

Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor

TROIS OPUSCULES DE HUGUES DE SAINT-VICTOR

Au cours du dernier Congrès international augustinien M. P. Vignaux notait le petit nombre de communications concernant l'influence de saint Augustin au Moyen Age¹. Il est certain pourtant que presque innombrables sont les esprits médiévaux dont la pensée a reçu une formation, une information, une orientation, une imprégnation ou une inspiration augustinienne. Mais dans la multitude, plusieurs figures se détachent avec des traits si accusés que la parenté est indéniable et, entre autres, au tout premier rang du XII^e siècle, cet Hugues, Chanoine de l'Abbaye augustinienne de Saint-Victor de Paris, dont Thomas de Cantimpre nous rapporte que lui fut attribué le surnom de « second Augustin », Attribution combien redoutable, mais ce n'est pas une mince gloire pour Hugues d'en avoir été l'objet.

C'est un fait, d'abord, qu'entre l'œuvre augustinienne et l'œuvre hugonienne, il y eut plusieurs échanges et dans les deux sens. Dans les manuscrits, des textes d'Augustin furent attribués à Hugues et, à plusieurs reprises des opuscules de Hugues, furent mis au compte d'Augustin. Cela s'explique d'autant mieux que la pensée de Hugues baigne dans une atmosphère augustinienne, qu'elle s'inspire de la doctrine d'Augustin et en est imprégnée, que Hugues cite Augustin, et plus souvent, sans éprouver le besoin de le dire, le copie, que parfois son style fait écho au style augustinien. On voit déjà matérialisée cette influence, dans les apparats d'éditions d'œuvres de Hugues², dans des ét. des de critique textuelles³,

1. *Influence augustinienne* : « Quatre communications seulement concernant le Moyen Age », dans *Augustinus Magister*, III — *Actes*, Paris 1954 p. 265. Outre les études de ces trois volumes cf. F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Paris 1927 ; *Introduction générale aux œuvres de Saint Augustin*, Paris 1947, *Initiations à la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1947 ; E. G. LSON, *Introduction à l'étude de Saint-Augustin*, Paris, 1943 ; H. I. MARROU, *Saint-Augustin et la fin de la culture antique* — Paris 1949.

2. *Didascalicon* — ed. Ch. BUTTIMER Washington 1939 ; *Epitome Dindimi in philosophiam*, ed. R. BARON, *Tradition*, II, 1955, 91-148.

3. L. OTT, *Hugo von St-Victor und die Kirchenväter, Divus Thomas* (Freiburg) 27, 1949, 180-200, 293-332.

même dans des études lexicographiques⁴ et cela apparaîtra bien davantage dans l'édition du *De Sacramentis*⁵. Il ne faut pas s'attendre cependant à voir tout le premier Augustin passé dans le second. On ne trouve pas chez Hugues, Augustin, Docteur de l'illumination dans la théorie de la connaissance, Augustin, docteur de la grâce dans la doctrine du salut⁶, Augustin, auteur d'une conception de l'ordre temporel, d'où l'on tirera ce qu'on a appelé l'« augustinisme politique ». Mais Hugues accueille avec ferveur Augustin, non seulement comme le maître de vie spirituelle mais comme le maître à penser. Augustin est vraiment à ses yeux *Augustinus magister*. Avant même de chercher chez lui des éléments à mettre en œuvre, il lui demande la direction fondamentale de sa pensée et ses principales lignes d'orientation. Non pas que les deux expériences intellectuelles et spirituelles et les positions mêmes de la recherche puissent se confondre. La vie intérieure de Hugues, pour autant que nous la connaissons, semble avoir été toute simple et tout unie et être demeurée tout à fait étrangère aux vicissitudes de l'itinéraire d'Augustin. Surtout, nous voyons, d'une part, saint Augustin, héritier de la sagesse antique, l'intégrer à son christianisme et la conserver, ainsi purifiée et transposée, dans une première période de sa vie, puis, dans une seconde période, essayer de trouver une science originale, jusque-là inconnue, la *doctrina christiana*, sans oublier pour autant la première sagesse, toujours plus sévèrement rectifiée, sans oublier non plus qu'au-dessus des prétentions purement rationnelles, au-delà même des élaborations de la raison illuminée par la foi, il y a, communiquée par Dieu, cette sagesse qui passe toute sagesse. Hugues, lui, a reçu, pour l'essentiel du moins, la *doctrina christiana* du grand Maître du Moyen Age, mais son attitude, sa démarche et son cheminement intellectuels s'accordent à ceux de son modèle. Comme Augustin, il cherche à contempler par l'esprit ce qui est retenu par la foi, il sait qu'il est des choses que nous ne croyons pas, si nous n'en avons l'intelligence, et qu'il en est d'autres dont nous n'avons pas l'intelligence si nous ne les croyons ; il veut comprendre pour croire, mais aussi croire pour comprendre ; pour lui aussi, la raison exerce son activité à l'intérieur de la foi.

4. R. BARON, *Hugues de Saint-Victor lexicographe*, *Cultura neolatina* 16, 1956, 109-143.

5. Dont le P. H. WEISWELER, d'une part, et le Fr. Ch. BUTTIMER d'autre part, préparent une édition critique. — Il faut mentionner l'*Expositio in Regulam B. Augustini*. Nous avons étudié la question d'authenticité dans *Rech. Sc. relig.* 43, 1955, 342-360. En tout cas, nous ne pensons pas que l'on puisse dire : « L'Abbaye de Saint-Victor produisit aussi des chanoinesses qui en dépendaient. Elles en suivaient la règle avec d'autant plus de raisons que c'était pour les Filles que S. Augustin avait dressé la règle que Hugues de Saint-Victor accomoda à l'usage des hommes » LEBŒUF, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris* (Paris 1883) p. 340.

6. La question reste posée cependant du sens de l'insertion d'un *De libero arbitrio*, dans l'œuvre de Hugues recueillie par la série des manuscrits d'Anchin et de Marchienne (Douai 359-366) cf. R. BARON, *Études sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, *Scriptorium* 10, 1956, 182-220.

La première forme de cette activité est la science ; et l'itinéraire hugonien comme l'itinéraire augustinien, part de la science pour aller à la sagesse, aux différents modes de sagesse et jusqu'à la suprême sagesse. *Sapientia* rayonne dans le monde de pensée hugonien comme dans l'univers intellectuel augustinien. Nous avons montré ailleurs comment pour Hugues la sagesse est multiforme⁷, et il est trop manifeste que la diversité de la sagesse hugonienne rejoint la diversité de la sagesse augustinienne⁸. La sagesse est en Dieu ; elle est dans le monde et elle est dans l'homme. Mais dans l'homme elle se différencie encore. Il est une sagesse pour l'homme purement homme, et il est une sagesse qui en l'homme passe l'homme et par quoi il rejoint la sagesse de Dieu et y participe. Sagesse et science bien souvent échangent leurs significations ; mais malgré l'indécision de frontières qui souvent n'arrivent pas à les séparer, il serait injustifié de dissoudre la relation science-sagesse, tant à cause du relief que Hugues suivant les traces d'Augustin a donné à tout l'organisme des sciences du *lector artium*, qu'en raison de la forte opposition qu'Augustin, auquel Hugues fait fidèlement écho, a établie entre les deux éléments des deux couples parallèles temps-éternité, science-sagesse.

De même que l'homme de la raison est accompli par l'homme de la grâce, la science humaine est achevée par la science divine, c'est-à-dire la science portant sur Dieu, et la sagesse humaine est couronnée par la sagesse divine, c'est-à-dire la sagesse donnée par Dieu. Et de même aussi que la vérité abstraite tend vers la vérité de vie, et que chez l'homme de la raison, la science, connaissance purement intellectuelle, se porte vers la sagesse, connaissance savoureuse et amoureuse de la vérité, ainsi chez l'homme de la grâce, la science qui apprend les choses divines est aspirée par la sagesse qui goûte et touche Dieu. Tout le long du chemin qui va de la science à la sagesse, Hugues accompagne Augustin ; mais si, d'une part, il ne retient pas tout d'Augustin, d'autre part, il entend d'autres voix et il repense avec son génie personnel, tout l'apport intellectuel et spirituel qu'il reçoit, pour proposer à l'une des Écoles les plus caractéristiques du Moyen Âge, l'une des plus riches visions du monde.

*

* *

Augustin a tenu à recueillir la tradition hellénistique sur ces arts qui seront promis à une dignité extraordinaire. Il distingue les arts qui servent

7. Cf. R. BARON, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, Lethielleux, 1957, ch. IV.

8. F. CAYRÉ *La notion de sagesse chez Saint Augustin*, *Année théologique* IV, 1943, 433 ss.

à l'usage de la vie et les arts qui préparent à la contemplation, mais il redonne les noms que l'on trouvait chez ses prédécesseurs grecs, énumère dans le *De ordine*, la grammaire, la dialectique, la rhétorique, l'arithmétique, la musique, la géométrie, la philosophie. Une certaine ambiguïté demeure sur la situation de la philosophie. Tantôt elle est comptée au nombre des arts, tantôt elle les domine et en est le couronnement. La philosophie proprement dite est, ou bien philosophie spéculative, et elle comprend la science naturelle et la science rationnelle, y inclus la logique, ou bien philosophie active, et c'est la morale. Tous ces éléments se retrouvent dans l'ample et originale systématisation de Hugues qui unit à la tradition grecque la tradition carolingienne et intègre à la grande division de la philosophie les sept arts ou plus précisément les arts du trivium, grammaire, dialectique, rhétorique, et les disciplines du quadrivium de Boèce, arithmétique, musique, géométrie, astronomie. Le trivium fait partie de la logique, le quadrivium constitue la mathématique, qui, avec la physique et la théologie (naturelle) compose la théorique. A ces deux divisions de la philosophie, Hugues ajoute non seulement la pratique (l'éthique), mais encore la mécanique. Mais en face de ces divisions de la philosophie, on aperçoit une ambiguïté analogue à l'ambiguïté constatée chez saint Augustin. Tantôt la philosophie est l'ensemble des sciences, et tantôt elle est l'au-delà des sciences, qui ont pour fonction de la préparer.

Mais, qu'elle soit considérée au sens totalitaire ou au sens spécifique, la *philosophia* est aimantée par le *divinitas*. La science du *lector artium* est introductrice à la science du *lector sacer*. Comme Augustin, Hugues aura pour l'Écriture une admiration illimitée et un amour fervent. Pour lui aussi, elle est l'arche aux trésors et l'océan aux profondeurs insondables. Pourtant, c'est vers un autre Maître que Hugues se dirige quand il veut interpréter le texte. Saint Jérôme le convainc de l'importance primordiale du sens littéral, fondement du sens allégorique et du sens tropologique. Volontiers à la tripartition des sens scripturaires, Hugues ajoute, comme Cassien, le sens anagogique. Mais l'exemple de Jérôme le fascine. Il s'essaye à quelque critique textuelle et a même quelque peu la bienfaisante obsession de la *veritas hebraica*. Il n'empêche que, le moment venu de la systématisation théologique, de l'élaboration de la *divinitas*, c'est de nouveau vers Augustin que Hugues tourne les yeux et, au-delà de toutes les inspirations et de tous les emprunts ayant trait à la connaissance de l'existence de Dieu par la connaissance de l'âme — preuve augustinienne par exemple⁹ —, à l'essence, au dynamisme et aux dimensions de la foi¹⁰, à la doctrine du péché originel, du Christ et de l'Église, des vertus et de leur connexion avec la béatitude, à combien d'autre chapitres,

9. E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1911, p. 293-294.

10. R. BARON. *Le sacrement de la foi*, *Rev. Sc. Ph. Théol.* 42, 1958, 50-78.

au-delà de la communication d'éclairage qui donne à cette pensée théologique, son caractère foncièrement sacramental, l'auteur de la *Cité de Dieu* a fait découvrir à l'auteur du *De Sacramentis* la réalité et le sens de l'histoire dans le déroulement de l'Écriture, et c'est un ordre temporel que Hugues suit dans son exposé théologique. Hugues va de l'*ordo conditionis* à l'*ordo restorationis*, et les grands moments du développement théologique sont les grands événements qui jalonnent l'histoire de l'humanité : après la création, la chute, l'élection d'Israël, l'Incarnation rédemptrice, le temps de l'Église et enfin la consommation, puisque les sacrements du temps de la grâce, qui ont remplacé les sacrements de la loi écrite succédant aux sacrements de la loi naturelle, disparaîtront à leur tour devant la contemplation de la suprême Vérité. C'est bien l'Incarnation qui est le centre de rayonnement de la pensée théologique de Hugues. N'est-elle pas également le centre de la théologie augustinienne ? Si l'on a pu dire que la théologie d'Augustin n'est pas christocentrique¹¹, c'est par opposition à la mystique augustinienne, qui, elle, l'est certainement. Ce que l'on peut souligner, c'est qu'en Augustin, théologie et mystique ont des osmose continues. En Hugues, aussi, à la vérité. Mais par le fait même que les soucis d'enseignement d'école propres à *Magister Hugo* sont différentes de la sollicitude pastorale d'*Augustinus magister*, on comprend que Hugues ait tenu à mettre en fort relief dans son traité ce qui était capital dans sa vision du monde et de l'histoire.

*
* *

Les différences de formation intellectuelle ont eu de la même façon leur répercussion sur les conceptions augustinienne et hugonienne de la sagesse d'ordre rationnel. Augustin s'est abreuvé aux sources néo-platoniciennes et même à la source plotinienne, du moins par le canal de Marius Victorinus. De Plotin, que Hugues ne cite pas dans la longue liste des grands initiateurs de la pensée humaine, ce qu'il a pu recevoir, c'est Augustin d'abord et fondamentalement qui le lui a transmis — ce qui n'exclut pas les influences latérales de Macrobe, Martianus Capella, Boèce, Remi d'Auxerre. Augustin converti, marqué du double signe du néoplatonisme et du christianisme, s'efforce à Cassiciacum à suivre aussi loin qu'il est possible à un chrétien la ligne du néoplatonisme, et ceci en maintenant le primat de l'unique vérité chrétienne ; à Hippone, il a le souci de marquer les différences entre néoplatonisme et christianisme et de prémunir contre les dangers possibles d'une vérité incomplète alourdie d'erreurs, mais sans refuser la philosophie déjà assimilée. Il rejette, en effet, la réminiscence platonicienne où l'on pourrait voir

11. H. RONDET, *Rech. Sc. Relig.* 41, 1953, P. 290-291.

impliquée la préexistence de l'âme, le mépris exagéré du sensible qui semblerait faire obstacle à la croyance en la résurrection de la chair, la conception de la vertu présentée comme conditions de la prière de telle façon qu'on pourrait oublier qu'elle en est l'effet, mais malgré ces précisions, ces corrections, ces rétractations, la remise en chantier n'est pas telle que les fondements soient bouleversés ; même en des contextes différents, la pensée reste d'une forte densité philosophique et le *sapientia* d'ordre rationnel garde sa valeur, même lorsqu'apparaît plus clairement son insuffisance. Hugues, n'a pas connu ce cheminement spirituel spécial doublé d'un original itinéraire philosophique. Mais il y a bien dans son esprit comme une oscillation qui le conduit du *Didascalicon* et de l'enthousiasme fervent pour la sagesse profane, au *De vanitate rerum mundanarum* et à la crainte que les choses humaines, parmi lesquelles se trouvent même la science et la sagesse d'ordre naturel, ne fassent obstacle à la contemplation de la vivante vérité. Il reste qu'Augustin inspire Hugues dans sa double conception statique et dynamique de la philosophie : à la fois, contemplation du vrai en qui se trouve tout ce qui est, désir toujours plus ardent et quête toujours fervente de la vérité que l'on ne trouve que pour la chercher mieux encore. Et il est bien vrai que, si sa pensée n'a pas la même densité philosophique que la pensée augustinienne, elle fait resplendir elle aussi et même avec un souci plus humaniste, la grandeur de la sagesse de l'homme, à la seule condition qu'elle reste à sa place et quelle soit elle-même aimantée par la sagesse qui vient de Dieu.

Cette sagesse de contemplation et de grâce, nous la trouvons certes à la fois chez Augustin et chez Hugues. C'est par des degrés qui se répondent que l'on monte au sommet de cette contemplation et par des vertus présentées de part et d'autre comme connexes aux béatitudes que l'on parvient à la béatitude suprême. Ce sont aussi les mêmes thèmes qui sont développés ici et là avec différentes variations : la « nostalgie » et la « vanité du monde, l'invitation à l'ascension » et la « beauté du monde », l'« enthousiasme » et la « louange de la charité ».

Combien volontiers Hugues a retenu tout le *hékragarion* d'Augustin. Il est vrai qu'en même temps que l'influence augustinienne, il a subi l'influence dionysienne. Intéressé par Denys au point de chercher dans la bibliothèque de Saint-Victor un ouvrage supposé qu'il ne pouvait certes y trouver, il n'a cependant commenté que l'*In Hierarchiam coelestem*, grâce à la traduction de Jean Scot Erigène. On ne découvre pas chez Hugues toute la théologie négative de Denys, mais des éléments de théologie négative, comme il s'en rencontre d'ailleurs chez Augustin. On remarque chez Hugues toute la série des hiérarchies et des illuminations et la théologie symbolique dans les registres des ressemblances et des dissemblances. Mais, en définitive, même en terre dionysienne, c'est à Augustin que Hugues va demander les signaux de route. Le

Victorin, outre qu'il n'a pu oublier la philosophie et la théologie du cœur, étrangère à Denys, donne en fin de compte un infléchissement augustinien à son commentaire dionysien : la contemplation de Dieu face à face, si elle n'existe pas ici-bas, se réalise là-haut dans le Ciel.

Mais dès maintenant nous pouvons avoir, par le *gratia charismatum* l'expérience de Dieu, des effets produits par Dieu dans l'âme. Saint Augustin a-t-il témoigné dans le même sens ? C'est ici que se pose l'épineuse question de la mystique augustinienne, qui renferme en elle-même une certaine ambiguïté. Le mot *mysticus* lui-même est ambigu¹². De soi, il évoque quelque chose de mystérieux et est employé pour désigner d'abord la signification allégorique, puis les réalités spirituelles qui sont l'au-delà de la nature, ensuite la connaissance de Dieu qui est l'au-delà de la raison, encore une vie avec Dieu qui est l'au-delà de l'effort humain ; mais le sens s'est de nouveau élargi dans une autre direction, dans la direction l'« a-rationnel » car, à côté de l'attitude de raison et de logique rationnelles, il y a l'attitude de ferveur et d'enthousiasme ; à côté de l'exposé didactique, le déploiement lyrique. Un tel « phénomène de rayonnement » ne rend pas facile la position de la question. A propos de la mystique hugonienne parler de lyrisme ou d'« enthousiasme », ou bien, dans une autre perspective, d'allégorisme, c'est tout à fait légitime, mais reste un préalable. Le problème demeure posé de cette expérience *sui generis* où l'âme est agie par Dieu, où Dieu est connu de l'âme par une sagesse que lui-même communique. Un tel problème n'est pas éliminé par le fait qu'on ne trouve pas en Augustin ni non plus en Hugues d'ailleurs le genre de témoignage d'une Sainte Thérèse ni les cadres d'un saint Jean de la Croix. Si une théologie mystique a pu se constituer à partir des expériences des mystiques du xvi^e siècle, on peut encore se demander si une théologie de la mystique n'a pu s'exprimer en des contextes très différents, supposant une authentique vie mystique.

Ce qui fait difficulté pour Augustin, c'est son plotinisme. Mais de même qu'une pensée chrétienne authentique a pu coexister chez lui avec un néoplatonisme rectifié qu'elle s'est assimilé, ainsi une mystique chrétienne authentique a pu se revêtir d'un néoplatonisme dont l'intention fondamentale se trouvait profondément modifiée.

Le néoplatonisme peut intervenir dans une phase de préparation à l'expérience mystique et peut reparaître dans une phase d'expression de l'expérience. Mais entre les deux, se situe l'expérience elle-même où se trouve saisi non pas le Soi, mais Dieu lui-même, non à la façon du discours rationnel ni à la façon immédiate de la vision intuitive, mais par ses mystérieux effets. Il s'agit donc de savoir si l'on sent passer un tel souffle

12. Aux sens fondamentaux relevés par le P. L. BOUYER, *Vie spirituelle*, Supplément III, 19, 1949, p. 323, nous ajouterons des sens qui ont leur intérêt pour Saint Augustin et Hugues.

divin, si l'on entend un tel écho, dans les pages augustinienes. On a pu répondre affirmativement et l'on a même pu préciser que, plus encore que la contemplation mystique, Augustin a connu la vie mystique dans l'action.

Pour Hugues, il est beaucoup moins difficile de répondre à la même question qui a été posée pour Augustin. La raison en est cela même qui constituait pour Hugues une infériorité par rapport à son Maître du point de vue de la sagesse profane : la faible charge plotinienne de sa pensée. Par suite, on perçoit chez lui, qui pourtant ne nous a rien laissé de comparable aux *Confessions* en fait d'autobiographie, une intense vibration presque à l'état pur. Il est malaisé de se tromper sur le son de certaines pages du *De arrha* : « Subitement, je suis toute nouvelle et toute transformée... Mon esprit exulte, mon intelligence s'éclaire, mon cœur s'illumine... Est-ce lui mon bien-aimé ? En vérité c'est lui, c'est ton bien-aimé qui te visite. Mais il vient invisible caché insaisissable...¹³ » On ne peut se faire illusion non plus sur le sens des deux derniers genres de la connaissance de Dieu dans le *De contemplatione*¹⁴, où il est question du repos de l'âme « fondue dans le baiser de la lumière suprême », où sont mentionnés les trois silences, de la bouche, de l'esprit et de la raison, et les trois sommeils de la raison, de la mémoire et de la volonté, où l'on pourrait avoir l'occasion d'évoquer les thèmes mystiques ultérieurs de la suspension et du saisissement, de l'écoulement de l'âme, du mariage spirituel.

Il est peut-être plus facile que chez Augustin d'entendre le témoignage de l'expérience mystique. Mais la mystique d'Augustin et celle de Hugues demeurent apparentées. Si l'on peut dire de celle-ci encore plus que de celle-là qu'elle est plus apollinienne que dionysiaque¹⁵, car le fleuve de feu augustinien n'y circule pas — il est vrai que l'une et l'autre présentent les mêmes caractères de mystique de Dieu, et mystique du Christ, de mystique de la Bible et de l'Église, et supposent la même pratique, celle de l'ascension intériorisante, avec les mêmes repères, la méditation, la Parole de Dieu, l'amour, thèmes des textes que nous allons présenter. Par ces textes on vérifiera une fois de plus que, si, à considérer l'ampleur de l'œuvre, Hugues reste très loin de saint Augustin l'amplitude de leurs génies est la même : ils vont de la science à la sagesse.

13. *De arrha animae*, PI, 176, 970.

14. Œuvre qu'un disciple a pu permettre d'ajouter aux œuvres publiées par HUGUES, cf. ed R. BARON, dans *Monumenta christiana Selecta*, Paris-Tournai 1958.

15. H. SCHOLTZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustin's De Civitate Dei*, Leipzig, 1911, 212.

TROIS OPUSCULES DE HUGUES DE SAINT-VICTOR
DE MEDITATIONE, DE VERBO DEI,
DE SUBSTANTIA DELECTIONIS

Les trois ouvrages que nous donnons ci-après ne sont pas des inédits. Les éditions du XVII^e siècle ne les ont pas oubliés, et la Patrologie latine de Migne, qui a copié, non sans imperfections, l'édition de 1648, elle-même si imparfaite, leur a fait place à tous les trois, aussi bien, malgré les apparences, au *De verbo Dei* et au *De substantia delectionis* qu'au *De meditatione*. Si celui-ci — « petit livre d'or » — (PL, 176, 993) ne peut passer inaperçu, avec le brillant intitulé inconnu des manuscrits, par lequel l'édition l'introduit, les deux autres au contraire sont masqués par le titre d'œuvres qui les ont indûment annexés¹. Le *De verbo Dei* est devenu un appendice au *De unione corporis et spiritus* (PL, 177, 285 ss), le *De substantia delectionis*, le chapitre IV des *Institutiones in Decalogum* (PL, 176, 16).

Ces trois opuscules sont dignes du « second Augustin » et même parfois rappellent le premier au point que le dernier opuscule a été inséré dans les manuscrits augustinien aussi bien que dans les manuscrits hugoniens, puis imprimé dans les œuvres de saint Augustin (PL, 40), aussi bien que dans celles de Hugues de Saint-Victor.

Le fait est que ces trois textes sont portés par le courant augustinien. La méditation, la Parole de Dieu, l'Amour sont des centres d'intérêt du premier Augustin fidèlement retenus par le second. On pourrait même dire d'esprit augustinien la suite où nous les présentons : car la méditation essentielle à la vie chrétienne, doit avoir surtout pour objet essentiel la Parole de Dieu (et le *De meditatione* mentionne la méditation *in Scripturis*); et la Parole de Dieu a pour thème essentiel l'amour (*sermo Dei de amore loquitur*, dit le *De substantia dilectionis* (I, 2)².

A vrai dire, les trois opuscules ne sont pas à l'ordinaire donnés ensemble dans cet ordre par les manuscrits³. Du moins la lecture et l'analyse de chacun d'eux, aussi bien qu'elles en manifestent l'authenticité, font entendre de très riches sonorités hugoniennes, où se perçoit l'écho d'*Augustinus magister*.

1. Par quel processus, nous le disons dans notre index bibliographique de *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor* Paris, 1957.

2. Ajoutons qu'il y a d'autres points de contact entre les trois opuscules, par exemple dans le *De meditatione* (III, 2) à propos d'Amnon, la mauvaise manière d'aimer évoque le *De substantia delectionis* (II in fine), de même aux *cogitationes ordinatae* du même *De meditatione*, correspond l'*amor ordinatus* du même *De substantia dilectionis* (I 3), le thème des difficultés du discernement spirituel (*De meditatione* III, 3) se retrouve dans le *De verbo Dei* (II, 2).

3. Notons que dans le ms. Vatic. Reg. 167, le *De meditatione* est précédé du *De substantia delectionis* prolongé par le *Quid vere diligendum sit* et suivi par le *De refectione verbi Dei*, abrégé de notre *De verbo Dei* (cf. *Misc.* VI, 17; cf. I, 122).

LES TEXTES

I. Le texte du *De meditatione* est donné ici d'après les codices particulièrement importants Maz¹ 717 (M) f. 156^{ra} - 157^{ra}, Laon (173 (L) f. 1 - 4, Douai 360 (D) f. 115^{ra} - 117^{vb}, son homologue Douai 365 (D⁵) f. 128^{ra} - 129^{vb}.

On trouve le *De meditatione* dans beaucoup d'autres manuscrits, par ex., Paris B N lat. 14303, 15693, 15695, Paris Arsenal 322, 393, Laon 463, 471, Tours 246, Munich Clm 8212, Berlin Stadt-Bibl. lat. fol. 736 (Görres 27), Prague (A Podlaha) 1572.

II. Le texte du *De verbo Dei* est donné d'après Maz 717 (M), f. 212^{rb} - 212^{vb} (incomplet), Paris B N lat. 14303 (V), f. 146^{rb} - 149^{rb}, (du fonds de Saint-Victor), Paris B N lat. 13422 (G), f. 169^r - (du fonds de St-Germain-des-prés).

On le trouve encore dans Paris B N lat. 12261, 15695, Troyes 554, Tours 85, Vatic. Urb. Lat. 108.

III. Le texte du *De substantia delectionis* est donné d'après Maz 717 (M), f. 151^{vb} - 152^{vb}, (cf. B N 14506, f. 150^v - 151^v) (1), Laon 173 (L), f. 30^v - 33^r, Douai 360 (D), f. 93^{va} - 95^{vb} (cf. Douai 365, f. 122^{rb} - 124^{va}), Paris B N lat. 14294 (A), f. 75^{va} - 76^{vb}, (codex augustinien du fonds de Saint-Victor). Le texte est le même, sauf quelques variantes du ms. de Douai que nous mentionnons.

On le trouve encore dans de nombreux manuscrits : Paris B N lat. 2083 (codex augustinien), 2527, 2532, 2566, 3307, 15315, 15692, 15988, Laon 463, 471, Tours 85, Berlin Stadt-Bibl. Fol. 736 (Görres) Oxford Merton Collège 13, Vat. Reg. 167.

Dans les textes que nous présentons les chiffres (entre parenthèses) et les sous-titres (entre crochets) ne sont pas dans les manuscrits.

LE PETIT TRAITÉ « DE LA MÉDITATION »
DE HUGUES DE SAINT-VICTOR

L'opuscule intitulé *De meditatione* ou *De generibus meditationum et quae sit utilitas eorum* ou *De meditando* est une œuvre certainement

1. Maz 717 et BN 14506 ne donnent pas le *Quid vere diligendum sit*.

authentique de Hugues de Saint-Victor. Il est mentionné explicitement dans « la table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor » établie peu de temps après la mort de Hugues sur les ordres de l'Abbé Gilduin¹ et présentée, par le manuscrit d'Oxford Merton Collège 49. Il est inséré dans le petit recueil d'opuscules hugoniens représenté par Vat. Reg. 167, Laon les mss. 173 etc.² et dans les grands codices hugoniens, le manuscrit victorin parisien qui a tant d'affinité avec l'*Indiculum* d'Oxford, Maz 717, les manuscrits bénédictins flamands si anciens (XIII^e s.) et si attentifs à recueillir l'œuvre de Hugues, Douai 360 et 365³.

Nous avons là les plus précieuses garanties d'authenticité, à tel point que le contenu de ce petit traité, qui s'insère si bien dans l'univers de pensée de Hugues, servira souvent de référence et de point d'appui à la critique interne s'affrontant au problème d'authenticité d'œuvres moins manifestement hugoniennes. Au reste, vraisemblablement, c'est le *De meditatione* qu'annonce Hugues à la fin de son *Didascalicon*. L. VI, c. 13 (PL 176, 809 B ; éd. Buttimer (Washington 1939) p. 130 : « Et jam ea quae ad lectionem pertinent, quanto lucidius et compendiosius potuimus, explicata sunt. De reliqua vero parte doctrinae, id est, meditatione, aliquid in praesenti dicere omitto, quia res tanta speciali tractatu indiget ».

La notion de la méditation et de ses trois espèces, donnée par le *De meditatione*, se retrouve un peu modifiée dans le *Didascalicon* (L. III cap. 10 ; PL 772 B ; ed. Buttimer (Washington 1939) p. 59), et au début du *De contemplatione et ejus speciebus*.

De-même, la triade des sens scripturaires (II, 2)⁴ se lit avec des variantes dans le *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. 3 ; PL 175, 11-12, dans le *Didascalicon* (L. VI, cap. 3 ; PL 176, 801 D ed. Butt. p. 116), dans le *De sacramentis*, L. I Prolog. c. 6, PL 176, 185 CD (dans le Prologue de la Chronique (éd. par W. Green, *Speculum*, 18, 1943, p. 491) et dans le texte du *De contemplatione* donné par le MS Oxford Land. Misc. 409.

La trichotomie *affectus, cogitatio, operatio* (III, 1) est celle du *De arca mystica* (c. 10 ; PL 175, 687 D) et rappelle les trois vies *in actu, in affectu, in intellectu* du *De contemplatione* (Tit IV, 2) et de l'*In Hierarchiam coelestem* (PL 175, 651 C).

Le discernement *inter diem et noctem, inter diem et diem....* est retenu par le *De Sacramentis* (L. I, P. I, c. 13 ; PL 176, 198 B).

A la série *lectio... oratio, operatio* (II, 1) et à la dyade *fama - conscientia* (III, 2), on peut référer l'*Expositio in Regulam B. Augustini* (PL 176, 910 C ; 885 A).

1. Édition par J. DE GHELLINCK, *Rech. Sc. Relig.*, 1, 1910 ; pp. 270-289, 385-386.

2. Cf. D. WILMART, *Revue bénéd.*, 43, 1933, 242 ss.

3. Cf. notre « Étude sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor d'après le MSS Paris Maz 717 et Douai 359-366 », *Script.*, loc. cit.

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

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

*
* * *

Le traité hugonien de la méditation, ou suivant le titre donné par les manuscrits d'Anchin et de Marchiennes, le « traité des genres de méditation et de leur utilité », est très différent des traités modernes ayant le même sujet. La pensée de Hugues aime réunir la terre et le ciel et synthétiser le monde de la création et le monde de la restauration. Méditer, c'est se livrer à la réflexion intellectuelle, et méditer c'est aussi nourrir son âme de l'Écriture, et c'est encore vivre en conformité avec la sagesse divine. Il n'y a pas pour Hugues de cloison étanche entre la science et la sagesse, et de plus, il n'est pas de vraie science de la raison, de vraie sagesse de l'esprit qui puisse se dissocier d'une authentique vertu, d'une sagesse de la vie. C'est pourquoi le *De meditatione* expose d'abord la notion générale de la méditation avec l'énoncé des différents objets que se propose pour chaque chose la recherche d'une pensée insistante : mode, cause, raison, ce qu'est la chose, son comment, son pourquoi ; puis il énonce les trois genres de méditation ; l'un ayant trait aux créatures, l'autre à l'Écriture, le troisième aux mœurs ; il les caractérise respectivement par l'admiration, la lecture, la circonspection. Et c'est en définitive, après les brèves notes sur la *meditatio in creaturis*, et le court exposé sur la *meditatio in scripturis* l'imposant développement sur la *meditatio in moribus* qui se trouve privilégié.

Dans la méditation sur le monde créé, c'est l'admiration qui déclenche le mouvement de la pensée en provoquant la question, la question conduite à la recherche, et la recherche mène à la découverte. Et reprenant avec une légère variante la trilogie de l'énoncé général, Hugues se place au point de vue de l'ordre (*dispositio*) de la finalité (*causa*), des harmonies rationnelles, (*ratio*). Au point de vue de la disposition : il y a égalité dans le monde céleste, des hauts et des bas sur terre : voilà pourquoi l'admiration ; au point de vue de la finalité : la terre est pour la vie terrestre, le ciel, pour la vie céleste : voilà pourquoi la question ; au point de vue des correspondances rationnelles, telle la terre, telle la vie terrestre, tel le ciel, telle la vie céleste : voilà pourquoi la recherche. La méditation se meut ici sur le plan « philosophique », et nous pouvons nous référer à la « physique » hugonienne du *Didascalicon*, *De mundo superlunari et sublunari* (L. I. cap. 7 PL 176, 746C-747A ed. Buttimer (Washington 1939, pp. 14-15). Cependant, étant donné la fonction de signe que Hugues

attribue au monde créé et l'*aura* symbolique dont il aime le voir enveloppé, nous pouvons discerner un arrière-plan spirituel d'inspiration augustinienne : on devient terre ou ciel, suivant la vie que l'on aime et que l'on mène.

La mention de la *lectio* fait très bien la transition entre le premier et le deuxième genre de méditation. Plotin aussi bien que saint Grégoire le Grand s'y référaient : il y a une *lectio* philosophique et une *lectio* chrétienne. Cependant c'est de la *lectio divina* qu'il va s'agir. La méditation en sort tout naturellement, et se continue en prière, et comme selon Hugues, il n'est pas de « piété séparée », à la prière se joint l'action sanctifiée, qui se couronne par l'allégresse de la contemplation. A propos de l'Écriture, comme au sujet de la création, nous retrouvons la trilogie fondamentale, *exemplum* (= *modus*) *causa, ratio*. Hugues s'en sert pour montrer la richesse qu'offre l'Écriture, et à laquelle, dans son œuvre, il ne cesse de puiser. C'est un « exemple » scripturaire qui nous demande de nous éloigner du mal et de faire le bien. Ainsi le mal doit céder la place au bien, les mauvaises semences à la saine végétation. Nous avons à évacuer tout ce qui fait obstacle au bien, tout ce qui est matière de péché, superbe, manque de maîtrise, concupiscence, envie et esprit de querelle, et donc à éviter richesses, abondance, beauté charnelle, amour possessif. Mais il ne faut pas oublier qu'est coupable non seulement qui n'évite pas tout mal, mais aussi qui ne fait pas tout bien. Car il ne suffit pas de savoir ; il n'est pas de science vraiment utile qui ne se tourne à l'action ; ce serait savoir inutilement que de savoir en n'accomplissant pas.

D'une autre façon, la méditation de l'Écriture s'entend à un triple point de vue. Et Hugues reprend la trichotomie traditionnelle qui court à travers son œuvre : sens littéral, sens allégorique, sens tropologique — *historia, allegoria, tropologia*. Du point de vue du sens littéral, le méditant admire les jugements et les desseins de Dieu, leur rectitude et leur justice. Du point de vue du sens allégorique, il voit par quelle merveilleuse disposition providentielle, le passé signifie les réalités futures. Du point de vue tropologique, il cueille le fruit qu'apporte le texte, cherche ce qu'il doit faire ou éviter, reçoit enseignement, exhortation, consolation, invite au tremblement ; son œil est illuminé pour l'intelligence de la vertu, son cœur fortifié et son esprit éclairé pour qu'il suive la route de la perfection.

A côté de la méditation de l'Écriture et de la méditation de la création, il y a la méditation des mœurs. Mais cette méditation des mœurs est aussi la méditation qui passe dans les mœurs. Déjà nous pouvions le pressentir, quand on nous disait que la méditation ne doit pas rester sur le plan théorique. Et nous voyons maintenant combien est importante la méditation sur le plan pratique, par la variété du développement que Hugues consacre à cette *meditatio in moribus*. C'est toujours à la lumière de Dieu

qu'après avoir lu le livre de la création et le livre de l'Écriture, il faut écrire le livre de sa vie.

Sous différents éclairages Hugues considère, avec une fine psychologie spirituelle, cette *meditatio in moribus*.

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

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

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

A un autre point de vue — et Hugues répète la paraphrase du texte de l'Épître aux Romains (14, 5) extraite de son contexte — c'est un triple discernement qui a lieu dans la méditation des mœurs : portant sur le

jour et la nuit (discernement du bien et du mal), sur tel jour et tel jour, (discrétion), sur toute espèce de jour, (appréciation de chaque chose à sa valeur).

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

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

Puis, on nous met en garde contre deux dangers qui guettent l'action bonne : l'affliction et l'agitation. L'affliction produit l'amertume qui empoisonne la douceur de l'esprit et vient du manque d'endurance. L'agitation produit la dissipation qui trouble la tranquillité et vient du manque de maîtrise. Pour éviter l'amertume de l'âme, que l'on sache supporter avec patience ce qui est loin de sa portée, ses « impossibilités » ; pour écarter l'agitation que l'on sache mesurer ce qui est à sa portée, ses « possibilités ».

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

*
* *

Ainsi se termine l'art de vivre proposé à l'*homo interior* dans le *De meditatione*. Nous retrouvons ce sujet de la méditation qui était si cher à Hugues, non seulement dans le *Didascalicon*, mais dans l'*In Ecclesiasten*, le *De Contemplatione et ejus speciebus*. Dans le *Didascalicon* (L, III, c. 10)

on a l'impression de se mouvoir uniquement sur le plan philosophique, mais la finale, avec l'énoncé des trois genres de méditation, découvre le panorama de la vie chrétienne. De même, dans l'*In Ecclesiasten*, (PL, 175, 116 D - 117 B), la méditation, comme deuxième élément de la triade concernant les « visions de l'âme rationnelle » (*cogitatio, meditatio, contemplatio*) semble être d'abord de l'ordre purement intellectuel ; mais lorsque le développement en spirale de la pensée de Hugues la fait devenir le premier élément d'une nouvelle triade (*meditatio, speculatio, contemplatio*) elle ressort explicitement à l'ordre de la *pia devotio*. Cependant c'est surtout dans le *De contemplatione et ejus speciebus* que nous la considérons comme la première étape de la plus sublime ascension de l'âme : elle conduit aux cinq genres de connaissance de Dieu : la connaissance du quatrième genre est celle du « rayon de la contemplation », — et la connaissance du cinquième genre « celle de la joie de la vision bienheureuse ».

DE MEDITATIONE¹

Meditatio est frequens cogitatio modum et causam et rationem uniuscuiusque rei inuestigans. Modum : quid sit. Causam : quare sit. Rationem : quomodo sit. Tria sunt genera meditationum : unum in creaturis, unum in scripturis, unum in moribus. Primum surgit ex admiratione, secundum ex lectione, tertium ex circumspectione.

[I. — De meditatione in creaturis]

In primo admiratio questionem generat, questio inuestigationem, inuestigatio inuentionem. Admiratio est dispositionis, questio cause, inuestigatio rationis. Dispositio est in celo cuncta equalia, in terra alta et depressa : pro hac² admiratio. Causa : propter uitam terrenam terra, propter uitam celestem celum : pro hac questio. Ratio : qualis terra, talis uita terrena ; quale celum, talis uita celestis : pro hac inuestigatio.

[II. — De meditatione in scripturis]

(1) In lectione autem sic considerandum. Primo lectio ad cognoscendam ueritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, oratio³ subleuat, operatio componit, contemplatio in ipsa exsultat. In Scripturis meditatio est, quomodo scire oporteat. Exemplum scriptum est : *Declina a malo, et fac bonum* (Ps. XXXVI). Accedit meditatio lectioni, quare dixit prius, *declina a malo*, et postea *fac bonum*. Causa : quia nisi prius mala recedant non adueniunt bona. Ratio : sicut prius mala germina eradicantur, postea plantantur bona. Item quare dixit :

1. De meditatione : hoc titulum habent mss. Paris, BN 14303, 15693, 15695, Paris arsen. 393, Laon 173, 463, 471, Munich 8212, alia manu M de meditando Index Gilduini Ms. Oxford, Merton Collège 49 | de arte meditando Paris arsen. 322 | de tribus generibus meditationum Tours 246 | item idem de generibus meditationum et que sit uilitas earum Douai 360 et 365 de meditando seu meditando artificioso opusculum aureum PL.

Declina a malo ? Quia in itinere occurrunt. Item *declina*, quia ubi fortitudine resistere non possumus, consilio et ratione declinando euadimus. Item declinamus mala uitando materiam peccati, ut pro superbia diuitias, pro incontinentia abundantiam, pro concupiscentia speciem carnis, pro inuidia et contentione uitanda amorem possessionis. Hoc est declinare. Item, si quemadmodum omne malum declinandum precipitur, sic omne bonum faciendum iubetur. Et sicut qui non omne malum declinat, sic qui non omne bonum facit, reus est. Sed si sic est quis non est reus ? Ergo ab omni malo declinare iubemur. Bona autem quedam sunt necessitatis, quedam uoluntatis. Necessitatis sunt que sunt in precepto (fol. 156^r) et uoto ; de ceteris si quid supererogatur redditur, si nihil non imputatur.

(2) Item meditatio in lectione est quomodo sint que sciuntur quia sunt, et quomodo facienda sint que sciuntur quia facienda sunt. Est enim meditatio excogitatio consilii quomodo impleantur⁴ que sciuntur quia inutiliter sciuntur nisi impleantur.

(3) Item meditatio in lectione est triplicis considerationis, secundum historiam, secundum⁵ allegoriam, secundum⁶ tropologiam. Secundum historiam est, quando eorum que facta sunt rationem uel querimus, uel admiramur suis temporibus, et locis, et modo congruo perfectam. In hac consideratio iudiciorum diuinorum meditantem exercet, que nullis temporibus recta defuerunt et iusta, quibus factum est quod oportuit, et redditum quod iustum fuit. Secundum allegoriam meditatio operatur in dispositione precedentium, futurorum significationem attendens mira ratione et prouidentia coaptatam sicut oportuit ad intelligentiam, et fidei formam fabricandam. In tropologia meditatio operatur quem fructum dicta afferant, exquirens quid faciendum insinuent, uel quid doceant esse uitandum ; quid ad eruditionem, quid ad exhortationem, quid ad consolationem, quid ad terrorem scripture lectio proponat, quid ad intelligentiam uirtutis illuminet, quid nutriat affectionem, quid formam uiuendi ad iter uirtutis edoceat.

[III. — De meditatione in moribus]

(1) Meditatio in moribus secundum affectus, et cogitationes, et opera. In affectibus considerandum est ut sint recti, sinceri, hoc est ad id ad quod debent esse, et quomodo debent esse. Diligere enim quod non oportet malum est, et similiter quod diligere oportet, diligere quomodo non oportet, malum est. Itaque bonus affectus est, qui⁷ est ad id, ad quod debet et quomodo debet. Amnon⁸ sororem dilexit, et erat affectus ad quod debuit, sed quia male dilexit, non erat quomodo debuit (II Reg. XIII). Igitur affectus esse potest ad id, ad quod debet et non quomodo debet. Nunquam autem esse potest quomodo debet, nisi ad id ad quod debet. In eo ad quod debet rectus,

2. hac : hoc M

3. oratio : ratio D

4. impleantur : implentur D⁵

5. secundum om M

6. secundum om M

7. qui : quando M

8. Amnon : Amon M D

et quomodo debet sincerus. In cogitationibus considerandum, ut sint munde et ordinate. Munde sunt, quando neque de malis affectionibus generantur, neque malas generant affectiones. Ordinate sunt, quando rationabiliter, hoc est tempore suo adueniunt. Tempore enim non suo etiam bona cogitare / (fol. 165^{va}) sine uitio non est, ut in lectione de oratione, et in oratione de lectione. In operibus considerandum est primum, ut bona intentione fiant. Bona intentio est, que simplex est, et recta. Simplex sine malitia. Recta sine ignorantia. Que enim sine malitia est, zelum habet, sed que in ignorantia est secundum scientiam, non habet. Itaque intentionem oportet esse et rectam per discretionem, et simplicem per benignitatem. Secundo in operibus considerandum est, ut ex recta intentione inchoata cum perseueranti feruore ad finem perducantur, ut nec perseuerantia torpeat, nec amor tepescat.

(2) Item meditatio in moribus duplici consideratione discurrit, intus et foris. Foris ad famam, intus ad conscientiam. Foris quid deceat et quid expediat : deceat ad exemplum, expediat ad meritum : nobis ad meritum, proximis ad exemplum. Intus ad conscientiam, proximis ad exemplum. Intus ad conscientiam, ut sit munda conscientia, nec accusationem patiat, uel pro torpore boni, uel pro presumptione mali. Munda autem conscientia est, que nec de preterito iuste accusatur, nec de presenti iniuste delectatur.

(3) Item in moribus meditatio considerationem suam exercet, ut omnes motus qui oriuntur in corde deprehendat, unde ueniant et quo tendant. Unde ueniant secundum originem, quo tendant secundum finem. Omnis enim motus de aliquo est, et ad aliquid. Motus, igitur cordis aliquando manifestam habent originem, aliquando occultam, et que manifesta est aliquando manifeste bona est, aliquando manifeste mala. Que manifeste bona est a Deo est ; que autem manifeste mala est siue a diabolo est, siue a carne. Isti enim tres auctores sunt omnium suggestionum, et omnes aspirationes, que inuisibiliter cordi adueniunt, ab istis procedunt. Item que occulta sunt, aliquando bona sunt et occulta, aliquando mala, et dubia. Et que bona sunt, a Deo sunt ; que autem mala sunt, uel a diabolo, uel a carne sunt. Que igitur manifesta sunt, siue bona, siue mala, a prima sua origine iudicantur. Que autem dubia sunt in origine, probantur a fine. Exitus enim manifestat quod a principio celabatur, et propterea qui motus suos a principio iudicare non potest, finem inuestiget et consummationem. Que enim dubia sunt uel incerta, bona sunt uel mala occulta. Et que mala sunt, sicut dictum est, uel a diabolo, uel a carne sunt. Et sunt / (fol. 156^{vb}) mala utraque, nec differunt in eo quod mala sunt, sed differunt, quoniam que a carne sunt, frequentius surgunt propter necessitatem, que uero a diabolo sunt, sepius oriuntur preter rationem. Quod enim a diabolo suggeritur, sicut alienum est ab homine, ita frequenter alienum est ab humana ratione, ut, uerbi gratia, nuper satiatus famem patiat, paulo ante inebriatus siti estuet, post longam dormitionem consurgens somno pregraueretur. In hoc ergo opera diaboli discernuntur, quoniam extranea sunt ab homine, et aliena ab humana ratione. Opera autem carnis, et suggestiones eius

sepius precedentem habent¹⁰ causam necessitatem. Sed quia modum et mensuram transeunt, excrescunt in superfluitatem. Ut uerbi gratia cum post famem cibus sumendus immoderate appetitur, et post abstinentiam in sumendo edulio mensura non tenetur.

(4) Item meditatio morum triplici iudicio exercetur. Primo quod iudicat inter diem et noctem. Secundo quod iudicat inter diem et diem. Tertio quod iudicat omnem diem. Inter noctem et diem iudicare, est mala a bonis diuidere. Inter diem et diem iudicare, est inter bonum et melius discretionem habere. Omnem diem iudicare, est singula bona pro merito suo estimare.

(5) Item meditatio morum finem et directionem in omni conuersione considerat. Finis est, ad quod tenditur. Directio, qua facilius peruenitur. Omnis enim, qui ad aliquid tendit, secundum aliquid cursum suum dirigit, et qui directius pergit, citius peruenit. Sunt enim quedam bona, in quibus etiam multum moueri, parum est promoueri. Alia compendioso labore fructum magnum adducunt. Et hec ergo discernanda sunt, et eligenda magis, que magis prosunt. Quecunque enim magis prosunt, meliora sunt, et omne opus secundum fructum suum iudicari oportet. Multi hanc discretionem non habentes, plurimum laborauerunt, et parum profecerunt, quoniam oculum habuerunt foris tantum ad speciem operis, et non intus ad fructum uirtutis. Gaudebant¹¹ enim magna se facere, magis quam utilia exercere, et dilexerunt potius illa¹², in quibus uideri possent, quam emendari.

(6) Item meditatio in moribus primum considerat que debita sunt; siue ex precepto / (fol. 157^{ra}), siue ex uoto, et ea primum agenda iudicat, que sic facta habent meritum, ut non facta generent reatum. Hec ergo primum facienda sunt, que sine culpa dimitti non possunt. Post hec si quid uoluntaria exercitatione superadditur, sic faciendum est, ut debitum non impediatur. Alii uolunt quod debent, qui non ualent id quod debent. Alii, et si ualent quod debent, uoluntaria impedimenta adducunt, uolendo quod non debent.

(7) Item meditatio morum duo mala in bona actione precipue cauenda considerat, hoc est afflictionem et occupationem. Afflictio est ad amaritudinem. Occupatio ad dissipationem. Per afflictionem, dulcedo mentis amaricatur. Per occupationem tranquillitas dissipatur. Afflictio est, quando pro his que non ualet per impatientiam uritur. Occupatio¹³ quando in his que ualet agendis per intemperantiam agitur. Ne igitur male amaricetur animus, suam impossibilitatem patienter sustineat : ne autem male occupetur, possibilitatem suam extra mensuram suam non extendat.

(8) Item meditatio morum alia consideratione formam uiuendi diiudicat probans nec bonum esse ea, que non fiunt, impatienter appetere, nec bonum esse ea, que fiunt, insipienter fastidire. Qui enim semper quod non facit appetit, et quod facit fastidit nec presentibus fruitor, nec futuris satiatur. Inchoata enim ante consumma-

10. precedentem habent : *transp* D⁵

11. gaudebant : *gausi* sunt M D

12. potius illa : *illa* potius DL

13. occupatio : est *add* M

tionem deserit, et inchoanda ante tempus apprehendit. Propterea bonum est bono esse contentum, et presentia bona superuenientibus bonis augere sed¹⁴ non pro futuris¹⁵ abicere. Leuitatis¹⁶ enim est bonorum commutatio, exercitatio autem uirtutis, multumque diuersa currunt uia, qui pro nouis uetera abiciunt, et qui ab inferioribus ad superiora conscendunt. Qui enim mutationem querit, fastidiosus est, sicut qui profectum appetit, studiosus est. Rectissime ergo incedit, qui sic est feruens ad melius, ut in bono fastidiosus non sit, sed sustineat prius, donec posterius tempore suo apprehendat.

14. sed *om* M

15. pro futuris : profuturis M

16 leuitatis : leuitas M

DE VERBO DEI

Le *De verbo dei* se présente comme une œuvre d'exégèse. Mais l'herméneutique hugonienne est assez différente, suivant qu'elle considère tour à tour d'après les principes qu'a mis fortement en relief le Maître de Saint-Victor lui-même, le sens littéral, le sens allégorique, le sens tropologique, ou bien qu'elle va droit aux profondeurs sacrées du texte ou aux riches implications psychologiques qu'il recèle ou suggère pour la direction de la vie de l'âme. C'est sous ce second aspect qu'apparaît le *De verbo Dei*. Hugues y révèle son sens profond du mystère divin et sa puissance d'analyse de l'existence intérieure.

Car c'est bien Hugues qui est l'auteur de ces pages. L'*Indiculum* de Mertion Collège 49 en fait foi aussi bien que le ms. Maz 717 et encore le ms. de Saint-Victor, Paris BN 14303, (commencement du XIII^e s.) et les mss. BN 12261, 13422 du fonds de Saint-Germain-des-Prés, (du XII^e s.), le ms. BN 15693 du fonds de la Sorbonne, (du XIII^e s.), le ms. de Cîteaux, Dijon 69, le ms. de Clairveaux, Troyes 554, qui insèrent cet opuscule parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor.

Au reste, l'auteur se trahit lui-même, et en premier lieu, par ce qui semblerait une étrangeté et qui pourrait bien être le fait d'une vue profonde.

Remarquons d'abord que le titre que nous avons donné — *De verbo Dei* — est absent des manuscrits qui nous ont permis d'établir le texte. L'ouvrage y commence *ex abrupto* : *semel loctus est Deus*. Le titre est donné par contre dans un fragment édité dans les *Miscellanea*, L. VI, Tit. 17, ou du moins avec une variante : *De verbi Dei efficacia*¹. Ce fragment correspond à nos II et III (*De qualitatibus sermonis Dei, De discretione...*), et certes, du point de vue de la critique interne, il ne peut venir à la pensée d'en suspecter l'authenticité, la distinction entre *spiritus* et *anima*, la tripartition *delectatio, cognitio, discretio*, la grande inclusion ayant trait aux qualités de la Parole de Dieu et enfermant le développement, tout ceci est bien de Hugues².

Mais il est impossible comme on le constatera par l'analyse, de ne pas entendre Hugues dans ce qui précède et ce qui suit ce fragment.

La question que l'on pourrait se poser est celle de savoir si la composition du tout est de Hugues ou d'un copiste. A lui seul l'*Indiculum* répond³ par son insertion du *Semel locutus est* dans la liste hugonienne, et le codex Maz 717 lui fait écho, pour autant que lui permet son inachèvement.

1. Le ms. de Cîteaux, Dijon 69, a comme titre, en haut des folios : *De verbis apostoli*.

2. Indices de critique interne pris conjointement avec les attestations des manuscrits donnés plus haut.

3. Et la meilleure façon d'affirmer l'authenticité de *Miscel.* 6, 17, c'est précisément de montrer qu'il s'agit d'un extrait de notre opuscule.

En outre on pourrait remarquer que l'unité de notre texte est assurée par le fait qu'il s'agit de l'exégèse de versets de l'Épître aux Hébreux. Cette observation vaut pour l'ensemble de l'opuscule, mais non pas pour la première partie. (cf. dans le texte, I); car il y est question non pas de l'Épître aux Hébreux, mais du Psaume. Mais c'est ici précisément que transparait la manière de Hugues. Cette première partie fait figure de *praenotanda* : *his itaque... explicatis*, dit Hugues en arrivant à la considération des paroles de l'Apôtre. Or, dans ces *praenotanda*, il ne lui déplait pas de faire appel à l'Ancien Testament pour expliquer un texte du Nouveau, car les deux Testaments se regardent l'un l'autre, et, dit Hugues expressément, « quod deus in hominibus per homines loquitur, hoc omnis et ueteris et noui testamenti scriptura testatur ». D'autre part, le premier mot à expliquer de l'Épître aux Hébreux, c'est *sermo*. Mais *sermo* évoque *verbum*, et *verbum* c'est à la fois la parole de Dieu et la Parole qui est Dieu, et la parole de Dieu n'existe que par participation à la Parole qui est Dieu. Et c'est un « grand sacrement » à la fois que le Verbe qui apparut visible dans une chair humaine et le verbe que la voix humaine fait parvenir jusqu'à nous. Le prologue, qui nous fait contempler le Verbe Incarné avant de nous faire lire l'Écriture, est d'une inspiration très hugonienne. Et aussi bien, l'épilogue qui, pour commenter le « *pro hominibus constituitur*, nous parle de la double légation des ministres de Dieu⁴. Car l'Écriture est liée à l'Incarnation qui l'explique et qu'elle annonce, et à l'Église qui la présente et dont elle est le trésor et qui, d'autre part, est une conséquence elle-même de l'Incarnation.

Le titre que nous donnons à notre opuscule semble bien lui convenir, précisément à cause de sa merveilleuse ambiguïté. La veine hugonienne ne cesse de parcourir ces pages, souvent d'une rare densité et d'une grande élévation.

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

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

contextes : « in unoquoque homine tria sunt : caro et spiritus et mens⁵ ». A cette première triade, prise du point de vue ontologique, *caro, spiritus, mens*, en correspond une deuxième, du point de vue de la vie psychique, *delectatio, cognitio, discretio*, une troisième, du point de vue symbolique *serpens, eva, adam*, une quatrième, du point de vue moral, *superfluitatis concupiscentia, necessitatis providentia, veritatis sententia*. Pour marquer une première division, il suffit de considérer les deux premiers éléments de chaque triade, et les deux derniers éléments pour souligner une deuxième division. La première est indiquée dans le texte sacré par ces mots : *inter animam et spiritum*, la deuxième par ces autres mots : *compagum quoque et medullarum*. La première est entre le charnel et le spirituel, la seconde entre les pensées et les intentions⁶.

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

L'instrument par excellence de prospection, de détection et de discernement⁷, c'est la parole de Dieu, qui nous offre l'intelligence de sa sagesse

5. Souvent *mens* est identifié à *spiritus* ; ici *caro* est identifié à *anima*...

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

7. Hugues ne cite pas les mots de saint Paul : *discretor cogitationum et intentionum cordis*. On serait tenté de dire que Hugues a considéré successivement l'affectivité, l'intelligence, la volonté. Mais il faut noter qu'il n'a cessé de faire varier son vocabulaire, nous donnant comme synonymes *desideria, voluptates, voluntates*.

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

Dans ce passage (IV), l'identification de la parole avec l'œil de Dieu va nous conduire à l'exposé de la triade des yeux. Ce n'est pas exactement la célèbre triade hugonienne du *De Sacramentis* et de l'*In hierarchiam* : *oculus carnis, oculus rationis, oculus mentis* ou *cordis*. Car dans notre contexte, il ne s'agit pas de montrer qu'il est une illumination de l'esprit qui passe la connaissance rationnelle et surtout la connaissance sensible, mais bien que la science de Dieu peut atteindre tout ce que ne peut atteindre la pensée ou la perception de l'homme : *oculus carnis, oculus cordis*⁸, *oculus Dei*. L'œil de la chair, tout extérieur, ne voit que l'extérieur des corps ; l'œil du cœur, à un point de vue intérieur, à un autre point de vue extérieur, ne voit que l'extérieur des cœurs, outre l'intérieur et l'extérieur des corps ; l'œil de Dieu, tout intérieur, voit l'intérieur comme l'extérieur aussi bien des cœurs que des corps. Pour Dieu rien ne fait écran. Souvent le visible même, comme les actions, nous échappe, et l'invisible, comme les intentions, nous est inaccessible. Rien n'arrête le regard de Dieu.

Hugues souligne la fin du verset : *ad quem nobis sermo*. Il précise que le relatif peut désigner soit Dieu soit sa parole, et qu'il faut sous entendre son verbe. Mais ce qu'il veut surtout isoler, c'est le mot *sermo*. Ce *sermo* a un autre sens que celui du verset 12⁹, et Hugues retrouvera plus loin le sens authentique. Mais il s'attarde d'abord à la considération de la parole que Dieu nous adresse et de celle que nous adressons à Dieu. C'est de deux façons que Dieu nous parle : intérieurement par l'inspiration et extérieurement par la prédication. Mais l'inspiration à son tour fait intervenir la nature ou la grâce, considère soit des êtres créés, soit des êtres rachetés, et leur apporte la connaissance du bien ou l'amour du bien. A cette analyse des deux notes de la parole que Dieu nous adresse, où nous voyons exprimée la grande dichotomie hugonienne *conditio - restauratio*, et qui évoque un passage précis du *De Sacramentis*¹⁰ succède la description des deux modes de la parole que nous adressons à Dieu : *vel consulendo rationem, vel reddendo rationem*. Et c'est ainsi que par le détour de la double ambiguïté de *sermo* et de *ratio*, Hugues rejoint le sens véritable du verset. Mais cette idée de la reddition des comptes

8. On remarque le changement de sens de l'expression *oculus cordis*, lié à son changement de place dans la série. Ici, *cor* est synonyme de pensée en général. Dans d'autres textes se produit une déhiscence très importante dans l'œuvre hugonienne, distinguant la *ratio* et la *mens*.

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

appelle tout naturellement l'image du livre, d'ailleurs si chère à Hugues et qu'ici il aperçoit dans l'Apocalypse. Ces livres qui sont les cœurs des hommes doivent se conformer à ce livre de vie qu'est la sagesse de Dieu. C'est par rapport à celui-ci que se fera la suprême collation — *in ultima collatione*. Et précisant le sens du relatif, Hugues donne sa grave et magnifique conclusion, que nous avons des comptes à rendre à la parole de Dieu. Mais devant parler à Dieu, nous pouvons parler au Christ, pour qu'il s'adresse pour nous à son Père. Car il est notre pontife et c'est de son trône de grâce qu'avec confiance nous approchons : il est à la fois si compatissant, enveloppé à cause de nous d'infirmité, et si grand, établi par Dieu qui rend témoignage en sa faveur, lors de son baptême, sur la montagne de la transfiguration, et lorsqu'une voix vient du ciel pour déclarer : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore ». Sur la montagne, il reçut le vêtement de gloire, et il le revêtit au jour de sa résurrection, pour présenter pour nous des prières à Dieu.

Mais cette *assumptio ex hominibus* demande quelques précisions (cf. V). Elle peut être purement intérieure, (celle des bons sujets), purement extérieure, (celle des mauvais prélats), ni intérieure, ni extérieure, (celle des mauvais sujets), à la fois extérieure et intérieure, (celle des bons prélats). Après que le motif de quadripartition, aimé de Hugues, a fourni cette brève introduction, les derniers développements traitent de la double légation du prélat qui représente le peuple devant Dieu et Dieu devant le peuple. L'égat du peuple devant Dieu, qu'il fasse montre de dévotion, offre sacrifices et prières. L'égat de Dieu devant le peuple, qu'il enseigne et corrige, et qu'il sache compatir.

C'est ici que se termine le plus long texte de nos manuscrits, deux d'entre eux s'étant arrêtés plus haut. Il semble bien que nous aurions encore autre chose à entendre. nous savons du moins que la parole de Dieu est un grand sacrement. Elle est même le sacrement de l'amour, comme ne manquera pas de nous le dire notre troisième traité.

10. *De Sacr.* 1, 3, 34 ; PI, 176, 234 succède *De Sacr.*

Ici nous avons 1^o exteriùs ; praedicatio

2^o interiùs ; aspiratio

a) per naturam.

b) per gratiam

Dans le *De Sacr.* intus

foris

n a t u r a

ratio

aspiratio

creatura

doctrina

g r a t i a

DE UERBO DEI

[I. — De magno sacramento quod uerbum dei est]

(1) *Semel locutus est deus* (Ps. 61, 12) quia unum uerbum genuit per quod omnia fecit. Hoc uerbum est sermo eius. Unus est ergo sermo dei, quia, unum est (f. 146^{va}) uerbum dei. Et, ideo uere unus, quia unius unus qui sententias multiplices non complectitur, sed uno et simplici uerbo consummatur. Quare ergo dicitur in psalmo :

Ut iustificeris in sermonibus tuis (Ps. 50, 16) ; et alibi : *Viuifica me ut custodiam sermones tuos* (Ps. 118, 17). Si enim uere sermo dei unus creditur, quomodo multi sermones eius dicuntur ? Sed sciendum est quod aliter per hominum ora loquitur deus, aliter per semetipsum. Nam quod deus in hominibus per homines loquitur, hoc¹ omnis et ueteris et noui testamenti scriptura testatur. Loquitur ergo per homines, loquitur per se, multos sermones per homines, unum per semetipsum. Sed quoscumque per hominum ora protulit, iste unus in omnibus illis fuit, et omnes in isto uno unum sunt, qui sine isto quolibet loco uel tempore proláti esse non possunt. Videamus ergo magnum sacramentum.

(2) Verbum dei humano carne uestitum semel uisibile apparuit, et nunc cotidie idem ipsum humana uoce conditum ad nos uenit. Et quamuis aliter per carnem atque aliter per uocem humanam hominibus innotescat, quodammodo tamen hic intelligenda est uox uerbi quod ibi caro dei. Humanitatem christi mali quoque et increduli non solum uidere sed etiam occidere potuerunt, et adhuc cotidie sermonem dei foris audiunt et contempnunt. Et quemadmodum illi hominem occidere non presumerent, si deum cognoscere potuissent, ita quoque isti nequaquam uerba diuina audita respuerent, si uirtutem eorum interno sapore gustare nolent. (fol. 146^{vb}).

(3) Sermo igitur dei unius² est, quia uita in eo est. In eo quod foris auditum excitat, id quod intus est³ cor uiuificat. In eo quod auribus illabitur, id quod cordi inspiratur. Quod foris est transit, quod intus est mutabilitatem non recipit. Quod foris decursus uerborum explicat, intus ueritas incommutabilitas cictat. Propterea, inquit, *celum et terra transibunt, uerbo autem mea non transibunt*. ⁴(Mt., 24, 35). Ibi utique non transibunt, ubi transitoria non sunt. Quia sicut in multis unum uerbum non diuiditur, ita multa in uno uerbo non uariantur. His itaque de sermone dei breuiter explicatis, nunc apostoli uerba inspiciamus.

[II. — De qualitatibus sermonis Dei]

uiuus est, inquit, sermo dei et efficax, et *penetrabilior omni gladio ancipiti* (Heb., 4, 12). *uiuus*, quia non mutatur, *efficax*, quia non deficit. *Penetrabilis*, quia non fallitur, non mutatur in promisso, non deficit in facto, non fallitur in iudicio. *Promissio eius obliuione non moritur, nec intentione mutatur*. *Cperatio eius difficultate non uincitur*. *Judicium eius ambiguitati non fallitur*. *Veraciter promittit*,

1. hoc : fere add S .

2. dei uiuus : unius V G

3. est om V. G

4. transibunt : transient V S

fortiter facit, subtiliter discernit. Viusus est sermo dei ut credas, efficax ut speres, penetrabilior ut timeas. Viusus est in preceptis et prohibitionibus, efficax in promissis et comminationibus, penetrabilior in iudiciis et dampnationibus. Sed quia ueritas promissorum et omnipotentia operum eius credenda potius quam discutienda sunt, que sit subtilitas iudiciorum eius consideremus. *Penetrabilior*, inquit, *est sermo dei omni gladio ancipiti* (Heb., 4, 12). Anceps est gladius, qui ex ambabus partibus incidit qui cum infi (fol. 147^{ra}) gitur penetrans ex utraque parte secando uiam sibi apperit; hic tamen non nisi carnem incidit, sed dei gladius utrobique secat, quia potest *animam et corpus perdere in gehennam ignis* (Mt., 10, 28). Siue in iudiciis utrobique secat, quia utrumque diiudicat, incidit et discernit.

[III. — De cogitationum, desideriorum et intentionum discretione]

Sequitur : *Pertingens usque ad diuisionem anime ac spiritus* (Heb., 4, 12). In uno quoque homine tria sunt : caro et spiritus et mens. Ad carnem pertinet delectatio, ad spiritum cogitatio, ad mentem discretio. Delectatio est serpens, cogitatio eua, discretio adam. In delectatione est superfluitatis concupiscentia, in cognitione est necessitatis prouidentia, in discretione est ueritatis sententia. Delectatio prouidentiam obtentu necessitatis ad superfluitatem precipitat. Prouidentia rationem per compassionem inferioris inclinat a sententia ueritatis. Prima diuisio est inter serpentem et eua, hoc est, inter carnalitatem siue animam uel animalitatem, et spiritum, inter delectationem et cogitationem, inter superfluitatem et necessitatem. Secunda diuisio est inter eua et adam, inter cogitationem et intentionem uel discretionem, inter prudentiam carnis et sententiam ueritatis. Sermo etiam dei quasi⁵ inter animam et spiritum diuidit, quando sacrum eloquium nobis que inter carnalia et spiritualia desideria repugnancia habeatur ostendit. Sequitur : *Compagum quoque et medullarum*, id est, etiam usque ad diuisionem compagum et medullarum pertingit ipse sermo dei. Quid uero per compages et medullas accipere debeamus explanatur cum subditur : *cogitationum et intentionum*. Compages sunt cogi (fol. 147^{rb})-tationes, medulle intentiones. Primum foris sunt opera quasi cutis, deinde delectatio quasi caro, deinde cogitationes quasi ossa, deinde intentio quasi medulla. Sicut cutis carnem tegit, sic opera delectationem et sicut ossa carnem fulciunt, sic cogitationes desideria pascunt, et sicut medulle ossibus interiores sunt, sic in cogitationibus intentiones latent. Cogitationes etiam compages uocantur, quia quodammodo ita desideria ad inuicem copulant, sicut compages membrorum artus ligant. Compago enim uinculum est, quod medium et extrema coniungit. Et similiter cogitationes quia et ex desideriis nascuntur et desideria generant quodammodo et hec nutriendo, et illa gignendo⁶ utraque ad inuicem ligant. Quasi enim precedentibus sequentia connectunt, quia et ipse de illis et ille de ipsis prodeunt. Quod uero desideria cogitationes gignere diximus nemini qui seipsum cognoscit, ignotum esse potest, quia illius profecto sepius in cogitatione uoluimur cuius amore plus affecti sumus. Unde etiam dominus in euangelio dicit : *Ubi est thesaurus*

5. quasi : qui V.

6. illa gignendo : hic explic. M

tuus, ibi est et cor tuum (Mt., 6, 21). Ac si diceret : Ubi est desiderium tuum, ibi est et cor tuum, id est : ubi est affectio tua, ibi est et cogitatio tua. Rursus quod cogitationes desideria generent, psalmista ostendit dicens : *In meditatione mea exardescet ignis* (Ps., 38, 4), quia cuius rei cogitatio animo frequenter insederit illius amor acrior in corde exardescit. Conuenienter igitur per medullas que in corpore magis secretae sunt et recondite intentiones accipimus, que quasi cogitationum nostrarum medulle sunt, quia in cogitatione cordis latet intentio cogitationis. Quam dum subtiliter discu- (fol. 147^{vo}) timus, quasi ad interiora ossium penetramus. Liquet ergo quod recte compages cogitationes et medulle dicantur intentiones. Superest inquirere quomodo sermo dei usque ad diuisionem eorum pertingat. Prima diuisio est inter animam et spiritum, hoc est inter uoluptates carnales et spirituales. Secunda diuisio est inter compages, id est cogitationes carnales et spirituales. Primum enim discernuntur uoluptates, id est utrum bono uel malo desiderio affectus sit animus. Que discretio ideo prima est, quia facilius quisque sua desideria diiudicare potest ; deinde sequitur discretio cogitationum, que magis est occulta, et difficilius comprehenditur. Quia enim ex prauis desideriis bone nonnunquam cogitationes oriuntur, et rursus ex bonis desideriis prave cogitationes prodeunt, non facile est cogitationum qualitatem discernere uel discutere, cum non solum ex precedentibus desideriis de quibus oriuntur, sed etiam ex subsequentibus que ipse gignunt eas oporteat iudicare. Sed ut apertius uideatur qualiter ex prauis desideriis bone, et ex bonis desideriis prave cogitationes nascantur, exemplo monstretur. Nemo est qui desiderium rapine nesciat malum esse, sed aliquando ex⁷ desiderio rapiendi nascitur desiderium occidendi, et sepe ex desiderio occidendi nascitur horror homicidii. Dum ergo ex malo desiderio cogitatio bonorum gignens affectum prodit, quasi in radice mala surculus bonus dulcem fructum facit. Similiter aliquando ex bono desiderio mala cogitatio nascitur, ut nonnunquam pollutionem carnis abominando turpitudinem carnalis concupiscentie cogitare incipimus, et ex ipsa nostra cogitatione ad delectationem illicitam inflammamur, et quasi de puro fonte (fol. 147^{vb}) aqua manare inceperat, sed paulatim defluens in⁸ sentinam turpitudinis ibat. Aliquando autem cogitationes et ex bonis desideriis prodeunt, et bona desideria gignunt, uel ex malis orte similiter mala proferunt. In qua ambiguitate, quia difficilius ueritas discerni potest, bene post diuisionem anime ac spiritus, id est, carnalium et spiritualium uoluntatum, diuisio compagum, id est cogitationum bonarum et malarum, quasi perplexior est posita et difficilior. Postremo quia discretio intentionum iis omnibus secretior esse cognoscitur, merito in extremo medullarum quoque diuisio subditur. Hec autem omnia sermo dei diiudicando penetrat, quia ille qui per sapientiam suam intus secreta nostra subtiliter intelligendo discernit, foris per doctrinam suam utiliter nos illuminando eadem intelligere facit. Quia igitur *uiuus est sermo dei*, credamus eum uera promittere ; quia *efficax* est, speremus eum promissa perficere ; quia *penetrabilis* est, et falli non potest, offendisse eum peniteamus, et de reliquo timeamus offendere. Ipse enim et uoluntates nostras intelligit, et cogitationes uidet, et intentiones comprehendit.

7. ex om V.

8. in om V

[IV. — De tribus oculis carnis, cordis, Dei]

Sequitur : *Non est ulla creatura inuisibilis coram ipso* (Heb., 4, 13).

Oculus dei et longinqua capit, quia ubique presens est, et intima quia in omnibus est, et subtilia, quia perspicax est, et maxima comprehendit, quia omnia in ipso sunt. Hôc sequitur dicens : *Omnia sunt in conspectu eius nuda* (cf. Heb., 4, 13), quia in ipso sunt omnia, et aperta, quia ipse est in omnibus, uel nuda creatura dicitur, nuda actio uel cogitatio uel intentio humana.

(2) Quidam est oculus qui foris est et non intus, sicut oculus car (fol. 148^{ra}) nis ; quidam oculus qui intus est ad aliquid et ad aliquid foris, ut oculus cordis, et quidam oculus qui intus est tantum et non foris, ut oculus dei. Oculus carnis uidet tantum extima corporum, et oculus mentis extima cordium ; oculus dei intima uidet. Oculus cordis ad oculum carnis intus est, ad oculum dei foris. Et sicut oculus carnis non capit que capit oculus cordis, sic oculus cordis non capit que capit oculus dei. Sed oculus dei capit que capit oculus cordis. Igitur oculus carnis tantum capit extima corporum ; oculus cordis et extima et intima corporum, sed tantum extima cordium ; oculus uero dei extima simul et intima non solum corporum, sed etiam cordium capit, Ergo *non est ulla creatura inuisibilis coram eo. Omnia autem sunt nuda et aperta coram eo* (Heb., 4, 13).

(3) Ab oculis nostris teguntur sepe etiam ea que uisibilia sunt ; que inuisibilia sunt clauduntur. Actio uisibilis est, intentio inuisibilis est. Sed actiones hominum, licet in sua natura uisibiles sint, multis tamen modis teguntur ab oculis nostris ne uideantur. Intentio autem uideri non potest, etiam si ipsa actio uideatur. Igitur oculis dei omnia sunt nuda, quia ipse omnes actiones hominum uidit, ubicumque fiant, quia non sunt tenebre et non est umbra mortis ubi⁹ abscondantur qui operantur malum ; nec operimentum tegit nec uelamen protegit nec paries intercludit, nec caligo abscondit nos ab oculis eius. Ergo omnia sunt nuda, quia ipse uidet omne quod agitur. Omnia aperta quia ipse uidet qua intentione agatur.

[V. — De duobus modis quibus fit sermo]

(1) Sequitur : *Ad quem nobis ser* (fol. 148^{rb}) *mo*, id est : ad deum uel ad sermonem eius, subauditur, uel est, uel erit, uel esse debet sermo. — Primum fit sermo dei ad nos, postea sermo noster ad deum. Duobus modis fit sermo dei ad nos interius et exterius : interius per aspirationem, exterius per predicationem. Item per aspirationem duobus modis, per naturam et per gratiam. Per naturam, quando conditis aspirat cognitionem boni, per gratiam, quando reparatis suggerit amorem boni. Duobus etiam modis fit noster sermo ad ipsum, uel consulendae rationem, uel reddendo rationem. Si modo rationem ex uoluntate consulere ad faciendum nolumus, tunc ex necessitate de factis rationem reddemus, sicut in apocalypsi dicuntur libri aperti (cf. Apoc., 20, 12), et deinde liber alius apertus qui est uite, postea iudicatos mortuos ex iis que scripta erant in libris.

9. ubi : ut ibi G.

(2) Libri sunt corda hominum, liber uite est sapientia dei. Libri aperiuntur quando manifesta sunt secreta cordium; liber uite aperietur quando unicuique luce interiori manifeste patescet omne quod faciendum est. Et mortui ex his que in libris sunt, non que in libro, iudicantur, quia peccatores ex suis operibus iudicabuntur. Libri nostri ad librum dei scripti sunt, quia corda nostra ad similitudinem sapientie dei condita sunt, sicut dicitur: *Signatum est super nos lumen uultus tui domine* (Ps., 4, 7). Adhuc scribi debent libri nostri secundum exemplar libri uite sicut dicit apostolus: *Estote imitatores Christi sicut filii carissimi* (I Cor., 4, 16). Etsi scripti non sunt saltem corrigendi sunt. Conferamus itaque libros nostros cum hoc libro, ut, si quid aliter habuerint, corrigantur, ne in illa ultima collatione, si quippiam aliter inuenti fuerint habentes, abiciantur. Sic intelligi potest ad quem, id est sermonem, est nobis sermo. Vel aliter ad quem nobis sermo.

(3) Loquimur ad (fol. 148^{va}) Christum de nobis, ut ipse ad patrem loquatur pro nobis, quia pontifex est ut offerat deo uota populi, et magnus: magnus secundum diuinitatem, quia filius dei, magnus secundum humanitatem, quia penetrat celos. *Accedamus ergo cum fiducia ad thronum gratie eius* (cf. Heb., 4, 16), id est ad ipsum in quo regnat gratia. Duobus modis regnat, quia nec in eo malitia est que effectum gratie impediatur, quin uelit, nec in nobis miseria quin possit. *Accedamus ergo cum fiducia*, quoniam et officium eius est ut pro nobis oret, quia pontifex constitutus, et meritum ipsius impetret, quia iustus. Semper libenter compatiatur, quia et ipse propter nos¹⁰ infirmitatibus circumdatus est.

(4) Constitutus est a deo quia¹¹ non enim ipse se constituit, sed deus illum glorificauit, qui dixit: *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Ps., 2, 7).

Quando in baptismo hoc dictum est super christum, tunc quasi ad pontificatum electus est. Quando in monte dictum est, tunc quasi est pontifex ordinatus, et ueste indutus glorie. Postea in tertia uoce que ad eum uenit de celo dicens: *Et clarificaui, et iterum clarificabo* (Jn 12, 28), approbatus et confirmatus est in dignitate sua, sicut aaron post ordinationem, quia quosdam emulos et suo sacerdotio derogantes habuit, a deo probatus est et confirmatus. In monte uestem glorie in ordinationem accepit, in resurrectione ad offerendas pro nobis preces deo induit.

[VI. — De duplici hominum assumptione. De duplici legatione]

(1) *Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his que sunt ad deum, ut offerat oblationes et sacrificia pro peccatis* (Heb., 5, 1). Duplex esse debet assumptio eorum qui proficiuntur, scilicet ut primum intus per gratiam assumantur ad excellentiam uirtutis (fol. 148^{vb}), postmodum foris per obedientiam uocentur ad excellentiam dignitatis. Alii assumuntur intus et non foris, sicut boni subiecti; alii foris et intus, sicut boni prelati; alii nec foris nec intus, sicut mali subiecti.

10. propter nos om. G.

11. a deo quia: qui a deo G.

(2) Sequitur : *Pro hominibus constituitur in his que sunt ad deum.* Dicitur in evangelio : *Reddite que sunt cesaris cesari et que sunt dei deo* (Mt., 22, 21). Sicut cesar habet prefectos suos ad populum qui exigant ea que cesaris sunt, sic et deus habet prefectos suos ad populum suum, qui ea que dei sunt requirant. Et sicut prefecti cesaris legatione populi funguntur ad intercedendum et legatione cesaris ad populum ad imperandum, sic et prefecti dei, id est prelati in ecclesia legatione populi funguntur ad deum ut obsecrent, siue legatione dei ad populum ut iubeant. Aliud est enim officium prelati, in quantum est legatus populi ad deum, et aliud est, in quantum legatus dei ad populum. In illo officio quo est legatus populi erga deum, deuotionem exhibere debet, ut eum oblationibus et sacrificio spiritali precibusque placatum reddat. In eo officio quo est legatus dei ad populum ad illum pertinet ignorantes docere, peccantes corrigere¹². De illo officio in quo est legatus populi ad deum dictum est, ut offerat sacrificia et oblationes pro peccatis. De illo officio in quo est legatus dei ad populum, dictum est, *ut sciat compati his qui ignorant et errant. Quoniam et ipse circumdatus est infirmitate* (Heb., 5, 2). Quidam sunt qui se in¹³ infirmitate esse cognoscunt, sed circumdatos¹⁴ infirmitate non putant, ii uidelicet qui in quibusdam actionibus suis fortes se esse considerant. Qui uero in omnibus suis se infirmari conspiciunt, ii quantum ad reputationem suam undique infirmitate circumdati sunt.

DE SUBSTANTIA DILECTIONIS

Que l'opuscule *De substantia dilectionis* soit de Hugues de Saint-Victor, on n'en saurait douter, puisque l'on en constate la présence dans l'Indiculum de Merton College 49, puis dans le Ms. Laon 173, ensuite dans les grands manuscrits de Saint-Victor Ms. Maz. 717, et Ms. BN 14506, enfin dans les Mss. Douai 360, 365. Dans le Ms. de Laon et les Mss. de Douai, l'opuscule est suivi du fragment *quid vere diligendum sit* (cf. *Misc.* I, 171 ; PL, 177, 563-565) qui, s'il n'en est pas la continuation nécessaire, a du moins le même thème. Il est vrai qu'on trouve aussi cet opuscule (ainsi que le *quid vere diligendum*) dans les *codices* victorins, recueils d'œuvres de saint Augustin BN 14294, 2083. Mais cette insertion, qui n'est pas légitimée par le contenu de la liste des œuvres authentiquement augustiniennes, fait le plus grand honneur au « second Augustin ». Il est certain que l'on reconnaît dans ces pages les grandes idées du Maître cher à Hugues, sur les deux amours, *cupiditas*, *caritas*, sur le seul véritable amour qui se repose en Dieu, sur le véritable usage du monde, etc.

Quant aux caractéristiques hugoniennes, elles transparaissent dans les deux pièces qui d'ailleurs ont, entre elles, plusieurs similitudes d'idées et d'expressions.

Nous y voyons les divisions, les parallèles, les correspondances, les antithèses aimées de Hugues. Surtout nous entendons les motifs des

12. corrigere : corripere V.

13. in om V

14. circumdatos : circumdantes V

œuvres authentiquement hugoniennes, du *De arrha*, qui dit lui aussi que la vie est amour (PL 176, 951 C), et affirme l'aspect à la fois personnel et communautaire de l'amour spirituel, (958 D - 959 A), du *De arca*, avec le symbolisme de l'arche et de ses demeures, (bien qu'il y ait une variation d'éclairage, ce qui est encore parfaitement hugonien) ; du *De Sacramentis* (et du *Didascalicon* etc.), avec la célèbre dichotomie *opera conditionis, opera restaurationis*. Si l'on a pu s'étonner de la finale du *Quid vero diligendum sit*, énonçant la tripartition de l'œuvre de Dieu (*partem per homines, partem per angelos, partem per semetipsum*), on ne saurait y trouver une objection contre l'authenticité, car on rencontre une tripartition analogue dans le fragment hugonien *De tribus rerum substituentiis* (cf. *Didascalicon*, ed. Ch. Buttimer, Washington 1939, Appendix, p. 134-135), où cependant il s'agit de l'*opus conditionis* et non de l'*opus restaurationis*¹.

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

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

Hugues veut venir à la définition de l'amour (II). Le déroulement de sa pensée, qui oscille sans cesse de l'amour en général à l'amour idéal, va se trouver ponctué à plusieurs reprises par l'*ordinate charitatem* du Cantique. C'est bien ce qu'il a l'intention de mettre en relief, la *caritas ordinata*. Il précise la réalité psychologique de l'amour, c'est une délectation du cœur en un objet à cause d'une fin déterminée : la tendance de l'amour, c'est le désir ; le repos de l'amour, c'est la joie. Mais ce qui tient à cœur à Hugues, c'est surtout sa réalité exemplaire, sa vraie Réalité. Celle-ci du reste se comprend par rapport à la réalité psychologique. Déjà dans la première partie, Hugues a fait entendre le motif qu'il va

1. Analogue cependant.

Au début du fragment, nous voyons que les choses subsistent *in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis*.

A la fin, on nous dit que les créatures, autres que les créatures angéliques, ont subsisté d'abord dans la raison divine, puis dans la connaissance des anges, enfin en elles-mêmes. D'autre part, le symbolisme des trois demeures de l'arche est différent. *De arca mor.* L. I, c. 3 — PL 176, 630 B). Nous avons affaire ici à un schéma composite, qui est bien dans la manière de Hugues.

développer. Ce mouvement du cœur qu'est l'amour est, par nature, un, singulier ; mais il se divise quand il entre en acte. L'amour qui s'en va vers l'extérieur, c'est la cupidité ; l'amour qui se dirige vers l'intérieur c'est la charité. Cet amour ordonné qu'est la charité, aime ce qu'il faut aimer, contrairement à ce que fait l'amour de cupidité. Voici que maintenant après avoir souligné qu'un cœur humain est bon ou mauvais suivant qu'est bon ou mauvais son amour, Hugues précise ce qu'il y a de désordonné, de mauvais dans l'amour : non pas celui qui aime, ni l'objet aimé, ni l'amour par quoi l'on aime, mais la mauvaise façon d'aimer. Que l'on ordonne la charité et tout mal s'évanouit.

Une deuxième variation commence sur cet important sujet — *magnam rem* — où il importe d'avoir la force de réaliser ce que l'on veut. On note la solennité de ce passage, remarquable d'autre part par son style périodique, où l'on entend, bien entendu, l'écho lointain d'Augustin, et, beaucoup plus proche, l'écho des plus beaux enseignements de l'École de Laon. Le Dieu tout puissant, vrai et souverain Bien, à qui rien ne manque, qui ne peut rien acquérir ni rien perdre, a créé l'esprit raisonnable pour le rendre participant de sa béatitude. Mais, s'il l'a créé, c'est par amour. Et pour le rendre apte à jouir d'une si grande béatitude, il a fait en lui un palais spirituel, l'amour, et ainsi l'a pour ainsi dire, rendu sensible au goût de la douceur intérieure. Par l'amour Dieu s'est uni la créature raisonnable pour que son amour l'aspire, que son désir le boive, que sa joie le possède. Comme une avette, qu'elle se plonge en cette suavité et s'en rassasie. Aspiration sans fin, béatitude sans fin. Le seul lien entre le Créateur et la créature, c'est un lien d'amour, et d'autant plus heureux qu'il est plus fort. Double lien, puisqu'il est le lien de la charité de Dieu et du prochain : tous sont un en s'unissant à l'Unique et le bien de tous en le bien de chacun. Que la charité soit donc ordonnée.

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

Une dernière fois Hugues fait entendre son leit-motiv, puis il redit, d'une façon pléonastique, l'affirmation du début. « Elle est la charité ordonnée, et en dehors d'elle, tout ce que l'on fait n'est pas charité ordonnée, mais cupidité désordonnée. »

*
* *

C'est le même thème que développe le *quid vero diligendum sit*². La vie du cœur, c'est l'amour, et le cœur qui veut vivre, il est impossible qu'il soit sans amour. Mais l'objet de l'amour, c'est soi-même ou quelque chose d'autre. S'aimer seulement soi-même, ce n'est pas un heureux amour, car l'on n'a pas en soi le bien parfait. Il faut chercher à aimer en dehors de soi. Mais aimer quelque chose d'imparfait, c'est aimer la misère. Aimer le vrai et souverain Bien, c'est le seul moyen de trouver le bonheur en aimant, et d'autant plus grand que l'amour est plus fort. Le désir qui se fixe dans une heureuse sécurité, c'est l'amour qui se repose dans une douceur inaltérée.

Mais maintenant comme la faiblesse de l'esprit humain, sans qu'il soit question de la retenir toujours, peut à peine à certains moments, s'arrêter à la douceur de la divine contemplation, gardons du moins notre cœur des pensées vaines et mauvaises et portons-le à la considération des œuvres et des merveilles de Dieu : en redressant notre instabilité, nous nous acheminerons vers ce don de Dieu qu'est la vraie stabilité.

Ces thèmes de l'impermanence du monde temporel qui doit nous donner le désir de l'immuable éternité ou de la considération du monde créé comme d'un livre écrit par Dieu d'où s'échappe l'appel des signes sont évidemment des thèmes très hugoniens. Mais plus caractéristique encore est l'« exemple » de la deuxième partie (cf. II) qui évoque le *De arca*. Le monde est semblable à l'univers recouvert par le déluge, et la vraie foi est le vaisseau ou l'arche qui sauve du naufrage causé par la cupidité de ce monde, précisément parce qu'elle ne fait plus que se servir du monde, Fabriquons donc le vaisseau de la foi ; habitons-le par la charité : ainsi nous croirons ce que nous devons aimer et nous aimerons ce que nous croyons ; ainsi la loi de Dieu sera dans notre cœur par la foi, et notre cœur dans la loi de Dieu par l'amour.

La troisième partie (cf. III) reprend les deux considérations du monde de la création et du monde de la foi, grâce à la dichotomie fondamentale *opus conditionis, opus restorationis*.

L'œuvre de création, faite en six jours, c'est la formation du ciel et de la terre, et de tout ce qu'ils contiennent. L'œuvre de restauration, qui se poursuit durant les six âges de l'histoire, c'est l'Incarnation du

2. Intitulé dans le ms. Paris B N 2530 f. 105^{ra} de uero amore et quod sine amore cor uiuere non possit.

Verbe, tout ce qui l'a précédée et annoncée, tout ce qui vient après pour la confirmer. Mais l'œuvre de restauration est liée à la foi catholique et beaucoup plus chère au cœur des saints, puisqu'elle apporte les remèdes du salut. Dieu l'a en partie réalisée par les hommes, en partie par les anges, en partie par soi-même. Et Hugues, concluant par l'affirmation de la transcendance de Dieu, donne un nouvel éclairage à son symbolisme des demeures de l'arche : la première demeure signifie les œuvres humaines, la seconde les œuvres angéliques, la troisième les œuvres divines, la résidence suprême l'Auteur de toutes choses.

Douai 350 f. 93^{va}.

Item tractatus eiusdem de substantia dilectionis^a

[Prologus. Unus fons dilectionis, duo riu]

(1) Cotidianum de dilectione sermonem serimus, ne forte scintillet in cordibus nostris¹ et exardescat ignis flammam faciens aut totum consumens aut purgans totum. Ex eo namque totum est quod bonum est, et totum quod malum est, ex eo est. Unus fons dilectionis intus saliens duos riuos infundit. Alter est amor mundi, cupiditas, alter est amor Dei, caritas. Medium quippe est cor hominis, unde fons amoris erumpit, et cum per appetitum ad exteriora decurrit, cupiditas dicitur; cum uero desiderium suum ad interiora dirigit, caritas nominatur. Ergo duo sunt riu, qui de fonte dilectionis emanant, cupiditas et caritas; et omnium malorum radix cupiditas, et omnium bonorum radix caritas. Ex eo igitur totum est quod bonum est, et totum quod malum est, ex eo est. Quicquid ergo illud est magnum est, quod in nobis est, et ex eo totum est quod ex nobis est: hoc autem amor est. (2) Quid est amor? Et quantum est amor? Aut unde est amor? Et sermo dei de amore loquitur. Nunquid hoc negotium non potius illorum est, qui pudicitiam prostituere consuerunt? Ecce quam multi (fol. 93^{vb}) eius mysteria nolentes suscipiunt, quam pauci qui eius uerba proferre in medium non erubescunt. Quid igitur nos facimus? Forsitan multa² improbitate frontem fractam habeamus, qui non uerecundemur amorem indictatum sonare, quem et impudici aliquando non possunt sine uerecundia in uerbis exprimere. Sed aliud est inuestigare uicium ut eradicetur, aliud exhortari ad uicium ut uirtus et ueritas non ametur. Nos igitur inuestigamus et querimus ut sciamus et scientes caueamus quod illi inuestigant ut sciant, sed sciant ut faciant, quid³ illud in nobis sit, quod desideria nostra sic multifariam diuidit et cor unum in diuersa deducit.

(3) Iuenimus autem hoc aliud non esse preter amorem, qui, cum sit motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem autem diuisus; cum se inordinate mouet, id est, ad ea que non debet, cupiditas dicitur; cum uero ordinatus est, caritas appellatur. Ipsum igitur hunc cordis motum, quem amorem appellamus

^a Item tractatus eiusdem de substantia dilectionis D. Incipit de substantia dilectionis I, De substantia dilectionis *alia man.* N incipit liber augustini de substantia dilectionis A

1. nostris: uestris D

2. multa: multi D

3. quid: quod D

qua diffinitione signare poterimus? Expediit nobis propius intueri eum ne lateat aliquatenus et non sciatur; proptereaque nec caueatur cum (fol. 94^{ra}) malus est, nec appetatur aut inueniatur cum bonus est, de quo et cum malus est tanta mala ueniunt, et cum bonus est, tanta bona procedunt.

[II. — Definitio amoris]

Ipsum igitur quomodo diffinimus? Inuestigemus, consideremus quia⁴ occultum est quod queritur, quantoque interius collocatum est, tanto magis in utraque parte cordi dominatur. Igitur uidetur amor et amor est⁵ delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid, desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium, per desiderium currens, requiescens per gaudium. Hinc bonum est et hinc malum est tuum, cor humanum, quia nec aliunde bonum es si bonum es, nec aliunde malum es, si malum es, nisi quod uel bene uel male amas quod bonum est. Nam omne quod est bonum est, sed cum id quod bonum est male amatur, illud bonum non est, et hoc malum est. Igitur nec qui amat malum est, nec quod amat malum est, nec amor quo amat malum est, sed quod male amat malum est, et hoc omne malum est. Ordinate ergo caritatem et iam malum nullum est.

[III. — Caritas ordinata, caritas Dei et proximi]

(1) Magnam rem commendare uolumus, si tamen ualeamus quod uolumus. Omnipotens deus qui nullo indiget, quia ipse summum et uerum bonum est, qui nec de alieno accipere potest quo crescat, quoniam ex ipso sunt omnia, nec de suo amittere quo (fol. 94^{rb}) decidat, quoniam in ipso immutabiliter consistunt uniuersa, ipse rationalem spiritum creauit, sola caritate, nulla necessitate, ut eum sue beatitudinis participem faceret. Porro ut idem aptus esset tanta beatitudine perfrui, fecit in eo dilectionem, spiritale palatum, quodammodo per hanc sensificans ad gustum dulcedinis interne, quatenus per ipsam uidelicet dilectionem sue felicitatis iocunditatem saperet, eique infatigabili desiderio inhereret. Per dilectionem ergo copulauit sibi deus creaturam rationalem, ut ei semper inherendo, ipsum quo beatificanda erat bonum, et ex ipso quodammodo per affectum sugeret, et de ipso per desiderium biberet, et in ipso per gaudium possideret. Suge, o apicula, sugere. Suge et bibe dulcoris tui inenarrabilem suauitatem. Immergere et replere, quia ille deficere nescit, si tu non incipias fastidire. Adhere ergo et inhere, sume et frue. Si sempiternus gustus fuerit, sempiterna quoque beatitudo erit. Non iam pudeat neque peniteat nos de amore fecisse uerbum. Non peniteat ubi tanta utilitas, non pudeat ubi talis honestas. Igitur per amorem sociata est factori suo creatura rationalis, solumque est dilectionis uinculum quod ligat utrosque in idipsum et tanto (fol. 94^{va}) felicius quanto fortius. (2) Propter quod ut et indiuisa societas et concordia perfecta utrobique haberetur; geminatus est nexus in caritate dei et proximi, ut per caritatem dei

4. quia : qua D

5. est : esse D

omnes uni coherent, per caritatem proximi omnes ad inuicem unum fierent, ut quod de illo uno cui omnes inherebant, quisque in semetipso non caperet, plenius atque perfectius per caritatem proximi in altero possideret, et bonum omnium fieret totum singulorum.

[IV. — Caritas ordinata. Que possint amari]
[De quo, quocum, in quem currere]

Ordinate ergo caritatem (Cant. 2, 4).

(1) Quid est : ordinate caritatem ? Si desiderium est, amor bene currat ; si gaudium est, bene requiescat. Est enim amor, sicut dictum est, delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid : desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium, per desiderium currens et requiescens per gaudium, currens ad illud, et requiescens in illo. Ad quid ? aut in quo ? Audite : si forte explicare possimus quo currere debeat amor noster, aut in quo requiescere.

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

(3) Amor namque per desiderium et de deo et cum deo et in deum ordinate currere potest. De deo currit, quando de ipso accipit, unde eum diligit. Cum deo currit, quando eius uoluntati in nullo contradicit. In deum currit, quando in ipso requiescere appetit. Hec sunt tria que ad deum pertinent.

(4) Duo sunt proximi. Potest enim desiderium de proximo et cum proximo currere, sed in proximum non potest. De proximo, ut de eius salute et profectu gaudeat. Cum proximo, ut eum in uia dei et comitem itineris et socium peruentiois habere concupiscat. Sed in proximum non potest, ut in homine⁶ spem et fiduciam suam constituat. Hec sunt duo que ad proximum pertinent, id est, de ipso, cum ipso et non in ipsum.

(5) Unum est mundi, de ipso currere, non cum ipso aut in ipsum. De mundo enim (fol. 95^{ra}) desiderium currit, quando inspecto foris dei opere per admirationem et laudem ardentius intus ad ipsum se conuertit. Cum mundo curreret, si se pro mutabilitate temporalium, siue deiciendo in aduersis, siue eleuando in prosperis huic seculo conformaret. In mundum curreret, si in eius delectationibus semper requiescere uellet.

(6) Ordinate ergo caritatem, ut per desiderium currat de deo cum deo in deum, de proximo cum proximo et non in proximum de mundo

6. homine : hominem D

nec cum mundo nec in mundum, et in solo deo requiescat per gaudium. Hec est ordinata caritas, et preter ipsam omne quod agit non ordinata caritas est, sed inordinata cupiditas.

QUID UERE DILIGENDUM SIT

[I. — Quomodo amor Dei cordis nostri requies et felix amor solus sit]

Vita cordis amor est, et idcirco omnino impossibile est ut sine amore sit cor quod uiuere cupit. Quid hinc sequatur considera. Si enim humana mens sine amore esse non potest, aut seipsam, aut certe aliud aliquid a se diligit necesse est. Quia uero in seipsa perfectum bonum non inuenit, si se solam diligeret, felix amor non esset. Oportet ergo, si feliciter amare desiderat, aliud aliquid preter se quod amet inquirat. Si autem imperfectum aliquid extra se amare cepit, amorem quidem suum irritat, sed miseriam non excludit. Feliciter ergo non diligit, donec (fol. 95^{rb}) ad uerum et summum bonum per amoris desiderium se conuertit. Quia uero summum et uerum bonum deus est, solus ille feliciter amat qui deum amat et tanto felicius quanto amplius. Hec est igitur cordis nostri requies, cum in amore dei per desiderium figitur, nec ultra quicquam appetit, sed in eo quod tenet quadam felici securitate delectatur. Quia enim illud nec appetitus ultra protrahit, nec timor repellit, quodammodo in idipsum iocunditatis sine uexatione requiescit. Sed quia humane mentis infirmitas, ut non dicam semper sed uix aliquando in illam diuine contemplationis dulcedinem figi potest, quodam interim studio ad illam ad quam necdum pertingere sufficit stabilitatem assuefacienda est, id est, si deum semper cogitare non possumus, saltem cor nostrum ab illicitis et uanis cogitationibus restringendo, in consideratione operum dei et mirabilium eius illud teneamus, ut dum semper minus instabiles esse satagimus, tandem aliquando donante deo uere stabiles fieri ualeamus.

[II. — Quomodo uera fides hoc mundo utatur]

Ut autem huius promotionis aliquod tibi exemplum subiciam, uniuersus iste mundus quasi quoddam diluuium est, quia omnia que in hoc mundo sunt ad similitudinem aque incertis euentibus fluctuando decurrunt. Vera autem (fol. 95^{va}) fides que non transitoria sed eterna promittit, quasi a quibusdam fluctibus, sic a mundi huius cupiditate in superna animum attollit et portari quidem ab aquis potest, sed mergi omnino non potest, quia ad necessitatem hoc mundo utitur, sed eius desideriis per affectum non implicatur. Quisquis ergo eterna non credens, sola que transeunt appetit, hunc quasi sine nauis laborantem in fluctibus, impetus aque decurrentis secum trahit. Qui uero eterna credens transitoria diligit, hic iuxta nauem naufragium facit. Qui autem eterna bona et credit et diligit, hic in nauis positus fluctuantis maris undas securus pertransit. Et quia per desiderium fidei nauem non transgreditur, iam quodammodo in fluctibus terre stabilitatem imitatur. Primum ergo, si hoc mare magnum illesi pertransire uolumus, fabricemus nauem, ut fidem integram habeamus, deinde nauem

fidei inhabitemus per caritatem, ut et credamus quod diligere debemus, et diligamus quod credimus, sicque et lex dei in corde nostro sit per recte fidei cognitionem et cor nostrum in lege dei sit per dilectionem.

[III. — De operibus conditionis et operibus restorationis]

Sed ut facilius cognoscas quomodo uel unde hanc quam dixi nauem siue archam in corde tuo edificare debeas, per quam huius diluuii naufragio eductus ad portum quietis peruenias, duo opera Dei considera, uidelicet opus conditionis et opus restorationis. Opus (fol. 95^{vb}) autem conditionis est creatio celi et terre, et omnium que in eis continentur, que sex diebus facta sunt. Opus uero restorationis, incarnatio uerbi et omnia que a principio mundi usque ad finem, uel ad ipsam prenuntiandam precesserunt, uel ad ipsam confirmandam secutura sunt : que omnia sex etatibus fiunt. Sed opera restorationis magis pertinent ad fidem catholicam, que idcirco sancti amplius diligunt, quia in eis sue salutis remedia agnoscunt. Hec autem partim per homines, partim per angelos, partim per semetipsum operatus est deus, ut in archa spiritali prima sit mansio opera hominum, secunda opera angelorum, tertia opera dei, supremus cubitus auctor uniuersorum deus.

Roger BARON.
Paris-Angers.