

**Compte rendu des activités de recherche post-doctorale  
LabEx HASTEC 2012-2013**

par  
**Francesco Siri**

**Titre du projet :** « Le *De oratione dominica* de Hugues de Saint-Victor : entre commentaire, pratique pédagogique et discours spirituel ».

**Programmes collaboratifs concernés :** 5, 4, 3.

**Laboratoire d'accueil :** Institut de recherche et d'histoire des textes (C.N.R.S., UPR 841)

**Correspondant scientifique :** M. Dominique Poirel (I.R.H.T. – C.N.R.S.)

Ce rapport sur les activités effectuées pendant l'année 2012-2013, grâce au contrat de recherche post-doctorale du LabEx HASTEC, s'articule en quatre parties. D'abord, y sont présentées les activités concernant le projet proposé au LabEx HASTEC ; puis, la participation aux activités scientifiques du laboratoire d'accueil (Institut de recherche et d'histoire des textes – Section latine) ; ensuite, la participation aux activités scientifiques hors du laboratoire d'accueil ; enfin, les publications parues ou en cours de publication. Ce rapport est complété par six annexes.

## **1. Activités concernant le projet proposé au LabEx HASTEC**

La plus part du temps de mon contrat a été consacrée à l'établissement de l'édition critique du *De oratione dominica* d'Hugues de Saint-Victor, pour la collection *Hugonis de Sancto Victore Opera (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis)* chez Brepols, dirigée par Dominique Poirel et Patrice Sicard.

Le *De oratione dominica* était connu par quarante-deux témoins (cf. **Annexe 1**), selon la liste initiale de mon projet. Néanmoins, il a été nécessaire de vérifier cette liste, d'y ajouter des nouveaux témoins,

identifiés pendant les recherches, de les reclasser sur la base de leur *incipit* et *explicit*, et enfin de les collationner (enregistrer leur variantes) intégralement.

À l'issue de ce travail purement philologique, on a désormais une connaissance plus solide autour de la diffusion manuscrite de l'ouvrage et de ses lecteurs (cf. **Annexe 2**). Si onze manuscrits, considérés précédemment comme témoins de l'ouvrage, ont été définitivement écartés, grâce aux instruments mis à disposition par l'IRHT et au travail d'équipe, on a pu repérer quatre nouveaux témoins : Brugge, Stadsbibliotheek, 510 C, fol. 140va-150ra ; Tarragona, Biblioteca Pública (Provincial), 16, fol. 153v-158v ; 156, fol. 74ra-79rb ; Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 108, fol. 14ra-20rb. J'ai également examiné les incunables et les autres éditions imprimées du *De oratione dominica*, qui présentent plusieurs incohérences dans la collocation de ce commentaire parmi les œuvres d'Hugues.

Dans l'**Annexe 3**, je sou mets à l'attention des lecteurs le texte de l'édition critique sans les apparats des variantes et des sources. Vu qu'il s'agit d'un travail en voie de parution, toutes remarques et toutes corrections me seront utiles, et pour celles-ci je vous serez reconnaissant.

Au-delà de ce travail plus proprement philologique - d'ailleurs indispensable pour comprendre le contexte de production de l'ouvrage -, j'ai étudié de plus près les techniques intellectuelles dont Hugues se sert, et essayé de comprendre les lignes de force de la pensée développée dans cet ouvrage, ainsi que le dynamisme d'appropriation, de réécriture, et enfin de retransmission du *Pater noster*, qu'on pourra facilement définir l'un des pilastres de la culture chrétienne.

Les résultats partiels de mes recherches ont été présentés en trois occasions :

- 1) 8 janvier 2013, au sein du séminaire doctoral de M. Olivier Boulnois, EPHE-Paris, avec une intervention intitulée : « Maladies et guérison de l'âme selon Hugues de Saint-Victor ».
- 2) 12 avril 2013, dans la Journée des jeunes chercheurs LabEx HASTEC, EPHE-Paris, avec une intervention sur le thème : « Des infections de l'âme : notes d'anthropologie hugonienne ».
- 3) 19 juin 2013, aux journées d'étude, organisées par moi même à l'IRHT : « Le "Notre Père" au xii<sup>e</sup> siècle : lectures et usages », où j'ai présenté une intervention intitulée : « En quête d'ordre : Hugues de Saint-Victor commentateur du Notre Père ».

Le texte de cette dernière communication se trouve dans l'**Annexe 4**.

L'organisation de deux journées d'étude est aussi à compter parmi les activités de mon contrat de recherche post-doctoral au sein du LabEx HASTEC. Celui-ci m'a accordé, après deux évaluations anonymes favorables à ma proposition, une subvention pour organiser les deux journées d'étude. Elles se sont déroulées auprès de l'IRHT le 19 et le 20 juin 2013. Dans l'**Annexe 5**, on trouvera le programme et la présentation de ces journées. Les intervenants, au nombre de neuf, appartient à divers institutions réputées au niveau international : ils font partie de laboratoires français comme le LEM, l'IRHT ou l'EPHE, membres partenaires du LabEx HASTEC; des universités françaises (Strasbourg, Montpellier, Aix-Marseille); et d'institutions étrangères (PIMS-Toronto, ISIME-Roma, UniCatt-Milano).

J'ai réuni et édité les actes de ces journées, en proposant leur publication dans la collection *Bibliothèque d'histoire culture du moyen âge* chez Brepols (Turnhout), dirigée par Mme Nicole Bériou et M. Franco Morenzoni. La parution du volume (dont la table des matières peut être consultée dans l'**Annexe 6**) est prévue pour le début 2015.

## **2. Présence dans le laboratoire d'accueil (IRHT) et participation à ses activités**

Participation en tant qu'auditeur au colloque « Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ) », organisé par Mme Olga Weijers et M. Jacques Verger, 12-14 septembre 2012, IRHT-Paris

Participation au séminaire « Histoire des bibliothèques anciennes », organisé par la section de Codicologie, histoire des bibliothèques et héraldique de l'IRHT.

Dans le même séminaire, j'ai donné une conférence le 22 mars 2013 sur le thème : « *Le prince des Doctes Hardy a le moindre liure choisi* » : la bibliothèque de Claude Hardy (†1678), avocat et mathématicien.

Cette intervention a donné lieu à un dossier de publications, mis en ligne sur le site [www.libraria.fr](http://www.libraria.fr) (cf. la liste des publications, dossier « Claude Hardy »).

Participation à la « Journée d'inauguration Bibliissima : Construisons ensemble la nouvelle bibliothèque des bibliothèques », IRHT, 31 mai 2013, organisée par Mme Anne-Marie Turcan.

## **3. Participation à d'autres activités scientifiques ayant eu lieu hors de l'IRHT**

Pendant cette année, j'ai pu profiter de l'offre du panorama scientifique parisien en médiévistique, en suivant des séminaires et des conférences liés à mes intérêts.

Voici les séminaires suivis auprès de l'École pratique des hautes études :

- « Exégèse visuelle et construction de la sagesse : le *De archa Noe* de Hugues de Saint-Victor », dirigé par M. Dominique Poirel.

Lecture continue et traduction du *De archa Noe* (éd. Patrice Sicard, Brepols, Turnhout, 2001, Corpus Christianorum Continuation Mediaevalis 176).

Au cours de l'année 1126, dans l'après-midi, se tinrent au cloître de Saint-Victor de Paris, sous la direction d'Hugues, des entretiens, survivance de l'antique *collatio* monastique. Elle reçoit une forme nouvelle qui lui vient d'une pratique qui caractérise l'école de Saint-Victor, celle du recours à un diagramme : à mesure que progressent les entretiens, un dessin est exécuté par le maître devant ses disciples qui sont invités à le transporter mentalement en une structure à trois dimensions, celle de l'arche de Noé selon les descriptions de la Genèse. Selon une typologie des architectures divines (Temple de Salomon, Temple d'Ezéchiel, Jérusalem nouvelle) qui caractérise elle aussi l'école victorine, le bâtiment de Noé est support d'une quadruple exégèse (historique, allégorique, tropologique et anagogique) : le nef est ainsi chargée des thèmes centraux de chacun des domaines de la pensée hugonienne. La réalisation du diagramme et son commentaire sont une mystagogie, où le disciple est conduit à l'intérieur de la structure et monte vers parties hautes de l'ouvrage. C'est un voyage en soi-même (l'arche est l'âme), dans l'univers (l'arche est le cosmos) et dans l'histoire du salut (l'arche est l'Église), qui est corrélatif d'une édification de soi-même et de la construction de sa vie.

- « Grammaire, rhétorique, lexicographie au service de l'exégèse. La pratique des figures dans l'exégèse médiévale », dirigé par Mme Anne Grondeux.

Dans ce séminaire, les méthodes d'analyse textuelle mise en œuvre dans l'exégèse de la Bible ont été

présentées : en particulier l'utilisation des figures de grammaire et de rhétorique, envisagées dans leur tradition historique en passant par l'Antiquité (Jérôme, Augustin), le haut Moyen Âge (Cassiodore, Isidore), l'époque carolingienne et leurs continuateurs du Moyen Âge central. Le séminaire visait à illustrer l'imbrication des arts libéraux et de l'exégèse au Moyen Âge.

Autres séminaires, colloques et conférences, auxquels j'ai participé pendant cette année :

- Séminaire « L'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge », dirigé par M. Gilbert Dahan auprès du Collège des Bernardins, une séance par mois.

Le programme de cette année concernait l'exégèse de la Bible au XIII<sup>e</sup> siècle et les commentaires médiévaux au livre du prophète Sophonie.

- Colloque « Notre-Dame de Paris 1163-2013 », 12-15 décembre 2012, Collège des Bernardins, Paris, organisé avec la collaboration de la Bibliothèque Mazarine, de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, et du Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (LAMOP).

- Série de conférences de Charles Burnett (Warburg Institute, Londres), directeur d'études invité à l'EPHE par Mme Danielle Jacquart. Le sujet « La topographie de la traduction de la fin du X<sup>e</sup> siècle au début du XII<sup>e</sup> siècle » a été développé en quatre séances, entre mai et juin 2013.

1 – Les Marches Britanniques ;

2 – Le sud-est de l'Espagne ;

3 – L'Italie ;

4 – Constantinople et les états latins d'Orient.

- Conférences « Pierre Abélard », 6-7 juin 2013, Université de Paris Sorbonne, organisé par M. Ruedi Imbach. Conférencier invité : Thomas Ricklin (Université de Munich), « Philosophes provocateurs ». Trois séances avec le programme suivant :

1 – *Volentes philosophos imitari* : Jean de Galles et le défi de l'exemplarité.

2 – *Vir praedicans justitiam* : Dante et les lois de l'infamie.

3 – *Appo li futuri viver per fama* : Boccace et l'éthique de la renommée.

- Colloque international « La persuasion cistercienne (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle). Le Dialogue des miracles de Césaire de Heisterbach et sa réception », 25-26 juin 2013, Institut national d'histoire de l'art à Paris, organisé par Mme Marie Anne Polo de Beaulieu, Mme Victoria Smirnova, M. Jacques Berlioz. Ce colloque est inclus parmi les activités du LabEx HASTEC.

#### 4. Publications

##### Livre :

- *Le Pater noster au XII<sup>e</sup> siècle : lectures et usages. Actes des journées d'étude, 19-20 juin 2013, IRHT, Paris*, éd. par Francesco Siri, Brepols, Turnhout, à paraître en 2015 dans la collection *Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge*, t. 15.

##### Articles :

- F. Siri, « En quête d'ordre : Hugues de Saint-Victor commentateur du Notre Père », *Le Pater noster au XII<sup>e</sup> siècle : lectures et usages. Actes des journées d'étude, 19-20 juin 2013, IRHT, Paris*, éd. par Francesco Siri, Brepols, Turnhout, à paraître en 2014 dans la collection *Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge*. D'autres articles issus des recherches personnelles :

- F. Siri, « *Et natura mediocritatis est amica*. Empreintes philosophiques dans la prédication d'Alain de Lille », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 97 (2013), 299-343.

- F. Siri, « The virtue of faith in Simon of Tournai's *Institutiones in sacram paginam* », *Fides Virtus. Proceedings of I.G.T.M. Congress, Padua, 6-9 July 2011*, éd. par Riccardo Quinto, Silvana Vecchio, Aschendorff, Münster, 2013, 183-208.

### Comptes rendus :

- « D. Poirel, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout, 2013 (Bibliotheca Victorina, 23) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, à paraître.

- « P. Rorem, *Hugh of Saint-Victor*, Oxford University Press, Oxford, 2009 », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, à paraître.

### Publications en ligne :

- *Glossa ordinaria in epistolam ad Galatas* : [www.glossae.net](http://www.glossae.net)

- Dossier « Claude Hardy », dans [www.libraria.fr](http://www.libraria.fr) (quinze fiches) :

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) », dans *Libraria, BMF : Informations possesseurs*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/en/BMF/possesseurs/hardy-claude>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) — 1678 (a) », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678>

- Siri, Francesco, « Inventaire — Hardy (Claude) — 1678 (a) », dans *Libraria, Éditions d'inventaires*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/editions/inventaire—hardy-claude—1678>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) — 1678 (b) », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-b>

- Siri, Francesco, « Inventaire — Hardy (Claude) — 1678 (b) », dans *Libraria, Éditions d'inventaires*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/editions/inventaire—hardy-claude—1678-b>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) — 1678 (c) », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-c>

- Siri, Francesco, « Inventaire — Hardy (Claude) — 1678 (c) », dans *Libraria, Éditions d'inventaires*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/editions/inventaire—hardy-claude—1678-c>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) ? — 1678 (d) ? », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-d>

- Siri, Francesco, « Inventaire — Hardy (Claude) — 1678 (d) », dans *Libraria, Éditions d'inventaires*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/editions/inventaire—hardy-claude—1678-d>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) ? — 1678 (e) ? », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-e>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) — 1678 (f) », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-f>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) — 1678 (g) », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-g>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) — 1678 (h) », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [En ligne]

<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-h>

- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) — 1678 (i) », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [**En ligne**]  
<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-i>
- Siri, Francesco, « Hardy (Claude) — 1678 (j) », dans *Libraria, BMF : Notices*, Paris, IRHT, 2013 (Ædilis, Sites de programmes scientifiques, 4) [**En ligne**]  
<http://www.libraria.fr/fr/BMF/hardy-claude—1678-j>

## ANNEXE 1

Liste de manuscrits par laquelle j'ai commencé ma recherche.

1	Admont, Stiftsbibliothek, 146, f. 196v-198v
2	Arras, Bibl. municipale, 664 (929), f. 77v
3	Barcelona, Bibl. de Catalunya y Central, 102, f. 124r-128r
4	Bruxelles, Bibl. Royal Albert I <sup>er</sup> , 2499-2510 (1118), f. 142-147
5	Cluj, Biblioteca Academici R.S. Romania (Bibl. de l'Académie de la Rép. pop. de Roumanie) Fonds Blaj., Ms. 2
6	Douai, Bibl. municipale, 365, f. 66ra
7	Douai, Bibl. municipale, 508, f. 24v-26v
8	Einsiedeln, Stiftsbibliothek, 189 (331), p. 211a-213b
9	El Escorial, Bibl. Real de S. Lorenzo, e. IV. 16, f. 103r-114v
10	El Escorial, Bibl. Real de S. Lorenzo, P. III. 23, f. 231v-232r
11	Firenze, Bibl. Med. Laurenziana, San Marco 476, f. 8va-13ra
12	Firenze, Bibl. Med. Laurenziana, San Marco 621, f. 317ra-321va
13	Grenoble, Bibl. municipale, 246, f. 71ra-76bisva
14	Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, 235, f. 124v-138r
15	Laon, Bibl. mun., 173, f. 36v-37v
16	Laon, Bibl. mun., 463, f. 100r
17	Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcob. CCXIV (170), f. 93ra-100va
18	Mons, Bibliothèque de la Ville, 9/166, f. 26r-40v
19	Montecassino, Arch. e Bibl. dell'Abbazia, 410 LL, p. 59-70
20	München, Bayer. Staatsbibl., clm 5254, f. 152v-154v
21	München, Bayer. Staatsbibl., clm 15823, f. 194r-197r
22	Nice, Bibl. municipale, 9 (R. 19), f. 34r-49r
23	Oxford, Library of University College, 45, f. ?-51
24	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 2532, f. 119r-127v
25	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 12316, f. 75ra-82ra
26	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14303, f. 43va-49vb
27	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14470, f. 234va-235vb
28	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14506, f. 178v-183r
29	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14507, f. 182va-186vb
30	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 15315, f. 165vb-170ra
31	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 15988, p. 263a-275b
32	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 16506, f. 26va-31va
33	Paris, Bibl. nat. de France, lat. 16875, f. 457va-464ra
34	Paris, Bibl. nat. de France, Nouv. acq. lat. 444, f. 33r-40r
35	Paris, Bibl. de l'Université de Paris (Sorbonne), 172, f. 109r-114v
36	Poitiers, Bibl. municipale, 24 (299), f. 42r-54r
37	Princeton, University Library, Robert Garrett Collection 78, f. 53r-62r
38	Tours, Bibl. municipale, 246, f. 96r-105v
39	Tours, Bibl. municipale, 247, f. 376va-vb
40	Tours, Bibl. municipale, 396, f. 103rb-106vb
41	Trier, Stadtbibl., 529/1174 4°, f. 162rb-162vb
42	Troyes, Bibl. municipale, 554, f. 58rb-58va

## ANNEXE 2

Liste de témoins transmettant le *De oratione dominica* (OD) d'Hugues de Saint-Victor. Cette liste est issue de ma recherche pendant l'année du contrat LabEx HASTEC.

Le texte du OD, publié dans PL 175, 774A-789A, se trouve au complet dans les manuscrits suivants :

Brugge, Stadsbibliotheek, 510 C, f. 140va-150ra  
composite, la troisième unité codicologique (f. 120-152) est du XIV<sup>e</sup> s. ; pas d'indication de provenance dans le catalogue.

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 476, f. 8va-13rb  
XIV<sup>e</sup> s. ; ex conventu sancti Marci de Florentia ordinis predicatorum.

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 621, f. 317ra-321va  
XIV<sup>e</sup> s. (a. 1331) ; au f. IIv : « Iste liber est conventus sancti Marci de Florentia ordinis predicatorum, quem habuit a Cosma Johannis de Medicis » ; au f. 407r : « Istud opus est domini Andree decani sancti Petri Avinionensis super quo michi Antonio librario tenetur in uno scuto auri ».

Heiligenkreuz, Bibliothek des Zisterzienserstifts, 235, f. 124v-136r  
XII<sup>e</sup> s. ; probablement originaire des cisterciens de Heiligenkreuz.

Mons, Bibliothèque de la Ville, 9/166, f. 26r-40v  
XII<sup>e</sup> s. (a. 1151-1175) ; originaire de l'abbaye cistercienne de Bonne-Espérance.

Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia, 410 LL, p. 59b-70a  
XIII<sup>e</sup> s. in. ; probablement originaire de la même abbaye.

Nice, Bibl. municipale, 9 (R. 19), f. 34r-46v  
XIV<sup>e</sup> s. ; au f. 51r annotation du XVI<sup>e</sup> s. : « Iste liber est ad usum fratrum minorum Nicie ».

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 2532, f. 119r-127v  
XV<sup>e</sup> s. ; les ff. 37-167 sont de la main de Jean, comte d'Angoulême, frère de Charles d'Orléans. A appartenu à Charles d'Orléans.

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 12316, f. 75ra-82ra  
XII<sup>e</sup> s. ; originaire de S. Pierre de Corbie, présent ensuite à St.-Germain des Près.

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14303, f. 43va-49vb  
XIII<sup>e</sup> s. ; originaire de Saint-Victor de Paris.

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14506, f. 178v-183r  
XII<sup>e</sup> s. (a. 1140-1150) ; originaire de Saint-Victor de Paris.

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 15315, f. 165vb-170ra  
XIII<sup>e</sup> s. ; originaire du collège de Sorbonne, donné par Gérard d'Abbeville.

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 15988, p. 265a-275b  
XIII<sup>e</sup> s. ; originaire du collège de Sorbonne ?

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 16506, f. 26va-31va  
XIII<sup>e</sup> s. ; originaire du collège de Sorbonne.

Paris, Bibl. nat. de France, Nouv. acq. lat. 444, f. 33r-40r  
XII<sup>e</sup> s. ; ex Bibliotheca Buheriana E. 73 (MDCCXXI) ; ms. Libri 52.

Paris, Bibl. de l'Université de Paris (Sorbonne), 172, f. 109ra-114va  
XIII<sup>e</sup> s. ; a appartenu au Collège des Cholets, ensuite au Collège Louis-le-Grand.

Poitiers, Bibl. municipale, 24 (299), f. 42r-52r  
XII<sup>e</sup> s. ; originaire de l'abbaye de Fleury, cote 104.

Princeton, University Library, Robert Garrett Collection 78, f. 53r-62r  
XII<sup>e</sup> s. ; originaire des cisterciens de Sainte-Marie de Poblet.

Tours, Bibl. municipale, 246, f. 96r-105v  
XII<sup>e</sup> s. ; originaire de l'abbaye de Marmoutier, cote 120.

Tours, Bibl. municipale, 396, f. 103rb-106vb  
XIV<sup>e</sup> s. ; originaire de l'abbaye de Marmoutier, cote 75.

Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 108, f. 14ra-20rb  
XV<sup>e</sup> s. ; de la bibliothèque de Frédéric III de Montefeltro.

Au-delà de ces 21 témoins, seulement des fragments ou des extraits, d'extension très variable, sont conservés dans 11 autres manuscrits :

Arras, Bibl. municipale, 664 (929), f. 77r-v  
XIII<sup>e</sup> s. ; ex bibliotheca monasterii sancti Vedasti Atrebatensis, 1628. B. 48.

Barcelona, Biblioteca de Catalunya y Central, 102, f. 123r-128r  
XII<sup>e</sup> s., quatrième quart ; transcrit en Espagne par un scribe ibérique ayant fréquenté Paris et assimilé des habitudes décoratives anglo-saxonnes attestées à Saint-Victor de Paris.

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, 189 (331), p. 211a-213b  
XV<sup>e</sup> s. ; d'origine probablement hollandaise, annotation au f. 1r : « Istum librum legavit conventui beate Marie Virginis in Dumo iuxta Eyndoviam ordinis canonicorum regularium honorabilis dominus et magister Martinus de Zomeren canonicus Bustiducensis [Herzogenbusch] ».

El Escorial, Biblioteca Real de S. Lorenzo, e. IV. 16, f. 103r-114v  
XIII<sup>e</sup> s. ; appartenu à la bibliothèque du comte duc de Olivares.

El Escorial, Biblioteca Real de S. Lorenzo, P. III. 23, f. 231v-232r  
XIII<sup>e</sup> s. ; appartenu à la bibliothèque du comte duc de Olivares.

Grenoble, Bibl. municipale, 246, f. 71ra-76bisva  
XII<sup>e</sup> s., troisième quarte ; originaire de la Chartreuse de Portes.

Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcob. CCXIV (170), f. 93r-100v  
XIII<sup>e</sup> s. ; originaire probablement de la France, selon le catalogue.

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 16875, f. 457va-464ra

Composite, selon le catalogue il date du XIII<sup>e</sup> s. (a. 1200-1230), mais quelle unité codicologique ? ; originaire de l'abbaye de Compiègne (quelle unité codicologique a appartenu à cette abbaye ?).

Tarragona, Biblioteca Pública (Provincial), 16, f. 153v-158v  
XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. ; des Cisterciens de Santes Creus (Catalogne ; fille de Granselve, ligne de Clairvaux).

Tarragona, Biblioteca Pública (Provincial), 156, f. 74ra-79rb  
XII<sup>e</sup> s., première moitié ; d'après l'annotation au f. 195r(numéroté 194r) « Iste liber est sancte Marie Vallis Lauree », originaire de l'abbaye cistercienne de Valloires. [puis passé aux Cisterciens de Santes Creus]

Tours, Bibl. Municipale, 247, f. 376va-vb  
XV<sup>e</sup> s. (XIII<sup>e</sup> s. selon le catalogue) ; originaire de l'abbaye bénédictine de la cathédrale Saint-Gatien de Tours, cote 251.

Parmi les mss. que je n'ai pas encore pu vérifier, on compte :

Admont, Stiftsbibliothek, 146, f. 196v-198v (peut-être un simple morceau du OD)  
XII<sup>e</sup> s., milieu ; provenance ?

À ce corpus de témoins sûrs du OD, il faut ajouter un manuscrit disparu. Enregistré dans le catalogue de Claude de Grandrue de 1514 sous la cote KK 12, il était présent encore dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris à l'occasion du récolement de 1651 sous la cote 399 et, enfin, entre 1654 et 1677 au moment de la rédaction de l'inventaire d'Eustache de Blémur sous la cote Bf 12. Toutefois, on n'a pas encore pu l'identifier (cf. Ouy, t. II, p. 288-289). Sur la base du catalogue de Grandrue, en tout cas, on apprend que c'était un manuscrit en papier rapportant, aux f. 90-93 (ou 94), une « Expositio orationis dominice ab Hugone de Sancto Victore ». Aucun renseignement sur l'*incipit* ou l'*explicit* de cet ouvrage n'est donné, aussi demeure-t-il difficile de deviner une possible correspondance avec l'un des manuscrits subsistants.

Au moins un manuscrit présente un texte mélangé (différente rédaction ? à examiner)

Bruxelles, Bibl. Royal Albert Ier, 2499-2510 (1118), f. 142r-146r (il semble avoir l'*incipit* du OD, mais l'*explicit* du *De quinque septenis* !)

XIV<sup>e</sup> s. ; au f. 1v note de possession « Liber cenobii sancti Pauli in Zonia canonicorum regularium ordinis sancti Augustini cameracensis dyocesis prope Bruxellam in Brabantia quod communiter vocatur Roodenclooster ».

D'autres manuscrits, auparavant classés comme transmettant le OD, transmettent en réalité un autre ouvrage de Hugues ou bien des ouvrages pseudo-hugoniens. Il s'agit des manuscrits suivants :

Cluj, Biblioteca Akademiae R.S. Romania (Bibl. de l'Académie de la Rép. pop. de Roumanie) Fonds Blaj., Ms. 2, f. 27vb-28vb

(= PL 177, 371B-373B : fragment du pseudo-hugonien *Speculum de mysteriis ecclesiae*, ex cap. 7 de celebratione missae)

Douai, Bibl. municipale, 365, f. 66ra

(= sentence « Septem sunt uicia », éd. Poirel 2002, p. 455, suivie par celle « Minor est labor », éd. Poirel, p. 457)

Douai, Bibl. municipale, 508, f. 24v-26v

(= sentence « Septem sunt uicia », éd. Poirel 2002, p. 455, suivie par celle « Maior est labor », éd. Poirel 2002, p. 457 ; puis, après un phrase de liaison « Sunt septem petitiones contra septem uicia in oratione dominica », s'ajoute la section de la version principale du *De quinque septenis*, commençant par « Prima ergo peticio contra superbiam est ... ». Toutefois, l'*explicit* change : on lit « Beati mundo corde quoniam ipsi deum uidebunt » au lieu de « Beati pacifici quoniam ipsi filii dei uocabuntur »)

Laon, Bibl. municipale, 173, f. 36v-37v

(= fragment du *De sacramentis christianae fidei* II, XIII, 1, éd. PL 176, 525C-526B)

Laon, Bibl. municipale, 463, f. 100r

(= fragment du *De sacramentis christianae fidei* II, XIII, 1, éd. PL 176, 525C-526B)

München, Bayer. Staatsbibl., clm 2575, f. 3r-7v

(Il s'agit de la version principale du *De quinque septenis*, mais avec un *incipit* différent et parfois quelques variantes dans le texte ; signalé par Hauréau 1886, p. 36, comme contenant une exposition sur l'oraison dominicale et classé par Goy parmi les témoins du *De quinque septenis*)

München, Bayer. Staatsbibl., clm 5254, f. 152v-154v

(Il s'agit de la version principale du *De quinque septenis*, mais avec un *incipit* différent et parfois quelques variantes dans le texte)

München, Bayer. Staatsbibl., clm 15823, f. 194r-197r

(Il s'agit de la version principale du *De quinque septenis*, mais avec un *incipit* différent et parfois quelques variantes dans le texte)

Oxford, Library of University College, 45, f. 47ra-48va

(= *De quinque septenis*, version principale)

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14470, f. 234va-235vb

(Recueil d'*auctoritates* autour de chaque vice. Il ne doit pas être attribué à Hugues, à mon avis, parce que le mot *castrimargia* y est employé pour définir la *gula* et on ne trouve jamais ce terme dans les œuvres du victorin, tandis que sa variante *gastrimargia* se trouve dans deux œuvres pseudo-hugoniennes, à savoir les *Adnotatiunculae elucidatoriae in Joelem prophetam* et l'*Expositio moralis in Abdiam*)

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 14507, f. 182va-186vb

(= PL 175, 767A-774A : *Allegoriae in Novum Testamentum*, lib. II, cap. 2 !)

Trier, Stadtbibl., 529/1174 4°, f. 162rb-162vb

(= fragment du *De sacramentis christianae fidei* II, XIII, 1, éd. PL 176, 525C-526B)

Troyes, Bibl. municipale, 554, f. 58rb-va

(= sentence « Septem sunt uicia », éd. Poirel 2002, p. 455, suivie par celle « Minor est labor », éd. Poirel, p. 457)

Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 167, 2r-v et 3r-7r

(Le premier texte, au f. 2r-v, correspond, avec quelques variantes, à un fragment du *De sacramentis christianae fidei* II, XIII, 1, éd. PL 176, 525C-526B. Le deuxième texte, au f. 3r-7r, est la version principale du *De quinque septenis*)

### ANNEXE 3

Texte critique du *De oratione dominica* (sans les apparats). Je prie les lecteurs de me signaler par courriel (francesco[POINT]siri[AROBASE]fastwebnet[POINT]it) toute erreur ou correction qu'ils pourront identifier. Toute remarque est aussi la bienvenue.

Septem sunt uicia principalia que rationalem naturam inficiunt et eius integritatem quasi quodam sue admixtionis fermento corrumpunt. Viciium autem est corruptio naturalis affectus preter ordinem et extra mensuram. Hoc uero, cum per consensum recipitur, peccatum est ; sentire autem solum sine consensu pena est , non culpa. Sane in non regeneratis uiciium omnino excusationem non habet, ubi, etsi consensus non sequitur, solum hoc dampnationi debitum est quod preter rationem mouetur. Propter quod ait Apostolus : « Iam nichil dampnationis est his qui sunt in Christo Iesu » .

Primum uiciium est superbia , secundum inuidia , terciium ira, quartum accidia, quintum auaricia , sextum gula, septimum luxuria. Superbia est amor proprie excellencie, inuidia est liuor felicitatis aliene , ira est irrationabilis perturbatio mentis, accidia est fastidium interni boni, auaricia est immoderata habendi cupiditas, gula est nimius edendi appetitus , luxuria est immoderatum desiderium explende libidinis .

Hec ergo sunt uicia septem , de quibus uniuersa rationalis anime corruptio manat. Omne enim quod integritatem corrumpit uiciium est. Sed est alia integritas corporee nature, alia nature incorporee . Rursum corporea natura quedam statum habet, sensum non habet ; quedam uero et statum habet et sensum . In illa ergo que sensu caret , corruptio accedens uiolat unitatem ; ad illam autem que sensum habet , corruptio ingrediens ledit sanitatem. Spiritualis autem nature integritas in ueritate et bonitate constat : in ueritate cum cognoscitur , in bonitate cum amatur. Corrupta ergo cognitio per ignorantiam anime rationali quasi quandam feditatem ingerit, corruptus uero amor per concupiscentiam tollit sanitatem. Claritas enim cognitionis quasi quedam anime pulcritudo est, sinceritas uero dilectionis sanitas illius . Propterea maius uiciium est non amare bonum quam uerum nescire . Quod enim uoluntatem sequitur iuste pro culpa deputatur. Scire autem et nescire potes nolens, amare autem et non amare non potes nisi uolens . Idcirco id quod secundum uoluntatem est solum pro merito imputatur, siue ad bonum, si rectum est , siue ad malum, si peruersum est . Propter hoc in affectu omne meritum constat, neque iusticia uel culpa nisi in affectu rationalis uoluntatis inueniri potest. Huius ergo affectionis corruptiones sunt septem.

Prima est superbia , id est amor proprie excellencie, que ipsum affectum deformat, quia dum eum ad partem detrahit a toto precipit . Omne namque bonum a summo bono est et minus in se est quam in illo a quo est. Quisquis ergo extra summum bonum in aliquo bono delectatur, dum peruerse partem eligit , iuste totum amittit . Superbia ergo quasi partem a toto precipiens rationali affectui tollit pulcritudinem ; cetera uero subsequencia uicia ingerunt dolorem. In omnibus enim reliquis pena primi uicii constat quia, quod in superbia preeunte delinquitur , ceteris post superbiam subsequentibus punitur. In illa quippe bonum ad proprietatem amatur : gaudet enim se habere quod alius non habet, uel ut habeat quod non alius habet. Propterea igitur quia excellenciam ad proprietatem amat, amor proprie excellencie uocatur. In eo autem quod proprietatem amat , odit communionem et nascitur inuidia filia superbie .

Inuidia quippe est odium felicitatis aliene , que de superbia nascitur. Non enim tibi displicere poterat alium habere, nisi quod tu prius solus habere uoluisti . Propterea ledit te et grauis tibi est aliena felicitas quia in ea tibi tuus defectus ostenditur et ex ea argueris non esse quod uel esse gaudebas uel concupieras ut esses . In superbia igitur iniuste delectaris , in inuidia iuste cruciaris ; in superbia peruerse tibi placet quod tu es, in inuidia inique tibi displicet quod alius est . Propterea lesio superbie tanto perniciosius corrumpit, quanto minus malicia illius sentiri potest , et quo suauius intrat, eo profundius penetrat. Inuidia autem, quoniam cum lesione sua etiam dolorem habet, in eo ipso non numquam mala esse

cognoscitur, quo non solum peruersa, sed etiam amara esse sentitur. In hoc non nichil iusticie inuidia habere cognoscitur quia qui iniuste agit iuste punitur.

Post hanc sequitur ira, hoc est irrationabilis perturbatio mentis, que et ipsa penam suam secum habet. Nam si dolorem facit aliena felicitas cum cernitur, multo magis facit cum aduersatur. Hec est ergo irrationabilis perturbatio mentis, que ira dicitur, cum malum illatum pati dedignaris; ideoque turbaris, impatientia agitatus, quia non sustines aduersitatem.

Est autem bona ira, qua dedignaris malum facere; mala uero, qua dedignaris malum pati: illa respuit culpam, ista non suscipit iusticiam. Propter hoc mala ira ex aduersitate occurrente turbatur et impatientia quietem mentis exagitat, neque stare iam uult animus ad toleranciam pene que iusta est, quemadmodum prius stare noluit per continenciam culpe que iniusta est. Auget ergo miseriam, dum cruciatum carnis suscipit ad dolorem mentis.

Hec igitur tria uicia, id est superbia, inuidia, ira, maxime Deo aduersantur: superbia namque Deum negat, inuidia accusat, ira fugat. Qui enim de singularitate gloriatur, superiorem negat; qui uero bonis alienis inuidet, largitorem accusat; qui autem in corde suo perturbationem recipit, pacis amatorem expellit. Simul uero omnia Deum blasphemant: superbia quippe dicit Deum non bonum esse, inuidia et ira dicunt Deum non bene fecisse; illa quia alii bonum contulit, ista quia sibi malum intulit. Sic tria hec uicia specialiter ad iniuriam Dei spectare uidentur, in quibus bonum suum quod Deus est mens rationalis peruerse deserit: per superbiam introrsum ab illo se diuidens, per inuidiam exterius uisum pie non requirens, per iram ipsam etiam memoriam illius a recordatione sua propellens.

Deinde sequuntur quatuor alia uicia, quibus suam Deus in homine iniuriam ulciscitur, quia peccatrix anima a Deo deserta his quasi ad uindictam subsequenter punitur.

In his igitur quatuor uiciis prima est accidia, id est tedium animi, quod de fastidio interni boni nascitur, in qua animus amisso bono suo solitarius et desertus manens sibi ipsi in amaritudinem et dolorem commutatur.

Deinde sequitur auaricia, id est immoderata habendi cupiditas, que animum interno bono carentem et sibi non sufficientem ad exteriora appetenda compellit. Accidia igitur anime dolorem facit, auaricia laborem, quia illa per tristitiam afficit, ista per uaria desideria scindens in laboriosos conatus extendit. Post auariciam sequitur gula. Mens etenim per appetitum exteriorum fusa primum a gula excipitur que necessitatem pretendens familiariter blanditur; que quia post necessitatem superfluitatem inducit, uicium est, quoniam appetitum et deformat extra mensuram trahens, et affligit per immoderatum desiderium tendens, et polluit turpi delectatione inficiens.

Nouissime succedit luxuria. Caro siquidem inflammata per crapulam continuo ad libidinem efferuet, in qua similiter turpitude est quantum mensuram transgreditur, et maior turpitude quantum eius actio nulla necessitate excusatur.

Sine cibo natura subsistere non potest, sed sine concubitu potest. Propterea appetitum edendi ex natura ortum, ne malus sit, ratio subsequens moderatur; appetitus autem concumbendi, etiam si ab actione refrenetur, in eo ipso tamen uicium est quod ex ratione precedente non oritur. Propterea quidem illi oriri natura est, modum transire uicium; huius autem et ortus uicium est, ubi actio eius rationabilis non est. Quod uicium in nobis ex fomite peccati sine ratione oritur, per rationem refrenatur, per gratiam excusatur, sicut scriptum est: « Iam nichil dampnationis est his qui sunt in Christo Iesu ». Est tamen omnino peccatum quod contra iusticiam mouetur, sed non dampnabile quod per gratiam excusatur.

Propter hoc Dei Filius, qui naturam nostram cum pena sine culpa assumpsit, famem aliquando sustinuisse legitur, sed nullam omnino in eadem natura ex peccati fomite umquam/unquam titillationem sensisse uerissime affirmatur. Cuius enim actio rationabilis esse non potuisset, eius desiderium sine uicio omnino non fuisset. Quod in eo prorsus esse non debuit qui peccatum non suscipere sed tollere uenit. Itaque appetitus edendi in eo quidem quod appetitus est natura est, in eo

uero quod inordinatus est uicium est ; appetitus uero concumbendi in eo ipso quod est nunc iuste arguitur , nisi ratione preeunte et gratia subsequente excusetur . Ratio autem nulla precedere ostenditur , nisi rationalis actio subsequatur, quia quod preter necessitatem nature est , quando non debet fieri, non debet etiam concupisci .

In his ergo uiciis, sicut prima superbia animam a summis detrahit, ita nouissima luxuria in infimis defigit , sicut scriptum est : « Infixus sum in limo profundi et non est substantia » . Recte igitur contra gloriam superbie opponitur immundicia luxurie et, ubi precedit spiritus elacio , sequitur carnis turpitude, ut qui in se peruerse considerat unde gloriatur , in se etiam iuste inueniat unde confundatur.

Hec sunt septem uicia que uniuersam anime integritatem corrumpunt . Contra que sananda opponuntur septem dona Spiritus sancti , quasi septem antidota spiritalia , que tamen septiformi petitione premissa impetrantur. Primum enim homini condito quedam bona dederat Deus gratis non rogatus ; sed, quia homo ingratus hec abiecit, dignum est ut secunda bona non accipiat, donec humiliatus hec desiderando et supplicando requirat. Idcirco precedit peticio , ut sequatur largitio : quod uoluntate perdidit, uoluntate requirit .

Hee autem septem petitiones in oratione dominica continentur, singule singulis uiciis opponende . Contra superbiam opponitur prima peticio : « Sanctificetur nomen tuum » . Contra inuidiam opponitur secunda peticio : « Adueniat regnum tuum » . Contra iram opponitur tertia peticio : « Fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra » . Contra accidiam opponitur quarta peticio : « Panem nostrum cotidianum da nobis hodie » . Contra auariciam opponitur quinta peticio : « Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris » . Contra gulam opponitur sexta peticio : « Ne nos inducas in temptationem » . Contra luxuriam opponitur septima peticio : « Libera nos a malo » .

Sed notandum quod in hac dominica oratione ante ipsas petitiones quasi captatio quedam premittitur, cum dicitur : PATER NOSTER QVI ES IN CELIS . Captat namque oraturus pietatem, appellans eum patrem . Si enim pater est, amat filios et pietate mouetur, ut exaudiat clamantes ad se et prestet quod petitur. Igitur qui dicit 'Pater' fiduciam significat exaudicionis ; qui uero dicit 'noster' humilitatem ostendit , non singulariter presumens de bono quod in communi datum est ; qui autem dicit 'qui es in celis' audit quid debeat postulare, ne forte non petenda requirens aures pietatis offendat . Cur enim terrena petat qui se patrem in celis habere testatur ? Illic namque querenda est hereditas , ubi habitat pater . Dic ergo 'Pater' ut in petendo confidas ; dic 'noster' ne de communi bono singulariter te extollas ; dic 'qui es in celis' ut quid tibi petendum sit intelligas.

Habes Deum patrem, habes hominem fratrem, ut ad illum tendens non diuidaris ab isto : trahat te ad illum dilectio, non diuidat ab isto elacio . Idcirco clamas 'Pater noster', ut intelligas quia fratres habes neque solus es in hoc bono quod per gratiam omnibus datum est .

Vnus homo dixit : « Pater meus » , qui utique hoc non dixisset, si plusquam homo non fuisset . Vbi enim homo fuit, dicere habuit 'Pater noster' ; ubi Deus fuit, dicere habuit 'Pater meus' . Vbi enim Deus fuit , solus fuit unus unigenitus, ideo dixit 'Pater meus' ; ubi autem homo fuit, fratres habuit neque solus fuit, propterea hic dixit et Patrem nostrum ['Pater noster?'], et alibi : « Ite nunciate fratribus meis » , et iterum : « Narrabo nomen tuum fratribus meis » . Propterea : « Pater noster qui es in celis » .

'Pater in celis' : pius et altus , diligens et potens . Si pater es, prodesse uis ; si in celis, potes ; ergo uis et potes. Propterea petentes nichil hesitamur : uis et potes, 'Pater noster qui es in celis' .

Indulge quod postulamus, quia rectum est quod petimus : primum quod ad honorem tuum, postea quod ad salutem nostram. Quod ad honorem tuum : « Sanctificetur nomen tuum, adueniat regnum tuum , fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra » . Quod ad salutem nostram : « Panem nostrum cotidianum da nobis hodie, et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris , et ne nos inducas in temptationem, sed libera nos a malo » . Propterea exaudi quia tu dixisti : « Si quid petieritis in nomine meo, dabitur uobis » . Nos enim petimus in nomine tuo, petimus quod ad honorem tuum, petimus quod ad salutem nostram . Primum pro te, postea pro nobis. Tu enim Dominus es et idcirco iure causa tua primum ubique locum habere debet . Propterea debitum reuerencie soluimus supplicantes, ut salus

nostra apud clemenciam tuam efficacior existat, que se honori tuo etiam pro se agens postponere non cunctatur. Nichil nostra peticio affert quod auribus tue maiestatis debeat displicere. Nostre commoditati honorem Dei preponimus, salutem proximi sociamus. Ne ergo repellas orationem nostram, quam tibi et Dei et proximi caritas commendat; in qua non singulare, sed commune bonum postulantes proximum diligimus sicut nos, et tuam gloriam preferentes te Deum nostrum supra nos. Hec pro commendatione captationis dicta sunt.

SANCTIFICETVR NOMEN TVVM. Hec est prima peticio, qua petimus ut nomen Dei sanctificetur, primum in nobis, postea per nos. Quod est nomen Dei? Forte cogitas uel cogitandam putas uocem aliquam, cum audis nomen Dei. Si ergo uox sanctificanda est, qualis uox cogitanda est que digna sit, ut sibi singulariter usurpet sanctificationem, cum multa sint nomina quibus nominatur Deus a nobis, sicut multis modis innotescere dignatus est nobis? An forte omnia hec nomina unum nomen continent quo Deus nominatur in nobis, hoc est unam noticiam, unam cognicionem, unam fidem, qua reuelatus est nobis et cognoscitur a nobis? Hoc est nomen quo nominatur et innotescit Deus: fama eius, noticia eius, fides eius. Sic enim dicimus: « Magni nominis est homo ille »; et: « Ille homo magnum nomen habet in populo ». 'Magni nominis', magne fame: « Notus in Iudea Deus, in Israel magnum nomen eius ». Ergo ipsa noticia ipsum est nomen: ibi enim est nominatus, ubi notus.

Quid ergo petis, cum dicis Deo 'sanctificetur nomen tuum'? Iam enim nominatus est tibi Deus, nomen eius ad te usque peruenit, tecum est nomen eius. Modo, cum intrasti ecclesiam, audisti scripturam clamantem: « In principio creauit Deus celum et terram ». Nominatus est tibi Deus et cognouisti, quia creator omnium ipse est. Audi iterum: « Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde ». Quomodo bonus? « Beatus cuius Deus Iacob adiutor eius, spes eius in Domino Deo ipsius qui fecit celum et terram, mare et omnia que in eis » sunt. Ergo Deus, qui 'creauit celum et terram', ipse est 'Deus Israel' et 'Deus Iacob': nam Israel ipse est et Iacob. Si ergo 'Deus Iacob' 'fecit celum et terram, mare et omnia que in eis sunt', ergo qui 'in principio fecit celum et terram' 'Deus' est 'Israel' et 'Deus Iacob'. Ibi creator, hic adiutor; ibi magnus, hic bonus. Quam bonus? 'Beatus cuius Deus Iacob adiutor eius'. Bonus ad tantum bonum, bonus ad beatitudinem, ergo summe bonus, quia ad summum bonum bonus.

Sed forte soli Israel bonus et solus Iacob beatus, cuius Deus adiutor eius? Audi iterum: « Beati omnes qui timent Dominum, qui ambulant in uisibus eius ». Ergo idem Deus qui in principio celum et terram fecit et idem ipse qui postea legem dedit, unus et idem ipse est qui in nouissimo adueniens gratiam contulit. Primum creauit, postea reparauit, in fine beatificauit. Non alius et alius, quamuis aliud et aliud.

In omnibus his nominatus est tibi Deus et personuit nomen eius in auribus tuis et celebris facta est apud te fama illius. Non te deinceps de ignorantia excusare potes: audisti nomen eius.

Sed hoc caue ne nomen Dei tui accipias in uanum. Quid est nomen Dei in uanum accipere? Audire et contempnere, agnoscere et non reuereri, scire et non amare. Ergo ora ut sanctificetur nomen eius apud te. Nam in se sanctum est semper quicquid de illo dicitur, quicquid de illo dici potest totum sanctum est; sed tibi non est, si non diligis, si non reuereris. Nam in tua estimacione sanctus non est, si tu illum sanctum esse non putas. Si ergo audis et despicias, non sanctificatur nomen eius apud te. Tollis illi sanctitatem suam, tollis in te qui non potes in se. Si plus posses, plus faceres; quantum potes facis, et si plus posses plus faceres [periodo non convincente da Nam]. Iudicabit ergo Deus affectum malignitatis tue, non defectum infirmitatis tue. Superbus enim es et resistis quantum potes et obfirmas animam tuam, ut non timeas aut uerearis illum cuius, etsi non suscipis bonitatem, non tamen effugis potestatem. Ergo ora illum ut ad suam reuerenciam cor tuum inclinet et, sicut illuminauit ad cognicionem, sic excitet ad dilectionem, ut humiliaris sub potenti manu illius, quatinus et magnum uerearis et diligas bonum. Sic humilitate superueniente superbia cadet, ita ut iam letus et mansuetus Deo canere incipias: « Domine clamaui ad te et sanasti me ». Postquam autem Deus in te sanctificauerit et te sanctificare fecerit nomen sanctum suum, non hic sistas, non tibi sufficiat salus tua. Extende affectum caritatis et pro aliis clama ad illum: 'sanctificetur nomen tuum'. Ab omnibus sanctificetur et ab omnibus glorificetur, ut secundum nomen tuum sit et laus tua usque in fines terre. Sic ergo

‘sanctificetur nomen tuum’. « Non nobis, inquit, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam », hoc est ‘sanctificetur nomen tuum’. Sanctificatur enim cum glorificatur, ‘sanctificetur nomen tuum’.

ADVENIAT REGNUM TVVM. Hec est secunda peticio, que contra uicium inuidie opponitur, in qua desiderium fraterne salutis commendatur. Quid enim est regnum Dei nisi salus hominum? Non enim hic illud significatur regnum quo cunctis Deus potestate presidet et nutu potencie sue uniuersa ad arbitrium sue uoluntatis intorquet. Hoc enim regnum nec per profectum aduenit, nec per defectum recedit, quia diuina potestas nec augeri potest, quia plena est, nec minui, quia eterna. Illud uero regnum, quo piis mentibus per amorem subiectis presidet, tantum aduenit quantum salus hominum crescit; in quibus uidelicet mentibus, dum id quod contra iusticiam male nitebatur ad nutum diuine uoluntatis per gratiam aspirantem componitur, tunc nimirum in eis Deo aduenienti regnum preparatur ut in ipsis habitet, nunc omnem motum illarum ad iusticiam dirigens, postea uero finito mutabilitatis huius cursu omne desiderium earum sopita omni contradictione ad pacem eterne tranquillitatis componens. Regnum ergo Dei est quo interius per gratiam presidens fluctuantes mentes hominum regit et ad leges eterne iusticie sequendas non ui sed amore inflectit, ut sub ipso per deuocionem et post ipsum per imitationem dirigantur ad ipsum per glorificationem.

Sicut ergo in prima petitione gloriam Dei postulamus, sic in secunda salutem proximi flagitamus: illud contra superbiam, hoc contra inuidiam. Ibi nos per humilitatem superiori subiecimus, hic per caritatem proximo sociamus. ‘Sanctificetur nomen tuum, adueniat regnum tuum’.

FIAT VOLUNTAS TVA SICVT IN CELO ET IN TERRA. Hec est tertia peticio, que contra uicium ire opponitur. Qui enim uoluntati diuine annuit non uult contendere, sed humiliter subicit se dispositioni iuste, ut in eo etiam quod contra uoluntatem suam agitur aduersus iudicem suum nullo impaciencie siue murmurationis uicio moueatur. Quia enim agnoscit se perpetrasse mala prohibita, patienter sustinet mala illata. In quibus tolerandis, etsi caro per impacienciam murmuris perturbationem suscipit, ratio tamen per considerationem iusticie tranquilla permanens ad obedienciam se componit. Voluntas quippe spiritus diuine uoluntati per iusticiam conformata hoc quod in sua carne contra ueritatem moueri sentit improbat et, ut idipsum quoque ad consensum ueritatis tranquilletur, exoptat dicens: ‘Fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra’.

Hoc quippe ‘celum’, id est ratio per amorem iusticie celestibus conformata, in nullo contra Dei uoluntatem nititur et, quod in contrarium moueri sentit, per uigorem eiusdem iusticie ne effluat moderatur, sicut scriptum est: « Non mea uoluntas fiat, sed tua ». Sicut enim humanitas in homine Deo, secundum proprietatem nature mortalis quam portabat, aliud inferius per carnis affectum naturaliter penam fugientis uoluit, aliud superius per iudicium rationis iusticiam amantis approbavit, sic nos, quod in nobis ex uicio contra iusticiam Dei moueri cernimus, iudicio rationis cohibere debemus dicentes: ‘Domine, non nostra uoluntas fiat, sed tua’.

Nostra enim uoluntas est uoluntas carnis nostre, que, siue ex infirmitate nature moueatur, nostra est quia in nobis, siue ex uicio culpe, nostra est quia ex nobis. Hec nostra est quia portamus, illa nostra quia fecimus: fecimus enim culpam, portamus naturam. Ideo quod mouetur ex natura, etsi aliquando cohibetur, numquam imputatur; in eo autem quod mouetur ex culpa, et reprehensibile est quod oritur et cohibendum est ne operetur. Idcirco autem quod secundum infirmitatem nature appetimus, etsi culpa non sit, aliquando tamen cohibere debemus, quia, cum aliud iusticia Dei exigit ad puniendam culpam, aliud infirmitas ad fouendam naturam, patienter sustinere debemus lesionem nature propter impletionem iusticie. Quod autem ex uicio appetimus, et plangendum est quod oritur et cohibendum ne perficiatur, ut fiat quod scriptum est: « Non regnet peccatum in uestro mortali corpore ». Propterea, ut ‘in terra’ quoque carnis nostre regnum peccati destruatur et regnum Dei adueniat, orandum est ut ‘sicut in celo’ sic ‘et in terra’ uoluntas eius fiat, quia tunc et ‘in terra’ regnum eius aduenit, si motus carnis qui ex iusticia non est subiectus rationi non dominatur sed seruit. Cum autem homo celum anime sue et terram carnis sue regno Dei subiecerit, tunc affectu caritatis in anteriora se extendens orare debet, ut quod in se gratia operante agitur eadem gratia largiente exterius compleatur. ‘Fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra’.

Sicut angeli 'in celo' obediunt, sic obediant homines 'in terra'. Etsi qui in terra homines per gratiam celum facti sunt et ad celum mente subleuati sunt, ut in eis 'uoluntas tua fiat' imitentur illos qui adhuc animo terre inherent et terra sunt et precedunt corde quo secuturi sunt et corpore. Sic ergo 'fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra'.

Ecce, Domine, concedimus ut 'fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra'. Non resistimus, non renitimur, non reluctamur. Nos quidem hactenus aliud facere uoluimus, aliud perficere cogitauimus.

Sed consideramus modo quia omnipotens uoluntas tua est et idcirco, si nitimur contra illam, aut potestate tua constringemur ne quod male uolumus perficiamus, aut paciencia tua sinemur ut pereamus. Idcirco, Domine, non contendimus tecum, 'fiat uoluntas tua'. Scimus, Domine, quia siue uolumus siue nolumus uoluntas tua fiet; ideo 'fiat uoluntas tua'. Concedimus quod prohibere omnino non possumus, ne forte, si aliud uelimus, non detur effectus et dampnetur affectus. Ideo adiungimus uoluntatem, ut remuneres pietatem, quia laudamus et amamus tuam potestatem; ut faciamus oramus, quod te posse non dubitamus, ut tua bona uoluntate prauas nostras uoluntates comprimas et quod male uolumus nos, tu autem bene non uis, fieri non permittas. Quod etsi fieret, tua uoluntas minus potens non esset, nostra plus misera esset. Ideo, Domine, 'fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra'. Intantum enim iam de tua bonitate confidimus, ut de nobis plus tibi quam nobis credamus. Propterea: 'fiat uoluntas tua'. Nos enim et malum nostrum uelle possumus, tu non potes, quem nec ignorantia decipit nec malicia corrumpit. Idcirco, Domine, 'fiat uoluntas tua sicut in celo et in terra'.

PANEM NOSTRVM COTIDIANVM DA NOBIS HODIE. Hec est quarta petitio, que contra uicium accidie opponitur. Hic enim petitur panis uite ab esurientibus iusticiam. Panis refectio est: da panem, da refectionem, 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'.

'Panem nostrum', panem tuum: tuum quia das, nostrum quia accipimus; tuum quia a te, nostrum quia nobis; a te oritur ideo tuum, nobis conceditur ideo nostrum. Tu es enim terra illa uiuentium, de qua oritur panis uite qui confirmat cor hominis. Idcirco, o terra, da panem, da refectionem, pasce habitatores tuos; si habitamus in te, pascamur ex te.

Iam cepimus manere, iam cepimus quiescere, quia iam cepimus acquiescere. Ecce non resiliamus per contradictionem aliquam, cantauimus: 'fiat uoluntas tua'. Ecce igitur manemus, ut sit hec requies nostra in seculum seculi. Manere autem non possumus nisi comedamus, da ergo nobis panem, 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'.

Ecce non solliciti sumus de crastino, hodiernam tantum stipem petimus, 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'. Nolumus ut apud nos manna tuum putrescat. Colligimus quantum sufficit et non amplius, non colligimus nisi quantum uti possumus, 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'.

Secundum presentem illuminationem prebe refectionem: quantum illuminasti tantum refice, quantum dedisti scire tantum da diligere. Nolumus ut apud nos dilectio tua sine scientia excedat, quia quod secundum scientiam non agitur reprehensibile est, etiam si ex zelo iusticie oriri uideatur. Propterea arguuntur qui zelum habuerunt non secundum scientiam, qui ultra illuminationem protrahere uoluerunt refectionem. Nocte comederunt cibum qui non nisi in die sumendus fuerat, ideo errauerunt et ebrii facti sunt, ut non intelligerent quid facerent. Propter hoc 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'.

'Da panem', da refectionem. Verbum tuum refectio anime est: « Non enim in solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo quod procedit de ore Dei ». Ergo pascit uerbum sicut pascit panis, quoniam ipsum uerbum est panis. Da ergo uerbum tuum ut reficias animas nostras. Quid est uerbum tuum? Veritas. Mitte ueritatem tuam in cor nostrum, ut reficiat nos. Mitte ueritatem et cum ueritate caritatem. Veniat Filius, ueniat cum Filio Spiritus sanctus. Ambo ueniant, ut refectio sit plena. Illuminet ueritas, reficiat caritas: nam ipsa dilectio ipsa est refectio. 'Panem nostrum cotidianum da nobis hodie'.

Videte quid dicat: 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'. In die presenti refectionem querit; dies enim hodiernus presens est, sicut hesternus preteritus, crastinus futurus. Quere diem intus, si intus refectionem agnoscis, intus panem, intus diem. Nam de exteriori pane et exteriori die, quamuis et illi a Deo sint et a Deo petendi sint, merito nunc interim siletur propter intencionem melioris. Quere ergo intus diem, quere panem. Nam si ille qui reficitur intus est, intus est quo reficitur, intus est quando reficitur. Clamat hic esuriens et querit refectionem suam ne deficiat.

Clamat anima. Ipsa enim est esuriens et utinam esuriat, et hoc esuriat quod, cum plene perceperit, amplius non esuriat! Ergo anima esurit. Quid est esurire? Desiderare. Esurit anima, desiderat anima. Quid desiderat? Panem. Quem panem? Veritatem. Iste est panis suus, hunc panem alia creatura sumere non potest nisi sola rationalis. Propterea ait: 'panem nostrum': ad hunc facti sumus, ad hunc creati sumus. Propterea inquit: 'da', quia sic creasti nos, ut sine pane isto non uiuamus. 'Panem nostrum cotidianum da nobis hodie'.

Quid est hodie? In die presenti. Intendite: anima rationalis ita creata fuerat, ut a ueritate illuminaretur et lumen ipsius ueritatis in ea numquam obscuraretur. Si ergo stetisset in lumine ueritatis, unus illi dies esset, et ille dies eternus esset non habens hesternum uel crastinum. Nunc autem, quia a ueritate deficit, recedit ab ea lumen ueritatis et non stat cum ipsa semper. Propterea dies eius transeunt et succedunt post lumen tenebre, quando per culpam ueritas relinquitur; et post tenebras rursus redit lux, quando anima in peccato iacens per gratiam uisitatur. Quando ergo adest gratia dies est, quia illuminatur quando uisitatur. Hic est hodiernus in quo refectio queritur, quia preuenta per gratiam anima ad desiderium boni excitatur. Et nota quod panis hic cotidianus dicitur, quia secundum numerum spiritalium illuminacionum refectio interne dulcedinis multiplicatur.

Considerandum uero quomodo hec peticio pro uicio accidie sanando supplicare dicitur, in qua non fastidians, sed esuriens et desiderans orare memoratur. Sed sciendum quia, nisi mens orantis prius per gratiam ad desiderium boni excitata esset, numquam ad persequendum malum suum conualesceret, et idcirco eo desiderio quo per gratiam contra malum suum accenditur, pro eodem postmodum malo sanando deprecatur. Non itaque omnino uirtute caret qui pro uicio suo sanando orat, quia nisi aliquatenus quod perdidit sentiret, quod patitur non doleret. Itaque nec contra superbiam orare potest nisi qui uel in desiderio humilitatem habet, nec contra inuidiam nisi qui saltem in affectu benignitatem possidet. Sic mansuetudine contra iram, sic desiderio contra accidiam supplicamus. Contra auariciam orantes indulgendi desiderio accendimur, contra gulam supplicantes continencie appetitu inflammamur. Postremo, nisi amor castitatis in desiderio esset, nemo contra turpes luxurie delectationes orationem funderet. Prius ergo excitamur ut uelimus, postea oramus ut amplius possimus, sicut scriptum est: «Concupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas in omni tempore». Sic ergo 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'.

'Hodie da': nam de preterito gratias agimus, de presenti supplicamus. Quomodo futura eueniant non nostrum est querere, sed tuum est prouidere. Itaque non rogamus pro crastino qui, utrum nobis concessus sit, ignoramus; speramus tamen, quoniam nec in illo nobis largitio tua deerit, si uoluntas tua fuerit ut ad illum perueniamus. Scriptum quippe est: «Iesus Christus heri et hodie, ipse et in secula». Igitur 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'. Qui creasti pasce, qui dedisti initium presta nutrimentum. Nam si tu deseris ad quem respicimus? Itaque 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie'.

DIMITTE NOBIS DEBITA NOSTRA SICVT ET NOS DIMITTIMVS DEBITORIBVS NOSTRIS. Hec est quinta peticio, que contra uicium auaricie opponitur. Conceperat enim spiritu desiderium indulgendi qui tam fidenter condicionem proponit: 'dimitte sicut dimittimus'. Nos enim parati sumus dimittere, ideo secure conditionem suscipimus; tu gratia tua iam corda nostra tetigisti, ut indulgenciam diligamus. Idcirco sentimus bonam esse misericordiam et cupimus adiuuari, ut implere possimus quod probamus. Animus namque desiderio uirtutis pronus est ad parcendum, et propterea desiderat et affectat, cupiens indulgere ut indulgeatur et sibi. Propterea pronum se offert ad conditionem, non presumptione uirtutis sed desiderio bonitatis. Hoc enim desiderium orationem mouet, in quo uirtus indulgencie concepta est et ipso conatu pietatis flagitat, ut adiuuetur ad perfectionem. Propterea clamat: 'sicut dimittimus'. Nos, inquit, Domine, tua gratia largiente quod nostrum est offerimus, tu quod tuum est adiunge. Scimus enim quia nullum bonum sine tua cooperatione perficitur. Ideo quod iam accepimus, libenter offerimus desiderium, ut tu, quem nondum accepimus sed desideramus et desiderando oramus, uirtutis prestes effectum. Idcirco cum dicimus tibi 'nos dimittimus', non iactamus uirtutis plenitudinem, sed gratulamur propter desiderii boni inchoationem. Propterea ecce 'dimittimus': parati sumus dimittere, parati sumus indulgere; dimittimus ut non repetamus, dimittimus ut non succenseamus. Tibi enim, Domine, cor loquitur, tibi animus confitetur. Ideo ex corde dimittimus, quia

tu gratum non haberes quicquid extrinsecus fieret, si quod lingua dicit id etiam conscientia non approbaret. Ideo 'dimittimus debitoribus nostris'. Dimittimus ut non requiramus ad uindictam, dimittimus ut non retineamus ad maliciam. Propterea tu dimitte sicut dimittimus nos. Dimitte ut non retineas ad odium, dimitte ut non exigas ad tormentum. Parum est enim nobis non puniri, nisi mereamur et diligi. Idcirco nos inimicos etiam diligimus, qui omnes inimici tui fuimus, quamdiu dileximus iniquitatem et tuam non custodiimus uoluntatem. Propterea, Domine, quia timemus iustam iram tuam, confugimus ad benignam conditionem tuam. Tu enim dixisti: « Dimittite et dimittetur uobis ». Ideo, Domine, tenemus te conditione tua, qua te nobiscum gratuito obligare uoluisti, quia uitam nostram magis quam mortem dilexisti. Idcirco sponte promisisti quod nullo debito exigearis dimissurum te debita nostra, si nos ad repetendos debitores nostros auari non essemus. Propterea, Domine, nos uiscera affluentia considerantes non audemus tantam negligere pietatem. Vrges enim ex omni parte maliciam nostram: hinc gratuita bonitate, qua indulgentibus spondes ueniam, hinc debita indignatione, qua non indulgentibus intonas iram. Propterea, Domine, ecce uincit nos pietas tua, qua dignaris tam benigne tuo iure cedere propter nos. Quid enim est omne quod homo contra hominem facere potest, tue iniurie comparatum? Nam quid magnum est si malus malum offendit? Vbi uero pietas ipsa leditur, bonitas exacerbatur. Hec maior est iniquitas. Propterea peccatum hominis aduersus hominem non omnino peccatum est, quia quod malus unus iniuste agit, alter malus iuste patitur. Quando autem in te peccamus, Domine, cumulatur iniquitas nostra, quia quod nos facimus ex malicia, tu pateris sine culpa. Idcirco debita nostra aduersum te omnino modum excedunt, nec comparari potest id in quo homo ab homine offenditur culpe nostre, in qua nostra superbia contra tuam pietatem dampnabili presumptione grassatur. Tamen, Domine, tu gratuita benignitate maiora dimittis, ut nos prouoces ad dimittenda minora, nec tamen sic immerito. Tu enim magnus es, nos parui, et idcirco magna operaris, ut excellentem bonitatem quo possumus emulemur. Propterea 'dimittimus debitoribus nostris'. Non sumus cupidi ad repetendum, nec auari ad retinendum. 'Dimittimus debitoribus nostris', dimittimus non solum tibi uindictam, sed illis maliciam. Tibi dimittimus uindictam, ut non eos puniamus, illis dimittimus maliciam, ut non odiamus. Propterea igitur 'dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris'.

Prius 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie', postea 'dimitte nobis debita nostra', prius da panem, postea dimitte debita, prius refectionem, postea remissionem. Si enim expectas de refectione, donec rogari non oporteat de remissione, et differatur cibus quousque desinat morbus, non conualescunt egroti tui. Idcirco, Domine, quamuis bonum non sit panem filiorum canibus mittere, tamen quia homines et iumenta saluas quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam, Deus, respice miseros et refice languidos, ut nutrimento tuo prius conualescamus ad ueniam, postea sanati et iustificati tua refectione proficiamus ad gloriam. Idcirco interim nunc 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie' et postea 'dimitte nobis debita nostra', ut gratia aspirante accendamus ad dilectionem et per dilectionem renouemur ad remissionem, sicut scriptum est: « Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum ». Idcirco prius 'da panem', da refectionem, infunde dilectionem et indulge remissionem. Da panem cotidianum egrotis, quem sempiternum prebiturus es sanis. Modo da ut sepe repetatur, postea daturus ut numquam intermittatur. Modo da paulatim ad sustentationem, postea daturus iugiter ad repletionem. Modo ad medicinam, postea ad gloriam. Sic ergo prius 'panem nostrum cotidianum da nobis hodie', et postea 'dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris'.

ET NE NOS INDVCAS IN TEMPTATIONEM. Hec est sexta petitio, que contra uicium gulae opponitur. Orat enim, ut non inducatur in temptationem neque seducatur ab illecebra blandiente, que sub uelamento necessitatis familiaris accedens e uicino pulsatur mentis constanciam et blande prouocat, irritans in excessum superfluitatis. Nam et idcirco specialiter hec pestis temptatio appellatur, quia cetera uicia longe a natura sunt humana, et ob hoc quanto minus rationis preferunt, tanto minus temptationis adducunt. Temptare etenim est callide experiri et, quasi blandis quibusdam conatibus premissis, ante uiolentam impulsione probare quid estimari possit de illo quod dubium est. Vbi ergo indissimulata uiolencia est, non tam temptatio quam oppressio. Si preualet, inuasio nominatur. Appetitus itaque edendi, quia per insitam necessitatem dominatur, tanto efficacius quicquid adducit ingerit, quanto minus repelli potest, etiam tunc cum propter id quod illi reprehensibile inest probari non potest. Nam et

quanto superflua suadet, quamuis per rationem ab excessu cohibeatur, non tamen ab eo quod debitum est necessitati compescitur. Itaque et tunc illi ad sustentacionem nature ex necessitate seruiumus, quando illum per immoderatum desiderii feruorem metas necessitatis transire uelle cognoscimus. Propterea quia per debitum necessitati obsequium suscipitur, e uicino pulsans, cum eo quod dulce est infirmitati, blande suggerit etiam id quod concessum non est necessitati. Hec est temptatio quam falsa ratio nititur comprobare, ut quasi, dum id quod necessitati debitum est rationabiliter suscipitur, hoc quoque quod merito superfluitati deputandum est non caueatur. Itaque temptat uicium blande per necessitatem tangens, si forte per ipsam necessitatem emollire animum possit ad superfluitatem. Hec est temptatio, secundum cuius proprietatem cetera uicia, dum impugnant, grauare possunt. Sed quia a natura faciendi rationem non habent, quasi temptare non possunt. Propter hoc specialiter temptatio nominata est, quia callide persuadet quod licitum non est. Ad quam quia per naturalem necessitatem ineuitabiliter acceditur, non rogat quod impossibile est ut ad illam non ueniat, sed tantummodo ut in illam non inducatur.

‘Ne nos inducas in temptationem’. Tu enim ductor es in uia hac qua currimus ad te. Non enim peruenimus ad te nisi ducamur a te. Ergo dux noster es tu: duc bene quia ueritas es, duc ad bonum quia uita es. Si erramus te sequentes, reprehenderis tu qui ducatum prebere debes. Multa occurrunt in uia uite huius que nos seducere conantur, sed tuum est dirigere ne seducamur, sicut tuum est defendere ne opprimamur. Vide ergo, Domine, ut impleas quod tuum est. Tu ducatum spondidisti currentibus ad te. Duc igitur et dirige nos, ne forte error temptationis nostre hic tibi ascribatur, si nos per superfluitatem excedere permittis in illam qui necessitate ducis ad illam. Idcirco, Domine, ‘ne inducas nos in temptationem’.

Tibi enim imputabimus, si fieri permiseris. Habemus hic aliquid quod opponamus aduersum te, si derelinquimur a te. Idcirco hic aduersus tuam maiestatem amplius aliquid presumimus, qui (quia?) sic fecisti nos ut sine illo uiuere non possimus, cum quo securi esse non possumus. Propterea si socias illi, custodi ab illo. Alioquin, Domine, inducis nos tu, si decipimur ab eo, quod nec repellere possumus propter te, nec cauere sine te. Sic ergo, Domine, inducis nos tu et decens non erit bonitati tue, si perditio nostra in tuam causationem conuertatur. Propterea ‘ne nos inducas in temptationem, sed libera nos a malo’. Vtrumque enim petimus, ut a futuris custodias que cauere non possumus sine te, et a preteritis liberares que non fecimus per te. Itaque ‘ne nos inducas in temptationem, sed libera nos a malo’.

**LIBERA NOS A MALO.** Hec est septima petitio, que contra uicium luxurie opponitur. Precedens enim crapula subsequens libidinis fomes est. Itaque post gulam recte contra luxuriam orationem conuertimus: ‘libera nos a malo’. Nos enim captiui tenemur, nec possumus exire a uiolenta manu uiciorum et a seruitute peccati nisi tu eripias, ‘libera nos’.

Ecce ad quem finem uenit superbia nostra: tu fecisti nos, ut omni creature tue dominaremur, tibi soli Domino creaturarum omnium subiecti. Venit autem superbia et persuasit nobis ut ceruicem erigeremus aduersum te. Sic recessimus a te, Domine, et ecce soli sine te facti sumus serui uiciorum, qui seruire nolimus Domino omnium. Sic ergo, Domine, stulticia nostra iniuriam tuam ulciscitur, nostris miseris de nobis uindictis, ‘libera ergo nos a malo’. Ecce ad te clamamus captiui, qui te contempsimus liberi. Ecce qualem Dominum contempsimus, ecce quali tyranno seruiumus. Turpitudine captiuos nos tenet, ut confundatur presumptio nostra. ‘Libera nos’ ergo ‘a malo’, Domine. Gloria tua est miseria nostra, tales facti sumus quia te Dominum omnium relinquimus. Ecce clamamus ad te, quia malis nostris docti sumus nichil nos posse sine te. Ideo libera nos tu, Domine, qui solus potes. ‘Libera nos a malo’.

Malum est enim hoc, Domine, et non sicut cetera mala: crudelius persequitur, profundius nocet, efficacius ledit. Blanditur ut fallat, lenocinatur ut perimat, mentitur dulcedinem ut amaritudinem infundat. Ideo, Domine, difficiliter uincitur, tardius extirpatur, quia nostris desideriis aduersum nos pugnat et ad mortem blandiente dulcedine ipsam etiam uoluntatem penetrat et, ut postmodum toti nature dominetur, ipsam que totum regit rationem uiolenta quadam pestifere delectationis persuasionem inclinatur. Propterea malum est, ‘libera nos a malo’.

Ipsam enim bonum se esse mentitur dum delectat, nos autem maliciam eius experti malum agnoscimus. Idcirco ‘libera nos a malo’. Si ira est uexat, si inuidia tabefacit, et singula queque uicia

maliciam suam non abscondunt : facile enim cognoscuntur noxia, dum sentiuntur amara. Propterea dum hoc uel illud dicitur , intelligitur quod est ipsum malum. In se quippe habet unumquodque unde non possit abscondi. Hoc uero non intelligitur nisi eo quod est ipsum amplius aliquid dicatur . Propterea dicimus quia malum est, quoniam forte non sentiretur nisi diceretur. Sensus quippe in illo fallax experimentum habet et decipitur in se, nisi doceatur extra se. Propterea discat malum audiendo , qui existimare forte poterat bonum esse sentiendo, 'libera nos a malo'. Scimus iam malum esse , idcirco liberari flagitamus quia malum est , 'libera nos '. Scientia quippe illuminata est ut cognoscat , sed fortitudo nondum roborata ut uincat. Quantum ergo dominabatur , quando adhuc ignorabatur quod iam non potest celari , nec potest tamen superari . Audi igitur confitentes et adiuua impotentes : 'libera nos a malo '.

#### Annexe 4

Article à paraître dans les actes : *Le Pater noster au XIIIe siècle. Lectures et usages*, éd. F. Siri, Turnhout. Je prie les lecteurs de me signaler par courriel (francesco[POINT]siri[AROBASE]fastwebnet[POINT]it) toute remarque ou tout commentaire qui pourraient leur venir à l'esprit.

### EN QUÊTE D'ORDRE:

## HUGUES DE SAINT-VICTOR COMMENTATEUR DU NOTRE PERE

### 1. LA METAPHORE MEDICALE COMME HORIZON HERMENEUTIQUE

Parmi les questions récurrentes dans l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor, on trouve l'identification des remèdes aux maux qui abîment l'être humain. Maladies non tant physiques qu'intellectuelles, morales, spirituelles. Le recours à un discours d'inspiration médicale, qui interprète son objet comme une maladie (*morbus*), en cherche la cause et identifie un remède pour en guérir, implique toujours, dans les ouvrages d'Hugues, une considération sur la manière d'acquérir les remèdes proposés par le thérapeute. En effet, la simple connaissance de la nature de la maladie, de son origine ou de sa cause, et de l'éventuel remède à lui appliquer ne suffit pas à l'homme pour obtenir la guérison. Il est toujours nécessaire de connaître une méthode pour obtenir le remède suggéré, pour l'appliquer efficacement.

Ces considérations d'ordre général s'appliquent dans au moins trois cas. Le premier exemple concerne une maladie, pour ainsi dire, existentielle: c'est l'inquiétude, l'instabilité du cœur humain, l'incapacité de se poser dans un lieu qui soit, pour l'homme, «chez lui». C'est à comprendre cette maladie – puisqu'il faut reconnaître sa maladie avant d'en être guéri – et à maîtriser un art, une technique pour y remédier, qu'Hugues a dédié le *De archa Noe*. De façon très synthétique, on pourrait considérer cet ouvrage comme une tentative pour sauver l'homme du danger dans lequel il se trouve. Noé a bâti l'arche pour se sauver du déluge, lui-même et les autres êtres vivants; pareillement, l'homme doit apprendre comment il peut se sauver du déluge intérieur, c'est-à-dire de l'instabilité de son cœur, de ses désirs, causée par l'amour des biens terrestres, et se procurer le remède – l'amour du Dieu unique<sup>1</sup> – qui lui apportera la santé perdue.

Voilà que nous avons montré la maladie: un cœur flottant, un cœur instable, un cœur inquiet; et la cause de la maladie, c'est-à-dire l'amour du monde; et le remède à la maladie, l'amour de Dieu. À tous ces éléments, il faut en ajouter un quatrième, l'acquisition du remède, c'est-à-dire de quelle manière nous pouvons

---

\* Chercheur post-doctorant du Labex HASTEC porté par heSam Université, portant la référence ANR-10-LABX-85; Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT – CNRS UPR 841).

<sup>1</sup> La guérison de la multiplication et de la dispersion des désirs dans l'homme s'avère, d'après Hugues, par la conversion de toute son intériorité et extériorité vers un objectif, l'amour de Dieu unique, qui réintègre dans l'homme l'unité perdue en remettant en ordre ses passions et ses désirs. Cette constellation d'idées appartient au christianisme de matrice néoplatonicienne depuis les premiers siècles, et trouve sa traduction latine dans les œuvres du jeune Augustin.

atteindre l'amour de Dieu, sans quoi la connaissance de tout le reste ou bien sert peu ou bien ne sert en rien<sup>2</sup>.

Dans ce but, l'homme doit bâtir en soi une arche par laquelle il puisse survivre au déluge; il doit lui-même devenir cette arche qui, grâce à la disposition ordonnée de ses parties et aux rapports proportionnés de ses éléments, lui permettra de s'établir auprès de Dieu ou, mieux, de l'accueillir en soi comme dans une demeure.

Le deuxième exemple de maladie est d'ordre intellectuel; elle relève de l'ordre de la connaissance: il s'agit de l'ignorance. Un des traits caractérisant l'ignorance, peut-être son origine, est le fait de ne pas savoir comment il faut disposer les connaissances acquises, comment les ordonner en un bâtiment, comment les placer selon leur rapports réciproques. Aux remèdes à cette maladie, Hugues a consacré plusieurs ouvrages, parmi lesquels on mentionnera surtout le *Didascalicon ou art de lire*. Dans celui-ci, Hugues nous instruit non seulement sur les diverses disciplines, leur contenu, leur rapport, mais aussi sur la pratique nécessaire pour se les approprier, la lecture, et sa démarche fondamentale, qui consiste dans la division<sup>3</sup>.

Si les deux maladies que nous avons rappelées brièvement – à savoir l'inquiétude et l'ignorance – peuvent être interprétées l'une comme un mal existentiel, l'autre comme un mal cognitif, il faut citer un troisième type de maladie, qui concerne la morale ou la philosophie pratique.

Il s'agit des maladies de l'âme, c'est-à-dire des sept vices capitaux, qui représentent des moyens progressifs de corruption ou de destruction de l'intégrité et de l'unité de l'âme humaine. De fait, l'analyse des vices est insérée plus clairement dans un discours qui rappelle les thèmes et métaphores du domaine médical.

La vertu est une sorte de santé et d'intégrité de l'âme rationnelle, dont la corruption est appelée vice. Quant à l'œuvre de justice, elle réside dans le mouvement de l'esprit rationnel [âme rationnelle?], qui procède selon Dieu, en surgissant d'une conception du cœur et en progressant vers l'extérieur jusqu'à l'accomplissement d'une action corporelle. Les vertus sont énumérées en très grand nombre dans les Écritures, surtout celles de l'Évangile et, au titre d'antidotes ou de guérisons contre la corruption des sept vices, elles sont disposées selon le même nombre. La première est l'humilité, la deuxième la douceur, la troisième la componction de l'esprit, la quatrième le désir de justice, la cinquième la miséricorde, la sixième la pureté du cœur, la septième la paix intérieure de l'esprit. L'homme donc demeurant allongé dans ses péchés est le malade, les vices sont les blessures, Dieu le médecin, les dons du Saint-Esprit les antidotes, les vertus les remèdes, les béatitudes les joies. En effet, par les dons du Saint-Esprit les vices sont guéris<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> «Ecce ostendimus morbum, cor fluctuans, cor instabile, cor inquietum, et causam morbi, amorem scilicet mundi, et remedium morbi, amorem Dei. Quibus necessario quartum adiungitur, adeptio remedii, scilicet qualiter possimus pertingere ad amorem Dei, sine quo cetera agnoscere aut parum aut nichil proderit» (Hugo de Sancto Victore, *De archa Noe*, I, I, éd. P. Sicard, Turnhout, 2001 [CCCM 176], p. 5).

<sup>3</sup> D. Poirel, «Formarsi secondo Ugo di San Vittore», dans *Ugo di San Vittore. Atti del LXVII Convegno storico internazionale, Todi 10-12 ottobre 2010*, Spoleto, 2011, p. 33-65.

<sup>4</sup> «Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis, cuius corruptio vitium vocatur. Opus vero iustitiae est in motu mentis rationalis, qui secundum Deum incedit, a cordis conceptione surgens, et foras usque ad actionis corporalis completionem procedens. Virtutes in Scripturis plurimae numerantur, maxime vero quae in Evangelio, quasi quaedam antidota vel sanitates contra septem vitiorum corruptionem sub eodem numero disponuntur. Prima est humilitas, secunda mansuetudo, tertia mentis compunctio, quarta desiderium iustitiae, quinta misericordia, sexta cordis munditia, septima pax mentis interna. Homo igitur in peccatis iacens aegrotus est, vitia sunt vulnera, Deus medicus, dona Spiritus

En premier lieu, distingue ainsi ces réalités, afin de comprendre que les vices eux-mêmes sont une sorte de langueurs de l'âme ou de blessures de l'homme intérieur; de son côté, l'homme est comme un malade; Dieu le médecin; les dons du Saint-Esprit l'antidote; les vertus la santé; les béatitudes la joie de la félicité. [...] Suivent donc les sept demandes contre les sept vices: par leur moyen, on prie pour qu'il vienne à notre secours celui qui nous a enseigné aussi à prier et a promis qu'à ceux qui demandent l'Esprit bon pour guérir nos blessures et délier le joug de notre captivité, il le donnerait<sup>5</sup>.

Pour le dire synthétiquement, Hugues affirme que, si les vices sont interprétés comme des maladies, leur cause peut être identifiée dans la corruption du sentiment naturel, une déviation ou perversion de la volonté qui pousse le désir en dehors de l'ordre et au-delà de la mesure commandés par la raison<sup>6</sup>. Les remèdes proposés pour combattre ces maux sont les dons de l'Esprit saint. Pour obtenir ces remèdes ou antidotes, que d'ailleurs l'homme ne peut pas préparer ni se procurer lui-même, il lui est nécessaire de recourir à autrui. Hugues identifie cet autre à la divinité, à laquelle il faut s'adresser à travers le langage particulier de la prière. Le modèle de ce dialogue entre l'homme et la divinité comporte les sept demandes transmises dans le *Notre Père*. Une fois obtenus les antidotes pour soigner les maladies, l'homme est prêt à exercer les vertus et à atteindre, grâce à cet exercice moral, les béatitudes dont Jésus a parlé dans son sermon sur la montagne.

## 2. MODELES ET SOURCES DES SEPTENAIRES HUGONIENS

Le schéma général que j'ai synthétisé me semble une conquête progressive de la pensée hugonienne: non une proposition théorique déjà bien claire dans l'esprit du Victorin, mais plutôt le fruit d'un parcours de recherche qui, grâce à la métaphore médicale, réussit à fusionner diverses doctrines morales et spirituelles. Un tel schéma s'appuie: a) sur des considérations d'origine patristique; b) sur l'exégèse biblique proposée par les contemporains d'Hugues; et finalement c) sur les matériaux produits par la méditation personnelle du maître victorin qui ne peut pas se comprendre sans son contexte communautaire.

---

sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia, per dona enim Spiritus sancti vitia sanantur» (Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei* II, XIII, 2: PL 176, col. 526D-527A).

<sup>5</sup> «Hec ita primo loco distingue, ut intelligas ipsa vitia quasi quosdam esse anime languores siue uulnera interioris hominis; ipsum uero hominem quasi egrotum; medicum, Deum; dona sancti Spiritus, antidotum; uirtutes, sanitatem; beatitudines, felicitatis gaudium. [...] Sequuntur itaque septem petitiones contra septem vitia: quibus ille oratur, ut subueniat, qui nos et orare docuit, et quod orantibus spiritum bonum ad sananda uulnera nostra et ad soluendum iugum captiuitatis nostre daturus esset, promisit. Sed nos, antequam ad explanationem harum ueniamus, prius uolumus alia adhuc similitudine demonstrare quantam in nobis corruptionem supradicta vitia generent, ut quanto periculosior languor ostenditur, tanto magis necessaria medicina comprobetur» (Hugo de Sancto Victore, *De quinque septenis*, version principale, éd. en préparation par D. Poirel; cfr Hugues de Saint-Victor, *Six opuscles spirituels*, éd. R. Baron, Paris, 1969 [SChr 155], p. 100-119).

<sup>6</sup> «Septem sunt uicia principalia que rationalem naturam inficiunt et eius integritatem quasi quodam sue admixtionis fermento corrumpunt. Viciium autem est corruptio naturalis affectus preter ordinem et extra mensuram» (Hugo de Sancto Victore, *De oratione dominica*, éd. en préparation par F. Siri).

Pour ce qui concerne l'inspiration patristique des considérations hugoniennes, il faut distinguer au moins deux sujets principaux qu'Hugues s'approprie. Le premier touche la classification des vices humains, le deuxième le rapprochement entre les sept demandes du *Pater noster*, les dons de l'Esprit saint énoncés par le prophète Isaïe et les béatitudes proclamées par Jésus dans le sermon sur la montagne.

Quant aux vices, comme plusieurs études l'ont montré<sup>7</sup>, la tradition chrétienne s'enracine dans la pensée d'Évagre le Pontique (IV<sup>e</sup> s.) et se développe dans le monde latin à travers les ouvrages de son disciple, Cassien<sup>8</sup>, pour poursuivre un siècle plus tard grâce à Grégoire le Grand. Malgré les divergences parmi ces auteurs à propos de l'ordre et de la définition des vices qui corrompent la nature humaine<sup>9</sup>, Hugues tient compte assurément du schéma grégorien, sans toutefois le reproduire servilement. En effet, Hugues considère comme origine et premier des vices l'orgueil (*superbia*), que Grégoire avait aussi interprété comme racine des maux de l'homme, mais en le gardant extérieurement à la liste des vices et posant la *vana gloria* au début de la liste. Hugues récupère aussi l'ancien terme d'*accidia*<sup>10</sup> – utilisé par Cassien et traduit *tristitia* par Grégoire –, en lui donnant une définition très efficace: «*tedium animi quod de fastidio interni boni nascitur*» (l'ennui du cœur qui naît du dégoût du bien intérieur) ou plus simplement «*fastidium interni boni*». Enfin, il faut se souvenir que l'opposition entre vices et vertus, exprimée par la métaphore militaire de la bataille entre deux armées, est un sujet particulièrement cher au monde latin (on pense à la fortune de la *Psychomachie* de Prudence) et a ses racines dans l'idéal stoïcien de la vie morale comme lutte perpétuelle.

Pour ce qui concerne le rapprochement entre divers septénaires, on pourrait sans se tromper citer l'ouvrage *Sur le sermon du Seigneur sur la montagne* d'Augustin<sup>11</sup>. Néanmoins dans cet ouvrage, Augustin se limite à rapprocher de façon plutôt extrinsèque les sept béatitudes proclamées par Jésus, les sept demandes du *Pater noster* et les sept dons du saint Esprit: «Ce septénaire des demandes contenues dans le *Pater* me semble correspondre au septénaire d'où tout ce sermon provient (à savoir les sept dons du Saint-Esprit)»<sup>12</sup>. Dans cette œuvre, on remarque qu'Augustin n'introduit pas les rapprochements dans un discours moral unitaire, global – malgré son intention d'indiquer un parcours d'ascension de l'âme humaine vers Dieu –, mais il constate leur accord sans en déterminer la nature, et donc le rapprochement

---

<sup>7</sup> Voir pour une synthèse C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, 2002.

<sup>8</sup> Huit sont les vices classés par Cassien: *gastrimargia* ou *ventris ingluvies*; *fornicatio*; *philargyria* ou *avaritia*; *ira*; *tristitia*; *acedia* ou *anxietas*, *tedium cordis*; *cenodoxia* ou *iactantia*, *vana gloria*; *superbia*.

<sup>9</sup> Les interventions de Grégoire sur le système des vices proposé par Cassien sont remarquables et structurelles, en concernant non seulement les vices pris singulièrement mais aussi dans leur ensemble: par exemple, il identifie le vice de l'acédie et celui de la tristesse; il en introduit un autre, l'envie; il ne parle plus d'une double généalogie des vices (charnelle d'une part, spirituelle de l'autre), mais d'une chaîne unique des vices, engendrée par l'orgueil qui en occupe la position dominante. Cfr Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, 89, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1985 (CCSL 143 B), p. 1610-1611.

<sup>10</sup> Parfois Hugues utilise aussi le terme *tristitia*.

<sup>11</sup> Augustinus, *De sermone Domini in monte*, II, 3, 14 – 11, 38, éd. A. Mutzenbecher, Turnhout, 1967 (CCSL 35), p. 103-129 pour l'explication du *Pater*; en particulier, lib. II, 11, 38, p. 128-129 pour le rapprochement entre septénaires.

<sup>12</sup> «Videtur etiam mihi septenarius iste numerus harum petitionum congruere illi septenario numero ex quo totus iste sermo manavit» (Augustinus, *De sermone Domini in monte* II, 11, 38, p. 128). Cfr J. de Blic, «Pour l'histoire de la théologie des dons avant saint Thomas», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 22 (1946), p. 117-179, en part. p. 121-143.

reste en quelque sorte superficiel, extrinsèque, fruit de quelque artifice<sup>13</sup>. En plus, il faut noter que, bien que l'opposition entre vices et vertus soit affirmée plusieurs fois par l'évêque d'Hippone dans ses ouvrages, il n'essaie jamais de l'harmoniser avec les autres septénaires<sup>14</sup>.

Ces matériaux patristiques furent retravaillés, comme Alexander Andrée l'a expliqué<sup>15</sup>, par Anselme de Laon et son entourage dans l'entreprise d'exégèse biblique connue sous le nom de *Glossa ordinaria*. Néanmoins on a l'impression que, même dans le cas du maître de Laon et de son école, le rapprochement entre les septénaires reste limité, bien sûr à cause du propos pédagogique ou didactique de ce texte et de son contexte: bref, on n'en tire pas une doctrine morale ou spirituelle unitaire. Le destinataire du travail laonnois est le milieu scolaire, et probablement le seul but en est la création d'un instrument qui aide à examiner le texte biblique. Cependant l'apport de la *Glossa ordinaria* demeure fondamental: elle recueille et met à disposition du lecteur (maître ou élève) l'essentiel des documents patristiques nécessaires pour lire la prière du *Pater noster* dans son contexte biblique, et commencer une réflexion morale et théologique appropriée au milieu scolaire.

Dernier apport significatif pour la constitution de la doctrine des septénaires chez Hugues, c'est la série de matériaux qu'Hugues lui-même a élaborés et réemployés maintes fois dans des œuvres hétérogènes et de finalité diverse. Je pense surtout à certaines sentences (ou aux écrits dits «mineurs»), rassemblés dans les *Miscellanea*. Cette collection est un recueil d'écrits et pensées de dimension variable, dont encore aujourd'hui il est difficile de saisir la nature. Une hypothèse qui promet d'être féconde est de considérer ce recueil comme l'ensemble des notices préparatoires, des essais d'écriture, des matériaux qu'Hugues a retravaillés pour ses ouvrages «majeurs»<sup>16</sup>. Souvent dans les *Miscellanea*, on trouve des lignes, des fragments, qui synthétisent par une image, par un schéma esquissé de façon rapide mais claire, le noyau thématique repris et développé dans d'autres textes. On peut en donner des exemples pour le commentaire au *Pater* et pour le rapprochement entre septénaires: certains ont été fournis par Damien van den Eynde<sup>17</sup>, d'autres par Dominique Poirel<sup>18</sup> surtout pour ce qui concerne la classification des sept vices avec lesquels s'ouvre aussi le *De oratione dominica* dont je prépare l'édition critique. Pour ma part, je

---

<sup>13</sup> J. de Blic, «Pour l'histoire», p. 124-125.

<sup>14</sup> L'absence d'harmonisation, par exemple, entre dons de l'Esprit-Saint et vertus, est-elle due à une distinction encore insatisfaisante entre ces deux groupes? La question sera au centre du débat théologique aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles : cfr O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, vol. III, Gembloux, 1949, p. 98-150 («Les premières classifications des vertus au moyen âge»).

<sup>15</sup> Cfr sa contribution dans ce volume.

<sup>16</sup> On peut consulter la mise à point sur cette question dans Patrice Sicard, *Iter Victorinum*, à paraître dans la collection *Bibliotheca Victorina* chez Brepols.

<sup>17</sup> D. van den Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Rome, 1960, p. 143-157.

<sup>18</sup> D. Poirel, «De la source à la somme: les variations d'Hugues de Saint-Victor», dans *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux. Volume d'hommage offert à Colette Sirat*, éd. J. Hamesse et O. Weijers, Turnhout, 2006, p. 381-408; Id., *Livre de la nature et débat trinitaire au XI<sup>e</sup> siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p. 455.

peux ajouter au cas de la sentence «Septem sunt uicia», ceux des sentences «In Pater corroboramus ad spem» et «Unus homo dixit»<sup>19</sup>, toutes trois étant parfaitement intégrées au texte du *De oratione dominica*.

### 3. LES TEXTES

Les textes principaux dans lesquels Hugues a développé sa doctrine morale et spirituelle en partant du *Pater*, et en utilisant le thème des septénaires, sont au nombre de trois: le *De quinque septenis*, le *De oratione dominica* et le *De septem donis Spiritus sancti*.

#### *De quinque septenis*

Selon les recherches jusqu'ici conduites par Dominique Poirel, cet ouvrage a été transmis par au moins cinq rédactions, dont trois hugoniennes. La version principale est conservée dans vingt-quatre manuscrits au moins, la deuxième dans quatre manuscrits, la troisième encore dans quatre manuscrits (deux autres remaniements importants, non hugoniens, sont conservés l'un, probablement, dans trois manuscrits, l'autre dans un seul manuscrit). La version principale – publiée dernièrement<sup>20</sup> par Roger Baron dans le volume 155 des Sources chrétiennes, en transcrivant le manuscrit Paris, Bibliothèque Mazarine, 717, fol. 210va-212rb – s'ouvre et se termine avec des formules épistolaires, mais son destinataire reste anonyme. L'ouvrage représente la réponse d'Hugues à la requête d'un *frater* (on ne connaît pas son identité, pas plus qu'on ne sait s'il s'agit d'un confrère de la communauté victorine de Paris, ou bien de quelqu'un d'extérieur à cette communauté), probablement suscitée autour d'une question d'exégèse biblique: combien sont les septénaires de l'Écriture sainte? En effet, dans l'introduction, Hugues affirme avoir repéré dans l'Écriture cinq septénaires:

J'ai trouvé, frère, cinq septénaires dans l'Écriture sainte et, si je le puis, je veux, comme tu le demandes, en les énumérant d'abord un par un, les distinguer les uns des autres; ensuite, en les comparant en détail, montrer la correspondance qui existe entre eux<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Cinq manuscrits du *De oratione dominica* (Paris, BnF, lat. 2532; lat. 14506, ajout marginal; lat. 15315; lat. 15988; Tours, BM, 396), parmi les trente-deux examinés pour établir l'édition critique du texte, transmettent un ajout qui correspond à la sentence suivante: «In hoc quod dicitur 'pater' corroboramur ad spem, inde 'noster' instruimur ad humilitatem, inde 'qui es in celis' erudimur ad petitionem» (éd. D. Poirel, *Livre de la nature*, p. 457). La sentence «Unus homo dixit» est publiée parmi les *Miscellanea* (I, 86: *PL* 177, 519D). Le bref texte anonyme «Sex tibi considerata propono» (Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc. 370, fol. 91r-92v), deux chapitres du *De sacramentis christianae fidei* (II, XIII, 1-2: *PL* 175, 525A-527B) et un de ses fragments circulant sous le titre de *De septem vitiis* (cfr *Iter Victorinum*) peuvent également être pris en compte à cause de leurs considérations sur le thème des vices et des vertus. En outre, il y a deux sentences des *Miscellanea* «Pater non iudicat quequam» (I, 169: *PL* 177, 561C-563B) et «Dimitte nobis debita» (I, 170: *PL* 177, 563B-D), qui, malgré leur incipit, ne présentent pas, dans leur développement, de passages correspondant au *De oratione dominica*.

<sup>20</sup> L'édition précédente est celle publiée par Jacques-Paul Migne: *PL* 175, 405B-410C.

<sup>21</sup> «Quinque septena, frater, in sacra scriptura inueni, que uolo, si possum, sicut postulas, prius singillatim enumerando ad inuicem distinguere; postea uero quam inter se habeant conuenientiam, eadem per singula sibi conferendo

Et à la fin de l'ouvrage Hugues dit:

Voilà, frère. J'ai satisfait à ta requête, non pas comme je l'aurais dû, mais comme, pour le moment, je l'ai pu. Reçois l'humble présent que tu as demandé à propos des cinq septénaires, et lorsque tu y jetteras les yeux, souviens-toi de moi. Que la grâce de Dieu soit avec toi! Amen<sup>22</sup>.

Dans les différentes versions, on trouve au début l'énumération des cinq septénaires, suivie – dans la version principale – par une analyse plus étendue de chaque vice. Ensuite, les sept demandes du *Pater noster* sont exposées et, dans le commentaire, le rapprochement avec les autres septénaires est expliqué selon le schéma suivant:

<i>vitia</i>	<i>petitiones</i>	<i>dona Spiritus sancti</i>	<i>virtutes</i>	<i>beatitudines</i>
Superbia	Sanctificetur nomen tuum	Timor	Paupertas spiritus, humilitas	Regnum coelorum
Invidia	Adveniat regnum tuum	Pietas	Mansuetudo, benignitas	Possessio terrae viventium
Ira	Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra	Scientia	Compunctio, dolor	Consolatio
Tristitia, acedia	Panem nostrum cotidianum da nobis hodie	Fortitudo	Esuries iustitiae, desiderium bonum	Iustitiae satiety
Avaritia	Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris	Consilium	Misericordia	Misericordia
Gula	Ne nos inducas in temptationem	Intellectus	Cordis munditia	Visio Dei
Luxuria	Libera nos a malo	Sapientia	Pax	Filiatio Dei

Même si les correspondances entre les septénaires ne subissent pas de variations, l'existence de plusieurs versions de l'ouvrage, où les explications des septénaires sont agencées différemment et diversifiées, semble indiquer la recherche par Hugues d'un ordre satisfaisant selon lequel exposer sa doctrine. Hugues cherche à dessiner un parcours spirituel que l'homme, inséré dans une communauté, doit accomplir pour réaliser les béatitudes proclamées par Jésus. C'est ici qu'Hugues reconnaît la métaphore médicale comme horizon herméneutique qui tient ensemble tous les cinq septénaires<sup>23</sup>, et ainsi construit sa réponse à la requête qui lui avait été faite.

On peut encore remarquer trois points. D'abord, l'ordre des dons du Saint-Esprit se présente inversé par rapport au texte d'Isaïe (Is. 11, 2), qui en est la source. Cette inversion n'est pas propre à Hugues, car elle était déjà augustinienne: elle manifeste l'ordre naturel par lequel l'homme doit remonter de sa position

demonstrare» (Hugo de Sancto Victore, *De quinque septenis*, version principale, éd. en préparation par D. Poirel; cfr Hugues de Saint-Victor, *Six opuscles spirituels*, p. 100).

<sup>22</sup> Ecce, frater, petitionem tuam, non qualiter debui, sed qualiter interim potui, adimpleui. Accipe munusculum de quinque septenis quod postulasti, et cum illud respexeris, memento mei. Gratia dei sit tecum. Amen » (Hugo de Sancto Victore, *De quinque septenis*, version principale, éd. en préparation par D. Poirel; cfr Hugues de Saint-Victor, *Six opuscles spirituels*, p. 118).

<sup>23</sup> «Egrotus ergo sanitatem querat, medicus antidotum tribuat, antidotum sanitatem conferat, sanitas restituta gaudium gygnat» (Hugo de Sancto Victore, *De quinque septenis*, version KrZMaBl, éd. en préparation par D. Poirel). Cfr aussi les passages cités tout au début de cette contribution.

présente vers Dieu. Le parcours à entreprendre est vertical, mais chaque étape (en témoigne l'articulation des vertus) implique aussi la présence des autres êtres humains. C'est pourquoi, en deuxième lieu, la liste des vertus proposée par Hugues ne correspond pas à la somme des quatre vertus cardinales (prudence, tempérance, courage, justice) et des trois vertus théologiques (foi, espérance, charité), comme cela sera proposé par certains maîtres du XIII<sup>e</sup> siècle, mais il s'agit d'une énumération qui dépend directement des béatitudes et qui reste donc cohérente avec ses sources bibliques. Enfin, on pourrait se demander si la distinction entre dons du Saint-Esprit et vertus était déjà bien établie par Hugues. Malgré les rares occasions où les vertus, au lieu des dons du Saint-Esprit, sont appelées *antidota*<sup>24</sup>, Hugues semble considérer les dons comme des germes, des semences ou racines, implantées par Dieu à partir desquelles peuvent se développer, s'exercer les vertus<sup>25</sup>.

### *De oratione dominica*

Cet ouvrage d'Hugues soulève des problèmes quant à sa nature et sa destination. S'agit-il d'un commentaire scripturaire, d'un sermon, ou bien d'un traité<sup>26</sup>? Pour quel public Hugues avait-il conçu cet ouvrage? Est-il la réponse à la requête d'un confrère, comme c'était le cas pour le *De quinque septenis*? Hugues a-t-il achevé son projet? Malheureusement, comme pour d'autres ouvrages d'Hugues, l'édition imprimée du *De oratione dominica* ne nous aide pas à débrouiller ces questions. Il est nécessaire de parcourir à rebours l'histoire des éditions imprimées des œuvres hugoniennes, afin de comprendre comment certains choix éditoriaux ont déformé la réception du texte et voir, ensuite, si la tradition manuscrite peut nous donner des perspectives nouvelles.

La dernière édition parue est due à Jacques-Paul Migne, dans le tome 175 de la Patrologie latine: le *De oratione dominica* s'y trouve comme une partie des *Allegoriae in Novum Testamentum*, plus précisément comme chapitres III-XIV du deuxième livre (Commentaire sur l'Évangile de Matthieu) et y est précédé par une autre exposition du Notre Père, dont il a été prouvé que l'auteur est Richard de Saint-Victor<sup>27</sup>. Les deux expositions, donc, se trouvent parmi les œuvres exégétiques douteuses d'Hugues, bien que la seconde seulement lui soit vraiment attribuable.

---

<sup>24</sup> Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei* II, XIII, 2 (PL 176, col. 526D-527A). Je n'ai pas repéré d'occurrences dans le *De quinque septenis*, le *De oratione dominica* et le *De septem donis Spiritus sancti*.

<sup>25</sup> «Post septem dona spiritus sancti, que sunt septem spirituales medicine, subiunguntur septem uirtutes que sunt septem anime sanitates. Dona spiritus sancti, ut predictum est, sunt primi motus boni in corde hominis, solo deo operante in homine. Virtutes horum motuum sunt exercitationes, deo cooperante homini, et sunt merita beatitudinum que sunt premia uirtutum» (Hugo de Sancto Victore, *De quinque septenis*, version GzG4, éd. en préparation par D. Poirel).

<sup>26</sup> Dans l'*Indiculum* (cfr *infra* n. 35), l'ouvrage est qualifié de *prolixior sermo*, mais aussi de *tractatus super orationem dominicam*.

<sup>27</sup> La première exposition (*Allegoriae in Novum Testamentum* II, II: PL 175, 767A-774A) est de Richard de Saint-Victor et a été l'objet d'une édition critique de Jean Châtillon: Richardus de Sancto Victore, *Liber exceptionum*, pars II, lib. XI, cap. V-XIII, éd. J. Châtillon, Paris, 1958, p. 447-455. La seconde exposition (*Allegoriae in Novum Testamentum* II, III-XIV: PL 175, 774A-789A) est introduite par les mots suivant: «Sequitur altera orationis dominicae expositio aliunde huc apposita».

Cependant, la responsabilité de cette opération (mêler les deux expositions du *Pater* et les publier parmi les *exegetica dubia* d'Hugues) n'est pas imputable à Jacques-Paul Migne: il a reproduit l'édition imprimée à Rouen en 1648 chez Jean Berthelin par les Victorins de Paris<sup>28</sup>, avec quelques modifications, coquilles et corrections. Mais quand les deux ouvrages ont-ils été imprimés ensemble et introduits dans les *Allegoriae*? Cela s'est produit, pour la première fois, dans l'édition imprimée à Paris en 1526 chez Jean Petit<sup>29</sup> par Jean Bordier, abbé de Saint-Victor de Paris. Pour la période qui précède cette date, on relève une absence d'homogénéité: dans l'édition imprimée à Paris en 1517 chez Henri Estienne par Josse Clichtove, le texte du *De oratione dominica* d'Hugues ne figure pas dans les *Allegoriae*.<sup>30</sup> Et pourtant dans un volume précédent, imprimé à Paris en 1506, toujours chez Henri Estienne par le même Josse Clichtove, les deux expositions du *Pater* sont présentées comme des écrits spirituels d'Hugues de Saint-Victor, en compagnie d'autres ouvrages dont la paternité hugonienne est indéniable<sup>31</sup>. Donc, le choix de publier ensemble les deux commentaires au Notre Père, l'un de Richard de Saint-Victor, l'autre d'Hugues de Saint-Victor, remonte à l'érudit Josse Clichtove, figure majeure de la réforme anti-luthérienne guidée par la Sorbonne pendant les premiers décennies du XVI<sup>e</sup> siècle.

En laissant de côté pour l'instant la question des raisons doctrinales d'un tel choix éditorial (si jamais il y en eut)<sup>32</sup>, il faut nous demander si Clichtove avait trouvé au moins des raisons d'ordre matériel dans la tradition manuscrite. Pour ce que j'ai pu étudier jusqu'ici, je n'ai pas trouvé de preuves qui justifieraient le choix de Clichtove. On ne peut même pas – cela soit dit comme corollaire riche en conséquences – justifier l'ordre de publication des écrits thématiquement similaires, proposé dans l'édition de 1506: je parle du commentaire au Notre Père, du *De quinque septenis* et du *De septem donis Spiritus sancti*. Malgré leur manifeste similarité thématique, ces ouvrages présentent une tradition manuscrite complexe, mais qui ne fonde pas les choix éditoriaux des érudits modernes. De tels choix amènent la confusion chez le lecteur et n'éclairent pas les rapports entre ces ouvrages, ni l'opération intellectuelle avancée par Hugues en eux. Pour comprendre ces deux points, nature de l'opération intellectuelle avancée par Hugues et rapport entre les ouvrages (thématiquement liés au *Pater*), il est nécessaire d'examiner la tradition manuscrite.

<sup>28</sup> *Hugonis de S. Victore Opera omnia, tribus tomis digesta ...*, Rothomagi: sumpt. J. Berthelin, 1648.

<sup>29</sup> Les deux premiers volumes sont imprimés à Paris par Josse Bade, tandis que le troisième l'est par Jean Petit, toujours à Paris.

<sup>30</sup> *Hugonis de Sancto Victore Allegoriarum in utrunque Testamentum libri decem*, Parisiis: in officina Henrici Stephani, 1517.

<sup>31</sup> Parisiis: in officina Henrici Stephani, 1506. Il s'agit d'un volume in-4<sup>o</sup> qui contient les œuvres suivantes: *De institutione novitiorum* (fol. 2r-r-22v); *De operibus trium dierum* (23r-43v); *De arra anime* (44r-58r); *De laude charitatis* (58v-63r); *De modo orandi* (63r-71r); une *Duplex expositio orationis dominice* (71v-87r); *De quinque septenis* (87v-91r); et enfin *De septem donis Spiritus sancti* (91v-95v). La *Duplex expositio orationis dominicae* se repartit de la façon suivante: fol. 71v-76r, l'ouvrage de Richard de Saint-Victor; fol. 76r-87r, le *De oratione dominica* (ici *Super orationem dominicam*) d'Hugues de Saint-Victor.

<sup>32</sup> On ne peut ici approfondir le projet de réforme spirituelle lancé par Josse Clichtove et d'autres savants catholiques, comme Guillaume Briçonnet, à travers une diffusion renouvelée des écrits patristiques et victorins. Voir aussi J. Clichtove, *De Laude monasticae religionis opusculum*, Parisiis: in officina Henrici Stephani, 1513. Je remercie Cédric Giraud de m'avoir signalé cette piste de recherche.

Celle-ci met en évidence plusieurs données: en premier lieu, en l'état actuel de nos connaissances, il n'y a pas de transmission commune au commentaire de Richard de Saint-Victor et à celui d'Hugues. En deuxième lieu, l'examen des manuscrits éclaire les bornes textuelles du *De oratione dominica*, souvent confondu ou mêlé à d'autres œuvres dans les répertoires et les ouvrages de consultation<sup>33</sup>. En troisième lieu, l'étude de la tradition manuscrite atteste que le *De septem donis Spiritus sancti* se trouve presque toujours (dans dix-neuf des vingt manuscrits qui le transmettent) à la suite du *De oratione dominica*, et jamais à la suite du *De quinque septenis*, comme cela a été proposé à tort maintes fois par les éditions imprimées. C'est donc une erreur de considérer le *De septem donis Spiritus sancti* comme la partie finale du *De quinque septenis* (ainsi dans la Patrologie latine)<sup>34</sup>; en revanche, le *De septem donis Spiritus sancti* pourrait constituer, pour des raisons codicologiques et littéraires, le brouillon d'une continuation idéale du *De oratione dominica*.

Sur l'authenticité d'une pensée hugonienne autour du Notre Père il ne demeure aucun doute. Déjà l'*Indiculum* – sorte de table des matières de l'édition «médiévale» des œuvres d'Hugues de Saint-Victor<sup>35</sup> – nous fournit deux références: la première<sup>36</sup> concerne un ouvrage défini comme sermon sur l'oraison dominicale, et qui correspond à *Misc.* I, 169 (sentence «Pater non iudicat quemquam», publiée dans *PL* 177, col. 561C-563B); la seconde référence<sup>37</sup> concerne un ouvrage défini comme *Tractatus super dominicam orationem*, et qui correspond (en tenant compte de l'incipit et de l'explicit) au texte du *De oratione dominica*<sup>38</sup>.

La présence du *De oratione dominica* est aussi attestée dans quelques anciens recueils d'ouvrages d'Hugues, tel que le manuscrit Paris, BnF, lat. 14506, fol. 178v-183r, dont la partie concernant notre texte a été transcrite entre 1141 et 1150 à l'abbaye de Saint-Victor de Paris, ou d'autres manuscrits très anciens<sup>39</sup>.

Malgré toutes ces données, il faut remarquer que le commentaire d'Hugues n'est pas toujours signalé de façon claire par les rubriques (ni pour ce qui concerne le titre, ni pour l'indication de l'auteur) et qu'il

<sup>33</sup> Souvent dans les répertoires, *De oratione dominica*, *De quinque septenis*, *De septem donis Spiritus sancti*, et d'autres œuvres affines étaient confondues, en fournissant des renseignements inexacts sur leur tradition manuscrite. Dans cette opération de vérification des données, précieux m'a été l'*Iter Victorinum*, nouveau recensement des manuscrits des œuvres d'Hugues et de Richard de Saint-Victor, coordonné par Patrice Sicard.

<sup>34</sup> Roger Baron avait déjà signalé cette difficulté dans l'édition de J.-P. Migne: Hugues de Saint-Victor, *Six opuscles spirituels*, p. 38, en affirmant qu'elle remontait à la tradition manuscrite. L'étude de la tradition manuscrite du *De septem donis Spiritus sancti* ne confirme pas cette affirmation de Baron.

<sup>35</sup> J. de Ghellinck, «La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor», *Recherches de sciences religieuses*, 1 (1910), 270-289, 385-396.

<sup>36</sup> J. de Ghellinck, «La table des matières», p. 280, n° 25: «Sermo super dominicam oracionem: Pater non diiudicat quemquam».

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 282 n°s 45-46 (de Ghellinck sépare les deux éléments, qui n'en forment qu'un): «Post omnia ista supradicta, et sentencie multe et sequitur prolixior sermo: Tractatus super dominicam oracionem. Littera: Septem sunt principalia. Finis: Audi ergo confitentes et adiuva impotentes, libera nos a malo».

<sup>38</sup> En outre, l'identification avec le *De oratione dominica* est prouvée par la correspondance entre l'ordre des textes dans l'*Indiculum* et les manuscrits Paris, BnF, lat. 14506 et lat. 14303 (cfr D. Poirel, *Livre de la nature*, p. 74)

<sup>39</sup> Mons, Bibliothèque de la Ville, 9/166, fol. 26r-40v, XII<sup>e</sup> s. (a. 1151-1171), originaire de l'abbaye cistercienne de Bonne-Espérance; Paris, BnF, lat. 12316, fol. 75ra-82ra, XII<sup>e</sup> s., originaire de S. Pierre de Corbie; Poitiers, BM, 24 (299), fol. 42r-52r, XII<sup>e</sup> s., originaire de l'abbaye de Fleury; Tours, BM, 246, fol. 96r-105v, XII<sup>e</sup> s., originaire de l'abbaye de Marmoutier; Grenoble, BM, 246, fol. 71ra-76bisva, troisième quart du XII<sup>e</sup> s., originaire de la Chartreuse de Portes. Au total, les manuscrits subsistants du *De oratione dominica* sont trente-deux: vingt-un transmettent le texte complet et onze des fragments d'extension très variable.

est absent de certains recueils importants, par exemple le manuscrit Paris, Bibliothèque Mazarine, 717 (écrit entre 1141 et 1150 à l'abbaye de Saint-Victor de Paris).

On peut garder comme titre provisoire celui de *De oratione dominica* et analyser rapidement le contenu de l'ouvrage, en le divisant en deux parties. Dans la première, Hugues examine les sept vices, leur définition, leur genèse psychologique et l'enchaînement qui unit le suivant au précédent. Parmi les vices, les trois premiers (*superbia, invidia, ira*) sont interprétés comme une offense ou une opposition à Dieu, tandis que les quatre autres (*accidia, avaritia, gula, luxuria*) sont en même temps qu'un vice une punition divine, qui pourtant n'est pas exercée par Dieu, mais par l'homme contre lui-même. Les explications de chaque vice sont très brèves, mais riches en détails psychologiques: on y retrouve la sensibilité du maître qui instruit ses auditeurs à examiner leur conscience, leur mouvements intérieurs. Hugues conduit cette méditation en pensant à ses confrères, peut-être en s'adressant directement à eux. Parvenu à la luxure, il s'arrête sur la question des appétits naturels (comme le besoin de se nourrir) et de leurs limites, pour aborder rapidement la question des mouvements premiers dans le Christ (à savoir si les désirs du Christ sont à interpréter comme signe d'une *infirmetas* ou pas).

Une fois terminé son exposé sur les vices, Hugues ouvre la deuxième partie de l'œuvre, en rappelant que pour recevoir les antidotes (les dons du saint Esprit) en vue de combattre les maladies (les vices), il faut prononcer une demande appropriée, expression d'une volonté renouvelée. Après l'énumération des sept demandes contenues dans le *Pater noster* et l'indication du vice auquel chaque demande s'oppose, Hugues s'attarde sur la *captatio benevolentiae* qui sert de préambule aux demandes de la prière. Il souligne la dimension de confiance, le désir d'obtenir la pitié de Dieu (*pietatem captare*), de le solliciter à donner les remèdes nécessaires pour guérir. Et les demandes ne seront pas posées pour obtenir les dons seulement en tant qu'individu, mais aussi en tant que membre d'une communauté, d'une famille: l'humanité qui s'adresse au Père commun (*noster*). Il est important ici de souligner la dimension communautaire: «Celui qui dit 'notre' montre l'humilité, car il ne prend pas d'avance, individuellement, du bien qui a été donné en commun. [...] Dis 'notre', pour que tu ne te vantes pas individuellement du bien commun»<sup>40</sup>.

La première demande met en évidence la puissance du nom divin, et vise à faire comprendre que la vénération due au nom de Dieu n'est jamais détachée de la mise en œuvre de ce respect dans la vie morale et spirituelle. En priant pour la venue du règne de Dieu, c'est le salut des hommes qui est visé: il ne s'agit pas d'un règne clairement historique ou politique, mais d'un règne spirituel qui progresse à mesure que s'étend le salut des hommes. Il est «ce par quoi, s'imposant intérieurement par la grâce, Dieu gouverne les esprits versatiles des hommes et les plie, non par violence, mais par amour, à observer les lois de l'éternelle justice, afin qu'ils soient dirigés, sous lui par la dévotion, et après lui par l'imitation, vers lui

---

<sup>40</sup> «Qui uero dicit *noster* humilitatem ostendit, non singulariter presumens de bono quod in communi datum est. [...] dic *noster*, ne de communi bono singulariter te extollas» (Hugo de Sancto Victore, *De oratione dominica*, éd. en préparation par F. Siri).

pour la glorification»<sup>41</sup>. On commentant la troisième demande, Hugues porte à nouveau son attention sur le dynamisme intérieur de la volonté humaine: il distingue un mouvement de la volonté par la faiblesse de la nature humaine et un mouvement de la volonté par le vice de la faute. Le premier, quoiqu'il soit parfois réprimé, n'est jamais imputé comme faute, alors que le deuxième, qui vient de la faute et donc est répréhensible dès son origine, l'est toujours<sup>42</sup>.

Dans l'explication de la quatrième demande, Hugues explique d'abord la nature spirituelle du pain dont il est question: il s'agit de la vérité dont seule la créature rationnelle peut se nourrir. Puis, il souligne la transformation de la volonté, qui est sous-entendue dans chaque demande du *Pater*: «Pourtant il faut savoir que, si l'esprit de l'orant n'avait pas été d'abord incité au désir du bien par la grâce, jamais il n'aurait eu la force de s'en prendre à son mal. Et voilà pourquoi par ce désir, dont il est enflammé par la grâce contre son mal, il prie ensuite avec insistance d'être guéri de son mal. Et donc il ne manque pas complètement de la vertu, lui qui prie pour être guéri de son vice; parce que, à moins de sentir jusqu'à un certain point ce qu'il a perdu, il ne déplorerait pas ce qu'il endure»<sup>43</sup>. Comme on le remarque, Hugues propose des considérations qui peuvent aider ses confrères, ou ses auditeurs, à dévoiler les dynamiques du désir et de la volonté, lorsque celle-ci se tourne vers le mal ou vers le bien. Le propos est d'aider les auditeurs à s'examiner eux-mêmes, afin de ré-ordonner leurs désirs, les mouvements de leurs âmes. La longue explication de la cinquième demande se concentre surtout sur la dialectique entre rémission par Dieu des dettes (comprises ici comme péchés) à l'égard des hommes et gratuité du pardon entre les hommes. Pour finir, Hugues montre le lien entre cette demande et la précédente: si dans la quatrième demande l'homme réclame la nourriture de la vérité pour s'élever à l'amour, dans la cinquième il réclame la rémission qui est accordée à ceux qui ont beaucoup aimé, y compris en pardonnant, d'après le modèle de la pécheresse repentie (Luc. 7, 47).

La sixième demande s'oppose au vice de la gourmandise et offre encore l'occasion à Hugues d'approfondir le processus intérieur, pour lequel on parle de tentation dans le cas de ce vice: «Il prie en effet pour n'être pas induit en tentation, ni séduit par l'attrait flatteur, qui, sous couleur de nécessité, s'approchant avec beaucoup de familiarité, bouscule la fermeté de l'esprit et provoque agréablement en

---

<sup>41</sup> «Regnum ergo Dei est quo interius per gratiam presidens fluctuantes mentes hominum regit et ad leges eterne iusticie sequendas non ui sed amore inflectit, ut sub ipso per deuocionem et post ipsum per imitationem dirigantur ad ipsum per glorificationem» (*ibidem*).

<sup>42</sup> «Nostra enim uoluntas est uoluntas carnis nostre, que siue ex infirmitate nature moueatur nostra est quia in nobis, siue ex uicio culpe nostra est quia ex nobis. Hec nostra est quia portamus, illa nostra quia fecimus: fecimus enim culpam, portamus naturam. Ideo quod mouetur ex natura, etsi aliquando cohibetur, numquam imputatur; in eo autem quod mouetur ex culpa, et reprehensibile est quod oritur et cohibendum est ne operetur. Idcirco autem quod secundum infirmitatem nature appetimus, etsi culpa non sit, aliquando tamen cohibere debemus, quia, cum aliud iusticia dei exigit ad puniendam culpam, aliud infirmitas ad fouendam naturam, patienter sustinere debemus lesionem nature propter impletionem iusticie. Quod autem ex uicio appetimus, et plangendum est quod oritur et cohibendum ne perficiatur ...» (*ibidem*).

<sup>43</sup> «Sed sciendum quia, nisi mens orantis prius per gratiam ad desiderium boni excitata esset, numquam ad persequendum malum suum conualesceret, et idcirco eo desiderio quo per gratiam contra malum suum accenditur, pro eodem postmodum malo sanando deprecatur. Non itaque omnino uirtute caret qui pro uicio suo sanando orat, quia nisi aliquatenus quod perdidit sentiret, quod patitur non doleret» (*ibidem*).

incitant aux excès et au superflu»<sup>44</sup>. La *gula* en effet opère sa séduction sur le terrain très familier des nécessités humaines, en poussant le désir en dehors de l'ordre et au-delà de la mesure commandés par la raison. Ici, encore, c'est la raison qui juge la mesure des nécessités naturelles, afin qu'elles ne dominent pas sur l'homme. L'assujettissement aux nécessités naturelles conduit à l'esclavage, comme Hugues l'explique dans le commentaire à propos de la dernière demande. Le mal dont l'homme demande à être délivré utilise les désirs mêmes comme des armes, et instille une douceur afin d'obtenir le consensus de l'homme, pour le maîtriser complètement. Dans ce sens, il n'agit pas comme les autres maux, qui manifestent leur action sur l'homme avec une amertume claire, mais il se cache dans les expériences trompeuses, dans les persuasions violentes des sensations.

Il ne me semble pas possible de considérer le *De oratione dominica* comme un simple explication de l'oraison dominicale, puisqu'il est inséré dans un cadre thématique plus large et avec des intentions plus amples qu'une explication mot à mot de la prière<sup>45</sup>. En plus, même si au niveau rhétorique et stylistique on a des éléments (parataxe, répétitions, antithèses, chiasmes, prose rythmée, etc.) qui peuvent donner l'impression d'un sermon, on voit mal comment démontrer ce caractère de sermon (prononcé ou pas? Dans quel contexte? En plusieurs occasions?). On n'a pas non plus de renseignements sur les destinataires de l'ouvrage: il manque une lettre de préface ou de dédicace, on ne devine pas à la lecture un public spécifique, sauf celui des confrères victorins, peut-être, auxquels Hugues aurait pu proposer une méditation de ce genre. Il me semble donc plus vraisemblable de considérer le *De oratione dominica* comme un traité, selon l'appellation repérée dans l'*Indiculum*, à cause de son architecture complexe, qui propose un plan théorique à développer. L'occasion ou l'origine du traité aurait pu être une *collatio*, le temps de méditation collective autour d'un texte sous la conduite de quelqu'un (un maître comme Hugues), à l'égard de ses confrères. C'est le cas pour d'autres œuvres d'Hugues. Néanmoins on reste étonné, après l'explication des demandes, de ne pas trouver une suite au texte, nous fournissant les renseignements sur les sept remèdes donnés par Dieu à l'homme pour guérir de ses maladies. Hugues, a-t-il achevé son projet? C'est ici qu'il faut prendre en compte le *De septem donis Spiritus sancti*.

#### *De septem donis Spiritus sancti*

Pour ce dernier, nous disposons de deux éditions récentes: celle de Jacques-Paul Migne<sup>46</sup>, où le *De septem donis* est placé comme chapitre cinquième du *De quinque septenis*; et celle de Roger Baron<sup>47</sup> dans la collection des Sources chrétiennes, qui est une transcription du manuscrit Paris, BnF, lat. 14506, fol. 183r-

---

<sup>44</sup> «Orat enim ut non inducatur in temptationem neque seducatur ab illecebra blandiente, que sub uelamento necessitatis familiaris accedens e uicino pulsat mentis constanciam et blande prouocat, irritans in excessum superfluitatis» (*ibidem*).

<sup>45</sup> Le texte commenté par Hugues, celui de la prière, ne correspond pas au texte donné par l'Évangile de Matthieu, mais à la version liturgique: cfr J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, Letouzey & Ané, Paris, 1969.

<sup>46</sup> PL 175, 410C-414A.

<sup>47</sup> Hugues de Saint-Victor, *Six opuscules spirituels*, p. 120-133.

184r. Confrontée à l'édition précédente, celle de Baron a le mérite d'affirmer l'autonomie textuelle du *De septem donis* par rapport au *De quinque septenis*. La tradition manuscrite, comme on l'a mentionné, nous amènerait à considérer le *De septem donis* comme la suite idéale du *De oratione dominica*: sur vingt manuscrits jusqu'ici identifiés, dix-neuf transmettent le *De septem donis* à la suite du *De oratione dominica*, sans toutefois justifier vraiment cette succession au niveau textuel<sup>48</sup>.

Néanmoins, le texte pourrait idéalement avoir joué, dans l'esprit d'Hugues, le rôle d'un premier essai de méditation – peut-être suscité par un sermon – autour des modalités d'action des sept remèdes donnés par Dieu à l'homme. Cet ouvrage s'ouvre en rappelant la situation d'esclavage dans laquelle l'homme se trouve à cause de ses vices, et la nécessité de demander un antidote spirituel pour cela. C'est l'Esprit de Dieu, esprit de liberté, et ses sept dons qui sont les remèdes aux maux de l'homme. Hugues affirme sa nature unique et, en même temps, multiforme, sans s'attarder sur la correspondance avec les autres septénaires. L'attention du Victorin se fixe davantage sur la description des effets de la venue de l'Esprit dans l'âme humaine, en privilégiant deux métaphores pour les exprimer: encore la métaphore médicale (l'opposition entre maladie et médicament), et celle de l'illumination dans les ténèbres. La lutte que mène le remède contre la maladie implique, bien sûr, une douleur pour l'homme, car elle est le résultat du conflit entre deux éléments contraires; et pourtant, il s'agit d'une souffrance salutaire. En venant, l'Esprit amène une lumière pour permettre de voir dans les ténèbres, et redonne la vie pour réapprendre à sentir et à goûter. Les deux ordres, de la connaissance et de la charité, sont ainsi rétablis. Ce sont les conséquences psychologiques générales de l'action de l'Esprit qu'Hugues souligne dans le *De septem donis Spiritus sancti*, au lieu de décrire en détail la manière dont chaque don l'emporte sur chaque vice.

#### 4. LE PROPRIUM HUGONIEN

À la fin de ce survol des ouvrages hugoniens qui abordent la prière du Notre Père en la mettant en relation avec d'autres septénaires, on peut résumer ce qui semble être les lignes de force de la proposition hugonienne.

En premier lieu, l'usage d'un schéma septénaire joue un rôle capital. Hugues s'en est servi non tant comme outil mnémotechnique, bien qu'il puisse avoir eu aussi cet effet, mais comme instrument d'écriture d'un parcours spirituel. Le septénaire est un modèle pour déchiffrer l'intériorité humaine, pour aider l'homme à connaître et à reconnaître les mouvements intérieurs de son âme. Sa structure est l'expression d'un univers moral et sert à organiser celui-ci selon une hiérarchie fine. Dans cette structure,

---

<sup>48</sup> Dans deux manuscrits (Nice, BM, 9; Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, 235), l'incipit du *De septem donis* n'est ni signalé ni différencié de l'explicit du *De oratione dominica*, au point que les deux ouvrages forment un seul texte. Le manuscrit de Heiligenkreuz est signalé fautivement par Baron (Hugues de Saint-Victor, *Six opuscules spirituels*, p. 38, n. 3) comme preuve du choix éditorial de Migne.

l'homme peut facilement repérer sa place, pour ensuite s'engager dans un chemin de transformation. D'où son efficacité pédagogique et son succès.

En deuxième lieu, on a remarqué que l'horizon herméneutique dans lequel Hugues introduit ses considérations sur le *Pater* et sur les septénaires est un discours caractérisé par des thèmes et des métaphores empruntés à la médecine. Hugues s'approprie donc l'une des plus anciennes métaphores de l'action divine dans la vie humaine<sup>49</sup>, et la met au service d'un projet de réforme morale et spirituelle. Ce projet ne concerne pas seulement un individu, mais une communauté.

Pour finir, la description du chemin de l'homme et de sa communauté à travers les septénaires se fait selon un mouvement (descente-remontée, éloignement-rapprochement) qui rappelle les modèles néoplatoniciens chrétiens. L'homme s'éloigne (par sa volonté) de sa forme originelle, modelée sur l'unité divine, pour se disperser dans la multiplicité. Afin de se rapprocher de son modèle, il doit s'instruire, s'équiper de bons outils, s'édifier, se bâtir lui-même en disposant harmoniquement, dans un nouvel ordre, ses désirs, ses pensées et ainsi récupérer l'intégrité et l'unité perdues.

Ce ne sont là que certaines des raisons pour lesquelles la pensée hugonienne a connu une postérité remarquable: au début du XIII<sup>e</sup> siècle, les maîtres universitaires firent trésor de la leçon hugonienne sur les septénaires et proposèrent une démarche similaire<sup>50</sup>. C'est surtout dans la pastorale, adressée au clergé mais aussi aux laïcs, que la proposition hugonienne eut un succès considérable.

---

<sup>49</sup> S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1999; J. Agrimi et C. Crisciani, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino, 1980.

<sup>50</sup> Cfr O. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 329-359; J. de Blic, «Pour l'histoire», p. 165, n. 165.

## Annexe 5

Programme des journées d'étude qui ont eu lieu à l'IRHT, le 19 et 20 juin 2013.

Journées d'étude

# Le « Notre Père » au XII<sup>e</sup> siècle

Lectures et usages



Hildesheim, St. Godehardkirche, Psautier de Saint-Alban, p. 396, détail (XII<sup>e</sup> s.)

19-20 juin 2013

I.R.H.T. – Paris

*Breviarium totius evangelii* selon l'heureuse formule de Tertullien, la prière du « Notre Père » enseignée par Jésus à ses disciples apparaît, dans l'histoire de la chrétienté, comme un moyen capital de formation spirituelle et morale, aussi bien d'un individu que d'une communauté. Son message est dévoilé, renforcé et répandu grâce à la série de commentaires et d'autres ouvrages produits autour d'elle.

Au cours du XII<sup>e</sup> siècle, on assiste à des lectures renouvelées des sept demandes de l'oraison dominicale, suscitées par différents facteurs : la multiplication des écoles urbaines et la mise en place de nouveaux instruments de formation ; la nécessité de réformer l'Église à partir de perspectives diverses, autant ecclésiastiques que laïques ; un esprit attentif aux sources et aux *auctoritates*.

Le but de ces journées d'étude sera de mettre en lumière les divers mouvements d'appropriation et retransmission du « Notre Père » dans les ouvrages qui feront l'objet de nos enquêtes. On envisage également d'examiner comment la pratique du commentaire s'articule dans les différents contextes institutionnels et selon quelles formes de réécriture.

*Organisation* : Francesco Siri (LabEx HASTEC – I.R.H.T.)

*Comité scientifique* : Nicole Bériou (I.R.H.T.) ; Olivier Boulnois (E.P.H.E – L.E.M.) ; Gilbert Dahan (E.P.H.E. – L.E.M.) ; Cédric Giraud (Université de Lorraine, I.U.F.) ; Dominique Poirel (I.R.H.T.)  
*Avec le soutien de* LabEx HASTEC ; Institut universitaire de France ; I.R.H.T. ; L.E.M.

**Mercredi 19 juin 2013, après-midi**

14h Accueil – ouverture

14h15 – 15h15

Gilbert DAHAN  
(E.P.H.E. – L.E.M., Paris)

*Lignes générales de l'exégèse du Pater au XII<sup>e</sup> siècle*

15h15 – 16h15

Alexander ANDRÉE  
(Center for Medieval Studies, Toronto)

*Le Pater (Matth. 6, 9-13 et Luc. 11, 2-4) dans l'exégèse de l'école de Laon : la Glossa ordinaria et les autres commentaires*

16h30 – 17h30

Francesco SIRI  
(LabEx HASTEC – I.R.H.T., Paris)

*En quête d'ordre : Hugues de Saint-Victor commentateur du « Notre Père »*

**Jeudi 20 juin 2013, matin**

9h30 – 10h30

Valeria DE FRAJA  
(Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma)

*Il dono d'un laico a suo figlio : il commentario al Pater di Maione di Bari*

10h30 – 11h30

Emmanuel BAIN  
(Université d'Aix-Marseille)

*Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre commentateurs du « Notre Père »*

11h30 – 12h30

Marco RAININI  
(Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)

*Rappresentazioni diagrammatico-simboliche del Padre nostro nel XII secolo*

12h30 : pause

**Jeudi 20 juin 2013, après-midi**

14h – 15h

Annie NOBLESSE-ROCHER  
(Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg)

*Quelques commentaires monastiques au Pater au XII<sup>e</sup> siècle*

15h – 16h

Uwe BRUNN  
(Université de Montpellier),

*Le thème du « Notre Père » dans le discours antibérétique du XII<sup>e</sup> siècle*

16h Conclusions

Martin MORARD (L.E.M., Paris)

## ANNEXE 6

Table des matières du volume : *Le Pater noster au XIII<sup>e</sup> siècle. Lectures et usage*, éd. par Francesco Siri, Turnhout : Brepols (*Bibliothèque d'histoire culturelle du moyen âge* 15), à paraître au début 2015. Dans ce volume, j'édite les actes des journées d'étude, et publie l'avant-propos, une contribution et les indices.

### **Le Pater noster au XII<sup>e</sup> siècle Lectures et usages**

*Avant-propos*, par Francesco Siri

Gilbert Dahan, l'exégèse du « Notre Père » au XII<sup>e</sup> siècle. Quelques lignes générales.

Alexander Andrée, *Le Pater (Matth. 6, 9-13 et Luc. 11, 2-4) dans l'exégèse de l'école de Laon : la Glossa ordinaria et autres commentaires.*

Annexes (éditions de textes)

Francesco Siri, *En quête d'ordre : Hugues de Saint-Victor commentateur du « Notre Père »*

Valeria de Fraja, *Le don d'un laïc à son fils : le commentaire au Pater de Maione de Bari*

Emmanuel Bain, *Pierre le Mangeur et le « Notre Père »*

Annexe (édition et traduction française du texte)

Marco Rainini, *Symbolic representations and diagrams of the Lord's Prayer in the twelfth century*  
Avec 8 images des manuscrits commentés en annexe et 5 tableaux.

Annie Noblesse-Rocher, *L'Explanatio dominicae orationis de Frowin d'Engelberg (XII<sup>e</sup> s.)*

Uwe Brunn, *Le thème du « Notre Père » dans le discours antihérétique du XII<sup>e</sup> siècle*

Geneviève Hasenohr – Anne-Françoise Labie-Leurquin, *Traductions et commentaires médiévaux du Pater en langue d'oïl: inventaire provisoire*

Index codicum

Index nominum

Table des matières