentis amoris praevallet in spiritu ut, non solum inordinationes interiorum virtutum velocissima insurrectione viriliter comprimens, domina totius regni spiritualis appareat, sed cum virtute ipsius amoris omnia acta iudicio rationis praesentantur, ut illud quod plus placere dilecto decreverit semper in omni actu exercent ; iam cum suo corpore in

18 posse *om.* GA || 20 del. : oblectatio A || 22 iocunditatis A || 23 iam *om.* GA || 24 in perfecta : imperfecta T || 26 cons. + et G || amoris *om.* G || 26-27 adfectionis T || 28 praesenti : certissime GA || advenam A || 33 id est : et T

21, 1 Secunda petitio *praem.* G De secunda petitione *praem.* A || 8 istud G || dil. plac. G || de cr. : cognoverit G || 9 iam + se A || anhelans : adnihilans A

c. Is. 45, 5.

res en même temps, il demande plus instamment au bien-aimé d'éloigner la pesanteur terrestre qui, en raison de la chair corruptible, l'attire vers le bas. Puisque comparée à la noblesse de la joie qui suit, la première délectation diminue déjà de valeur, puisque par le jeu de l'opposition la joie spirituelle révèle l'amertume de la joie précédente, puisque le rayon intérieur, qui n'a pas encore atteint sa totale perfection, rend plus clairement manifestes la turpitude et la tromperie de la chair elle-même et du monde, une fois qu'a disparu la rouille dans le feu de l'amour, l'esprit devenu léger, élevé sur les ailes des affections, perçoit maintenant avec étonnement qu'est admirable celui qu'il ignorait, tandis qu'il était étranger. Trouvant par ses nombreuses affections et ses désirs ininterrompus celui qu'il attendait depuis longtemps, il dit avec admiration et transporté de joie : « Vraiment, tu es un Dieu caché. » De fait, le nom admirable est sanctifié quand est exaucée la demande de l'esprit ; une fois la terre écartée, c'est-à-dire l'infirmité de la chair, l'époux seul se rend admirablement présent à l'épouse seule ».

### Que ton règne vienne

21. Suit la deuxième demande : « Que ton règne vienne. » Établi sur un trône éternel, le règne de Dieu vient en l'âme quand la vigueur de l'amour ardent prévaut tellement en l'esprit que l'âme, étouffant avec courage les désordres des puissances intérieures contre lesquelles elle se dresse très rapidement, n'apparaît pas seulement maîtresse de tout le royaume spirituel ; la force de l'amour lui-même soumet toutes les actions au jugement de la raison et celle-ci accomplit toujours en tout acte ce qu'elle aura estimé plaire davantage au bien-aimé ; elle aspire à obéir même avec son corps au bien-aimé lui-même et réfléchissant à l'avance

10 obsequio ipsius dilecti anhelans, per radios immissos ab ipso praecogitans quae beneplacita sunt illi et ipsa cum discretione inavertibiliter exsequatur ; et si non semper actu, hora tamen consueta, faciat orationem, nisi aliqua causa exteriori vel maioris oboedientia praepedita, vo-

15 luntas tamen in conspectu dilecti appareat non inanis et vacua ut iam in omnibus non quaerat quae sua sunt, sed quae sunt Dei<sup>a</sup>, secundum Apostolum, ut iam in ipsa regnet solus Deus, cum iam seipsam voluntas sacrificium medullatum obtulerit<sup>b</sup> ; quia iustum est ut in ipso a quo

20 creata est finaliter conquiescat, ipse solus in ipsa resideat, ut sub ipsius regno praeservetur intacta, in ipso refrigerium suave inveniat et dicat prae gaudio : « Sub umbra illius quem desiderabam sedi » ; et subdit rationem, quia « fructus eius dulcis gutturi meo<sup>c</sup>. » Tunc enim

25 vere regnum Dei advenit, quando sub umbra illius altissimi sedet qui est rex regum et dominus dominantium<sup>d</sup> ; quod ipsa perfecte obtinet quando, ut dictum est, voluntatem suam, secundum quod humanae fragilitati competit, /Deo totaliter consecravit, nulli creaturae penitus subiacendo.

18r 30

22. Sequitur tertia petitio : « Fiat voluntas tua. » Cum enim vere non diligit nisi eum quem diligit, etiam velit ab omnibus venerari, petit sponsa quae per caelum significatur, ut id quod sentit, aliis peccatoribus, qui per terram denotantur, misericorditer innostescat, ut ipse, qui solus

5

12 et : ut G || 13 aliqua + de GA || 14 praepeditus GA || 15-16 et vacua om. GA || 17 sunt om. GA || 18 seipsam + scilicet G || voluntas + Deo G || 19 obtul. : aptulerit A || 21 praes. : reservetur GA || 24 quia om. G || 25 Dei om. G || 27 quod : quem G

22, 1 Tertia petitio *praem.* G De tertia petitione *praem.* A || 2 eum om. A || etiam om. G || velit + eum A || 3 venerari + ideo G || 3-4 sign. : signatur A || sign. + ut dictum est GA || 4 id : illud MT

21a. Cf. I Cor. 13, 5 ; Phil. 2, 21 b. Ps. 65, 15 c. Cant. 2, 3 d. Apoc. 17, 14.

grâce aux rayons qu'il envoie à ce qui lui plaît, elle l'exécute sans détour possible et avec discernement ; même si à l'heure habituelle elle ne priait pas de façon toujours actuelle<sup>1</sup>, sans doute pour une cause extérieure ou par docilité à accomplir un ordre, sa volonté n'apparaît pourtant ni vaine, ni vide aux regards du bien-aimé, car elle cherche en tout, non pas ce qui est sien, mais ce qui est de Dieu<sup>a</sup>, selon l'Apôtre ; Dieu seul règne en elle lorsque sa volonté s'est offerte elle-même en riche sacrifice<sup>b</sup>. Il est juste en effet qu'elle repose finalement en celui-là même qui l'a créée, que lui seul réside en elle afin qu'elle soit gardée pure sous son règne, trouve en lui un rafraîchissement agréable et dise avec joie : « A l'ombre de celui que je désirais, je me suis assise. » Elle en donne la raison : « Son fruit est doux à mon palais<sup>c</sup>. » Le règne de Dieu advient vraiment quand l'âme s'assied à l'ombre de ce Très-Haut qui est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs<sup>d</sup>. L'âme obtient cela parfaitement, quand, ainsi qu'on l'a dit, elle a totalement consacré sa volonté à Dieu selon qu'il est compatible avec la fragilité humaine, en ne se soumettant absolument pas à une créature.

**Que ta volonté  
soit faite  
sur la terre**

22. Troisième demande :  
« Que ta volonté soit faite. »  
L'épouse que le nom de « ciel »  
désigne, n'aime véritablement

que si elle veut également que tous honorent celui qu'elle aime. Elle demande donc que ce qu'elle éprouve devienne miséricordieusement connaissable aux autres pécheurs

1. Sur la prière, cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, IV, dist. 15, q. 4, art. 1, q<sup>a</sup> 1 (éd. Moos, n° 507-509, 516-530) ; art. 2 q<sup>a</sup> 2 (*ibid.*, n° 554-556 ; 572-576) ; q<sup>a</sup> 3, (*ibid.*, n° 557-559 ; 577-582) ; ST, IIa IIae, q. 83, art. 1 ; art. 14 ; BONAVENTURE, *Com. Sent.*, IV, dist. 15, p. 2, art. 1, q. 3 et 4 ; *De triplici via*, c. 2.

est colendus et insatiabiliter adorandus, sic se benignum in ipsorum relevatione peccatorum peccatoribus exhibeat, et scintillam veritatis et stillam rationis ipsum unice adtingentis, ipsorum mentibus impertiendo distribuatur, ut  
 10 omnis lingua exardescens ad affectionis interior, qua solus spiritus creatus spiritum increatum adloquitur, confiteatur, experimentaliter cognoscendo ubi est ineffabile iudicium, quod « Dominus noster Iesus Christus in gloria est Dei Patris<sup>a</sup> » diligentibus ipsum et derelinquentibus terrena gaudia, multo illis pretiosiora munera conferendo.  
 15

23. Secunda ratio est quare Christus in gloria Patris esse dicitur, ut per amoris desideria vere diligentem ipsum ad suam integritatis unionem misericorditer erigendo, suae solitudini compatiens in sinu suo immobiliter  
 5 colloquet, sicut Dominus dixit : « In caritate perpetua dilexisti te, ideo adtraxisti te, miserans tui<sup>a</sup>. »

24. « Fiat voluntas tua sicut in caelo », scilicet firmo, continue mobili, diversis luminibus adornato, ut dictum est, anagogice reducendo ; « et in terra », id est in peccatoribus, qui non immerito terra proprie nominantur quia  
 5 longe a regione ignis sunt positi ; per cuius consumptionem anima/purgata levigatur, ut in terris existens, caelestes, amando et desiderando, obtineat mansiones, quia ubi amat, ibi proprie inhabitat. Hoc enim nomen « terra »

7 in om. GA || ipsorum om. G || peccatorum : ipsis G om. A || 8 et : ut G || rationis : roris GA || 9 adtingentibus T || 10 int. exard. adf. G || solus : sola G || 15 gaudia + ad GA || illis om. G || munera + multipliciter GA

23, 1 est om. GA || Christus om. GA || gloria + Dei G || 2-3 ipsum dil. G || 3 suae GA || unitatem GA || 4 sollicitudini M<sup>2</sup> || 5 Dom. dixit : dicit Dom. G

24, 3-4 in pecc. : peccatoribus scilicet A || 4 proprie supra l. G<sup>2</sup> || 5-6 consumptionem purgativam anima levigatur GA

22a. Phil. 2, 11. 23a. Jér. 31, 3.

que désigne le nom de « terre », afin que celui même qui doit être seul honoré et insatiablement adoré se montre généreux envers les pécheurs, leur découvre leurs fautes en leur communiquant l'étincelle de vérité et la goutte de raison qui l'atteignent d'une manière unique, de telle sorte que « toute langue » — la langue intérieure de l'affection brûlante, par laquelle seul l'esprit créé s'adresse à l'Esprit incréé — « confesse » — connaissant par expérience en quoi consiste l'ineffable jugement — « que Notre Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père<sup>a</sup> » pour ceux qui l'aiment, qui abandonnent les joies terrestres et à qui il accorde des bienfaits beaucoup plus précieux que ces joies.

23. Il est une deuxième raison pour laquelle on dit que le Christ est dans la gloire du Père. En excitant miséricordieusement par les désirs de l'amour celui qui l'aime vraiment à s'unir totalement à lui, il compatit à son abandon et il l'établit immuablement dans le sein du Père, ainsi que le Seigneur l'a dit : « Je t'ai aimée d'un amour éternel ; c'est pour quoi je t'ai attirée, ayant pitié de toi<sup>a</sup>. »

#### Sur la terre comme au ciel

24. « Que ta volonté soit faite comme au ciel », solide, continuellement mobile, orné de diverses lumières, ainsi qu'on l'a expliqué<sup>1</sup> en recourant à l'anagogie ; « sur la terre », c'est-à-dire dans les pécheurs que l'on appelle à bon droit « terre », car ils sont établis loin de la région du feu. Purifiée par la destruction de cette terre, l'âme devient légère pour obtenir sur terre, en aimant et désirant, les demeures célestes, puisqu'elle habite proprement là où elle aime. On ne peut en effet expliquer anagogiquement le nom de « terre » en prenant

1. Cf. VI 16.

non potest exponi anagogice per essentiam, sed tantum  
 10 per causam, quia, sicut amor est causa ut mens omnia  
 bona per amorem obtineat, sic absentia illius est causa  
 omnium defectuum, scilicet venialis et mortalis, poenalis  
 et culpabilis. Et hoc est quod dicitur peccator terra, quia  
 a levigante amoris igniti praesentia distantius elongatur ;  
 15 et in talibus, quae culpam dicunt de se vel defectum, est  
 alia ars exponendi anagogice, quia proprietatem de se  
 non habent quae sponsa tendentiam ad dilectum respi-  
 ciat, quia haec exponuntur per amoris absentiam. Sicut  
 alia creatura vel Scriptura aliquam proprietatem habet in  
 20 se inclusam qua sponsa ad sponsum erigitur, ad sensum  
 anagogicum transferendo, ut sicut proprie amoris prae-  
 sentia fit causa omnis boni, sic eius absentia est occasio  
 omnis mali ; non quod carentia sit aliquid in spiritu, sed  
 per carentiam amoris quasi iam anima non habet retina-  
 25 culum, iam vaga per devia, quasi effrenata, decurrit, et  
 incurrit omnem miseriam ; et non immerito, quia « deni-  
 grata est super carbones facies eius<sup>a</sup> », et in tantum viluit  
 regio diademate privata, scilicet Deo omnipotente, ama-  
 tore suo, ut omnes eius amici, scilicet angeli, spreverint  
 30 eam et facti sint ei inimici ; quia iam non est ipsis menti-  
 bus caelestibus conformis adfinitate amoris, ideo ipsi  
 inimicari dicuntur, quia a sui subsidio, scilicet omnipo-  
 tente Deo, privata regali signaculo elongatur. Non/ergo  
 19r immerito dicitur anima carere omni bono cum amore

9 anagogice *add. in m.* T<sup>2</sup> || 12-13 culpabilis scilicet [id est A] venialis et mortalis GA || poenalis *om.* G || 13 dicitur : dictum est quod GA + terra dicitur A || 14 levig. : levitate GA || praesentia *om.* GA || 15 dicunt + aut ducunt GA || 16 ars alia GA || exponenda A || anag. + vel GA || 17 habent : habet *del.* habent *supra l.* G<sup>2</sup> || 21 proprie G : proprii VMT proprii *corr.* A || 22 fit : sit G || est occ. : occasionaliter est + praesentia GA || 23 aliquid sit G || sed + quia GA || 24 per amoris carentiam G || quasi : quia GA || 25 iam *om.* GA || 28-29 omnipotenti amatori A || 29 amici eius GA || 29-30 spreverint eam angeli scilicet GA || 30 sunt GA || 30-31 mente G || 31 caelestibus *om.* G || 32-33 Deo omnipotente G

appui sur l'essence, mais seulement sur la cause. De même en effet que l'amour est cause de ce que l'esprit obtient par lui tous les biens, de même son absence cause tous les manques, véniels et mortels, peine et culpabilité. Le pécheur est donc appelé « terre », parce qu'il est distant de la présence allégeante de l'amour enflammé. S'agissant de ce qui de soi signifie faute ou défaut, il est donc une autre forme d'exposition anagogique, puisqu'il s'agit de ce qui de soi n'a pas de propriété relative à la tendance de l'épouse vers le bien-aimé, cela s'expliquant par l'absence de l'amour. C'est ainsi qu'une autre créature ou un autre texte de l'Écriture inclut en soi quelque propriété qui, transférée au sens anagogique, élève l'épouse vers l'époux : de la sorte, autant la présence de l'amour devient à proprement parler cause de tout bien, autant son absence est occasion de tout mal ; non que la privation de l'amour soit quelque chose dans l'esprit, mais par manque d'amour l'âme n'a pour ainsi dire pas d'attache ; vagabonde sur des chemins écartés, elle va comme si elle n'avait plus de frein et encourt toute misère. Et c'est avec raison : « Son aspect a été noirci plus que le charbon<sup>a</sup>. » Privée du diadème royal, c'est-à-dire de Dieu tout-puissant, son ami, elle diminue tellement de valeur que tous ses amis, à savoir les anges, la méprisent et deviennent ses ennemis. Elle ne ressemble plus en effet aux esprits célestes eux-mêmes par la parenté d'alliance de l'amour ; on les dit donc ses ennemis. Privée de la marque royale distinctive, elle est éloignée du soutien du Dieu tout-puissant. On la dit donc à juste titre manquer de tout bien lorsqu'elle est privée d'amour, car ses iniquités l'ont

omnipotenti TA || 33 elongantur A || 34 careret G caret A || 34-35 privatur amore G

a. Lam. 4, 8

35 privatur, quia iniquitates suae diviserunt inter se et  
Deum, scilicet illum quem oculus non vidit nec auris  
audivit<sup>b</sup>. Subtiliter ergo et diligenter ista luculentius  
meditentur, quoniam per causam vel per essentiam vel  
per amorem salientem in vitam aeternam<sup>c</sup>, claritatis  
40 aeternae amplio rem radium et gaudium haurientem, quo  
etiam ista, quae nunc dicta sunt, manifestissime compro-  
bantur.

25. « Panem nostrum quotidianum, etc. » Pro se enim et  
pro aliis, per augmentum amoris sursumagi desiderat ut,  
supra se elevata, fonti totius beatitudinis existens pro-  
pinquior, sic in verbo refectibili satiatur, ut in ipso in-  
5 commutabiliter confirmata, delectationem inferiorum  
miserabilem, tanquam ea indigens, de cetero non mendi-  
cet. Scit enim quod statim ad creaturae vel carnis conso-  
lationem quaerendum prolabitur, si non refectio ne super-  
caelesti, pane scilicet angelorum, qui est amor, cuius  
10 haustas sugens delicias in fonte beatitudinis aeternae  
continue, ut aliquantulum satiatur. Ideo petit panem,  
augmentum scilicet amoris, quo solo infirma solidantur,  
debilia fortificantur, famelici satiantur.

26. Et petit « hodie », sed « quotidianum » praemittit,  
ordinate procedens. « Quotidianum » nominat, quia neque  
per diem, neque per horam, neque per instans, potest  
mens vera vita vivere, nisi stilla roris vivificantis conti-

35 suae om. G || 36 Deum [+ suum GA] scilicet [+ Deum G] || non oculus  
G nec oc. A || 37 ista om. G || 38 meditetur G || quoniam : quomodo G  
|| per<sup>2</sup> om. G || 40 haurientem : hauriat G hauriunt T corr. T<sup>2</sup> || quo :  
quoniam T quomodo MGA

25, 1 Quarta petitio praem. A || 3 elevato T || 4 satiatur + vere GA ||  
5 immutabiliter A || confirmata : infrenata T || 9 scilicet [videlicet A]  
pane GA || 10 haustu GA || 11 ut om. GA || panem petit GA || 12 scil.  
augm. G || solidantur + et GA || 13 debilia : infirma T || famelica G

26, 1 Et : Sed GA || praemittitur T corr. T<sup>2</sup> || 2 nominat : veniat ||  
neque : nec GA || 3 neque<sup>1,2</sup> : nec<sup>1,2</sup> GA || 4 vita vera G || vivificant GA

séparée de Dieu, c'est-à-dire de celui que l'œil n'a pas vu,  
que l'oreille n'a pas entendu<sup>b</sup>. Que l'on médite donc fort  
bien cela avec subtilité et diligence, à savoir par la cause,  
par l'essence ou par l'amour qui jaillit en vie éternelle<sup>c</sup>,  
qui reçoit un rayon plus éclatant de la clarté éternelle et  
qui recueille la joie justifiant très clairement ce que l'on  
vient de dire.

### Notre pain

25. « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien,  
etc. » Pour soi et pour tous les autres, l'âme désire être  
soulevée par accroissement d'amour, afin qu'élevée au-  
dessus d'elle-même, plus proche de la source de toute la  
béatitude, elle soit ainsi rassasiée de la parole qui nourrit,  
que confirmée immuablement en elle, elle ne mendie plus  
la délectation misérable des choses inférieures comme si  
elles lui faisaient défaut. Elle n'ignore pas en effet qu'elle  
se laissera aller aussitôt à rechercher la consolation de la  
créature ou de la chair si elle n'est pas nourrie de la  
nourriture supracéleste — le pain des anges — qu'est  
l'amour. De celui-ci continuellement elle aspire les délices  
à la source de la béatitude éternelle, pour être quelque  
peu rassasiée. C'est pourquoi elle demande du pain,  
c'est-à-dire un accroissement d'amour qui seul consolide  
les infirmités, fortifie les faiblesses et rassasie les affamés.

### Quotidien

26. Elle le demande « au-  
jourd'hui » ; mais procédant  
avec ordre elle dit d'abord « quotidien ». Elle appelle ce  
pain « quotidien », parce que ni un jour, ni une heure, ni un  
instant, l'esprit ne peut vivre de la vraie vie s'il n'est pas

b. I Cor. 2, 9 c. Jn 4, 14.

5 nue perfundatur, quia, sicut anima est vita corporum, ita  
 amor est vita spirituum. De qua et etiam de hiis pro  
 19v quibus anima non sufficit, paronymphi/dilecto gratias  
 referendo, dicunt illi : « Vitam petiit a te et tribuisti ei,  
 Domine<sup>a</sup> », quae non ad tempus momentaneum, ut est vita  
 10 corporis, sed in longitudinem dierum, in saeculum et in  
 saeculum saeculi permanebit, quia amor, quo sponsa  
 vivendo sponsum totaliter adamavit, non deficiet in fu-  
 turo, sed tantum augmentabitur, ut compleatur sermo  
 propheticus, quem ipse Altissimus per os Isaiae edidit,  
 15 dicens : « Dominus cuius ignis est in Sion et caminus in  
 Ierusalem<sup>b</sup>. » Vel aliter potest dici secundum quod de  
 mente anagogica est praesens intentio : sicut enim, nisi  
 semel in die pane sensibili corpus reficeretur animale,  
 corporalis fortitudinis amitteret vigorem, sic, nisi mens in  
 20 motibus amoris unitivi, semel in die aspirando ad osculum  
 se extendat, nisi forte quandoque in agrum ad se exerci-  
 tandum exierit, vel aliqua modesta requie corporali, vel  
 aliqua de causa speciali, vix est quin in se efficiatur  
 tepida, et de perfectione suae altitudinis aliquid non  
 25 amittat. Nec mirum, quia sponsus praestolatur ad os-  
 tium, dicens : « Surge, propera amica mea et veni<sup>c</sup>. » Si

|| 5 ita : sic GA || 7-8 ref. gratias GA || 9 non + est G || momentanea GA  
 || 10 longitudine G || dierum + usque A || 11 saeculi om. GA || 13  
 augmentatur G || 15 dicit A || 17 praesens est G || sicut enim nisi : nisi  
 enim GA || 18 animale om. G || 20 motibus + suis G || in die semel G ||  
 22 exiverit GA || 23 speciali : spirituali GA || seipsa GA || 24 quid A ||  
 non om. G

26a. Ps. 20, 5 b. Is. 31, 9 c. Cant. 2, 10

1. Selon THOMAS D'A., l'âme est la vie du corps par mode de cause formelle et elle l'est immédiatement (ST, Ia IIae, q. 110, art. 1, ad 2) ; formellement, la charité est la vie de l'âme comme celle-ci l'est du corps

continuellement arrosé d'une goutte de vivifiante rosée. De même en effet que l'âme est la vie des corps, de même l'amour est la vie des esprits<sup>1</sup>. De cette goutte de rosée comme de ce dont elle est incapable de remercier ; les paranymphe rendent grâce également au bien-aimé auquel ils disent : « Elle t'a demandé la vie et tu la lui as accordée, Seigneur<sup>a</sup>. » Cette vie ne durera pas un moment du temps comme celle du corps ; elle s'étendra sur toute la durée des jours, toujours et à jamais. L'amour dont en vivant l'âme commence à aimer totalement l'époux ne cessera pas en effet à l'avenir ; il augmentera<sup>2</sup> au point que s'accomplisse alors la parole prophétique que le Très-Haut en personne a prononcée par la bouche d'Isaïe : « Le Seigneur dont le feu est en Sion et la fournaise en Jérusalem<sup>b</sup>. » En un sens anagogique, comme c'est le cas présentement, il est possible de s'exprimer autrement : si le corps animal ne se restaurait pas une fois par jour de pain sensible, il perdrait la vigueur de sa force. De même, si dans les mouvements de l'amour unitif, en aspirant, l'esprit ne se tend pas vers le baiser une fois par jour — sauf s'il est sorti dans les champs pour prendre de l'exercice, pour reposer un peu son corps ou pour quelque raison spéciale —, il a peine à ne pas s'attédir intérieurement et à ne pas perdre quelque chose de la perfection de sa grandeur. Ce n'est pas étonnant, car l'époux attend à la porte en disant : « Lève-toi, presse-toi, mon amie, et

(*ibid.*, Ia IIae, q. 23, art. 2, ad 2 ; sur l'amour, vie des esprits, *ibid.*, q. 24, art. 9).

2. Hugues de B. pense-t-il à l'accroissement de la charité ? Le problème était toujours très actuel. Pierre LOMBARD, *Sentences* I, dist. 17, c. 5 ; Spicil. Bonav., IV, p. 146-148, et tous les commentateurs ; par exemple, BONAVENTURE, *Com. Sent.*, I dist. 17, p. 2, art. un. q. 1-4 ; THOMAS D'A., *Com. Sent.* dist. 17, q. 2, art. 1 ; ST, Ia IIae, q. 24, art. 4 et 5 ; Ia IIae, q. 57, art. 1 ; q. 66, art. 1 ; Q. *disp. de Virtutibus*, q. 1, art. 11 ; *Quodlibet* IX, art. 13.

ergo in nimia morae protelatione se absentat, ipse non immerito indignatur, et se ab ipsa subtrahit ad tempus. Saepius etiam, licet ita intenso habitu, ut prius, hunc  
 30 diligit, tunc dicet : « Quaesivi per noctes quem diligit anima mea ; quaesivi et non inveni<sup>d</sup>. » Hoc est proprie per noctes quaerere, nunc per creaturas adsurgere, nunc  
 f. 20r dilectum in eisdem quaerere, ut quidam/dicere voluerunt, quod quaerere per noctes erat quaerere per creaturas vel  
 35 per vestigia creaturarum ; sed hoc anagogico et unitivo motui non convenit, cum sine omni speculo adfectus, amore sublevante, ipsi fonti bonitatis aeternae inhaereat. Sed tunc dicitur per noctes quaerere, cum aliqua de causa  
 40 prius clare, lucide et expedite, sine tenebra movebatur, quandoque se caliginosam sentiat, ut etiam adfectus a cognitione fantastica in illo in quem movetur vix valeat separari ; quod fit quandoque propter suam negligentiam, vel aliis de causis, ut postea clarius apparebit. « Quae-  
 45 sivi » ergo « et non inveni », in tanta adfectionum arden-

28 immerito + de ea T || 29 etiam : et GA || 30 tunc dicet : tamen A dicit GA || 32 nunc : non GA || adsurgere : consurgere GA || nunc<sup>2</sup> : nec GA || 34 per noctes quaerere + dicitur G per noctes + dicitur quaerere A || 36 cum : quando GA || 39 in suis mens G || 40 prius : primo GA || clare — expedite : lucide et expedite et praeclare GA || 41 caliginosam se GA || a supra l. MG || 42 cog. : cogitatione GA || 43 fit om. G || propter : per G || 44 clarius om. GA || 45-46 agil. adf. ard. GA ||

d. Cant. 3, 1

1. En ce sens peut-être que la créature représente la Trinité par mode de vestige, en tant qu'en chaque créature on découvre certaines choses qu'il est nécessaire de ramener aux personnes divines, comme à leur cause. Cf. THOMAS D'A., *ST*, I, q. 45, art. 8. On lit dans un commentaire du *Cantique* faussement attribué à THOMAS D'AQUIN : « Voix de l'Église

viens<sup>c</sup>. » Si donc elle se fait trop longtemps attendre, il s'en indigne à bon droit et lui-même se soustrait à elle pour un temps. Assez souvent aussi — bien qu'elle l'aime habituellement avec autant d'intensité qu'auparavant — elle lui dira : « J'ai cherché pendant les nuits celui que mon âme aime ; je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé<sup>d</sup>. » Proprement, « chercher pendant les nuits » c'est tantôt s'élever grâce aux créatures, tantôt chercher en elles le bien-aimé. Selon certains « chercher pendant les nuits », c'était chercher à l'aide des créatures ou de leurs vestiges<sup>1</sup>. Mais cela ne convient pas au mouvement anagogique et unitif, puisque sans aucun miroir, par le soulèvement de l'amour, l'affectivité adhère à la source même de la bonté éternelle. On dit alors « chercher pendant les nuits », quand l'esprit est gêné pour une raison quelconque en ses élévations. Parfois, il se sent ténébreux par rapport à celui vers lequel il était mû d'abord clairement, lucidement, aisément, sans ténèbre ; l'affectivité aussi peut à peine être séparée de la connaissance imaginative de celui vers lequel elle est mue. Cela résulte parfois d'une négligence personnelle, mais d'autres causes également, ainsi qu'il apparaîtra plus nettement par la suite. « J'ai donc cherché et je n'ai pas trouvé » en une agilité aussi grande d'ardentes affections que j'en avais l'habitude.

composée des Gentils » : « En mon petit lit », dit-elle, — c'est-à-dire alors que je reposais en mes désirs charnels et que j'étais encore dans les ténèbres de l'infidélité et de l'ignorance — « j'ai cherché celui qu'aime mon âme ». De nombreux philosophes ignorants Dieu le cherchaient cependant avec un très grand zèle à l'aide des créatures, voulant connaître le Créateur : tel Platon qui dans le *Timée* disputa grandement sur l'âme ; tels Aristote, Socrate et autres qui passaient leur vie dans l'étude, en quête de la vérité. « Je l'ai cherché et ne l'ai pas trouvé », car Dieu n'a pu être connu par la sagesse du monde » : Ps. THOMAS D'AQUIN, *Com. Cant.*, c. 3 (éd. 1540, p. 460, c. 2). Sur l'inauthenticité de cette œuvre, cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Bibliothèque thomiste XXVI, 1944), p. 303-304.

tium agilitate, ut solebam. Petit etiam « hodie », hoc est in praesenti vita, ratione aeternitatis, quae est simplex et unica, quae in amore viventibus incipit in praesenti vita ; quia amor ille, quo sponsus in vita ista diligitur, idem est numero cum illo quo in aeternitate gloriae beatificatori omnium unietur. Et hoc est quod dicitur « hodie », quod unitatem et claritatem signat. Et idcirco secundum praesentiam una dicitur, ut dictum est, ratione continuationis, quia qui per amorem inhaeret Deo, verius et immediatius vivo pane reficitur quam aliquod corpus alii corpori sensibili per aliquod glutinum vel vinculum materiale copuletur. Et hoc est quod ait divinus Apostolus adspirantis animae unitiva suspiria collaudans : « Qui adhaeret Deo, unus spiritus est<sup>c</sup>. » Bene ergo praesentia « una » non immerito debet appellari, ubi praesentialiter, non tantum sponsa dilecti adstat aspectibus, sed cum ipso « unum »/a divino Apostolo hierarcha huius sapientiae nominatur.

27. « Hodie » etiam lumen importat, quia tunc vere oritur sibi sol iustitiae, cum radiis solaribus ad superiora instruitur elevari ; et ideo in *Canticis* aurora meretur appellari, ubi dicitur : « Quae est ista quae progreditur sicut aurora consurgens<sup>a</sup> ? » Tunc enim pane vitae iam

46 etiam : et A || hoc : id G || 47 vita om. GA || 49 ista : praesenti G || 50 gloriae om. GA || beatificatoris G beatificatorum A || 52 idcirco : quomodo G || secundum om. GA || 52-53 praesentia GA || 53 ratione continuitatis ut dictum est + primo dicitur G || continuitatis + praesens dicitur quia A || 54 qui : dum GA || per om. GA || amor GA || 54 Deo om. GA || 59 bene : unde T || 59-60 bene — appellari : bene ergo debet praesentia pro hodie non immerito appellari GA || 62 huius : istius A

27, 1-2 sibi vere oritur GA || 2 cum : cuius GA || 5 sicut : velut del. G sicut supra l. G<sup>2</sup> quasi A

e. I Cor. 6, 17. 27a. Cant. 6, 9.

1. Selon THOMAS D'A., tout intellect créé qui voit l'essence divine participe à la vie éternelle de Dieu, *Sum. Gent.*, III, c. 61. Sur l'éternité

L'âme demande « aujourd'hui », c'est-à-dire en la vie présente, en raison de l'éternité qui est simple et unique<sup>1</sup> et qui commence dès la vie présente pour ceux qui vivent dans l'amour. Cet amour dont l'époux est aimé en cette vie est en effet numériquement identique à celui par lequel elle est unie en l'éternité de la gloire à celui qui béatifie toutes choses<sup>2</sup>. Ainsi « aujourd'hui » signifie-t-il unité et clarté. L'éternité est donc dite « une » selon la présence, ainsi qu'on l'a avancé<sup>3</sup>, en raison de la continuité. En effet, celui qui adhère à Dieu par amour est plus véritablement et plus immédiatement restauré par le pain vivant qu'un corps ne serait uni à un autre corps sensible par quelque attache ou lien matériel. C'est ce que le divin Apôtre assure en louant les soupirs unitifs de l'âme qui aspire : « Qui adhère à Dieu est un seul esprit<sup>c</sup>. » La présence doit donc à bon droit être dite « une » quand non seulement l'épouse se tient présente aux regards du bien-aimé, mais quand elle est dite « un » avec lui par l'Apôtre divin, hiérarque de cette sagesse.

### Aujourd'hui

27. « Aujourd'hui » signifie également la lumière. En effet, le soleil de justice se lève véritablement pour l'épouse lorsqu'elle apprend par les rayons du soleil à s'élever aux réalités supérieures. Elle mérite donc d'être appelée « aurore » dans le *Cantique* où il est dit : « Quelle est celle-ci qui s'avance, s'élevant comme l'aurore<sup>a</sup> ? » Elle com-

simple et unique qui est celle de Dieu, cf. *Com. Sent.*, I, dist. 8, q. 2, art. 1 ; *ST*, I, q. 10, art. 1-3 ; *Quodlibet X*, q. 2, art. un.

2. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, III, dist. 31, q. 2, art. 2 ; *ST*, Ia IIae, q. 67, art. 6 : « La charité n'est pas chassée par la perfection de la gloire, mais elle demeure numériquement la même » ; *Com. I Cor.*, I Cor. 13, lect. 3 (éd. 1654, p. 238, c. 2-239, c. 1), *Q. disp. de Veritate*, q. 27, art. 5, ad 6.

3. Cf. VI 16.

incipit refici, cum ad modum aurorae crescendo, in amorem elevando virtute ipsius amoris in motibus egredientibus se sentit experimentaliter sursumagi; quod experimentum, ne facultas errandi indoctis et pueris tribuatur, nihil aliud est nisi expeditio motuum et consurrectio ardentissima per eosdem; quod non minus a mente exercitata percipitur, quam oculus corporalis bovem sensibilem transeuntem per semitam contempletur. Quod ad praesens supponitur, cum in sequentibus hoc argumentis irrefragabilibus comprobetur.

28. Quia ergo iam sibi incipit aeternitas et sponsi praesentia et lux etiam refulgere interius, dicit de talibus magnus hierarcha Apostolus: « Nostra conversatio in caelis est<sup>a</sup> », quia iam latio solis iustitiae super terram, id est mentem amantem, adhuc terrestri corpori sociatam, ascendit, per quod, licet a sui tendentia multipliciter retardetur, tamen, flante austro, manu ductu divinae inspirationis, per radios divinitus immissos, ad diviniora suscipienda desuper aperitur, cum, maxime a parte inferiori, respectu mundanorum delectabilium obturatur. Et haec est superior portio, quae Deo unitur, et pane vitae et amoris reficitur, licet, a parte inferiori, terrestres, non/caelica, multas importunitates sentiat saepissime vel invita. Claudat ergo, quantumcumque potest, ostium

9 pueris : perversia G || 10 nisi : quam G

28, 4 quia + est GA || 6 ascendit om. GA || 7 man. div. : manu ductivae A || 10 et + quia G || 11 est om. GA || pane + etiam GA

28a. Phil. 3, 20

1. Cf. *QD*.

2. Selon THOMAS D'A., est proprement présent ce dont l'essence est présente aux sens ou à l'intellect : cf. *Com. Sent.*, III, dist. 24, art. 2, q<sup>a</sup> 3, ad 1 ; *ST*, I, q. 8, art. 3 et ad 2.

mence de fait à être restaurée du pain de vie quand, naissant comme l'aurore, s'élevant en l'amour, elle expérimente d'être soulevée en des mouvements qui proviennent de la force de cet amour. Pour ne pas faciliter l'erreur des non-doctes et des débutants, on dira que cette expérience n'est autre que l'exécution de ces mouvements et l'élévation très ardente qu'ils assurent. Cela, l'esprit exercé ne le perçoit pas moins que l'œil corporel ne voit un bœuf, perçu par les sens, passer sur le chemin. Pour l'instant on le suppose, car ensuite on le prouvera à l'aide d'arguments irréfutables<sup>1</sup>.

28. Parce que pour l'épouse commence l'éternité, parce que la présence<sup>2</sup> et la lumière de l'époux commencent à briller intérieurement, l'Apôtre, le grand hiérarque, dit à ce propos : « Notre vie est dans les cieux<sup>a</sup>. » Alors en effet le soleil de la justice se lève sur la « terre », c'est-à-dire sur l'esprit qui aime, encore associé au corps terrestre. Cette association freine de multiples façons la tendance de l'esprit, mais sous le souffle du vent du midi et la conduite de l'inspiration divine, grâce aux rayons divinement envoyés, il s'ouvre pour les recevoir d'en haut à des choses plus divines, surtout lorsqu'il est fermé aux réalités délectables du monde par sa partie inférieure. La partie supérieure est celle qui est unie à Dieu et que restaure le pain de la vie et de l'amour. Toutefois, terrestre, non céleste par sa partie inférieure, elle éprouve très souvent et qui plus est, malgré elle, de nombreux contretemps<sup>3</sup>. Qu'elle ferme donc autant que possible la porte de

3. « Partie inférieure », « partie supérieure » sont des expressions traditionnelles. Dans l'âme, THOMAS D'A. distingue la raison supérieure et la raison inférieure. Il s'agit de la même puissance, selon qu'elle se rapporte aux choses éternelles (raison supérieure) et aux choses temporelles (raison inférieure) ; cf. *Com. Sent.*, II, dist. 24, q. 2, art. 2 ; *ST*, I, q. 79, art. 9 ; *Ia IIae*, q. 74, art. 7 ; *Q. disp. de Veritate*, q. X, 15, art. 1 et 2 ; cf. BONAVENTURE, *Com. Sent.*, II, dist. 24, p. 1, art. 2, q. 2.

- 15 adfectus, ne ad inferiora respiciat, sed ad divinam sursum-  
actionem fideliter ad hoc adspiret, ut sibi a dilecto dica-  
tur, iam caenante cum ipsa : « Hortus conclusus, soror  
mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus<sup>b</sup>. » Quae  
20 « hortus » dicitur, et florens rosa odoris, qui ideo conclu-  
sus dicitur ut nullus adversarius vel propinquus particu-  
lam amoris veri obtineat, nisi ille de quo dicitur, qui solus  
ratione suae floridae honestatis nihil aufert penitus sed  
potius reficit, de seipso iucundum perhibens testimonium  
in *Canticis Canticorum*, sic dicens : « Ego flos campi et  
25 lilium convallium<sup>c</sup> », qui non extra ipsam sed potius inte-  
riorem inhabitationem appetens, et ad hoc efficacius  
adimplendum, menti pauperculae Altissimus se invitans,  
ut ipsam vivo pane reficiat, id est consolatione iocundita-  
tis divinae, sic dicit : « Aperi mihi, soror mea, amica mea,  
30 columba mea, quia caput meum plenum est rore<sup>d</sup>. » Iam  
conditionem provocatricem apponit, ipsam multipliciter  
et dulciter provocando, ut ex parte dilecti plena designa-  
tio habeatur, quod per ipsum non steterit quin mens  
profundis beneficiis, donis et fulgoribus plenarie replea-  
35 tur, caput « plenum rore » nominat, quia, sicut a capite  
descendit motus et sensus ad membra inferiora, quae  
vitae veraciter adtestantur, sic ab ipso Altissimo qui  
caput est totius ecclesiae, vita amoris et sensus laetitiae  
unitivis mentibus illabuntur.

19 quae : qui A || 21 veri amoris GA || 24 in C.C. sic om. GA || 26 inhab. :  
habitationem G || 27 adimpl. : implendum G || 29 divinae iocunditatis GA  
|| dicit : dicens GA || 31 apponit + multiplicem et GA || 31-32 et ipsam  
multipliciter G || 34 quin : quando G || 36 descendunt GA || 37 vitam G  
|| 39 unitis G

b. Cant. 4, 12 c. Cant. 2, 1 d. Cant. 5, 2.

1. Selon THOMAS D'A., si l'on parle communément, on peut dire que le Christ, en tant que Dieu, est, avec le Père et l'Esprit, la tête de l'Église ; mais si l'on parle proprement, le Christ l'est selon sa nature humaine ;

l'affectivité pour ne pas regarder vers les choses inférieures, mais aspirer fidèlement à l'élévation divine, afin que, prenant son repas avec elle, le bien-aimé lui dise : « C'est un jardin fermé que ma sœur épouse, un jardin fermé, une fontaine scellée<sup>b</sup>. » L'épouse est appelée « jardin », rempli de roses qui fleurissent bon. Ce jardin est dit « fermé », pour que nul rival ou proche n'obtienne un brin d'amour vrai, sauf celui-là seul qui en raison de sa beauté éclatante n'enlève absolument rien, mais restaure plutôt, et dont il est dit que dans le *Cantique des Cantiques* il se rend ce joyeux témoignage : « Je suis la fleur des champs et le lis des vallées<sup>c</sup>. » Il ne désire pas habiter hors de l'esprit, mais plutôt en lui. Pour que cela se réalise plus efficacement, le Très-Haut s'invite à la restaurer du pain vivant, c'est-à-dire de la joie divine qui console. A l'esprit nécessaire il dit : « Ouvre-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, car ma tête est pleine de rosée<sup>d</sup>. » Il ajoute cette condition encourageante, en la stimulant de plusieurs façons et avec douceur, afin d'être parfaitement désigné comme bien-aimé : il ne tiendrait pas à lui que l'esprit soit rempli entièrement de bienfaits, de dons et d'immenses lumières. Il dit que sa « tête est pleine de rosée », car de la tête descendent jusque dans les membres inférieurs des mouvements et des sensations appelés véritablement « vies » ; pareillement, du Très-Haut lui-même, tête de toute l'Église<sup>1</sup>, la vie de l'amour et le sentiment de la joie s'écoulent dans les esprits unitifs.

cf. *Com. Sent.*, III, dist. 13, q. 2, art. 1. A cela se rattachent deux questions : selon qu'il est homme, le Christ est-il la tête des anges et celle de tous les hommes (*ibid.*, art. 2, q<sup>a</sup> 1 et 1) ; ne l'est-il que des âmes ? (*ibid.*, q<sup>a</sup> 3) ; *ST*, III, q. 8, art. 1 ; *Q. disp. de Veritate*, q. 29, art. 4-5 ; *Com. Eph.*, c. 1, lect. 8 (éd. 1654, p. 404-405) ; *Com. Col.*, c. 1, lect. 5, (éd. 1654, p. 472-474) ; *Compendium theologiae*, c. 214, (éd. 1611, p. 36-37). — Il est propre au Christ d'être la tête de l'Église — son corps mystique fait des hommes et des anges, des voyageurs et des bienheureux (*ST*, III, q. 8, art. 6), car plus que tous il est près de Dieu et

21v

29. Sequitur quinta petitio :/« Et dimitte nobis debita nostra, etc. », ubi requirit sponsa a tribus instantius liberari : primo, a malo culpae venialis, quia mala mortalia elongata sunt ab ipsa propter ipsius radicationem in Deo ab ipso dilecto ; secundo, a malo periculi, quod etiam utrumque malum et culpae et poenae respicit ; tertio, a malo poenae, per quod contractum in culpam frequenter incidimus.

30. Primo a malo venialium quaerit sollicitè liberari, quod non nisi per donum amoris poterit ab ipsa totaliter obtineri, quia mens nihil habet luminis nisi, in quantum se praeparando, a suo sole spirituali, ipso praeparante, inadvertibiliter infundente irradiationem. Quando vero per inordinationem virium interiorum vel ineptas delectationes sensuum, quaerens alibi requiem quam in fonte beatificantis beatitudinis, ab ipso aliquantulum obliqua-

29, 1 Sequitur om. A || quinta petitio om. G || 3 quia om. A || 5 ipsa A || dilecto : diligente GA || 6 malum om. A || respiciens GA

30, 2 poterat T || ipso A || 3 quia + enim G || luminis habet G luminis nihil habet A || 4 ipsi G || praeparante : praeparate + se G praeparando + se A || 6 inordinationem [—nes A] + recipit GA in ord. T || 7 quaerit G || 8 beat. : bonitatis GA + aeternae A || 8-9 obl. + et GA

participe plus parfaitement à ses dons, et son influence s'exerce de manière diverse sur les anges et sur les hommes (*ibid.*, art. 4). En l'état de voie, l'Église est l'assemblée de tous les fidèles de l'un et l'autre Testament (*ibid.*, art. 3, ad 3 ; *Com. Sent.*, III, dist. 27, q. 3, art. 1, q<sup>o</sup> 3) et, selon l'état de la patrie, elle est celle de ceux qui voient Dieu face à face, c'est-à-dire des « compréhenseurs » (*ibid.* art. 4 ad 2). Hugues de B. évoque l'Église militante (*in via*) et l'Église triomphante (*in patria*). BONAVENTURE, dans *Com. Sent.* III, dist. 13, art. 2, q. 1-3, se demande si la grâce capitale du Christ est une grâce créée ou une grâce incréée, si elle diffère d'une autre grâce, quelle est son influence, au double plan du « mouvement et du 'sens' ».

1. Le mal est la privation du bien qui consiste principalement et par soi dans une perfection ou un acte : cf. THOMAS D'A., *ST*, I, q. 48, art. 3.

### Remets-nous nos dettes :

29. Cinquième demande : « Et remets-nous nos dettes, etc. » Très instamment, l'épouse demande à être libérée de trois choses : tout d'abord du mal de la faute vénielle, puisque les maux mortels ont été écartés d'elle par le bien-aimé lui-même à cause de son enracinement en Dieu ; puis du mal du danger qui regarde à la fois le mal de la culpabilité et celui de la peine ; troisièmement du mal de la peine qui, si nous le contractons, nous entraîne fréquemment dans la faute<sup>1</sup>.

### Mal des fautes

30. En premier lieu, l'âme cherche avec insistance à être libérée du mal des fautes vénielles ; elle ne pourra l'obtenir totalement que par le don de l'amour. En effet, l'esprit ne reçoit de lumière que de son soleil spirituel qui, sans détournement possible, l'éclaire dans la mesure où il se prépare à recevoir des rayons qui le préparent à les recevoir. Mais quand par suite du désordre des forces intérieures ou des délectations absurdes des sens, l'esprit cherche le repos ailleurs qu'en la source de la béatitude

Il provient soit de la soustraction de la forme ou d'une partie requise à l'intégrité de la chose — cécité —, soit de la soustraction d'une opération qui n'existe absolument pas ou qui est privée du mode et de l'ordre qu'elle devrait avoir. Comme le bien est absolument l'objet de la volonté, le mal, qui est privation du bien, se présente dans les créatures raisonnables, douées de volonté, sous la raison de peine — par soustraction de la forme et de l'intégrité de la chose — et sous la créature de faute — par soustraction de l'opération due dans les choses qui relèvent de la volonté. Dans les choses dotées de volonté, tout mal est donc peine ou faute : cf. *Com. Sent.* II, dist. 35, q. 1, art. 1 ; *Q. disp. de Malo*, q. 1, art. 4. Le mal de la peine est opposé au bien de la créature, qu'il soit créé — la cécité, peine de la vue —, ou incréé — absence de la vision béatifique. Le mal de la faute est proprement opposé au bien incréé, envisagé en lui-même : cf. *ST*, I, q. 48, art. 6. Le mal du danger, dans le cas présent, proviendrait de la volonté changeante de l'homme : *ibid.*, IIa IIae, q. 88, art. 4.

15 tur, obliquata dispergitur, nisi ab ipso lumine, fonte  
 20 claritatis, illustretur. Anima enim per venialia aliquantu-  
 lum obfuscatur. Similiter, quaerens alibi delectari, quasi  
 ille sibi non sufficeret, qui sola visione suae pulchritudinis  
 et adtractu dulcedinis reficit omnem mentem angelicam et  
 25 humanam, non immerito a suo desiderio retardatur. Petit  
 ergo adtentissime liberari, ne a suavibus desideriorum  
 eloquiis sponsum ad sui subventionem vocantium retra-  
 hatur. Et ideo sub persona ipsius gementis, cogitationes  
 terrenas exstirpare radicitus non valentis, dicitur in libro  
 30 *Sapientiae* : « Corpus quod corrumpitur aggravat ani-  
 mam et terrena inhabitatio sensuum multa cogitantem  
 deprimit<sup>a</sup>. » Cum enim multa de inferioribus cogitat et  
 f. 22r voces creaturarum recipit adficiendo/interius, tanto a  
 supernis subventionibus distantius elongatur, quia, in  
 quantum mens plus circa diversa cogitando distrahitur,  
 25 in tantum minus in fonte beatitudinis adunatur. Et tunc  
 corpus animam aggravare dicitur, quia quodlibet horum  
 ad locum sibi naturaliter competentem tendit. Et ideo est  
 ibi pugna continua et mentis aggravatio, quia anima  
 tendit ad Deum, qui solus est sibi locus sufficiens ; corpus

9 ab ipso : a quo T || fonte lumine G || 11 simil. + a suo desiderio A || 12  
 sufficiat G || pulchr. suae GA || 13-14 hum. et angel. A || 15 desid. +  
 colloquiis vel A || 16 sponsus GA || sui + subsidium vel GA || subventio-  
 nem T<sup>2</sup> : obventionem T || vocantium : vocatus GA || 17-18 terrenas  
 cogitationes GA || 19 Sap. + quia A || 22 int. + in GA || 23 sup. : summis  
 A || 24 circa div. plus G || 26 aggravare T || 27 sibi locum A || 29 sibi  
 locus : locus ei G

a. Sag. 9, 15.

1. L'expression est curieuse, mais probablement employée volontai-  
 rement s'il s'agit d'une éventuelle réminiscence de ce qu'écrit THOMAS  
 D'A., par exemple, sur la source de l'ultime félicité ou béatitude de  
 l'homme : cf. *Sum. Gent.*, III, c. 25-64.

2. Le péché est une aversion volontaire de Dieu : cf. THOMAS D'A., *ST*,

béatifiante<sup>1</sup>, il s'en trouve quelque peu écarté<sup>2</sup> et de ce fait  
 éloigné, à moins que ne l'illumine la lumière même, source  
 de la clarté. Car les fautes vénielles obscurcissent l'âme  
 quelque peu. Pareillement, cherchant à se réjouir ailleurs  
 — comme si ne lui suffisait pas celui qui par la seule vision  
 de sa beauté et l'attrait de sa douceur restaure tout esprit  
 angélique et humain — il est juste que l'accomplissement  
 de son désir soit retardé. Elle demande donc avec une  
 application extrême à être libérée pour n'être pas dé-  
 tournée des douces paroles des désirs appelant l'époux à  
 la secourir. C'est pourquoi, sous le personnage de celui  
 qui gémit, incapable d'extirper radicalement les pensées  
 terrestres, il est dit au livre de la *Sagesse* : « Sujet à la  
 corruption, le corps alourdit l'âme, et sa demeure terres-  
 tre accable l'esprit aux pensées multiples<sup>a</sup>. » En effet,  
 lorsqu'il réfléchit beaucoup aux choses inférieures et  
 accueille les voix des créatures, l'esprit est intérieure-  
 ment affecté et d'autant plus éloigné des secours divins,  
 car, plus il est distrait en pensant à diverses choses,  
 moins il fait un avec la source de la béatitude. On dit alors  
 que le corps appesantit l'âme, parce que chacun d'eux  
 tend vers le lieu qui lui convient naturellement. Il y a donc  
 ici lutte continue et alourdissement de l'esprit, car  
 l'âme tend vers Dieu, seul lieu qui lui suffise, mais à cause

I, q. 94, art. 1. Le pécheur se détourne de la rectitude que son acte  
 devrait avoir. Or l'acte de toute volonté de n'importe quelle créature n'a  
 de rectitude que s'il est réglé par la volonté divine à laquelle se rapporte  
 la fin dernière : *ibid.*, q. 63, art. 1, où le verbe « *declinare* » est utilisé  
 (voir *ST*, Ia IIae, q. 21, art. 1). Thomas d'A. perçoit dans le péché un  
 écart de la rectitude requise pour que l'acte de l'homme soit bon ; il se  
 sert des expressions : *a rectitudine recedere*, *a rectitudine obliquari*.  
 Pour distinguer le péché de la peine, qui sont des maux, il dit que « la  
 raison du péché consiste en une déviation de l'ordre par rapport à la  
 fin » ; à cause de cela le péché consiste proprement en un acte (*ibid.*,  
 ad 3), et un acte désordonné (*ibid.*, q. 72, art. 1, ad 2). Sur le péché  
 comme retrait par rapport à la règle ou à la mesure et par rapport à la  
 fin, cf. *Q. disp. de Malo*, q. 2, art. 1.

30 vero, ratione suae ponderositatis, semper habet circa  
terrestria delectari.

31. Vel aliter potest dici, ne propter sui offuscationem  
et obliquationem a decorante lumine in tanti sponsi  
praesentia quem intimis visceribus amplecti desiderat,  
indecens iudicetur ab ipso, cum minus speciosa illi appa-  
5 reat, qui in ipsa pulchritudinem solum interiorem ad sibi  
in sponsam assumendam specialiter contemplatur; quia  
tunc est acceptum eius eloquium, cum per mentis interio-  
rem pulchritudinem supercaelesti pulchritudini confor-  
matur. De qua ipsam praecipue admonet in *Canticis*  
10 dulciter adloquens, ubi dixit: «Vox tua dulcis et facies  
tua decora<sup>a</sup>», id est adfectus tuus, quia «vox tua» non  
sapit nisi caelestia, et «facies tua» non est multitudine  
venialium vel carnalibus adfectionibus deturpata. Ideo  
mihi tuum suave est eloquium, cum haec clamo, te per  
15 pulsum adfectionum adloquens; et «facies tua decora» et  
ad dignitatem nuptiarum regalium praeparata, quia «non  
est macula in te<sup>b</sup>», quae tamen non nisi per amorem  
perfectum totaliter extinguitur. Quia mens consurgendo  
ad unionem quae immediate per motum amoris acquiritur,  
20 prius obliquata, rectificatur, et/tunc per istam recti-  
ficationem et consurrectionem adfectus, venialis culpa,  
tanquam gutta aquae cadens in ignem, per suam concres-  
centiam vel adunationem nullo modo importunum sibi  
valetingere nocumentum.

30 pond. suae G

31, 1 sui : suam GA || 3 quem : quam A || 4 speciosa : sponsa + eius GA  
|| 5 qui : qua T || solum pulchr. GA || 6 in om. GA || 7 cum : quando GA  
|| 8-9 pulchritudine confirmatur T || 10 ubi : hanc GA || dixit om. GA ||  
11 id est adf. tuus : quia tuus adf. GA || vox tua om. GA || 12 est + in GA  
|| 14 tuum mihi GA || eloq. : colloquium GA || haec : hoc G || 16 reg. nupt.  
+ impetrare G || 17-18 perf. amorem GA || 18 totaliter om. G || extin-  
guuntur A || quia + cum GA || 19-20 acquiritur + mens GA || 20 et : ut  
GA || tunc om. GA || 21 culpa T || 21-22 tanquam gutta aquae [+ quae  
A] cadens in ignem [igne A] sibi culpa venialis GA || 22 sui A || 23 imp.  
nullo modo GA || sibi om. GA || 24 valeat GA

de sa pesanteur, le corps se laisse toujours charmer par  
les réalités de la terre.

31. Il est possible de s'exprimer autrement, pour qu'en  
raison de son obscurcissement et de son obliquité par  
rapport à la lumière qui la pare en présence d'un si grand  
époux que de toutes ses forces elle désire êtreindre, l'âme  
ne soit pas jugée laide par lui, alors qu'elle lui apparaît  
moins brillante. En elle il considère plus spécialement la  
beauté seulement intérieure en vue de la prendre comme  
épouse. En effet, le langage de l'âme est agréé quand elle  
devient par la beauté intérieure de l'esprit semblable à la  
beauté supracéleste. De cette beauté intérieure, il la fait  
se souvenir dans le *Cantique* principalement, où il lui dit  
avec douceur : «Ta voix est douce et ton visage est  
beau<sup>a</sup>», c'est-à-dire ton affectivité, car «ta voix» ne  
goûte que les choses célestes et «ton visage» n'est pas  
enlaidi par une multitude de fautes vénielles ou d'affec-  
tions charnelles. Ton langage m'est donc agréable quand  
je dis ces choses en m'adressant à toi poussé par mon  
affection. «Ton visage est beau» et il est préparé à la  
dignité des noces royales, car «il n'y a pas de tache en  
toi<sup>b</sup>». Cependant cette tache n'est totalement effacée que  
par l'amour parfait. Alors qu'il se tend vers l'union im-  
médiatement acquise par le mouvement de l'amour, l'es-  
prit, d'abord dévié<sup>1</sup>, est redressé; par ce redressement et  
ce soulèvement de l'affectivité, la faute vénielle, telle une  
goutte d'eau tombant sur le feu, ne peut aucunement lui  
valoir, en s'unissant à lui, un fâcheux préjudice.

a. Cant. 2, 14 b. Cant. 4, 7.

1. On pourrait dire «courbé» : cf. THOMAS D'A., *Q. disp. de Malo*, q. 2,  
art. 11, ad 14. La rectitude de l'âme peut être réduite parce que ce qui  
était totalement droit est incurvé (*curvetur*; *obliquatur*).

32. Illa etiam « debita » cognominat, quibus obligati ratione iusta alicuius poenae debitores effimur, cum mens in ipso, qui est beatitudo vera, minus dirigitur, cum ex deliberatione alibi quam in ipso requies appetitur, qui  
 5 solus mentis humanae desiderio est plenissimus et sufficiens consolator, ita ut ipsamet Veritas de sua plenitudine protestetur, ad suam sufficientiam alios provocando, dicens : « Venite ad me qui laboratis et onerati estis<sup>a</sup> », in superiorum adfectionum laborioso, sed tamen dulci,  
 10 exercitio, quia propter prolongationem incolatus et miseriae et dilationem gloriae, oneratos vos esse dicitis et corporeae sarcinae corpulenta substantia retardari ; « ut ego reficiam vos<sup>b</sup> », non alius, qui sum Sapientia aeterna oriens ex alto, qui divinas consolationes vestra desideria  
 15 quietantes, non tantum in futuro, sed impertiar etiam in praesenti. Nam « quia mitis sum et humilis corde<sup>c</sup> », ideo provocantibus meam affluentiam per continua desideria me inclino, non pauperes despiciens, quia « humilis sum corde », quia in quantum terrenis divitiis mens fuerit  
 20 pauperior, in tantum ad regales nuptias veluti conformior, supra humanae naturae limites, mihi uniendo citius elevabo. Quod vos, non per speculationem adtendatis, sed videte per gustum antea praeuntem, quia non videbitis, nisi sermonem prophetae impleveritis, sic dicentis :  
 23r 25 « Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus<sup>d</sup> », / quia tunc erit requies, et tunc proprie murmur adspirantis

32, 1 obl. + propter illa GA || 3 ipsum G || vera beat. GA || dirigitur + et T || 5 desiderio om. G || 9 superiore G || 9-10 exerc. sed tamen dul. GA || 10 quia + tantum G + tam A || prolong. : longationem G || 16 ideo + etiam G || 19 quia : qui VMT || divitiis terrenis G || 20-21 mihi conformior supra humanae naturae limites G || 21 uniendo + eam G

a. Matth. 11, 20 b. Matth. 11, 28 c. Matth. 11, 29 d. Ps. 33, 9

32. On désigne également par « dettes » ce par quoi, pour juste raison, nous devenons débiteurs obligés de quelque peine<sup>1</sup>, lorsque l'esprit est insuffisamment dirigé vers celui qui est la vraie béatitude, tandis qu'il cherche délibérément le repos ailleurs qu'en celui qui est seul le consolateur très riche et suffisant du désir de l'esprit humain. La Vérité affirme donc elle-même sa plénitude en invitant les autres à en appeler à sa suffisance : « Venez à moi, dit-elle, vous tous qui êtes fatigués et ployez sous le fardeau<sup>a</sup> » en l'exercice laborieux, cependant agréable, des affections supérieures. En effet, à cause du prolongement de l'exil et de la misère, à cause de l'ajournement de la gloire vous vous dites fatigués et ralentis par le pesant fardeau du corps. « Je vous referai<sup>b</sup> », moi, non un autre, moi qui suis la Sagesse éternelle, née d'en haut ; je vous donnerai non seulement plus tard, mais maintenant même les consolations divines qui apaisent vos désirs. « Je suis doux et humble de cœur<sup>c</sup> » : je m'incline donc vers ceux dont les désirs continuels provoquent ma prodigalité, sans mépris pour les pauvres, car « je suis humble de cœur », car plus l'esprit aura été pauvre des richesses de la terre, plus rapidement en l'unissant à moi, je l'élèverai vers les noces royales, devenu quant à moi plus semblable à lui au-dessus des limites de la nature humaine. Cela ne l'attendez pas de la spéculation, mais voyez-le par le goût qui la précède. Vous ne verrez pas en effet, à moins que vous n'accomplissiez cette parole du Prophète : « Goûtez et voyez que le Seigneur est bon<sup>d</sup>. » En effet, ce sera alors le repos et alors cessera proprement le murmure de l'âme

1. Notre « dette » est notre péché. « Remets-nous nos dettes. » Nous devons à Dieu ce que nous soustrayons de ce à quoi il a droit. Or le droit de Dieu est que nous fassions sa volonté en la préférant à la nôtre : THOMAS D'A., *Expositio Orationis dominicae* (éd. 1611, p. 74, c. 1 D).

animae cessabit, cum Creatorem, solum se ipsa maiorem, in se ipsa praesenserit quiescentem ; et hoc est quod postea dicitur : « Et invenietis requiem animabus vestris<sup>e</sup> », et tunc amoris « iugum » erit « suave et onus leve<sup>f</sup> », nam iugum amoris sua dignitate et iucunda allicientia sic ligat interius voluntatem, ut nihil poenae sentiat qui cervicem suam supposuerit ad hoc iugum suavissimum sustinendum.

30 33. Nam contra consuetudinem aliorum iugorum, istud manifestissime in suis sustinentibus comprobatur. Nam aliud iugum trahentes, sub ipso cervicem inclinatur inferiorius ; iugum autem istud in tantum sustinentem elevat, ut  
5 commorantes in terra faciat in caelestibus habitare, et supra nosmetipsos extendendo spirituum concives faciat supernorum. Ideo vero « leve » dicitur, quia, ab inferioribus mentem elevans et ipsam ad superiora, supra se ipsam statuendo est levigans. « Suave » etiam dicitur, quia  
10 ipsum sustinens vita vivit angelorum, non hominum, quod modo imperfectius, sed in separatione animae et corporis, plenissime et feliciter obtinebit.

34. Vel ideo « suave » dicitur, quia in tanta laetitia et iocunditate interiori animae facit vitam istam amaram deducere, quia sibi vita gloriae iam incipit, ut iocunditas mentis poenalitates corporis propter sui superabundantiam exsuperet, totaliter absorbendo. « Leve » etiam dicitur  
5 propter animae interioris pinguedinem, veluti avem pinguem et pinguedine repletam, carbonibus in veruto

27 animae + eam GA || 30 suave : leve GA || leve : facile GA || 32 nihil T del. : nil supra l. T<sup>2</sup>

33, 1 istud : illud G || 3 inclinatur GA || 7 supern. : aeternorum G || vere T || 8 elevans : allevians GA || 10 vivit vita G || 11-12 corporis et animae A || 12 et om. GA

34, 2 istam vitam G || 3 quia sibi incipit vita gloriae apparere ut G || 5 totaliter om. GA || 6 interiorum [interioris G] animae GA

qui aspire, lorsqu'elle sentira se reposer en elle le Créateur qui seul est plus grand qu'elle. C'est ce qui est dit ensuite : « et vous trouverez le repos pour vos âmes<sup>c</sup> », et alors « le joug » de l'amour sera « doux », et « son fardeau léger<sup>f</sup> ». Car par sa beauté et son joyeux attrait le joug de l'amour lie intérieurement la volonté de telle sorte que celui qui incline son cou pour soutenir ce joug très doux n'éprouve aucune peine.

33. Ceci va à l'encontre des autres jougs. La preuve très manifeste en est chez ceux qui le portent. De fait, le cou de ceux qui en supportent un autre s'incline sous lui, alors qu'il élève celui-là qui s'y soumet au point de faire habiter dans les cieux ceux qui séjournent sur terre. En nous haussant au-dessus de nous-mêmes, il nous rend concitoyens des esprits supérieurs. On le dit donc, en vérité, « léger », car il soulève l'esprit au-dessus des réalités inférieures et, en le dressant au-dessus de lui-même vers les réalités supérieures, il l'allège. On le dit « doux » également, car celui qui le porte vit la vie des anges, non celle des hommes ; ce qu'il obtient maintenant de façon assez imparfaite, il l'obtiendra en toute plénitude et heureusement lors de la séparation de l'âme et du corps.

34. On le dit « doux » encore, parce qu'il fait vivre à l'âme cette vie amère en si grandes liesses et joie intérieure que la vie de gloire commence déjà pour elle, au point que la joie de l'esprit, en les absorbant totalement, dépasse par sa surabondance les souffrances du corps. On le dit aussi « léger », à cause de l'embonpoint de l'âme intérieure — comme si elle était un oiseau gros et dodu présenté aux braises sur une broche de telle sorte que le

e. Matth. 11, 29 f. Matth. 11, 30.

20 appositam, ut frigoris egestas, vel aestus, vel calor im-  
 portunus non sibi ingerant aliquod nocumentum, ut  
 merito praesentiat, quod sibi antea sponsus promiserat,  
 . 23v dicens : « Ego/protector tuus sum », cum iugo meo suavi  
 alliceris, et « merces tua magna nimis<sup>a</sup> », cum in gloria me  
 25 videbitis, meipsum, non aliud, tuae tunc militiae stipen-  
 dium recipiens ; sed « nimis », quia tuum gaudium nunc  
 tibi usque ad completam cognitionem subtraho, sed cum  
 iugum meum sustines parum in miseria, qualis ero in  
 gloria, misericorditer me tibi communico.

35. Sequitur : « Et ne nos inducas in temptationem. »  
 Tunc enim mens in temptationem inducitur, quando,  
 tantis blanditiis illaqueata, involvitur, ut iam in parte  
 consentiat huic nefario operi, ad quod inclinari a seduc-  
 5 tore versutissimo instantius admonetur. Petit ergo  
 sponsa, non de dilecti continua subventionem diffidens, sed  
 carnis humanae fragilitatem considerans, ut ab isto peri-  
 culo liberetur ; quo scit se tunc firmiter liberari, quando  
 benignissimo protectori per radicatissima desideria prae-  
 10 sentatur. Et ideo obnixè superintendit per adfectiones  
 sursumagi, ut illum mereatur adtingere et suis adfectivis  
 clamoribus provocare ; de cuius misericordia confisa,  
 hostium cuneos, temptatores fortissimos conspuendo, ob

8 vel<sup>1</sup> + aestas vel T || 9 ingerat G || 12 me in gloria GA || 13 aliud tunc  
 + quam tuae G || 16 sustinens G || 17 me om. G

35, 1 Sexta petitio *praem.* A || 2 ducitur G || 3 blanditiis + vel seduciis  
 mens GA || 4 nefario : nefando G || 8 tunc se scit GA || 9 radicatissima  
 + amoris GA || 13 cuneos + id est G

a. Gen. 15, 1.

1. Comment le Christ sera-t-il dans la gloire et se manifestera-t-il ?  
 Dans *Com. Jn*, THOMAS D'A. écrit : « Et moi je l'aimerai » (cf. *Jn* 14, 21),  
 c'est-à-dire je lui montrerai l'effet de l'amour ; de fait, « je me manifeste-  
 rai à lui », car je l'aimerai pour me manifester. Absolument... Dieu aime  
 ceux pour lesquels il veut tout bien, à savoir qu'ils aient Dieu lui-même ;

froid, le feu ou la chaleur pénible ne lui causent aucun  
 préjudice —, de telle sorte qu'elle pressente justement ce  
 que l'époux lui avait promis auparavant : « Je suis ton  
 défenseur », puisque tu es attirée par mon joug qui est  
 doux, et « ta récompense sera très grande<sup>a</sup> », puisque tu  
 me verras dans la gloire et non pas autre chose, recevant  
 alors la solde de ton service. Et ta récompense sera « très  
 grande », car maintenant je te prive de ta joie jusqu'à la  
 complète connaissance, mais, puisque tu supportes mon  
 joug un peu de temps dans la peine, je me communique  
 miséricordieusement à toi, tel que je serai dans la gloire<sup>1</sup>.

**Ne nous induis pas  
 en tentation :  
 danger du mal**

35. « Et ne nous induis pas  
 en tentation. » L'esprit, en  
 effet, est induit en tentation,  
 lorsque, séduit par tant d'at-  
 traits, il est entraîné à consentir partiellement à l'œuvre  
 impie vers laquelle le très astucieux séducteur le presse  
 très instamment de se tourner. Non qu'elle n'ait pas  
 confiance dans le secours continu du bien-aimé, mais  
 considérant la faiblesse de la chair humaine, l'épouse  
 demande donc à être libérée de ce péril. Elle a la très  
 ferme certitude de l'être, quand ses désirs très profondé-  
 ment enracinés la présentent à son très bienveillant  
 protecteur. Elle s'applique donc de toutes ses forces de  
 façon que ses affections l'élèvent pour mériter de l'attein-  
 dre et de le provoquer par ses affectueuses prières. Elle  
 a confiance en sa miséricorde, elle conspu les tentateurs  
 très puissants, elle méprise les attaques des ennemis, elle

l'avoir est avoir la vérité, car Dieu est vérité. Mais on possède la vérité  
 quand on la connaît. Il aime donc vraiment et absolument ceux auxquels  
 il se manifeste, lui qui est la vérité. Il le dit : « Je me manifesterai à lui »,  
 c'est-à-dire dans le futur par la gloire qui est l'effet dernier de la  
 béatitude future... : « Je me communique (je me manifeste) à toi tel que  
 je serai (pour toi) dans la gloire » (éd. CAI, 1952, p. 363, n° 1935-1936).

15 dilecti confidentiam, vilipendit, qui sibi iamdudum per  
psalmistam promiserat : « Cum in me speraverit, liberabo  
eum<sup>a</sup>, etc. »

36. Item alia est ratio, videlicet propter importunas  
hostium insidias, qui in tantum, secundum quod adversari  
permittuntur, concurrentes in sponsam insaniunt, in  
quantum Creatori immediate subiecta, se ab ipsorum  
5 dominio distantius elongavit, et quod fortiori temptatione  
non praevalent, multiplici importunitate et frequentia  
temptationis multiplicis, hanc furibundius persequuntur,  
hoc sperantes quod « Iordanis/in os eorum influat<sup>b</sup> et  
sternatur sibi aurum quasi lutum<sup>c</sup> ». Tunc enim Iordanis  
10 influit in os daemonum, quando, rivulo amoris a fonte  
beatitudinis aeternae exeunte, per quem vita descendit in  
spiritu, interrupto, veluti secretissimo aquaeductu, per  
partes corporis rivuli mundanarum cupiditatum et undae  
dignitatum terrestrium praecipitantes, suffocato balsamo  
15 adfectuosi amoris per quem anima in suis desideriis loquitur,  
impetuosus fluctibus animam replent. Et tunc aurum  
quasi lutum sternitur, quando amor suavissimus Creatoris,  
sui decore animam pulchrificans et dignitate praeeccelsa  
insigniens, in amorem creaturae, faciem superiorem  
20 animae sordidantem, lamentabiliter commutatur.

37. Ideo liberari se postulat, ipsum desideriis provocando,  
ut sibi ille iam nolit deficere ob cuius amorem efficacius  
obtinendum. Terrena gaudia et regna diaboli conculcavit,  
et ideo sibi desideranti per prophetam dilectus  
5 repromisit, ut videlicet suam petitionem non solum

36, 1 alia : secunda G || ratio est G || 8 sperantes hoc GA || 11 exeunti  
GA || 12 spiritum GA || 14 praec. dign. terr. GA || 16 repleverunt GA ||  
17 quando : cum T || 18 suo GA || animae A

37, 1 postulat + ac G || 3 regnum GA || 4 per proph. des. A

se fie au bien-aimé qui depuis longtemps lui avait fait  
cette promesse par la bouche du Psalmiste : « Puisqu'il a  
espéré en moi, je le libérerai<sup>a</sup>, etc. »

36. La seconde raison tient aux fâcheuses embûches  
des ennemis. Selon qu'il leur est permis de nuire, ils  
s'attaquent furieusement à l'épouse, dans la mesure où  
soumise immédiatement au Créateur elle s'est éloignée  
plus de leur domination, et selon qu'ils ne l'emportent pas  
sur elle par une tentation plus forte, ils la poursuivent de  
façon plus furieuse au moyen de tentations fréquentes,  
nombreuses et importunes. Ils espèrent que « le Jourdain  
coulera dans leur bouche<sup>b</sup> » et que « l'or se transformera  
pour eux en limon<sup>c</sup> ». Le Jourdain, en effet, coule dans la  
bouche des démons, lorsqu'est interrompu le cours du  
ruisseau de l'amour qui s'échappe de la source de la  
béatitude éternelle par lequel la vie descend en l'esprit ;  
les ruisseaux des désirs mondains et les eaux des dignités  
terrestres se précipitent alors, comme par un aqueduc  
très secret, à travers les régions du corps et ils remplissent  
l'âme de flots impétueux, alors que le baumier de  
l'amour par lequel elle parle en ses désirs a disparu. L'or  
est alors transformé pour ainsi dire en limon, quand  
l'amour très doux du Créateur, amour dont l'éclat rend  
l'âme belle et la marque d'une dignité sublime, est changé  
lamentablement en amour de la créature, qui salit la face  
supérieure de l'âme.

37. Elle demande à être libérée, en le provoquant de ses  
désirs afin que ne vienne pas à lui faire défaut celui dont  
l'amour doit être obtenu plus efficacement. Elle a foulé  
aux pieds les joies de la terre et le royaume du diable, et  
c'est pourquoi par le Prophète le bien-aimé ne lui a pas  
promis seulement, à elle qui désirait, d'exaucer sa de-

a. Ps. 90, 4. b. Job 40, 16 c. Job 41, 21.

exaudiens, sed in sua temptatione, tanquam felix dux et comes, sua iocunda praesentia ipsam totaliter liberabit, et pro victoria ipsius et fidelitate, ipsam corona gloriae praemiabitur, sic dicens : « Clamabit ad me et ego exaudiam eum cum ipso<sup>a</sup>, etc. »

38. Tertia ratio est propter quam petit a periculo liberari, quia mens Deo unita, iam non quaerit quae sua sunt<sup>a</sup>, felicem insequens magistrum « qui solem facit oriri super bonos et malos<sup>b</sup> », id est bonitatis suae radios in bonos  
5 submittens, et demum per ipsos ad seipsum adtrahens, super malos etiam exspectans forinsecus, sicut radius solaris ad fenestram clausam exspectat, de natura bonitatis/suae nullatenus retrocedens, sed pulsans continue, propter defectum ipsius conferentis, ullus rationalis  
10 spiritus, christianus, infidelis vel iudaeus, divini amoris inopiam patitur. Qui ergo fideliter diligit, laborat adtentius tam in oratione interiori quam etiam spirituali quodam exercitio, cum viderit infinitam stragem animarum, ut omnes ad vitam amoris mortui suscitentur et excaecati  
15 ad cognitionem perveniant divinae lucidissimae veritatis. Quia ergo mens unita Deo, ratione amicitiae, a dilecto potest quam plurima beneficia peccatoribus impetrare, eo quod fidelium et veracium amicorum est per omnia

6 temptationi A || felix : fidelis TG || 8 et fidelitate ipsius + impugnando GA || 9 praemiabit GA

38, 1 quam : quod G || 2 unitas Deo GA || 4 bonis A || 5 demum : deinde A || ipsam G || 10 christianus + videlicet GA + aut G || infidelis : aliquis A || 11 ergo : Deum G || labore GA || 12 in om. GA || 13 videat G + multiplicem vel ut planius et verius proferam GA || 14 mortui : unitivi G || excaecati + oculis interioribus GA || 15 proveniant MT || 16-17 potest a dilecto G || 18 eo quod : quia G

a. Ps. 90, 15. 38a. I Cor. 13, 5    b. Matth. 5, 45.

1. Cf. ARISTOTE, *Éthique* IX, c. 3, 1165 b 27 ; *Rhétorique* II, 4, 3 ; 1181 a 3 ; THOMAS D'A., *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad*

mande, à titre de chef et de compagnon heureux en sa tentation, mais il la libérera totalement par sa joyeuse présence, et pour sa victoire et sa fidélité il la récompensera de la couronne de gloire, disant « Elle m'invoquera et je l'exaucerai ; je serai avec elle dans la détresse<sup>a</sup>, etc. »

38. La troisième raison pour laquelle elle demande à être libérée du danger est que l'esprit uni à Dieu ne cherche pas ce qui est sien<sup>1</sup>, mais suit son maître bienfaisant<sup>b</sup> qui fait lever le soleil sur les bons et sur les méchants<sup>b</sup>, c'est-à-dire qu'il envoie sur les bons les rayons de sa bonté et précisément par eux il les attire vers lui. Mais il les envoie aussi sur les méchants, tandis qu'il attend dehors, comme le rayon du soleil attend devant la fenêtre fermée. Il ne retranche rien de la nature de sa bonté, mais il frappe sans arrêt, de peur que par la faute<sup>2</sup> du donateur lui-même aucun esprit rationnel<sup>3</sup>, chrétien, infidèle ou juif, n'endure la privation de l'amour divin. Ayant vu la ruine infinie des âmes, celui qui aime fidèlement travaille très attentivement dans la prière intérieure, mais également en tout exercice spirituel à ce que tous les morts soient éveillés à la vie de l'amour et à ce que tous ceux qui furent aveuglés parviennent à connaître la très éclatante vérité divine. Puisque donc l'esprit uni à Dieu peut, en raison de l'amitié, obtenir du bien-aimé de très nombreux bienfaits pour les pécheurs — c'est le propre des amis fidèles et vrais de vouloir et de

*Nicomachum expositio* (éd. PIROTTA), n° 1794 ; *ST*, Ia IIae, q. 38, art. 3, sol. ; *Sum. Gent.*, IV, c. 22 (éd. MARC), n° 3587.

2. Mieux vaudrait dire « défection », à cause des connotations théologiques du mot « faute ».

3. La créature est dite rationnelle à cause de sa raison. Prier est le propre de la créature rationnelle parce que la prière est un acte de la raison : cf. THOMAS D'A., *ST*, Ia IIae q. 83, art. 10. Ce qui est rationnel connaît à l'aide du discours ; ce qui est intellectuel — Dieu, l'ange — n'utilise pas le discours : *ibid.*, I, q. 58, art. 3.

idem velle et idem nolle<sup>a</sup>, et cum ad hoc dat operam  
 20 sollicitam, potest multam, orando et obsecrando dilec-  
 tum, auferre praedam ab hostibus, et in hoc indignatio-  
 nem furibundam eorum incurrere, et ideo petit pro omni-  
 bus ab ipsorum laqueis liberari.

39. Sed ultima ratio est, secundum quod magis conve-  
 nit praesenti tractatui, quia experimento praecognovit  
 quam suave sit dilectum tam benignum diligere, hoc  
 5 morte amarius reputat quod in modico tantillo consen-  
 tiat, ut a tam fideli consortio, nec modo, nec in perpetuum  
 separetur; immo etiam intolerabile dedecus, ut mens,  
 quae pie sentit quae sit ista iocunditas, aurem inclinare ad  
 inimicorum consilia et colloquia, mundana gaudia, vel  
 10 divitias terrenas dignetur, tanquam si quid vere sit bo-  
 num experimentaliter non cognovisset; cum ipsa maxime  
 sit edocta feliciter, animas peccatrices obiurgaverit quia  
 ab ista fontali bonitate miserabiliter recesserunt, sic  
 dicens: « Arguet te malitia tua et aversio tua increpabit  
 te<sup>b</sup>. »

f. 25r 40. Postea subdit rationem, dicens: « Scito et vide  
 quam/amarum, durum et asperum est relinquisse te,  
 Dominum Deum tuum<sup>c</sup> », duplicem infelicitatem ipsam  
 5 signans incurrisse, quia per malitiam creaturae inferiori  
 inverecunde adhaesit propter delectationem mundanam.  
 Ideo, iusto Dei iudicio, non oblectationem, sed potius  
 amaritudinem reportabit, ut in quibus satiari voluit in

19 et idem nolle *om.* T || 20 sollicitam: solitam GA || 20-21 dil. or. et obs.  
 G || 22 eorum: ipsorum G *om.* A || ips. furibundam G || 23 liberari  
 laquaeis G

39, 1 est *om.* GA || 2 cognovit M praecognovit M<sup>2</sup> || 7 sentit pie GA ||  
 8 consilia et *om.* GA || vel: et G || 9 terr. div. GA || 10 non exp. A || 11  
 sit *om.* MA || fel. edocta A || iurgavit A || 12 fontali: fontem G

40, 4 signans: significans G || inf. creat. G || 5 propter + dilectionem  
 et G || 6 ideo *om.* A || 6-7 amarit. potius GA

ne pas vouloir les mêmes choses<sup>1</sup> — et puisque l'esprit  
 s'y applique sans cesse, il peut en priant et en suppliant  
 le bien-aimé arracher aux ennemis un abondant butin et  
 encourir de ce fait leur furieuse indignation. Il demande  
 donc pour tous la libération de leurs liens.

39. La dernière raison est que, selon qu'il convient le  
 mieux au présent traité, l'esprit sachant d'avance par  
 expérience combien il est doux d'aimer un bien-aimé si  
 généreux, estime plus amer que la mort de consentir si  
 peu que ce soit à être séparé maintenant et dans l'éternité  
 d'une si fidèle communauté; il tient même pour un intolé-  
 rable deshonneur que l'esprit, sentant justement quelle  
 est cette joie, trouve bon de prêter l'oreille aux conseils  
 et aux discours des ennemis, d'être attentifs aux joies du  
 monde et aux richesses de la terre, comme s'il n'avait pas  
 l'expérience de ce qui est vraiment le bien. Lui-même très  
 heureusement instruit réprimanderait les âmes pécheres-  
 ses de s'être misérablement écartées de cette bonté qui  
 est source, en disant: « Ta malice te saisira et ta haine  
 s'élèvera contre toi<sup>a</sup>. »

40. Il en donne ensuite la raison: « Sache et vois, dit-il,  
 combien il est pénible, triste et effrayant d'avoir aban-  
 donné le Seigneur, ton Dieu<sup>a</sup> », pour exprimer que l'âme a  
 encouru une double infortune. Par malice, elle a adhéré  
 sans pudeur à la créature inférieure pour une délectation  
 mondaine. Elle n'en retirera donc pas de plaisir, par juste  
 jugement de Dieu, mais plutôt de l'amertume, de telle  
 sorte qu'elle est remplie d'innombrables amertumes dans les

39a. Jér. 2, 19. 40a. Jér. 2, 19.

1. Cf. Salluste, *Catilina*, 20, 4. THOMAS D'A., *ST*, Ia IIae, q. 28, art. 2,  
 sol.; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* IX, c. 3, 1165 b 27.

ipsis delectationibus creaturarum, infinitis amaritudinibus repleatur, quia, quanto delectatio mundana spiritus  
 10 secreta ingreditur, tanto veneno pestifero lamentabilis anima adimpletur, non tantum malitia, qua, spreto Creatore, creaturae adhaesit, de sua inferiori vilitate eam arguit, sed etiam aversio a fonte totius beatitudinis eam increpat, quia, sicut ipse est summum bonum et solum, et  
 15 ideo omnia dicuntur bona in quantum ipsum completius participant, quod si non participant, bonum non debet aliquid appellari, quod tamen impossibile est; sic ipse fons bonitatis, iocunditatis et laetitiae rivulos suae beatitudinis mentibus impertitur et secundum recipientium  
 20 praeparationem, quibusdam minus, aliis magis misericorditer se infundit. Quando ergo anima a fonte illo, sine quo nihil est gaudii, nisi in quantum ab ipso inferius derivatur, non est mirum si anima divisa ab ipso tristis efficitur, quia aquaeductus amoris, per quem iocunditatem anima a Creatore et experimentalem laetitiam obtinebat, intercisus rumpitur et ideo continuo torpore, cum mens infra se ipsam colligitur, increpatur, quia abscisa non sentit illum, a quo tota iocunditas emanat et descendit, et inaudita laetitia circumdat et singulare gaudium  
 25 comitatur, a quo periculo per adfectiones et dilecti desideria totaliter expeditur et victoriosissime liberatur, /quia per hoc quod sentit, subiectas sibi laetitias vilipendit, in tantum de inimicis triumphans ut quod sibi credunt inferre ad ignominiam, ipsa exinde per virilem  
 30

8 creat. delect. G || 11 adimpletur + et G || 12 de om. GA || eam om. GA || 13 etiam om. GA || aversio : divisio GA || eam om. GA || 14 et<sup>2</sup> om. G || 16 si non part. : bonum participant GA || 17 sic : sicut MT || 18 bonitatis om. MTGA || et + sic G || 19 impartitur M || 21 anima + dividitur GA || 24-25 iocunditatem — laetitiam : anima iocunditatem et laetitiam a creatore experimentaliter G || 26 infra : intra G || 27 colligitur : recolligit GA || 30 desiderio dilecti G || 31 victoriosissima G || per : propter GA || hoc : illud GA || 32 laetitias : delicias G || 33 credunt sibi G

délectations mêmes des créatures dont elle voulut se rassasier. En effet, autant la délectation mondaine pénètre les profondeurs de l'esprit, autant l'âme qu'il faut plaindre est remplie de poison pestifère. Non seulement la malice qui la fait adhérer à la créature en méprisant le Créateur lui reproche sa vile infériorité, mais encore l'éloignement de la source de toute béatitude la gourmande. De même en effet qu'il est lui-même le bien suprême et le seul bien — en conséquence de quoi tout ce que l'on dit être bon l'est en tant qu'il le participe plus complètement<sup>1</sup> ; s'il ne le participe pas, il ne peut être dit bon — ce qui cependant est impossible — ; ainsi la source même de la bonté, de l'allégresse et de la joie communique aux esprits les ruisseaux de sa béatitude et selon leur préparation arrose les uns plus, les autres moins avec miséricorde. Quand donc l'âme est séparée de cette source sans laquelle il n'est de joie que dans la mesure où celle-ci en dérive, il n'est pas étonnant qu'elle devienne triste. Est en effet rompu l'aqueduc de l'amour par lequel, elle recevait du Créateur la joie et le bonheur qu'elle expérimentait. Quand l'esprit se concentre en dessous de lui-même, il est donc frappé d'une torpeur continue, car, séparé, il ne sent pas celui de qui émane et descend toute joie. Mais une joie inouïe l'entoure, une joie singulière l'accompagne, ses affections pour le bien-aimé et le désir qu'il a de lui le libèrent totalement et très victorieusement le délivrent, parce qu'en raison de ce qu'il éprouve, il méprise les joies qui lui sont présentées, triomphant tellement des ennemis que, de ce qu'ils croient tourner à son ignominie, il obtient par sa révolte virile

1. Cf. BOËCE, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* : PL 64, 1311 C ; 1312 B-1314 C ; avec le commentaire de GILBERT DE LA PORRÉE, *ibid.*, 1320 AB ; 1327 D ; THOMAS D'A., ST, I q. 6, art. 3 ; Q. *disp. de Veritate*, q. 21, art. 4 et 5.

35 insurrectionem in ipsos, ampliozem dilecti gratiam et  
unionem strictiorem et coronam gloriae consequatur.

41. Sequitur petitio septima : « Sed libera nos a malo. »  
Petit hic liberari a multis pronitatibus excitantibus ad  
peccatum, quia, cum supra omnem aestimationem mens,  
experimentaliter edocta, ad intimiorem unionem aspiret  
5 et ad dilectum suum sursumagi desideret, tamen quando-  
que, ratione corporis terrestri et carnis inimicantis spiri-  
tui sursumactioni intento, a caelis ad sensuum concupis-  
cibilia appetenda obliquatur, et quandoque nitens supra  
se erigendo habitare per amorem in caelo, quandoque se  
10 invenit per cogitationem in luto.

42. Quia ergo execrabili detestatur mens, ut quae  
est totius Trinitatis sacrarium libidinosas adlocutiones  
recipiat, vel ad aliquid inverecunde ex deliberatione se  
inclinat, propter quod sponso contemptibilis habeatur,  
5 petit ab illis multiplici desiderio liberari, non propter  
poenam vitandam, quae sibi debeatur, sed ne offuscatio-  
nem incurrat, qua possit in aliquo a suo dilecto minus  
appretiabilis iudicari. Unde oportet quod ad illum beni-  
gnissimum Patrem, per quem est in vita amoris generata,  
10 sic aurem inclinet et oculum intellectus aperiat interius,  
ut toto ardore dilectionis Patri spirituali adhaereat, et ad  
eius mansionem aspiret, et pro ipsius amore obliviscatur

41, 1 septima petitio TA om. G || 6-7 spiritus GA || 7 intentus GA ||  
8 appetendo MT || 9-10 invenit se GA

42, 1 ergo + hoc GA || ut mens GA || 3 ad om. G || aliquod G aliud A  
|| 5 illis : istis GA || 8 quod : ut G || 10 aurem + affectus GA || 11 toto :  
tanto GA || dil. ardore G

1. Dans le péché, THOMAS D'A. distingue l'inclination à pécher (*proni-  
tas*) et la raison de pécher (*motivum*), ST, I, q. 63, art. 7.

2. Selon THOMAS D'A., tout ce que Dieu habite est son temple, à savoir  
lui-même, une demeure consacrée, un homme fidèle, toute créature ;

contre eux une grâce plus abondante du bien-aimé, une  
union plus étroite et la couronne de la gloire.

**Délivre-nous  
du mal :  
mal de la peine**

41. Septième demande : « Mais  
délivre-nous du mal. » Ici l'es-  
prit demande à être libéré des  
tendances nombreuses qui in-  
citent au péché<sup>1</sup>. Instruit en effet par l'expérience, il  
aspire plus qu'on ne le peut estimer à une union plus  
intime et il désire être élevé vers son bien-aimé ; parfois  
cependant à cause du corps terrestre et de la chair qui  
s'oppose en ennemie à l'esprit tendu vers cette élévation,  
celui-ci s'écarte des cieux pour désirer ce que les sens  
désirent ; parfois aussi s'efforçant d'habiter par amour  
dans le ciel en s'élevant au-dessus de soi, parfois aussi il  
se retrouve embourbé dans la pensée réflexive.

42. Puisque l'esprit se détourne avec exécration de  
l'idée que lui, sanctuaire de toute la Trinité<sup>2</sup>, accueillerait  
de licencieux discours ou s'inclinerait délibérement, sans  
pudeur, vers quelque chose qui le rendrait méprisable aux  
yeux de l'époux, il demande, poussé par un grand désir,  
à en être libéré, non pour éviter la peine qui lui serait due,  
mais pour ne pas encourir un avilissement qui pourrait lui  
valoir d'être en quelque chose jugé moins estimable par  
son bien-aimé. Il lui faut donc incliner l'oreille et ouvrir  
intérieurement l'œil de l'intellect en direction de ce Père  
très généreux qui l'engendre en la vie de l'amour, de telle  
sorte qu'il adhère au Père spirituel de toute l'ardeur de la  
dilection et qu'il aspire à demeurer avec lui, qu'il oublie  
également, pour son amour, patrie et parents, afin d'être,

Com. Cor., I Cor. 3, lect 3 (éd. 1654, p. 154, c. 2 A-165, c. 1 B). L'âme du  
juste est dite « temple de Dieu », parce qu'en elle Dieu est honoré, des  
sacrifices sont offerts, Dieu opère, la sanctifie et descend en elle ; ST, I,  
q. 8, art. 3 ; la IIae, q. 109, art. 1 et 3.

26r  
15 patriam et parentes, ut, sine contaminatione uniuscuius-  
que causati alterius vel creati, decore virgineo/adornata,  
illi caelesti sponso concupiscibilis habeatur; cui etiam  
altissimus se communicare cupiens, ipsam ad imaginem  
suam creavit ex nihilo, totius Trinitatis imagine insigni-  
tam, ad sibi soli, tam in via quam in patria, igniti amoris  
obsequium impendendum.

5  
10 43. Audiatur ergo iugiter per David prophetam ipsius  
admonitionem dulcissimam invitantis: « Audi filia et vide  
et inclina aurem tuam etc. », usque: « Dominus Deus  
tuus<sup>a</sup> ». Et ita per amoris efficaciam, multiplicatis suspi-  
riis plenarie poterit obtinere, quia, sicut prima nativitate  
quando anima infunditur, has corruptiones a carne reci-  
pit, quibus saepe ad inferiora prolabitur, sic e converso,  
secunda nativitate qua perfecte in Deo nascitur, ordine  
retrogrado vel praepostero, caro adspargitur a mentis  
interiori pinguedine, ut per quam ipsa anima in prima

13 et: ut GA || 14 virg. decore GA || 15 sponso cael. G || etiam + ille GA  
|| 16 se om. GA || communicari GA

43, 4-5 mult. susp. per amoris eff. + ista G || 5 sicut om. A || 6 anima  
infunditur in m. G<sup>2</sup> || 7 saepe: se MT || conv.: contrario G || 8 nascitur  
+ et perfecta existit in GA || 9 retrogrado vel om. GA || menti A || 10  
ping. + ita G || ipsa om. GA

a. Ps. 44, 11-12

1. Selon THOMAS D'A., la similitude de la Trinité est en notre image selon n'importe quelle connaissance, fût-elle celle des sens. Elle est image dans la connaissance que notre âme a de Dieu ou de soi en tant qu'image de Dieu: *Com. Sent.*, I, dist. 3, q. 4, art. 4; *ST*, I, q. 93, art. 8; *Q. disp. de Veritate* q. 10, art. 1, 2 et 7.

2. Hugues de B. distingue deux « naissances ». La première tient à l'infusion de l'âme, qui n'est pas cependant sa création. En effet, par sa création l'âme se réfère seulement à son principe; par son infusion, elle se réfère à son principe et à la nature qu'elle parfait, à savoir la chair en laquelle elle est infusée. L'âme raisonnable est entachée lors de son infusion causalement en raison du terme et, par voie de concomitance,

sans contamination de quoi que ce soit de produit ou de créé, pourvu d'une parure virginale, désirable pour cet époux céleste. Désireux également de se communiquer à lui, le Très-Haut l'a créé à partir de rien à son image, le marquant à l'image de toute la Trinité<sup>1</sup>, pour qu'il lui rende à lui seul l'hommage d'un amour enflammé aussi bien sur le chemin de la vie que dans sa patrie.

43. Qu'il entende donc toujours l'admonition très douce du Prophète David qui l'invite en ces termes: « Écoute, ma fille, vois et prête une oreille attentive, etc. » jusqu'à « ton Dieu<sup>a</sup> ». Ainsi, grâce à la puissance efficace de l'amour et à ses nombreux désirs il pourra pleinement obtenir que, comme dans la première naissance<sup>2</sup> lors de l'infusion de l'âme, il reçoit de la chair les séductions qui souvent le font glisser vers les choses inférieures, l'ordre étant inversé dans la seconde naissance — naissance parfaite en Dieu — la chair soit purifiée par la graisse intérieure de l'esprit<sup>3</sup>, afin que par elle qui l'avait blessée en la première naissance, dans la seconde, complètement

elle l'est en raison du principe. Dans la création, elle ne l'est qu'en raison du principe. Cf. THOMAS D'A., *ST*, Ia IIae, q. 83, art. 1, ad 4; la seconde naissance est envisagée par lui dans *Com. In, In* 3, 3-6, lect. 1-5 (éd. CAI, p. 83-87).

3. En théologie spéculative, le terme scripturaire de *pinguedo* est entendu par Thomas d'A. en fonction de son rapport avec le concept de dévotion. La *devotio* est la *pinguedo*, l'embonpoint de l'âme; elle est causée par la charité et elle la conserve: cf. *ST*, Ia IIae, q. 82, art. 2, ad 2 et art. 3. A la question: « La dévotion est-elle un acte de la religion? » on peut répondre en un sens que « la charité précède la religion, mais que la dévotion semble précéder la charité, car dans les Écritures la charité est signifiée par le feu, et la dévotion par la graisse qui est la matière du feu. La dévotion n'est donc pas un acte de religion ». Réponse: « La graisse corporelle est engendrée par la chaleur naturelle qui se répartit, et la graisse est, pour ainsi dire, l'aliment de la chaleur naturelle elle-même ». On vient de parler de seconde naissance. Selon Thomas d'A., la graisse de la dévotion est avec la joie un effet secondaire du baptême: *Com. Sent.*, IV, dist. 3, art. 3, q. 1, ad 5.

nativitate fuerat sauciata, in secunda eius peruncta adfectu amoris ungenti odoriferi stillantis, per contraria ab ipsa recipiat sanitatem, ut mens, ratione obedientiae inferiorum virium, iam in parte reformata, et suo primordiali principio concordans, regnet in carne; caelitus ob-  
 15 tenta victoria, sponso laudes debitas referendo, decantet pro duplici beneficio exaudita, scilicet immissione ignis in spiritu et roris in carne, poenalitates ipsius foetidas extinguentis, iam sponsum ipsum in adfectu libertatis  
 20 possidens, iam in luce ambulans, iam de somno carnis erecta ipsius subsidio, iam ad ipsum consurgens, adtentius vigilat dicens: « Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo. Sitivit in te anima mea<sup>a</sup>. » Cum enim anima est a defectibus/poenalibus liberata, ut ipsis non subiaceat, vigilare  
 f. 26v 25 ad ianuam ipsius incipit ardentioribus adfectionibus concupiscendo intensius, ut ex ipsa intentione iam caro incipiat silere et spiritui consentire, cui diebus omnibus fuerit inimica.

44. Sic ergo patet per simile datum in uno, quam mirabilis scientia absconditur in Scripturis, quam lata, quam profunda, quam saporosa, quam nobilis, qua docetur sponsa se ab inferioribus separare ut regalibus nuptiis  
 5 grata et acceptata in posterum habeatur. Nullus ergo ambigat quin totus textus Novi et Veteris Testamenti secundum viam (anagogicam) de sponsi et sponsae colloquiis vel eorum altercationibus amore praevio, lumine

12 ungenti A || still. : distillantibus GA || per : prius GA || 14 iam om. G || in om. A || 16 vict. + coram G || referendo : reverenter G || 17 duplici : dilecti G dulci A || 19 ipse sponsum GA || 20 erectus G || 23 defectibus poenalibus liberata : poenalitates liberata adfectibus G poenalitates liberatus adfectus A || 24 subiaceat + iam G || 25 ardentius A || 26 ex : ab GA || 26-27 silere incipiat GA || 27 et : etiam G || cui : cuius A || omnibus + ante G + anima A

44, 1 una + scilicet in oratione dominica G

ointe du sentiment de l'amour qui goutte à goutte distille un onguent odoriférant, elle reçoit la santé par le jeu des contraires, de telle sorte que l'esprit partiellement restauré par la soumission des puissances inférieures, accordé à son principe primordial, règne dans la chair; de telle sorte qu'ayant obtenu d'en haut la victoire, en rendant à l'époux les louanges qui lui sont dues, elle le chante d'avoir été exaucée pour un double bienfait : l'envoi du feu dans l'esprit et celui de la rosée dans la chair, rosée qui en chasse la mauvaise odeur des pénalités, possédant maintenant l'époux lui-même dans le sentiment de la liberté, marchant dans la lumière, alors éveillée du sommeil de la chair avec l'aide de l'époux, se dressant désormais vers lui, il le cherche très attentivement en disant : « Dieu, mon Dieu, je veille auprès de toi dès l'aurore; mon âme a soif de toi<sup>a</sup>. » Lorsqu'en effet l'âme est libérée des défauts qui sont des peines, elle commence, pour ne pas leur être soumise, à veiller à sa propre porte en désirant plus intensément, grâce à de plus ardentes affections. A cause de cette intensité, la chair commence à faire silence et à s'accorder avec l'esprit, bien qu'elle en ait été l'ennemie tous les jours.

44. Ce seul exemple montre à l'évidence quelle science combien admirable, vaste, profonde, savoureuse, noble est cachée dans les Écritures : elle apprend à l'épouse à se séparer des réalités inférieures pour être ensuite agréée par l'époux et reconnue digne des noces royales. Que nul ne doute donc que le texte entier du Nouveau et de l'Ancien Testament ne puisse être expliqué selon la voie anagogique, s'agissant des entretiens de l'époux et de l'épouse ou des propos qu'ils échangent, alors que l'amour

a. Ps. 62, 2.

concomitante, valeat explicari ; nec solum Scripturae, sed  
 10 etiam omnes creaturae, quaecumque sint ab ultimo cen-  
 tro inferni, propriissime ad hoc idem induci valeant, cum  
 istam sapientiam, secundum istas suas nobiliores pro-  
 prietates, in se occultata habeant, quae feliciter potest  
 desuper irradiante lumine denudari.

45. Dicto vero quomodo sensus anagogicus latitat in  
 Scripturis, dicendum est quomodo per istam viam illumi-  
 nativam ascenditur ad unitivam, et iste discursus funda-  
 tur super illud verbum Psalmistae : « In meditatione mea  
 5 exardescet ignis<sup>a</sup>. » Quia adhuc mens proficiens est indis-  
 27r posita, ad hoc quod expedite feratur/adfectionibus ana-  
 gogicis in dilectum, oportet ergo quod primo aliquantu-  
 lum meditetur, modo quo dictum est, ut per cogitationem  
 praeiviam aliquantulum incipiat scintillando adfici in il-  
 10 lum, in quem mens, in tertio statu, sine omni cogitatione  
 praeivia vel concomitante, quotienscumque vult, sine  
 obstaculo, sursumelevatur ; ad quam expeditionem cur  
 perfecte poterit attingere, omnis ab ipsa sapientia in sua  
 consurrectione cogitatio vel meditatio abscindetur, quia  
 15 cogitatio ibi non est, nisi ut per ipsam adfectio accenda-  
 tur.

11 hoc idem propr. G || 12 suas om. G || 13 possunt G || 14 denudari :  
 denodari GA

45, 1 De via illuminativa *praem.* A || Sequitur de via illuminativa [+  
 scilicet illuminativa A] quae [om. A] duplex est, practica et theoricā.  
 Primo dicendum est de practica qua mens actualiter cogitando ascendit  
 ad Deum, secundo dicetur de theoricā quomodo omnis Scriptura ad  
 Deum anagogice reducatur *praem.* VM TA 2<sup>a</sup> pars practica de via illumi-  
 nativa *praem. in m.* G || vero om. G || latitat : lateat G || 2 Scriptura G  
 || 3 et + hoc pertinet ad practica G || discursus : decursus A || iste : ille  
 TM || 7 dilectum : directum A || ergo om. A || 8 meditetur + eo GA || 11  
 concom. vel praeivia GA || 13 poterit *supra l.* G<sup>2</sup> || 15 ibi cogitatio G

a. Ps. 38, 4.

1. Sur la créature comme « vestige » de Dieu, cf. THOMAS D'A., *Com.*

précède et que la lumière accompagne. Il n'en est pas ainsi  
 seulement du texte de l'Écriture, mais encore de toutes  
 les créatures, quelles qu'elles soient en partant du fin fond  
 de l'enfer<sup>1</sup>. Très proprement, elles peuvent être présen-  
 tées en vue de cette fin, puisque, selon leur propriétés les  
 plus nobles, elles tiennent cachée en elles cette sagesse  
 que l'on peut heureusement découvrir dans la lumière qui  
 éclaire d'en haut.

45. Après<sup>2</sup> avoir montré comment le sens anagogique  
 se cache dans les Écritures, il faut dire comment on  
 accède à la Voie unitive par cette voie illuminative. La  
 parole du Psalmiste explique cette démarche : « Un feu  
 s'embrasera en ma méditation<sup>a</sup>. » Parce que l'esprit qui  
 progresse n'est pas encore maintenant préparé à être  
 porté sans retard vers le bien-aimé par des sentiments  
 anagogiques, il doit d'abord méditer quelque peu de la  
 façon qu'on a dite<sup>3</sup>, pour que, grâce à cette réflexion  
 préalable, il commence, brillant quelque peu, à éprouver  
 de l'affection pour celui vers lequel, en un troisième état,  
 sans aucune réflexion préalable ou concomitante et quand  
 il le veut, il est élevé sans obstacle. Quand il pourra  
 réaliser parfaitement ce travail, toute réflexion ou toute  
 méditation seront exclues de la sagesse même en son  
 élévation, car le seul but de la réflexion est ici d'enflam-  
 mer l'affection.

*Sent.*, I, dist. 3, q. 2, art. 1-3 ; *ST*, I, q. 45, art. 7. Sur la créature comme  
 « image » de Dieu : *ST*, I, q. 113, art. 1-3 ; *Com. Sent.*, I, dist. 3, q. 3, art. 1  
 et 2. DENYS, *ad Titum* : *Com. Sent.*, *Dion.* I, p. 642, 2-3 ; THOMAS G.,  
*Extractio de l'Ep. à Tite* : *Dion.* I, 715, 642 ; *Com. Cant.*, p. 92 B.

2. Voici la traduction du passage signalé dans l'apparat critique : « La  
 voie illuminative est double : pratique et théorique. On traitera d'abord  
 de la voie pratique par laquelle en réfléchissant actuellement l'esprit  
 s'élève vers Dieu ; on étudiera ensuite la voie théorique, c'est-à-dire la  
 façon dont toute l'Écriture est ramenée à Dieu anagogiquement ».

3. Cf. VI 13-14.

46. Sic ergo usualiter per meditationem praedictam proficiat, primo, sicut dictum est, proprietatem vocabuli ad sensum anagogicum transferat, postea, illud idem ad amorem reducat, tertio, quod in ipso, Deo dante, adficiatur. Verbi gratia : « Pater », id est, tu es ille qui filios spirituales generas mediante vivificato amoris germine. Tunc ergo ero vere filius tuus, quando te vero amore constringam. O quando diligam te, quando constringam te in intimis visceribus meis ? Similiter, per hoc quod dicitur « noster », id est, tu es ille qui latissime tuam diffundis bonitatem. Si ergo vere te amarem, tunc aliquid in me tuae latissimae diffusionis stillares. O quando te tam ardentem amabo, ut tua lata bonitas in me aliquantulum appareat ? Similiter per hoc quod dicitur « in caelis », et sic de aliis, omnia anagogice tranferendo.

47. Et sic per meditationem praevidiam et per istas aspirationes, adfectio amoris paulatim accenditur. Sicut enim stупpa radio solari exposita primo exsiccatur et statim accenditur, sic per istas aspirationes dilectum provocantes ad mentis elevationem adfectiosus tollitur. / Sic ergo dicatur : « Qui es in caelis. » O anima mea miserabilis, quando ad instar caeli, clara efficiaris et

46, 3 idem om. GA || 4 quod om. G || dante om. GA || 5-14 Verbi — appareat hic om. GA vide infra 47, 5-6 || 6 generas : progenerans GA + etc G || 6-9 mediante — meis om. G || 9 in om. A || 10-14 id est — in caelis om. G

47, 2 accendetur + et GA || 3 enim om. GA || 5 elevationem + magis ac magis accenditur usque ad unitivam elevationem G || adfectiosus : affectio GA || 5-6 tollitur : sustollatur GA + Brevis expositio anagogica Orationis dominicae in m. G Expositio anagogica in Pater noster A + Dicatur ergo sic Pater [vide supra 46, 5-14]

**Petite méditation  
affective de  
l'Oraison dominicale**

46. Que l'esprit s'avance donc d'ordinaire ainsi par la méditation dont on a parlé<sup>1</sup> : qu'il confère d'abord, ainsi qu'on l'a dit, un sens anagogique au mot propre ; qu'il rapporte ensuite ce sens anagogique à l'amour ; qu'en troisième lieu il soit affecté en lui-même par le don de Dieu. Exemple : « Père », c'est-à-dire : tu es celui qui engendres des fils spirituels par le germe vivifiant de l'amour. Je serai donc véritablement ton fils, quand je t'étreindrai d'un véritable amour. Ô quand t'aimerai-je ? quand t'étreindrai-je au fond de mon cœur ? « Notre », c'est-à-dire : tu es celui qui diffuses ta bonté avec une largesse extrême. Si donc je t'aimais vraiment, tu ferais alors couler en moi goutte à goutte quelque chose de ta très ample diffusion<sup>2</sup>. Ô quand t'aimerai-je si ardemment que ta très ample bonté apparaisse quelque peu en moi ? « Dans les cieux » et le reste s'interprétera pareillement, le tout recevant une signification anagogique.

47. Ainsi, par le moyen d'une méditation préalable et de ces aspirations, le sentiment de l'amour s'enflamme peu à peu. Exposée aux rayons du soleil l'étope d'abord se dessèche et aussitôt s'enflamme ; de même, par ces aspirations qui provoquent le bien-aimé, animé de ce sentiment, on est porté à l'élévation de l'esprit. Qu'on dise donc ainsi : « Qui es aux cieux. » Ô mon âme misérable, quand deviendras-tu claire comme le soleil, lumineuse,

1. Cf. VI 13.

2. Le bien se diffuse lui-même : cf. DENYS, *Div. Nom.*, c. 4 ; THOMAS D'A., *Exp. Nom. div.* (éd. PÉRA), p. 173, n° 198 ; p. 176, n° 501 ; ST, I, q. 5, art. 4, ad 2 : « On dit que le bien diffuse son être à la façon dont on dit que la fin meut ». Mais ici le bien meut comme cause efficiente ; comme tel, il est principe fontal de toute émanation de la bonté divine : *Com. Sent.*, I, dist. 34, q. 2, art. 1, ad 4.

nitida et diversarum virtutum sideribus adornata ? Tunc enim, bone Pater, libenter in me habitares. O quando te  
 10 sentiam, quando te amore ardentissimo constringam et per amoris flammam anima mea miserabilis, plena faecibus purgabitur ? Statim in me tunc certissime subintrares et mundum meae conscientiae hospitium inviseres.

48. Sequitur : « Sanctificetur nomen tuum. » O bone Pater, quando notitia tua sanctificabitur, id est sine terra in me misero efficietur ? Quod tunc erit quando, omni carnalitate depulsa, super omnia diligaris solus. O quando  
 5 igitur te tenebo, nam te solum habens omnes me habere

8 adornata + sicut de te egregius doctor sanctus Augustinus commemorans ait : o anima miserabilis creatura cur te deicis in terram amas melior es caelum contemplaris altior es solem miraris pulchrior es solo creatore tuo inferior es. Si vis progredi in me exi de te et induc me et ego transiens per te inducam te in me et sic nec in te nec in ulla re amabis vel laudabis quidquid praeter me. Extende caritatem per totum orbem si vis diligere Christum quia membra Christi per totum iacent. Si partem amas divisus es ipse totum emit si divisus es in corpore non es quia omne peccatum extra corpus est. O anima mea recole supereminentem tui patris caritatem in qua perpetue dilexit te et dic G || 8-10 Tunc — sentiam ; Tu Pater bone in me habitare dignanter et libenter te sentiam GA || 11 flammam amoris GA || 12 expurgabitur GA || certissime tunc G || subintrabis GA || 14 inviseres : invenies GA

48, 1 Sequitur om. G || 2 tua notitia GA || 3 in me misero efficietur : efficietur in nobis miseris GA || quod : quando MT cor. T<sup>2</sup> || 4 depulsa + tu G + cum A || solus super omnia diligaris GA || 5 ergo G || 5-6 nam — reputarem om. GA || divitias habere T

1. Le terme de « conscience » signifie-t-il une puissance, un habitus, un acte ? On en discutait alors ; cf. O. LOTTIN. *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.*, t. II, *Problèmes de morale*, I (Abbaye du Mont-César, 1948), p. 103-349. Hugues de B. ne compte pas la conscience parmi les puissances de l'âme : cf. *QD* 8 ; 23. Faut-il en conclure que la conscience serait un habitus ou un acte, voire un acte accompagné de son habitus ? THOMAS G. n'utilise pas le terme de « conscience » dans ses *Com. Cant.*, mais l'idée de conscience comme acte est présente dans la description du comportement des archanges, principautés, puissances, vertus, domina-

ornée des astres que sont les diverses vertus ? Alors en effet, bon Père, tu habiterais volontiers en moi ! Ô quand te sentirai-je ? Quand t'étreindrai-je d'un amour très ardent, quand les flammes de l'amour purifieront-elles mon âme misérable, pleine d'impuretés ? Alors aussitôt tu t'introduirais très certainement en moi et tu habiterais le gîte purifié de ma conscience<sup>1</sup>.

48. « Que ton nom soit sanctifié. » Ô, bon Père, quand donc ta connaissance sera-t-elle sanctifiée, c'est-à-dire sera-t-elle « sans terre »<sup>2</sup>, en moi misérable ? Cela se produira quand, écartée toute infirmité de la chair, tu seras seul aimé par dessus tout. Ô quand donc te posséderai-je, car ne possédant que toi, j'estimerai posséder

tions dans l'âme hiérarchiquement structurée : *Com. Cant.* (éd. J. Barbet), p. 66-67, 108 GH. En effet, le *dictamen*, la *deliberatio*, la *definita sententia*, les *authentica imperia liberi arbitrii* dont il fait mention (*ibid.*, p. 52) résultent de la conscience comme acte. Sur la conscience comme acte, cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, II, dist. 24, q. 2, art. 4 ; *ST*, I, q. 79, art. 12 et 13 ; *Q. disp. de Veritate*, q. 17, art. 1. Il n'y a pas lieu de s'étonner que Hugues de B. parle de l'habitation de Dieu dans la conscience. En effet, le comportement des archanges et des principautés qu'il décrit relève de la « nature », celui des puissances, vertus et dominations, de l'« industrie », où « nature » et « grâce » collaborent ; cf. THOMAS G., *Com. Cant.*, p. 60. Or Dieu est présent dans la « nature » et l'« industrie » telles qu'elles sont ici comprises. — « Présent dans » évoque l'idée de « demeure ». Le rapprochement n'a rien d'étonnant du point de vue de Thomas G. ; dans *Com. Is.* 6, 1-2 (*Vidi Dominum...*), il distingue en l'âme sainte, qui, en un sens topologique, est le « temple de Dieu », trois demeures (*mansiones*) ; la moins élevée correspondant à la hiérarchie inférieure, l'intermédiaire, à la hiérarchie médiane, la plus élevée à la hiérarchie supérieure (éd. G. THÉRY : *Commentaire sur Isaïe de Thomas de Saint-Victor*, dans *Vie spirituelle*, 47, 1936 p. [146]-[162]). On pourrait donc dire que la conscience-acte se rencontre dans la première et la seconde demeures. — Mais « conscience » signifie peut-être ici plus simplement « moi » et principalement « mon esprit », avant même qu'il ne se connaisse spontanément et réflexivement.

2. Cf. VI, 20.

divitias reputarem ? Non enim terra in me misero locum iam haberet, si tu, Pater dulcis, in me per amorem et gratiam habitares.

49. « Adveniat regnum tuum. » Vae mihi peccatori ! Vult quandoque in me habitare et regnare inanis gloria, quandoque gulositas, quandoque luxuria ; sed nolo in me regnare nisi te, bone Pater. Tunc vere in me regnares, si  
5 vere et ardentem te amarem, nam in solo amore ardentis animi, velut in proprio hospitio, requiescis. O quando igitur per glutinum amoris ardentissimi te tenebo, ut in me regnare incipias et solus ad regnandum in regno meo tenebroso advenias ?

50. « Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra. » Tunc enim voluntas tua primordialiter in me efficitur, quando, secundum humanam fragilitatem, ego miser et terrenus, tunc voluntati per omnia consentiam, sicut illi beati  
5 spiritus, qui te in caelis facie ad faciem contemplantur. Sed quis me, dulcissime Deus, /tibi consentire faciat, nisi sola amoris vehementia quae contrarias voluntates  
28r coniungit, et hominem novit diligentem in te ipso, qui diligenter, conformare et miro modo transformat a claritate in claritatem<sup>a</sup> ? Quando igitur te, o bone, vere et ex  
10 toto corde diligam et tibi glutino dilectionis unitus tibi soli consentiam ?

6 enim + tunc GA || misero om. GA || 7 iam om. GA || 7-8 haberet — habitabis : habebit quando tu dulcis Pater per amorem et gratiam in me habitabis GA

49, 1 mihi + misero G || 2 regnare et inhabitare G || 3-4 regnare in me GA || 4 pater bone GA || 5 et om. GA || 6 veluti A || 7 ergo G

50, 2 efficitur in me GA || 3 frag. hum. GA || miser + vermis [et om. A] terrenus et villior aliquovis me GA || 4 per omnia : omnino GA || 6 faciat [faciet A] consentire GA || 7 amoris sola G || 8 diligentem om. GA || 9 diligis GA || 10 bone + Pater G + Domine A || et om. G || 11 corde om. G

toutes les richesses ? En effet, la terre n'aurait plus de place en moi, misérable, si toi, doux Père, tu habitais en moi par l'amour et la grâce.

49. « Que ton règne advienne. » Malheur à moi pécheur ! Parfois la vaine gloire, la gourmandise, la luxure veulent habiter et régner en moi, mais, bon Père, je veux que toi seul tu régnes en moi. Tu règnerais vraiment alors en moi, si je t'aimais vraiment et ardemment, car tu te reposes comme en ta propre demeure dans le seul amour de l'âme ardente. Ô quand donc te tiendrai-je par le lien de l'amour très ardent, afin que tu commences à régner en moi et que seul tu viennes régner en mon ténébreux royaume ?

50. « Que ta volonté soit faite sur terre comme au ciel. » Alors, en effet, ta volonté sera réalisée en moi d'abord<sup>1</sup> quand, selon la fragilité humaine, moi, misérable et terrestre, je consentirai en tout à ta volonté, comme ces bienheureux esprits qui te contemplent face à face dans les cieux. Mais, Dieu très doux, qui me ferait m'entendre avec toi, si ce n'est la seule véhémence de l'amour qui unit des volontés contraires et sait conformer à toi-même, qui l'aimes, l'homme qui aime et le transformer admirablement de clarté en clarté ?<sup>a</sup> Quand donc t'aimerai-je vraiment et de tout cœur, toi qui es bon et, uni à toi, par le lien de la dilection ; quand m'accorderai-je avec toi seul ?

a. II Cor. 3, 18.

1. Cf. THOMAS D'A., *Q. disp. de Malo*, q. 2, art. 3 : « principaliter dicitur... primordialiter et complete ».

51. « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. » O panis angelorum, quando tua refectioe dulcissima reficiar ? In hoc enim angeli et sancti beate vivunt in patria, quantum te, bone pater, adfectionibus flammigeris  
5 contingunt. O, quando panem amoris habebō, ut de eodem cibo in praesenti nutriar quo angeli et sancti in patria satiantur, et de micis comedam quae cadunt de mensa Domini mei ? O bone Pater, hunc panem da mihi « hodie », non cras vel in posterum tantum, quia inquietum erit cor  
10 meum donec hoc pane caelesti aliquantulum confortetur ; qui ideo « quotidianus » dicitur, quia in quantum plus comeditur, in tantum plus desiderio quotidiano appetitur.

52. « Et dimitte nobis debita nostra. » O bone creditor, quando debita peccatorum meorum mihi esse dimissa cognoscam ? Si enim vere te diligerem, tunc quodam sapore intimo mihi ea esse dimissa cognoscerem ; nam sic  
5 peccatum meum me tibi reddidit inimicum, a te me miserum separando, sic amor me tibi uniendo omnia dimitti cogeret et me tibi quondam offensum placatum efficeret et redderet gratiosum. O, quando igitur amore te constringam, ut omni peccato dimisso, mihi placatum  
10 notitia experimentalis te sentiam ?

53. « Et ne nos inducas in temptationem. » O bone Pater, hoc peto non de tua bonitate diffidens, sed cum tot peccatis pericula et/latentes insidias devitare nequeam, peto tecum inseparabilis amoris glutino colligari, sciens

51, 3 et sancti *om.* GA || 4 quantum : inquantum || bone pater *adf. flam.* te GA || 6 et *om.* GA || patria : gloria G || 7 et : ut GA || 8 mihi : nobis GA || hodie : semper GA || 9 non — tantum *om.* GA || erit : est GA || 10 meum : nostrum GA || caelesti pane GA || 11 qui : et G || 12 plus *om.* G || appetitur V<sup>2</sup> loco repetitur V : reficit + abundantius GA

52, 1 creditor : Pater T || 2 meorum pecc. MT || mihi [*om.* A] + quoquomodo dimissa esse GA || 3 enim *om.* G || 4 ea mihi GA || esse *om.* GA || sicut GA || 5 tibi me G || reddit G || 6 uniendo tibi G || me tibi : te mihi A || 8 redd. et eff. G || ergo G || 9-10 te mihi placatum notitia sentiam experimentalis tibi G

51. « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Ô pain des anges, quand me restaurerai-je de ta très délectable nourriture ? De fait, anges et saints vivent de façon bienheureuse dans la patrie dans la mesure où ils t'atteignent, bon Père, par leurs affections enflammées. Ô quand aurai-je le pain de l'amour pour être nourri maintenant de la nourriture même dont anges et saints sont rassasiés dans la patrie ; quand mangerai-je les miettes qui tombent de la table de mon Seigneur ? Ô bon Père, ce pain, donne-le moi « aujourd'hui », non demain ou seulement plus tard, car mon cœur sera sans repos jusqu'à ce qu'il soit quelque peu réconforté par ce pain céleste. Il est dit « quotidien », parce que plus on le mange, plus on le désire d'un désir quotidien.

52. « Et remets-nous nos dettes. » Ô bon créancier, quand saurai-je que les dettes de mes péchés me sont remises ? En effet, si je t'aimais vraiment, je saurais par une sorte de goût intérieur qu'ils me sont remis. Mon péché a fait de moi, qui suis misérable, ton ennemi en me séparant de toi ; de même, en m'unissant à toi, l'amour me contraindrait à tout rejeter, ferait de moi, qui jadis t'étais odieux, quelqu'un de pardonné et il me rendrait agréable à toi. Ô quand donc t'éteindrai-je par amour, pour que, tout péché ayant été remis, j'expérimente ton apaisement envers moi ?

53. « Et ne nous induis pas en tentation. » Ô bon Père, je ne demande pas cela parce que je ne me fie pas à ta bonté, mais puisqu'à cause de tant de péchés je ne pourrais éviter les périls et les embûches cachés, je demande à t'être lié du lien d'un amour indissoluble. Je le sais,

53, 2-4 sed — tecum *om.* G || 2-5 sed — odor *om.* A || 4 colligari amoris glutinio G

5 quod ex quo odor tuae dilectionis me miserum ad te  
trahet, faciliter tanto ligamine ligatus sive constrictus,  
omnia contraria vilipendam et, te solo invento, tibi inse-  
parabiliter adhaerebo. O igitur, quis iuvabit me ut te  
solum constringam, qui solus bonus et dulcis hospes es  
10 animae et me modo turbidum securum efficies ?

54. « Sed libera nos a malo », non tantum infernalis sed  
et purgatorii. Non tamen Pater hoc peto ut tormenta  
effugiam, sed ideo quod utrobique est dolor. Nam si essem  
in inferno, te nunquam facie ad faciem viderem ; si in  
5 purgatorio diu post mortem stetero nimis prolongabitur  
desiderium videndi, scilicet faciem tuam, plenam gratia-  
rum, in quam angeli semper desiderant prospicere<sup>a</sup>. Sed  
si ego te ardentem diligere, tunc amor reconcilians  
poenam infernalem debitam pro offensa absolveret. Si  
10 vere te amarem, sic flamma amoris peccatorum rubigi-  
nem exureret, ut, in ultimo mortis exitu, adfectionibus  
flammigeris expurgatus, ad te, diu desideratum, sine  
aliqua dilatione mens spiritus evolaret. O igitur, bone  
Pater, quando te hoc ardore diligam, qui et poenam infer-  
15 nalem excutiat et a dilatione ignis purgatorii me absol-  
vat ? etc.

5 te : se A || 8 igitur om. GA || 9 adstringam A || et om. G

54, 1 tantum + poenae GA || 3-4 sed — viderem om. GA || 4-5 si in  
purg. diu : sed ne diu in purg. + detentus GA || 5 post mortem stetero om.  
G || 5-6 prol. : protéléteur GA || 6 des. + meum GA || 6-7 vid. —  
gratiarum : faciem tuam plenam gratiarum videndi [scilicet om.] GA ||  
7 in om. G || prosp. des. G || 8 ardentem te GA || 9 pro off. debitam GA  
|| 10 vere om. GA || 10-11 rubigines A || 13 aliqua om. GA || spiritus  
mens G || 14 infernalem om. GA || 15 ignis purg. me om. GA

a. I Pierre, 1, 12.

parce que l'odeur de ta dilection m'attire vers toi, moi qui  
suis misérable ; lié d'un si grand lien ou enserré par lui, je  
mépriserai facilement toutes les choses contraires et j'ad-  
hérerai inséparablement à toi seul que j'aurai découvert.  
Qui donc m'aidera pour que je n'étreigne que toi, qui seul  
est l'hôte bon et doux de l'âme, et que tu me rendes sans  
crainte, moi qui suis à présent dans le trouble ?

54. « Mais délivre-nous du mal » : non seulement du mal  
de l'enfer, mais aussi de celui du purgatoire. Cependant,  
Père, je ne demande pas cela pour fuir les tourments, mais  
parce qu'il y a douleur de part et d'autre. De fait, si j'étais  
en enfer, je ne te verrais jamais face à face ; si je reste en  
purgatoire<sup>1</sup> longtemps après la mort, trop prolongé sera  
le désir de voir ton visage plein de grâce, visage que les  
anges désirent regarder toujours<sup>a</sup>. Mais si moi je t'aimais  
avec ardeur, l'amour réconciliateur acquitterait alors la  
peine de l'enfer due pour l'offense ; si je t'aimais vrai-  
ment, la flamme de l'amour consumerait la rouille des  
péchés, de telle sorte qu'au moment ultime de la mort  
mon esprit purifié par des affections enflammées s'envo-  
lerait sans délai vers toi, si longtemps désiré. Quand donc,  
bon Père, t'aimerai-je avec cette ardeur qui repousse la  
peine de l'enfer<sup>2</sup> et qui me dispense du délai du feu du  
purgatoire ? etc.

1. Hugues de B. accepte l'idée qu'il existe après cette vie un Purga-  
toire ; cf. THOMAS D'AQUIN, *Com. Sent.*, IV, dist. 14, q. 2, art. 1, q<sup>a</sup> 2 sol.,  
et dist. 21, q. 1, art. 1, q<sup>a</sup> 1, sol. Comme seule peine du Purgatoire,  
Hugues mentionne le retard de la vision béatifique ; il ne parle pas de la  
peine du sens. THOMAS D'A. parle des deux ; *Com. Sent.*, IV, dist. 21, q. 1,  
art. 1, q<sup>a</sup> 3 ; il présente la peine du Purgatoire comme temporelle ; *ibid.*,  
q<sup>a</sup> 2 ad 1.

2. Le mal de l'enfer consiste en l'absence de la grâce et de la gloire ;  
il consiste également en une peine du sens. Hugues ne parle pas de cette  
peine, mais de l'absence de vision. Cf. THOMAS D'A., *Com. Sent.*, III,  
dist. 22, q. 2, art. 1, q<sup>a</sup> 2, sol. ; IV, dist. 45, q. 1, art. 3.

## NOTES COMPLÉMENTAIRES

### I. La pluralité des Noms de Dieu (cf. Introduction, I, note 36)

Hugues s'accorde sur ce sujet avec Thomas Gallus et Robert Grossetête, dont la théologie du Nom divin est purement fonctionnelle. Cf. Francis RUELLO, *Les Noms divins et leurs « raisons » selon Albert le Grand, commentateur du « De divinis Nominibus »* (Bibliothèque thomiste XXXV). Paris, Vrin, 1963. La deuxième partie de ce travail porte sur la raison de nom divin selon Thomas Gallus, dans son *Extractio* et son *Explanatio* (p. 133-153), et Robert Grossetête, commentateur de Denys (p. 155-173). Il faut toutefois préciser le sens de la théologie des noms divins chez Thomas Gallus selon qu'il s'agit du nom mystique : « Je suis celui qui suis » ou des autres noms. Cf. F. RUELLO, « Mystique de l'Exode », dans *Dieu et l'Être. Exégèse d'Exode 3, 14 et de Corin 20, 11-24*, Centre d'Études des Religions du Livre, E.P.H.E., V<sup>e</sup> Section, 1978, p. 213-243.

Mais qu'en est-il d'Albert le Grand et de son disciple Thomas d'Aquin ? Selon Albert, soucieux de résoudre le problème de la non-synonymie des noms de Dieu mis en rapport avec celui de la simplicité de l'être divin, à chaque nom essentiel et personnel qu'il reçoit à partir de l'Écriture ou des créatures répond en Dieu *ex proprietate rei*, pour Dieu lui-même, avant toute causalité et indépendamment d'elle une qualité ou une raison. Cf. F. RUELLO, *Les noms divins...* p. 31-129 ; *La notion de Vérité chez saint Albert le Grand et chez saint Thomas d'Aquin*, 1969, p. 135-165. Cette théologie désigne Dieu en lui-même ; elle est donc en son terme « ontologique » et non Dieu cause en tant que cause (théologie fonctionnelle en son point de départ et en son point d'arrivée).

On hésite sur ce que fut la position de saint Thomas au début de son enseignement, car il introduisit dans son *Com. Sent.*

(1252-1257) le texte d'une dispute sur les attributs divins tenue à Rome en 1265-1266. Dans l'édition courante du *Commentaire* ce texte a pour titre : « La pluralité des raisons par lesquelles les attributs différent n'existe-t-elle que dans l'intellect, ou bien existe-t-elle également en Dieu ? » (*Utrum pluralitas rationum quibus attributa differunt sit tantum in intellectu vel etiam in Deo*) : I Sent. dist. 2, q. 1, art. 3. Cette modification de l'œuvre primitive entraînait une interprétation nouvelle de l'expression *ex proprietate rei* quand il s'agit des noms divins étudiés dans le *Com. Sent.* sous sa forme actuelle, le *De veritate*, le *De ente et essentia* et le *Com. Div. Nom.* : cf. F. RUELLO, *La notion de Vérité...*, p. 247-267. Sur la position de saint Bonaventure, cf. I Sent. dist. 8, p. 1, art. 1, q. 1, ad 4, et dist. 22, art. un. q. 2, ad 2.

Hugues de Balma critique ces philosophies et théologies parce qu'elles accordent une signification ontologique aux « raisons » d'être, d'un, de vrai, de bon et aux noms correspondants qui sont ceux des attributs divins, selon la définition, classique alors, du nom (*Priscien*) : « Le nom signifie la substance avec la qualité » (*Nomen significat substantiam cum qualitate*), qu'il faut entendre ainsi : « Le nom signifie la substance — ce à quoi il est imposé — avec la qualité, ce à partir de quoi il est imposé » (*nomen significat substantiam — id cui imponitur nomen — cum qualitate — id a quo imponitur nomen*). Hugues s'en tient donc, semble-t-il, à la *Regula XVII des Regulae theologicae* d'Alain de Lille († 1202) d'après laquelle quand il s'agit de Dieu : « Tout nom, donné à partir de la forme, dit de la forme, ne désigne plus la forme », *omne nomen, datum ex forma, dictum de forma, cadit a forma* (PL 210, 629 D-630 A). La « forme » d'un nom est ce à partir de quoi il est imposé ; elle est donc sa « qualité ». Mais on peut avancer également que Hugues suit Thomas Gallus, dans son *Extractio des Noms divins*, qui est la « troisième version » de Denys (voir *ibid.* c. 1 : *Dion.* II, 675, 40-43 ; 676, 46-48 ; c. 5 : *ibid.* 692, 321-327).

## II. Thomas Gallus, lecteur et interprète de Denys

(cf. Introduction, I, note 115)

Thomas Gallus écrit à propos des œuvres de Denys : « J'expérimentais dans les livres du grand Denys l'Aréopagite une double difficulté (celle du style et celle de la pensée). Pour que

de si précieux trésors de sagesse ne soient pas enfouis en une double caverne, je me suis appliqué à résumer (*quadam compendiosa extractione*), en langue ordinaire, le sens (*sensum*) qu'au long de vingt années, au prix de tant de veilles et de labeur, j'avais perçu, insérant certaines choses pour éclaircissement ; en outre pour ma part, ma vie durant, afin de mener à son terme mon entreprise avec plus de diligence, j'ai composé des postilles (*postillas*) dans le but d'épuiser la profondeur de la sentence (*sententiam*), sous l'inspiration de celui qui découvre les choses cachées dans les ténèbres (*Job* 12, 22), m'appuyant de toute façon principalement sur la nouvelle traduction. Ces petits ouvrages sont-ils inutiles ou ne le sont-ils pas ? Pourra le découvrir celui qui les confrontera avec diligence au texte de Denys et aux explications qu'en ont donné Anastase s'adressant au roi Charles ou d'autres, bien que selon moi nul mortel ne puisse par l'audition, la lecture, l'étude percevoir l'excellence de cette doctrine, et surtout celle de la *Théologie Mystique*, s'il n'est intérieurement instruit par l'onction. Que personne ne se moque, tant qu'il n'aura pas lu tout cela en entier, car en rapprochant tous ces livres il acquerra l'intelligence de chacun. Brillent en eux tous les rayons de la sagesse que l'Apôtre, sauf erreur, dégage de l'un et l'autre Testament, ainsi qu'il apparaît par toute la suite. Que le texte pur des livres et ce résumé (*extractio*) soient donc toujours lus ensemble. »

Cf. P. CHEVALLIER. *Les origines des pièces qui introduisent ou accompagnent les traductions latines des ouvrages de Denys : Dion.* I, p. CIX, n° 6.

Thomas Gallus utilise les termes : *stylus, sensus, sententia, postilla, extractio, nova translatio*. Cf. Hugues de S. Victor : « L'exposition comprend trois choses : la lettre, le sens, la sentence. La lettre est l'ordre qui convient des diction ; nous l'appelons construction. Le sens est la signification claire et facile que la lettre présente au premier coup d'œil. La sentence est l'intelligence plus profonde ; elle ne peut être découverte que par l'interprétation. L'ordre est donc celui-ci : la lettre d'abord, puis le sens, enfin la sentence qui est l'objet de la recherche. Quand on fait cela, l'exposition est parfaite » : *Eruditionis didascalicae libri septem* ou *Didascalicon* III, c. 9 : PL 176, 771 D. C. SPICQ décrit ainsi les *Postillae* : « Alors que la glose est une explication sporadique de la Bible, les Postilles seront aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles le titre de commentaires suivis et organiques des livres sacrés, comportant ordinairement la distribution du

texte en divisions et subdivisions rationnelles. Le mot apparaît pour la première fois dans les manuscrits des commentaires d'Hugues de Saint-Cher ; il désigne les notes de l'exégète afférentes au récit biblique... et expliquant aussi bien le sens littéral que les sens spirituels. Les gloses ordonnées et continues eurent un tel succès que *postillare* deviendra synonyme d'expliquer l'Écriture : *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Bibliothèque thomiste XXVI, 1944, p. 69. Le texte de la lettre d'Anastase, bibliothécaire de l'Église romaine, au roi Charles le Chauve est transcrite PL 122, 1026-1030. Elle date du 23 mars 875 et elle concerne la traduction de l'œuvre de Denys par Jean Scot Erigène. On peut se demander si Thomas Gallus pense au *Com. Hier. Cael.* de Denys par HUGUES DE SAINT-VICTOR : PL 175, 923 A-1154 C. « Le nom *Extractio* est celui par lequel Thomas Gallus renvoie à cette œuvre (Verceil, 1238). Ni paraphrase, ni commentaire, ni traduction au sens strict, l'*Extractio* a été faite pour fournir, à partir de la version de Jean Sarrazin, parfois corroborée par celle de Jean Scot, un texte plus compréhensible que celles-ci. Thomas adopte un style simple (*stilo communi*), abrège parfois, ajoute de courtes paraphrases, écarte les idées secondaires, bref rend Denys accessible. Ce travail concerne les quatre grandes œuvres et l'Épître à Tite » (J. BARBET, *D.Sp.* 15, c. 804). La « nouvelle version » de Denys dont parle Thomas Gallus est celle de Jean Sarrazin : cf. Ph. CHEVALLIER, *Dion.* I et II.

### III. Les mots désignant la lumière et les sens de l'Écriture (cf. VI, 3, n. 1)

Thomas d'Aquin, dans son *Commentaire des Sentences*, explicite le sens des mots *lux*, *lumen*, *radius*, *splendor*. Ce que le mot *lux* signifie se trouve proprement dans les choses corporelles et de façon seulement métaphorique dans les choses spirituelles. Selon la « raison » à partir de laquelle ce nom est imposé, qui est la « raison » de « manifestation », la *lux* existe plus proprement dans les choses spirituelles (*Com. Sent.* I, dist. 22, q. 1 ; *Expositio textus*, éd. MANDONNET p. 543). Ceci sera mieux expliqué dans le second livre des *Sentences*, c'est-à-dire quand on se demandera si la lumière (*lux*) se trouve proprement dans les choses spirituelles (II, dist. 13, q. 1, art. 2).

Lorsqu'il pose cette autre question : la lumière (*lux*) est-elle un accident ? Thomas évoque Avicenne dont un texte distingue *lux* et *lumen*. La *lux* est la qualité d'un corps brillant comme tel, et *lumen* est la qualité qu'un corps diaphane tire d'un corps brillant. Avant d'exposer les diverses opinions d'alors sur *lux* et *lumen*, il définit ainsi les termes *lux*, *lumen*, *radius*, *splendor*. La lumière se dit *lux* selon qu'elle est dans un corps qui brille en acte et qui illumine les autres corps : ainsi dans le soleil ; elle se dit *lumen* selon qu'elle est reçue dans un corps diaphane illuminé. *Radius* désigne l'illumination en droite ligne d'un corps brillant, d'où il résulte que partout où il y a rayon, il y a *lumen*, mais non l'inverse. Parfois il arrive en effet que le *lumen* pénètre dans une maison grâce à la réflexion des rayons du soleil, bien que ce ne soit pas directement à cause d'un corps interposé. La *splendor* résulte de la réflexion du rayon sur un corps propre et lisse : l'eau, l'argent... De cette réflexion émanent des rayons (II, dist. 13, q. 1, art. 3, sol. ; *ST*, I, q. 67, art. 3 et 4). Aux trois façons de voir le soleil matériel, dans un corps, dans l'air et en lui-même, correspondent trois manières de voir le soleil spirituel, dans les Écritures, dans l'esprit et en lui-même. Hugues de Balma développe ce parallélisme. En ce qui concerne la première manière de voir le soleil spirituel, il ne retient que deux sens de l'Écriture : le sens littéral (*cortex litterae*) et le sens anagogique (*sensus anagogicus*) traditionnellement tenu pour un sens spirituel. Hugues s'exprime ici comme si le rapport de la lettre de l'Écriture et de son sens anagogique était comparable à celui des qualités sensibles extérieures, atteintes par la connaissance sensible, à l'essence de la chose, perceptible par l'intellect seul dont l'objet est ce qui est ; de ce point de vue, ce rapport est comparable à celui du sens à l'intellect. De même donc que sous les accidents que perçoivent les sens se cache la nature substantielle de la chose que l'intellect perçoit, de même sous les mots de l'Écriture (*cortex litterae*) se cache leur signification anagogique. La découverte de celle-ci, dépassant les possibilités de la raison naturelle, suppose l'intervention du don surnaturel d'intelligence qui permet de pénétrer jusqu'à la vérité du sens littéral et de l'appréhender en vue d'une disposition droite de l'affectivité. Hugues de Balma se souviendrait-il de la notion thomiste du don d'intelligence (THOMAS D'A., *Com. Sent.*, III, dist. 35, q. 2, art. 2, q<sup>a</sup> 1 ; *ST*, Ia IIae, q. 68, art. 4 ; IIa IIae, q. 8, art. 1-4) ? Selon Hugues, « Les splendeurs qui brillent pour nous dans les paroles sacrées et... nous illuminent » dérivent du sens

anagogique et se réduit à lui ; mieux, l'« intelligence » de l'Écriture dans son ensemble consiste formellement en la perception du sens anagogique de sa lettre, comme il le dit plus loin. Sur le don d'*intellectus* comme clef de la contemplation, cf. BONAVENTURE, *Coll. Hexaem.*, Coll. III ; *Com. Sent.* III, dist. 34, p. 1, art. 2, q. 1-2.

#### IV. Le « rapt de l'esprit »

(cf. VI, 6, n. 1)

Selon THOMAS D'AQUIN, le rapt de l'esprit est proprement l'élévation par Dieu de l'esprit vers les réalités surnaturelles, s'accompagnant de l'abstraction des sens (*ST*, IIa, IIae, q. 175, art. 1 ; *Q. disp. de Veritate*, q. 13, art. 1-2, ad 9). L'esprit est divinement emporté (*rapitur*) vers la contemplation de la vérité divine de trois manières : par des similitudes imaginaires — comme Pierre en *Act.* 2 et Jean en *Apoc.* 1 —, par des effets intelligibles — comme David : « *Ego dixi in excessu meo : omnis homo mendax* », *Ps.* 115, 2 —, par l'essence divine qu'il atteint en elle-même, comme Moïse, premier docteur des Juifs, et Paul, premier docteur des Gentils : cf. *ST*, *ibid.*, art. 3, ad 2. En écrivant : « J'ai entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de transmettre » (*2 Cor* 12, 4), Paul semble évoquer des réalités qui se rapportent à la vision des bienheureux, laquelle excède l'état de voie, selon *Is.* 64, 4 : « L'œil n'a pas vu Dieu, excepté toi, ce que tu as préparé à ceux qui t'aiment. » Il est plus en rapport avec ce texte de dire que Paul vit Dieu par son essence (*ibid.*, sol.).

THOMAS D'AQUIN rappelle que, selon certains, Paul ne vit pas l'essence divine, mais un éclat de sa clarté ; il se fonde sur Augustin (*Epist.* 147, *De videndo Deo*, c. 13 : PL 33, 610 ; *Super Genesim ad litteram*, XII, c. 28 : PL 34, 478) et sur la glose de *2 Cor.* 12, 2 (*Glose de Pierre LOMBARD* : PL 192, 80).

Le rapt de Paul s'accompagne d'une aliénation des sens (THOMAS D'A., *ST*, IIa IIae, q. 175, art. 4), mais n'implique pas que son âme cesse d'informer son corps — ce qui est naturel. Comme ce rapport naturel de l'âme au corps l'oblige à se tourner vers les images pour exercer son activité intellectuelle, dans le rapt la nécessité de se convertir actuellement aux phantasmes et aux choses sensibles disparut pour que ne soit pas empêchée l'élévation vers ce qui dépasse tout phantasme. Dans le rapt il ne fut

donc pas nécessaire que l'âme fût séparée du corps au point de cesser de lui être unie comme forme, mais il fut nécessaire que son intellect fût dégagé des phantasmes et de la perception des réalités sensibles ; cf. *ibid.*, art. 5 ; *ST*, I, q. 12, art. 11, ad 2 ; *Com. Sent.*, IV, dist. 49, q. 2, art. 7, ad 5 ; *Q. disp. de Veritate*, q. 13, art. 2-4 ; *Com. II Cor.*, c. 12, lect. 1-2 (éd. 1654, p. 328-332). Paul ne cessa pas d'être « voyageur » dans son rapt : *Com. Sent.*, IV, dist. 49, art. q. 2, art. 7 ; *ST*, IIa IIae q. 24, art. 8, ad 1 ; q. 175, art. 3, ad 3 ; art. 5, ad 1 ; art. 6, ad 3 ; q. 180, art. 5 ; *Q. disp. de Veritate*, q. 13, art. 2, ad 11 ; sur Moïse et Paul, cf. *Q. disp. de Veritate*, q. 10, art. 11 et *ST*, I, q. 12, art. 11, ad 2.

A l'idée d'extase, qui est celle d'un dépassement de l'esprit, l'idée de rapt ajoute celle de violence : *ST*, *ibid.*, art. 2 ad 1 et 3. C'est ce qui ressort de la glose déjà citée sur *2 Cor* 12, 2 de Pierre LOMBARD que Thomas rapporte (*ibid.*, art. 1, sed contra), mais qu'il néglige, car le rapt n'est pas contraire à la nature de l'homme. En effet, il convient à la façon d'être de l'homme et à sa dignité d'être élevé aux choses divines, car il est fait à l'image de Dieu. Mais le bien divin dépasse infiniment la faculté humaine : l'homme doit donc être aidé surnaturellement pour l'acquiescer. Cette aide qu'il reçoit est celle de la grâce (*ibid.*, ad 2).

Hugues de Balma pense que dans le rapt l'homme voit l'essence divine. BONAVENTURE rejetait cette idée : Moïse, disait-il, dans son rapt ne vit pas l'essence divine en soi, mais expérimenta sa grâce ou son influence (*Com. Sent.* III, dist. 23, art. 2, q. 3, sol. et ad 5). Selon GRÉGOIRE LE GRAND, Paul ne vit pas l'essence divine, mais un certain éclat de sa clarté : *Moralia* XVIII, c. 54 : PL 76, 93 et *In Ezechielem* I, hom. VIII (*ibid.*, 868). AUGUSTIN défend la thèse opposée ; cf. *Epist.* 147, *De videndo Deo*, c. 13 ; PL 33, 610 ; *Super Genesim ad litteram* XII, c. 28 ; PL 34, 478), ainsi que la *Glose ordinaire* (éd. P. DE LANGENDORFF et I.F. DE HAMMELBURG, 1506-1508, t. VI, 76 B). Selon Thomas d'A., dans l'état de voie, le rapt entraîne l'aliénation des sens (*ibid.*, art. 4), mais non la séparation totale du corps (*ibid.*, art. 5). De son côté, Hugues de Balma dit que dans le rapt « l'esprit est ravi dans le corps » et qu'il est « éloigné, autant que possible, des sentiments que ses membres produisent ».

## TABLE DES MATIÈRES

### TOME I

AVANT-PROPOS .....	5
INTRODUCTION .....	7
Bibliographie sommaire .....	7
Abréviations utilisées dans l'Introduction et les Notes .....	9
I. <i>L'enseignement d'Hugues de Balma</i> .....	16
Les trois voies, p. 16. — La voie purgative, p. 19. — La voie illuminative, p. 23. — La voie unitive, p. 30. — La question difficile, p. 44.	
II. <i>L'influence d'Hugues de Balma : Accords et réti-         cences</i> .....	56
Guigues du Pont, p. 56. — Le chancelier Jean Gerson, p. 60. — Autour de la Docte Ignorance, p. 67. — Bernard de Waging, p. 73. — Vincent d'Aggsbach, p. 75. — Nicolas Kempf, p. 85.	
III. <i>L'édition de la « Théologie Mystique »</i> .....	103
Critique externe, p. 103. — Critique interne, p. 105. — Histoire conjecturée du texte, p. 108. — Conclu- sion, p. 110.	
Liste des manuscrits, traductions et éditions .....	113
TEXTE ET TRADUCTION .....	121
Sigles .....	122
Sources non bibliques plus souvent citées dans l'apparat .....	123
<i>Prologue</i> .....	125
<i>La voie purgative</i> .....	145
<i>La voie illuminative</i> .....	177
Notes complémentaires .....	271
TABLE DES MATIÈRES .....	279

## TOME II

TEXTE ET TRADUCTION .....	
<i>La voie unitive</i> .....	
<i>La question difficile</i> .....	
Notes complémentaires .....	
Index scripturaire .....	
Index des auteurs cités par Hugues de Balma .....	
Index des mots caractéristiques .....	
TABLE DES MATIÈRES .....	

## SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur : D. Bertrand, s.j.

Directeur de la Collection : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par nom d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer deux autres listes au secrétariat de « Sources Chrétiennes » – 29, rue du Plat, 69002 Lyon (France) – Tél. : 78.37.27.08 :

1. la « liste numérique », qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.
2. la « liste thématique », qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologétique, etc.

### ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373

#### ADAM DE PERSEIGNE

Lettres, I : 66

#### AELRED DE RIEVAUX

Quand Jésus eut douze ans : 60

La vie de recluse : 76

#### AMBROISE DE MILAN

Apologie de David : 239

Des sacrements : 25 bis

Des mystères : 25 bis

Explication du Symbole : 25 bis

La Pénitence : 179

Sur saint Luc : 45 et 52

#### AMÉDÉE DE LAUSANNE

Huit homélies mariales : 72

#### ANSELME DE CANTORBÉRY

Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91

#### ANSELME DE HAVELBERG

Dialogues, I : 118

#### APHRAATE LE SAGE PERSAN

Exposés : 349 et 359.

#### APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et

145

#### APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387

#### ARISTÉE

Lettre à Philocrate : 89

#### ATHANASE D'ALEXANDRIE

Deux apologies : 56 bis

Discours contre les païens : 18 bis

Voir "Histoire acéphale" : 317

Lettres à Sérapion : 15

Sur l'incarnation du Verbe : 199

Vie d'Antoine : 400

#### ATHÉNAGORE

Supplique au sujet des chrétiens :

379

Sur la résurrection des morts : 379

#### AUGUSTIN

Commentaire de la première

Épître de saint Jean : 75

Sermons pour la Pâque : 116

#### BARNABÉ (ÉPITRE DE) : 172

#### BASILE DE CÉSARÉE

Contre Eunome : 299 et 305

Homélies sur l'Hexaéméron : 26

bis

Sur le baptême : 357

Sur l'origine de l'homme : 160

Traité du Saint-Esprit : 17 bis

**LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE**

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte original et traduction française.

1. **Introduction générale, De officio mundi.** R. Arnaldez.
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert.
3. **De cherubim.** J. Gorez.
4. **De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson.
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer.
6. **De posteritate Caini.** R. Arnaldez.
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès.
9. **De agricultura.** J. Pouilloux.
10. **De plantatione.** J. Pouilloux.
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez.
13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn.
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux.
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl.
16. **De congressu eruditionis gratia.** M. Alexandre.
17. **De fuga et inventione.** E. Starobinski-Safran.
18. **De mutatione nominum.** R. Arnaldez.
19. **De somniis.** P. Savinel.
20. **De Abrahamo.** J. Gorez.
21. **De Iosepho.** J. Laporte.
22. **De vita Mosis.** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. **De Decalogo.** V. Nikiprowetzky.
24. **De specialibus legibus. Livres I-II.** S. Daniel.
25. **De specialibus legibus. Livres III-IV.** A. Mosès.
26. **De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. **De praemiis et poenis. De execrationibus.** A. Beckaert.
28. **Quod omnis probus liber sit.** M. Petit.
29. **De vita contemplativa.** F. Dumas et P. Miquel.
30. **De aeternitate mundi.** R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. **In Flaccum.** A. Pelletier.
32. **Legatio ad Caïum.** A. Pelletier.
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca.** F. Petit.
- 34A. **Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.).** C. Mercier.
- 34B. **Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.).** Ch. Mercier et F. Petit.
- 34C. **Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.)** A. Terian.
35. **De Providentia, I-II.** M. Hadas-Lebel.
36. **Alexander (De animalibus) (e vers. armen.)** A. Terian et J. Laporte.