

LA

CITÉ DE DIEU

DE SAINT AUGUSTIN

Traduction nouvelle

PAR

L. MOREAU

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Édition avec le texte latin

Fecerunt itaque Civitates duas amores duo :
terrenam scilicet amor sui usque ad contem-
ptum Dei : cœlestem vero amor Dei usque ad
contemptum sui (*De Civitate Dei*, xiv, 28).

TOME DEUXIÈME



PARIS
LIBRAIRIE GARNIER FRÈRES
6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

LA CITÉ DE DIEU

LIVRE NEUVIÈME

Saint Augustin rejette la distinction que plusieurs cherchent à établir entre les bons et les mauvais démons. Jésus-Christ homme, seul médiateur entre Dieu et les hommes.

I. Quelques-uns ont des dieux cette opinion, qu'il en est de bons et qu'il en est de mauvais ; d'autres en pensent mieux, et leur font cet honneur de n'oser croire qu'il en existe de méchants. Or, les premiers donnent aussi le nom de dieux aux démons, plus rarement celui de démons aux dieux ; et c'est ainsi que Jupiter, reconnu pour le dieu souverain et maître, est, de leur aveu même, appelé par Homère Démon. D'autre part, ceux qui disent les dieux nécessairement bons, et d'une bonté bien supérieure à toute bonté humaine, justement ébranlés par les actes des démons qu'il leur est

LIBER NONUS

Postquam dixit in superiore, libro de abjiciendo dæmonum cultu, quippe qui spiritus malos se ipsi prodant tam multis argumentis ; in isto jam libro iis occurrit Augustinus, qui dæmonum differentiam alterunt, aliorum malorum, aliorum bonorum ; qua ipse explosa differentia, probat nulli omnino dæmoni, sed uni Christo munus mediatoris hominum ad beatitudinem posse competere.

I. Et bonos et malos deos esse quidam opinati sunt : quidam vero de diis meliora sentientes, tantum eis honoris laudisque tribuerunt, ut nullum deorum malum credere auderent. Sed illi qui deos quosdam bonos, quosdam malos esse dixerunt, dæmones quoque appellaverunt nomine deorum : quanquam et deos, sed rarius, nomine dæmonum ; ita ut ipsum Jovem, quem volunt esse regem ac principem ceterorum, ab Homero fateantur dæmonem nuncupatum. Hi autem, qui omnes deos non nisi bonos esse asserunt, et longe præstantiores eis hominibus qui boni perhibentur merito,

impossible de nier ou d'attribuer à des dieux tous réputés bons, ceux-là sont obligés de distinguer entre les dieux et les démons : et tout ce qui leur répugne dans ces actions, dans ces passions dépravées, par où se dévoile la puissance des esprits invisibles, ils l'imputent aux démons, non aux dieux. Mais, suivant eux, aucun dieu ne se mêlant à l'homme, médiateurs entre les hommes et les dieux, les démons portent aux dieux les prières des hommes et rapportent aux hommes les grâces des dieux. Et tel est le sentiment des platoniciens, les plus célèbres entre tous les philosophes, noble élite avec qui bon m'a semblé de discuter cette question : Si le culte de plusieurs dieux est utile pour obtenir la vie bienheureuse après la mort. J'ai donc examiné au livre précédent s'il est possible que ces démons qui font leurs délices de ce que tout homme sage déteste et condamne, sacrilèges, débauches, crimes, dont l'imagination des poètes ose charger les dieux, infernale irruption des pratiques de la magie, etc., s'il est possible, dis-je, que ces démons soient, comme plus proches et plus amis des dieux, les médiateurs d'une alliance entre les dieux bons et les hommes de bien : ce qui ne peut être : je l'ai démontré.

II. Donc, comme je l'ai promis à la fin du livre précédent, celui-ci doit traiter de la différence non des dieux entre eux, ces dieux tous bons, suivant les platoniciens; non des dieux

moventur dæmonum factis, quæ negare non possunt, eaque nullo modo a diis, quos omnes bonos volunt, committi posse existimantes, differentiam inter deos et dæmones adhibere coguntur; ut quidquid eis merito displicet in operibus vel affectibus pravis, quibus vim suam manifestant occulti spiritus, id credant esse dæmonum, non deorum. Sed quia eosdem dæmones inter homines et deos ita medios constitutos putant, tanquam nullus deus homini misceatur, ut hinc perferant desiderata, inde referant impetrata, atque hoc platonici præcipui philosophorum ac nobilissimi sentiunt, cum quibus velut cum excellentioribus placuit istam examinare quæstionem, utrum cultus plurimorum deorum prosit ad consequendam vitam beatam, quæ post mortem futura est: libro superiore quæxivimus, quo pacto dæmones, qui talibus gaudent, qualia boni et prudentes, homines aversantur et damnant, id est sacrilega, flagitiosa, facinorosa, non de quolibet homine, sed de ipsis diis figmenta poetarum, et magicarum artium sceleratam puniendamque violentiam, possint quasi propinquiores et amiciores diis bonis conciliare homines bonos; et hoc nulla ratione posse, compertum est.

II. Proinde hic liber, sicut in illius fine promisimus, disputationem continere debet de differentia (si quam volunt esse), non deorum inter se, quos omnes bonos dicunt; nec de differentia deorum et dæmonum,

et des démons; les uns, séparés de l'homme par des distances infinies, les autres placés comme intermédiaires entre les hommes et les dieux; mais de la différence, s'il en est une, des démons entre eux.

Il est, au dire de la plupart, de bons démons, et il en est de mauvais : opinion de la secte de Platon ou de toute autre école, il n'en faut pas négliger l'examen. Car n'est-il pas à craindre qu'un homme, s'attachant aux démons comme bons, ne sollicite la faveur de leur intervention pour lui concilier ces dieux qu'il croit aussi tous bons, dont il envie la société après sa mort, tandis qu'enlacé dans les filets des malins esprits et trompé par leurs ruses, il va s'éloignant de plus en plus du vrai Dieu, avec qui, en qui et par qui seul l'âme humaine, l'âme raisonnable et intellectuelle possède la béatitude?

III. Quelle est donc la différence des bons et des mauvais démons? car Apulée, parlant d'eux en général et si longuement de leurs corps d'air, ne dit rien de ces vertus de l'âme, dont ils seraient infailliblement doués, s'ils étaient bons. Il garde le silence sur la cause de leur félicité; mais celle de leur misère, il ne peut la dissimuler. Il avoue que leur esprit, où il découvre la présence de la raison, loin de trouver dans la constante habitude de la vertu un rempart inébranlable aux assauts des passions aveugles, est battu lui-même de toutes les tempêtes qui bouleversent les âmes insensées. Voici

quorum illos ab hominibus longe lateque sejungunt, istos inter deos et homines collocant; sed de differentia ipsorum dæmonum, quod ad præsentem pertinet quæstionem. Apud plerosque enim usitatum est dici alios bonos, alios malos dæmones : quæ sive sit etiam platoniorum, sive quorumlibet sententia, nequaquam ejus est negligenda discussio, ne quisquam velut dæmones bonos sequendos sibi esse arbitretur, per quos tanquam medios, diis quos omnes bonos credit, dum conciliari affectat et studet, ut quasi cum eis possit esse post mortem, irretitus malignorum spirituum deceptusque fallacia, longe aberrat a vero Deo, cum quo solo, et in quo solo, et de quo solo, anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est.

III. Quæ igitur est differentia dæmonum bonorum et malorum? quandoquidem platonius Apulcius, de his universaliter disserens, et tam multa loquens de aeriis eorum corporibus, de virtutibus tacuit animorum, quibus essent præditi, si boni essent. Tacuit ergo beatitudinis causam; indicium vero miseræ tacere non potuit, confitens eorum mentem, qua rationales esse perhibuit, non saltem imbutam munitamque virtute, passionibus animi irrationabilibus nequaquam cedere, sed ipsam quoque, sicut stultarum mentium mos est, procellosis quodammodo perturbatio-

les propres paroles d'Apulée : « C'est en général de cette classe de démons que parlent les poètes, quand, sans s'éloigner beaucoup de la vérité, ils feignent que les dieux, protecteurs ou ennemis de certains mortels, élèvent et favorisent les uns, abaissent et persécutent les autres. Pitié, indignation, tristesse, joie; ils éprouvent en un mot toutes les affections de l'esprit humain, poussés par les flots tumultueux de leur imagination à travers toutes les tourmentes du cœur, toutes les tempêtes de l'intelligence. Or, ces troubles, ces orages sont relégués loin du paisible séjour des dieux. » Ces paroles laissent-elles aucun doute? S'agit-il seulement des régions inférieures de l'âme? Et n'est-ce pas au contraire l'esprit même des démons, cet esprit par où ils sont êtres raisonnables, que soulèvent, comme une mer orageuse, les tempêtes des passions? Oserait-on comparer ces démons à l'homme sage qui, soumis par les conditions même de la vie à ces troubles de l'âme dont l'infirmité humaine n'est pas exempte, leur oppose néanmoins une invincible constance, ne se laissant dérober aucun assentiment, aucune action qui dévie du sentier de la sagesse et des lois de la justice? C'est aux hommes insensés et injustes que les assimile la conformité, non de leurs corps, mais de leurs mœurs. Que dis-je? ils sont pires que ces hommes; leur malice invétérée, et, pour leur supplice, incurable, livre leur esprit à la tourmente des passions, et ils ne tiennent par aucune partie de l'âme à

nibus agitari. Verba namque ejus de hac re ista sunt : *Ex hoc ferme dæmonum numero, inquit, poetæ solent, haudquaquam procul a veritate, osores et amatores quorundam hominum deos fingere; hos prosperare et evehere, illos contra adversari et affligere. Igitur et misereri, et indignari, et angi, et lætari, omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis, per omnes cogitationum ætus fluctuare. Quæ omnes turbellæ tempestatesque procul a deorum cælestium tranquillitate exsulant.* Num est in his verbis ulla dubitatio, quod non animorum aliquas inferiores partes, sed ipsas dæmonum mentes, quibus rationalia sunt animalia, velut procellosum salum dixit passionum tempestate turbari? ut ne hominibus quidem sapientibus comparandi sint, qui hujusmodi perturbationibus animorum, a quibus humana non est immunis infirmitas, etiam cum eas hujus vitæ conditione patiuntur, mente imperturbata resistunt, non eis cedentes ad aliquid approbandum vel perpetrandum, quod exorbitet ab itinere sapientiæ et lege justitiæ: sed stultis mortalibus et injustis, non corporibus, sed moribus similes (ut non dicam deteriores, eo quo vetustiores et debita pœna insafabiles), ipsius quoque mentis, ut iste appellavit, salo fluctuant; nec in veritate atque virtute, qua turbulentis et pravis affectionibus repugnatur, ex ulla animi parte consistunt.

la vérité et à la vertu, seul asile où l'on se retranche contre les orages.

IV. Deux opinions partagent les philosophes sur ces mouvements de l'âme que les Grecs appellent *πάθη*; les Romains, quelques-uns du moins, comme Cicéron, *perturbations*; d'autres, *affections*, ou, plus conformément à l'expression grecque, *passions*. Ces perturbations, affections ou passions, suivant quelques philosophes, ne laissent pas d'atteindre l'âme du sage; mais il les apprivoise, il les soumet à la raison; elles reconnaissent la souveraineté de l'esprit qui leur impose de justes limites. Tel est le sentiment des sectateurs de Platon et d'Aristote, disciple lui-même de Platon et auteur de l'École péripatéticienne. D'autres philosophes, les stoïciens, par exemple, défendent aux passions tout accès dans l'âme du sage. Mais, au traité *de la Fin des biens et des maux*, Cicéron prouve qu'entre les philosophes du Portique et les disciples de Platon et d'Aristote le différend est plutôt dans les mots que dans les choses; et son observation tranche le nœud de la difficulté. Les stoïciens, dit-il, refusent le nom de biens aux avantages corporels et extérieurs. Le seul bien de l'homme, suivant eux, est la vertu, cet art de bien vivre, qui est tout intérieur.

Les autres, sans sortir de la simplicité du langage ordinaire, ne refusent pas à ces avantages le nom de biens, quoique au prix de la vertu, cette pratique habituelle de la justice, il n'en fassent qu'une médiocre estime. D'où il suit

IV. Duæ sunt sententiæ philosophorum, de his animi motibus, quæ Græci *πάθη*, nostri autem quidam, sicut Cicero, *perturbationes*, quidam *affectiones*, vel *affectus*, quidam vero, sicut iste de græco expressius, *passiones* vocant. Has ergo *perturbationes*, sive *affectiones*, sive *passiones* quidam philosophi dicunt etiam in sapientem cadere, sed moderatas rationique subjectas, ut eis leges quodammodo, quibus ad necessarium redigantur modum, dominatio mentis imponat. Hoc qui sentiunt, *platonici* sunt sive *aristotelici*, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam *peripateticam* condidit. Aliis autem, sicut *stoicis*, cadere ullas omnino hujuscemodi *passiones* in sapientem non placet. Hos autem, id est *stoicos*, Cicero in libris *de Finibus bonorum et malorum*, verbis magis quam rebus adversus *platonicos* seu *peripateticos* certare convincit: quandoquidem *stoici* nolunt bona appellare, sed *commoda corporis et externa*; eo quod nullum bonum volunt esse hominis præter virtutem, tanquam artem bene vivendi, quæ non nisi in animo est. Hæc autem isti simpliciter et ex communi loquendi consuetudine appellant bona; sed in comparatione virtutis, qua recte vivitur, parva et exigua. Ex quo fit, ut ab utrisque quodlibet

que, de part et d'autre, sous ces expressions de biens ou d'avantages, le jugement est le même; et les stoïciens ne raffinent ici que sur les mots. Et quant à cette question : Le sage est-il accessible ou étranger aux passions de l'âme? Il me semble que les stoïciens n'élèvent encore qu'une dispute de mots. Suivant moi, leurs sentiments s'accordent avec ceux des platoniciens et des péripatéticiens : je ne vois de différence que dans le son des paroles.

Et, pour ne pas m'engager dans une longue suite de preuves, je me contenterai de citer un fait décisif. J'en emprunte le récit, en l'abrégeant, aux *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle, élégant écrivain d'une science variée et pleine de charme. Il naviguait un jour avec un célèbre philosophe stoïcien. Le vaisseau, sous un ciel en courroux, était battu par la violence des vagues. A la vue du danger, le philosophe tremble et pâlit; il ne peut même dérober son émotion à ses compagnons de traversée. Quoique vivement frappés du voisinage de la mort, ceux-ci avaient eu cependant la curiosité d'observer si l'âme d'un philosophe était inaccessible au trouble. La tempête passée, la sécurité revenue, et avec elle la parole et toute la vivacité de la conversation, l'un des passagers, opulent et voluptueux asiatique, aborde le philosophe et le plaisante sur son effroi, sur sa pâleur. Quant à lui, la mort imminente l'avait trouvé intrépide. Le stoïcien riposte par la

vocentur, seu bona, seu commoda, pari tamen æstimatione pensentur, nec in hac quæstione stoici delectentur, nisi novitate verborum. Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quæritur utrum accidant sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam. Nam et ipsos nihil hinc aliud quam platonicos et peripateticos sentire existimo, quantum ad vim rerum attinet, non ad vocabulorum sonum.

Ut enim alia omittam quibus id ostendam, ne longum faciam, aliquid unum quod sit evidentissimum dicam. In libris quibus titulus est *Noctium Atticarum*, scribit A. Gellius, vir elegantissimi eloquii, et multæ ac facundæ scientiæ, se navigasse aliquando cum quodam philosopho nobili stoico. Is philosophus, sicut latius et uberius, quod ego breviter attingam, narrat A. Gellius, cum illud navigium horribili cœlo et mari periculosissime jactaretur, vi timoris expalluit. Id animadversum est ab eis qui aderant, quamvis in mortis vicinia, curiosissime attentis, utrumne philosophus animo turbaretur. Deinde tempestate transacta, mox ut securitas præbuit colloquendi vel etiam garriendi locum, quidam ex his, quos navis illa portabat, dives luxuriosus Asiaticus philosophum compellat, illudens quod extimuisset atque palluisset, cum ipse mansisset intrepidus in eo quod

réponse d'Aristippe, disciple de Socrate, à un homme de cette espèce, qui, en même circonstance, lui adressait mêmes railleries : « Qu'y a-t-il à craindre pour l'âme d'un fat ? Mais il n'en est pas ainsi quand il s'agit de l'âme d'Aristippe. » L'Asiatique congédié par cette réponse, Aulu-Gelle, à son tour, raillerie à part, et seulement pour s'instruire, interroge le philosophe sur la cause de son effroi. Celui-ci s'empresse de satisfaire la curiosité sérieuse d'Aulu-Gelle, prend un ouvrage d'Epictète composé des préceptes de Zénon et de Chrysippe, et montre à Aulu-Gelle cette décision des chefs du Portique. Suivant eux, comme ces imaginations de l'âme, appelées fantaisies, sont indépendantes de notre volonté et la surprennent, quand elles naissent de circonstances terribles, il est impossible que l'âme même du sage n'en soit pas ébranlée, qu'elle demeure inaccessible aux premières émotions de la terreur ou de la tristesse qui préviennent le ministère de l'intelligence et de la raison. Le soupçon du mal n'entre pas dans l'âme qui n'approuve ni ne consent : car le consentement seul est en son pouvoir. Et c'est en quoi diffèrent l'âme de l'insensé et celle du sage. L'une s'abandonne aux passions et leur prête son assentiment ; l'autre, soumise à la nécessité de les souffrir, s'attache néanmoins, par une détermination stable et vraie, au discernement raisonnable de ce qu'elle doit rechercher ou

impendebat exitio. At ille Aristippi Socratici responsum retulit, qui cum in re simili eadem verba ab homine simili audisset, respondit illum pro anima nequissimi nebulonis merito non fuisse sollicitum, se autem pro Aristippi anima timere debuisset. Hac illo divite responsione depulso, postea quæsitivit A. Gellius a philosopho, non exagitandi animo, sed discendi, quænam illa ratio esset pavoris sui. Qui ut doceret hominem sciendi studio naviter accensum, protulit statim de sarcinula sua stoici Epicteti librum, in quo ea scripta essent, quæ congruerent decretis Zenonis et Chrysippi quos fuisse stoicorum principes novimus. In eo libro se legisse dicit A. Gellius, hoc stoicis placuisse, quod animi visa, quas appellant phantasias, nec in potestate est utrum et quando incidant animo ; cum veniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moveant ; ita ut paulisper vel pavecat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus mentis et rationis officium : nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec approbari ista, eisque consentiri. Hoc enim esse volunt in potestate, idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit, atque accommodat mentis assensum ; sapientis autem, quamvis eas necessitate patiat, retinet tamen de his quæ appetere vel fugere rationabiliter debet,

fuir. Voilà l'exposé moins élégant, mais plus court et peut-être plus clair que celui d'Aulu-Gelle, des décisions stoïques qu'il dit avoir lues dans l'ouvrage d'Épictète.

S'il est ainsi, il n'y a pas, ou il y a peu de différence entre l'opinion des stoïciens et celle des autres philosophes sur les passions ou perturbations de l'âme : partout on leur interdit l'empire sur la raison du sage ; et les stoïciens prétendent qu'elles ne sauraient l'atteindre, c'est-à-dire qu'elles ne voient sa sagesse d'aucune erreur et ne la flétrissent d'aucune souillure. Cependant elles viennent jusqu'à lui, sans troubler sa sérénité intérieure, dans ces circonstances qu'ils appellent avantages ou inconvénients, pour éviter le nom seul de biens et de maux. Car assurément, si le philosophe d'Aulu-Gelle n'eût fait aucun cas de ce que le naufrage allait lui enlever, la vie, la conservation de ce corps, dont la fureur de la tempête lui présageait la perte imminente, non, le péril ne lui eût pas inspiré cette horreur profonde que trahit la pâleur de son visage. Ne pouvait-il donc se sentir ému, et cependant embrasser fortement par la raison cette pensée que la vie et le salut du corps menacés des flots en furie ne sont pas de ces biens dont la possession, comme celle de la justice, rend le possesseur bon ? Quant à cette affectation de les appeler des avantages et non des biens, il n'y a là que combat de mots, et nont débat sérieux. Qu'importe, en effet,

veram et stabilem inconcussa mente sententiam. Hæc, ut, potui, non quidem commodius A. Gellio, sed certe brevius, et, ut puto, planius exposui, quæ ille se in Epicteti libro legisse commemorat, eum ex decretis stoicorum dixisse atque sensisse.

Quæ si ita sunt, aut nihil, aut pene nihil distat inter stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum : utrique enim mentem rationemque sapientis ab eorum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere stoici, quia nequaquam ejus sapientiam, qua utique sapiens est, ullo errore obnubilant, aut labe subvertunt. Accidunt autem animo sapientis, salva serenitate sapientiæ, propter illa, quæ commoda vel incommoda appellant, quamvis ea nolint dicere bona vel mala. Nam profecto si nihili penderet eas res ille philosophus, quas amissurum se naufragio sentiebat, sicuti est vita ista salusque corporis ; non ita illud periculum perhorresceret, ut palloris etiam testimonio proderetur. Verumtamen et illam poterat permotionem pati, et fixam tenere mente sententiam, vitam illam salutemque corporis, quorum amissionem minabatur tempestatis immanitas, non esse bona quæ illos, quibus inessent, facerent bonos, sicut facit justitia. Quod autem aiunt ea nec bona appellanda esse, sed commoda ; verborum certamini, non rerum examini deputandum est. Quid enim interest

qu'on emploie plus exactement la dénomination de biens ou d'avantages, si la menace de leur perte fait également trembler et pâlir le disciple de Zénon et celui d'Aristote, si des noms différents cachent un sentiment semblable? Que tous deux, sollicités au crime, n'aient pour l'éviter d'autre ressource que de renoncer à ces biens ou avantages, leur réponse n'est pas douteuse. Ils abandonneront la vie, le salut de leur corps, plutôt que d'attenter à la justice. L'âme affermie dans ce sentiment peut souffrir de troubles survenus en la partie inférieure d'elle-même; mais jamais elle ne leur permettra de prévaloir en elle contre la raison. Que dis-je? elle leur commande, elle leur refuse, elle leur résiste, elle assure l'empire de la vertu. Tel Virgile nous dépeint Enée, quand il dit : « Sa raison demeure inébranlable, les larmes roulent inutiles. »

V. Il n'est pas nécessaire maintenant de développer, touchant les passions, la doctrine de l'Écriture sainte qui contient toute la science chrétienne; elle soumet l'esprit à Dieu, à sa direction, à son assistance, et les passions à l'esprit, pour les modérer, les dompter et les rendre esclaves de la justice. Notre doctrine ne demande guère à l'âme religieuse si elle entre en colère, mais elle lui demande la cause de sa colère; si elle est triste, mais le sujet de sa tristesse; si elle

utrum aptius bona vocentur, an commoda; dum tamen ne his privetur, non minus stoicus, quam peripateticus pavescat et palleat; ea non æqualiter appellando, sed æqualiter æstimando? Ambo sane, si bonorum istorum seu commodorum periculis ad flagitium vel facinus urgeantur, ut aliter ea retinere non possint, malle se dicunt hæc amittere quibus natura corporis salva et incolumis habetur, quam illa committere quibus justitia violatur. Ita mens, ubi fixa est ista sententia, nullas perturbationes, etiamsi accidant inferioribus animi partibus, in se contra rationem prævalere permittit: quin imo eis ipsa dominatur, eisque non consentiendo, sed potius resistendo regnum virtutis exercet. Talem describit etiam Virgilius Ænean, ubi ait :

Mens immota manet, lacrymæ volvuntur inanes.

V. Non est nunc necesse copiose ac diligenter ostendere, quid de istis passionibus doceat Scriptura divina, qua christiana eruditio continetur. Deo quippe illam ipsam mentem subjicit regendam et juvandam, mentique passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usus justitiæ convertantur. Denique in disciplina nostra non tam quæritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti, ut corrigatur; contris-

craint, mais l'objet de sa crainte. En effet, s'emporter contre le pécheur, pour le corriger; s'affliger avec l'affligé, pour le consoler; craindre, pour sauver un frère en péril; qu'y a-t-il donc là de répréhensible aux yeux de la saine raison? Les stoïciens, il est vrai, blâment d'ordinaire la compassion; mais combien serait-il plus honorable de s'abandonner aux émotions de la pitié pour une infortune étrangère qu'aux terreurs du naufrage? Le langage de Cicéron n'est-il pas infiniment plus noble, plus humain, plus religieux, quand il dit, à la louange de César: « De toutes tes vertus, il n'en est point de plus admirable, de plus aimable, que la compassion. » Et la compassion n'est-elle pas cette sympathie du cœur qui nous porte à soulager la souffrance de tout notre pouvoir? Or ce mouvement intérieur prête son ministère à la raison, quand la bienfaisance qu'il inspire ne déroge point à la justice, quand il s'agit de secourir l'indulgence ou de pardonner au repentir. Cicéron, cet admirable parleur, n'hésite pas à nommer vertu ce que les stoïciens ne rougissent pas de ranger parmi les vices, et cependant, comme l'enseigne le célèbre Epictète d'après les principes de Zénon et de Chrysippe, ils admettent ces passions dans l'âme du sage que nul vice ne doit profaner. D'où il faut conclure qu'ils ne les regardent plus comme des vices, lorsque le sage ne leur laisse en lui-même aucun ascendant sur la vertu de l'âme et la raison. Il n'y a donc aucun dissentiment réel entre les disciples de Platon et d'Aristote et ceux de Zénon; mais,

tari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat, nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam stoicorum est solere culpae: sed quanto honestius ille stoicus misericordia perturbaret hominis liberandi, quam timore naufragii! Longe melius et humanius, et piorum sensibus accommodatius Cicero in Cæsaris laude locutus est, ubi ait: *Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.* Quid est autem misericordia, nisi alienæ miseriæ quædam in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur? Servit autem motus iste rationi, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti. Hanc Cicero; locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem, quam stoicos inter vitia numerare non pudet: qui tamen, ut docuit liber Epicteti nobilissimi stoici, ex decretis Zenonis et Chrysippi, qui hujus sectæ primas habuerunt, hujusmodi passionis in animum sapientis admittunt, quem vitis omnibus liberum volunt. Unde fit consequens, ut hæc ipsa non putent vitia, quando sapienti sic accidunt, ut contra virtutem mentis rationemque nihil possint, et una sit eademque sententia peripateticorum, vel

comme dit Cicéron, ne faut-il pas que de vaines arguties sur un mot mettent à la torture l'esprit sophistique de ces Grecs, plus amoureux de la dispute que de la vérité? Néanmoins c'est encore une question intéressante de savoir si cette susceptibilité d'émotion dans la pratique même du bien n'est pas une des misères de notre condition présente? Et d'autre part, si les saints anges punissent sans colère ceux que l'éternelle loi de Dieu livre à leur justice; s'ils assistent les malheureux, délivrent du péril ceux qu'ils aiment, sans être troublés de compassion et de crainte; quoique le langage ordinaire leur attribue les affections humaines, pour exprimer une certaine conformité d'action et non la faiblesse de la passion? Ainsi Dieu, suivant l'Écriture, est irrité; et cependant aucune passion ne saurait l'atteindre. C'est qu'on exprime l'effet de la vengeance et non la turbulence passionnée de l'âme.

VI. Ajournons toutefois cette question des saints anges, et voyons comment, selon les platoniciens, ces démons médiateurs entre les dieux et les hommes flottent au gré de leurs passions émues. Que, si ces agitations ne montaient pas jusqu'à l'esprit, s'ils lui laissaient l'empire, Apulée nous représenterait-il les démons poussés par les flots tumultueux de leur imagination à travers toutes les tourmentes du cœur, toutes les tempêtes de l'intelligence? Car, en eux, c'est l'esprit, cette partie supérieure de l'âme où réside la raison; où

etiam platoniorum, et ipsorum stoicorum : sed, ut ait Tullius, verbi controversia jam diu torquat homines Græculos contentionis cupidiores, quam veritatis. Sed adhuc merito quæri potest, utrum ad vitæ præsentis pertineat infirmitatem, etiam in quibusque bonis officiis hujuscemodi perpeti affectus : sancti vero Angeli et sine ira puniant quos accipiunt æterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseræ compassionem subveniant et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opulentur ; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpentur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem : sicut ipse Deus secundum Scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. Hoc enim verbum vindictæ usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus.

VI. Qua interim de sanctis angelis quæstione dilata, videamus quemadmodum dicant platonici medios dæmones inter deos et homines constitutos istis passionum æstibus fluctuare. Si enim mente ab his libera eisque dominante motus hujuscemodi paterentur, non eos diceret Apuleius simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum æstus fluctuare. Ipsa igitur mens eorum, id est pars animi superior, qua rationales sunt, in qua virtus et sapientia, si ulla eis esset, passionibus turbulentis inferiorum animi

la vertu et la sagesse, s'ils en étaient capables, imposeraient le silence et le frein aux révoltes aveugles; c'est l'esprit, dis-je, qui, de l'aveu même de ce philosophe platonicien, flotte sur l'océan orageux des passions. Ainsi l'esprit des démons est esclave de toutes les cupidités, de toutes les craintes, de toutes les fureurs. Quelle est donc cette partie d'eux-mêmes qui demeure libre et en possession de la sagesse, pour plaire aux dieux, pour inspirer aux hommes l'heureuse émulation de la vertu, quand leur esprit, courbé sous la tyrannie du vice, n'a de raison que pour séduire et tromper, d'autant plus ardent au succès de ses perfidies qu'il est possédé d'un plus violent besoin de nuire?

VII. Ce n'est pas à tous les démons, dira-t-on peut-être, mais aux mauvais seulement que les poètes, sans s'éloigner beaucoup de la vérité, attribuent des sentiments de haine ou d'affection pour les hommes; et d'eux seuls Apulée a dit qu'ils flottent à la merci des orages de leur âme. Comment donc admettre cette réponse, puisqu'il s'exprimait ainsi sur les démons sans exception, que leurs corps aériens rendent intermédiaires entre les dieux et les hommes? Voici, suivant lui, la fiction des poètes: c'est que de plusieurs de ces démons ils font des dieux, leur imposent les noms des dieux, et la licence impunie de leur imagination les partage à son gré entre les hommes, comme protecteurs ou comme ennemis; tandis que les dieux sont infiniment éloignés de

partium regendis moderandisque dominaretur; ipsa, inquam, mens eorum, sicut iste platonius confitetur, salo perturbationum fluctuat. Subjecta est ergo mens dæmonum passionibus libidinum formidinum, irarum, atque hujuscemodi ceteris. Quæ igitur pars in eis libera est composque sapientiæ, qua placeant diis, et ad bonorum morum similitudinem hominibus consulant; cum eorum mens passionum vitilis subjugata et oppressa, quidquid rationis naturaliter habet, ad fallendum et decipiendum tanto acrius intendat, quanto eam magis possidet nocendi cupiditas?

VII. Quod si quisquam dicit, non ex omnium, sed ex malorum dæmonum numero esse, quos poetæ quorundam hominum osores et amatores deos non procul a veritate confingunt: hos enim dixit Apuleius, salo mentis per omnes cogitationum æstus fluctuare quomodo istud intelligere poterimus, quando, cum hoc diceret, non quorundam, id est malorum, sed omnium dæmonum medietatem propter aëria corpora, inter deos et homines describebat? Hoc enim ait fingere poetas, quod ex istorum dæmonum numero deos faciunt, et eis deorum nomina imponunt, et quibus voluerint hominibus ex his amicos inimicosque distribuunt ficti carminis impunita licentia; cum deos ab his dæmonum moribus, et cœlesti loco et beatitudinis opulen-

ces égarements des démons, et par la sublimité de leur séjour, et par la plénitude de leur félicité. C'est donc une fiction des poètes d'appeler dieux ceux qui ne sont pas dieux et de les représenter sous des noms divins, combattant entre eux pour des intérêts humains qu'ils épousent, pour des hommes dont ils se déclarent les adversaires ou les amis. Et il ajoute que ces fictions ne s'éloignent pas beaucoup de la vérité, parce que, supprimés les noms qui appartiennent aux dieux, reste une fidèle peinture des démons. Telle est cette Minerve d'Homère qui, en présence des Grecs attroupés, arrête la fureur d'Achille. Cette Minerve n'est qu'un épisode poétique. La véritable déesse réside au milieu des dieux bons et heureux, dans les hautes régions de l'éther, loin du commerce des mortels. Mais qu'un démon ait embrassé la cause des Grecs contre les Troyens, qu'un autre ait protégé les Troyens contre les Grecs, et que sous le nom de Mars ou Vénus, dieux qu'Apulée représente aux célestes demeures exempts de tels soucis, ces démons aient entre eux combattu pour le parti qu'ils aiment; c'est une fiction, de l'aveu du philosophe, peu éloignée de la vérité, car les poètes ne parlent comme lui que de ces esprits semblables aux hommes, flottant sur l'océan orageux des passions, sujets à s'éprendre d'amour ou de haine, non pas suivant la justice, mais avec cette aveugle fureur qui partage le peuple entre des chasseurs et des cochers. Quelle est donc ici l'intention du phi-

tia remotos esse perhibeant. Hæc est ergo fictio poetarum, deos dicere qui dii non sunt, eosque sub deorum nominibus inter se decertare propter homines, quos pro studio partium diligunt vel oderunt. Non procul autem a veritate dicit hanc esse fictionem; quoniam deorum appellati vocabulis qui dii non sunt, tales tamen describuntur dæmones, quales sunt. Denique hinc esse dicit Homericam illam Minervam, quæ mediis cætibus Græcùm cohibendo Achilli intervenit. Quod ergo Minerva illa fuerit, poeticum vult esse figmentum, eo quod Minervam deam putat, eamque inter deos, quos omnes bonos beatosque credit, in alta ætheria sede collocat, procul a conversatione mortalium. Quod autem aliquis dæmon fuerit Græcis favens Trojanisque contrarius, sicut alius adversus Græcos Trojanorum opitulator, quem Veneris seu Martis nomine idem poeta commemorat, quos deos iste talia non agentes in cœlestibus habitationibus ponit; et hi dæmones pro eis quos amabant, contra eos quos oderant, inter se decertaverint, hoc non procul a veritate poetas dixisse confessus est. De his quippe ista dixerunt, quos hominibus simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum æstus fluctuare testatur, ut possent amores et odia, non pro justitia, sed sicut populus similis eorum in venatoribus et aurigis, secundum suarum studia partium, pro illis adversus alios exercere. Id enim videtur

losophe platonicien? N'est-ce pas de prévenir une méprise qui attribuerait, non pas aux démons, mais aux dieux eux-mêmes, ces actes des démons mis en scène sous le nom des dieux?

VIII. Que dis-je? refuserons-nous une sérieuse attention à cette définition des démons? Apulée ne les a-t-il pas compris tous sans exception quand il les définit, animaux passionnés, doués de raison, dont le corps est aérien et la durée éternelle? De ces cinq qualités, en est-il une seule que les démons partagent avec les hommes vertueux, à l'exclusion des méchants? En effet, quand, après avoir parlé des dieux du ciel, il s'attache à définir les hommes pour ramener son discours de ces deux extrémités, l'élévation infinie et l'infinie bassesse, à la région intermédiaire et aux démons qui l'habitent, il s'exprime ainsi: « Les hommes donc jouissent de la raison, possèdent la puissance de la parole; leur âme est immortelle, leur corps périssable; esprits légers et inquiets, grossiers et corruptibles organes; mœurs différentes, erreurs semblables; audace obstinée, invincible espérance; activité stérile, fortune fugitive; mortels individuellement, la perpétuité appartient à l'espèce que renouvelle le flot mobile des générations; éphémère durée, sagesse tardive, la mort les devance, leur vie n'est qu'une plainte; la terre est leur séjour. » Dans cette longue définition, qui convient à la plupart des hommes, passe-t-il sous

philosophus curasse plonicus, ne, cum hæc a poetis canerentur, non a dæmonibus mediis, sed ab ipsis diis, quorum nomina poetæ fingendo ponunt, fieri crederentur.

VII. Quid illa ipsa definitio dæmonum, parumne intuenda est (ubi certe omnes determinando complexus est), quod ait dæmones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore æterna? In quibus quinque commemoratis, nihil dixit omnino, quod dæmones cum bonis saltem hominibus id viderentur habere commune, quod non esset in malis. Nam ipsos homines cum aliquanto latius describendo complecteretur, suo loco de illis dicens tanquam de infimis atque terrenis, cum prius dixisset de cœlestibus diis; ut commendatis duabus partibus ex summo et infimo ultimis, tertio loco de mediis dæmonibus loqueretur: *Igitur homines, inquit, ratione cluentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimilibus moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui, vicissim sufficiens prole mutabiles, volucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita terras incolunt.* Cum hic tam multa diceret, quæ ad plurimos homines pertinent, numquid etiam illud tacuit, quod noverat

silence ce privilège qu'il sait n'appartenir qu'au petit nombre, cette « tardive sagesse » ? S'il l'eût oublié, un trait important eût manqué à l'exactitude, d'ailleurs si fidèle, de sa définition. Et, quand il relève la supériorité des dieux, il leur attribue la possession éminente de cette félicité où les hommes s'efforcent d'atteindre par la sagesse. Si donc il avait voulu laisser croire qu'il existe de bons démons, il aurait dans sa définition réservé certaine qualité particulière qui les eût associés soit au bonheur des dieux, soit à la sagesse des hommes. Mais il ne leur attribue rien de ce qui distingue les bons des méchants : et cependant il s'abstient de dévoiler librement leur malice, moins par crainte de les offenser eux-mêmes que de blesser ses auditeurs. Cependant il insinue clairement aux gens d'esprit ce qu'il faut penser des démons, quand il relègue loin de la bonté et de la béatitude des dieux les passions et leurs orages, n'admettant de commun entre les dieux et ces esprits que l'éternité corporelle. Il établit sans détour que l'âme des démons les assimile non aux dieux, mais aux hommes, non par la jouissance de la sagesse où l'homme peut atteindre, mais par la misère des passions qui dominent le méchant et l'insensé, dont le sage et le juste triomphent, et toutefois assez chèrement pour préférer la paix à la victoire même. En effet, si, par cette éternité qu'il dit commune aux dieux et aux démons, il voulait

esse paucorum, ubi ait *tarda sapientia* ? quod si prætermisisset, nullo modo recte genus humanum descriptionis hujus tam intenta diligentia terminasset. Cum vero deorum excellentiam commendaret, ipsam beatitudinem, quo volunt homines per sapientiam pervenire, in eis affirmavit excellere. Proinde si aliquos dæmones bonos vellet intelligi, aliquid etiam in ipsorum descriptione poneret, unde vel cum diis aliquam beatitudinis partem, vel cum hominibus qualemcumque sapientiam putarentur habere communem. Nunc vero nullum bonum eorum commemoravit, quo boni discernuntur a malis. Quamvis et eorum malitiæ liberius exprimendæ pepercerit, non tam ne ipsos, quam ne cultores eorum, apud quos loquebatur, offenderet : significavit tamen prudentibus, quid de illis sentire deberent ; quando quidem deos, quos omnes bonos beatosque credi voluit, ab eorum passionibus, atque, ut ait ipse, turbellis omni modo separavit, sola illos corporum æternitate conjungens ; animo autem non diis, sed hominibus similes dæmones apertissime inculcans : et hoc non sapientiæ bono, cujus et homines possunt esse participes ; sed perturbatione passionum, quæ stultis malisque dominatur, a sapientibus vero et bonis ita regitur, ut malint eam non habere, quam vincere. Nam si non corporum, sed animorum æternitatem cum diis habere dæmones vellet intelligi, non

faire entendre celle des esprits, et non des corps, il n'exclurait pas ici les hommes; philosophe platonicien, il croit indubitablement à l'éternité de l'âme humaine. N'a-t-il pas défini l'homme : « être doué d'une âme immortelle et d'organes périssables »? Si donc la mortalité corporelle exclut les hommes du partage de l'éternité avec les dieux, c'est à l'immortalité corporelle que ces démons doivent ce privilège.

IX. Quels sont-ils donc ces intercesseurs nécessaires qui conciliaient aux hommes la faveur des dieux? Quels sont-ils ces médiateurs entre les dieux et les hommes, si dégradés dans cette partie de leur être commune avec l'homme, et la plus éminente de l'être humain, l'âme; si supérieurs à l'homme dans cette partie où l'excellence leur est commune avec les dieux, le corps? En effet l'être vivant est composé d'une âme et d'un corps: et de ces deux agents l'un a la supériorité sur l'autre; quoique faible et vicieuse, l'âme est meilleure que le corps dans la plénitude même de la force et de la santé, parce que sa nature lui assure cette prééminence, et qu'il ne saurait dépendre du vice de l'en dépouiller; ainsi l'or souillé est plus précieux que l'argent ou le plomb le plus pur. Et ces médiateurs entre les dieux et les hommes dont l'intervention est le nœud du divin et de l'humain, partagent avec les dieux l'éternité du corps, et avec les

utique homines ab hujus rei consortio separaret: quia et hominibus æternos esse animos, procul dubio, sicut platonicus, sentit. Ideo cum hoc genus animantium describeret, immortalibus animis, moribundis membris dixit esse homines. Ac per hoc si propterea communem cum diis æternitatem non habent homines, quia corpore sunt mortales: propterea ergo dæmones habent, quia corpore sunt immortales.

IX. Quales igitur mediatores sunt inter homines et deos, per quos addeorum amicitias homines ambient, qui hoc cum hominibus habent deterius, quod est in animante melius, id est animum; hoc autem habent cum diis melius, quod est in animante deterius, id est corpus? Cum enim animans, id est animal, ex anima constet et corpore, quorum duorum anima est utique corpore melior; etsi vitiosa et infirma, melior certe corpore etiam sanissimo atque firmissimo; quoniam ejus natura excellentior nec labe vitiorum postponitur corpori; sicut aurum etiam sordidum argento seu plumbo, licet purissimo, carius æstimatur: isti mediatores deorum et hominum, per quos interpositos divinis humana junguntur, cum diis habent corpus æternum, vitiosum autem cum hominibus animum; quasi religio, qua volunt diis homines per dæmones jungi, in corpore sit, non in animo, constituta. Quænam tandem istos mediatores falsos atque fallaces quasi capite deorsum nequitia vel pœna suspendit, ut inferiorem animalis partem,

hommes, les vices de l'esprit, comme si cette religion, qui rattache les hommes aux dieux par la médiation des démons, consistait dans le corps, et non dans l'esprit. Quelle malignité ou plutôt quelle châtement tient ces faux et perfides médiateurs comme suspendus la tête en bas ; la partie inférieure de leur être, le corps engagé avec les natures supérieures ; la partie supérieure, l'âme, avec les inférieures ; unis aux dieux du ciel par la partie qui obéit, malheureux avec l'homme terrestre par la partie qui commande ? Car le corps est un esclave. « A l'esprit, dit Salluste, appartient l'empire ; le corps doit l'obéissance... L'un nous est commun avec le dieux, l'autre avec les brutes, » ajoute-il en parlant des hommes doués comme les brutes d'un corps périssable. Et les êtres que la philosophie nous donne pour médiateurs entre nous et les dieux peuvent dire aussi de leur esprit et de leur corps : L'un nous est commun avec les dieux, l'autre avec les hommes ; mais, enchaînés et comme suspendus, ce qui leur est commun avec les divinités bienheureuses, c'est le corps esclave ; ce qui leur est commun avec les hommes misérables, c'est l'âme souveraine : exaltés dans leur être inférieur, la tête précipitée et pendante ? Qu'on leur attribue donc l'éternité avec les dieux, parce qu'ils ne dépendent point, comme les animaux terrestres, de cette loi de la mort qui brise le nœud des corps et des âmes ; mais que l'on sache que leur corps n'est pas pour eux le char d'un éternel triomphe, mais l'éternelle chaîne de leur supplice.

X. Le philosophe Plotin, de récente mémoire, est sans

id est corpus, cum superioribus, superiorem vero, id est animum, cum inferioribus habeant, et cum diis cœlestibus in parte serviente conjuncti, cum hominibus autem terrestribus in parte dominante sint miseri ? Corpus quippe servum est, sicut etiam Sallustius ait : Animi imperio, corporis servitio magis utimur. Adjunxit autem ille : Alterum nobis cum diis, alterum cum belluis commune est : quoniam de hominibus loquebatur, quibus, sicut belluis, mortale corpus est. Isti autem, quos inter nos et deos mediatores nobis philosophi providerunt, possunt quidem dicere de animo et corpore : Alterum nobis cum diis, alterum cum hominibus commune est : sed, sicut dixi, tanquam in perversum ligati atque suspensi, servum corpus cum diis beatis, dominum animum cum hominibus miseris habentes, parte inferiore exaltati, superiore dejecti. Unde etiam si quisquam propter hoc eos putaverit æternitatem habere cum diis, quia nulla morte, sicut animalium terrestrium, animi eorum solvuntur a corpore : nec sic existimandum est eorum corpus tanquam honoratorum æternum vehiculum, sed æternum vinculum damnatorum.

X. Plotinus certe nostræ memoriæ vicinis temporibus, Platonem ceteris

contredit renommé par son intelligence supérieure de la doctrine de Platon. « Le Père, dans sa miséricorde, dit-il en traitant de l'âme humaine, lui a fait des liens mortels. » La mortalité corporelle est donc un témoignage de la miséricorde du Père envers les hommes; il n'a pas voulu les enchaîner à jamais aux misères de cette vie. L'iniquité des démons a été jugée indigne d'une telle clémence; et, avec toutes les malheureuses passions de l'homme, elle n'a pas reçu comme lui un corps sujet à mourir, mais un corps immortel. L'homme en effet devrait envier le bonheur des démons, s'ils partageaient avec lui la mortalité du corps, et avec les dieux la béatitude de l'âme. Les démons n'auraient rien à envier à l'homme, si leur âme, dans sa misère, eût mérité d'obtenir un corps mortel, pourvu toutefois qu'un dernier sentiment de piété permit du moins à leur souffrance le repos de la mort. Mais, loin d'être plus heureux que les hommes, dont ils ont toutes les misères morales, ils sont encore plus malheureux; l'éternité de leurs corps éternise leur captivité. Car on ne laisse pas supposer qu'un retour intérieur, un progrès dans la science de la sagesse, les élève au rang des dieux : Apulée n'a-t-il pas dit clairement que la condition des démons est éternelle?

XI. Il dit encore, il est vrai, que les âmes humaines sont des démons; que les hommes deviennent Lares, s'ils ont été vertueux; méchants, ils deviennent Lemures ou Larves; quand on ignore s'ils ont été bons ou mauvais, on les appelle

excellentiùs intellexisse laudatur. Is cum de humanis animis ageret : *Pater*, inquit, *misericors mortalìa illis vincula faciebat*. Ita hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est, ne semper hujus vitæ miseria tenerentur. Hac misericordia indigna judicata est iniquitas dæmonum, quæ in animi passivi miseria, non mortale, sicut homines, sed æternum corpus accepit. Essent quippe feliciores hominibus, si mortale cum eis haberent corpus, et cum diis beatum animum. Essent autem pares hominibus, si cum animo misero corpus saltem mortale cum eis habere meruissent; si tamen acquirerent aliquid pietatis, ut ab ærumnis vel in morte requiescerent. Nunc vero non solum feliciores hominibus non sunt animo misero, sed etiam miseriorum sunt perpetuo corporis vinculo. Non enim aliqua pietatis et sapientiæ disciplina proficientes, intelligi voluit ex dæmonibus fieri deos, cum apertissime dixerit dæmones æternos.

XI. Dicit quidem et animas hominum dæmones esse, et ex hominibus fieri Lares, si boni meriti sunt; Lemures, si mali, seu Larvas : Manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos, seu malorum esse merito-

Fin de l'aperçu

La suite du livre est en qualité visuelle diminuée. Le livre est toutefois complet.

Pour une version entièrement en haute définition, il est possible de se procurer à prix abordable une édition papier du livre en visitant le site suivant :

canadienfrancais.org

Ce PDF peut être distribué librement quoique certaines restrictions s'appliquent. Les détails sont indiqués à la dernière page.

Dieu Mânes. Quel abîme de dépravation ouvre une telle croyance ! Qui ne le voit d'un coup d'œil ? Quelle qu'ait été la méchanceté des hommes, s'imaginant qu'ils seront un jour larves ou dieux mânes, leur malice ne va-t-elle pas s'accroître en raison de leur passion de nuire ? Que dis-je ? s'ils croient que des honneurs divins, des sacrifices leur seront offerts après leur mort pour les inviter à nuire ! Car, suivant Apulée (et ici s'élève une autre question), les larves sont des hommes transformés en démons malfaisants. C'est pourquoi, dit-il encore, « les Grecs appellent les bienheureux *Εὐδαίμονες*, bons esprits ou bons démons, » témoignant ainsi de nouveau que les âmes même des hommes sont des démons.

XII. Mais nous ne parlons maintenant que de ces démons dont Apulée a défini la nature particulière, intermédiaires entre les dieux et les hommes, animaux raisonnables, passionnés, aériens, éternels. Car, après avoir mis entre les dieux et les hommes la distance infinie qui sépare leur nature et leur séjour, la hauteur du ciel et l'humilité de la terre, il conclut ainsi : « Vous avez donc deux espèces d'êtres animés : les hommes et les dieux, si différents des hommes par l'élévation de leur séjour, la perpétuité de leur vie, la perfection de leur nature ; entre eux et nous, nulle communication prochaine ; de leur résidence sublime à notre misérable demeure règne un immense abîme ; là, une éternelle et inépuisable vitalité ; ici, une vie fugitive et fragile ; les esprits des dieux s'élèvent au faite de la béatitude, et ceux

rum. In qua opinione, quantam voraginem aperiant sectandis perditis moribus, quis non videat, si vel paululum attendat ? Quandoquidem quamlibet nequam fuerint homines, vel Larvas se fieri dum opinantur, vel dum Manes deos ; tanto pejores fiunt, quanto sunt nocendi cupidiores : ut etiam quibusdam sacrificiis tanquam divinis honoribus post mortem se invitari opinentur, ut noceant : Larvas quippe dicit esse noxios dæmones ex hominibus factos. Sed hinc alia quæstio est. Inde autem perhibet appellari græcè beatos *εὐδαίμονες*, quod boni sint animi, hoc est boni dæmones ; animos quoque hominum dæmones esse confirmans.

XII. Sed nunc de his agimus, quos in natura propria descripsit inter deos et homines genere animalia, mente rationalia, animo passiva, corpore aëria, tempore æterna. Nempe cum prius deos in sublimi cœlo, homines autem in terra infima disjunctos locis, et naturæ dignitate secerneret, ita conclusit : *Habetis, inquit, interim bina animalia ; deos ab hominibus plurimum differentes, loci sublimitate, vitæ perpetuitate, naturæ perfectione ; nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tantâ intercapedo fastigii dispescat ; et vivacitas illie æterna et indefecta sit, hic caduca et subcelsiva ; et ingenia illa ad beatitudinem sublimata, hæc ad miseriam*

des hommes rampent dans une misère profonde. » Voilà donc les trois qualités contraires des deux natures extrêmes, la plus haute et la plus basse. Il reproduit les trois caractères d'excellence qu'il attribue aux dieux et leur oppose les trois caractères d'infériorité qu'il signale dans les hommes. Aux dieux appartiennent la sublimité du séjour, l'éternité de l'existence, la perfection de la nature, et voici les oppositions que présente la destinée humaine. Avec la sublimité de leur séjour contraste notre misérable demeure ; avec leur éternelle et inépuisable vitalité, notre vie fugitive et fragile ; avec l'élévation des divins esprits au faite de la béatitude, l'humiliation de l'esprit humain dans les profondeurs de la misère. Ainsi, à ces trois perfections divines, l'exaltation, l'éternité, la béatitude, correspondent ces trois termes de la condition humaine, le séjour terrestre, le mal et la mort.

XIII. Entre ces deux ordres d'attribut opposés qui séparent les dieux et les hommes, comment classer les démons ? Et d'abord nulle difficulté sur le lieu de leur séjour, puisque Apulée leur assigne un rang intermédiaire. Car, entre ces deux extrémités de l'élévation et de l'abaissement, le milieu se suggère nécessairement. Mais restent deux circonstances qui demandent un sérieux examen. Sont-elles étrangères aux démons ? Ou bien comment peut-on les leur attribuer sans porter atteinte à leur médiation ? Or elles ne sauraient leur être étrangères. Si en effet nous avons défini le milieu, ce qui n'est ni le haut, ni le bas, il ne nous est pas également

infimata. Hic terna video commemorata contraria de duabus naturæ partibus ultimis, id est summis atque infimis. Nam tria quæ proposuit de diis laudabilia, eadem repetivit, aliis quidem verbis, ut eis alia tria adversa ex hominibus redderet. Tria deorum hæc sunt : loci sublimitas, vitæ perpetuitas, perfectio naturæ. Hæc aliis verbis ita repetivit, ut eis tria contraria humanæ conditionis opponeret : *Cum et habitacula*, inquit, *summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat* : quia dixerat loci sublimitatem. *Et vivacitas illie*, inquit, *æterna et indefecta sit, hic caduca et subcisiva* : quia dixerat vitæ perpetuitatem. *Et ingenia illa*, inquit, *ad beatitudinem sublimata hæc ad miseras infimata* : quia dixerat naturæ perfectionem. Tria igitur ab eo posita sunt deorum, id est, locus sublimis, æternitas, beatitudo : et his contraria tria hominum, id est, locus infimus, mortalitas, miseria.

XIII. Inter hæc terna deorum et hominum, quoniam dæmones medios posuit, de loco nulla est controversia : inter sublimem quippe et infimum, medius locus aptissime habetur et dicitur. Cetera bina restant, quibus cura attentior adhibenda est, quemadmodum vel aliena esse a dæmonibus ostendantur, vel sic eis distribuantur, ut medietas videtur exposcere. Sed ab eis aliena esse non possunt. Non enim, sicut dicimus locum medium

possible de dire que les démons, animaux raisonnables, ne sont ni heureux, ni malheureux, comme les plantes ou les brutes dépourvues de sentiment ou de raisons. Car c'est une nécessité que l'âme raisonnable soit heureuse ou malheureuse. Il est encore impossible de dire que les démons ne sont ni mortels ni immortels; car tout être vivant vit sans fin ou finit par mourir. Et, suivant Apulée, les démons sont éternels. Que reste-t-il, sinon que, tenant le milieu entre les deux natures extrêmes, ils possèdent, l'un des attributs supérieurs, et l'autre des inférieurs? Car, si les deux autres attributs, soit dans l'ordre supérieur, soit dans l'ordre inférieur, leur sont dévolus, ils ne tiennent plus le milieu, et ils retombent dans l'une ou l'autre extrémité. Or il est impossible, nous l'avons démontré, que l'un et l'autre de ces attributs leur manquent à la fois; il faut donc qu'ils en aient un des deux parts pour conserver le milieu. Mais l'extrémité inférieure ne saurait leur donner l'éternité qu'elle n'a pas; donc ils l'empruntent à l'extrémité supérieure; et, pour rendre leur médiation complète, il ne leur reste à prendre de l'extrémité inférieure que la misère. Ainsi, suivant les platoniciens, aux dieux habitants des célestes demeures, l'éternité bienheureuse ou béatitude éternelle; aux hommes relégués dans cette basse région du monde, une misère mortelle ou mortalité misérable; aux démons intermédiaires, une misérable éternité ou éternelle misère. Or,

nec esse summum, nec infimum, ita dæmones cum sint animalia rationalia, nec beatos esse, nec miseros, sicuti sunt arbusta vel pecora, quæ sunt sensus vel rationis expertia, recte possumus dicere. Quorum ergo ratio mentibus inest, aut miseros esse, aut beatos necesse est. Item non possumus recte dicere, nec mortales esse dæmones, nec æternos. Omnia namque viventia aut in æternum vivunt, aut finiunt morte quod vivunt. Jam vero iste tempore æternos dæmones dixit. Quid igitur restat, nisi ut hi medii de duobus summis unum habeant, et de duobus infimis alterum? Nam si utraque de imis habebunt, aut utraque de summis, medii non erunt, sed in alterutram partem vel resiliunt, vel recumbunt. Quia ergo his binis, sicut demonstratum est, carere utrisque non possunt, acceptis ex utraque parte singulis mediabuntur. Ac per hoc quia de infimis habere non possunt æternitatem, quæ ibi non est, unum hoc de summis habent: et ideo non est alterum ad complendam medietatem suam, quod de infimis habeant, nisi miseriam.

Est itaque, secundum platonicos, sublimium deorum vel beata æternitas, vel æterna beatitudo; hominum vero infimorum vel miseria mortalis, vel mortalitas misera: dæmonum autem mediorum vel misera æternitas, vel æterna miseria. Nam et quinque illis, quæ in definitione dæmonum posuit,

les cinq qualités que, dans sa définition, Apulée leur attribue, n'établissent pas, selon sa promesse, la médiation des démons entre les dieux et les hommes. Car il leur assigne trois qualités communes avec nous : la nature animale, l'esprit raisonnable, l'âme passionnée, une seule commune avec les dieux, l'éternité ; une seule qui leur est propre, la subtilité aérienne du corps. Comment donc pourront-ils garder le milieu, s'ils n'ont qu'un rapport avec les êtres supérieurs et s'ils en ont trois avec les inférieurs ? Qui ne voit combien ils s'éloignent du milieu, comme ils s'inclinent et penchent vers le bas ? Cette médiation toutefois pourrait se retrouver encore, en établissant que de ces divers attributs un seul leur est propre, le corps aérien, comme aux deux extrémités contraires, le corps céleste appartient aux dieux, le corps terrestre aux hommes ; et qu'il appartient à tous de posséder l'âme et la raison. Apulée, parlant des dieux et des hommes, ne dit-il pas : « Vous avez deux espèces d'êtres animés ? » Et les platoniciens ne présentent jamais les dieux que comme esprits raisonnables. Restent donc deux attributs : la passion et l'éternité ; l'une qui leur est commune avec les êtres de l'ordre inférieur, l'autre avec ceux de l'ordre supérieur. Ainsi leur condition demeure intermédiaire, et dans un juste équilibre, entre l'extrême exaltation et l'extrême abaissement. Voilà donc le destin des démons, une éternité malheureuse ou misère éternelle ; car le philosophe qui déclare leur nature passionnée leur eût aussi assigné la misère en partage s'il n'eût rougi pour leurs

non eos medios, sicut promittebat, ostendit; quoniam tria dixit eos habere nobiscum, quod genere animalia, quod mente rationalia, quod animo passiva sunt; cum diis autem unum, quod tempore æterna; et unum proprium, quod corpore aëria. Quomodo ergo medii, quando unum habent cum summis, tria cum infimis? Quis non videat, relicta medietate, quantum inclinentur et deprimantur ad infima? Sed plane ibi etiam medii possunt ita inveniri, ut unum habeant proprium, quod est corpus aërium, sicut et illi de summis atque infimis singula propria, dii corpus ætherium, hominesque terrenum; duo vero communia sint omnibus, quod genere sunt animalia, et mente rationalia. Nam et ipse cum de diis et hominibus loqueretur: « Habetis, » inquit, « bina animalia. » Et non solent isti deos nisi rationales mente perhibere. Duo sunt residua, quod sunt animo passiva, et tempore æterna: quorum habent unum cum infimis, cum summis alterum, ut proportionali ratione librata medietas neque sustollatur in summa, neque in infima deprimatur. Ipsa est autem illa dæmonum misera æternitas, vel æterna miseria. Qui enim ait, animo passiva, etiam misera dixisset, nisi

adorateurs. Or, comme, de l'aveu même des platoniciens, c'est la providence de Dieu et non la téméraire fortune qui gouverne l'univers, la misère des démons ne serait point éternelle si leur malice n'était profonde.

S'il est juste d'appeler les bienheureux *eudémions*, ils ne sont donc pas eudémions, ces démons intermédiaires entre les dieux et les hommes. Quel serait en effet le séjour de ces bons démons qui au-dessus des hommes, au-dessous des dieux, prêteraient aux uns leur assistance, aux autres leur ministère ? Car, s'ils sont bons et éternels, ils sont assurément heureux. Or l'éternelle béatitude les éloigne du milieu ; autant elle les approche des dieux, autant elle les sépare des hommes. Aussi cherche-t-on vainement à concilier la béatitude et l'immortalité des démons avec leur situation intermédiaire entre les dieux immortels et bienheureux et les hommes misérables et mortels. Car, s'ils ont avec les dieux la béatitude et l'immortalité, attributs refusés à l'homme destiné aux misères et à la mort, n'est-il pas plus exact de les éloigner de l'homme et de les associer aux dieux que de leur assigner le milieu entre les dieux et l'homme ? Ce milieu leur appartiendrait, s'ils correspondaient à deux attributs, non d'une part ou de l'autre, mais de l'une et de l'autre part. Ainsi l'homme est comme un milieu entre la brute et l'ange ; la brute être animé, irraisonnable, mortel ; l'ange, être animé, raisonnable, immortel ; l'homme intermédiaire, infé-

eorum cultoribus erubisset. Porro quia providentia summi Dei, sicut etiam ipsi fatentur, non fortuita temeritate regitur mundus, nunquam esset istorum æterna miseria, nisi esset magna malitia.

Si igitur beati recte dicuntur eudæmones, non sunt eudæmones dæmones, quos inter homines et deos isti in medio locaverunt. Quis ergo est locus honorum dæmonum, qui supra homines, infra deos, istis præbeant adiutorium, illis ministerium ? Si enim boni æternique sunt, profecto et beati sunt. Æterna autem beatitudo medios eos esse non sinit, quia multum diis comparat, multumque ab hominibus separat. Unde frustra isti conabuntur ostendere, quomodo dæmones boni, si et immortales sunt et beati, recte medii constituentur inter deos immortales ac beatos et homines mortales ac miseros. Cum enim utrumque habeant cum diis, et beatitudinem scilicet et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus et miseris et mortalibus ; quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, diisque conjuncti, quam inter utrosque medii constituti ? Tunc enim medii essent, si haberent et ipsi duo quædam sua, non cum binis alterutrorum, sed cum singulis utrorumque communia : sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos ; ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo esset, inferior angelis, superior

rieur à l'ange, supérieur à la brute, partage la mortalité avec l'une, la raison avec l'autre ; il est, en un mot, animal raisonnable et mortel. Donc, cherchant un milieu entre les bienheureux immortels et les misérables mortels, nous devons trouver soit un mortel bienheureux, soit un immortel misérable.

XIV. Mais l'homme peut-il être bienheureux et mortel : c'est une grande question parmi les hommes. Quelques-uns, jetant sur leur condition un humble regard, dénie à l'homme la possibilité du bonheur, tant qu'il vit pour mourir. D'autres, s'exaltant eux-mêmes, ont osé dire que le sage peut atteindre la félicité, quoique mortel. S'il est ainsi, que ne l'élève-t-on plutôt au rang de médiateur entre les mortels malheureux et les bienheureux immortels, lui qui partage la béatitude avec les uns et la mortalité avec les autres ! Et, s'il est heureux, il n'envie personne (quoi de plus malheureux en effet que l'envie ?) ; et, de tout son pouvoir, il aide les mortels malheureux à s'élever jusqu'à la béatitude pour obtenir, après la mort, la vie éternelle dans une sainte union avec les anges bienheureux et immortels.

XV. Que si, d'après l'opinion la plus probable et la plus digne de confiance, tous les hommes sont nécessairement malheureux tant qu'ils demeurent sujets à la mort, il faut chercher un médiateur, qui ne soit pas seulement homme, mais Dieu, et, par l'intervention de sa mortalité bienheu-

pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis, animal rationale mortale. Ita ergo cum quærimus medium inter beatos immortales miserosque mortales, hoc invenire debemus, quod aut mortale sit beatum, aut immortale sit miserum.

XIV. Utrum autem et beatus et mortalis homo esse possit, magna est inter homines quæstio. Quidam enim conditionem suam humilius inspexerunt, negaveruntque hominem capacem esse posse beatitudinis, quamdiu mortaliter vivit : quidam vero extulerunt se, et ausi sunt dicere, sapientiæ compotes, beatos esse posse mortales. Quod si ita est, cur non ipsi potius medii constituuntur inter mortales miseros et immortales beatos, beatitudinem habentes cum immortalibus beatis, mortalitatem cum mortalibus miseris ? Profecto enim si beati sunt, invident nemini (nam quid miserius invidentia ?) : et ideo mortalibus miseris, quantum possunt, ad consequendam beatitudinem consulunt : ut et etiam immortales valeant esse post mortem, et angelis immortalibus beatisque conjungi.

XV. Si autem, quod multo credibilius et probabilius disputatur, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quærendus est medius, qui non solum homo, verum etiam Deus sit ; ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem hujus medii beata mortalitas inter-

reuse, retirant les hommes de leur misère mortelle, les conduise à la bienheureuse immortalité. Or ce médiateur ne devait ni être exempt de la mort, ni demeurer à jamais son esclave. Il s'est fait mortel, sans infirmer la divinité du Verbe, mais en épousant l'infirmité de la chair. Car il n'est pas resté mortel dans cette chair même qu'il a ressuscitée des morts; et c'est le fruit de sa médiation que ceux dont elle dut opérer la délivrance ne restent pas éternellement dans la mort même de la chair. Il fallait donc que ce médiateur entre nous et Dieu réunit une mortalité passagère et une béatitude permanente, afin d'être conforme aux mortels par ce qui passe, et de les rappeler du fond de la mort à ce qui demeure. Les bons anges ne peuvent donc pas tenir le milieu entre les mortels malheureux et les bienheureux immortels, car ils sont eux-mêmes bienheureux et immortels; mais les mauvais anges peuvent le tenir, car ils sont immortels avec les uns et malheureux avec les autres. Leur adversaire est le bon médiateur, qui à leur immortalité et à leur misère a voulu opposer sa mortalité temporelle et la permanence de son éternelle félicité; immortels superbes, coupables malheureux, il réduit leur fastueuse immortalité à l'impuissance de séduire, et, par l'humiliation de sa mort, par les largesses de sa béatitude, il ruine leur empire dans les cœurs que sa foi purifie et délivre de l'immonde tyrannie des démons. Malheureux et mortel, relégué si loin des immor-

veniendo perducatur. Quem neque non fieri mortalem oportebat, neque permanere mortalem. Mortalis quippe factus est, non infirmata Verbi divinitate, sed carnis infirmitate suscepta: non autem permansit in ipsa carne mortalis, quam resuscitavit a mortuis: quoniam ipse fructus est mediationis ejus, ut nec ipsi, propter quos liberandos mediator effectus est, in perpetua vel carnis morte remanerent. Proinde mediatorem inter nos et Deum, et mortalitatem habere oportuit transeuntem, et beatitudinem permanentem: ut per id quod transit, congrueret morituris; et ad id quod permanet, transferret ex mortuis. Boni igitur angeli inter miseros mortales et beatos immortales medii esse non possunt; quia ipsi quoque et beati et immortales sunt: possunt autem medii esse angeli mali, quia immortales sunt cum illis, miseri cum istis. His contrarius est Mediator bonus, qui adversus eorum immortalitatem et miseriam, et mortalis esse ad tempus voluit, et beatus in æternitate persistere potuit: ac sic eos et immortales superbos, et miseros noxios, ne immortalitatis jactantia seducerent ad miseriam, et suæ mortis humilitate et suæ beatitudinis benignitate destruxit in eis, quorum corda per suam fidem mundans, ab illorum immundissima dominatione liberavit.

Homo itaque mortalis et miser longe sejunctus ab immortalibus et beatis,

tels et des bienheureux, quel médiateur l'homme choisira-t-il pour se rattacher à l'immortalité, à la béatitude? Ce qui peut plaire dans l'immortalité des démons n'est que misère; ce qui peut déplaire dans la mortalité du Christ n'est déjà plus. Là c'est une misère éternelle qu'il faut conjurer; ici c'est une mort qui n'est point à craindre, elle ne fait que passer; puis une béatitude tout aimable, car elle est éternelle. L'immortel malheureux n'intervient donc que pour nous fermer le passage à la bienheureuse immortalité, et l'obstacle qu'il oppose est éternel, c'est sa misère même; mais le mortel bienheureux s'est fait médiateur, il a subi l'épreuve mortelle pour donner l'immortalité aux morts (sa résurrection le prouve); et aux malheureux, la béatitude qui ne s'est jamais retirée de lui. Il y a donc un médiateur malin qui sépare les amis; et un bon médiateur qui réconcilie les ennemis. Et les médiateurs qui séparent sont nombreux; car la multitude bienheureuse ne puise la félicité que dans son union avec un seul Dieu; et, privée de cette union, la multitude malheureuse des mauvais anges s'élève plutôt comme obstacle qu'elle n'intervient comme secours: essaim malfaisant qui, pour ainsi dire, bourdonne autour de nous, pour nous détourner de la voie de cette béatitude souveraine où nous rappelle, non plusieurs médiateurs, mais un seul, celui même dont l'union nous rend heureux, le Verbe de Dieu, le Verbe increé, créateur de toutes choses. Et toutefois il n'est

quid eligat medium, per quod immortalitati et beatitudini copuletur? Quod possit delectare in dæmonum immortalitate, miserum est: quod possit offendere in Christi mortalitate, jam non est. Ibi ergo cavenda est miseria sempiterna: hic mors timenda non est, quæ esse non potuit sempiterna, et beatitudo amanda est sempiterna. Ad hoc quippe se interponit medius immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, quoniam persistit quod impedit, id est ipsa miseria: ad hoc autem se interposuit mortalis et beatus, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos, unde nunquam ipse discessit. Alius est ergo medius malus, qui separat amicos; alius bonus, qui reconciliat inimicos. Et ideo multi sunt medii separatores, quia multitudo quæ beata est, unius Dei participatione fit beata; cujus participationis privatione misera multitudo malorum angelorum, quæ se opponit potius ad impedimentum, quam interponit ad beatitudinis adjutorium, etiam ipsa multitudine obstrepit quodammodo, ne possit ad illud unum beatificum bonum perveniri, ad quod ut perduceremur, non multis, sed uno mediatore opus erat; et hoc eo ipso, cujus participatione simus beati, hoc est Verbo Dei non facta, per quod facta sunt

pas médiateur en tant que Verbe : car, dans les hauteurs de son éternité et de sa gloire, le Verbe est loin des mortels malheureux, mais il est médiateur en tant qu'homme. Et il montre ainsi que, pour atteindre ce Dieu qui possède et donne la béatitude, il ne faut pas chercher d'autres médiateurs qui nous en préparent les degrés, puisque le Dieu d'où émane toute béatitude, daignant s'associer à notre humanité, nous associe par le plus court chemin à sa divinité. Et, en nous délivrant de la mortalité et de la misère, ce n'est pas aux anges qu'il nous unit pour nous rendre immortels de leur immortalité, bienheureux de leur béatitude ; il nous élève jusqu'à cette Trinité même dont la communion fait le bonheur des anges. Ainsi, tandis que, pour être médiateur, il veut, sous les traits de l'esclave, s'abaisser au-dessous des anges, il demeure toujours au-dessus des anges dans sa nature de Dieu ; il est ici-bas la voie de la vie, lui qui dans le ciel est la vie même.

XVI. La vérité repousse cette opinion que le platonicien Apulée emprunte à Platon : « Aucun Dieu ne se mêle à l'humanité ; » ajoutant que le principal caractère de la grandeur des dieux, c'est de n'être jamais souillés du contact de l'homme. Les démons, de son aveu, en sont donc souillés ; il leur est donc impossible de purifier qui les souille, et tous deviennent également impurs, les démons par le contact des hommes, les hommes par le culte des démons.

omnia. Nec tamen ob hoc mediator est, quia Verbum : maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris ; sed mediator per quod homo : eo ipso utique ostendens ad illud non solum beatum, verum etiam beatificum bonum non oportere quæri alios mediatore, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse molientes ; quia beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostræ compendium præbuit participandæ divinitatis suæ. Neque enim nos a mortalitate et miseria liberans ad angelos immortales beatosque ita perducit, ut eorum participatione etiam nos immortales et beati simus ; sed ad illam Trinitatem, cujus et Angeli participatione beati sunt. Ideo quando in forma servi, ut mediator esset, infra angelos esse voluit, in forma Dei supra angelos mansit : idem in inferioribus via vitæ, qui in superioribus vita.

XVI. Non enim verum est, quod idem Platonicus ait dixisse Platonem : *Nullus deus miscetur homini.* Et hoc præcipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attrectatione hominum contaminantur. Ergo dæmones contaminari fatetur : et ideo eos a quibus contaminantur, mundare non possunt, omnesque immundi pariter fiunt, et dæmones contrectatione hominum, et homines cultu dæmonum. Aut, si et contrectari miscerique hominibus, nec tamen contaminari, dæmones possunt, diis profecto meliores

Que si les démons peuvent se mêler à l'humanité sans en être souillés, ils sont donc supérieurs aux dieux mêmes, qui ne pourraient s'y mêler sans souillure. Car n'est-ce pas leur souverain privilège d'habiter, à des hauteurs infinies, une sphère inaccessible au commerce de l'homme? Et le Dieu suprême, créateur de toutes choses, que nous appelons le vrai Dieu, est, au témoignage de Platon, cité par Apulée, « le seul dont l'indigence de la parole humaine ne puisse donner une idée même insuffisante: à peine apparaît-il à l'œil des sages quand la vigueur de l'âme les a, autant que possible, détachés du corps; mais il passe rapide comme l'éclair dont le sillon traverse les plus épaisses ténèbres ». Si donc ce Dieu, vraiment Seigneur et Maître, se dévoile parfois, rapide comme l'éclair dont le sillon traverse une lumière pure; et présent, d'une présence intelligible, à l'âme du sage où il ne reçoit aucune souillure; pourquoi placer ces dieux si loin, si haut, pour les soustraire au commerce de l'homme? Quoi? ne suffit-il pas de voir ces corps célestes qui répandent sur la terre une lumière suffisante à ces besoins? Or, si notre regard ne souille pas ces astres qui passent tous pour des dieux visibles, souillera-t-il les démons, quoique vus de plus près? Mais peut-être est-ce la voix, sinon le regard de l'homme, qui porterait atteinte à la pureté des dieux; et c'est pourquoi les démons, intermédiaires, leur transmettent la parole humaine, sans que la

sunt: quia illi, si miscerentur, contaminarentur. Nam hoc deorum dicitur esse præcipuum, ut eos sublimiter separatos humana contrectatio contaminare non possit. Deum quidem summum omnium creatorem, quem nos verum Deum dicimus, sic a Platone prædicari asseverat, quod ipse sit solus qui non possit penuria sermonis humani quavis ratione vel modice comprehendi; vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerint, intellectum hujus Dei, et id quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare. Si ergo supra omnia vere summus Deus intelligibili et ineffabili quadam præsentia, etsi interdum, etsi tanquam rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus, cum se, quantum licuit, a corpore removerint, nec ab eis contaminari potest; quid est quod isti dii propterea constituuntur longe in sublimi loco, ne contrectatione contaminentur humana? Quasi vero aliud corpora illa ætheria quam videre sufficiat, quorum luce terra, quantum sufficit, illustratur. Porro si non contaminantur sidera, cum videntur, quos deos omnes visibles dicit; nec dæmones hominum contaminantur aspectu, quamvis de proximo videantur. An forte vocibus humanis contaminarentur, qui acie non contaminantur oculorum; et ideo dæmones medios habent, per quos eis voces hominum

hauteur de leur séjour s'abaisse ou que leur pureté se ternisse? Parlerai-je des autres sens? Les dieux, fussent-ils présents, ne pourraient être souillés par l'odorat; car les démons, voisins de l'homme, ne souffrent point des émanations de la vie humaine, puisque l'infection des cadavres immolés sur leurs autels ne saurait les atteindre. Le sens du goût n'est pas intéressé chez les dieux par la nécessité de réparer la nature mortelle; jamais la faim ne les réduit à demander des aliments aux hommes. Le toucher dépend d'eux. Et c'est d'une certaine action de ce sens, du contact qu'il s'agit. Ne pourraient-ils, s'ils voulaient, se mêler aux hommes, les voir et en être vus, les entendre et en être entendus? Car quelle nécessité de toucher? L'homme assurément n'oserait en former le désir, content de jouir de la vue, de l'entretien des dieux ou des bons démons; et, si sa curiosité s'élevait jusque-là, par quelle adresse toucherait-il un dieu, un démon, malgré eux, lui qui ne peut saisir un passereau s'il n'est captif! Les dieux pourraient donc voir et entendre les hommes, s'en laisser voir et entendre, et se mêler ainsi corporellement à eux. Car, s'ils pouvaient être souillés par ce commerce qui ne souille pas les démons, il faudrait reconnaître aux dieux une faiblesse dont les démons sont exempts. Si, d'autre part, la souillure gagne les démons, quel secours l'homme en peut-il attendre pour la béatitude

nuntientur, a quibus longe absunt, ut incontaminatissimi perseverent? Quid jam de ceteris sensibus dicam? Non enim olfaciendo contaminari vel dii possent, si adessent, vel cum adsunt dæmones, possunt vivorum corporum vaporibus humanorum, si tantis sacrificiorum cadaverinis non contaminantur nidoribus. In gustandi autem sensum nulla necessitate reficiendæ mortalitatis urgentur, ut fame adacti cibos ab hominibus quærant. Tactus vero in potestate est. Nam licet ab eo potissimum sensu contractatio dicta videatur, hactenus tamen, si vellent, miscerentur hominibus, ut viderent et viderentur, audirent et audirentur: tangendi autem quæ necessitas? nam neque homines id concupiscere auderent, cum decorum vel dæmonum bonorum conspectu vel colloquio fruerentur: et, si in tantum curiositas progrediretur, ut vellent; quonam pacto quispiam posset invitum tangere deum vel dæmonem, qui nisi captum non potest passerem?

Videndo igitur visibusque se præbendo et loquendo et audiendo, dii corporaliter misceri hominibus possent. Hoc autem modo dæmones si miscerentur, ut dixi, et non contaminantur, dii autem contaminarentur, si miscerentur; incontaminabiles dicunt dæmones, et contaminabiles deos. Si autem contaminantur et dæmones, quid conferunt hominibus ad vitam post mortem beatam, quos contaminati mundare non possunt, ut eos mun-

éternelle ? Souillés eux-mêmes, pourront-ils le purifier pour l'introduire sans tache en présence des dieux purs ! S'ils sont incapables de rendre ce service, de quoi sert leur amicale médiation ? Est-ce afin que les hommes passent, au sortir de la vie, non dans la société des dieux, mais dans celle des démons pour vivre avec eux frères de honte et de misère ? Dira-t-on que, semblables à l'éponge, ils se remplissent de toutes les souillures dont ils purifient leurs amis ? S'il est ainsi, les dieux n'ont donc évité le voisinage et le contact de l'homme que pour se mêler à l'impureté des démons ? Mais peut-être les dieux, sans cesser d'être purs, peuvent-ils purifier les démons du contact humain ? puissance qui leur manque à l'égard de l'homme. Qui pourrait concevoir de telles pensées, s'il n'est abusé par la malice des démons ? Quoi ! le regard souille ? et cependant l'œil de l'homme n'atteint-il pas ces dieux visibles, flambeaux du monde, et tous les autres corps célestes ? Et les démons ne sont-ils pas plus sûrement préservés de cette atteinte, eux qui ne sauraient être vus, s'ils n'y consentent ? Que s'il y a souillure, non pas à être vu, mais à voir, il faut donc prétendre que les hommes échappent au regard de ces astres dont on fait des dieux, quand ils dardent leurs rayons sur la terre. Quoi ! répandus sur les plus immondes objets, ces rayons restent purs, et les dieux se souilleraient au contact humain, ce contact même fût-il nécessaire au soulagement

dos diis incontaminatis possint adjungere, inter quos et illos mediis constituti sunt ? Aut si hoc eis beneficii non conferunt, quid potest hominibus dæmonum amica mediatio ? an ut post mortem non ad deos homines per dæmones transeant, sed simul vivam utriusque contaminati, ac per hoc neutri beati ? Nisi forte quis dicat more spongiarum vel hujuscemodi rerum mundare dæmones amicos suos, ut tanto ipsi sordidiores fiant, quanto fiunt, homines eis velut tergentibus mundiorem. Quod si ita est, contaminatioribus dii miscentur dæmonibus, qui ne contaminarentur, hominum propinquitatem contrectationemque vitarunt. An forte dii possunt ab hominibus contaminatos mundare dæmones, nec ab eis contaminari, et eo modo non possent et homines ? Quis talia sentiat, nisi quem fallacissimi dæmones deceperunt ? Quid, quod si videri et videre contaminat, videntur ab hominibus dii, quos visibiles dicit, *clarissima mundi lumina*, et cetera sidera, tutioresque sunt dæmones ab ista hominum contaminatione, qui non possunt videri, nisi velint ? Aut si non videri, sed videre contaminat, negent ab istis clarissimis mundi luminibus, quos deos opinantur, videri homines, cum radios suos terras usque pertendant. Qui tamen eorum radii per quæque immunda diffusim non contaminantur : et dii contaminarentur, si hominibus misceren-

de l'humanité ? Les rayons du soleil et de la lune touchent la terre ; leur lumière en est-elle moins pure ?

XVII. Je ne puis assez m'étonner que des hommes si savants, qui ont toujours élevé les objets incorporels et intelligibles au-dessus des objets corporels et sensibles, parlent de contact corporel, quand il s'agit de la béatitude. Où est donc cette parole de Plotin : « Il faut fuir vers une patrie si chère ; là est le Père, et tout avec lui. — Où est le vaisseau ? où est le char ? — Non ; deviens semblable à Dieu. » Si donc plus on ressemble à Dieu, plus on s'approche de Dieu, il n'est entre nous et lui qu'une distance morale, et l'âme de l'homme s'éloigne d'autant plus de l'être incorporel, éternel, immuable, qu'elle est plus passionnée pour les objets soumis au temps et au changement. Cette âme, il faut la guérir. Et, comme il n'est aucun rapport entre l'immortelle pureté qui règne au ciel et la bassesse qui rampe un jour sur la terre, il faut un médiateur ; mais un médiateur qui ne tienne pas à l'ordre supérieur par l'immortalité corporelle et à l'ordre inférieur par l'infirmité malade d'une âme semblable à la nôtre, infirmité qui le porterait plutôt à envier notre guérison qu'à y concourir : il faut un médiateur qui, s'unissant à notre bassesse par la mortalité du corps, demeure par l'immortelle justice de l'esprit dans la gloire de la divinité, à cette hauteur infinie qui n'est pas une distance, mais une inaltérable conformité avec le

tur, etiamsi esset necessarius in subveniendo contactus ? Nam radiis solis et lunæ terra contingitur, nec istam contaminat lucem.

XVII. Miror autem plurimum tam doctos homines, qui cuncta corporea et sensibilia, præ incorporalibus et intelligibilibus, postponenda judicaverunt, cum agitur de beata vita, corporalium contrectationum facere mentionem. Ubi est illud Plotini, ubi ait : *Fugiendum est igitur ad charissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia ? Quæ igitur, inquit, classis aut fuga ? Similem deo fieri.* Si ergo deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior ; nulla est ab illo alia longinquitas quam ejus dissimilitudo. Incorporali vero illi æterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior. Hoc ut sanetur quoniam immortalis puritati, quæ in summo est, ea quæ in imo sunt mortalia et immunda convenire non possunt, opus est quidem mediatore ; non tamen tali qui corpus quidem habeat immortale propinquum summis, animum autem morbidum similem infimis ; quo morbo nobis invideat potius ne sanemur, quam adjuvet ut sanemur ; sed tali qui nobis infimis ex corporis mortalitate coaptatus, immortalis spiritus justitia, per quam non locorum distantia, sed similitudinis excellentia mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere

père ; un médiateur enfin qui puisse prêter à l'œuvre de notre purification et de notre délivrance un secours vraiment divin. Loin de ce Dieu, pureté souveraine, la crainte de recevoir quelque souillure de l'homme qu'il a revêtu, ou des hommes avec lesquels il converse sous les traits de l'homme ! Car, entre tous les bienfaits de son incarnation, voici deux grands enseignements qu'elle nous a donnés pour notre salut : c'est que la véritable divinité ne peut être souillée par la chair et qu'il ne faut pas croire les démons supérieurs à nous pour n'être point de chair. Voilà donc, selon les termes de la sainte Ecriture : « Le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, Homme ; » par sa divinité, toujours égal à son père ; par son humanité, devenu semblable à nous. Mais ce n'est pas ici le lieu de développer ces vérités.

XVIII. Quant aux démons, quoique l'impureté de leur esprit ait souvent trahi leur misère et leur malice, médiateurs faux et perfides, ils profitent des avantages de leur séjour et de l'agile subtilité de leurs corps pour suspendre, pour détourner le progrès de nos âmes, et, loin de nous ouvrir la voie qui mène à Dieu, ils la sèment de pièges. Et c'est une voie fausse et pleine d'erreurs où ils nous engagent, voie corporelle où ne marche pas la justice ; car ce n'est point par une élévation mesurable, mais spirituelle, c'est par une ressemblance incorporelle que nous devons monter à Dieu. Et c'est dans cette voie corporelle, disposée selon la hiérar-

divinum præbeat adiutorium. Qui profecto incontaminabilis Deus absit ut contaminationem timeret ex homine quo indutus est, aut ex hominibus inter quos in homine conversatus est. Nom enim parva sunt hæc interim duo, quæ salubriter sua incarnatione monstravit, nec carne posse contaminari veram divinitatem, nec ideo putandos dæmones nobis esse meliores, quia non habent carnem. Hic est, sicut cum prædicat sancta Scriptura : *Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*, de cujus et divinitate, qua Patri est semper æqualis, et humanitate, qua nobis factus est similis, non hic locus est ut competenter pro nostra facultate dicamus.

XVIII. Falsi autem illi fallacesque mediatores dæmones, qui cum per spiritus immunditiam miseri ac maligni multis effectibus clareant, per corporalium tamen locorum intervalla et per aerium corporum levitatem a propectu animorum nos avocare atque avertere moliuntur, non viam præbent ad Deum ; sed, ne via teneatur, impediunt. Quandoquidem et in ipsa via corporali, quæ falsissima est et plenissima erroris, qua non iter agit justitia ; quoniam non per corporalem altitudinem, sed per spirituales, hoc est incorporales, similitudinem ad Deum debemus ascendere ; in ipsa tamen corporali via, quam dæmonum amici per elementorum gradus

chie des éléments, que ces philosophes, amis des démons, placent, entre l'homme terrestre et les dieux du ciel, ces médiateurs aériens, persuadés qu'un attribut essentiel de la divinité est cet immense intervalle qui la préserve de tout contact humain. Ainsi, selon ces philosophes, les hommes souillent plutôt les démons que les démons ne purifient les hommes, et les dieux eux-mêmes pourraient bien ne pas échapper à la souillure s'ils ne se retranchaient dans les hauteurs. Qui donc est assez malheureux pour espérer sa purification dans une voie où il n'est plus question que d'hommes qui souillent, de démons souillés, de dieux capables de souillure? Et qui ne choisirait plutôt la voie où l'on évite les démons impurs, où le Dieu de toute pureté efface les taches de l'homme pour l'introduire dans la société si pure des anges.

XIX. Cependant, de peur qu'on ne m'accuse de disputer à plaisir sur les mots, plusieurs de ces démonolâtres, Labéon, entre autres, assurant que l'on donne aussi le nom d'anges à ceux qu'ils nomment démons, il faut ici dire quelques mots de ces bons anges dont les platoniciens ne nient pas l'existence, mais qu'ils préfèrent appeler bons démons. Quant à nous, le témoignage de la sainte Ecriture, l'une des bases de notre foi, nous apprend qu'il y a de bons anges, qu'il y en a de mauvais; jamais elle n'emploie le terme de bons démons. Partout où ce mot se rencontre, il ne désigne que

ordinant, inter ætherios deos et terrenos homines æeris dæmonibus mediis constitutis, hoc deos opinantur habere præcipuum, ut propter hoc interval- lum locorum contrectatione non contaminentur humana. Ita dæmones contaminari potius ab hominibus, quam homines mundari a dæmonibus credunt, et deos ipsos contaminari potuisse, nisi loci altitudine munirentur. Quis tam infelix est, ut ista via mundari se existimet, ubi homines conta- minantes, dæmones contaminati, dii contaminabiles prædicantur; et non potius eligat viam, ubi contaminantes magis dæmones evitentur, et ab incontaminabili Deo ad ineundam societatem incontaminatorum Angelo- rum homines a contaminatione mundentur?

XIX. Sed ne de verbis etiam nos certare videamur, quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerim, dæmonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi dæmones nuncupant, jam mihi de bonis angelis aliquid video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos dæmones vocare quam angelos malunt. Nos autem, sicut Scrip- tura loquitur, secundum quam christiani sumus, angelos quidem partim bonos, partim malos, nunquam vero bonos dæmones legimus: sed ubi- cumque illarum litterarum hoc nomen positum reperitur, sive dæmones,

les esprits de malice. Et ce sens est si généralement adopté que, chez les païens mêmes, passionnés pour le culte de cette multitude de dieux et de démons, il n'est point de savant ni de lettré qui ose dire en éloge à son esclave même : Un démon te possède; et, à quelque homme qu'un tel propos s'adresse, nul doute qu'il ne suppose en celui qui le tient une intention blessante. Si donc il n'est pas une oreille dont ce mot de démons, ordinairement pris dans une sinistre acception, n'offense la délicatesse, quelle raison nous obligerait de nous expliquer davantage, l'expression d'ange nous permettant d'éviter toute fâcheuse équivoque?

XX. Et, si nous consultons les livres saints, l'origine même du nom de démon présente une particularité digne d'être connue. Les démons, δαίμονες, sont ainsi nommés à cause de leur science. Mais l'Apôtre inspiré de l'Esprit Saint a dit : « La science enfle et la charité édifie. » C'est-à-dire que la science n'est utile qu'autant qu'elle se rencontre avec la charité; et que, sans la charité, la science enfle le cœur et l'emplit du vent de la vaine gloire. Ainsi les démons ont la science sans la charité, et de là cette superbe impie qui les pousse encore à usurper, autant que possible, et auprès de qui leur est possible, ces honneurs divins et cet hommage de dépendance dus au vrai Dieu. Pour triompher de cette superbe, qui opprime le genre humain justement asservi, quelle est l'in-

sive dæmonia dicantur, nonnisi maligni significantur spiritus. Et hanc loquendi consuetudinem in tantum populi usquequaque secuti sunt, ut eorum etiam qui Pagani appellantur, et deos multos ac dæmones colendos esse contendunt, nullus fere sit tam litteratus et doctus, qui audeat in laude vel servo suo dicere, Dæmonem habes : sed cuilibet hoc dicere voluerit, non se aliter accipi, quam maledicere voluisse, dubitare non possit. Quæ igitur nos causa compellit, ut post offensionem aurium tam multarum, ut jam pene sint omnium, quæ hoc verbum nonnisi in malam partem audire consueverunt, quod diximus cogamur exponere, cum possimus Angelorum nomine adhibito, eandem offensionem, quæ nomine dæmonum fieri poterat, evitare ?

XX. Quanquam etiam ipsa origo hujus nominis, si divinos intueamur Libros, aliquid affert cognitione dignissimum. Δαίμονες enim dicuntur, quoniam vocabulum græcum est, ob scientiam nominati Apostolus autem Spiritu sancto locutus ait : *Scientia inflat, charitas vero ædificat.* Quod recte aliter non intelligitur, nisi scientiam tunc prodesse, cum charitas inest sine hac autem inflare, id est in superbiam inanissimæ quasi ventositatis extollere. Est ergo in dæmonibus scientia sine charitate, et ideo tam inflati, id est tam superbi, sunt, ut honores divinos et religionis servitutem, quam vero Deo deberi sciunt, sibi sategerint exhiberi, et quantum possunt, et

finie puissance de l'humilité d'un dieu, manifesté sous la forme d'esclave? c'est un secret pour ces âmes humaines gonflées d'impureté fastueuse, semblables aux démons par l'orgueil et non par la science.

XXI. Et les démons eux-mêmes l'ignorent si peu qu'ils disaient au Seigneur revêtu de l'infirmité de la chair : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Es-tu venu nous perdre avant le temps? » Parole qui montre clairement qu'en eux était la science de ce grand mystère, mais sans la charité. Ils redoutaient de lui leur châtement, ils n'aimaient pas en lui sa justice. Or ils l'ont connu autant qu'il l'a voulu; il l'a voulu autant qu'il le fallait. Ils l'ont connu, non comme les saints anges qui participent à sa bienheureuse éternité en tant qu'il est le Verbe de Dieu; mais il s'est révélé par la terreur à ces tyrans dont il devait briser l'empire pour affranchir les élus, prédestinés à son royaume, à cette gloire éternellement vraie et vraiment éternelle. Il se révèle donc aux démons, non en tant qu'il est la vie éternelle et la lumière immuable qui éclaire les saints; lumière qui brille à l'œil de la foi et purifie le cœur; mais, par certains traits passagers de sa puissance, par certains signes de sa présence cachée, plus sensibles à la nature spirituelle, même des malins esprits, qu'à l'infirmité de l'homme. Et lorsque, jugeant à propos de supprimer ces marques éclatantes, il rentre pour

apud quos possunt, adhuc agunt. Contra superbiam porro dæmonum, quæ pro meritis possidebatur genus humanum, Dei humilitas, quæ in forma servi apparuit, quantam virtutem habeat, animæ hominum nesciunt immunditia elationis inflatæ, dæmonibus similes superbia, non scientia.

XXI. Ipsi autem dæmones etiam hoc ita sciunt, ut eidem Domino infirmitate carnis induto dixerint : *Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? venisti ante tempus perdere nos?* Clarum est in his verbis, quod in eis et tanta scientia erat, et charitas non erat. Pœnam quippe suam formidabant ab illo, non in illo justitiam diligebant. Tantum vero eis innotuit, quantum voluit : tantum autem voluit, quantum oportuit. Sed innotuit, non sicut angelis sanctis, qui ejus secundum id quod Dei Verbum est, participata æternitate perfruuntur; sed sicut eis terrendis innotescendum fuit, ex quorum tyrannica quodammodo potestate fuerat liberaturus prædestinatos in suum regnum et gloriam semper veracem et veraciter sempiternam. Innotuit ergo dæmonibus, non per id quod est vita æterna, et lumen incommutabile quod illuminat pios, cui vivendo per fidem, quæ in illo est, corda mundantur; sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta et occultissimæ signa præsentia, quæ angelicis sensibus etiam malignorum spirituum potius quam infirmitati hominum possent esse conspicua. Denique quando ea paululum supprimenda judicavit, et aliquando alius

un temps dans un secret plus profond, le prince des démons doute de lui et le tente pour s'assurer s'il est le Christ. Il ne le tente toutefois qu'autant que le Christ le lui permet pour réduire son humanité aux conditions de modèle proposé à la nôtre. Mais après la tentation, quand les anges le servent, ainsi qu'il est écrit, les bons et saints anges, devant lesquels tremblent les esprits impurs, les démons reconnaissent de plus en plus combien il est grand : si méprisable qu'il paraisse dans son infirmité charnelle, il commande, et nul n'oserait lui résister.

XXII. Donc, aux yeux des saints anges, cette science des objets sensibles et temporels n'est qu'une science misérable, non qu'elle leur manque, mais parce que l'amour du Dieu qui les sanctifie est leur unique amour, et qu'aux prix de cette pure et immuable et ineffable beauté ils méprisent, dans un saint ravissement, tout ce qui est au-dessous d'elle, tout ce qui n'est pas elle, et se méprisent eux-mêmes, afin de jouir, par toute la bonté de leur être, de ce bien, source de leur bonté. Et ils possèdent de l'ordre temporel et muable une connaissance d'autant plus certaine qu'ils en découvrent les raisons souveraines dans le Verbe de Dieu, créateur du monde : raisons qui, tantôt approuvent, tantôt réprouvent, ordonnent toujours. Ces causes éternelles, pôles invisibles des temps, échappent aux démons ; ils ne les contemplent pas dans la sagesse de Dieu ; mais leur expérience de cer-

latuit, dubitavit de illo dæmonum princeps, eumque tentavit, an Christus esset explorans, quantum se tentari ipse permisit, ut hominem quem gerebat, ad nostræ imitationis temperaret exemplum. Post illam vero tentationem, cum Angeli, sicut scriptum est, ministrarent ei, boni utique et sancti, ac per hoc spiritibus immundis metuendi et tremendi, magis magisque innotescebat dæmonibus quantus esset, ut ei jubenti, quamvis in illo contemptibilis videretur carnis infirmitas, resistere nullus auderet.

XXII. His igitur Angelis bonis omnis corporalium temporaliumque rerum scientia, qua inflantur dæmones, vilis est : non quod earum ignari sint, sed quod illis Dei, qua sanctificantur, charitas chara est, præ cuius non tantum incorporali, verum etiam incommutabili et ineffabili pulchritudine, cujus sancto amore inardescunt, omnia quæ infra sunt, et quod illud est non sunt, sequæ ipsos inter illa contemnunt, ut ex toto, quod boni sunt, eo bono, ex quo boni sunt, perfruantur. Et ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt ; quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus : quibus causis quædam probantur, quædam reprobantur, cuncta ordinantur. Dæmones autem non æternas temporum causas et quodammodo cardinales in Dei Sapientia contem-

tains signes cachés à nos regards leur permet de lire beaucoup plus loin que nous dans l'avenir. Parfois ils annoncent longtemps à l'avance leurs propres intentions. Souvent ils se trompent, et les anges jamais. Car autre chose est de conjecturer le temps sur le temps, le changement sur le changement, et d'y imprimer quelques traces fugitives de volonté et de puissance, ce qui, dans une certaine mesure, est permis aux démons; autre chose est de lire, dans les éternelles lois de Dieu, lois immuables dont sa sagesse est la vie, les révolutions du temps, et de connaître, par la participation de l'Esprit divin, cette infailible Volonté, où la certitude est aussi absolue que la puissance: privilège qu'un profond discernement accorde aux saints anges. Ils jouissent donc à la fois de l'éternité et de la béatitude; et le bien qui les enivre, c'est Dieu, leur créateur. La vue, l'éternelle possession de sa divinité les plonge en d'interminables délices.

XXIII. Si les platoniciens préfèrent les appeler dieux plutôt que démons, et, conformément à la doctrine de Platon, leur auteur et leur maître, les ranger parmi ces dieux créatures du Dieu suprême, soit, j'y consens; je ne veux point contester sur des mots. Car, s'ils leur attribuent l'immortalité et la béatitude, sans chercher hors de Dieu le principe de leur être et de leur gloire, que les noms diffèrent, ce sentiment est le nôtre. Or, qu'il soit celui des platoniciens,

plantur; sed quorundam signorum nobis occultorum majore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt. Dispositiones quoque suas aliquando prænuuntiant. Denique sæpe isti, nunquam illi omnino falluntur. Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia conjectare, eisque temporalem et mutabilem modum suæ voluntatis et facultatis inserere, quod dæmonibus certa ratione permissum est: aliud autem in æternis atque incommutabilibus Dei legibus, quæ in ejus Sapientia vivunt, mutationes temporum prævidere, Deique voluntatem, quæ tam certissima quam potentissima est omnium, Spiritus ejus participatione cognoscere; quod sanctis angelis recta discretione donatum est. Itaque non solum æterni, verum etiam beati sunt. Bonum autem quo beati sunt, Deus illis est, a quo creati sunt. Illius quippe indeclinabiliter participatione et contemplatione perfruuntur.

XXIII. Hos si platonici malunt deos quam dæmones dicere, eisque annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato; dicant quod volunt: non enim cum eis de verborum controversia laborandum est. Si enim sic immortales, ut tamen a summo Deo factos, etsi non per se ipsos, sed ei, a quo facti sunt, adhærendo, beatos esse dicunt; hoc dicunt quod dicimus, quolibet eos nomine appellent. Hanc

de tous ou des plus célèbres, leurs livres l'attesteront au besoin. Et sur cette dénomination même de « dieux » qu'ils donnent à ces immortelles et bienheureuses créatures, nous sommes presque d'accord : ne lisons-nous pas aussi dans les saintes lettres : « Le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé. » — « Glorifiez le Dieu des dieux. » — Et ailleurs : « Le roi puissant. Et : sur tous les dieux. » — Et le verset : « Terrible sur tous les dieux, » expliqué par celui-ci : « Car tous les dieux des Gentils ne sont que des démons. Le Seigneur est l'auteur des cieux, » — « sur tous les dieux, » les dieux des nations, c'est-à-dire les démons érigés en divinités. « Terrible, » c'est cette terreur qu'il inspire aux démons quand ils s'écrient : « Es-tu venu nous perdre ? » Loin de nous la pensée que « Dieu des dieux » puisse s'entendre du « dieu des démons », et que cette expression, « roi puissant sur tous les dieux, » signifie roi puissant sur tous les démons ! C'est que dans le peuple de Dieu il est des hommes que l'Écriture appelle aussi du nom de dieux. J'ai dit : « Vous êtes des dieux ; vous êtes tous les fils du Très-Haut. » Ici l'on peut entendre qu'il soit le dieu de ces dieux, celui qui est dit : « Dieu des dieux » ; qu'il soit le roi puissant sur ces dieux, celui qui est dit : « Roi puissant sur tous les dieux. »

Mais, me dit-on, si des hommes sont appelés dieux pour être de ce peuple à qui, par le ministère des anges ou des hommes, Dieu adresse la parole, combien plus justement ce

autem platonicorum esse sententiam, sive omnium, sive meliorum, in eorum litteris inveniri potest. Nam et de ipso nomine, quo hujusmodi immortalem beatamque creaturam deos appellant; ideo inter nos et ipsos pene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris Litteris legitur : *Deus deorum Dominus locutus est* ; et alibi : *Confitemini Deo deorum*. Et alibi : *Rex magnus super omnes deos*. Illud autem ubi scriptum est : *Terribilis est super omnes deos* ; cur dictum sit, deinceps ostenditur. Sequitur enim : *Quoniam omnes dii gentium dæmonia, Dominus autem cælos fecit. Super omnes ergo deos, dixit, sed gentium, id est, quos gentes pro diis habent, quæ sunt dæmonia* : ideo *terribilis*, sub quo terrore Domino dicebant : *Venisti perdere nos ?* illud vero ubi dicitur : *Deus deorum*, non potest intelligi Deus dæmoniorum : et *Rex magnus super omnes deos*, absit ut dicatur Rex magnus super omnia dæmonia. Sed homines quoque in populo Dei, eadem Scriptura deos appellat. *Ego, inquit, dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes*. Potest itaque intelligi horum deorum Deus, qui dictus est *Deus deorum* : et super hos *Rex magnus*, qui dictus est *Rex magnus super omnes deos*.

Verumtamen cum a nobis quæritur, si homines dicti sunt dii, quod in populo Dei sunt, quem per Angelos vel per homines alloquitur Deus ;

nom est-il dû aux immortels, possesseurs de cette béatitude où les hommes aspirent en servant Dieu? Que répondre, sinon que ce n'est pas en vain si l'Écriture a plus expressément donné le nom de dieux aux hommes qu'aux bienheureux immortels, dont la résurrection nous rendra les égaux, suivant l'infailible promesse. Il était à craindre que, frappée de l'excellence de ces créatures, notre faiblesse infidèle n'osât chercher un dieu dans leurs rangs. L'homme n'offrait pas un tel danger. Et les hommes du peuple élu ont dû être appelés dieux plus clairement, afin que cette certitude fût acquise à leur foi, qu'il est leur Dieu, celui qui a été dit : « Dieu des dieux. » Et, quoique le nom de Dieu soit donné à ces immortels bienheureux qui résident au ciel, jamais ils n'ont été dits : « Dieu des dieux, » c'est-à-dire dieux des hommes choisis dans le peuple de Dieu, que cette parole regarde : « Je l'ai dit : vous êtes des dieux ; vous êtes tous les fils du Très-Haut. » Et c'est aussi pourquoi l'apôtre a dit : « Encore que plusieurs soient qu'on appelle dieux, au ciel ou en la terre, et qu'ainsi il y ait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, il n'est cependant pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui toutes choses sont et en qui nous sommes ; et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses sont et par qui nous sommes. »

Il ne s'agit donc point de débattre longtemps sur un nom, quand l'évidence est si claire qu'elle ne permet pas le plus

quanto magis immortales eo nomine digni sunt, qui ea fruuntur beatitudine, ad quam Deum colendo cupiunt homines pervenire ? quid respondebimus, nisi non frustra in Scripturis sanctis expressius homines nuncupatos deos, quam illos immortales et beatos, quibus non æquales futuros in resurrectione promittitur, ne scilicet propter illorum excellentiam aliquem eorum nobis constituere deum infidelis auderet infirmitas ? Quod in homine facile est evitare. Et evidentius dici debuerunt homines dii in populo Dei, ut certi ac fidentes fierent, eum esse Deum suum, qui dictus est *Deus deorum*, quia, etsi appellentur dii immortales illi et beati, qui in cœlis sunt ; non tamen dicti sunt dii deorum, id est dii hominum in populo Dei constitutorum, quibus est dictum : *Ego dixi, dii estis et filii, Excelsi omnes*. Hinc est quod ait Apostolus : *Etsi sunt qui dicuntur dii, sive in cœlo, sive in terra ; sicuti sunt dii multi, et domini multi : nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso ; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum*.

Non multum ergo de nomine disceptandum est, cum res ipsa ita clareat, ut a scrupulo dubitationis aliena sit. Illud vero, quod nos ex eorum immor-

léger doute. Mais, lorsque nous mettons au nombre des immortels bienheureux ces anges par qui Dieu annonce aux hommes sa volonté, les platoniciens ne s'accordent plus avec nous ; car ils attribuent ce ministère, non aux bienheureux immortels qu'ils appellent dieux, mais aux démons dont ils affirment l'immortalité, et non la béatitude : double privilège qu'ils ne leur accordent parfois peut-être qu'en tant que bons démons, et non comme dieux. Une distance infinie ne défend-elle pas les dieux du contact de l'homme ? Dispute de mots, soit ; mais ce nom de démons est si odieux que nous devons absolument l'épargner aux saints anges. Concluons donc, pour fermer ce livre, que ces bienheureux immortels, créatures toutefois, quel que soit leur nom, ne pourraient servir de médiateurs, ni conduire à la béatitude éternelle les mortels malheureux dont ils sont séparés par une double différence. Quant à ces prétendus médiateurs qui participent à l'ordre supérieur par l'immortalité, à l'ordre inférieur par la misère, comme leur infortune est un juste châtiment, ne sont-ils pas plus jaloux de nous ravir que de nous procurer cette béatitude qui leur manque ? Les partisans des démons n'établissent donc pas aucune raison sérieuse que ce nous soit un devoir d'adorer comme protecteurs ceux dont il nous faut au contraire déjouer la perfidie. Pour les esprits de bonté, et par conséquent immortels et bienheureux, ces esprits que les païens croient devoir honorer sous le nom de dieux par des cérémonies et des sacri-

talium beatorum numero missos angelos esse dicimus, qui Dei voluntatem hominibus annuntiarent, illis autem non placet, quia hoc ministerium non per illos quos deos appellant, id est immortales et beatos, sed per dæmones fieri credunt, quos immortales tantum, non etiam beatos audent dicere; aut certe ita immortales ac beatos, ut tamen dæmones bonos, non deos sublimeret collocatos et ab humana contrectatione semotos: quamvis nominis controversia videatur, tamen ita detestabile est nomen dæmonum. ut hoc modis omnibus a sanctis angelis non removeere debeamus. Nunc ergo ita liber iste claudatur, ut sciamus immortales ac beatos, quodlibet vocentur, qui tamen facti et creati sunt, medios non esse ad immortalem beatitudinem perducendis mortalibus miseris, a quibus utraque differentia separantur. Qui autem medii sunt communem habendo immortalitatem cum superioribus, miseriam cum inferioribus, quoniam merito malitiæ sunt miseri, beatitudinem quam non habent, invidere nobis possunt potius quam præbere. Unde nihil habent amici dæmonum quod nobis dignum afferant, cur eos tanquam adjuutores colere debeamus, quos potius ut deceptores evitare debemus. Quos autem bonos, et ideo non solum immortales, verum etiam beatos deorum nomine sacris et sacrificiis propter vitam beatam post mor-

fices, afin d'obtenir la félicité après cette vie, quels qu'ils soient, quelque nom qu'ils méritent, ces esprits ne veulent pas qu'un tel culte se rende à un autre qu'au seul Dieu, principe de leur être, source de leur béatitude. Question que j'espère, avec la divine assistance, approfondir au livre suivant.

tem adipiscendam colendos putant, qualescumque illi sint. et quolibet vocabulo digni sunt, non eas velle per tale religionis obsequium nisi unum Deum coli, a quo creati et cujus participatione beati sunt, adjuvante ipso, in sequenti libro diligentius disseremus.

LIVRE DIXIÈME

Les saints Anges ne veulent pas que l'on rende à d'autre que Dieu seul les honneurs divins, le culte de latrie. De la purification de l'âme et de l'unique voie de sa délivrance, contre Porphyre.

I. C'est une certitude, pour quiconque fait usage de sa raison, que tous les hommes veulent être heureux. Mais qui est heureux, comment devenir heureux, voilà le problème qui exerce la faiblesse humaine et provoque ces nombreuses et interminables disputes où les philosophes ont épuisé leur temps et leurs efforts; disputes que je ne veux point rappeler, où je ne veux point m'engager ici. J'évite les longueurs inutiles. Car, si le lecteur se souvient de ce que j'ai dit au huitième livre sur le choix des philosophes avec qui se pût débattre la question du bonheur de la vie future; savoir, si le culte du seul vrai Dieu, créateur des dieux mêmes, doit nous y conduire, ou s'il faut encore, pour y prétendre, adorer et servir plusieurs dieux, qu'on ne s'attende pas ici à des redites, quand une seconde lecture peut remédier à un oubli ou

LIBER DECIMUS

In quo docet Augustinus divinum honorem, qui latriæ cultus dicitur et sacrificiis agitur, nolle angelos bonos exhiberi nisi uni Deo, cui et ipsi serviunt. De principio subinde ac via purgandæ ac liberandæ animæ disputat contra Porphyrium.

I. Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle. Qui autem sint, vel unde fiant, dum mortalium quærit infirmitas, multæ magnæque controversiæ concitatæ sunt, in quibus philosophi sua studia et otia contriverunt; quas in medium adducere atque discutere, et longum est, et non necessarium. Si enim recolit qui hæc legit, quid in libro egerimus octavo in eligendis philosophis, cum quibus hæc de beata vita, quæ post mortem futura est, quæstio tractaretur, utrum ad eam uni Deo vero, qui etiam est deorum effector, an plurimis diis religione sacrisque serviendo, pervenire possimus; non etiam hic eadem repeti exspectat, præsertim cum possit relegendo, si forte oblitus

venir en aide à la mémoire. J'ai donc fait choix des platoniciens, sans contredit les plus éminents entre les philosophes, surtout parce qu'ayant reconnu que l'âme de l'homme, quoique immortelle et raisonnable ou intellectuelle, sans la participation de la lumière de ce Dieu son auteur et l'auteur du monde, ne saurait être heureuse, ils nient qu'à cette béatitude où tous les hommes aspirent nul puisse s'élever, si l'amour chaste et pur ne l'unit à ce Dieu tout bon, qui est le Dieu immuable. Mais, comme ces philosophes eux-mêmes, cédant à la vanité des erreurs populaires, ou, suivant l'expression de l'apôtre, « se dissipant dans le néant de leurs pensées », se sont persuadés ou du moins ont voulu persuader aux autres qu'il faut des autels à cette pluralité de dieux, et quelques-uns d'entr'eux ne vont-ils pas jusqu'à croire que des honneurs divins, des sacrifices sont dus aux démons mêmes? (erreur que nous avons assez longuement réfutée); il nous reste maintenant à examiner, à discuter, selon la mesure de forces que Dieu nous donne, ce qu'il faut croire de ces esprits que les platoniciens appellent dieux ou bons démons, ou anges avec nous; immortels et bienheureux esprits, résidant aux célestes demeures, dominations, principautés, puissances : quels hommages, quelle piété nous demandent-ils? en termes plus clairs, veulent-ils entrer en partage avec Dieu, veulent-ils que nous réservions à Dieu seul ces offrandes solennelles, ce religieux sacrifice de nous-mêmes?

est, adminiculari memoriam. Elegimus enim platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos : propterea, quia sicut sapere potuerunt, licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse; ita illud quod omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, qui est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhæserit. Sed quia ipsi quoque sive cedentes vanitati errorique populorum, sive, ut ait Apostolus, evanescentes in cogitationibus suis, multos deos colendos ita putaverunt, vel putari voluerunt, ut quidam eorum etiam dæmonibus divinos honores sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent, quibus jam non parva ex parte respondimus : nunc videndum ac disserendum est, quantum Deus donat, immortales ac beati in cœlestibus sedibus, dominationibus, principatibus, potestatibus constituti, quos isti deos, et ex quibus quosdam vel bonos dæmones, vel nobiscum Angelos nominant, quomodo credendi sint velle a nobis religionem pietatemque servari; hoc est, ut apertius dicam, utrum etiam sibi, an tantum Deo suo, qui etiam noster est, placeat eis ut sacra faciamus et sacrificemus, vel aliqua nostra seu nos ipsos religionis ritibus consecremus.

Car tel est le culte que l'on doit à la Divinité ou, plus expressément, à la Dóité. Et pour désigner ce culte en un seul mot, faute d'expression latine, j'emprunte au besoin un terme grec qui fera mieux sentir ma pensée. Partout où les Saintes Ecritures emploient le mot *λατρεία*, nous traduisons par *service*. Mais ce service dû aux hommes et dont parle l'Apôtre quand il recommande aux serviteurs la soumission envers leurs maîtres, se rend en grec par un autre terme. Celui de *λατρεία*, dans la langue des écrivains sacrés, signifie toujours, ou du moins presque toujours, cette servitude qui regarde le culte de Dieu. Or ce mot de *cultus* n'exprime pas exclusivement l'hommage dû à Dieu seul; il désigne aussi ce tribut que nous payons à l'homme par l'hommage de notre présence ou de nos souvenirs. Et il ne se dit pas seulement des choses qui obtiennent de nous l'humble aveu de notre dépendance, il s'étend à celles qui dépendent de nous. De ce mot dérivent *agricolæ*, *coloni*, *incolæ*, noms qui signifient laboureurs, colons, habitants; et les dieux eux-mêmes on les appelle *cœlicolæ*, non qu'ils révèrent le ciel, mais parce qu'ils l'habitent; *célestes colons*: expression différente de celle de colons vulgaires, de qui la condition est attachée au sol natal dont ils doivent la culture à leurs maîtres, mais synonyme de cette expression de

Hic est enim divinitati vel, si expressius dicendum est; deitati debitus cultus, propter quem uno verbo significandum, quoniam mihi satis idoneum non occurrit latinum, græco ubi necesse est insinuo quid velim dicere. *Λατρείαν* quippe nostri, ubicumque sanctarum Scripturarum positum est, interpretati sunt Servitatem. Sed ea servitus, quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit Apostolus, servos dominis suis subditos esse debere, alio nomine græce nuncupari solet: *λατρεία* vero secundum consuetudinem qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter ut pene semper, ea dicitur servitus quæ pertinet ad colendum Deum. Proinde si tantummodo cultus ipse dicatur, non soli Deo deberi videtur. Dicimur enim colere etiam homines, quos honorifica vel recordatione vel presentia frequentamus. Nec solum ea quibus nos religiosa humilitate subjicimus, sed quædam etiam quæ subjecta sunt nobis, coli perhibentur. Nam ex hoc verbo et *agricolæ* et *coloni* et *incolæ* vocantur: et ipsos deos non ob aliud appellant *cœlicolas*, nisi quod cælum colant; non utique venerando, sed inhabitando; tanquam cœli quosdam colonos: non sicut appellantur *coloni*, qui conditionem debent genitali solo propter agriculturam sub dominio possessorum; sed, sicut ait quidam latini eloquii magnus auctor,

Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni,

l'un des oracles de la langue latine : « Ville antique ; des colons Tyriens l'habitaient. » Il les appelle colons *ab incolendo* et non *ab agri-cultura* ; et c'est en ce sens que ces ruches nouvelles, bâties par les essaims envolés des grandes villes, se nomment colonies. Ainsi, quoi qu'il soit très vrai que ce mot, dans un sens propre et intime, signifie le culte dû à Dieu seul, comme il reçoit encore d'autres acceptions, il suit que la langue latine ne peut rendre d'un seul mot le culte que nous devons exclusivement à Dieu.

Car, bien que l'expression même de *Religion* semble plus particulièrement désigner le culte de Dieu, et c'est pourquoi les Latins l'emploient comme le synonyme du mot grec *θεωσια* ; cependant le langage habituel mettant dans la bouche de l'ignorant et du savant qu'il faut garder la religion des alliances, des affinités humaines, de toutes les relations sociales, ce mot ne sauve pas l'équivoque ; et sa signification n'est pas si rigoureusement restreinte au culte de la Divinité que le respect des liens du sang formés parmi les hommes n'ose l'usurper à son profit. C'est encore proprement du culte de Dieu que s'entend la Piété, en grec *εὐσεβεια*. Et cependant elle se prend encore pour l'accomplissement des devoirs envers les parents ; et le peuple même en étend la signification aux œuvres de miséricorde : usage venu sans doute de ce que Dieu les recommande particulièrement, et témoigne qu'elles lui plaisent autant et plus que tous les

Ab incolendo enim colonos vocavit, non ab agricultura. Hinc et civitates a majoribus civitatibus velut populorum examinibus conditæ, coloniæ nuncupantur. Ac per hoc cultum quidem non deberi nisi Deo, propria quaedam notione verbi hujus omnino verissimum est : sed quia et aliarum rerum dicitur cultus, ideo latine uno verbo significari cultus Deo debitus non potest.

Nam et ipsa Religio quamvis distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videatur ; unde isto nomine interpretati sunt nostri eam quæ græce *θεωσια* dicitur : tamen quia latina loquendi consuetudine, non imperitorum, verum etiam doctissimorum, et cognationibus humanis atque affinitatibus et quibusque necessitudinibus dicitur exhibenda religio ; non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu deitatis vertitur quæstio, ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi Dei cultum ; quoniam videtur hoc verbum a significanda observantia propinquitatis humanæ insolenter auferri. Pietas quoque proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci *εὐσεβειαν* vocant. Hæc tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiæ frequentatur : quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipue Deus mandat, eaque sibi vel pro sacrificiis, vel præ sacrificiis placere testatur. Ex qua loquendi

sacrifices. Cette locution a fait attribuer à Dieu même l'expression de *pieux*. Les Grecs toutefois ne se servent pas en ce sens du mot εὐσεβείν, quoique celui de εὐσέβεια reçoive une acception populaire de miséricorde. Aussi remarquons-nous dans certains passages de l'Écriture, au lieu de εὐσέβεια (culte légitime), θεοσέβεια (culte de Dieu), employé de préférence pour rendre la distinction plus précise. Or il nous serait impossible d'énoncer en un seul mot l'une ou l'autre de ces propositions. Donc, ce que la langue grecque désigne par λατρεία, et que la langue latine traduit par *servitude*, mais servitude uniquement vouée au culte de Dieu ; ce qui se dit en grec θρησκεία, en latin *religion*, mais religion qui nous attache à Dieu ; enfin cette θεοσέβεια que nous ne pouvons rendre qu'en trois mots, *culte de Dieu* ; tous ce que ces différentes expressions comprennent n'est décidément dû qu'à Dieu, au vrai Dieu qui divinise ses serviteurs. Quels que soient donc ces immortels bienheureux, habitants des demeures célestes, s'ils sont sans amour pour nous, sans désir de notre béatitude, ils ne méritent pas nos hommages. S'ils nous aiment, s'ils veulent notre bonheur, ils veulent sans doute que nous puisions à la même source. Le principe de leur félicité n'est-il pas celui de la nôtre ?

II. Mais sur cette question il n'est point de différend entre nous et ces philosophes célèbres. Car ils ont vu, ils ont constamment établi dans leurs ouvrages que la félicité de ces

consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius : quem sane Græci nullo suo sermonis usu εὐσεβείν vocant ; quamvis εὐσέβειαν pro misericordia illorum etiam vulgus usurpet. Unde in quibusdam Scripturarum locis, ut distinctio certior appareret, non εὐσέβειαν, quod ex bono cultu, sed θεοσέβειαν, quod ex Dei cultu compositum resonat, dicere maluerunt. Utrumlibet autem horum nos uno verbo enuntiare non possumus. Quæ itaque λατρεία græce nuncupatur, et latine interpretatur. Servitus, sed ea qua colimus Deum : vel quæ θρησκεία græce, latine autem Religio dicitur, sed ea quæ nobis est erga Deum : vel quam illi θεοσέβειαν, nos vero non uno verbo exprimere, sed Dei cultum possumus appellare ; hanc ei tantum Deo deberi dicimus, qui verus est Deus, facitque suos cultores deos. Quicumque igitur sunt in coelestibus habitationibus immortales et beati, si nos non amant nec beatos esse nos volunt, colendi utique non sunt. Si autem amant et beatos volunt, profecto inde volunt, unde et ipsi sunt : an aliunde ipsi beati, aliunde nos ?

II. Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quæstione conflictus. Viderunt enim, suisque litteris multis modis copiosissime mandaverunt, hinc illos, unde et nos, fieri beatos, objecto quodam

esprits immortels et la nôtre ont un même principe : qu'en eux se répand une lumière intelligible qui est leur Dieu, qui est autre chose qu'eux, dont le rayon les éclaire, et dont la jouissance intime est l'aliment de leur perfection et de leur béatitude. Plotin, en commentant Platon, affirme sans cesse que cette âme même, qu'ils prennent pour l'âme universelle, n'emprunte pas à un autre principe que nous sa félicité ; que ce principe est une lumière qui n'est pas celle à qui elle doit son être, et qui l'éclaire d'un rayon intelligible, la fait briller aussi d'une clarté intelligible. Il applique à ces réalités incorporelles une image qu'il emprunte aux corps resplendissants de la voûte céleste. Le principe supérieur serait à l'âme comme le soleil à la lune. C'est du soleil, dit-on, que la lune emprunte sa lumière. Aussi ce grand platonicien prétend que l'âme raisonnable ou plutôt l'âme intellectuelle (car sous ce nom il comprend aussi les âmes des immortels bienheureux dont il établit la résidence au ciel) ne reconnaît de nature supérieure à soi que celle de Dieu, auteur du monde, et son auteur ; et que ces esprits célestes ne reçoivent la vie heureuse et la lumière d'intelligence et de vérité que d'où elles nous viennent à nous-mêmes : doctrine conforme à ces paroles de l'Évangile : « Il fut un homme envoyé de Dieu, dont le nom était Jean. Il est venu comme témoin, pour rendre témoignage de la Lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas lui-même la Lumière, mais il venait rendre témoignage de la Lumière. Cette

lumine intelligibili, quod Deus est illis, et aliud est quam illi, a quo illustrantur, ut clareant, atque ejus participatione perfecti beatique subsistant. Sæpe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatum esse quam nostram : idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his cœlestibus conspicuis amplisque corporibus, tanquam ille sit sol, et ipsa sit luna. Lunam quippe solis objectu illuminari pulant. Dicit ergo ille magnus platonicus, animam rationalem (sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in cœlestibus sedibus habitare non dubitat) non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est : nec aliunde illis supernis præberi vitam beatam, et lumen intelligentiæ veritatis, quam unde præbetur et nobis ; consonans Evangelio, ubi legitur : *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Joannes : hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet*

Lumière était la véritable, qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Ce trait montre assez clairement que l'âme raisonnable ou intellectuelle, telle qu'elle était en saint Jean, ne peut être sa Lumière à soi-même et n'éclaire que par la participation de la vraie Lumière. Et Jean lui-même rend témoignage à cette Lumière, quand il dit : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. »

III. Si donc les platoniciens, ou les philosophes, quels qu'ils soient, professant les mêmes sentiments, glorifiaient ce Dieu qu'ils connaissent et lui rendaient grâces, loin de se dissiper dans le néant de leurs pensées, coupables auteurs ou complices timides des erreurs populaires, ils confessaient assurément que pour ces Esprits immortels et bienheureux, et pour nous, malheureux et mortels, en vue de la béatitude et de l'immortalité, le seul Dieu des dieux est à adorer, qui est leur Dieu comme le nôtre. C'est à lui que nous devons cet hommage de servitude ou de latrie, soit par le culte extérieur, soit en nous-mêmes. Car tous ensemble, et chacun en particulier, sommes son temple ; l'union des fidèles ou le cœur d'un seul fidèle est également sa demeure, et il ne saurait être plus grand en tous qu'en chacun ; puisque sa nature ignore les modifications de l'étendue ou de la division. Quand nous levons nos âmes en haut, le cœur est son autel ; son Fils unique, le prêtre par qui nous le fléchissons : nous lui immolons des victimes sanglantes quand nous combattons jusqu'au sang pour sa vérité ; nous brûlons devant lui le plus

de lumine. Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Joanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Joannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit : *Nos omnes de plenitudine ejus accepimus.*

III. Quæ cum ita sint, si platonici, vel quicumque alii ista senserunt, cognoscentes Deum, sicut Deum glorificarent, et gratias agerent, nec evanescerent in cogitationibus suis, nec populorum erroribus partim auctores fierent, partim resistere non auderent ; profecto confiterentur, et illis immortalibus ac beatis, et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui et noster est et illorum.

Huic nos servitatem, quæ λατρεία græcè dicitur, sive in quibusque sacramentis, sive in nobis ipsis debemus. Hujus enim templum simul omnes, et singuli templa sumus ; quia et omnium concordiam, et singulos inhabitare dignatur : non in omnibus quam in singulis major ; quoniam nec mole distenditur, nec partitione minuitur. Cum ad illum sursum est, ejus est altare cor nostrum : ejus Unigenito eum sacerdote placamus : ei cruentas victimas cædimus, quando usque ad sanguinem pro ejus veritate certamus : ei

doux encens, lorsqu'en sa présence une pieuse et sainte flamme nous consume ; nous lui faisons en nous, de ces dons et de nous-mêmes, un offrande reconnaissante ; certaines fêtes solennelles, à certains jours marqués, consacrant la mémoire de ses bienfaits, de peur que le cours du temps n'amène peu à peu une ingrate oubliance ; nous lui sacrifions sur l'autel du cœur, au foyer d'une ardente charité, une victime de louange et d'humilité. Afin de le voir, comme il peut être vu, et de nous attacher à lui, nous nous purifions de toute souillure de péché et d'impure convoitise ; c'est la vertu de son nom qui nous consacre. Lui-même est la source de notre félicité et la fin de tous nos désirs. Nous attachant donc, ou plutôt nous rattachant (car nous l'avions perdu par un détachement coupable), et nous reliant à lui, d'où vient encore, dit-on, le mot de Religion, l'amour nous attire vers lui pour donner le repos en lui ; fin suprême où la perfection seule nous fait trouver la béatitude. Car ce Bien final, tant débattu par les philosophes, c'est d'être uni à ce Dieu dont l'embrassement incorporel, pour ainsi dire, donne à l'âme raisonnable une chaste fécondité de vertus. C'est ce bien qu'il nous est prescrit d'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme, de toutes nos forces ; c'est vers ce bien que nous devons être conduits par ceux qui nous aiment, et conduire ceux que nous aimons : et ainsi s'accomplissent ces deux préceptes où se réduisent la loi et les prophètes : « Tu

L. DE LA F. DE LA F. DE LA F.

suavissimum adolemus incensum, cum in ejus conspectu pio sanctoque amore flagramus : ei dona ejus in nobis, nosque ipsos vovemus, et reddimus : ei beneficiorum ejus solemnitatibus festis et diebus statutis dicamus sacramusque memoriam, ne volumine temporum ingrata subrepat oblivio : ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidæ charitatis. Ad hunc videndum, sicut videri potest, eique cohærendum, ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundamur, et ejus nomine consecramur. Ipse enim fons nostræ beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes, vel potius religentes, amiseramus enim negligentem hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus : ideo beati, quia illo fine perfecti. Bonum enim nostrum, de cujus fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud, quam illi cohære : cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur secundaturque virtutibus. Hoc bonum diligere in toto corde, in tota anima, et in tota virtute præcipimur. Ad hoc bonum debemus, et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere. Sic complentur duo illa præcepta, in quibus tota Lex pendet et prophetæ : *Dilige Dominum Deum tuum in toto corde tuo, et in*

aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même. » Car il faut que l'homme apprenne à s'aimer lui-même, et une fin lui est proposée où il doit rapporter toutes ses actions pour être heureux : s'aimer en effet, c'est vouloir son propre bonheur ; et cette fin, c'est de s'unir à Dieu. Quand donc on recommande à celui qui sait déjà s'aimer comme il doit, d'aimer le prochain à l'égal de soi-même, que lui recommande-t-on, sinon d'exhorter son frère autant que possible à l'amour de Dieu ? Voilà le culte de Dieu, et la vraie Religion, et la solide piété, et le service dû à Dieu seul. Quelles que soient donc ces puissances immortelles, quelle que soit l'excellence de leur vertu, si elles nous aiment comme elles s'aiment, elles veulent que, dans l'intérêt de notre félicité, nous demeurions soumis à celui qui récompense leur soumission par la béatitude. Si donc elles ne rendent pas hommage à Dieu, elles sont malheureuses, car Dieu leur manque. Si elles rendent hommage à Dieu, elles ne veulent pas se laisser adorer à la place de Dieu. Que dis-je ? elles applaudissent, et, de toutes les forces de leur amour, adhèrent à ce divin oracle : « Qui sacrifiera à d'autres dieux que le Seigneur sera exterminé. »

IV. Car, sans parler ici des autres devoirs religieux qui composent le *culte divin*, quel homme oserait prétendre que le sacrifice soit dû à un autre que Dieu ? Enfin, soit bassesse profonde, soit flatterie pernicieuse, l'homme a empiété beau-

*tota anima tua, et in tota mente tua ; et, Diliges proximum tuum tanquam te ipsum. Ut enim homo sese diligere nosset, constitutus est ei finis quo referret omnia quæ ageret, ut beatus esset. Non enim qui se diligit, aliud esse vult quam beatus. Hic autem finis est adhærere Deo. Jam igitur scienti diligere se ipsum, cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendet diligendum Deum ? Hic est Dei cultus, hæc vera religio, hæc recta pietas, hæc tantum Deo debita servitus. Quæcumque igitur immortalis potestas quantalibet virtute prædita, si nos diligit sicut se ipsam, ei vult esse subditos, ut beati simus, cui et ipsa subdita beata est. Si ergo non colit Deum, misera est, quia Deo privatur : si autem colit Deum, non vult se coli pro Deo. Illi enim potius divinæ sententiæ suffragatur, et dilectionis viribus favet, qua scriptum est : *Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli.**

IV. Nam, ut alia nunc taceam, quæ pertinent ad religionis obsequium, quo colitur Deus ; sacrificium certe nullus hominum est qui audeat dicere deberi, nisi Deo. Multa denique de cultu divino usurpata sunt, quæ honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pesti-

coup sur le culte de Dieu pour honorer l'homme ; et ils ne cessent pourtant de passer pour des hommes, ceux à qui l'on défère honneur, respect religieux, quelquefois même adoration. Mais quel homme sacrifie jamais qu'à celui qu'il sait, qu'il croit ou qu'il fait Dieu ? Or l'antiquité du sacrifice est évidente par l'exemple des deux frères Caïn et Abel. Dieu rejette celui de l'aîné et regarde avec faveur celui de l'autre.

V. Cependant qui serait assez insensé pour croire que Dieu ait quelque besoin de nos offrandes ? Le témoignage de l'Écriture repousse cette erreur ; qu'il me suffise de rappeler ce verset du psaume : « J'ai dit au Seigneur : Vous êtes mon Dieu, car vous n'avez pas besoin de mes biens. » Ainsi Dieu n'a besoin ni de victimes, ni d'aucun objet corruptible et terrestre ; il n'a pas même besoin de la justice de l'homme, et tout le culte légitime qu'on lui rend profite à l'homme, et non à Dieu. Que revient-il à la source, que l'on s'y désaltère ; à la lumière, qu'on la voie ? Et dans ces sanglants sacrifices offerts à Dieu par les antiques patriarches, sacrifices aujourd'hui interdits au peuple fidèle, il ne faut voir que des figures de ce qui s'accomplit en nous-mêmes pour opérer notre union et l'union de notre prochain en Dieu. Le sacrifice visible est donc le sacrement ou signe sacré du sacrifice invisible. C'est pourquoi l'âme pénitente, chez le prophète, ou le prophète lui-même, conjurant la clémence divine, s'écrie :

fera ; ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi ; si autem eis multum additur, et adorandi : quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit ? Quam porro antiquus sit in sacrificando Dei cultus, duo illi fratres Cain et Abel satis indicant, quorum majoris Deus reprobavit sacrificium, minoris adspexit.

V. Quis autem ita desipiat, ut existimet aliquibus usibus Dei esse necessaria quæ in sacrificiis offeruntur ? Quod cum multis locis divina Scriptura testetur, ne longum faciamus, breve illud de Psalmo commemorare suffecerit : *Dixi Domino, Deus meus es tu ; quoniam bonorum meorum non eges.* Nam solum igitur pecore, vel qualibet alia re corruptibili atque terrena, sed ne ipsa quidem justitia hominis Deus egere credendus est, totumque quod recte colitur Deus, homini prodasse, non Deo. Neque enim fonti se quisquam dixerit profuisse, si biberit ; aut luci, si viderit. Nec quod ab antiquis patribus talia sacrificia facta sunt in victimis pecorum, quæ nunc Dei populus legit, non facit, aliud intelligendum est, nisi rebus illis eas res fuisse significatas, quæ aguntur in nobis, ad hoc ut inhæreamus Deo, et ad eundem finem proximo consulamus. Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est. Unde ille pœnitens apud prophetam, vel ipse propheta quærens Deum peccatis suis

« Si vous aimiez les sacrifices, je vous en offrirais; mais les holocaustes ne vous sont pas agréables. Le sacrifice digne de Dieu est un esprit brisé de douleur. Dieu ne méprisera pas un cœur contrit et humilié. » Remarquons ici qu'au moment où il dit que Dieu repousse le sacrifice, le prophète montre que Dieu réclame un sacrifice. Il repousse le sacrifice d'un animal égorgé; il réclame le sacrifice d'un cœur contrit. Ce qu'il ne veut pas est donc précisément le signe de ce qu'il veut. Dieu ne veut point de sacrifices, selon ce désir que les insensés lui prêtent, celui d'une vaine jouissance. Car, s'il ne voulait pas que le sacrifice qu'il demande, le sacrifice d'un cœur humilié et brisé de toutes les douleurs du repentir, fût signifié par les sacrifices dont on lui supposait le désir, assurément il n'en eût pas prescrit l'offrande dans l'ancienne loi. Aussi devaient-ils être révoqués au temps précis et déterminé, de peur que la foi ne prit le signe pour le sens. Nous lisons donc dans un autre psaume : « Si j'ai faim, je ne t'en dirai rien : car le monde est à moi, avec tout ce qui le remplit. Mangerai-je donc la chair des taureaux ? ou m'abreuverai-je du sang de boucs ? » C'est-à-dire quand j'aurais besoin de tout cela, je ne te demanderais pas ce que j'ai sous la main. Puis il explique le sens de ces paroles et ajoute : « Immoles à Dieu un sacrifice de louanges, rends tes vœux au Très-Haut. Et invoque-moi au jour de l'afflic-

habere propitium : Si voluisses, inquit, sacrificium, dedissem utique ; holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus ; cor contritum et humiliatum Deus non spernet. Intueamur quemadmodum ubi Deum dixit nolle sacrificium, ibi Deum ostendit velle sacrificium. Non vult ergo sacrificium trucidati pecoris, sed vult sacrificium contriti cordis. Illo igitur quod eum nolle dicit, hoc significatur quod eum velle subjecit. Sic itaque illa Deum nolle dixit, quomodo ab stultis ea velle creditur, velut suæ gratia voluptatis. Nam si ea sacrificia quæ vult, quorum hoc unum est, cor contritum et humiliatum dolore poenitendi, nollet eis sacrificiis significari, quæ velut sibi delectabilia desiderare putatus est, non utique de his offerendis in Lege vetere præcipisset. Et ideo mutanda erant opportuno certoque jam tempore, ne ipsi Deo desiderabilia, vel certe in nobis acceptabilia, ac non potius quæ his significata sunt, crederentur. Hinc et alio loco psalmi alterius : Si esuriero, inquit, non dicam tibi ; meus est enim orbis terræ, et plenitudo ejus. Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo ? tanquam diceret : Utique si mihi necessaria essent, non a te peterem, quæ habeo in potestate. Deinde subjungens quid illa significant : Immola, inquit, Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua. Et invoca me in die tribulationis, et eximam te, et glorificabis me. Item apud alium

tion ; je te délivrerai, et tu me glorifieras. » « Que ferai-je, dit un autre prophète, pour m'emparer de Dieu, pour gagner le Très-Haut ? Est-ce par des holocaustes, ou par le sang des jeunes taureaux ? Recevra-t-il le sacrifice de mille bœliers ou de dix mille boucs engraisés ? Lui offrirai-je mon premier-né, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme ? O homme, le Seigneur te déclare ce qui est bon, et que demande-t-il de toi ? Rien, sinon d'exercer la justice, d'aimer la miséricorde, et d'être prêt à marcher avec le Seigneur ton Dieu. » Ces paroles du Prophète distinguent bien le signe et le sens et montrent clairement que Dieu ne recherche pas pour eux-mêmes ces sacrifices figuratifs de ceux qu'il demande. Dans l'Épître adressée aux Hébreux nous lisons : « N'oubliez pas de faire le bien, de pratiquer la charité ; c'est par de tels sacrifices que Dieu se rend favorable. » Ainsi, quand il est écrit : « Je préfère la miséricorde au sacrifice, » il est clair qu'un sacrifice est préféré à l'autre ; car ce que tous appellent sacrifice n'est que le signe du vrai sacrifice. Or la miséricorde est le sacrifice de vérité qui, suivant la parole de l'apôtre, « rend Dieu favorable ». Toutes les ordonnances divinement inspirées touchant les sacrifices dans le ministère du tabernacle ou du Temple ont donc un sens relatif à l'amour de Dieu et du prochain ; car « à ce double précepte se réduisent la loi et les prophètes ».

prophetam : *In quo, inquit, apprehendam Dominum, assumam Deum meum excelsum ? Si apprehendam illum in holocaustis, in vitulis anniculis ? si acceptaverit Dominus in millibus arietum, aut in denis millibus hircorum pinguium ? si dederò primogenita mea pro impietate mea, fructum ventris mei pro peccato animæ meæ ? si annuntiatum est tibi, homo, bonum, aut quid Dominus exquirat a te, nisi facere iudicium, et diligere misericordiam, et paratum esse ire cum Domino Deo tuo ? Et in hujus prophetæ verbis utrumque distinctum est, satisque declaratum, illa sacrificia per se ipsa non requirere Deum, quibus significantur hæc sacrificia quæ requirit Deus. In Epistola quæ inscribitur ad Hæbræos : Bene facere, inquit, et communicatores esse nolite oblivisci : talibus enim sacrificiis placetur Deo. Ac per hoc ubi scriptum est : Misericordiam volo quam sacrificium ; nihil aliud quam sacrificio sacrificium prælatum oportet intelligi : quoniam illud quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii. Porro autem misericordia verum sacrificium est : unde dictum est quod paulo ante commemoravi : Talibus enim sacrificiis placetur Deo. Quæcumque igitur in ministerio tabernaculi sive templi multis modis de sacrificiis leguntur divinitus esse præcepta, ad dilectionem Dei et proximi significantam referuntur. In his enim duobus præceptis, ut scriptum est, tota Lex pendet et Prophetæ.*

VI. Aussi le vrai sacrifice, c'est toute œuvre que nous accomplissons pour nous unir à Dieu d'une sainte union; toute œuvre qui se rapporte à ce bien suprême, principe unique de notre véritable félicité. C'est pourquoi la miséricorde même qui soulage le prochain, si elle n'a pas Dieu pour but, n'est point un sacrifice. Car le sacrifice, bien qu'offert par l'homme, est une chose divine; et les anciens Latins l'appelaient ainsi. Et l'homme consacré par le nom de Dieu, dévoué à Dieu, est un sacrifice, en tant que pour vivre à Dieu il meurt au monde: miséricorde que l'on exerce envers soi-même. N'est-il pas écrit: « Aie pitié de ton âme, sois agréable à Dieu. » Notre corps lui-même, quand, pour l'amour de Dieu, nous le mortifions par la tempérance, quand nous ne prétons pas nos membres au péché comme des armes d'iniquité, mais à Dieu comme des armes de justice, notre corps est un sacrifice. A quoi l'Apôtre nous exhorte ainsi: « Je vous conjure donc, mes frères, par la miséricorde de Dieu, de faire de vos corps une hostie vivante, sainte, agréable au Seigneur; que votre culte soit raisonnable. » Si donc, esclave ou instrument de l'âme, ce corps, autant qu'un bon et légitime usage le rapporte à Dieu, est un sacrifice, combien plutôt l'âme elle-même, lorsqu'elle s'offre à lui, embrasée du feu de son amour, et que, dépouillant la concupiscence du siècle pour se réformer sur l'immuable modèle, elle fait hommage

VI. Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia qua homini subvenitur, si propter Deum non fit, non est sacrificium. Et si enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est: ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint. Unde ipse homo Dei nomine consecratus, et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est. Nam et hoc ad misericordiam pertinet, quam quisque in se ipsum facit. Propterea scriptum est: *Miserere animæ tuæ placens Deo.* Corpus etiam nostrum cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma justitiæ Deo, sacrificium est. Ad quod exhortans Apostolus ait: *Obsecro itaque vos, fratres, per miserationem Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum.* Si ergo corpus, quo inferiore tanquam famulo, vel tanquam instrumento utitur anima, cum ejus bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est; quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum, ut igne amoris ejus accensa, formam concupiscentiæ secularis amittat, eique tanquam incommutabili formæ subdita reformetur, hinc ei placens, quod ex ejus pulchri-

à la beauté infinie de ses propres dons. « Ne vous conformez point au siècle, ajoute l'Apôtre, mais conformez-vous par le renouvellement de l'Esprit, recherchant quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait. » Ainsi, comme les œuvres de miséricorde, soit envers nous-mêmes, soit envers le prochain, sont des vrais sacrifices en tant qu'elles se rapportent à Dieu; et comme ces œuvres n'ont d'autre but que de nous délivrer de la misère et de nous rendre heureux de ce bonheur qui nous assure la possession du bien dont il est écrit : « Mon bien est de demeurer uni au Seigneur; » il suit que toute la cité du Rédempteur, la société des saints, est comme un sacrifice universel offert à Dieu par le pontife souverain, qui, dans sa passion, s'est offert aussi lui-même pour nous, pour nous rendre les membres du chef auguste descendu sous la forme d'esclave : forme qu'il offre à Dieu, dans laquelle il est offert; car, selon cette forme, il est médiateur, prêtre et sacrifice. Aussi l'Apôtre nous exhorte à faire de nos corps une hostie vivante, sainte, agréable au Seigneur, à lui rendre un culte raisonnable; à ne point nous conformer au siècle, mais à nous transformer par le renouvellement de l'esprit, recherchant quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait; sacrifice en un mot que nous sommes nous-mêmes, et il ajoute : « Par la grâce de Dieu qui m'a été donnée, je vous recommande à tous de

tudine acceperit, fit sacrificium? Quod idem apostolus consequenter adjungens: *Et nolite, inquit, conformari huic seculo: sed reformamini in novitate mentis vestræ, ad probandum vos quæ sit voluntas Dei, quod bonum et beneplacitum, et perfectum. Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiæ, sive in nos ipsos, sive in proximos, quæ referuntur ad Deum; opera vero misericordiæ non ob aliud fiunt, nisi ut a miseria liberemur, ac per hoc ut beati simus; quod non fit, nisi bono illo de quo dictum est: *Mihi autem adhærere Deo bonum est: profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro vobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Cum itaque nos hortatus esset Apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic seculo, sed reformemur in novitate mentis nostræ; ad probandum quæ sit voluntas Dei, quod bonum et beneplacitum et perfectum, quod totum sacrificium ipsis nos sumus: *Dico enim, inquit, per gratiam Dei, quæ data est mihi, omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad***

ne pas aspirer à savoir plus qu'il ne faut savoir ; mais d'observer à cet égard une juste sobriété, selon la mesure de foi que Dieu daigne attribuer à chacun. Comme le corps se compose de plusieurs membres, et que tous les membres n'ont pas les mêmes fonctions ; ainsi, étant plusieurs un seul corps en Jésus-Christ, tous membres les uns des autres, nous avons des dons différents, selon la grâce qui nous est donnée. » Voilà le sacrifice des chrétiens, « tous ensemble un même corps en Jésus-Christ ». Et c'est ce mystère que l'Eglise célèbre si souvent au sacrement de l'autel, connu des fidèles, où elle apprend que, dans son offrande, elle est offerte elle-même.

VII. Légitimes habitants des demeures célestes, ces esprits immortels, bienheureux de la possession de leur créateur, éternels de son éternité, forts de sa vérité et saints par sa grâce, touchés pour nous malheureux et mortels d'un amour compatissant, et jaloux de partager avec nous leur immortalité et leur béatitude, non, ils ne veulent pas qu'on leur sacrifie, mais à Celui dont ils savent être comme nous le sacrifice. Car nous sommes avec eux une seule cité de Dieu à qui le Psalmiste dit : « On rend de toi un glorieux témoignage, Cité de Dieu ; » cité dont une partie en nous est exilée et souffrante, et l'autre partie en eux, triomphante et secourable. C'est de cette sublime cité, où la volonté de Dieu est la loi intelligible et immuable ; c'est de cette cour souveraine, où l'on prend intérêt à notre misère, que par le ministère des anges est descendue vers nous cette sainte Ecriture où nous

temperantiam ; sicut unicuique Deus partitus est fidei mensuram. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent : ita multi unum corpus sumus in Christo ; singuli autem, alter alterius membra, habentes dona diversa secundum gratiam, quæ data est nobis. Hoc est sacrificium christianorum : multi unum corpus in Christo. Quod etiam Sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur.

VII. Merito illi in cœlestibus sedibus constituti, immortales et beati, qui Creatoris sui participatione congaudent, cujus æternitate firmi, cujus veritate certi, cujus munere sancti sunt ; quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus, misericorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificare ; sed ei, cujus et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cui dicitur in Psalmo : *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* : cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur. De illa quippe superna civitate, ubi Dei voluntas intelligibilis atque incommutabilis lex est, de illa superna quodammodo curia (geritur namque ibi cura de nobis) ad nos ministrata per Angelos sancta illa Scrip-

lions : « Celui qui sacrifiera à d'autres qu'au Seigneur sera exterminé. » A cette Ecriture, à cette loi, à ces préceptes, tant de miracles ont rendu témoignage qu'il n'est pas douteux à qui ces esprits bienheureux veulent que nos sacrifices soient offerts, eux qui nous souhaitent la félicité dont ils jouissent.

VIII. Peut-être faudrait-il remonter trop loin dans les siècles passés, si je voulais rappeler combien de miracles attestent la vérité des promesses que, tant de milliers d'années avant leur accomplissement, Dieu fait à Abraham, quand il lui annonce qu'en sa race toutes les nations seront bénies. Qui n'admirerait qu'à un âge où la fécondité est refusée à la nature une femme stérile donne un fils au père des croyants ; que, dans le sacrifice du patriarche, une flamme descendue du ciel coure entre les victimes immolées ; que des anges, qu'il reçoit comme des hôtes mortels, lui révèlent la promesse de Dieu et le céleste embrasement de Sodome ; qu'au moment où le feu du ciel va dévorer la ville coupable la miraculeuse assistance des anges préserve Lot, son neveu, dont la femme regardant en arrière sur le chemin, est transformée soudain en statue de sel, nous enseigne par ce mystérieux exemple que dans la voie du salut il ne faut rien regretter de ce qu'on abandonne ? Mais combien de prodiges, plus merveilleux encore, opérés par Moïse pour affranchir le peuple élu de la servitude d'Egypte ! Les miracles

tura descendit, ubi legitur : *Sacrificans dñs eradicabitur, nisi Domino solt.* Huic Scripturæ, huic legi, talibus præceptis tanta sunt attestata miracula, ut satis appareat, cui nos sacrificare velint immortales ac beati, qui hoc nobis volunt esse quod sibi.

VIII. Nam nimis vetera si commemorem, longius quam sat est revolvere videbor, quæ miracula facta sint attestantia promissis Dei, quibus ante annorum millia prædixit Abrahæ, quod in semine ejus omnes gentes benedictionem fuerant habituræ. Quis enim non miretur eidem Abrahæ filium peperisse conjugem sterilem, eo tempore senectutis, quo parere nec fecunda jam posset ; atque in ejusdem Abrahæ sacrificio flammam cœlitus factam inter divisas victimas cucurrisset ; eidemque Abrahæ prædictum ab angelis cœleste incendium Sodomorum, quos angelos hominibus similes hospitio susceperat, et per eos de prole ventura Dei promissa tenuerat ; ipsoque imminente jam incendio, miram de Sodomis per eosdem angelos liberationem Lot filii fratris ejus, cujus uxor in via retro respiciens, atque in salem repente conversa, magno admonuit sacramento, neminem in via liberationis suæ præterita desiderare debere ? Illa vero quæ et quanta sunt, quæ jam per Moysen pro populo Dei de jugo servitutis eruendo in

que Dieu permet aux mages du Pharaon ou roi, tyran d'Israël, ne servent qu'à rendre leur défaite plus éclatante. Ils n'opéraient que par les enchantements et les prestiges de la magie, œuvres favorites des mauvais anges ou démons; Moïse, armé d'une puissance d'autant plus redoutable qu'elle est plus légitime, au nom de Dieu, Créateur du ciel et de la terre, et par le ministère des anges, confond sans peine leurs impostures. La puissance des mages les trahit à la troisième plaie; dix plaies, figures de profonds mystères, frappées par la main de Moïse, fléchissent la dureté de cœur de Pharaon et des Egyptiens et leur arrachent la délivrance du peuple de Dieu. Ils s'en repentent aussitôt, ils s'attachent à sa poursuite; mais la mer, ouverte pour livrer à la fuite des Hébreux un passage à pied sec, réunit ses flots et engloutit les oppresseurs. Parlerai-je des autres miracles, où l'action manifeste de la Divinité épouvante le peuple dans le désert? Des eaux, dont on ne pouvait boire, perdent leur amertume au contact du bois qu'on y jette et désaltèrent la multitude; pour la nourrir, la manne tombe du ciel, tout ce que l'on conserve au-delà de la mesure fixée devient la proie des vers, le jour de sabbat excepté, où la double mesure est demeurée incorruptible, parce que ce jour il est défendu de rien recueillir; Israël est affamé de chair, et quand il semble impossible de rassasier d'une telle nourriture ces générations si nombreuses, le camp se remplit d'oiseaux; l'ardeur de la convoitise est étouffée bientôt par le dégoût de la satiété. Les enne-

Ægypto mirabiliter gesta sunt, ubi magi Pharaonis, hoc est regis Ægypti, qui populom illum dominatione deprimebat, ad hoc facere quædam mira permissi sunt, ut mirabilius vincerentur! Illi enim faciebant veneficiis et incantationibus magicis, quibus sunt mali angeli, hoc est dæmones, debiti: Moyses autem tanto potentius, quanto justius in nomine Domini, qui fecit cælum et terram, servientibus angelis, eos facile superavit. Denique in tertia plaga deficientibus magis, decem plagæ per Moysen magna mysterio- rum dispositione completæ sunt; quibus ad Dei populom dimittendum, Pharaonis et Ægyptiorum dura corda cesserunt. Moxque pœnituit, et cum abscedentes Hebræos consequi conarentur, illis diviso mari per siccum transeuntibus, unda hinc atque hinc in sese redeunte cooperti et oppressi sunt. Quid de illis miraculis dicam, quæ cum in deserto idem populom ductaretur, stupenda divinitate crebuerunt; aquas quæ bibi non poterant, misso in eas, sicut Deus præceperat, ligno, amaritudine caruisse, sitientesque satiasse: manna esurientibus venisse de cœlo, et cum esset colligentibus constituta mensura, quidquid amplius quisque collegerat, exortis vermibus putruisse; ante diem vero sabbati duplum collectum, quia sabbato colligere non licebat, nulla putredine violatum: desiderantibus carne

mis accourent et disputent le passage les armes à la main : Moïse prie, les bras étendus en croix, et ils sont vaincus. Nul Hébreu n'a succombé. Quelques séditeux s'élèvent, ils veulent se séparer de cette société instituée par Dieu même, mais la terre s'entr'ouvre et les dévore vivants, exemple visible d'un supplice invisible. La verge qui frappe le rocher en fait jaillir des sources abondantes ; des morsures de serpents, juste et mortel châtement de tant de crimes, sont guéries à la seule vue d'un serpent d'airain élevé sur un tronc d'arbre ; afin que le peuple abattu se relève et que la mort détruite par la mort devienne comme la figure de la mort crucifiée. Et quand plus tard, de ce serpent, conservé sans doute en mémoire d'un tel miracle, le peuple en délire veut se faire une idole, Ezéchias la brise : glorieux trait de la piété de ce roi, qui mettait sa puissance au service de Dieu.

IX. Ces miracles, et tant d'autres qu'il serait trop long de rappeler, n'ont eu pour objet que d'établir le culte du vrai Dieu et d'interdire celui des fausses divinités. Mais ils s'opéraient par la simplicité de la foi, par la confiance de la piété, et non par ces prestiges, ces enchantements d'un art sacrilège, d'une criminelle curiosité, appelée tantôt magie, tantôt d'un nom plus détestable, goétie, ou d'un nom moins odieux, théurgie. Car on voudrait faire une différence entre ces pratiques, et l'on prétend que, parmi les partisans des

vesci, quæ tanto populo nulla sufficere posse videbatur, volatilibus castra completa, et cupiditatis ardorem fastidio satietatis extinctum : obvios hostes transitumque prohibentes atque præstantes, orante Moyse, manibusque ejus in figuram crucis extentis, nullo Hebræorum cadente prostratos : seditiosos in populo Dei, ac sese ab ordinata divinitus societate dividentes, ad exemplum visibile invisibilis pœnæ, vivos terra dehiscente submersos : virga percussam petram tantæ multitudini abundantia fluentia fudisse : serpentum morsus mortiferos, pœnam justissimam peccatorum, in ligno exaltato atque prospecto æneo serpente sanatos, ut et populo subveniretur afflicto, et mors morte destructa, velut crucifixæ mortis similitudine signaretur ? Quem sane serpentem propter facti memoriam reservatum, cum postea populus errans tanquam idolum colere cœpisset, Ezechias rex religiosa potestate Deo serviens, cum magna pietatis laude contrivit.

IX. Hæc et alia multa hujuscemodi, quæ omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum, et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simplicis fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariæ curiositatis arte compositis, quam vel magiam, vel detestabiliore nomine goetiam, vel honorabiliore theurgiam vocant qui quasi conantur ista discernere, et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos

sciences illicites, les uns, ceux, par exemple, que le vulgaire nomme magiciens, adonnés à la goétie, appellent la vengeance des lois, tandis que les autres, exerçant la théurgie, ne méritent que des éloges. Les uns et les autres, cependant, sont également enchaînés aux perfides autels des démons qui usurpent le nom d'anges. En effet, tout en promettant une certaine purification de l'âme par la théurgie, Porphyre lui-même hésite et semble rougir de sa promesse : mais que cet art présente une voie de retour vers Dieu, il le nie formellement ; et nous le voyons ainsi flotter au caprice de ses pensées entre les principes de la philosophie et les écueils d'une curiosité sacrilège. Tantôt il nous détourne de cet art comme perfide, dangereux dans la pratique, défendu par les lois ; tantôt il semble céder à l'opinion contraire, et dès lors la théurgie devient utile à purifier l'âme, sinon dans cette partie intellectuelle où elle perçoit les vérités intelligibles, pures de toutes formes corporelles, du moins dans cette partie spirituelle où elle rassemble les images des corps. Il prétend que cette dernière est, par certaines consécérations théurgiques, appelées télètes, disposée à recevoir l'inspiration des esprits et des anges qui découvre les dieux à sa vue. Et ces télètes, de l'aveu de Porphyre, ne contribuent toutefois en rien à la purification de l'âme intellectuelle ; elles ne sauraient la préparer ni à la vision de son Dieu, ni à la contemplation d'aucune vérité. D'où l'on peut conclure quels dieux se découvrent, quelle vision s'obtient par ces consécérations

enim ad goetiam pertinere dicunt); alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgiam deputant; cum sint utriusque ritibus fallacibus dæmonum obstricti sub nominibus angelorum.

Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animæ per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem præstare cuiquam negat: ut videas eum inter vitium sacrilegæ curiositatis et philosophiæ professionem sententiis alternantibus fluctuare. Nunc enim hanc artem tanquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam, cavendam monet: nunc autem velut ejus laudatoribus cedens, utilem dicit esse mundandæ parti animæ, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spirituali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et Angelorum, et ad videndos deos. Ex quibus tamen theurgicis teletis faletur intellectuali animæ nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quæ vere sunt. Ex quo intelligi potest, qualium deorum vel qualem visio-

théurgiques, où ce que l'on voit n'est pas véritablement. Porphyre dit enfin que l'âme raisonnable, ou, suivant son expression, l'âme intellectuelle, peut prendre l'essor vers les régions célestes, sans que la partie spirituelle ait subi aucune purification théurgique; et il ajoute que cette purification même ne saurait conférer à l'âme spirituelle l'immortalité. Aussi, quoiqu'il distingue les anges et les démons, assignant aux démons l'air pour résidence, et aux anges l'éther ou l'empyrée, quoiqu'il nous conseille de rechercher l'amitié de quelque démon pour nous soulever après la mort un peu au-dessus de la terre : car, suivant lui, c'est par une autre voie que l'on parvient à la céleste compagnie des anges; cependant il nous dissuade de la société des démons, déclarant sa pensée par un aveu assez formel, quand il dit qu'après la mort l'âme tourmentée a en horreur le culte des esprits ardents à la séduire. Et la théurgie elle-même, cet art conciliateur des anges et des dieux, cette théurgie qu'il recommande, il ne peut nier qu'elle ne traite avec les puissances qui envient à l'âme sa purification, ou favorisent la malice des envieux; et il rappelle les plaintes d'un Chaldéen : « Un homme vertueux de Chaldée, dit-il, se plaint que le succès de ses efforts pour arriver à la purification d'une âme ait été trompé par la jalousie d'un autre initié qui a lié les puissances solennellement conjurées et enchaîné leur bonne volonté. Ainsi, dit-il encore, l'un serre des liens que l'autre

nem fieri dicat theurgicis consecrationibus, in qua non ea videntur quæ vere sunt. Denique animam rationalem, sive quod magis amat dicere, intellectualem, in superna posse dicit evadere, etiamsi quod ejus spirituale est, nulla theurgica fuerit arte purgatum : porro autem a theurgo spirituale purgari hactenus, ut non ex hoc ad immortalitatem æternitatemque perveniat. Quanquam itaque discernat a dæmonibus Angelos, æria esse loca dæmonum, ætheria vel empyrea disserens Angelorum, et admoneat utendum alicujus dæmonis amicitia, quo subvectante vel paululum possit elevari a terra quisque post mortem, aliam vero viam esse perhibeat ad angelorum superna consortia : cavendam tamen dæmonum societatem expressa quodammodo confessione testatur, ubi dicit animam post mortem luendo pœnas, cultum dæmonum a quibus circumveniebatur horrescere; ipsamque theurgiam, quam velut conciliatricem angelorum deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quæ vel ipsæ invideant purgationi animæ, vel artibus serviant invidorum, querelam de hac re Chaldæi nescio cujus expromens : *Conqueritur, inquit, vir in Chaldæa bonus, purgandæ animæ magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adjuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. Ergo et ligavit ille, inquit, et iste non*

né peut rompre. » D'où il suit, ajoute-t-il, que la théurgie est un égal instrument de bien et de mal, soit pour les hommes, soit pour les dieux; que les dieux sont passibles de ces troubles de l'âme qu'Apulée n'attribue qu'aux hommes et aux démons. Et cependant Porphyre distingue les dieux des démons par l'élévation de leur séjour, reproduisant le sentiment de Platon.

X. Ainsi, voilà un autre platonicien, Porphyre, plus savant, dit-on, qu'Apulée, qui accorde à je ne sais quelle science théurgique la puissance d'émouvoir et de troubler les dieux. Des prières, des menaces les ont donc détournés de la purification d'une âme. Tremblant sous le commandement du mal, cette supplication théurgique qui leur demande le bien ne peut les délivrer de l'épouvante et leur rendre la faculté d'un bienfait. Qui ne découvre ici toutes les impostures des démons, s'il n'est un de leurs malheureux esclaves, étranger à la grâce du véritable libérateur? Car, s'il s'agissait des dieux bons, auprès d'eux la vertu, qui sollicite la purification d'une âme, n'aurait-elle pas plus de crédit que le vice, qui s'y oppose? Que si l'homme en faveur de qui l'on invoque l'intérêt des dieux leur semble indigne de cette grâce, est-ce donc aux conjurations menaçantes d'un envieux, ou, comme Porphyre lui-même l'assure, à la crainte d'une divinité plus puissante, qu'ils doivent céder? N'est-ce pas un libre jugement qui doit dicter leur refus? Mais quoi! ce sage Chal-

solvit. Quo indicio dixit apparere theurgiam esse tam boni conficiendi quam mali et apud deos et apud hominem disciplinam; pati etiam deos, et ad illas perturbationes passionisque deduci, quas communiter dæmonibus et hominibus Apuleius attribuit, deos tamen ab eis ætheriæ sedis altitudine separans, et Platonis asserens in illa discretione sententiam.

X. Ecce nunc alius platonicus, quem doctiorem ferunt, Porphyrius, per nescio quam theurgicam disciplinam etiam ipsos deos obstrictos passionibus et perturbationibus dicit: quoniam sacris precibus adjurari terrerique potuerunt, ne præstarent animæ purgationem, et ita terreri ab eo qui imperabat malum, ut ab illo qui posebat bonum, per eandem artem theurgicam solvi illo timore non possent, et ad dandum beneficium liberari. Quis non videat hæc omnia fallacium dæmonum esse commenta, nisi eorum miserrimus servus et a gratia veri liberatoris alienus? Nam si hæc apud deos agerentur bonos, plus ubi utique valeret beneficis purgator animæ, quam malevolus impeditor. Aut si diis justis homo, pro quo agebatur, purgatione videbatur indignus, non utique ab invidio territi, nec, sicut ipse dicit, per metum valentioris numinis impediti, sed judicio libero id negare debuerunt. Mirum est autem, quod benignus ille Chaldæus qui,

déen qui veut obtenir par des consécérations théurgiques la purification d'une âme ne trouve pas un dieu supérieur pour rassurer ces dieux épouvantés, ou les contraindre, par une terreur nouvelle, à faire le bien qu'on leur demande? A défaut d'opération théurgique qui délivre d'abord d'une funeste épouvante ces dieux libérateurs de l'âme, le sage théurge ne peut-il trouver un dieu puissant? La théurgie en sait invoquer un qui les épouvante, et elle n'en connaît pas un qui les rassure? Oui, un dieu se rencontre qui exauce l'envieux et enchaîne par la crainte la bienfaisance des autres divinités; mais il ne s'en trouve pas qui exauce le juste et rende aux divinités raffermies la puissance de faire le bien? O admirable théurgie! précieux secret de la purification des âmes, qui accorde à l'impure jalousie plus d'empire pour empêcher le bien que de crédit à la volonté pure pour l'obtenir! Détestables perfidies des esprits de malice! Fuyons-les, et prêtons l'oreille à la doctrine du salut. Car ces images d'anges ou de dieux, quelques-unes, dit-on, merveilleusement belles, que les sacrilèges auteurs de ces purifications impies découvrent (s'il est vrai toutefois) à l'âme soi-disant épurée, n'est-ce pas Satan qui, suivant la parole de l'apôtre, « se transforme en ange de lumière »? C'est lui qui, jaloux d'envelopper les âmes dans les mystères trompeurs des fausses divinités, et de les détourner du vrai Dieu, seul capable de purifier et de guérir; c'est lui qui multiplie les illusions, et, comme Protée, « revêt toutes les formes, » per-

theurgicis sacris animam purgare cupiebat, non inventi aliquem superiorem deum, qui vel plus terreret atque ad benefaciendum cogeret territos deos, vel ab eis terrentem compesceret, ut libere benefacerent: si tamen theurgo bono sacra defuerunt, quibus ipsos deos, quos invocabat animæ purgatores, prius ab illa timoris peste purgaret. Quid enim causæ est cur deus potentior adhiberi possit a quo terreantur, nec possit a quo purgentur? An invenitur deus qui exaudiat invidum, et timorem diis incutiat ne benefaciant; nec invenitur Deus qui exaudiat benevolum, et timorem diis auferat ut benefaciant? O theurgia præclara! o animæ prædicanda purgatio! ubi plus imperat immunda invidentia, quam impetrat pura beneficentia: imo vero malignorum spirituum cavenda et detestanda fallacia, et salutaris audienda doctrina. Quod enim qui has sordidas purgationes sacrilegis ritibus operantur, quasdam mirabiliter pulchras, sicut iste commemorat, vel angelorum imagines vel deorum, tanquam purgato spiritu vident (si tamen vel tale aliquid vident), illud est quod Apostolus dicit, quoniam *satanas transfiguratur se velut angelum lucis*. Ejus enim sunt illa phantasmata, qui miseris animas multorum falsorumque deorum fallacibus sacris cupiens

sécuteur acharné, perfide auxiliaire, toujours habile à nuire.

XI. Porphyre montre plus de raison dans cette lettre à l'Égyptien Anébon, où il semble le consulter, où il dévoile, en effet, et ruine cet art sacrilège. Ici il s'élève contre tous les démons, qu'il dit follement attirés par l'épaisse vapeur des sacrifices, et c'est pourquoi ils habitent, non l'éther, mais l'atmosphère sublunaire et le globe même de la lune. Cependant toutes ces impostures, toutes ces malignités, toutes ces absurdités qui le révoltent à juste titre, il n'ose pas les imputer à tous les démons; car, à l'exemple des autres philosophes, il en reconnaît de bons, quoique de son aveu leur caractère général soit la démence. Il s'étonne que, dans l'offrande des victimes, il y ait pour les dieux non seulement un attrait, mais encore une force irrésistible qui les contraint de faire la volonté des hommes. Que si le corps et l'incorporalité distinguent les démons et les dieux, il demande comment on peut regarder comme dieux le soleil et les autres astres brillant au ciel, qui sont indubitablement des corps; et, s'ils sont dieux, comment admettre la bienveillance des uns, la malveillance des autres; enfin, êtres corporels, quelle société les unit aux incorporels. Il demande encore, avec une expression de doute, si les devins et les

irretire, et a vero veri Dei cultu, quo solo mundantur et sanantur, avertere, sicut de Proteo dictum est:

. Formas se vertit in omnes,

hostiliter insequens, fallaciter subveniens, utrobique nocens.

XI. Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scripsit Ægyptium, ubi consulenti similis et quærenti, et prodit artes sacrilegas et evertit. Et ibi quidem omnes dæmones reprobat, quos dicit ob imprudentiam trahere humidum vaporem, et ideo non in æthere, sed in aere esse sub luna, atque in ipso lunæ globo: verumtamen non audet omnes fallacias et malitias et ineptias, quibus merito movetur, omnibus dæmonibus dare. Quosdam namque benignos dæmones more appellat aliorum, cum omnes generaliter imprudentes esse fateatur. Miratur autem quod non solum dii alliciantur victimis, sed etiam compellantur atque cogantur facere quod homines volunt: et si corpore et incorporalitate dii a dæmonibus distinguuntur, quomodo deos esse existimandum sit solem et lunam, et visibilia cetera in cælo, quæ corpora esse non dubitat; et si dii sunt, quomodo alii benefici, alii malefici esse dicantur, et quomodo incorporalibus, cum sint corporei, conjungantur. Quærit etiam veluti dubitans, utrum in divinantibus et

théurges sont doués d'une âme plus puissante, ou si ce pouvoir leur vient de quelque esprit étranger; et il se range à cette dernière opinion, parce que l'on fait usage de pierres et d'herbes pour ouvrir les portes, opérer des alligations et semblables prestiges. D'où, suivant Porphyre, plusieurs concluent l'existence d'esprits d'un certain ordre, qui prêtent l'oreille aux vœux des hommes; natures perfides, subtiles, promptes à toutes métamorphoses, tour à tour dieux, démons, âmes de trépassés. Auteurs de tout ce qui se produit de bien ou de mal, cependant ils ne concourent jamais au bien réel; ce bien même, ils l'ignorent: malins conseillers, ils inquiètent, ils retardent les plus zélés partisans de la vertu; vains et téméraires, ils savourent les parfums des sacrifices et de la flatterie. Tous les vices de ces esprits qui s'insinuent dans l'âme et assiègent de mille illusions le sommeil ou la veille de l'homme, Porphyre les signale non pas avec l'accent de la conviction, mais sous forme de doutes et de soupçons suggérés par une opinion étrangère. Car il était difficile à un si grand philosophe de dévoiler, d'accuser hardiment cette société de démons que la dernière de nos vieilles découvre sans peine et déteste sans crainte. Peut-être ici a-t-il évité d'offenser cet Anébon, auquel il écrit, pontife de semblables mystères; et les autres admirateurs de ces œuvres prétendues divines et appartenant au culte des dieux.

quædam mira facientibus animæ sint potentiores, an aliqui spiritus extrinsecus veniant, per quos hæc valeant. Et potius venire extrinsecus conjicit, eo quod lapidibus et herbis adhibitis, et alligent quosdam, et aperiant clausa ostia, vel aliquid ejusmodi mirabiliter operentur. Unde dicit alios opinari esse quoddam genus, qui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et dæmones et animas defunctorum; et hoc esse quod efficiat hæc omnia quæ videntur bona esse vel prava; ceterum circa ea quæ vere bona sunt nihil opitulari, imo vero ista nec nosse, sed et male conciliare, et insimulare atque impedire nonnunquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi, et cetera quæ de hoc genere fallacium malignorumque spirituum, qui extrinsecus in animam veniunt, humanosque sensus sopitos vigilantesve deludunt, non tanquam sibi persuasa confirmat, sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut hæc alios asserat opinari. Difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam diabolicam societatem vel nosse, vel fidenter arguere, quam quælibet anicula christiana nec nosse cunctatur, et liberrime detestatur. Nisi forte iste, et ipsum, ad quem scribit, Anebontem tanquam talium sacrorum præclarissimum antistitem, et alios talium operum tanquam divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores verecundatur offendere.

Il poursuit toutefois, et il expose avec les mêmes précautions certains faits qu'un sérieux examen ne peut attribuer qu'à des puissances malignes et trompeuses. Pourquoi, après les avoir invoqués comme bons, leur est-il commandé comme aux plus détestables d'accomplir les volontés injustes de l'homme ? pourquoi les prières d'une victime de Vénus ne sont-elles pas exaucées, quand eux-mêmes favorisent avec empressement d'incestueuses amours ? pourquoi imposent-ils à leurs pontifes l'abstinence de chair, voulant sans doute les préserver de toute souillure, quand eux-mêmes s'enivrent de l'odeur des sacrifices ? pourquoi le contact d'un cadavre est-il interdit à l'initié, quand les mystères ne se célèbrent qu'avec des cadavres ? Comment enfin un homme livré au vice peut-il menacer un démon, l'âme d'un mort ? Que dis-je ? menacer le soleil, la lune, et, par de vaines terreurs, leur arracher la vérité ? Car il les menace de briser les cieux, et d'actes semblables impossibles à l'homme ; et les dieux, comme des enfants imbéciles, épouvantés de ces ridicules bravades, obéiraient à de tels commandements ! Un certain Chérémon, profondément versé dans cette science mystérieuse ou plutôt sacrilège, a écrit, au témoignage de Porphyre, que les mystères d'Isis et d'Osiris, son mari, fondés sur des traditions célèbres, ont une influence invincible sur la volonté des dieux, quand l'enchanteur les menace d'anéantir leur culte, en divulguant leurs secrets, et s'écrie d'une

Sequitur tamen, et ea velut inquirendo commemorat, quæ sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus potestatibus. Quærit enim cur tanquam melioribus invocatis, quasi pejoribus imperetur, ut injusta hominis præcepta exsequantur : cur attrectatum revenerea non exaudiant imprecantem, cum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morentur : cur animantibus suos antistites oportere abstinere denuntiant ; ne vaporibus profecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus illiciantur et nidoribus hostiarum ; cumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus celebrentur : quid sit, quod non dæmoni vel alicui animæ defuncti, sed ipsi soli et lunæ aut cuicumque cælestium, homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas, eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem. Nam et cælum se collidere comminatur, et cetera similia, homini impossibilia, ut illi dii tanquam insipientissimi pueri falsis et ridiculis comminationibus territi, quod imperatur efficiant. Dicit etiam scripsisse Chæremonem quemdam, talium sacrorum vel potius sacrilegiorum peritum, ea quæ apud Ægyptios sunt celebrata rumoribus, vel de Iside, vel de Osiride marito ejus, maximam vim habere cogendi deos, ut faciant imperata, quando ille qui carminibus cogit ea se

voix terrible que, s'ils désobéissent, il va déchirer les membres d'Osiris. Qu'un homme s'emporte à ces vaines et extravagantes menaces contre les dieux, et quels dieux ! les habitants du ciel rayonnants de lumière ! et que ces imprécations, loin de rester impuissantes, subjuguent les volontés divines par la terreur ; Porphyre s'en étonne justement, ou plutôt sous cette feinte surprise, sous une apparente recherche des causes de tels phénomènes, il indique l'action secrète de ces esprits dont il a donné la description sous le voile d'une opinion étrangère ; esprits trompeurs, non par nature, comme il le pense, mais par malice ; qui se font dieux, âmes de trépassés, mais ne se font pas démons, comme il le dit, car ils le sont en effet. Et ces combinaisons formées d'herbes, de pierres, d'animaux, de certaines émissions de voix, de certaines figures ou imaginaires ou empruntées à l'observation des mouvements célestes, combinaisons qui deviennent sur la terre, entre les mains de l'homme, des puissances productrices de divers effets : tout cela n'est que l'œuvre de ces démons, mystificateurs des âmes asservies à leur pouvoir, et qui font de l'erreur des hommes leurs malignes délices. Ou Porphyre doute et cherche sérieusement, signalant néanmoins, à la confusion de cette science impie, des faits d'où résulte la preuve que ces prestiges ne viennent point de puissances qui nous aident à conquérir la félicité, mais de

prodere vel evertere comminatur, ubi se etiam Osidiris membra dissipaturum terribiliter dicit, si facere jussa neglexerint. Hæc atque hujusmodi vana et insana hominem diis minari, nec quibuslibet, sed ipsis cœlestibus et siderea luce fulgentibus, nec sine effectu, sed violenta potestate cogentem, atque his terroribus ad facienda quæ voluerit perducentem, merito Porphyrius admiratur : imo vero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis, dat intelligi illos hæc agere spiritus, quorum genus superius sub aliorum opinione descripsit, non, ut ipse posuit, natura, sed vitio fallaces, qui simulant deos et animas defunctorum, dæmones autem non, ut ait ipse, simulant sed plane sunt. Et quod ei videtur herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis ; quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exsequendis ; totum hoc ad eosdem ipsos dæmones pertinet ludificatores animarum sibi et subditarum, et voluptuaria sibi ludibria de hominum erroribus exhibentes. Aut ergo revera dubitans et inquirens ista Porphyrius, ea tamen commemorat, quibus convincantur et redarguantur, nec ad eas potestates quæ nobis ad beatam vitam capessendam favent, sed ad deceptores dæmones pertinere monstrantur : aut ut meliora de philoso-

démons séducteurs ; ou pour mieux juger d'un philosophe, il ne veut pas opposer à l'Egyptien, présomptueux esclave de ces erreurs, une autorité doctorale qui l'offense, une hostilité de contradiction qui le trouble ; mais avec l'humilité d'un homme jaloux de s'instruire, il veut, en le consultant, l'amener à de nouvelles réflexions et lui suggérer le mépris et l'horreur de tant d'impostures. Enfin il termine à peu près sa lettre en priant Anébon de lui enseigner par quelle voie la sagesse égyptienne conduit à la béatitude. Quant à ceux de qui tout l'entretien avec les dieux se réduit à de misérables instances pour un esclave à retrouver, une terre à acquérir, un négoce, un mariage, soins futiles dont ils importunent la divine Providence, ceux-là, dit-il, font en vain profession de sagesse. Et il ajoute : Malgré la vérité de leurs prédictions sur tout le reste, ces dieux, d'une complaisante familiarité, s'ils n'ont aucun conseil, aucun précepte à donner qui intéresse la béatitude, ils ne sont ni dieux, ni bons démons ; ils sont ou l'esprit séducteur, ou un mensonge de l'homme.

XII. Mais comme il s'opère ainsi tant de prodiges qui surpassent toute puissance humaine, que faut-il raisonnablement conclure, sinon que ces prédictions ou opérations merveilleuses, empreintes d'une force supérieure, si elles ne se rattachent pas au culte du vrai Dieu, dont l'amour, d'après l'aveu et les nombreux témoignages des platoniciens eux-

pho suspicemur, eo medo voluit hominem Ægyptium talibus erroribus deditum, et aliqua magna se scire opinantem, non superba quasi auctoritate doctoris offendere, nec aperte adversantis altercatione turbare, sed quasi quærentis et discere cupientis humilitate ad ea cogitanda convertere, et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare. Denique prope ad epistolæ finem petit se ab eo doceri, quæ sit ad beatitudinem via ex ægyptia sapientia. Ceterum illos quibus conversatio cum diis ad hoc esset, ut ob inventiendum fugitivum vel prædium comparandum, vel propter nuptias vel mercaturam vel quid hujusmodi, mentem divinam inquietarent frustra eos videri dicit coluisse sapientiam. Illa etiam ipsa numina cum quibus conversarentur, etsi de ceteris rebus vera prædicerent, quoniam tamen de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent, nec deos illos esse, nec benignos dæmones, sed aut illum qui dicitur fallax, aut humanum omne commentum.

XII. Verum quia tanta et talia geruntur his artibus, ut universum modum humanæ facultatis excedant : quid restat, nisi ut ea quæ mirifice tanquam divinitus prædici vel fieri videntur, nec tamen ad unius Del cultum referuntur, cui simpliciter inhærere, fatentibus quoque platoniciis

mêmes, est le seul bien et la seule béatitude, ne sont qu'illusions des malins esprits, pièges et séductions que la véritable piété doit conjurer? Quant aux miracles, quels qu'ils soient, opérés par les anges, ou par toute autre voie, s'ils vont à glorifier le culte de la religion du vrai Dieu, principe unique de la vie heureuse, il faut les attribuer aux esprits qui nous aiment d'une charité vraie, il faut croire que c'est Dieu lui-même qui opère en eux et par eux. N'écoutons donc pas ces hommes qui refusent au Dieu invisible la faculté d'accomplir des miracles visibles, puisque, suivant eux-mêmes, il est l'auteur du monde, dont ils ne sauraient nier la visibilité. Il n'arrive rien de merveilleux en ce monde qui ne soit au-dessous de la merveille de ce monde, ouvrage de Dieu; mais, ainsi que l'artisan lui-même, le secret de son opération est incompréhensible à l'homme. Quoique ce miracle permanent de la nature visible ait, pour nos yeux accoutumés, perdu de son prix, cependant l'intelligence qui le considère sérieusement le trouve supérieur aux miracles les plus extraordinaires et les plus rares. Car, de tous les miracles dont l'homme est l'instrument, le plus grand miracle est l'homme même. Aussi Dieu, qui a fait le ciel et la terre visibles, ne daigne pas d'opérer des merveilles visibles, au ciel et sur la terre, pour élever au culte de son être invisible l'âme encore attachée au visible; mais le lieu, mais le temps où il opère, c'est le secret de son éternelle

et permulta testantibus, solum beatificum bonum est, malignorum dæmonum ludibria et seductoria impedimenta, quæ vera pietate cavenda sunt, prudenter intelligantur? Porro autem quæcumque miracula, sive per angelos, sive quocumque modo ita divinitus fiunt, ut Dei unius, in quo solo beata vita est, cultum religionemque commendent, ea vere ab eis vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri, ipso Deo in illis operante, credendum est. Neque enim audiendi sunt qui Deum invisibilem visibilia miracula operari negant; cum ipse etiam secundum ipsos fecerit mundum, quem certe visibilem negare non possunt. Quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est quam totus hic mundus, id est cælum et terra et omnia quæ in eis sunt, quæ certe Deus fecit. Sicut autem ipse qui fecit, ita modus quo fecit occultus est et incomprehensibilis homini. Quamvis itaque miracula visibilium naturarum videndi assiduitate viluerint; tamen cum ea sapienter intuemur, inusitatissimis rarissimisque majora sunt. Nam et omni miraculo quod fit per hominem, majus miraculum est homo. Quapropter Deus qui fecit visibilia cælum et terram, non dedignatur facere visibilia miracula in cælo vel in terra, quibus ad se invisibilem colendum excitet animam adhuc visibilibus deditam: ubi vero

sagesse, qui ordonne l'avenir comme s'il était déjà présent. Immuable dans le temps, il remue les choses du temps ; il ne connaît pas ce qui se doit faire autrement que ce qui est déjà fait ; par lui la prière n'est pas autrement exaucée que prévue : et quand ses anges mêmes écoutent l'homme, c'est lui qui l'écoute en eux comme dans son vrai temple, dans son temple spirituel ; et les saints sont aussi ce temple. Enfin il dicte dans le temps les ordres émanés de sa loi éternelle.

XIII. Et ne nous étonnons pas qu'invisible, Dieu, selon l'Écriture, ait souvent apparu visiblement aux patriarches. Le son qui produit au dehors la pensée conçue dans le secret de l'intelligence n'est pas la pensée même : et cette forme sous laquelle s'est manifesté Dieu, invisible de sa nature, est autre chose que Dieu. Et cependant c'est lui qui, sous cette forme, se laisse voir, comme c'est la pensée qui dans le son de sa voix se fait entendre. Et les patriarches n'ignorent pas que, sous cette apparence corporelle qui n'est pas lui le Dieu invisible se dévoile à leurs yeux. Il parle à Moïse, Moïse parle à lui, et cependant Moïse lui dit : « Si j'ai trouvé grâce devant vous, découvrez-vous à moi ; que je sois certain de vous voir vous-même. » Comme la loi de Dieu doit être donnée non à un seul homme, non à un petit nombre de sages, mais à une nation tout entière, à un peuple immense, la voix terrible des anges la publie, et d'étonnants

et quando faciat, incommutabile consilium penes ipsum est, in cujus dispositione jam tempora facta sunt quæcumque futura sunt. Nam temporalia movens, temporaliter non movetur ; nec aliter novit facienda, quam facta ; nec aliter invocantes exaudit, quam invocatuos videt. Nam et cum exaudiunt angeli ejus, ipse in eis exaudit, tanquam in vero, nec manufacto templo suo, sicut in hominibus sanctis suis ; ejusque temporaliter fiunt jussa, æterna ejus lege conspecta.

XIII. Nec movere debet, quod cum sit invisibilis, sæpe visibiliter Patribus apparuisse memoratur. Sicut enim sonus quo auditur sententia in silentio intelligentiæ constituta, non est hoc quod ipsa ; ita et species qua visus est Deus in natura invisibili constitutus, non erat quod ipse. Verumtamen ipse in eadem specie corporali videbatur, sicut illa sententia ipsa in sono vocis auditur : nec illi ignorabant, invisibilem Deum in specie corporali, quod ipse non erat, se videre. Nam et loquebatur cum loquente Moyses, et ei tamen dicebat : *Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum, scienter ut videam te.* Cum igitur oporteret Dei legem in edictis angelorum terribiliter dari, non uni homini paucisve sapientibus, sed universæ genti et populo ingenti, coram eodem populo magna facta sunt in monte, ubi lex

prodiges s'accomplissent sur cette montagne où un seul homme la reçoit en présence de la multitude tremblante. Car Israël ne croit pas Moïse, comme Lacédémone croit Lycurgue attribuant à Jupiter ou à Apollon les lois dont il est l'auteur. Il faut que l'établissement de la loi, qui impose au peuple élu l'adoration d'un seul Dieu, soit signalé par autant de signes miraculeux et terribles qu'il plaît à la divine Providence d'en produire aux yeux de ce peuple, pour lui apprendre qu'ici même la créature est l'instrument du Créateur.

XIV. Comme l'éducation d'un seul homme, l'éducation légitime du genre humain, représenté par le peuple de Dieu, a passé par certaines périodes ou âges successifs, pour s'élever du temps à l'éternité et du visible à l'invisible; et alors même que les divines promesses n'annonçaient que des récompenses sensibles, cependant l'adoration d'un seul Dieu lui était commandée, afin d'apprendre à l'âme humaine que pour ces biens mêmes, fragiles comme la vie, elle ne doit s'adresser qu'à son créateur et maître. Car tout le bien que l'homme ou l'ange peut faire à l'homme dépend du seul Tout-Puissant; et qui n'en demeure d'accord est insensé. Plotin, discutant sur la Providence, prouve, par la beauté des fleurs et des feuilles, que, des hauteurs de la divinité, beauté intelligible et immuable, elle s'étend à ces derniers objets de la création terrestre, frêles et passagères créatures

per unum dabatur, conspiciente multitudine metuenda ac tremenda quæ fiebant. Non enim populus Israel sic Moysi credidit, quemadmodum suo Lycurgo Lacedæmonii, quod a Jove seu Apolline leges, quas condidit, accepisset. Cum enim lex dabatur populo, qua coli unus jubebatur Deus, in conspectu ipsius populi, quantum sufficere divina providentia judicabat, mirabilibus rerum signis ac motibus apparebat, ad eandem legem dandam Creatori servire creaturam.

XIV. Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam ætatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad æterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur; ita sane ut etiam illo tempore quo visibilia promittebantur divinitus præmia, unus tamen colendus commendaretur Deus, ne mens humana vel pro ipsis terrenis vitæ transitoriaæ beneficiis cuiquam nisi vero animæ Creatori ac Domino subderetur. Omnia quippe quæ præstare hominibus vel angeli vel homines possunt, in unius esse Omnipotentis potestate quisquis diffitetur, insanit. De providentia certe plotinus Platonicus disputat, eamque a summo Deo, cujus est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad hæc terrena et ima vertin-

qui, suivant lui, ne sauraient offrir cette harmonieuse proportion de leurs formes, si elles ne l'empruntaient à la forme intelligible et immuable, principe de toute perfection. Et Notre-Seigneur Jésus-Christ donne le même enseignement quand il dit : « Considérez les lis des champs : ils ne travaillent ni ne filent ; et cependant, je vous le déclare, Salomon dans toute sa gloire n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. Que si ce brin d'herbe qui est aujourd'hui, et qui demain sera jeté dans le four, reçoit de Dieu un si magnifique vêtement, quel vêtement ne devez-vous pas attendre de lui, ô hommes pauvres de foi ? » Il est donc juste qu'attachée par son infirmité aux choses de la terre et du temps, à ces biens qu'elle désire comme nécessaires aux besoins de cette vie fugitive, biens méprisables en comparaison des trésors de la vie éternelle, l'âme humaine s'accoutume néanmoins à ne les attendre que du vrai Dieu, afin que le désir de leur possession ne l'éloigne pas de celui qu'elle ne peut posséder qu'en les fuyant avec mépris.

XV. Il a donc plu à la divine Providence d'imposer au cours des temps un ordre tel que la loi, comme je l'ai dit et comme il est écrit aux Actes des Apôtres, cette loi qui commandait le culte du seul vrai Dieu, fût publiée par le ministère des anges. Admirable événement où la personne de Dieu même apparaît visiblement, sinon en sa propre substance, toujours invisible aux regards mortels, du moins par certaines marques sensibles, que transmettent les créatures

gere, flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobatur : quæ omnia quasi abjecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat. Hoc Dominus Jesus ibi ostendit, ubi ait : *Considerate lilia agri, non laborant, neque nent. Dico autem vobis, quia nec Salomon in tanta gloria sua sic amictus est sicut unum ex eis. Quod si fenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit; quanto magis vos, modicæ fidei?* Optime igitur anima humana adhuc terrenis desideriis infirma, ea ipsa quæ temporaliter exoptat bona infima atque terrena vitæ huic transitorie necessaria, et præ illius vitæ sempiternis beneficiis contemnenda, non tamen nisi ab uno Deo expectare consuescit, ut ab illius cultu etiam in istorum desiderio non recedat, ad quem contemptu eorum et ab eis aversione perveniat.

XV. Sic itaque divinæ providentiæ placuit ordinare temporum cursum, ut quemadmodum dixi, et in Actibus Apostolorum legitur, lex in edictis angelorum daretur de unius veri Dei cultu, in quibus et persona ipsius Dei, non quidem per suam substantiam, quæ semper corruptibilibus oculis invisibilis permanet, sed certis indiciis per subjectam Creatori creaturam

fidèles à leur Créateur ; où l'on entend s'exprimer, dans le langage humain, et par l'intermittence successive des syllabes, celui dont la parole est esprit, intelligence, éternité, parole sans commencement et sans fin ; parole entendue dans toute sa pureté, non de l'oreille, mais de l'esprit, par ses ministres, ces envoyés qui jouissent de sa vérité immuable, au sein d'une éternelle béatitude ; parole qui leur communique d'une manière ineffable les commandements qu'ils doivent transmettre dans l'ordre apparent et sensible, commandements qu'ils exécutent sans délai et sans obstacle. Or la loi a été donnée suivant le partage des temps. Elle n'énonce d'abord que des promesses de biens temporels, figures des éternels. Mystères renfermés dans ces solennités visibles, que tout le peuple célèbre, dont un petit nombre a l'intelligence. Mais toutes les paroles, toutes les cérémonies s'accordent à prêcher hautement le culte d'un seul Dieu. Et ce Dieu, quel est-il ? C'est celui qui a créé le ciel et la terre, et toute âme, et tout esprit distinct de lui-même. Il est le Créateur, et tous les êtres sont sortis de ses mains ; et pour être, pour subsister, ils ont besoin de celui qui les a faits.

XVI. Quels anges faut-il donc en croire sur la vie éternelle et bienheureuse ? Ceux qui pour eux-mêmes réclament un culte religieux, demandent aux mortels des honneurs divins, des sacrifices ; ou ceux qui rapportent ces honneurs au Créateur de l'univers et veulent qu'une piété véritable les rende

visibiliter appareret, et syllabatim per transitorias temporum morulas humanæ linguæ vocibus loqueretur, qui in sua natura non corporaliter, sed spiritualiter ; non sensibiliter, sed intelligibiliter ; non temporaliter, sed, ut ita dicam æternaliter, nec incipit loqui, nec desinit : quod apud illum sincerius audiunt, non corporis aure, sed mentis, ministri ejus et nuntii, qui ejus veritate incommutabili perfruuntur immortaliter beati ; et quod faciendum modis ineffabilibus audiunt, et usque in ista visibilia atque sensibilia perducendum, incunctanter atque indifficulter efficiunt. Hæc autem lex distributione temporum data est, quæ prius haberet, ut dictum est, promissa terrena, quibus tamen significarentur æterna, quæ visibilibus sacramentis celebrarent multi, intelligerent pauci. Unius tamen Dei cultus apertissima illic et vocum et rerum omnium contestatione præcipitur, non unius de turba, sed qui fecit cælum et terram, et omnem animam, et omnem spiritum qui non est quod ipse. Ille enim fecit, hæc facta sunt : atque ut sint et bene se habeant, ejus indigent a quo facta sunt.

XVI. Quibus igitur angelis de beata et sempiterna vita credendum esse censemus ? utrum eis qui se religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus exhiberi ; an eis qui hunc omnem cultum

à ce Dieu seul dont la vision fait leur béatitude, nous promettant qu'elle fera la nôtre? Car cette vision de Dieu est d'une beauté si sublime, et digne de tant d'amour, que sans elle l'homme, comblé d'ailleurs de tous biens, est un être très malheureux : Plotin le déclare sans hésiter. Ainsi, comme les anges nous invitent, par des signes extraordinaires, les uns à honorer ce Dieu seul, les autres à les honorer eux-mêmes du culte de latrie; avec cette différence toutefois que les premiers prohibent le culte de ceux-ci et que ceux-ci n'osent prohiber le culte du Dieu des premiers: qui faut-il croire? Répondez, platoniciens; répondez, philosophes; répondez, théurges ou plutôt périurges, car ce nom convient mieux à tous ces artisans de maléfices. Répondez enfin, ô hommes, s'il vous reste encore quelque sentiment de votre nature raisonnable, répondez: faut-il sacrifier à ces dieux ou anges qui demandent le sacrifice en leur propre nom, ou à ce Dieu seul que vous montrent ceux qui défendent à la fois et d'honorer les autres et de les honorer eux-mêmes? Et quand de part et d'autre il ne se ferait point d'autre miracle, quand tout se réduirait au commandement fait par les uns, à la défense portée par les autres, il suffirait à la piété pour distinguer le parti de l'orgueil fastueux et celui de la vraie religion. Je dirai plus: quand les usurpateurs des droits divins opéreraient seuls des prodiges pour surprendre les âmes humaines, et que les esprits fidèles ne

uni Deo creatori omnium deberi dicunt, eique reddendum vera pietate præcipiunt, cujus et ipsi contemplatione beati sunt, et nos futuros esse promittunt? Illa namque visio Dei tantæ pulchritudinis visio est, et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis præditum atque abundantem, non dubitet Plotinus infelicissimum dicere. Cum ergo ad hunc unum quidam angeli, quidam vero ad se ipsos latria colendos signis mirabilibus excitent; et hoc ita ut illi istos coli prohibeant, isti autem illum prohibere non audeant; quibus potius sit credendum, respondeant platonici, respondeant quicumque philosophi, respondeant theurgi, vel potius periurgi: hoc enim sunt illæ omnes artes vocabulo digniores. Postremo respondeant homines, si ullus naturæ suæ sensus, quo rationales creati sunt, ex aliqua parte vivit in eis: respondeant, inquam, eisne sacrificandum sit diis vel angelis qui sibi sacrificari jubent, an illi uni, cui jubent hi qui et sibi et istis prohibent? Si nec illi nec isti ulla miracula facerent, sed tantum præciperent, alii quidem ut sibi sacrificaretur, alii vero id vetarent, sed uni tantum juberent Deo; satis deberet pietas ipsa discernere qui horum de fastu superbiam, quid de vera religione descenderet. Plus etiam dicam: si tantum hi mirabilibus factis humanas permoverent

daigneraient accréditer leur autorité d'aucun miracle visible, cependant elle devrait l'emporter au jugement de la raison, sinon des sens; mais, lorsque Dieu permet que ces esprits immortels, indifférents à leur propre gloire et jaloux de la sienne, autorisent les oracles de sa vérité par des miracles plus grands, plus certains, plus éclatants, pour épargner aux faibles cœurs le danger de l'apostasie, où les entraîneraient, à la faveur de certaines illusions sensibles, ces séducteurs qui rivalisent la gloire divine: où est l'insensé qui de gaieté de cœur refuse d'embrasser la vérité, quand elle propose à son admiration les plus étonnantes merveilles? Car tous les prodiges des dieux du paganisme que l'histoire signale, et je ne parle pas ici de ces étranges effets de causes naturelles inconnues que la divine Providence a néanmoins établies et déterminées; de ces phénomènes bizarres qui de temps en temps apparaissent: fruits monstrueux d'animaux, accidents inusités dans le ciel et sur la terre, fléaux ou simples menaces, que le culte des démons, si l'on en croit leurs impostures, a le pouvoir de conjurer et d'expié; mais je parle de ces prodiges où l'on reconnaît évidemment leur puissance: les images des dieux Pénates, qu'Enée fugitif a emportées de Troie, passant d'elles-mêmes d'un lieu à un autre; cette pierre que Tarquin coupe de son rasoir; ce serpent d'Epidaure, fidèle compagnon du voyage d'Esculape à

mentes, qui sacrificia sibi expetunt, illi autem qui hoc prohibent, et uni tantum Deo sacrificari jubent, nequaquam ista visibilia miracula facere dignarentur; profecto non sensu corporis, sed ratione mentis præponenda eorum esset auctoritas: cum vero Deus id egerit ad commendanda eloquia veritatis suæ, ut per istos immortales nuntios, non sui fastum, sed majestatem illius prædicantes, faceret majora, certiora, clariora miracula, ne infirmis piis illi qui sacrificia sibi expetunt, falsam religionem facilius persuaderent, eo quod sensibus eorum quædam stupenda monstrarent; quem tandem ita desipere libeat, ut non vera eligat quæ sectetur, ubi et ampliora invenit quæ miretur?

Illa quippe miracula deorum gentilium, quæ commendat historia, non ea dico quæ intervallis temporum occultis ipsius mundi causis, verumtamen sub divina providentia constitutis et ordinatis monstrosa contingunt; quales sunt inusitati partus animalium, et cælo terraque rerum insolita facies, sive tantum terrens, sive etiam nocens, quæ procurari atque mitigari dæmoniacis ritibus fallacissima eorum astutia perhibentur: sed ea dico, quæ vi ac potestate eorum fieri satis evidenter apparet, ut est quod effigies deorum Penatium quas de Troja Æneas fugiens advexit, de loco in locum migrasse referuntur; quod cotem Tarquinius novacula secuit; quod Epidaurius serpens Æsculapio naviganti Romam comes adhæsit;

Rome; ce navire chargé de l'idole de la grande déesse phrygienne, dont l'immobilité résiste aux efforts réunis des hommes et des bœufs, cédant à la main d'une femme, à la simple traction de sa ceinture, pour rendre témoignage de sa chasteté; cette vestale, accusée d'impureté, se justifiant par l'épreuve d'un crible où demeure l'eau qu'elle a puisée dans le Tibre; ces prodiges et tant d'autres sont-ils comparables, en grandeur et en puissance, à ceux dont le peuple de Dieu fut témoin? Et maintenant oserait-on leur assimiler ces œuvres de magie ou de théurgie prohibées et punies par la loi des peuples mêmes qui ont adoré d'infâmes dieux? œuvre d'illusion et de mensonge pour la plupart, où il s'agit, par exemple, de faire descendre la lune, afin, dit le poète Lucain, que de plus près son écume dégoutte sur les herbes. Et, quoique plusieurs de ces prodiges semblent égaler quelques-uns des miracles légitimes, la fin qui les distingue établit l'incomparable excellence des nôtres. Les uns s'opèrent dans l'intérêt de cette pluralité de dieux d'autant moins dignes de nos sacrifices qu'ils les réclament avec plus d'instances: les autres n'ont pour but que la gloire d'un seul Dieu, qui nous montre par le témoignage de ses Ecritures, et plus tard par l'abolition des rites sanglants, qu'il n'a pas besoin de telles offrandes. Si donc il est des anges qui revendiquent le sacrifice pour eux-mêmes, il faut leur préférer ceux qui le demandent pour le Dieu seul qu'ils servent, le Dieu créateur de toutes choses. En quoi ils nous montrent,

quod navim qua simulacrum matris Phrygiæ vehebatur, tantis hominum boumque conatibus immobilem redditam, una muliercula zona alligatam, ad suæ pudicitiaë testimonium movit et traxit; quod virgo Vestalis, de cujus corruptione quæstio vertebatur, aqua impleto cribro de Tiberi, neque perfluente, abstulit controversiam. Hæc ergo atque alia hujusmodi nequaquam illis quæ in populo Dei facta legimus, virtute ac magnitudine conferenda sunt: quanto minus ea quæ illorum quoque populorum, qui tales deos coluerunt, legibus judicata sunt prohibenda atque plectenda, magica scilicet vel theurgica? quorum pleraque specie tenus mortalium sensus imaginaria ludificatione decipiunt, quale est lunam deponere, *donec suppositas*, ut ait Lucanus, *propior despumet in herbas*: quædam vero etsi nonnullis piorum factis videantur opere coæquari, finis ipse quo discernuntur, incomparabiliter hæc nostra ostendit excellere. Illis enim multi tanto minus sacrificiis colendi sunt quanto magis hæc expetunt: his vero unus commendatur Deus, qui se nullis talibus indigere, et Scripturarum suarum testificatione, et eorundem postea sacrificiorum remotione demonstrat. Si ergo angeli sibi expetunt sacrificium, præponendi eis sunt illi qui non sibi, sed Deo creatori omnium, cui serviunt. Hinc enim ostendunt quam sincero

ces anges fidèles, de quel sincère amour ils nous aiment ; car ce n'est pas à leur propre domination qu'ils veulent nous soumettre, mais à la puissance de celui qu'ils sont heureux de contempler : béatitude souveraine où il nous convient, récompense de leur inviolable fidélité. S'il est des anges qui veulent qu'on sacrifie, non pas à un seul dieu, mais à plusieurs, non pas à eux-mêmes, mais aux dieux dont ils sont les anges, il faut encore leur préférer les anges du Dieu des dieux, qui ordonnent de sacrifier à lui seul et défendent de sacrifier à tout autre, quand nul d'autre part n'interdit de sacrifier à ce seul Dieu, qu'ils nous recommandent. Or, si les esprits qui exigent le sacrifice pour eux-mêmes ne sont ni bons anges, ni anges de dieux bons, quelle protection plus puissante peut-on invoquer contre eux que celle du seul Dieu que servent les bons anges ; ces anges qui nous commandent de ne sacrifier qu'à celui dont nous devons nous-mêmes être le sacrifice ?

XVII. C'est pourquoi la loi de Dieu, promulguée par le ministère des anges, cette loi qui ordonne le culte du seul Dieu des dieux à l'exclusion de toute autre, était déposée dans l'Arche du témoignage. Cette expression fait assez clairement entendre que Dieu, honoré de ce culte extérieur, quoique du fond de l'arche il rendit ses réponses et manifestât sa puissance par certains signes sensibles, ne connaît cependant ni limites, ni enceinte ; mais que, de là, il publiait

amore nos diligunt, quando per sacrificium non sibi, sed ei nos subdere volunt, cujus et ipsi contemplatione beati sunt, et ad eum nos pervenire, a quo ipsi non recesserunt. Si autem angeli qui non uni, sed plurimis sacrificia fieri volunt, non sibi, sed eis diis volunt, quorum deorum angeli sunt ; etiam sic eis præponendi sunt illi qui unius Dei deorum angeli sunt, cui sacrificari sic jubent, ut alicui alteri vetent ; cum eorum nullus huic vetet, cui uni isti sacrificari jubent. Porro si, quod magis indicat eorum superba fallacia, nec boni, nec bonorum deorum angeli sunt, sed dæmones mali, qui non unum solum ac summum Deum, sed se ipsos sacrificiis coli volunt ; quod majus quam unius Dei contra eos eligendum est præsidium, cui serviunt angeli boni, qui non sibi, sed illi jubent ut sacrificio serviamus, cujus nos ipsi sacrificium esse debemus ?

XVII. Proinde lex Dei, quæ in edictis data angelorum, in qua unus Deus deorum religione sacrorum jussus est coli, alii vero quilibet prohibiti, in Arca erat posita, quæ Arca testimonii nuncupata est. Quo nomine satis significatur, non Deum, qui per illa omnia colebatur, circumcludi solere vel contineri loco, cum responsa ejus et quædam humanis sensibus darentur signa ex illius Arcae loco, sed voluntatis ejus hinc testimonia perhiberi. Quod etiam ipsa lex erat in tabulis conscripta lapideis, et in

les témoignages de sa volonté. La loi même était écrite sur des tables de pierre et renfermée dans l'Arche. Au temps où le peuple errait dans le désert, les prêtres la portaient respectueusement avec le Tabernacle, appelé aussi le Tabernacle du témoignage. Et un signe lui servait de guide, colonne de nuée pendant le jour, colonne de feu pendant la nuit. Quand cette nuée marchait, les Hébreux la suivaient : où elle s'arrêtait, ils campaient. Mais, outre ces prodiges, outre ces voix sorties de l'intérieur de l'Arche, d'autres grands miracles rendirent témoignage à la loi. A l'entrée de la Terre promise, quand l'Arche traverse le Jourdain, ce fleuve retient ses eaux supérieures, tandis que les inférieures s'écoulent pour lui laisser passage, et au peuple qui la suit. La première ville qui se rencontre, ennemie et idolâtre, voit devant l'Arche, promenée sept fois autour de son enceinte, ses murailles tomber, sans assaut, sans bélier. Plus tard, après l'établissement des Hébreux, dans cette terre de promesse, quand l'Arche, en punition de leurs péchés, demeure au pouvoir des ennemis, elle est placée avec honneur dans le temple du Dieu honoré par-dessus tous les autres, et enfermée avec l'idole : on ouvre le lendemain, et l'idole est trouvée gisante et honteusement brisée. Epouvantés de divers prodiges, et frappés d'une plaie encore plus honteuse, ceux-ci renvoient au peuple d'Israël l'Arche du divin témoignage. Or, comment s'opère ce renvoi? L'Arche est élevée sur un

Arca, ut dixi, posita; quam tempore peregrinationis in eremo, cum Tabernaculo quod similiter appellatum est Tabernaculum testimonii, cum debita sacerdotes veneratione portabant: signumque erat, quod per diem nubes apparebat, quæ sicut ignis nocte fulgebat, quæ nubes cum moveretur, castra movebantur; et ubi staret, castra ponebantur. Reddita sunt autem illi legi magni miraculi testimonia, præter ista quæ dixi, et præter voces quæ ex illius Arcæ loco edebantur. Nam cum terram promissionis intransitibus eadem Arca transiret Jordanem, fluvius ex parte superiore subsistens, et ex inferiore decurrens, et ipsi et populo siccum præbuit transeundi locum. Deinde civitatis, quæ prima hostilis occurrit, more Gentium deos plurimos colens, septies eadem Arca circumacta, muri repente ceciderunt, nulla manu oppugnati, nullo ariete percussi. Post hæc etiam cum jam in terra promissionis essent, et eadem Arca propter eorum peccata fuisset ab hostibus capta, hi qui eam ceperant, in templo Dei sui, quem præ ceteris colebant, honorifice collocarunt, abeuntesque clausurunt, apertoque postridie, simulacrum cui supplicabant, invenerunt collapsum deformatæque contractum. Deinde ipsi prodigiis acti, deformisque puniti, Arcam divini testimonii populo, unde ceperant, reddiderunt. Ipsa autem redditio qualis fuit? Imposuerunt eam plastro, eique

chariot attelé de génisses séparées de leurs petits, qu'elles allaitaient ; et, pour éprouver si le doigt de Dieu est là, on les laisse aller en liberté. Elles, sans guide, sans conducteur, vont droit aux Hébreux, et, sourdes aux mugissements de leurs petits affamés, elles ramènent aux adorateurs des divins mystères l'arche mystérieuse. Faits sans doute insignifiants pour Dieu, mais, pour les hommes, remplis d'enseignements et de salutaires épouvantes. Les philosophes, et surtout les platoniciens, plus sages que les autres, trouvent dans cette beauté multiple, qui revêt les corps animés et jusqu'à l'herbe des champs, la preuve d'une providence attentive aux derniers objets de la nature ; mais combien plus divins apparaissent ces témoignages rendus en faveur d'une religion qui défend de sacrifier à aucune créature du ciel, de la terre ou des enfers, à aucune autre puissance que Dieu même ; ce Dieu dont l'amour seul est la béatitude de ceux qui l'aiment ; religion qui, annonçant la fin des sacrifices prescrits, et leur réforme par un pontife supérieur, montre néanmoins que Dieu n'a pas besoin de ces sacrifices, ombres et figures de sacrifices plus parfaits ; que ces honneurs, inutiles à sa gloire, n'ont d'autre but que de nous rattacher à lui par les liens brûlants de l'amour, par l'hommage d'un culte fidèle, hommage indifférent à sa félicité, principe unique de la nôtre.

juvencas, a quibus vitulos sugentes abstraxerant, subjunxerunt, et eas quo vellent ire siverunt, etiam hinc vim divinam explorare cupientes. At illæ sine homine duce atque rectore, ad Hebræos viam pertinaciter gradientes, nec revocatæ mugitibus esurientium filiorum, magnum sacramentum suis cultoribus reportarunt. Hæc atque hujusmodi Deo parva sunt, sed magna terrendis salubriter erudiendisque mortalibus. Si enim philosophi, præcipueque platonici, rectius ceteris sapuisse laudantur, sicut paulo ante commemoravi, quod divinam providentiam hæc quoque rerum infirma atque terrena administrare docuerunt, numerosarum testimonio pulchritudinum, quæ non solum in corporibus animalium, verum in herbis etiam fœnoque gignuntur : quanto evidentius hæc attestantur divinitati, quæ ad horam prædicationis ejus fiunt, ubi ea religio commendatur quæ omnibus cœlestibus, terrestribus, infernis sacrificari vetat, uni Deo tantum jubens, qui solus diligens et dilectus beatos facit, eorumque sacrificiorum tempora imperata præfniens, eaque per meliorem sacerdotem in melius mutanda prædicens, non ut ipse his honoribus sublimetur, sed ut nos ad eum colendum, eique cohærendum igne amoris ejus accensi, quod nobis, non illi, bonum est, excitetur.

XVIII. Miracles faux! dira-t-on : la tradition a menti! Quiconque parle ainsi, quiconque prétend que sur cet ordre de faits aucune tradition n'est digne de foi, peut prétendre également qu'il n'est point de Dieu qui s'intéresse à l'ordre temporel. Car les dieux du paganisme n'ont aussi fondé leur culte, l'histoire profane l'atteste, que sur des faits miraculeux, plus propres à exciter l'étonnement des hommes qu'à mériter leur reconnaissance. Je n'ai donc pas entrepris, dans cet ouvrage, dont le dixième livre est entre mes mains, de réfuter quiconque nie toute puissance divine, ou toute providence ; mais ceux qui à notre Dieu, fondateur de la sainte et glorieuse cité, préfèrent leurs dieux, sans se douter que le nôtre est aussi l'invisible et immuable fondateur de ce monde visible et muable, et le véritable dispensateur de l'éternelle félicité, qui n'est point la jouissance de ses créatures, mais le don de lui-même. Le prophète de vérité n'a-t-il pas dit : « Mon bien est de demeurer uni à Dieu. » C'est, nous le savons, une question débattue par les philosophes, que celle du bien final où se doivent rapporter tous les devoirs. Et le Prophète ne dit pas : Mon bien est de posséder d'immenses richesses ; mon bien est de revêtir la pourpre, de briller de l'éclat du sceptre et du diadème ; ou comme certains philosophes n'ont pas rougi de le dire, mon bien est la volupté corporelle ; ou enfin, suivant l'opinion plus noble de philosophes un peu plus sages, mon bien est la vertu de mon âme. « Mon bien, dit le Psalmiste, est de

XVIII. An dicet aliquis ista falsa esse miracula, nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere nec deos ullos curare mortalia. Non enim se aliter colendos esse persuaserunt, nisi mirabilium operum effectibus, quorum et historia gentium testis est, quarum dii se ostentare mirabiles potius quam utiles ostendere potuerunt. Unde hoc opere nostro, cujus hunc jam decimum librum habemus in manibus non eos suscepimus refellendos, qui vel ullam esse vim divinam negant, vel humana non curare contendunt ; sed eos qui nostro Deo conditori, sanctæ et gloriosissimæ civitatis deos suos præferunt, nescientes eum ipsum esse etiam mundi hujus visibilis et mutabilis invisibilem et incommutabilem conditorem, et vitæ beatæ non de his quæ condidit, sed de se ipso verissimum largitorem. Ejus enim propheta veracissimus ait: *Mihi autem adhærere Deo, bonum est.* De fine namque boni inter philosophos quæritur, ad quod adipiscendum omnia officia referenda sunt. Nec dixit iste, *Mihi autem divitiis abundare, bonum est ; aut insigniri purpura et sceptro, vel diademate excellere ; aut, quod nonnulli etiam philosophorum dicere non erubuerunt, Mihi voluptas corporis bonum est ; aut, quod melius velut meliores dicere*

demeurer uni à Dieu. » Voilà ce qu'il a appris de celui dont les saints anges lui ont, à l'exclusion de tout autre, ordonné le culte, témoignant même de leur commandement par des miracles. Et lui-même était devenu le sacrifice de ce Dieu pour qui il brûlait d'une flamme spirituelle, et dont il convoitait, dans les transports d'un saint désir, le chaste et ineffable embrassement. Or, si les païens, quel que soit leur sentiment sur les dieux qu'ils adorent, croient aux miracles attribués à ces dieux, sur la foi de l'histoire, sur les témoignages de la magie, ou d'une science à leurs yeux plus légitime, la théurgie; pourquoi refusent-ils de croire à nos miracles, attestés par ces saintes Lettres, dont l'autorité est d'autant plus grande qu'il est grand par-dessus tous les autres, ce Dieu à qui seul elles commandent de sacrifier?

XIX. Prétendre que les sacrifices visibles sont dus aux autres dieux, mais qu'au Dieu invisible appartiennent les sacrifices invisibles; au plus grand, les plus grands; au plus excellent, les plus excellents, tels que les hommages d'une âme pure et d'une bonne volonté: c'est ignorer que les sacrifices visibles sont aux invisibles, ce que la parole est à la réalité qu'elle exprime. La prière, les louanges sont l'expression de l'offrande intérieure; sachons donc, quand nous sacrifions, qu'à celui-là seul appartient le sacrifice visible, dont nous devons être, dans le secret de nos cœurs, le sacrifice invisible. Et c'est alors que nous obtenons la

visi sunt, Mihi virtus animi mei bonum est: sed, *Mihi*, inquit, *adhærere Deo, bonum est. Hoc eum docuerat, cui uni tantummodo sacrificandum sancti quoque angeli ejus miraculorum etiam contestatione monuerunt. Unde et ipse sacrificium ejus factus erat, cujus igne intelligibili correptus ardebat, et in ejus ineffabilem incorporumque complexum sancto desiderio ferebatur. Porro autem si multorum decorum cultores (qualescumque deos suos esse arbitrentur) ab eis facta esse miracula, vel civilium rerum historiarum, vel libris magicis, sive, quod honestius putant, theurgicis credunt: quid causæ est, cur illis Litteris nolint credere, ista facta esse, quibus tanta major debetur fides, quanto super omnes est magnus, cui uni soli sacrificandum esse præcipiunt.*

XIX. Qui autem putant hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero tanquam invisibili invisibilia, et majora majori, meliorique meliora, qualia sunt puræ mentis et bonæ voluntatis officia; profecto nesciunt, hæc ita esse signa illorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca, sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus: ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Tunc nobis

faveur des anges, joyeux de notre pieuse allégresse; l'assistance de ces Vertus supérieures dont la sainteté fait la puissance. Mais, quand nous voulons offrir nos hommages à ces esprits fidèles, nous sommes assurés de leur déplaire, et, s'ils remplissent auprès de l'homme une mission sensible, ils nous défendent hautement de les adorer. Les saintes Lettres nous en offrent des exemples. Quelques-uns ont cru devoir décerner aux anges, par l'adoration ou par le sacrifice, l'honneur dû à Dieu; mais les anges eux-mêmes le repoussent et commandent d'adorer le seul Dieu qu'ils savent légitimement adorable. Les saints imitent les anges. Paul et Barnabé, ayant opéré une guérison miraculeuse en Lycaonie, sont pris pour des dieux, et les habitants leur veulent immoler des victimes. Mais leur humilité profonde éloigne d'eux un tel hommage, et ils annoncent à ces peuples le Dieu auquel il faut croire. Et, dans leur superbe, les esprits de mensonge ne réclament ce culte pour eux-mêmes que parce qu'ils le savent exclusivement dû au vrai Dieu. Car ce n'est pas, comme Porphyre et autres l'ont cru, l'odeur des victimes qu'ils aiment, mais les honneurs divins. Les parfums des sacrifices ne leur manquent pas d'ailleurs, et, s'ils en voulaient davantage, ne pourraient-ils donc s'en procurer à eux-mêmes? Que faut-il à ces insolents usurpateurs de la gloire divine? Ce n'est pas la vapeur d'une chair brûlée qui leur plaît, mais le parfum d'une âme suppliante, qui se laisse séduire et dominer. Ils aspirent à lui fermer ainsi la

favent, nobisque congaudent, atque ad hoc ipsum nos pro suis viribus adjuvant Angeli quique Virtutesque superiores et ipsa bonitate ac pietate potentiores. Si autem illis hæc exhibere voluerimus, non libenter accipiunt, et cum ad homines ita mittuntur, ut eorum præsentia sentiatur, apertissime vetant. Sunt exempla in Litteris sanctis. Putaverunt quidam deferendum angelis honorem, vel adorando, vel sacrificando, qui debetur Deo, et eorum sunt admonitione prohibiti, jussique hoc ei deferre, cui uni fas esse noverunt. Imitati sunt angelos sanctos etiam sancti homines Dei. Nam Paulus et Barnabas in Lycaonia facto quodam miraculo sanitatis putati sunt dii, eisque Lycaonii immolare victimas voluerunt; quod a se humili pietate removens, eis in quem crederent annuntiaverunt Deum. Nec ob aliud fallaces illi superbe sibi hoc exigunt, nisi quia vero deo deberi sciunt. Non enim revera, ut ait Porphyrius et nonnulli putant, cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent. Copiam vero nidorum magnam habent undique, et si amplius vellent, ipsi sibi poterant exhibere. Qui ergo divinitatem sibi arrogant spiritus, non cujuslibet corporis fumo, sed supplicantis animo delectantur, cui decepto subjectoque dominantur, interclu-

voie du ciel : l'homme ne saurait être le sacrifice du vrai Dieu quand il offre à tout autre un sacrifice impie.

XX. Aussi le vrai médiateur entre Dieu et les hommes, médiateur en tant qu'il a pris la forme d'esclave, Jésus-Christ homme recevant comme Dieu le sacrifice avec son Père, et seul Dieu avec lui, a préféré cependant, sous la forme d'esclave, être lui-même le sacrifice que de le recevoir, pour ne laisser aucun prétexte de croire que l'on doit sacrifier à quelque créature que ce soit. Lui-même est donc le prêtre qui offre ; lui-même est l'offrande ; et il a voulu perpétuer ce mystère dans le sacrifice quotidien de l'Eglise ; l'Eglise, ce corps dont il est le chef, et qui s'offre elle-même par lui. Les antiques sacrifices des saints étaient autant de figures de ce vrai sacrifice ; sens unique caché sous tant de signes, comme on énonce une même pensée sous des formes différentes, pour éveiller l'attention et prévenir l'ennui. Devant ce sacrifice auguste et véritable, tous les sacrifices menteurs ont disparu.

XXI. Mais, à certains temps prévus et déterminés, le pouvoir est laissé aux démons de soulever la haine de leurs esclaves contre la Cité de Dieu et de l'affliger cruellement ; de recevoir les sacrifices, de les exiger, que dis-je ? de les arracher par la violence des persécutions. Epreuve toutefois qui, loin d'être funeste à l'Eglise, lui est au contraire profitable pour accomplir le nombre des martyrs, citoyens de la cité

dentes iter ad Deum verum, ne sit homo illius sacrificium, dum sacrificatur cuiquam præter illum.

XX. Unde verus ille Mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturæ. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit. Ecclesiæ sacrificium : quæ cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.

XXI. Moderatis autem præfinitisque temporibus, etiam potestas permessa dæmonibus, ut hominibus quos possident excitatis, inimicitias adversus Dei civitatem tyrannioe exercent, sibi que sacrificia non solum ab offerentibus sumant, et a volentibus expellant, verum etiam ab invitis persequendo violenter extorqueant, non solum perniciosa non est, sed

divine, où ils ceignent une couronne d'autant plus éclatante qu'ils ont plus généreusement lutté contre l'impiété, lutté jusqu'à l'effusion de leur sang! Si le langage de l'Eglise le souffrait, nous pourrions les appeler d'un nom plus glorieux, nos héros : nom qui paraît dériver de celui de Junon, en grec Ἥρα; d'où vient qu'un de ses fils, je ne sais lequel, est appelé dans les fables helléniques Héros : et le sens mystique de cette fable, c'est que l'air ou Junon est le séjour des démons, séjour que l'on assigne également aux héros, c'est-à-dire aux âmes des morts illustres. Or, dans un autre sens, nos martyrs, si toutefois le langage ecclésiastique l'admettait, pourraient s'appeler héros, non comme habitants de l'air et compagnons des démons, mais comme vainqueurs des démons ou des puissances de l'air, et de Junon elle-même, quelle qu'elle soit ; cette Junon, que les poètes, non sans raison, représentent ennemie de la vertu et jalouse des âmes généreuses qui aspirent au ciel. Cependant Virgile retombe malheureusement sous sa triste puissance quand, après avoir mis dans sa bouche cet aveu : « Enée est mon vainqueur ! » il fait donner par Hélénius au chef troyen ce conseil religieux : « Rends un hommage de cœur à Junon, et triomphe de cette puissante reine par des offrandes suppliantes. »

etiam utilis invenitur Ecclesiæ, ut martyrum numerus impleatur : quos Civitas Dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum etiam usque ad sanguinem certant. Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros Heroas vocaremus. Hoc enim nomen a Junone dicitur tractum, quod græce Juno Ἥρα appellatur ; et ideo nescio quis ejus filius secundum Græcorum fabulas, Heros fuerit nuncupatus : hoc videlicet veluti mysticum significante fabula, quod aer Junoni deputetur, ubi voluit cum dæmonibus heroas habitare, quo nomine appellant alicujus meriti animas defunctorum. Sed a contrario martyres nostri heroes nuncuparentur, si, ut dixi, usus ecclesiastici sermonis admitteret ; non quod eis esset cum dæmonibus in aere societas, sed quod eosdem dæmones, id est, aerias vincerent potestates ; et in eis ipsam, quidquid putatur significare, Junonem, quæ non usquequaque inconvenienter a poetis inducitur inimica virtutibus, et cælum petentibus viris fortibus invida. Sed rursus ei succumbit infeliciter ceditque Virgilius, ut cum apud eum illa dicat,

Vincor ab Ænea !

Ipsum Ænean admoneat Helenus quasi consilio religioso, et dicat,

Junoni cane vota libens, dominamque potentem
Supplicibus supera donis.

D'après cette opinion qu'il n'avance que comme une opinion étrangère, Porphyre prétend qu'un dieu bon, ou génie, ne vient jamais au secours de l'homme que le mauvais n'ait été d'abord conjuré : ainsi, dans leur sentiment, les mauvaises divinités sont plus puissantes que les bonnes ; car les bonnes ne peuvent prêter leur assistance, si les mauvaises, apaisées, n'y consentent. La résistance des dieux malins frappe les bons d'impuissance ; et la résistance des bons ne saurait enchaîner la malfaisance de leurs rivaux.

Telle n'est pas la voie de la religion véritable et sainte. Ce n'est pas ainsi que nos martyrs triomphent de Junon et des puissances de l'air, envieuses des saintes âmes. Ce n'est point par des offrandes suppliantes, mais par des vertus divines, que nos héros surmontent Héra. Scipion eût-il donc mieux mérité le surnom d'Africain en apaisant l'Afrique par ses dons qu'en la réduisant par ses armes ?

XXII. C'est par la vertu de la vraie piété que les hommes de Dieu combattent cette puissance de l'air, ennemie de la piété ; ils l'éloignent, non pas en l'apaisant, mais en l'exorcisant ; ils repoussent ses assauts acharnés, non pas en l'implorant elle-même, mais en implorant leur Dieu contre elle. Car elle ne peut vaincre, elle ne peut dominer qu'à la faveur de la complicité. Elle est donc vaincue au nom de Celui qui s'est revêtu de la nature humaine et qui a vécu sans péché, afin qu'en lui, prêtre et sacrifice, tout péché

Ex qua opinione Porphyrius, quamvis non ex sua sententia, sed ex aliorum, bonum dicit deum vel genium non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus : tanquam fortiora sint apud eos numina mala quam bona ; quandoquidem mala impediunt adjutoria bonorum, nisi eis placata dent locum, malisque nolentibus bona prodesse non possunt ; nocere autem mala possunt, non sibi valentibus resistere bonis. Non est ista veræ veraciterque sanctæ religionis via : non sic Junonem, hoc est aerias potestates piorum virtutibus invidentes, nostri martyres vincunt. Non omnino, si dici usitate posset, heroes nostri supplicibus donis, sed virtutibus divinis Heram superant. Commodius quippe Scipio Africanus est cognominatus, quod virtute Africam vicerit, quam si hostes donis placasset, ut parcerent.

XXII. Vera pietate homines Dei aeriam potestatem inimicam contrariamque pietati exorcizando ejiciunt, non placando ; omnesque tentationes adversitatis ejus vincunt orando, non ipsam, sed suum Deum adversus ipsam. Non enim aliquem vincit, aut subjugat, nisi societate peccati. In ejus ergo nomine vincitur, qui hominem assumpsit, egitque sine peccato, ut in ipso sacerdote ac sacrificio fieret remissio peccatorum, id est per Mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum, per quem facta

fût remis; c'est le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, et notre Rédempteur, qui nous réconcilie avec Dieu. Car il n'y a que le péché qui nous sépare de Dieu; et, en cette vie, ce n'est pas notre vertu, mais sa divine miséricorde qui nous purifie; ce n'est pas notre puissance, mais sa clémence infinie. Et, en effet, ce peu de force que nous nous approprions n'est qu'un don de sa bonté. Quelle serait notre présomption, malgré la misère de ces haillons charnels, si jusqu'au moment de les déposer nous ne vivions sous le pardon? C'est donc par le Médiateur que la grâce nous est venue, afin que, souillés dans la chair de péché, la ressemblance de la chair de péché effaçât nos souillures. C'est cette grâce de Dieu, témoignage de son immense miséricorde, qui dans cette vie nous conduit par la foi, et après la mort nous élève par la claire vision de la vérité immuable à la plénitude de toute perfection.

XXIII. Les oracles ont répondu que les télètes en l'honneur de la lune et du soleil ne sauraient nous purifier; et Porphyre s'appuie de leur réponse pour établir qu'il n'est point de télètes capables de purifier l'homme. Quelles télètes, en effet, auront cette vertu, si elle manque aux télètes de la lune et du soleil, élevés l'un et l'autre au premier rang des dieux célestes? Mais les principes peuvent purifier. Le même oracle, suivant Porphyre, l'atteste, de peur sans doute que l'impuissance déclarée des télètes du soleil et de la lune

peccatorum purgatione reconciliamur Deo. Non enim nisi peccatis homines separantur a Deo, quorum in hac vita non fit nostra virtute, sed divina miseratione purgatio; per indulgentiam illius, non per nostram potentiam. Quia et ipsa quantulacumque virtus, quæ dicitur nostra, illius est nobis bonitate concessa. Multum autem nobis in hac carne tribueremus, nisi usque ad ejus depositionem sub venia viveremus. Propterea ergo nobis per Mediatorem præstita est gratia, ut polluti carne peccati carnis peccati similitudine mundaremur. Hac Dei gratia, qua in nos ostendit magnam misericordiam suam, et in hac vita per fidem regimur, et post hanc vitam per ipsam speciem incommutabilis veritatis ad perfectionem plenissimam perducemur.

XXIII. Dicit etiam Porphyrius divinis oraculis fuisse responsum, non nos purgari lunæ teletis atque solis: ut hinc ostenderetur nullorum deorum teletis hominem posse purgari. Cujus enim teletæ purgant, si lunæ solisque non purgant, quos inter cælestes deos præcipuos habent? Denique eodem dicit oraculo expressum, principia posse purgare; ne forte cum dictum esset non purgare teletas solis et lunæ, alicujus alterius dei de turba valere ad purgandum teletæ crederentur. Quæ autem dicat esse principia

n'accrédite les sacrifices de quelque obscure divinité de la plèbe des dieux. Or, comme platonicien, qu'entend-il par les Principes? Nous le savons. C'est Dieu le père et Dieu le fils, qu'il appelle l'intellect ou l'entendement du Père. Quant à l'Esprit-Saint, où il se tait, ou il en parle vaguement. Quel est, en effet, entre le Père et le fils cet intermédiaire qu'il semble indiquer? Je ne le comprends pas. Car, s'il voulait parler, comme Plotin, de la troisième substance principale de l'âme intellectuelle, il ne la désignerait pas comme intermédiaire entre le Père et le Fils. Plotin ne place cette âme qu'après l'entendement du Père; or l'intermédiaire ne peut figurer après, mais entre. Porphyre s'exprime donc comme il peut, ou plutôt comme il veut, pour dire ce que nous disons, que l'Esprit-Saint n'est pas seulement l'esprit du Père ou du Fils, mais du Père et du Fils. La parole des philosophes est toute libre, et, en remuant les plus difficiles questions, ils s'inquiètent peu de la juste susceptibilité des oreilles pieuses. Quant à nous, nous devons ranger nos expressions à une règle certaine: la licence du langage entraînerait bientôt la témérité des opinions.

XXIV. Ainsi, quand nous parlons de Dieu, nous ne parlons pas de deux ou trois principes, non plus que de deux ou trois dieux, quoique nous reconnaissons que chacune des trois personnes divines est Dieu, sans dire toutefois, avec les auteurs de l'hérésie de Sabellius, que le Père est le

tanquam platonicus, novimus. Dicit enim Deum Patrem et deum Filium, quem græce appellat paternum intellectum, vel paternam mentem: de Spiritu autem sancto, aut nihil, aut non aperte aliquid dicit: quamvis quem alium dicat horum medium, non intelligo. Si enim tertiam, sicut Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat animæ naturam etiam iste vellet intelligi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium. Postponit quippe Plotinus animæ naturam paterno intellectui: iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit. Et nimis hoc dixit ut potuit, sive ut voluit, quod nos Spiritum sanctum, nec Patris tantum, nec Filii tantum, sed utriusque Spiritum dicimus. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quæ his significantur, impiam gignat opinionem.

XXIV. Non itaque ita non dicimus duo vel tria principia, cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos vel tres nobis licitum est dicere: quamvis de unoquoque loquentes, vel de Patre, vel de Filio, vel de Spiritu sancto, etiam singulum quemque Deum esse fateamur; nec dicamus tamen quod hæretici Sabelliani, eundem esse Patrem, qui est et Filius, et eundem

même que le Fils, et le Saint-Esprit le même que le Père et le Fils ; mais nous disons que le Père est le Père du Fils, que le Fils est le Fils du Père, que le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils, et qu'il n'est ni le Père ni le Fils. Donc le principe seul, et non les principes, comme disent les platoniciens, purifie l'homme. Mais, asservi à ces puissances jalouses dont il rougit et qu'il n'ose attaquer librement, Porphyre ne veut pas reconnaître en Notre-Seigneur Jésus-Christ le principe dont l'incarnation nous purifie. Il le méprise dans cette chair dont il se revêt pour le sacrifice expiatoire ; mystère profond, inaccessible à cette superbe que ruine l'humilité du véritable et bon médiateur : ce médiateur qui apparaît aux mortels asservi comme eux à la mortalité ; tandis que, fiers de leur immortalité, les médiateurs d'insolence et de mensonge promettent aux mortels malheureux une assistance dérisoire. Le médiateur de vérité nous montre donc que le péché seul est un mal, et non la substance ou la nature de la chair qu'il a pu prendre avec l'âme de l'homme sans le péché, qu'il a revêtue, qu'il a déposée par sa mort, et renouvelée par sa résurrection. Il montre qu'il ne faut pas éviter par le péché la mort même, quoiqu'elle soit la peine du péché, mais plutôt, s'il est possible, la souffrir pour la justice. Car lui-même, s'il a la puissance d'acquitter en mourant nos péchés, c'est que ce

Spiritum sanctum, qui est et Pater et Filius ; sed Patrem esse Filii Patrem, et Filium Patris Filium, et Patris et Filii Spiritum sanctum nec Patrem esse nec Filium. Verum itaque dictum est, non purgari hominem nisi principio, quamvis pluraliter sint apud eos dicta principia. Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus, de quibus et erubescbat, et eas libere redarguere formidabat, noluit intelligere Dominum Christum esse principium, cujus incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostræ purgationis assumpsit ; magnum scilicet sacramentum ea superbia non intelligens, quam sua ille humilitate dejecit verus benignusque Mediator, in ea se ostendens mortalitate mortalibus, quam maligni fallacesque mediatores non habendo se superbius extulerunt, miserisque hominibus adjutorium deceptorium velut immortales mortalibus promiserunt. Bonus itaque verusque Mediator ostendit peccatum esse malum ; non carnis substantiam vel naturam ; quæ cum anima hominis et suscipi sine peccato potuit, et haberi, et morte deponi, et in melius resurrectione mutari : nec ipsam mortem, quamvis esset pœna peccati, quam tamen pro nobis sine peccato ipse persolvit, peccando esse vitandam ; sed potius, si facultas datur pro justitia perferendam. Idco enim solvere potuit moriendo peccata, quia et mortuus est, et non pro suo

n'est point pour son péché qu'il meurt. Ce platonicien ne reconnaît point en lui le principe ; autrement il reconnaîtrait en lui la purification. En effet, ce n'est pas la chair qui est le principe, ce n'est pas l'âme de l'homme, mais le Verbe créateur de toutes choses. La chair ne purifie donc point par elle-même, mais le Verbe, qui l'a prise, quand « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous ». Lorsqu'il parle mystiquement de la manducation de sa chair, ceux qui ne le comprennent pas se retirent blessés et s'écrient : « Ce discours est dur ; est-il possible de le souffrir ? » Et Jésus répond à ceux qui restent : « C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. » Ainsi le principe qui a pris une âme et une chair est celui qui purifie l'âme et la chair des croyants. Quand donc les Juifs lui demandent qui il est, il répond qu'il est le principe. Et comprendrions-nous cela, charnels que nous sommes, infirmes et pécheurs, et enveloppés des ténèbres de l'ignorance, si nous n'étions, grâce à lui, purifiés et guéris par ce que nous étions et par ce que nous n'étions pas. Nous étions hommes, mais nous n'étions pas justes. Et, dans son incarnation, était la nature humaine, mais juste et sans péché. Le voilà, ce médiateur qui nous a tendu la main jusque dans l'abîme de notre chute ! la voilà, cette race préparée par le ministère des anges promulgateurs de l'antique loi, qui ordonnait le culte d'un seul Dieu et promettait l'avènement du divin médiateur.

XXV. C'est par la foi en ce mystérieux avènement, accom-

peccato. Hunc ille plonicus non cognovit esse principium ; nam cognosceret purgatorium. Neque enim caro principium est, aut anima humana ; sed Verbum per quod facta sunt omnia. Non ergo caro per se ipsam mundat, sed per Verbum a quo suscepta est, cum *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*. Nam de carne sua manducanda mystice loquens, cum hi cui non intellexerunt offensi recederent, dicentes : *Durus est hic sermo, quis eum potest audire ?* respondit manentibus ceteris : *Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam*. Principium ergo suscepta anima et carne et animam credentium mundat et carnem. Ideo quærentibus Judæis quis esset, respondit se esse principium. Quod utique carnales, infirmi, peccatis obnoxii, et ignorantiae tenebris obvoluti nequaquam percipere possemus nisi ab eo mundaremur atque sanaremur, per hoc quod eramus et non eramus. Eramus enim homines, sed justi non eramus : in illius autem incarnatione natura humana erat, sed justa, non peccatrix erat. Hæc est mediatio, qua manus lapsis jacentibusque porrecta est : hoc est semen dispositum per angelos, in quorum edictis et lex dabatur, qua et unus Deus coli jubebatur, et hic Mediator venturus promittebatur.

XXV. Hujus sacramenti fide etiam justi antiqui mundari pie vivendo

pagnée d'une pieuse vie, que les justes mêmes des anciens jours obtiennent leur salut, soit aux temps antérieurs à la loi, où ils ont pour révélateurs de ce mystère Dieu lui-même ou ses anges ; soit sous l'empire de la loi, quoique la promesse des biens spirituels se couvre du voile des promesses charnelles : d'où vient le nom de Vieux Testament. C'est le temps des prophètes, dont la voix, comme celle des anges, publie le salut à venir ; et du nombre de ces prophètes est celui qui a rendu, touchant le souverain bien de l'homme, cet oracle divin : « Mon bien est de demeurer uni à Dieu. » Le psaume d'où il est tiré distingue clairement l'un et l'autre Testament, le Vieux et le Nouveau. Car les promesses terrestres et charnelles, adressant leurs faveurs aux impies, font dire au Prophète que ses pieds ont chancelé, que ses genoux ont failli se dérober sous lui comme s'il eût embrassé vainement le service du Seigneur, à voir cette félicité, qu'il attendait de lui, passer aux impies qui le méprisent ; il ajoute que ce problème l'a vivement sollicité, mais en vain, jusqu'au moment où, entré dans le sanctuaire de Dieu, il vit son erreur et la fin de ceux dont il enviait la félicité. Il les voit tomber du sommet de leur gloire, disparaître et périr à cause de leurs iniquités. Toute cette félicité temporelle s'est évaporée comme un songe qui laisse au réveil l'homme dénué soudain des trompeuses joies qu'il rêvait. Et comme ici-bas, dans la cité terrestre, ils étaient pleins de leur propre gran-

potuerunt, non solum antequam lex populo hebræo daretur neque enim eis prædicator Deus vel angeli defuerunt), sed ipsius quoque legis temporibus, quamvis in figuris rerum spiritualium habere videretur promissa carnalia, propter quod vetus dicitur Testamentum. Nam et Prophetæ tunc erant, per quos, sicut per Angelos, eadem promissio prædicata est : et ex illorum numero erat, cujus tam magnam divinamque sententiam de boni humani fine paulo ante commemoravi : *Mihi autem adhærere Deo, bonum est.* In quo plane psalmo duorum Testamentorum, quæ dicuntur vetus et novum, satis est declarata distinctio. Propter carnales enim terrenasque promissiones, cum eas impiis abundare perspiceret, dicit pedes suos pene fuisse commotos, et effusus in lapsum propemodum gressus suos, tanquam frustra Deo ipse servisset, cum ea felicitate, quam de illo exspectabat, contemptores ejus florere perspiceret ; seque in rei hujus inquisitione laborasse, volentem cur ita esset apprehendere, donec intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret in novissima eorum, qui felices videbantur erranti. Tunc eos intellexit in eo quod se extulerunt, sicut dicit, fuisse dejectos, et defecisse ac perisse propter iniquitates suas ; totumque illud culmen temporalis felicitatis ita eis factum tanquam somnium evigilantis, qui se repente inveniit suis quæ somniabat fallacibus gaudiis destitutum. Et quo-

deur : « Seigneur, dit-il, dans votre cité, vous anéantirez leur image. » Montrant toutefois qu'il lui a été bon de n'attendre ces prospérités mêmes que de la libéralité du seul et vrai Dieu souverain maître de toutes choses, il dit : « Je suis devenu comme une brute devant vous, et cependant je n'ai pas cessé d'être avec vous. » « Comme une brute » dépourvue d'intelligence : car de vous je ne devais attendre que ce qui ne peut m'être commun avec les impies, et non cette stérile abondance qui, prodiguée à ceux qui refusaient de vous servir, m'a fait croire que je vous avais inutilement servi. Toutefois, « je n'ai pas cessé d'être avec vous » ; car le désir de ces biens n'a point détourné mon hommage vers d'autres dieux. « Aussi, dit-il encore, vous avez pris ma droite, vous m'avez conduit selon votre volonté, et vous m'avez élevé en gloire ; comme s'ils n'appartenaient qu'à la gauche, ces biens dont la jouissance accordée aux impies l'avait tant ébranlé. Et il s'écrie : « Qu'y a-t-il donc au ciel ou sur la terre que je désire de vous, que vous-même ? » Il s'en veut justement et se condamne : quand, au ciel, un si grand bien est à lui (il le comprend enfin), c'est une félicité passagère, périssable, une félicité d'argile et de boue qu'il demande sur la terre à son Dieu ! « Mon cœur et ma chair, dit-il, tombent en défaillance, Dieu de mon cœur. » Heureuse défaillance, de la terre au ciel ! Et ailleurs : « Mon âme languit et meurt

niam in hac terra vel civitate terrena magni sibi videbantur : Domine, inquit, in civitate tua imaginem eorum ad nihilum rediges. Quod huic tamen utile fuerit, etiam ipsa terrena non nisi ab uno vero Deo quærere, in cuius potestate sunt omnia, satis ostendit, ubi ait : Velut pecus factus sum apud te, et ego semper tecum. Velut pecus dixit, utique non intelligens. Ea quippe a te desiderare debui, quæ mihi cum impiis non possunt esse communia ; non ea quibus eos cum abundare cernerem, putavi me incassum tibi servisse, quando et illi hæc haberent, qui tibi servire noluissent. Tamen ego semper tecum, qui etiam in talium rerum desiderio deos alios non quæsi. Ac per hoc sequitur : Tenuisti manum dexteræ meæ, et in voluntate tuâ deduxisti me, et cum gloria assumpsisti me : tanquam ad sinistram cuncta illa pertineant, quæ abundare apud impios cum vidisset, pene collapsus est. Quid enim mihi est, inquit, in cælo ? et a te quid volui super terram ? Reprehendit se ipsum, justequè sibi displicuit : quia cum tam magnum bonum haberet in cælo (quod post intellexit), rem transitoriam, fragilem, et quodammodo luteam felicitatem a suo Deo quæsit in terra. *Defecit inquit, cor meum et caro mea, Deus cordis mei : defectu utique bono ab inferioribus ad superna. Unde in alio psalmo dicitur : Desiderat et deficit anima mea in atria Domini. Item in alio : Defecit in salutare tuum anima mea. Tamen cum de utroque dixisset, id est de corde et carne deficiente,*

d'amour pour la maison du Seigneur. » Et : « Mon âme s'évanouit dans l'attente de votre salut. » Il parle de la double défaillance de l'âme et du corps, et il ne dit pas : Dieu de mon cœur et de ma chair ; mais seulement : « Dieu de mon cœur ! » Car c'est le cœur qui purifie la chair. « Purifiez l'intérieur, a dit le maître, et l'extérieur sera pur. » Le prophète dit encore que Dieu est son partage ; aucune de ses œuvres, mais Dieu lui-même : « Dieu de mon cœur, dit-il, Dieu mon partage à jamais ! » De tant d'objets que les hommes jugent dignes de leur choix, il a trouvé Dieu seul digne du sien. « Car il est vrai, s'écrie-t-il, ceux qui s'éloignent de vous périront : vous avez rejeté toute âme infidèle et adultère, » c'est-à-dire qui se prostitue à cette multitude de dieux ; et il ajoute cette parole, pour laquelle nous avons rappelé les autres versets du psaume : « Mon bien est de demeurer uni à Dieu ; » de ne pas m'éloigner, de ne pas me dissiper en infidélités. Or cette union sera parfaite quand il ne restera plus en nous rien à délivrer. Maintenant il ne s'agit que de « mettre en Dieu notre espoir. Car la vue de ce que l'on espère n'est plus l'espérance. Qui espère ce qu'il voit déjà ? dit l'Apôtre. Que si nous espérons ce que nous ne voyons pas encore, nous l'attendons par la patience. » Dans cette espérance, conformons-nous aux préceptes suivants du psaume ; soyons aussi, selon notre mesure, les anges de Dieu, c'est-à-dire ses messagers, pour annoncer sa volonté, publier sa gloire et sa grâce : « Je mettrai mon espérance en

non subjecti, Deus cordis et carnis meæ ; sed, Deus cordis mei. Per cor quippe caro mundatur. Unde dicit Dominus : *Mundate quæ intus sunt, et quæ foris sunt munda erunt.* Partem deinde suam dicit ipsum Deum, non aliquid ab eo, sed ipsum : *Deus, inquit, cordis mei, et pars mea Deus in secula : quod inter multa quæ ab hominibus eliguntur, ipse illi placuerit eligendus. Quia ecce, inquit, qui longe se faciunt a te, peribunt : perdidisti omnem qui fornicatur abs te ; hoc est, qui multorum deorum vult esse prostibulum.* Unde sequitur illud, propter quod et cetera de eodem psalmo dicenda visa sunt : *Mihi autem adhærere Deo, bonum est : non longe ire, non per plurima fornicari. Adhærere autem Deo tunc perfectum erit, cum totum quod liberandum est, fuerit liberatum. Nunc vero fit illud quod sequitur : Ponere in Deo spem meam. Spes enim quæ videtur, non est spes : quod enim videt quis, quid sperat ?* ait Apostolus. *Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus.* In hac autem spe nunc constituti agamus quod sequitur, et simus nos quoque pro modulo nostro angeli Dei, id est nuntii ejus, annuntiantes ejus voluntatem, et gloriam gratiamque laudantes. Unde cum dixisset : *Ponere in Deo spem meam : ut annuntient, inquit, omnes laudes tuas in portis filia Sion.* Hæc est gloriosissima Civitas

Dieu, » dit le prophète, et il ajoute : « Afin de raconter la gloire de ses œuvres aux portes de Sion. » Sion ou la glorieuse Cité de Dieu ; cité qui le connaît et n'adore que lui ; cité qu'ont annoncée les saints anges qui nous convient dans leur société sainte et nous désirent pour leurs concitoyens. Ils ne veulent pas que nous les servions comme nos dieux, mais que nous servions avec eux leur Dieu et le nôtre, ils ne veulent pas que nous leur offrions des sacrifices, mais que nous soyons avec eux, nous-mêmes, un sacrifice à Dieu. Or quiconque porte sur ces choses un jugement libre de toute obstination maligne est indubitablement assuré que ces bienheureux immortels, qui, loin de nous porter envie (et s'ils connaissaient l'envie, seraient-ils heureux?), nous aiment et nous souhaitent de partager avec eux leur béatitude, nous accordent une faveur et une assistance plus vive quand nous adorons avec eux un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, que si nous les adorions eux-mêmes en leur adressant nos sacrifices.

XXVI. Je ne sais, mais il me semble que Porphyre rougit pour ses amis les théurges. Car ici les lumières ne lui manquent point, mais il n'a pas la liberté de défendre ses convictions intimes. Il dit, en effet, qu'il est des anges descendus jusqu'à nous pour initier les théurges à la science divine ; qu'il en est d'autres venant nous révéler la volonté du Père et les sublimes profondeurs de sa providence. Est-il donc à croire que les anges chargés de cet auguste ministère nous veuillent soumettre à d'autres que celui dont ils

Dei ; hæc unum Deum novit et colit : hanc angeli sancti annuntiaverunt, qui nos an ejus societatem invitaverunt, civesque suos in illa esse voluerunt ; quibus non placet ut eos colamus tanquam nostros deos, sed cum eis et illorum et nostrum Deum ; nec eis sacrificemus, sed cum ipsis sacrificium Deo simus. Nullo itaque dubitante, qui hæc deposita maligna obstinatione considerat, omnes immortales beati, qui nobis non invident (neque enim, si inviderent, essent beati), sed potius nos diligunt, ut et nos cum ipsis beati simus ; plus nobis favent, plus adjuvant, quando unum Deum cum illis colimus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum quam si eos ipsos per sacrificia coleremus.

XXVI. Nescio quomodo (quantum mihi videtur) amicis suis theurgis erubescerat Porphyrius. Nam ista utcumque sapiebat, sed contra multorum deorum cultum non libere defendebat. Et angelos quippe alios esse dixit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntiant ; alios autem qui in terris ea quæ Patris sunt, et altitudinem ejus profunditatemque declarent. Num igitur nos angelos, quorum ministerium est decla-

nous révèlent la volonté? Aussi nous donne-t-il, ce philosophe platonicien, l'excellent conseil de les imiter plutôt que de les invoquer. Car avons-nous à craindre d'offenser ces immortels bienheureux, serviteurs d'un seul Dieu, en ne leur adressant pas le sacrifice? honneur qu'ils savent uniquement dû au vrai Dieu, dont l'union est la source de leur félicité. Non; ils ne veulent pour eux ni de ces offrandes figuratives, ni de l'offrande de la réalité même exprimée par ces figures. Ils laissent cette démençe à la superbe malheureuse des démons. Et combien s'en éloigne leur pieuse fidélité, qui n'est heureuse que par l'union divine! Sincères amis, loin de s'arroger la domination sur nous, c'est au partage de leur bonheur qu'ils nous convient, à l'amour de celui qui doit nous associer à ce bonheur sous son paisible règne. Eh quoi! tu trembles encore, ô philosophe! et tu n'oses pas, contre ces puissances ennemies des vraies vertus et des dons du vrai Dieu, élever une voix libre! Tu as su déjà distinguer les anges qui annoncent la volonté du Père, de ceux qui, attirés par je ne sais quel art, descendent vers les théurges. Pourquoi donc honores-tu ces anges, jusqu'à dire qu'ils révèlent la science divine? Quelle est donc cette science qu'ils révèlent, eux qui n'annoncent pas la volonté du Père? Reconnais plutôt ces esprits dont un homme envieux de la purification d'une âme a, par ses conjurations, enchaîné l'influence, et qu'une bonne divinité, désireuse de

rare voluntatem Patris, credendum est velle nos subdi, nisi ei cujus nobis annuntiant voluntatem? Unde optime admonet etiam ipse platonicus, imitandos eos potius quam invocandos. Non itaque debemus metuere, ne immortales et beatos unī Deo subditos non eis sacrificando offendamus. Quod enim non nisi unī vero Deo deberi sciunt, cui et ipsi adhærendo beati sunt, procul dubio neque per ullam significantem figuram, neque per ipsam rem quæ sacramentis significatur, sibi exhiberi volunt. Dæmonum est hæc arrogantia superbiorum atque miserorum, a quibus longe diversa est pietas subditorum Deo, nec aliunde quam illi cohærendo beatorum. Ad quod bonum percipiendum etiam nobis sincera benignitate oportet ut faveant, neque sibi arrogent quo eis subijciamur; sed eum annuntient, sub quo eis in pace sociemur. Quid adhuc trepidas, o philosophe, adversus potestates et veris virtutibus et veri Dei muneribus invidas habere liberam vocem? Jam distinxisti angelos qui Patris annuntiant voluntatem, ab eis angelis qui ad theurgos homines, nescio qua deducti arte, descendunt. Quid adhuc eos honoras, ut dicas pronuntiare divina? Quæ tandem divina pronuntiant, qui non voluntatem Patris nuntiant? Nempe illi sunt, quos sacris precibus invidus alligavit, ne præstarent animæ purgationem; nec

cette purification, n'a pu, de ton aveu, réintégrer dans leur liberté et dans leur puissance? Eh quoi! tu doutes encore, ou plutôt tu feins l'ignorance, dans la crainte d'offenser les théurges, séducteurs de ta crédulité, à qui tu rends grâces, comme d'un bienfait, des pernicieuses extravagances qu'ils t'ont enseignées! Et cette puissance, que dis-je? cette jalouse démente, esclave et non maîtresse des âmes envieuses, oses-tu bien l'élever par-delà l'atmosphère jusqu'au ciel, lui donner place entre vos dieux célestes et imprimer au front des astres mêmes cette marque d'infamie!

XXVII. Combien est plus humaine et plus tolérable l'erreur d'Apulée, comme toi sectateur de Platon, qui n'attribue les violentes et orageuses affections de l'âme qu'aux démons habitants des régions sublunaires; aveu, volontaire ou non, que sa vénération pour eux ne peut prévenir, mais, quant aux dieux supérieurs qui résident dans les espaces de l'éther; soit les dieux visibles et rayonnants de lumière, comme le soleil, la lune, etc.; soit les dieux qu'il croit invisibles; toujours, par toutes les raisons possibles, il les dérobe à la flétrissure des passions. Mais cette doctrine, elle ne te vient pas de Platon; tu la dois aux Chaldéens: voilà les maîtres qui t'enseignent à exalter, jusqu'aux derniers confins du firmament céleste et de l'empyrée, les vices de l'homme, afin que vos dieux puissent initier les théurges à la science divine. Et cependant tu te mets toi-même au-dessus de cette

a bono, ut dicis, purgare cupiente ab illis vinculis solvi et suæ potestati reddi potuerunt. Adhuc dubitas hæc maligna esse dæmonia; vel te fingis fortasse nescire, dum non vis theurgos offendere, a quibus curiositate deceptus, ista perniciosa et insana pro magno beneficio didicisti? Audes islam invidam, non potentiam, sed pestilentiam, et non dicam dominam, sed quod tu fateris, ancillam potius invidorum, isto aere transcenso levare in cœlum, et inter deos vestros etiam sidereos collocare, vel ipsa quoque sidera bis opprobriis infamare?

XXVII. Quanto humanius et tolerabilius consecratus tuus platonice Apuleius erravit, qui tantummodo dæmones a luna et infra ordinatos agitari morbis passionum mentisque turbellis, honorans quidem eos, sed volens nolensque confessus est; deos tamen cœli superiores ad ætheria spatia pertinentes, sive visibles, quos conspicuos lucere cernebat, solem ac lunam et cetera ibidem lumina, sive invisibles quos putabat, ab omni labe istarum perturbationum quanta potuit disputatione secrevit. Tu autem hoc didicisti non a Platone, sed a Chaldæis magistris, ut in ætherias vel empyreas mundi sublimateas et firmamenta cœlestia extolleret vitia humana, ut possent dii vestri theurgis pronuntiare divina: quibus divinis

science par ta vie tout intellectuelle ; comme philosophe, tu ne crois pas avoir besoin de ces purifications théurgiques ; et cependant tu les imposes aux autres ; c'est pour toi comme un salaire, dont tu t'acquittes envers tes maîtres, de séduire les esprits étrangers à la philosophie, et de les gagner à ces pratiques que ta supériorité dédaigne. Ainsi donc ceux qui échappent à l'influence de la philosophie, science trop ardue et réservée au petit nombre, ainsi la plupart des hommes sont, par tes conseils, renvoyés aux théurges pour subir, non pas la purification intellectuelle, mais la purification spirituelle de l'âme ; ainsi tu ouvres à la foule ces écoles secrètes et illicites, et l'école de Platon lui demeure fermée. Car ces démons qui veulent passer pour les dieux de l'éther, ces démons impurs dont tu te fais le prôneur et le héraut, t'ont fait de magnifiques promesses ; ils t'assurent que les âmes purifiées par l'art théurgique dans leur être spirituel, ne pouvant, il est vrai, retourner au Père, résideront du moins dans les régions éthérées avec les dieux célestes. Extravagances odieuses à ces nombreux disciples du Christ, que son avènement délivre de la domination des démons. En lui les fidèles trouvent la miséricordieuse purification de leur âme, de leur esprit et de leur corps. Et c'est pourquoi il s'est revêtu de tout l'homme, moins le péché, pour guérir du péché tout l'homme. Plût au ciel que tu l'eusses connu

te tamen per intellectualem vitam facis altiozem, ut tibi videlicet tanquam philosopho theurgicæ artis purgationes nequaquam necessariæ videantur ; sed aliis eas tamen importas, ut hanc veluti mercedem reddas magistris tuis, quod eos qui philosophari non possunt, ad ista seducis, quæ tibi tanquam superiorum capaci esse inutilia confiteris ; ut videlicet qui cumque a philosophiæ virtute remoti sunt, quæ ardua nimis atque paucorum est, te auctore theurgos homines, a quibus non quidem in anima intellectuali, verum saltem in anima spiritali purgentur, inquirant ; et quoniam istorum quos philosophari piget, incomparabiliter major est multitudo, plures ad secretos et illicitos magistros tuos, quam ad scholas platonicas venire cogantur. Hoc enim tibi immundissimi dæmones, deos ætherios se esse fingentes, quorum prædicator et angelus factus es, promiserunt ; quod in anima spiritali theurgica arte purgati, ad Patrem quidem non redeunt, sed super aerias plagas inter deos ætherios habitabunt. Non audit ista hominum multitudo, propter quos a dæmonum dominatu liberandos Christus advenit. In illo enim habent misericordissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum quo constat homo, a peccatorum peste sanaret. Quem tu quoque utinam cognovisses, eique te potius, quam vel

toi-même, remettant plus sûrement ta guérison entre ses mains, loin de la demander à tes propres forces, forces humaines, faiblesse et fragilité; loin de l'attendre de ta curiosité pernicieuse. Il ne t'eût pas trompé, celui que vos oracles mêmes ont, tu le sais, reconnu saint et immortel. N'est-ce pas de lui qu'un grand poète rend ce témoignage? pure flatterie, car la poésie s'adresse à un mortel; pure vérité, si on le rapporte à Jésus-Christ: « Sous tes auspices, s'il reste encore quelques traces de notre crime, anéanties à jamais, elles délivreront la terre de ses éternelles alarmes. » Et en effet, quels que soient les progrès de l'humanité dans les voies de la justice, si le crime disparaît, notre infirmité mortelle en conserve des vestiges que peut seule guérir la main du Sauveur, désigné par ces vers. Car, au début de son églogue, Virgile nous fait entendre qu'il ne parle pas de lui-même: « Le dernier âge, dit-il, que l'oracle de Cumès annonce est déjà venu. » C'est donc aux prophéties de la Sibylle qu'il emprunte ses chants. Mais ces théurges ou plutôt les démons, sous la figure des dieux, loin de purifier l'âme humaine, la souillent au contraire par les mensonges de leurs fantômes, par l'imposture de leurs évocations. Et comment, esprits impurs, pourraient-ils purifier l'esprit de l'homme? N'est-ce pas leur impureté même qui les assu-

tuae virtuti, quæ humana, fragilis et infirma est, vel perniciosissimæ curiositati sanandum tutius commisisses. Non enim te decepisset, quem vestra, ut te ipse scribis, oracula sanctum immortalemque confessa sunt. De quo etiam poeta nobilissimus, poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit:

*Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras.*

Ea quippe dixit, quæ etiam multum proficientium in virtute justitiæ possunt, propter hujus vitæ infirmitatem, etsi non scelera, scelerum tamen manerent vestigia, quæ non nisi ab illo Salvatore sanantur, de quo iste versus expressus est. Nam hoc utique non a se ipso se dixisse Virgilius in Eclogæ ipsius quarto ferme versu indicat, ubi ait:

Ultima Cumæi venit jam carminis ætas.

Unde hoc a Cumæa Sibylla dictum esse incunclanter apparet. Theurgi vero illi, vel potius dæmones, deorum species figurasque fingentes, inquinant potius quam purgant humanum spiritum falsitate phantasmatum et deceptoriam vanarum ludificatione formarum. Quomodo enim purgant hominis spiritum, qui immundum habent proprium? Alioquin nullo modo carmi-

jettit aux charmes d'un envieux et les réduit, soit par crainte, soit aussi par envie, à refuser ce bienfait illusoire qu'ils semblaient vouloir accorder? Mais il nous suffit de tes aveux; il suffit que l'épreuve théurgique soit impuissante à purifier l'âme intellectuelle, et que purifiant l'âme spirituelle elle soit impuissante à lui conférer l'immortalité. Or Jésus-Christ promet la vie éternelle; et c'est pourquoi, à votre grande indignation sans doute, ô philosophes, mais aussi à votre profonde stupeur, le monde accourt vers lui. Et quoi! Porphyre, tu ne peux nier que la science théurgique ne soit une illusion, que les partisans de cette science n'exploitent l'ignorance et l'aveuglement; tu n'ignores pas que c'est une erreur très certaine d'adresser aux anges et aux puissances des sacrifices et des prières; et cependant, jaloux de n'avoir pas dépensé à de telles études une peine inutile, tu nous renvoies aux théurges afin qu'ils purifient l'âme spirituelle de ceux qui ne vivent pas de la vie intellectuelle!

XXVIII. Ainsi tu précipites les hommes dans une erreur évidente; et tu n'as pas honte d'un tel crime, et tu fais profession d'aimer la sagesse et la vertu! Ah! si tu en avais eu l'amour sincère et fidèle, tu eusses connu Jésus-Christ, vertu et sagesse de Dieu; une vaine science n'eût pas provoqué contre son humilité salutaire la révolte de ton orgueil. Tu avoues toutefois que, même sans ces mystères théurgiques, sans ces télètes, laborieux objets de tes vaines études, la

nibus invidi hominis ligarentur, ipsumque inane beneficium quod præstaturi videbantur, aut metu premerent, aut simili invidentia denegarent. Sufficit quod purgatione theurgica, neque intellectualem animam, hoc est mentem nostram, dicis posse purgari, et ipsam spiritualem, id est nostræ animæ partem mente inferiorem, quam tali arte purgari posse asseris, immortalam tamen æternamque non posse hac arte fieri confiteris. Christus autem vitam promittit æternam: unde ad eum mundus, vobis quidem stomachantibus, mirantibus tamen stupentibusque concurrat. Quid prodest quia negare non potuisti errare homines theurgica disciplina, et quam plurimos fallere per cæcam insipientemque sententiam, atque esse certissimum errorem, agendo et supplicando ad principes angelosque decurrere; et rursus, quasi ne operam perdidisse videaris ista discendo, mittis homines ad theurgos, ut per eos anima spiritualis purgetur illorum, qui non secundum intellectualem animam vivunt?

XXVIII. Mittis ergo homines in errorem certissimum. Neque hoc tantum malum te pudet, cum virtutis et sapientiæ profitearis amatorem. Quam si vere ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab ejus saluberrima humilitate tumore inflatus vanæ scientiæ resiluisses. Confiteris tamen etiam spiritualem animam

partie spirituelle de l'âme peut être purifiée par la seule vertu de la continence. Quelquefois tu dis encore que les télètes ne sauraient élever l'âme après la mort. Et les voilà donc inutiles, après cette vie, à la partie même spirituelle de l'âme ! Tu dis et redis tout cela cependant avec complaisance, et quel est ton dessein, sinon de paraître savant en ces matières, de plaire aux esprits curieux de ces sciences illicites, ou d'en inspirer la curiosité ? Mais tu as raison de les déclarer dangereuses, soit dans la pratique, soit à cause de la prohibition des lois. Et plaise à Dieu que leurs misérables partisans t'entendent, qu'ils se retirent, ou plutôt qu'ils n'approchent point de ces abîmes ! Tu assures du moins qu'il n'est point de télètes pour délivrer de l'ignorance, et des vices où l'ignorance engage ; et que le seul libérateur est l'entendement du Père, initié au secret de sa volonté. Et tu ne crois pas que Jésus-Christ soit cet entendement, et tu le méprises pour ce corps reçu d'une femme, pour l'opprobre de sa croix ; et, dédaignant cette profonde objection, tu es capable de le prendre haut avec la sagesse infinie ! Mais lui accomplit ce que les saints prophètes ont prédit de lui : « J'anéantirai la sagesse des sages ; je rejetterai la prudence des prudents. » Or la sagesse qu'en eux il anéantit, ce n'est pas la science, la sagesse qu'il leur a donnée, mais celle qu'ils s'arrogent et qui ne vient pas de lui. Aussi l'Apôtre,

*sine theurgicis artibus et sine teletis, quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari. Aliquando etiam dicis, quod teletæ non post mortem elevant animam : ut jam nec eidem ipsi, quam spiritualem vocas, aliquid post hujus vitæ finem prodesse videantur : et tamen versas hæc multis modis et repetis, ad nihil aliud, quantum existimo, nisi ut talium quoque rerum quasi peritus appareas, et placeas illicitarum artium curiosis, vel ad eas facias ipse curiosos. Sed bene, quod metuendam dicis hanc artem vel legum periculis, vel ipsius actionis. Atque utinam hoc saltem abs te miseri audiant, et inde, ne illic absorbeantur, abscedant, aut eo penitus non accedant. Ignorantiam certe et propter eam multa vilia per nullas teletas purgari dicis, sed per solum πατρικὸν νοῦν, id est, paternam mentem sive intellectum, qui paternæ est voluntatis conscius. Hunc autem Christum esse non credis : contemnitis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium, excelsam videlicet sapientiam spretis atque abjectis infimis idoneus de superioribus carpere. At ille implet, quod Prophetæ sancti de illo veraciter prædixerunt : *Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobo*. Non enim suam in eis perdit et reprobatur, quam ipse donavit ; sed quam sibi arrogant qui non habent ipsius. Unde commemorato isto prophætico testimonio, sequi-*

rapportant ce témoignage des prophètes, ajoute : « Où sont les sages ? où sont les docteurs ? où sont les savants du siècle ? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde ? Car le monde n'ayant pas voulu par la sagesse reconnaître Dieu dans la sagesse de Dieu, il lui a plu de sauver les croyants par la folie de la prédication. Les Juifs demandent des miracles ; les Grecs cherchent la sagesse. Nous prêchons, nous, Jésus crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, mais pour les élus, Juifs ou Gentils, vertu et sagesse même de Dieu : car cette folie de Dieu est plus sage que les hommes ; cette faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes. » La voilà cette folie, cette faiblesse, que méprisent ces hommes sages et forts par leur propre vertu ! Et c'est la grâce, salutaire aux faibles qui n'étaient pas avec orgueil le mensonge de leur félicité, mais confessent humblement la vérité de leur misère.

XXIX. Tu reconnais le Père et son Fils, que tu appelles l'entendement du Père, et un intermédiaire entre eux, que tu présentes, je crois, comme l'Esprit-Saint : trois dieux dans leur langue philosophique. Ainsi, quelle que soit la licence de votre langage, d'un regard incertain et demi-voilé, vous apercevez néanmoins le but où il faut tendre ; mais l'incarnation du Fils immuable de Dieu, mystère de notre salut, qui nous élève vers l'objet de notre foi, où notre intelligence n'atteint qu'à peine, c'est là ce que vous ne vou-

tur et dicit Apostolus : *Ubi sapiens ? ubi scriba ? ubi conquisitor hujus seculi ? Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi ? Nam quoniam in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes. Quoniam quidem Judæi signa petunt, et Græci sapientiam quærunt : nos autem, inquit, prædicamus Christum crucifixum ; Judæis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam ; ipsis vero vocalis Judæis et Græcis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam ; quoniam stultum Dei sapientius est hominibus, et infirmum Dei fortius est hominibus. Hoc quasi stultum et infirmum tanquam sua virtute sapientes fortesque contemnunt. Sed hæc est gratia, quæ sanat infirmos, non superbe jactantes falsam beatitudinem suam, sed humiliter potius veram miseriam confidentes.*

XXIX. Prædicas Patrem et ejus Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem ; et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum sanctum, et more vestro appellas tres deos. Ubi, etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quædam tenuis imaginationis umbracula, quod nitendum sit : sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa quæ credimus, vel ex quantalacumque parte intelligimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis

lez pas reconnaître. Vous découvrez au loin, et comme à travers les nuages, le séjour de la patrie, mais vous ne tenez pas la voie qu'il faut suivre. Tu reconnais pourtant la grâce, quand tu dis qu'il n'est donné qu'à un petit nombre d'arriver à Dieu par la lumière de l'intelligence. Tu ne parles pas du bon plaisir, de la volonté d'un petit nombre; il n'est, dis-tu, donné qu'à un petit nombre. Tu reconnais donc la grâce de Dieu et l'insuffisance de l'homme. Tu parles encore de la grâce en termes plus clairs, quand, suivant le sentiment de Platon, tu décides qu'en cette vie il est impossible à l'homme d'atteindre la perfection de la sagesse; mais qu'après la vie tout ce qui manque à l'homme vivant intellectuellement peut être suppléé par la Providence et la grâce de Dieu. Oh! si tu avais connu la grâce de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur, tu aurais vu, dans l'incarnation même où il prend l'âme et le corps de l'homme, un chef-d'œuvre de la grâce! Mais que dis-je? Tu es mort, et je te parle en vain. Mes discours sont perdus pour toi: non, peut-être, pour tes admirateurs, pour ceux qu'un certain amour de la sagesse, que la curiosité de ces sciences où tu ne devais pas t'engager, attirent vers toi; en te parlant, c'est à eux que je parle; plaise au ciel qu'ils m'entendent! Dieu pouvait-il répandre plus heureusement sa grâce que dans ce mystère où son Fils unique, demeurant immuable en soi, devait se revêtir de l'humanité et donner aux hommes un témoignage de son

utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est; sed viam qua eundum est, non tenetis. Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiæ pervenire, paucis dicis esse concessum. Non enim dicis, placuit; vel, Pauci voluerunt: sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. Uteris etiam hoc verbo apertius, ubi, Platonis sententiam sequens, nec ipse dubitas, in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiæ pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest, providentia Dei et gratia, post hanc vitam posse compleri. O si cognovisses Dei gratiam per Jesum Christum Dominum nostrum, ipsamque ejus incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiæ videri potuisses. Sed quid faciam? Scio me frustra loqui mortuo: sed quantum ad te attinet; quantum autem ad eos, qui te magnipendunt, et te vel qualicumque amore sapientiæ, vel curiositate artium, quas non debuisti discere, diligunt, quos potius in tua compellatione alloquor, fortasse non frustra. Gratia Dei non potuit gratis commendari, quam ut ipse unicus Dei Filius in se incommutabiliter manens indueret hominem, et spem dilectionis suæ daret hominibus, homine

amour par l'homme médiateur entre lui et les hommes, entre l'immortel, l'immuable, le juste, le bienheureux et les hommes tributaires de la mort, du changement, du péché et de la misère. Et, comme c'est un instinct naturel qu'il nous inspire, de désirer la béatitude et l'immortalité, demeurant dans sa béatitude et prenant la mortalité pour nous donner l'objet de notre amour, il nous enseigne par ses souffrances à mépriser l'objet de nos terreurs.

Mais, pour consentir à cette vérité, il vous fallait l'humilité, vertu qu'il est si difficile de persuader à vos têtes hautes. Qu'y a-t-il donc d'incroyable, pour vous surtout dont les doctrines vous invitent même à cette croyance, qu'y a-t-il d'incroyable, quand nous disons que Dieu a pris l'âme et le corps de l'homme ? Et vous avez cependant de l'âme intellectuelle, âme humaine après tout, une si haute idée qu'elle peut, selon vous, devenir consubstantielle à l'entendement du Père, en qui vous reconnaissez le Fils de Dieu. Est-il donc incroyable que, par une singulière et ineffable union, il ait pris une âme intellectuelle pour le salut de plusieurs ? Le corps est associé à l'âme afin que l'homme tout entier soit ; nous le savons, notre nature même nous l'atteste. Sans cette conviction de l'expérience, cela nous semblerait bien plus difficile à croire. Car, malgré la distance du divin à l'humain, de l'immuable au muable, il est plus aisé toutefois

medio, quo ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, justus ab impiis, beatus a miseris. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetiundo docuit contemnere quod timemus.

Sed huic veritati ut possetis acquiescere, humilitate opus erat, quæ cervici vestræ difficillime persuaderi potest. Quid enim incredibile dicitur, præsertim vobis qui talia sapitis, quibus ad hoc credendum vos ipsos admonere debeatis ; quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum Deus dicitur assumpsisse humanam animam et corpus ? Vos certe tantum tribuitis animæ intellectuali, quæ anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternæ illi menti, quem Dei Filium confitemini, fieri posse dicatis. Quid ergo incredibile est, si aliqua una intellectualis anima modo quodam ineffabili et singulari pro multorum salute suscepta est ? Corpus vero animæ cohærere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus. Quod nisi usitatissimum esset, hoc profecto esset incredibilius : facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabilem incommutabili, tamen spiritum spiritui, aut, ut verbis utar quæ in usu habetis, incorporeum incorporeo quam corpus incorporeo

d'admettre l'union de l'esprit avec l'esprit, ou, selon vos expressions ordinaires, de l'incorporel avec l'incorporel, que celle du corps avec l'incorporel? Quoi! est-ce donc ce merveilleux enfantement d'une vierge qui vous blesse? Loin de là, ce devrait être pour vous un sujet d'émotion pieuse, qu'une miraculeuse vie commence par une miraculeuse naissance? Est-ce ce corps que la mort abat, que la résurrection transforme, et qui, affranchi désormais de la corruption et de la mort, s'élève glorieux vers le ciel; est-ce là ce qui vous offense? est-ce là ce que vous refusez de croire? Oubliez-vous donc que, dans ses livres sur le retour de l'âme, où j'ai tant puisé, Porphyre pose fréquemment en principe qu'il faut fuir tout corps, afin que l'âme puisse demeurer bienheureuse avec Dieu? Mais vous deviez plutôt réprouber ces sentiments de Porphyre contraires à ceux que vous professez avec lui sur l'âme de ce monde visible, de ce corps immense de l'univers. Ne dites-vous pas, d'après Platon, que ce monde est un animal, et un animal très heureux? Vous voulez même qu'il soit éternel. Comment donc, toujours heureux, demeurera-t-il dans les chaînes éternelles du corps, si l'âme, pour être heureuse, doit fuir tout corps? Vous reconnaissez aussi que le soleil et les astres sont des corps, ce que tous les hommes voient et reconnaissent avec vous; mais, par une science, selon vous, plus haute, vous les regardez comme des animaux bienheureux et doués de corps qui partagent leur immortalité. Qu'est-ce à dire? Quand

cohærere. An forte vos offendit inusitatus corporis partus ex virgine? Neque hoc debet offendere, imo potius ad pietatem suscipiendam debet adducere, quod mirabilis mirabiliter natus est. An vero quod ipsum corpus morte depositum, et in melius resurrectione mutatum, jam incorruptibile, neque mortale in superna subvexit? Hoc fortasse credere recusatis, intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animæ scripsit, tam crebro præcipere, omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo. Sed ipse potius ista sentiens corrigendus fuit, præsertim cum de anima mundi hujus visibilis et tam ingentis corporeæ molis, cum illo tam incredibilia sapiatis. Platone quippe auctore, animal esse dicitis mundum, et animal beatissimum, quod vultis esse etiam sempiternum. Quomodo ergo nec unquam solvetur a corpore, nec unquam carebit beatitudine, si ut anima beata sit, corpus est omne fugiendum? Solem quoque istum et cetera sidera, non solum in libris vestris corpora esse fatemini, quod vobiscum omnes homines et conspiciere non cunctantur, et dicere: verum etiam altiore, ut putatis, peritia, hæc esse animalia beatissima perhibelis, et cum his corporibus sempiterna. Quid ergo est, quod cum vobis fides christiana suadet, tunc obli-

on veut vous persuader la foi chrétienne, vous oubliez donc ou affecter d'ignorer les doctrines que vous soutenez, que vous enseignez ? Oui, pourquoi des opinions qui sont les vôtres, et qu'ici vous combattez, vous détournent-elles d'être chrétiens, sinon parce que le Christ est venu dans l'humilité, et que vous êtes superbes ? Quelle sera la transformation corporelle des saints après la résurrection, c'est une question qui peut être débattue entre les fidèles versés dans les Saintes Ecritures ; mais qu'ils deviennent éternels, mais qu'ils deviennent conformes au glorieux modèle du Christ ressuscité, on n'en saurait douter. Cependant, quelle que soit cette transformation à venir, comme ces corps, revêtus d'incorruptibilité et d'immortalité, ne sauraient faire obstacle à la contemplation de l'âme plongée en Dieu, comme vous placez vous-mêmes dans les demeures célestes les corps immortels des immortels bienheureux, quelle est donc cette opinion que, pour être heureux, il faut fuir tout corps ? C'est que vous gardez un spécieux prétexte de rejeter la foi chrétienne ; c'est, encore une fois, que Jésus-Christ est humble, et que vous êtes superbes. Peut-être avez-vous honte d'abjurer vos erreurs ? Et n'est-ce pas là précisément le vice des superbes ? Ils rougissent, ces savants hommes, de sortir de l'école de Platon pour se faire disciples du Christ, de celui qui met dans la bouche d'un pécheur rempli de son Esprit ces vérités divines : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Au commen-

viscimini, aut ignorare vos fingitis, quid disputare aut docere soleatis ? Quid causæ est cur, propter opiniones vestras, quas vos ipsi oppugnatis, christiani esse nolitis, nisi quia Christus humiliter venit, et vos superbi estis ? Qualia sanctorum corpora in resurrectione futura sint, potest aliquando scrupulosius inter christianarum Scripturarum doctissimos disputari : futura tamen sempiterna minime dubitamus, et talia futura, quale sua resurrectione Christus demonstravit exemplum. Sed qualiacumque sint, cum incorruptibilia prorsus et immortalia, nihiloque animæ contemplationem, qua in Deo figitur, impediunt prædicentur ; vosque etiam dicatis esse in cœlestibus immortalia corpora immortaliter beatorum : quid est quod ut beati simus, omne corpus fugiendum esse opinamini ut fidem christianam quasi rationabiliter fugere videamini ; nisi quia illud est, quod iterum dico, Christus est humilis, vos superbi ? An forte corrigi pudet ? Et hoc vitium non nisi superbiorum est. Pudet videlicet doctos homines ex discipulis Platonis fieri discipulos Christi, qui piscatorem suo Spiritu docuit sapere ac dicere : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum : hoc erat in principio apud Deum. Omnia per*

cement, il était en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et rien n'a été fait sans lui. Ce qui a été fait était vie en lui, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise. » Le saint vieillard Simplicianus, depuis élevé sur le siège de Milan, avait coutume de nous raconter qu'un philosophe platonicien voulait que ce début de l'évangile de saint Jean fût écrit en lettres d'or et exposé dans toutes les églises, au lieu le plus éminent. Mais les superbes ont dédaigné de prendre ce Dieu pour maître, parce que « le Verbe a été fait chair et a habité parmi nous ». Ainsi, pour ces malheureux, c'est peu d'être malade, il faut qu'ils tirent vanité de leur maladie même et rougissent du médecin qui les pourrait guérir ! Honte funeste qui, loin de les maintenir debout, les entraîne dans une chute plus terrible.

XXX. Si l'on croit la doctrine de Platon à l'abri de toute réforme, d'où vient que Porphyre la modifie en plusieurs points fort importants ? Il est certain que Platon professe le retour des âmes humaines, après la mort, dans les corps mêmes des brutes. Tel est son sentiment ; tel est celui de Plotin, maître de Porphyre ; sentiment que Porphyre condamne avec raison. Il admet cependant le retour des âmes, non dans leurs propres corps qu'elles délaissent, mais en de nouveaux corps humains. Il repousse l'opinion de Platon par la honte de penser qu'une mère transformée en mule puisse servir de monture à son fils, et il suppose sans rougir que,

ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt. Quod initium sancti Evangelii, cui nomen est, Secundum Joannem, quidam platonicus, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensi Ecclesiæ præsedidit episcopus, solebamus audire, aureis literis conscribendum, et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. Sed ideo viluit superbis Deus ille magister, quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis : ut parum sit miseris quod ægrotant, nisi se in ipsa etiam ægritudine extollant, et de medicina qua sanari poterant, erubescant. Non enim hoc faciunt ut erigantur, sed ut cadendo gravius affligantur.

XXX. Si post Platonem aliquid emendare existimatur indignum, cur ipse Porphyrius nonnulla et non parva emendavit ? Nam Platonem, animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum, scripsisse certissimum. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus : Porphyrio tamen jure displicuit. In hominum sane, non sua quæ dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est. Puduisset scilicet illud

redevvenue jeune fille, elle puisse l'épouser. N'est-il donc pas infiniment plus honnête de croire ce que les saints anges ont enseigné, ce que les prophètes inspirés de l'esprit de Dieu ont annoncé la parole de celui même dont les antiques précurseurs promettent l'avènement futur? la parole des apôtres, ces envoyés qui ont rempli le monde de l'Évangile? Oui, n'est-il pas infiniment plus honnête de croire au retour unique de l'âme en son propre corps qu'à tant de retours en tant de corps divers? Mais, encore une fois, Porphyre introduit dans ces doctrines une réforme importante lorsqu'il n'admet la rechute de l'âme que dans le corps de l'homme et abolit cette hideuse captivité dans les organes d'une brute. Il dit encore que Dieu a donné une âme au monde afin que, connaissant le mal dont la matière est le principe, elle retourne vers le Père, à jamais délivrée de toute alliance impure. Quelle que soit l'erreur de ce sentiment (car l'âme est plutôt donnée au corps pour faire le bien, et, si elle ne faisait le mal, le mal lui serait inconnu), c'est toutefois un amendement capital aux opinions platoniciennes que cet aveu de la régénération de l'âme et de son union avec Dieu, qui l'affranchit éternellement des maux de ce monde. Porphyre ruine ainsi le dogme platonicien du passage perpétuel des âmes de la mort à la vie et de la vie à la mort; il relève encore cette erreur que Virgile semble emprunter à Platon, quand il pré-

credere, ne mater fortasse filium in mulam revoluta vectaret : et non puduit hoc credere, ubi revoluta mater in puellam filio forsitan nuberet. Quanto creditur honestius quod sancti et veraces angeli docuerunt, quod prophetæ Dei Spiritu acti locuti sunt, quod ipse quem venturum Salvatorem præmissi nuntii prædixerunt, quod missi apostoli qui orbem terrarum Evangelio repleverunt? quanto, inquam, honestius creditur, reverti semel animas ad corpora propria, quam reverti toties ad diversa? Verumtamen, ut dixi, ex magna parte correctus est in hac opinione Porphyrius, ut saltem in solos homines humanas animas præcipitari posse sentiret; belluinos autem carceres evertere, minime dubitaret. Dicit etiam, Deum ad hoc animam mundo dedisse, ut materiæ cognoscens mala, ad Patrem recurreret, nec aliquando jam talium polluta contagione teneretur. Ubi etsi aliquid inconvenienter sapit (magis enim data est corpori, ut bona faceret; non enim mala disceret, si non faceret), in eo tamen aliorum platoniorum opinionem, et non in re parva emendavit, quod mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam, nunquam jam mala mundi hujus passuram esse confessus est. Qua sententia profecto abstulit, quod esse platonicum maxime perhibetur, ut mortuos ex vivis, ita vivos ex mortuis semper fieri: falsumque esse ostendit, quod platonice videtur dixisse Virgilius, in campos Elysios purgatas animas missas (quo nomine

tend que les âmes envoyées après l'expiation dans les Champs-Élysées (nom que la fable donne aux joies bienheureuses) sont conviées aux bords du fleuve Léthé, c'est-à-dire à l'oubli du passé, « afin qu'elles remontent, libres de tout souvenir, aux régions terrestres, avec le désir nouveau de rentrer dans les liens corporels ». Doctrine justement réprouvée de Porphyre. N'est-ce pas, en effet, une folie de croire que de cette vie, qui ne saurait être heureuse que par la certitude de son éternité, les âmes aspirent à rentrer dans les chaînes du corps mortel, à redescendre aux choses d'ici-bas, comme si l'objet de cette purification suprême fût de leur inspirer le désir de nouvelles souillures? Si donc l'effet de cette expiation est de produire en elles l'oubli de tous leurs maux, si cet oubli leur suggère le désir de leurs corps, où le mal va de nouveau les enlacer, il faut le dire, leur souveraine félicité devient la cause de leur malheur, et leur parfaite sagesse, celle de leur folie, et leur dernière purification, celle de leur impureté. Et dans ces demeures fortunées, quelle que soit la durée du séjour de l'âme, ce n'est point la vérité qui fait sa béatitude, puisqu'une erreur en est la condition nécessaire. En effet elle ne peut être heureuse sans sécurité; et cette sécurité ne peut être que dans la croyance à l'éternité de son bonheur; croyance fausse, puisqu'un jour elle redeviendra malheureuse. Comment la vérité serait-elle le principe de sa joie si une illusion est la cause de sa félicité? Porphyre l'a bien vu; et c'est pourquoi il prétend que l'âme

tanquam per fabulam videntur significari gaudia beatorum), ad fluvium Letheum evocari, hoc est ad oblivionem præteritorum:

*Scilicet immemores supra ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.*

Merito displicuit hoc Porphyrio: quoniam revera credere stultum est, ex illa vita, quæ beatissima esse non poterit nisi de sua fuerit æternitate certissima, desiderare animas corporum corruptibilium labem, et inde ad ista remeare, tanquam hoc agat summa purgatio, ut inquinatio requiratur. Si enim quod perfecte mundatur hoc efficit, ut omnium obliviscantur malorum, malorum autem oblivio facit corporum desiderium, ubi rursus implicentur malis: profecto erit infelicitatis causa, summa felicitas; et stultitiæ causa, perfectio sapientiæ; et immunditiæ causa, summa mundatio. Nec veritate ibi beata erit anima, quamdiucumque erit, ubi oportet fallatur, ut beata sit. Non enim beata erit, nisi segura. Ut autem segura sit, falso putabit semper se beatam fore: quoniam aliquando erit et misera. Cui ergo gaudendi causa falsitas erit, quomodo de veritate gaudebit? Vidit hoc Porphyrius, purgatamque animam ob hoc reverti dixit ad Patrem, ne

purifiée retourne au Père, affranchie à jamais de toute souillure corporelle. Ainsi plusieurs platoniciens se trompent quand ils croient l'âme fatalement engagée dans ce cercle sans fin de migrations et de retours. Et cela même fût-il vrai, que servirait-il de le savoir? Les platoniciens chercheraient-ils donc à se prévaloir sur nous de ce que nous ne saurions pas en cette vie ce qu'eux-mêmes, malgré leur pureté et leur sagesse, ignoreraient dans une vie meilleure où leur béatitude ne reposerait que sur une illusion? Quoi de plus absurde? quoi de plus insensé? Nul doute que le sentiment de Porphyre ne soit préférable à l'opinion de ceux qui ont inventé ce cercle des âmes dans une éternelle alternative de misère et de félicité. Ainsi voilà un platonicien qui se sépare de Platon, et dont le dissentiment est raisonnable; un platonicien qui voit ce que Platon n'a pas vu, qui ne craint pas de désavouer un si grand maître, qui préfère à l'homme la vérité.

XXXI. Pourquoi donc, en ces questions accablantes pour l'esprit humain, ne pas croire de préférence la Divinité, qui nous assure que l'âme elle-même n'est point coéternelle à Dieu, mais que la création l'a fait être? La répugnance des platoniciens contre cette vérité est uniquement fondée sur ce princique, que ce qui n'a pas toujours été ne saurait être éternel. Cependant, en parlant du monde et des dieux du monde, créatures de Dieu, Platon dit clairement que leur être a eu un commencement, qu'il n'aura point de fin, que la

aliquando jam malorum polluta contagione teneatur. Falso igitur a quibusdam platoniciis est creditus quasi necessarius orbis ille, ab eisdem abeundi et ad eadem revertendi. Quod etiamsi verum esset, quid hoc scire prodesset, nisi forte inde se nobis auderent præferre platonici, quia id nos in hac vita jam nesciremus, quod ipsi in alia meliore vita purgatissimi et sapientissimi fuerant nescituri, et falsum credendo beati futuri? Quod si absurdissimum et stultissimum est dicere, Porphyrii profecto est præferenda sententia, his qui animarum circulos alternante semper beatitate et miseria suspicati sunt. Quod si ita est, ecce platoniciis in melius a Platone dissentit: ecce vidit, quod ille non vidit, nec post talem a tantum magistrum refugit correctionem, sed homini præposuit veritatem.

XXXI. Cur ergo non potius divinitati credimus de his rebus, quæ humano ingenio pervestigare non possumus, quæ animam quoque ipsam non Deo coæternam, sed creatam dicit esse, quæ non erat? Ut enim hoc platonici nollent credere, hanc utique causam idoneam sibi videbantur afferre, quia nisi quod semper antea fuisset, sempiternum deinceps esse non posset. Quanquam et de mundo et de his quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato, aperlissime dicat eos esse cœpisse, et habere initium, suam tamen non habituros, sed per Conditoris potentissimam voluntatem

toute-puissante volonté du créateur leur assure une existence éternelle. Toutefois les platoniciens imaginent ici une distinction subtile entre commencement de temps et commencement de cause. « Si, disent-ils, le pied d'un homme eût été de tout temps imprimé dans la poussière, la trace demeurerait toujours sous le pied. Qui pourrait douter que le pied eût fait la trace? Et cependant l'un n'eût pas précédé l'autre, quoique l'un fût cause de l'autre; ainsi le monde et les dieux créés qu'il renferme ont toujours été, celui qui les a faits étant toujours, et cependant ils ont été faits. » Mais, si l'âme a toujours été, faut-il dire aussi que sa misère a été toujours? Que s'il est en elle quelque chose qui n'ait pas été de toute éternité et ait commencé d'être dans le temps, ne se peut-il qu'elle aussi ait commencé d'être dans le temps, n'étant pas auparavant? Et puis, cette félicité qui, après l'expérience des maux de la vie, vient à l'âme, permanente et durable, commence dans le temps, de l'aveu même de Platon, et elle sera toujours, quoiqu'elle n'ait pas toujours été. Que devient donc ce principe, que rien ne saurait être sans fin dans le temps qui n'ait été sans commencement dans le temps? Car voici que la félicité de l'âme, née dans le temps, doit subsister au-delà du temps. Que l'infirmité humaine cède donc à l'autorité divine; croyons-en, sur la vraie religion, ces bienheureux immortels qui ne veulent point usurper les honneurs uniquement dus à leur Dieu, notre Dieu; qui ne nous com-

in æternum permansuros esse perhibeat. Verum id quomodo intelligant, invenerunt, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. *Sicut enim, inquirunt, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quancvis alterum ab altero factum esset: sic, inquam, et mundu, atque in illo dii creati, et semper fuerunt semper existente qui fecit, et tamen facti sunt.* Numquid ergo si anima semper fuit, etiam miseria ejus semper fuisse dicenda est? Porro si aliquid in illa, quod ex æterno non fuit, esse cœpit ex tempore, cur non fieri potuerit, ut ipsa esset ex tempore, quæ antea non fuisset? Deinde beatitudo quoque ejus post experimentum malorum firmior et sine fine mansura, sicut iste confitetur, procul dubio cœpit ex tempore, et tamen semper erit, cum antea non fuerit. Illa igitur omnis argumentatio dissoluta est, qua putatur nihil esse posse sine fine temporis, nisi quod initium non habet temporis. *Inventa est enim animæ beatitudo, quæ cum initium temporis habuerit finem temporis non habebit.* Quapropter divinæ auctoritati humana cedat infirmitas, eisque beatis et immortalibus de vera religione credamus, qui sibi honorem non expetunt, quem Deo suo, qui etiam noster est, deberi sciunt; nec iubent, ut sacrificium faciamus, nisi ei tantummodo, cujus et

mandent le sacrifice, je l'ai déjà dit et ne saurais trop le redire, que pour celui de qui nous devons être avec eux le sacrifice : sacrifice vivant, offert par le prêtre, qui, dans l'humanité dont il s'est revêtu, et selon laquelle il a voulu être prêtre, a pour nous daigné se faire sacrifice jusqu'à la mort.

XXXII. La voilà, cette religion qui renferme la voie universelle de la délivrance de l'âme ; aucune âme ne peut être délivrée que par cette voie. Et cette voie est comme la voie royale qui seule conduit à ce royaume, dont la grandeur ne chancelle pas au caprice des temps, mais repose sur les solides bases de l'éternité. Or, quand, à la fin de son premier livre sur le *Retour de l'âme*, Porphyre prétend que jusqu'alors aucune secte ne s'est rencontrée qui contienne la voie universelle de la délivrance de l'âme, et que ni la philosophie la plus vraie, ni l'austère discipline des sages de l'Inde, ni les initiations des Chaldéens, ni aucune tradition historique n'ont révélé cette voie à sa connaissance, il avoue certainement qu'elle existe, mais qu'elle est encore ignorée de lui. Ainsi, tout ce qu'il avait si laborieusement appris, toute la science qu'il se croyait, ou plutôt qu'on lui croyait sur cet objet suprême, était loin de le satisfaire. Il sentait ici le besoin de quelque autorité puissante qu'il dût suivre. Et quand il dit que, même dans la philosophie la plus vraie, aucune secte ne se présente à lui qui renferme la voie universelle de la délivrance de l'âme, il reconnaît assez claire-

nos cum illis, ut sæpe dixi et sæpe dicendum est, sacrificium esse debemus, per eum sacerdotem offerendi, qui in homine quem suscepit, secundum quem et sacerdos esse voluit, etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri.

XXXII. Hæc est religio, quæ universalem continet viam animæ liberandæ ; quoniam nulla nisi hac liberari potest. Hæc est enim quodam modo regalis via, quæ una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed æternitatis firmitate securum. Cum autem dicit Porphyrius in primo juxta finem de *Regressu animæ* libro, nondum receptam unam quamdam sectam, quæ universalem contineat viam animæ liberandæ, vel a philosophia verissima aliqua, vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldæorum, aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam ; procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam. Ita ei non sufficiebat quidquid de anima liberanda studiosissime didicerat, sibi que, vel potius aliis nosse ac tenere videbatur. Sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam præstantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oporteret. Cum autem dicit, vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam quæ universalem contineat viam animæ

ment, à mon avis, que la philosophie qu'il professe n'est pas la plus vraie, ou du moins qu'elle ne contient pas cette voie. Et comment serait-elle la plus vraie, si cette voie n'est pas en elle? Est-il donc une autre voie universelle de la délivrance de l'âme que celle qui délivre toutes les âmes, et hors laquelle nulle âme n'est délivrée? Mais, quand Porphyre ajoute que ni l'austère discipline des sages de l'Inde, ni les initiations des Chaldéens ne conduisent à cette voie, il proclame la stérilité des doctrines qu'il avait demandées à l'Inde et à la Chaldée: car, il ne peut le dissimuler, c'est à la Chaldée qu'il emprunte ces oracles divins qu'il cite incessamment. Quelle est donc cette voie universelle dont il veut parler, cette voie absente et des plus éminents systèmes de philosophie, et des doctrines professées par les nations qui devaient leur renommée dans la science divine à une téméraire curiosité, jalouse de connaître et d'adorer les anges bons ou mauvais; cette voie que nulle tradition historique n'a encore portée à sa connaissance? Quelle est cette voie universelle? sinon la voie que la grâce de Dieu accorde, non pas à un peuple particulier, mais à tous les peuples de l'univers? Porphyre, ce grand esprit, ne doute pas de l'existence de cette voie: il ne croit pas que la Providence divine ait pu laisser le genre humain déstitué d'un tel secours. Il ne nie pas que ce précieux secours existe; il dit seulement qu'on ne l'a pas

randæ; satis, quantum arbitrator, ostendit, vel eam philosophiam, in qua ipse philosophatus es, non esse verissimam, vel ea non contineri talem viam. Et quomodo jam potest esse verissima, qua non continetur hæc via? Nam quæ alia via est universalis animæ liberandæ, nisi qua universæ animæ liberantur, ac per hoc sine illa nulla anima liberatur? Cum autem addit et dicit: *Vel ab Indorum moribus et disciplina, vel ab inductione Chaldæorum, vel alia qualibet via;* manifestissima voce testatur, neque illis quæ ab Indis, neque illis quæ a Chaldæis didicerat, hanc universalem viam animæ liberandæ contineri; et utique se a Chaldæis oracula divina sumpsisse, quorum assiduam commemorationem facit, tacere non potuit. Quam vult ergo intelligi animæ liberandæ universalem viam nondum receptam, vel ex aliqua verissima philosophia, vel ex earum gentium doctrinis, quæ magnæ velut in divinis rebus habebantur, quia plus apud eas curiositas valuit quorumque angelorum cognoscendorum et colendorum, nondumque in suam notitiam historiali cognitione perlatam? Quænam ista est universalis via, nisi quæ non suæ cuique genti propria, sed universis gentibus quæ communis esset, divinitus impertita est? Quam certe iste homo non mediocri ingenio præditus esse non dubitat. Providentiam quippe divinam sine ista universali via liberandæ animæ genus humanum relinquere potuisse non credit. Neque enim ait non esse, sed hoc tantum bonum

encore trouvé, qu'il n'est pas encore parvenu à sa connaissance. Et faut-il s'en étonner ? Au temps où vivait Porphyre, Dieu permettait que cette voie universelle de la délivrance de l'âme fût combattue par les idolâtres, par les esclaves des démons et les princes de la terre, afin d'accomplir et de consacrer le nombre des martyrs, témoins de la vérité, dont la constance devait montrer que, pour la défense de la foi et la gloire de la religion véritable, il faut être prêt à toutes les souffrances corporelles. A la vue des persécutions, Porphyre croyait que cette voie sainte allait disparaître, et il se persuadait ainsi qu'elle n'était point la voie universelle de la délivrance de l'âme, et il ne voyait pas que de l'épreuve même qui par la terreur détournait son esprit de s'y engager, cette voie devait sortir plus indestructible et plus célèbre.

Voilà donc la voie universelle de la délivrance de l'âme, celle que la miséricorde divine ouvre à toutes les nations de la terre : et, en quelques lieux qu'elle se soit répandue ou qu'elle doive se répandre, nul n'a eu et nul n'aura le droit de lui dire : Pourquoi si tôt ? pourquoi si tard ? Parce que le conseil de celui qui l'accorde est impénétrable à l'esprit humain. Porphyre lui-même le reconnaît, quand il dit que ce don de Dieu ne s'est pas encore révélé, qu'il n'est pas encore venu à sa connaissance. Et toutefois il ne l'en croit pas moins véritable. Voilà, dis-je, la voie universelle de la

tantumque adiutorium nondum receptum, nondum in suam notitiam esse perlatum : nec mirum. Tunc enim Porphyrius erat in rebus humanis, quando ista liberandæ animæ universalis via, quæ non est alia quam religio christiana, oppugnari permittebatur ab idolorum dæmonumque cultoribus regibusque terrenis, propter asserendum et consecrandum martyrum numerum, hoc est testium veritatis, per quos ostenderetur, omnia corporalia mala pro fide pietatis et commendatione veritatis esse toleranda. Videbat ergo ista Porphyrius, et per huiusmodi persecutiones cito istam viam perituram, et propterea non esse ipsam liberandæ animæ universalem putabat, non intelligens hoc quod eum movebat, et quod in ejus electionis perpeti metuebat, ad ejus confirmationem robustioremque commendationem potius pertinere.

Hæc est igitur animæ liberandæ universalis via, id est universis gentibus divina miseratione concessa ; cujus profecto notitia ad quoscumque jam venit, et ad quoscumque ventura est, nec debuit, nec debet ei dici : Quare modo ? et quare sero ? quoniam mittentis consilium non est humano ingenio penetrabile. Quod sensit istæ, cum dixit, nondum receptum hoc donum Dei, et nondum in suam notitiam fuisse perlatum. Nec enim propterea verum non esse judicavit, quia nondum in suam fidem receptum fuerat, vel in notitiam nondum pervenerat. Hæc est, inquam, liberandorum

délivrance des croyants; cette voie sur laquelle le fidèle Abraham reçut ce divin oracle: « En ta semence toutes les nations seront bénies. » Chaldéen de naissance, pour qu'il puisse recueillir les fruits d'une telle promesse et que de lui se propage cette semence disposée par les anges dans la main du médiateur en qui se révèle la voie universelle de la délivrance, il reçoit l'ordre de sortir de son pays, de sa parenté, de la maison de son père. Alors délivré le premier des superstitions chaldéennes, il adore le seul vrai Dieu et croit saintement à la promesse. Oui, c'est la voie universelle dont le saint prophète dit: « Que Dieu ait pitié de nous, et qu'il nous bénisse. Qu'il répande sur nous les clartés de son visage, et qu'il ait pitié de nous, afin que nous connaissions votre voie sur la terre et le salut que vous envoyez à toutes les nations. » Et, dans la suite des temps, ayant pris chair de la semence d'Abraham, le Sauveur dit aussi de lui-même: « Je suis la voie, la vérité et la vie. » C'est de cette voie universelle que les anciens jours ont entendu cette prophétie: « Aux derniers âges s'élèvera la montagne de la maison du Seigneur sur la cime des montagnes, et elle demeurera sur les collines. Toutes les nations viendront à elle, et plusieurs y arriveront, en s'écriant: Montons sur la montagne du Seigneur, à la maison du Dieu de Jacob. Il nous enseignera sa voie et nous y marcherons. Car de Sion sortira la loi, et de Jérusalem, le Verbe du Seigneur. » Cette voie

credentium universalis via, de qua fidelis Abraham divinum accepit oraculum: *In semine tuo benedicentur omnes gentes.* Quid fuit quidem gente Chaldæus, sed ut talia promissa perciperet, et ex illo propagaretur semen dispositum per angelos in manu Mediatoris, in quo esset ista liberandæ animæ universalis via, hoc est omnibus gentibus data, jussus est discedere de terra sua et de cognatione sua et de domo patris sui. Tunc ipse primitus a Chaldæorum superstitionibus liberatus, unum verum Deum sequendo coluit, cui hæc promittenti fideliter credidit. Hæc est universalis via, de qua in sancta prophetia dictum est: *Deus misereatur nostri, et benedicat nos; illuminet vultum suum super nos, et misereatur nostri: ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum.* Unde tanto post ex Abrahæ semine carne suscepta, de se ipso ait ipse Salvator: *Ego sum via, et veritas, et vita.* Hæc est universalis via, de qua tanto ante tempore prophetatum est: *Erit in novissimis diebus manifestus mons domus Domini, paratus in cacumine montium, et extolletur super colles; et venient ad eum universæ gentes, et ingredientur nationes multæ, et dicent: Venite, adscendamus in montem Domini, et in domum Dei Jacob; et annuntiabit nobis viam suam, et ingrediemur in ea. Ex Sion enim prodiet lex, et Verbum Domini ab Jerusalem.* Via ergo ista non est unius gentis, sed universarum gentium.

n'est donc pas celle d'un seul peuple ; elle est la voie de toutes les nations. Et la loi, la parole du Seigneur, ne demeure pas dans Sion et dans Jérusalem, mais elle en sort pour se répandre dans tout l'univers. C'est pourquoi le médiateur lui-même, après sa résurrection, dit à ses disciples tremblants : « Il fallait que s'accomplît tout ce qui, dans la loi, les prophètes et les psaumes, est écrit de moi. » Alors il leur ouvrit l'esprit pour leur donner l'intelligence des Ecritures, et il leur dit : « Il fallait que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât des morts le troisième jour, et qu'en son nom fût prêchée la pénitence et la rémission des péchés à toutes les nations, en commençant par Jérusalem. » C'est donc là cette voie universelle de la délivrance de l'âme que les saints anges et les saints prophètes ont annoncée à ce peu d'hommes qui avaient rencontré la grâce de Dieu, et surtout au peuple d'Israël, république consacrée en quelque sorte pour annoncer et figurer cette cité divine qui doit se rassembler de toutes les nations de la terre ; tabernacle, temple, sacerdoce, sacrifices, témoignages quelquefois clairs, plus souvent mystérieux : tels sont les signes et les prédictions. Mais le Médiateur, lui-même corporellement présent, et ses bienheureux apôtres, dévoilant la grâce du Nouveau Testament, ont dissipé de cette voie les ombres qui la couvraient aux siècles passés ; Dieu néanmoins, suivant le bon plaisir de sa sagesse, la laissant entrevoir à certains âges du genre

Et lex verbumque Domini non in Sion et Jerusalem remansit ; sed inde processit, ut se per universa diffunderet. Unde ipse Mediator post resurrectionem suam discipulis trepidantibus ait : Oportebat impleri quæ scripta sunt in Lege, et Prophetis, et Psalmis de me. Tunc aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas, et dixit eis : Quia oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis tertio die, et prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes, incipientibus ab Jerusalem. Hæc est igitur universalis animæ liberandæ via, quam sancti angeli sanctique prophetæ prius in paucis hominibus ubi potuerunt Dei gratiam reperientibus, et maxime in hebræa gente, cujus erat ipsa quodammodo sacrata respublica, in prophetationem et prænuntiationem civitatis Dei ex omnibus gentibus congregandæ, et tabernaculo et templo et sacerdotio et sacrificiis significaverunt, et eloquiis quibusdam manifestis, plerisque mysticis, prædixerunt ; præsens autem in carne ipse Mediator, et beati ejus apostoli jam Testamenti novi gratiam revelantes apertius indicarunt, quæ aliquanto occultius superioribus sunt significata temporibus, pro ætatum generis humani distributione ; sicut eam Deo sapienti placuit ordinare, mirabilium operum divinorum, quorum superius pauca jam posui, contestantibus

humain par des œuvres divines et des signes miraculeux. Et non seulement les anges apparaissent, non seulement la voix de ces ministres du ciel retentit, mais à la parole des hommes de Dieu, à cette parole d'une piété simple, les esprits immondes sortent du corps et des sens de l'homme, les maladies et les infirmités sont guéries ; les hôtes farouches de la terre ou des eaux, les oiseaux du ciel, le bois, la pierre, les éléments, les astres obéissent aux commandements divins, l'enfer fléchit, les morts ressuscitent : et je ne parle pas des miracles particuliers au Sauveur, entre autres sa naissance, qui découvre le mystère de la virginité de sa mère, et sa résurrection, exemple éclatant de la résurrection future.

C'est cette voie qui purifie tout l'homme, et, mortel, le prépare en tout lui-même à l'immortalité. Car, afin que l'homme ne cherche pas une voie de purification pour cette partie de l'âme que Porphyre appelle intellectuelle, une voie pour la partie spirituelle, et une autre pour le corps, il se charge de tout l'homme, ce purificateur véritable, ce puissant rédempteur. Hors de cette voie, qui, soit au temps des promesses, soit au temps de l'accomplissement, n'a jamais manqué au genre humain, nul n'a été délivré, nul n'est délivré, nul ne sera délivré.

Porphyre prétend que le témoignage de l'histoire ne lui a pas encore découvert la voie universelle de la délivrance ; et cependant quoi de plus illustre que cette histoire ? Elle

signis, Non enim apparuerunt tantummodo visiones angelicæ, et cœlestium ministrorum sola verba sonuerunt : verum etiam hominibus Dei verbo simplicis pietatis agentibus spiritus immundi de hominum corporibus ac sensibus pulsati sunt ; vitia corporis languoresque sanati ; fera animalia terrarum et aquarum, volatilia cœli, ligna, elementa, sidera, divina jussa fecerunt, inferna cesserunt, mortui revixerunt : exceptis ipsius Salvatoris propriis singularibusque miraculis, maxime nativitatis et resurrectionis in quorum uno maternæ virginitatis tantummodo sacramentum, in altero autem etiam eorum qui in fine resurrecturi sunt, demonstravit exemplum. Hæc via totum hominem mundat, et immortalitati mortalem ex omnibus quibus constat partibus præparat. Ut enim non alia purgatio ei parti quæreretur, quam vocat intellectualem Porphyrius, alia ei quam vocat spiritualem, aliaque ipsi corpori, propterea totum suscepit veracissimus potentissimusque mundator atque salvator. Præter hanc viam, quæ partim cum hæc futura prænuntiantur, partim cum facta nuntiantur, nunquam generi defuit humano, nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur.

Quod autem Porphyrius universalem viam animæ liberandæ nondum in suam notitiam historiali cognitione dicit esse perlatam : quid hæc historia

s'est emparée de l'univers et le domine de la plus sublime autorité. Quoi de plus fidèle? Le récit du passé y raconte l'avenir; et les accomplissements dont nous sommes témoins nous attestent ceux que nous espérons. Car ni Porphyre, ni les autres platoniciens ne sauraient mépriser les prédictions faites dans cette voie comme n'intéressant que la terre et cette vie mortelle. Qu'ils gardent ce mépris pour les prédictions dues à je ne sais quelles pratiques secrètes, à la bonne heure; car à ces divinations, à ces devins, ils n'accordent que peu d'estime, et avec raison. Les prédictions de ce genre se fondent, en effet, ou sur la prénotion des causes inférieures, comme l'art du médecin prévoit, par les symptômes précurseurs, les divers accidents de la maladie; ou sur la parole des démons qui révèlent leurs propres desseins, dont ils remettent l'exécution aux volontés séduites, aux passions déréglées, cachant les ressorts de leur action dans les basses régions de la fragilité humaine. Ce n'est pas à de telles prédictions que s'attachent les saints engagés dans la voie universelle de la délivrance de l'âme: non que les faits de cet ordre leur échappent; ils en ont prédit plusieurs pour établir la créance de ceux que les sens étaient incapables d'atteindre, et dont les hommes ne pouvaient se convaincre par une prompte et facile expérience. Mais voilà les faits vraiment grands et divins que Dieu leur permet de lire dans sa volonté et de prédire: l'avènement visible de Jésus-Christ, toutes les

vel illustrius inveniri potest, quæ universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit, vel fidelius, in qua ita narrantur præterita, ut futura etiam prædicantur; quorum multa videmus impleta, ex quibus ea quæ restant sine dubio speremus implenda? Non enim potest Porphyrius, vel quicumque platonici, etiam in hac via quasi terrenarum rerum et ad istam vitam mortalem pertinentium, divinationem prædictionemque contemnere: quod merito in aliis vaticinationibus et quorumlibet modorum vel artium divinationibus faciunt. Negant enim hæc vel magnorum hominum, vel magni esse pendenda: et recte. Nam vel inferiorum fiunt præsentione causarum, sicut arte medicinæ quibusdam antecedentibus signis plurima eventura valetudini prævidentur; vel immundi dæmones sua disposita facta prænuntiant, quorum jus et in mentibus atque cupiditatibus iniquorum ad quæque congruentia facta ducendis quodam modo sibi vindicant, et in materia infima fragilitatis humanæ. Non talia sancti homines in ista universali animarum liberandarum via gradientes, tanquam magna prophetare curarunt: quamvis et ista eos non fugerint, et ab eis sæpe prædicta sint, ad eorum fidem faciendam, quæ mortalium sensibus non poterant intimari, nec ad experimentum celeri facilitate perducì. Sed alia erant vere magna atque divina, quæ quantum dabatur, cognita Dei voluntate, futura nuntiabant.

merveilles dévoilées en sa personne et accomplies en son nom ; la pénitence et le retour des volontés à Dieu ; la rémission des péchés ; la grâce et la justice ; la foi des âmes pieuses ; cette multitude d'hommes par toute la terre gagnés à la connaissance du vrai Dieu ; la ruine du culte des idoles et des démons ; l'épreuve de la tentation, la purification des fidèles et leur affranchissement définitif du mal ; le jour du jugement, la résurrection des morts, l'éternelle damnation de la race impie et l'éternel royaume de la glorieuse Cité de Dieu, dans les ineffables joies de la vision bienheureuse ? voilà ce qui est prédit, voilà ce qui est promis par les Ecritures de cette voie sainte ; et la vérité des promesses accomplies sous nos yeux nous donne une pieuse confiance en l'avenir. Quant à cette voie dont l'infailible rectitude mène à la contemplation de Dieu et à son éternelle union, tout homme qui repousse la foi, malgré les témoignages éclatants de l'Écriture, et dès là perd l'intelligence, peut l'attaquer, cette voie ; mais qu'il renonce à l'espoir de la détruire !

Ainsi dans ces dix livres que j'achève, sans répondre peut-être à l'attente de plusieurs, j'ai, grâce à l'assistance du vrai Dieu et Seigneur, satisfait au vœu de quelques-uns, en réfutant les contradictions des impies qui préfèrent leurs dieux au fondateur de la Cité sainte. De ces dix livres, les cinq premiers sont dirigés contre ceux qui s'attachent au

Christus quippe in carne venturus, et quæ in illo tam clara perfecta sunt atque in ejus nomine impleta, poenitentia hominum et ad Deum conversio voluntatum, remissio peccatorum, gratia justitiæ, fides piorum et per universum orbem in veram divinitatem multitudo credentium, culturæ simulacrorum dæmonumque subversio et a tentationibus exercitatio, proficientium purgatio et liberatio ab omni malo, judicii dies, resurrectio mortuorum, societatis impiorum æterna damnatio, regnumque æternum gloriosissimæ Civitatis Dei conspectu ejus immortaliter perfruentis, in hujus viæ Scripturis prædicta atque promissa sunt : quorum tam multa impleta conspiciamus, ut recta pietate futura esse cetera confidamus. Hujus viæ rectitudinem usque ad Deum videndum eique in æternum cohærendum, in sanctarum Scripturarum, qua prædicatur atque asseritur, veritate, quicumque non credunt, et ob hoc nec intelligunt, oppugnare possunt, sed expugnare non possunt.

Quapropter in decem libris istis, etsi minus quam nonnullorum de nobis exspectabat intentio, tamen quorundam studio, quantum verus Deus et Dominus adjuvare dignatus est, satisfacimus, refutando contradictiones impiorum, qui Conditori sanctæ civitatis, de qua disputare instituimus, deos suos præferunt. Quorum decem librorum quinque superiores adversus eos conscripti sunt, qui propter bona vitæ hujus deos colendos putant ;

culte des dieux pour les biens de la vie présente, et les cinq derniers contre ceux qui le maintiennent dans l'intérêt de la vie future. La suite remplira les promesses du premier livre. Je veux, autant qu'il m'é sera possible, avec l'aide de Dieu, développer l'origine, le progrès et la fin des deux cités que le siècle nous présente mêlées et confondues.

quinque autem posteriores adversus eos qui cultum deorum propter vitam, quæ post mortem futura est, servandum existimant. Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum, quas in hoc seculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et procurso et debitis finibus, quod dicendum arbitror, quantum divinitus adjuvabor, expediam.



LIVRE ONZIÈME

Seconde partie de l'ouvrage : origine, progrès et fin des deux cités. Et d'abord leur origine dans la séparation des bons et des mauvais anges. De la création du monde, selon le récit de la Genèse. - (Saint Augustin écrivait ce livre vers l'an 416 ou 417.)

I. Nous appelons Cité de Dieu celle à qui l'Écriture rend témoignage : cette Écriture qui, investie d'une autorité divine, doit à un ordre marqué de la souveraine Providence, et non à la disposition capricieuse des esprits, sa prééminence sur tous les monuments des autres nations et la domination qu'elle exerce sur toute sorte d'intelligences. C'est elle qui parle ainsi : « On rend de toi un glorieux témoignage, Cité de Dieu. » Et dans un autre psaume : « Le Seigneur est grand et infiniment digne de louanges, dans la Cité de notre Dieu, sur sa montagne sainte, fécondant les allégresses de la terre. » Et un peu plus loin, au même psaume : « Ce que nous avons entendu, nous l'avons vu dans la Cité du Dieu des puissances, dans la Cité de notre Dieu ; Dieu l'a fondée

LIBER UNDECIMUS

Incipit operis hujus pars altera, quæ est de duarum civitatum, terrenæ et cœlestis, exorta, et procurso, ac debitis finibus. Hoc primum libro civitatum earundem exordia quomodo in angelorum bonorum et malorum discretione præcesserint, demonstrat Augustinus, eaque occasione agit de constitutione mundi, quæ sacris Litteris in principio libri Geneseos describitur.

I. Civitatem Dei dicimus, cujus ea Scriptura testis est, quæ non fortuitis mortibus animorum, sed plane summæ dispositione providentiæ super omnes omnium gentium litteras, omnia sibi genera ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subjecit. Ibi quippe scriptum est : *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.* Et in alio psalmo legitur : *Magnus Dominus, et laudabilis valde in Civitate Dei nostri, in monte sancto ejus, dilatans exultationes universæ terræ.* Et paulo post in eodem psalmo : *Sicut audivimus, ita et vidimus, in Civitate Domini virtutum, in Civitate Dei nostri; Deus fundavit eam in æternum.* Item in alio : *Fluminis impetus lætificat Civi-*

pour l'éternité. » Ailleurs : « Le torrent des bénédictions répand la joie dans la Cité de Dieu ; le Très-Haut a consacré son tabernacle dans son enceinte ; Dieu est au milieu d'elle ; elle ne sera point ébranlée. » Ces témoignages, et tant d'autres qu'il serait trop long de rappeler, nous apprennent qu'il est une Cité de Dieu dont nous désirons d'être les citoyens, de tout l'amour que son fondateur nous inspire, le fondateur de la Cité sainte. Les citoyens de la Cité terrestre préfèrent leurs dieux ; car ils ignorent qu'il est le Dieu des dieux, non des faux dieux, c'est-à-dire de ces dieux impies et superbes, qui, privés de la commune jouissance de sa lumière immuable, appauvris dans leur puissance et jaloux de cette puissance même, demandent les honneurs divins aux victimes de leurs séductions ; mais le Dieu de ces saintes et pieuses divinités qui se soumettent avec amour à lui seul, plutôt que de soumettre plusieurs à soi, et adorent Dieu, loin de se faire adorer au lieu de Dieu.

Dans les dix livres précédents, j'ai répondu aux ennemis de la Cité sainte, autant que j'ai pu, avec l'assistance de notre Seigneur et Roi. Maintenant, fidèle à mes engagements, et reconnaissant ma dette, mais toujours sur la foi de ce divin secours, j'entreprends de retracer, suivant mes forces, le tableau des deux Cités, du ciel et de la terre, que le siècle nous présente mêlées et confondues ; leur naissance, leur progrès, la fin qui les attend. Et d'abord je veux montrer

tatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus; Deus in medio ejus, non commovebitur. His atque hujusmodi testimoniis, quæ omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quamdam Civitatem Dei, cujus cives esse concupiscimus illo amore, quem nobis illius Conditor inspiravit. Huic Conditori sanctæ civitatis, cives terrenæ civitatis deos suos præferunt, ignorantes eum esse Deum deorum, non deorum falsorum, hoc est impiorum et superbiorum, qui ejus incommutabili omnibusque communi luce privati, et ob hoc ad quamdam egenam potestatem redacti, suas quodammodo privatas potentiâs consecrantur, honoresque divinos a deceptis subditis quærunt; sed deorum piorum atque sanctorum, qui potius se ipsos uni subdere quam multos sibi, potiusque Deum colere quam pro Deo coli delectantur. Sed hujus sanctæ Civitatis inimicis, decem superioribus libris, quantum potuimus, Domino et Rege nostro adjuvante, respondimus. Nunc vero quid a me jam expectetur agnoscens, meique non immemor debiti, de duarum civitatum, terrenæ scilicet et cœlestis, quas in hoc interim seculo perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valuero, disputare, ejus ipsius Domini et Regis nostri ubique opitulatione frētus, aggrediar : primumque dicam

l'origine primitive de ces deux Cités dans la division des anges.

II. C'est un grand effort, et bien rare, de s'élever, par la puissance de la raison, au-dessus de toutes les créatures dont l'observation a reconnu la mutabilité, jusqu'à l'immuable substance de Dieu, et d'apprendre de lui-même que toute la nature, qui n'est pas lui, n'a pour auteur que lui seul. Car Dieu ne parle à l'homme par aucune créature corporelle, il ne frappe point l'oreille d'accents qui vibrent dans l'air intermédiaire entre la parole et l'auditeur ; il ne se sert d'aucune de ces images spirituelles, semblables aux figures des corps et aux fantômes de nos songes, et cependant il semble que l'oreille l'entend, car il semble qu'il parle par des organes corporels, et comme à différentes distances locales ; ces manifestations présentent en effet de nombreuses similitudes avec les corps ; mais il parle réellement par sa vérité même, langage qu'entend de l'esprit, et non de l'oreille, qui-conque est propre à l'entendre. Car il parle à ce qui est, en l'homme le plus excellent de son être, et qui ne cède en excellence qu'à Dieu. Comme l'on sait, ou du moins comme l'on croit avec raison, que l'homme est fait à l'image de Dieu, il est certain qu'il n'approche de Dieu que par où il l'emporte sur le reste de lui-même, ces parties inférieures qui lui sont communes avec les brutes. Mais l'esprit, en qui résident

quemadmodum exordia duarum istarum civitatum in angelorum diversitate præcesserint.

II. Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excédere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quæ non est quod ipse, non fecit nisi ipse. Si enim Deus cum homine non per aliquam creaturam loquitur corporalem, corporalibus instrepens auribus, ut inter sonantem et audientem aëria spatia verberentur ; neque per ejusmodi spiritualem quæ corporum similitudinibus figuratur, sicut in somniis vel quo alio tali modo ; nam et sic velut corporis auribus loquitur, quia velut per corpus loquitur et velut interposito corporalium locorum intervallo ; multum enim similia sunt talia visa corporibus : sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore. Ad illud enim hominis ita loquitur, quod in homine ceteris quibus homo constat est melius, et quo ipse Deus solus est melior. Cum enim homo rectissime intelligatur, vel si hoc non potest, saltem credatur factus ad imaginem Dei ; profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suas, quas etiam cum pecoribus communes habet. Sed quia ipsa mens, cui ratiis et

naturellement la raison et l'intelligence, couvert des ténèbres de certains vices invétérés, et trop faible pour embrasser la jouissance, que dis-je? pour soutenir même le rayon de cette lumière immuable, en attendant que, de jour en jour renouvelé et guéri, il devienne capable d'une telle félicité; l'esprit, dis-je, devait d'abord être pénétré et purifié par la foi. Et afin que par elle il marchât avec plus de confiance à la vérité, la vérité même, Dieu fils de Dieu, revêtant l'homme sans dépouiller le Dieu, établit et fonde cette foi qui ouvre à l'homme la voie vers le Dieu de l'homme par l'Homme-Dieu. Voilà donc le médiateur des dieux et des hommes, Jésus-Christ homme; et c'est comme homme qu'il est le médiateur et la voie. Lorsqu'en effet, entre le point de départ et le but, il se trouve une voie intermédiaire, on a l'espoir d'arriver, dans l'absence ou dans l'ignorance de la voie, que sert de connaître le but? Mais c'est l'unique voie, assurée contre toute erreur, que le même soit Dieu et homme : but, en tant que Dieu; voie, en tant qu'homme.

III. Ayant parlé d'abord par les prophètes, puis par lui-même, enfin par les apôtres, autant qu'il a jugé suffisant, il a encore fondé l'Écriture dite Canonique, investie d'une si haute autorité, en qui nous avons foi sur ce qu'il ne nous est pas bon d'ignorer et que nous sommes incapables de connaître par nous-mêmes. Car, si l'on peut connaître, sur notre témoignage, ce dont nos sens intérieurs ou extérieurs ont été

Intelligentia naturaliter inest, villis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhærendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantæ felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei Filius homine assumpto, non Deo consumpto, eandem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. Per hoc enim mediator, per quod homo; per hoc et via. Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi: si autem desit, aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur, Deus; qua itur, homo.

III. Hic prius per prophetas, deinde per se ipsum, postea per apostolos, quantum satis esse judicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, qua canonica nominatur, eminentissimæ auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus quas ignorare non expedit, nec per nosmetipsos nosse idonei sumus. Natu si ea sciri possunt? testibus nobis, quæ remota non sunt a sensibus nostris, sive interioribus sive etiam exterioribus; unde et præ-

saisis (d'où vient que nous disons *présent*, ce qui est *près* de nos sens), il est certain que, notre témoignage ne pouvant rien nous apprendre de ce qui est éloigné de nos sens, il nous faut requérir d'autres témoins et croire ceux qui déposent sur les impressions immédiates de leurs sens. Donc, comme à l'égard des choses visibles que nous n'avons pas vues, nous croyons ceux qui ont vu, et de même pour tous les objets correspondant à chaque sens du corps; ainsi, quant à ce qui tombe sous le sens de l'esprit et de la raison (car on peut justement donner le nom de sens au principe de nos sentiments ou opinions); quant aux réalités invisibles, éloignées de notre sens intérieur, il faut en croire ceux qui les ont vues prédisposées ou les contemplant permanentes dans cette lumière incorporelle.

IV. De tous les êtres visibles, le plus grand est le monde; de tous les invisibles, le plus grand est Dieu. Nous voyons le monde, nous croyons Dieu. Or, que Dieu soit l'auteur du monde, nous n'en pouvons croire une plus sûre autorité que Dieu même. Où parle-t-il? Nulle part plus clairement jusqu'ici que dans les saintes Ecritures, où son prophète dit: « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre. » Quoi donc! quand Dieu créa le ciel et la terre, ce prophète était-il présent? Non, mais la sagesse de Dieu, cette sagesse, par qui toutes choses ont été créées, qui daigne descendre dans les saintes âmes, et les inspirer de Dieu et prophètes et leur raconte ses

sentia nuncupantur, quod ita ea dicimus esse præ sensibus, sicut præ oculis quæ præsto sunt oculis: profecto ea quæ remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus. Sicut ergo de visibilibus, quæ non vidimus, eis credimus qui viderunt, atque ita de ceteris quæ ad suum quemque sensum corporis pertinent: ita de his quæ animo ac mente sentiuntur (quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit), hoc est de invisibilibus quæ a nostro sensu interiore remota sunt, iis nos oportet credere, qui hæc in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur.

IV. Visibilium omnium maximus est mundus; invisibilium omnium maximus est Deus. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. Quod autem Deus mundum fecerit, nulli tutius credimus, quam ipsi Deo. Ubi eum audivimus? Nusquam interim nos melius quam in Scripturis sanctis, ubi dixit propheta ejus: *In principio fecit Deus cælum et terram*. Numquidnam ibi fuit iste propheta, quando fecit Deus cælum et terram? Non: sed ibi fuit Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quæ in animas etiam sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit,

œuvres intérieurement et sans bruit. Elles entendent aussi la parole des anges, qui voient toujours la face du Père et annoncent sa volonté à qui il faut. De ce nombre était le prophète qui a dit et écrit : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre. » Vénérable, sincère témoin, à qui nous devons d'autant plus croire, comme à Dieu même, que l'esprit de Dieu, qui lui révèle la connaissance de ces vérités, lui inspire aussi, tant de siècles auparavant, la prédiction de notre foi.

Mais comment a-t-il plu au Dieu éternel de faire alors le ciel et la terre que jusqu'alors il n'avait point faits ? Si, par cette objection, l'on prétend établir l'éternité du monde et nier la création divine, c'est se détourner étrangement de la vérité, c'est être possédé du mortel délire de l'impiété. Car, outre le témoignage des prophètes, le monde lui-même, par l'ordre de ses révolutions et la constance de ses vicissitudes, par la beauté de tous les objets visibles, proclame en silence qu'il a été créé et n'a pu l'être que par un Dieu ineffablement et invisiblement grand, ineffablement et invisiblement beau. Avouer, d'autre part, qu'il est l'ouvrage de Dieu et lui reconnaître un commencement, non de temps, mais de création, en sorte que l'on admette l'hypothèse à peine intelligible du monde créé de tout temps, c'est à peu près sauver à Dieu l'apparence d'un caprice fortuit ; prévenir l'opinion qu'il lui soit venu à l'esprit la fantaisie soudaine de créer le

eisque opera sua sine strepitu intus enarrat. Loquuntur eis quoque angeli Dei, qui semper vident faciem Patris, voluntatemque ejus quibus oportet annuntiant. Ex his unus erat iste propheta, qui dixit et scripsit : *In principio fecit Deus cælum et terram.* Qui tam idoneus testis est per quem Deo credendum sit, ut eodem Spiritu Dei, quo hæc sibi revelata cognovit, etiam ipsam fidem nostram futuram tanto ante prædixerit.

Sed quid placuit Deo æterno tunc facere cælum et terram, quæ antea non fecisset ? Qui hoc dicunt, si mundum æternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate, et letali morbo impietatis insanunt. Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat. Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suæ creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod nunquam ante venisset, facere

monde, une volonté nouvelle, à lui immuable : mais je ne vois pas comment cette hypothèse peut subsister d'ailleurs, et surtout à l'égard de l'âme. Si l'on soutient qu'elle est coéternelle à Dieu, d'où lui est survenue cette misère nouvelle qu'elle avait jusqu'alors éternellement ignorée ? Comment l'expliquer ? Si l'on veut qu'elle ait toujours subi ces alternatives de misère et de félicité, il faut nécessairement dire qu'elle les subira toujours : d'où suivra cette conséquence absurde, que, lorsqu'elle est heureuse, elle ne l'est point, en tant qu'elle prévoit sa misère et sa honte future. Si, loin de les prévoir, elle croit à la durée de son bonheur, ce n'est donc que par cette erreur qu'elle est heureuse. Peut-on rien dire de plus insensé ? Si l'on croit que des siècles infinis se sont écoulés pour elle dans cette vicissitude de félicité et de misère, mais qu'à l'avenir, après sa délivrance, elle ne retombera plus dans la misère, n'est-ce pas encore une preuve qu'elle n'a jamais possédé une félicité véritable et que cette félicité même dont elle jouira plus tard avec sécurité sera un événement nouveau ? nouveauté magnifique et inconnue au passé de son éternité. Or, nier que la cause de cette nouveauté ait toujours été dans les éternels conseils de Dieu, c'est nier qu'il soit l'auteur de la béatitude de l'âme : détestable impiété ! Si l'on veut, d'autre part, que Dieu, par un dessein nouveau, ait pour l'avenir décrété l'éternelle béatitude de l'âme, comment alors le défendre de cette mutabi-

mundum, et accidisse illi voluntatem novam, cum in ullo sit omnino immutabilis : sed non video quomodo eis possit in ceteris rebus ratio ista subsistere, maximeque in anima, quam si Deo coæternam esse contendunt, unde illi acciderit nova miseria, quæ nunquam antea per æternum, nullo modo poterunt explicare. Si enim alternasse semper ejus miseriam et beatitudinem dixerint, necesse est dicant etiam semper alternaturam : unde illa eos sequetur absurditas, ut etiam cum beata dicitur, in hoc utique non sit beata, si futuram suam miseriam et turpitudinem prævidet ; si autem non prævidet, nec se turpem ac miseram fore, sed beatam semper existimat, falsa opinione sit beata : quo dici stultius nihil potest. Si autem semper quidem per secula retro infinita cum beatitudine alternasse animæ miseriam putant, sed nunc jam de cetero cum fuerit liberata, ad miseriam non esse redituram, nihilominus convincuntur nunquam eam fuisse vere beatam, sed deinceps esse incipere nova quadam nec fallaci beatitudine ; ac per hoc fatebuntur accidere illi aliquid novi, et hoc magnum atque præclarum, quod nunquam retro per æternitatem accidisset. Cujus novitatis causam si Deum negabunt in æterno habuisse consilio, simul eum negabunt beatitudinis ejus auctorem ; quod nefandæ impietatis est : si autem dicent etiam ipsum novo consilio excogitasse, ut de cetero sit anima in

lité que l'on éloigne de sa nature ? Si l'on accorde enfin que l'âme a été créée dans le temps et qu'elle ne périra point dans le temps, semblable aux nombres qui ont un commencement et point de fin ; qu'ainsi après sa délivrance elle ne subira plus l'épreuve de la misère, qui pourrait douter qu'il n'en soit ainsi sans que Dieu déroge à l'immutabilité de son conseil ? Est-il donc plus difficile de croire que le monde, créé dans le temps, n'implique aucun changement survenu dans les desseins et les volontés éternelles de Dieu ?

V. Et maintenant ceux qui nous accordent que Dieu est l'auteur du monde et nous pressent de questions sur le temps, qu'ils nous répondent eux-mêmes sur le lieu de la création. S'ils nous demandent en effet pourquoi le monde a été créé plutôt alors qu'auparavant, ne pouvons-nous demander aussi : Pourquoi plutôt ici qu'ailleurs ? — S'ils imaginent avant le monde des espaces de temps infinis, qu'ils imaginent donc pareillement hors du monde des espaces de lieux infinis. Et, si l'on ne veut pas que le Tout-Puissant y ait pu demeurer en repos, il faudra rêver avec Epicure une infinité de mondes, sauf cette différence qu'Epicure attribue leur formation et leur destruction au concours fortuit des atomes, tandis que ces philosophes, qui ne permettent pas à Dieu de demeurer oisif dans l'immensité sans bornes, le reconnaissent nécessairement pour l'auteur de ces mondes dont ils affirment

æternum beata, quomodo eum alienum ab ea, quæ illis quoque displicet, mutabilitate monstrabunt ? Perro, si ex tempore creatam, sed nullo ulterius tempore perituram, tanquam numerum, habere initium, sed non habere finem fatentur, et ideo semel expertam miserias, si ab eis fuerit liberata, nunquam miseram postea futuram, non utique dubitabunt hoc fieri manente incommutabilitate consilii Dei. Sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo æternum consilium voluntatemque mutasse.

V. Deinde videndum est istis, qui Deum conditorem mundi esse consentiunt, et tamen quærent de mundi tempore quid respondeamus, quid ipsi respondeant de mundi loco. Ita enim quæritur cur potius tunc et non antea factus sit, quemadmodum quæri potest cur hic potius ubi est et non alibi. Nam si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non videtur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse vacare omnipotentem, nonne consequens erit, ut innumerabiles mundos cum Epicuro somnare cogantur ; ea tantum differentia, quod eos illa fortuitis motibus atomorum gigniasserit et resolveri, isti autem opere Dei factos dicturi sunt, si eum per interminabilem immensitatem locorum extra mundum circumquaque patentium vacare voluerint, nec eandem

l'indestructibilité absolue. Car ici nous discutons avec ceux qui partagent notre croyance en un Dieu incorporel, créateur de tous les êtres distincts de lui. Quant aux autres, il serait au-dessous de notre dignité de les admettre à cette discussion religieuse; car de ce nombre sont les partisans du culte des dieux. Et, si les platoniciens ont la prééminence et l'autorité, c'est que, loin encore de la vérité, ils en approchent toutefois davantage. Mais diront-ils que la substance divine qu'ils dégagent de toute condition locale, et dont ils reconnaissent (sentiment digne de la Divinité) l'omniprésence incorporelle, diront-ils qu'elle est absente de ces vastes espaces répandus hors du monde et qu'elle se borne à ce monde, à cet espace imperceptible au prix de l'immensité? Je ne crois pas qu'ils portent jusque-là l'extravagance de leurs discours. Or, comme, de leur aveu, un seul monde existe, corps immense, mais qui a ses limites et sa place, et dont Dieu est l'auteur, quand, à l'égard des temps infinis antérieurs au monde, ils demandent pourquoi Dieu est demeuré oisif, qu'ils répondent sur les espaces infinis répandus hors du monde, quand on leur demande pourquoi Dieu s'y repose. Et comme ce n'est pas une raison d'attribuer plutôt au hasard qu'à la sagesse divine le choix que Dieu, pour créer le monde, a fait de ce lieu plutôt que d'un autre, sans qu'une excellence morale ait pu déterminer ce choix

mundos, quod etiam de isto sentiunt, ulla causa posse dissolvi? Cum his enim agimus qui et Deum incorporeum, et omnium naturarum quæ non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt; alios autem nimis indignum est ad istam disputationem religionis admittere: maxime quod apud eos qui multis diis sacrorum obsequium deferendum putant, isti philosophos ceteros nobilitate atque auctoritate vicerunt, non ob aliud, nisi quia longo quidem intervallo, verumtamen reliquis propinquiores sunt veritati. An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea præsentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sunt, et uno tantum, atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor eos in hæc vaniloquia progressuros. Cum igitur unum mundum ingenti quidem mole corporea, finitum tamen et loco suo determinatum, et operante Deo factum esse dicant: quod respondent de infinitis extra mundum locis, cur in eis ab opere Deus cesset: hoc sibi respondeant de infinitis ante mundum temporibus, cur in eis ab opere Deus cessaverit. Et sicut non est consequens ut fortuito potius quam ratione divina Deus, non alio, sed isto in quo est loco, mundum constituerit, cum pariter infinitis ubique patentibus nullo excel-

entre les espaces infinis, comme le motif de la Providence demeure impénétrable à l'intelligence humaine; ce n'est pas non plus une raison qu'il soit survenu rien de fortuit en Dieu, s'il a choisi ce temps de préférence aux temps antérieurs, quoique le passé, dans le cours de sa durée uniforme, ne présente aucune différence qui puisse motiver une préférence en faveur des époques suivantes. S'ils rejettent comme des rêves de l'imagination ces étendues infinies, l'étendue, hors du monde, cessant d'être, n'est-ce pas également une pure imagination que ce découvremment de Dieu dans la durée infinie des temps passés, puisque avant le monde le temps n'est pas?

VI. Si c'est le caractère vraiment distinctif du temps et de l'éternité que le temps ne soit point sans une changeante mobilité et que l'éternité exclue le changement, qui ne voit que le temps n'eût pas été, s'il n'y eût eu une créature qui changeât par mouvement? mouvement et mutation, renouvellement et succession d'éléments incapables de coexister, et dont les durées inégales donnent naissance au temps. Dieu donc, en qui l'éternité est sans changement, étant le créateur et l'ordonnateur des temps, comment peut-on dire qu'il a créé le monde après le temps, si l'on ne dit aussi qu'avant le monde quelque créature existait déjà dont les mouvements déterminaient le cours du temps? Or, comme les saintes lettres, infiniment véritables, nous apprennent

lentiore merito posset hic eligi, quamvis eandem divinam rationem, qua id factum est, nulla possit humana comprehendere: ita non est consequens ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius quam anteriore tempore condidit mundum, cum æqualiter anteriora tempora per infinitum retro spatium præterissent, nec fuisset aliqua differentia unde tempus tempori eligendo præponeretur. Quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit præter mundum; respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare præterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum.

VI. Si enim recte discernuntur æternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in æternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret; cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quæ simul esse non possunt, cedit, atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cujus æternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. Porro si Litteræ sacræ maximeque

que, dans le principe, Dieu fit le ciel et la terre, ce qui laisse entendre qu'auparavant Dieu n'a rien fait, parce que le texte sacré dirait de cette création antérieure qu'elle a été faite dans le principe, il est indubitable que le monde a été créé, non dans le temps, mais avec le temps. Car ce qui s'accomplit dans le temps suit ou précède un certain temps, il suit le passé et précède l'avenir; or avant le monde il ne pouvait exister aucun temps passé, parce qu'il n'existait aucune créature dont les mouvements eussent déterminé le cours du temps. Or le monde a été créé avec le temps, puisque le mouvement a commencé avec le monde; comme l'indique l'ordre même des six ou sept premiers jours, où sont désignés le matin et le soir jusqu'à ce que l'œuvre des six jours soit accomplie, et que le septième nous annonce le grand mystère du repos de Dieu. Quelle est la nature de ces jours, c'est ce qui est inexplicable, incompréhensible peut-être.

VII. Car nous voyons que nos jours ordinaires n'ont de soir que par le coucher du soleil, et de matin que par son lever. Or les trois premiers jours se sont écoulés sans soleil: le soleil, suivant l'Écriture, fut créé le quatrième jour. Il est vrai qu'elle nous raconte la lumière faite à l'origine par la parole de Dieu, et Dieu la séparant des ténèbres; appelant la lumière, jour, et le ténèbres, nuit. Mais quelle était cette lumière, par quel mouvement d'alternative accomplissait-

veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum cœlum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante cetera cuncta quæ fecit; procul dubio non est, mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod præteritum est ante id quod futurum est: nullum autem posset esse præteritum; quia nulla erat creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus, sicut videtur se habere etiam ordo ille primorum sex vel septem dierum, in quibus et mane et vespera nominantur, donec omnia quæ his diebus Deus fecit, sexto perficiantur die, septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur. Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare; quanto magis dicere?

VII. Videmus quippe istos dies notos non habere vesperam nisi de solis occasu, nec mane nisi de solis exortu: illorum autem priores tres dies sine sole peracti sunt, qui quarto die factus refertur. Et primitus quidem lux verbo Dei facta, atque inter ipsam et tenebras Deus separasse narratur, et eandem lucem vocasse diem, tenebras autem noctem: sed qualis illa sit lux, et quo alternante motu; qualemque vesperam et mane fecerit, remo-

elle le soir et le matin, c'est ce qui se dérobe à nos sens; nous ne saurions comprendre ce qui en est, et néanmoins nous le devons croire sans hésitation. En effet, ou il s'agit d'une lumière corporelle, soit qu'elle réside dans les régions supérieures du monde, loin de nos regards, soit que plus tard elle ait allumé le soleil; ou cette expression désigne la Cité sainte, la Cité des saints anges et des esprits bienheureux, « cette Jérusalem d'en haut, dit l'Apôtre, notre mère éternelle dans les cieux ». — « Vous êtes tous enfants de lumière, dit-il ailleurs, et enfants du jour. Nous ne sommes pas les fils de la nuit et des ténèbres. » Ce jour toutefois a comme son soir et son matin; car, en comparaison de la science du Créateur, la science de la créature est, pour ainsi dire, un soir. Elle est lumière, elle est matin, quand elle se rapporte à la gloire, à l'amour du Créateur; et elle ne décline point vers la nuit, tant que le Créateur n'est pas abandonné pour la créature. Enfin l'Écriture, énumérant par ordre ces jours de la création, ne se sert jamais de l'expression de nuit. Elle ne dit nulle part : La nuit fut. — Mais : « Du soir et du matin se fit un jour. » Ainsi du second jour et des autres. Car la connaissance de la créature est en elle-même plus pâle que lorsqu'elle se connaît dans la sagesse de Dieu, comme dans l'art d'où elle émane. Aussi le nom de soir lui paraît-il mieux convenir que le nom de nuit : toutefois, je le répète, quand elle se rapporte à la gloire et à l'amour du Créateur, cette connaissance se transforme en matin. Et

tum est a sensibus nostris; nec ita ut est, intelligi a nobis potest, quod tamen sine ulla hæsitatione credendum est. Aut enim aliqua lux corporea est, sive in superioribus mundi partibus longe a conspectibus nostris, sive unde sol postmodum accensus est: aut lucis nomine significata est sancta civitas, in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit Apostolus: *Quæ sursum est Jerusalem, mater nostra æterna in cælis*. Ait quippe et alio loco: *Omnes enim vos filii lucis estis, et filii diei; non sumus noctis neque tenebrarum*. Si tamen et vesperam diei hujus et mane aliquatenus congruenter intelligere valeamus. Quoniam scientia creaturæ in comparatione scientiæ Creatoris quodammodo vesperascit: itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque Creatoris; nec in noctem vergitur, ubi non Creator creaturæ dilectione relinquitur. Denique Scriptura cum illos dies dinumeraret ex ordine, nusquam interposuit vocabulum noctis. Non enim ait alicubi: *Facta est nox*; seu, *Facta est vespera, et factum est mane dies unus*. Ita dies secundus, et ceteri. Cognitio quippe creaturæ in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei Sapientia cognoscitur, velut in arte qua facta est. Ideo vespera congruentius quam nox dici potest: quæ tamen, ut dixi, cum ad laudandum et amandum refertur Crea-

quand elle procède ainsi, dans la connaissance de soi-même, c'est un jour; dans la connaissance du firmament, intermédiaire des eaux supérieures et inférieures, appelé ciel, c'est le second jour; dans la connaissance de la terre et de la mer, et de tous les végétaux attachés à la terre par leurs racines, c'est le troisième jour; dans la connaissance des deux flambeaux de ce monde, et de tous les corps célestes, c'est le quatrième jour; dans la connaissance de tous les animaux, oiseaux ou poissons, nés des eaux, c'est le cinquième jour; dans la connaissance de tous les animaux terrestres et de l'homme lui-même, c'est le sixième jour.

VIII. Mais lorsqu'au septième jour qu'il sanctifie Dieu se repose de ses œuvres, faut-il lui attribuer puérilement une fatigue de manœuvre, à lui qui a parlé, et dont la parole intelligible et éternelle, sans succession de temps et de syllabes, a fait toutes choses? Non; le repos de Dieu, c'est le repos de ceux qui se reposent en Dieu; comme la joie de la maison est la joie de ceux qui se réjouissent dans la maison, quoique tout autre objet que la maison leur inspire cette joie. Que si la beauté de cette maison rend joyeux ses habitants, n'est-ce pas raison de l'appeler joyeuse, et non seulement en vertu de cette locution qui prend le contenant pour le contenu, quand, par exemple, l'on dit: « Le théâtre applaudit; » — « les prairies mugissent, » au lieu de : Les spectateurs-applaudissent au théâtre; — les bœufs mugissent dans

torem, recurrit in mane. Et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est: cum in cognitione firmamenti, quod inter aquas inferiores et superiores cœlum appellatum est, dies secundus: cum in cognitione terræ ac maris omniumque gignentium, quæ radicibus continuata sunt terræ, dies tertius: cum in cognitione luminarium majoris et minoris omniumque siderum, dies quartus: cum in cognitione omnium ex aquis animalium natalium atque volatilium, dies quintus; cum in cognitione omnium animalium terrenorum atque ipsius hominis, dies sextus.

VIII. Cum vero in die septimo requiescit Deus ab omnibus operibus suis, et sanctificat eum; nequaquam est accipiendum pueriliter, tanquam Deus laboraverit operando, qui dixit, et facta sunt, verbo intelligibili et sempiterno, non sonabili et temporali. Sed requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo; sicut lætitia domus, lætitiâ significat eorum qui lætantur in domo, etiamsi non eos domus ipsa, sed alia res aliqua lætos facit. Quanto magis, si eadem domus pulchritudine sua faciat lætos habitatores, ut non solum eo loquendi modo læta dicatur, quo significamus per id quod continet id quod continetur; sicut, Theatra plaudunt, prata mugiant, cum in illis homines plaudant, in his boves mugiant: sed etiam

les prairies; — mais suivant cette figure qui désigne l'effet par la cause efficiente; ainsi une lettre joyeuse, c'est-à-dire la joie qu'elle donne à ses lecteurs. C'est donc avec une parfaite convenance que le texte sacré nous représente dans le repos de Dieu le repos de tous ceux qui se reposent en lui, et dont il fait lui-même le repos. Et c'est aussi, pour les hommes en faveur desquels ce livre prophétique est dicté, la promesse du repos éternel en Dieu; repos qui les attend après les bonnes œuvres que Dieu opère en eux et par eux, si dès ici-bas ils approchent de lui par la foi. Repos figuré par celui du sabbat, que la loi imposait à l'antique peuple de Dieu; mais je reviendrai plus tard sur ce point.

IX. Maintenant, puisque j'aborde la naissance de la Cité sainte, en commençant par les saints anges, glorieuse élite de cette Cité, dont le bonheur n'a jamais connu l'amertume de l'exil, je veux, avec l'assistance de Dieu, demander aux divins témoignages toutes les lumières possibles sur ce sujet. Quand les saintes Lettres parlent de la création du monde, elles n'établissent pas clairement l'ordre ou même le fait de la création des anges. Mais, s'ils ne se sont pas oubliés, l'Écriture les désigne ou par le nom de ciel, quand elle dit : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre », ou par « la lumière » dont je viens de parler. Or il est impossible qu'ils soient passés sous silence, puisque, d'une part, il est écrit

illo quo significatur per efficientem id quod efficitur; sicut læta epistola dicitur, significans eorum lætitiã, quos legentes efficit lætos? Convenientissime itaque cum Deum requievisse prophetica narrat auctoritas, significatur requies eorum qui in illo requiescunt, et quos facit ipse requiescere. Hoc etiam hominibus quibus loquitur, et propter quos utique conscripta est, promittente prophetia, quod etiam ipsi post bona opera quæ in eis et per eos operatur Deus, si ad illum prius in ista vita per fidem quodammodo accesserint, in illo habebunt requiem sempiternam. Hoc enim et sabbati vacatione ex præcepto legis in vetere Dei populo figuratum est, unde suo loco diligentibus arbitror disserendum.

IX. Nunc, quoniam de sanctæ civitatis exortu dicere institui, et prius quod ad sanctos angelos attinet dicendum putavi, quæ hujus civitatis et magna pars est, et eo beatior, quod nunquam peregrinata, quæ hinc divina testimonia suppetant, quantum satis videbitur, Deo largiente, explicare curabo. Ubi de mundi constitutione sacræ Litteræ loquuntur, non evidenter dicitur utrum vel quo ordine creati sint Angeli: sed si prætermissi non sunt, vel cœli nomine, ubi dictum est: *In principio fecit Deus cœlum et terram*; vel potius lucis hujus, de qua loquor, significati sunt. Non autem prætermissos esse hinc existimo, quod scriptum est requievisse Deum in

que le septième jour Dieu se reposa de tous ses ouvrages, et que, d'autre part, le livre débute ainsi : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre ; » c'est-à-dire qu'avant le ciel et la terre il n'a rien fait. Donc, puisqu'il a commencé par le ciel et la terre et que cette terre primitive, ajoute l'Écriture, était invisible et confuse, les ténèbres, en l'absence de la lumière, couvrant l'abîme, le chaos de la terre et des eaux ; car, où la lumière n'est pas, il faut que les ténèbres soient ; puisque toutes choses enfin se sont ordonnées à mesure de leur création, œuvre accomplie en six jours : comment les anges seraient-ils oubliés, comme s'ils ne faisaient point partie de ces ouvrages dont Dieu se repose le septième jour ? Or, que les anges soient l'ouvrage de Dieu, c'est un fait qui n'est point omis ici, quoiqu'il ne soit pas énoncé en termes précis ; mais ailleurs l'Écriture sainte l'atteste à haute voix. Le cantique des trois jeunes hommes dans la fournaise, qui débute en ces termes : « Ouvrages du Seigneur, bénissez tous le Seigneur, » comprend les anges dans l'énumération de ses œuvres. Et dans ce psaume : « Du haut des cieux louez le Seigneur, louez-le dans les hauteurs. Vous, ses anges, vous, ses puissances, bénissez-le. Publiez ses louanges, soleil et lune ; et vous, étoiles et lumière, glorifiez-le ; cieux des cieux, eaux élevées au-dessus des cieux, glorifiez le nom du Seigneur ; car il a parlé, et tout a été fait ; il a commandé, et tout a été créé. »

septimo die ab omnibus operibus suis quæ fecit ; cum liber ipse ita sit exorsus : *In principio fecit Deus cælum et terram : ut ante cælum et terram nihil aliud fecisse videatur. Cum ergo a cælo et terra cœperit, atque ipsa terra quam primitus fecit, sicut Scriptura consequenter eloquitur, invisibilis et incomposita, nondumque luce facta, utique tenebræ fuerint super abyssum, id est super quamdam terræ et aquæ indistinctam confusionem (ubi enim lux non est, tenebræ sint necesse est) ; deinde omnia creando disposita sint, quæ per sex dies consummata narrantur : quomodo angeli prætermitterentur, tanquam non essent in operibus Dei, a quibus in die septimo requievit ? Opus autem Dei esse angelos, hic quidem etsi non prætermisum, non tamen evidenter expressum est ; sed alibi hoc sancta Scriptura clarissima voce testatur. Nam et in hymno trium in camino virorum cum prædictum esset : *Benedicite, omnia opera Domini, Domino ; in executione eorundem operum, etiam angeli nominati sunt. Et in Psalmo canitur : Laudate Dominum de cælis, laudate eum in excelsis. Laudate eum, omnes angeli ejus ; laudate eum, omnes virtutes ejus. Laudate eum, sol et luna ; laudate eum, omnes stellæ et lumen. Laudate eum, cæli cælorum ; et aquæ quæ super cælos sunt, laudent nomen Domini. Quoniam ipse dixit, et facta sunt ; ipse mandavit, et creata sunt. Etiam hic apertissime a Deo factos esse**

Ainsi les anges sont évidemment les ouvrages de Dieu ; la parole divine le déclare, lorsque, les ayant énumérés entre toutes les créatures célestes, elle dit de l'ensemble : « Dieu a parlé, et tout a été fait. » Or qui oserait prétendre que la création des anges est postérieure à l'œuvre des six jours ? Que si l'on s'attache à cette opinion insensée, l'Écriture nous présente pour la confondre la même autorité, celle de Dieu quand il dit : « A l'instant où les astres furent créés, tous mes anges me glorifièrent à haute voix. » Ainsi les anges étaient déjà quand les astres parurent. Ils parurent le quatrième jour. Fixerons-nous donc au troisième jour la création des anges ? Loin de nous ! Ne savons-nous pas l'emploi de ce jour ? La terre et les eaux sont séparées, et ces deux éléments se partagent les genres et espèces distincts : la terre produit tout ce qui s'attache à son sein par racines. Remonterons-nous au second jour ? Non ; car, en ce jour, le firmament s'étend entre les eaux supérieures et les inférieures et reçoit le nom de ciel ; et c'est dans ce firmament que les astres apparaissent le quatrième jour. Si donc les anges prennent rang dans l'œuvre des six jours, ils sont assurément cette lumière appelée jour, et non pas le premier jour, mais un seul jour pour en recommander l'unité. Et le second jour, le troisième et les suivants ne sont pas d'autres jours ; mais ce jour unique, répété pour accomplir le nombre six ou sept, nombre qui figure l'ordre de la connaissance en tant qu'elle se rapporte à l'œuvre ou au repos de Dieu. En

angelos divinitus dictum est, cum eis inter cetera cœlestia commemoratis, infertur ad omnia : *Ipse dixit, et facta sunt*. Quis porro audebit opinari, post omnia ista quæ sex diebus enumerata sunt, angelos factos ? Sed et si quisquam ita desipit, redarguit istam vanitatem illa Scriptura paræ auctoritatis, ubi Deus dicit : *Quando facta sunt sidera, laudaverunt me voce magna omnes angeli mei*. Jam ergo erant angeli, quando facta sunt sidera. Facta sunt autem quarto die. Numquidnam ergo die tertio factos esse dicemus ? Absit. In promptu est enim, quid illo die factum sit. Ab aquis utique terra discreta est, et distinctas sui generis species duo ista elementa sumpserunt, et produxit terra quidquid ei radicibus inhæret. Numquidnam secundo ? Ne hoc quidem : tunc enim firmamentum factum est inter aquas superiores et inferiores, cœlumque appellatum est ; in quo firmamento facta sunt sidera quarto die. Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent Angeli, ipsi sunt lux illa quæ diei nomen accepit, cujus unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus. Nec alius est dies secundus, aut tertius, aut ceteri : sed idem ipse unus ad implendum senarium vel septenarium numerum repetitus est, propter senariam vel septenariam cognitionem ; senariam scilicet operum quæ

effet, quand Dieu dit : « Que la lumière soit et la lumière fut », s'il est raisonnable d'entendre par cette lumière la création des anges, ils ont certainement été créés participants de cette lumière éternelle, qui est la sagesse même de Dieu, sagesse immuable créatrice de toutes choses, et que nous appelons le fils unique de Dieu. Illuminés de cette lumière qui les crée, ils deviennent lumière et sont appelés jour par la participation de cette lumière et de ce jour immuable, Verbe de Dieu, leur créateur et le créateur de l'univers. Car la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde éclaire aussi tout ange pur afin qu'il soit lumière, non en lui-même, mais en Dieu, dont il ne saurait se détourner sans devenir impur, à l'exemple de ces esprits déréglés qui, retranchés de la participation de l'éternelle lumière, cessent d'être lumière dans le Seigneur pour devenir ténèbres en eux-mêmes : le mal, en effet, n'est point une substance : c'est la perte du bien qui s'appelle mal.

X. Il n'est donc qu'un seul bien, simple, et par conséquent seul immuable, Dieu. Ce bien est le créateur de tous les autres biens, non simples et par conséquent muables. Ces biens, dis-je, il les a créés, il les a faits, et non pas engendrés ; car ce que le bien simple engendre est simple comme lui ; le même être que lui ; c'est le Père et le Fils, et tous deux, avec l'esprit saint, un seul Dieu. Et cet Esprit du Père et du Fils s'approprie exclusivement, dans les saintes

fecit Deus, et septenariam quietis Dei. Cum enim dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux ; si recte in hac luce creatio intelligitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis æternæ, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei Filium ; ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et dici, quod est Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in se ipso, sed in Deo : a quo si avertitur angelus fit immundus ; sicut sunt omnes qui vocantur immundi spiritus, nec jam lux in Domino, sed in se ipsis tenebræ, privati participatione lucis æternæ. Mali enim nulla natura est ; sed amissio boni, mali nomen accepit.

X. Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia. Creata sane, inquam, id est facta, non genita. Quod enim de simplici bono genitum est, pariter simplex est, et hoc est quod illud de quo genitum est ; quæ duo Patrem et Filium dicimus ; et utrumque hoc cum Spiritu sancto unus est Deus : qui Spiritus Patris et Filii, Spiritus sanctus propria quadam notione hujus nominis in sacris Litteris nuncu-

Lettres, le nom de Saint-Esprit. Il est autre que le Père et le Fils, parce qu'il n'est ni le Père ni le Fils; et je dis autre, et non pas autre chose, car il est simple aussi; il est aussi ce bien immuable et éternel. Et cette trinité est un seul Dieu; elle n'en est pas moins simple pour être trinité; car nous ne faisons pas consister la simplicité substantielle de ce bien dans l'unité des personnes, et nous ne réduisons pas la Trinité, comme les partisans de Sabellius, à n'être qu'un nom sans subsistance de personnes; mais ce bien, nous le disons simple parce qu'il est ce qu'il a, sauf les relations des personnes. Car le Père a un Fils, et toutefois il n'est pas Fils; et le Fils a un Père, et il n'est pas Père. Or, en ce qui s'affirme de lui sans rapport à un autre, il est ce qu'il a. Ainsi, comme la vie en soi et sans relation s'affirme de lui, il est la vie même qu'il a.

C'est pourquoi on dit qu'il est une nature simple; car, pour lui, ce n'est pas avoir que de pouvoir perdre; il a, et ce qu'il a n'est autre que lui. Le vase n'est pas sa liqueur, le corps sa couleur, l'air sa lumière ou sa chaleur, l'âme sa sagesse. Rien de tout cela n'est ce qu'il a. Tout cela peut donc être privé de ce qu'il a; tout cela peut changer, recevoir de nouvelles habitudes, des qualités nouvelles. Ainsi, le vase perdra le liquide dont il est plein, le corps sa couleur; les ténèbres et le froid peuvent envahir l'air, la démence

pater. Alius est autem quam Pater et Filius, quia nec Pater est nec Filius: sed, Alius dixi; non Aliud; quia et hoc pariter, simplex pariterque bonum est incommutabile et coæternum. Et hæc Trinitas unus est Deus: nec ideo non simplex, quia Trinitas. Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus, aut solus Filius, aut solus Spiritus sanctus; aut vero sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut sabelliani hæretici putaverunt; sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quæque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet: sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est.

Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aer lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet: nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aer lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est quod etiam privari possunt rebus quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari, ut et vas evacuetur

s'emparer de l'âme. Il est vrai que le corps incorruptible, promis aux saints dans la résurrection, sera revêtu d'une qualité inamissible ; mais la substance corporelle permanente est distincte de l'incorruptibilité même ; car cette qualité est tout entière en chaque partie du corps ; elle n'est pas dans l'une ou dans l'autre plus grande ou plus petite ; une partie n'est pas plus incorruptible que l'autre ; or le corps est plus grand dans son tout que dans sa partie, et, malgré l'inégalité de ses parties, la plus petite n'est pas moins incorruptible que la plus grande. Autre chose est donc le corps qui n'est pas tout entier en chaque partie de lui-même, autre chose l'incorruptibilité qui est tout entière en chacune de ses parties, car toutes les parties du corps incorruptible, inégales entre elles, sont égales en incorruptibilité. Et par exemple, moindre que la main, le doigt n'est pas moins incorruptible qu'elle. La main et le doigt sont inégaux ; mais l'incorruptibilité de la main et du doigt est égale. Ainsi, quoique l'incorruptibilité soit inséparable du corps incorruptible, autre chose est la substance qui donne au corps son nom, autre chose la qualité qui le rend incorruptible. Et, par conséquent, il n'est pas ce qu'il a. Et l'âme elle-même éternellement sage quand l'heure sera venue de l'éternelle délivrance, l'âme n'aura cette sagesse que par la participation de la sagesse immuable qui n'est pas elle.

humore quo plenum est, et corpus decoloretur, et aer tenebrescat sive frugescat, et anima desipiat. Sed etsi sit corpus incorruptibile, quale sanctis in resurrectione promittitur, habet quidem ipsius incorruptionis inamissibilem qualitatem, sed manente substantia corporali non hoc est, quod ipsa incorruptio. Nam illa etiam per singulas partes corporis tota est, nec alibi major, alibi minor; neque enim ulla pars est incorruptior quam altera: corpus vero ipsum majus est in toto quam in parte; et cum alia pars est in eo amplior, alia minor, non ea quæ amplior est incorruptior quam ea quæ minor. Aliud est itaque corpus, quod non ubique sui totum est: alia incorruptio, quæ ubique ejus tota est; quia omnis pars incorruptibilis corporis etiam ceteris inæqualis æqualiter incorrupta est. Neque enim, verbi gratia, quia digitus minor est quam tota manus, ideo incorruptibilior manus quam digitus. Ita cum sint inæquales manus et digitus, æqualis est tamen incorruptibilitas manus et digiti. Ac per hoc quamvis a corpore incorruptibili inseparabilis incorruptibilitas sit; aliud est tamen substantia, qua corpus dicitur, aliud qualitas ejus, qua incorruptibile nuncupatur. Et ideo etiam sic non hoc est quod habet. Anima quoque ipsa, etiamsi semper sit sapiens, sicut erit cum liberabitur in æternum; participatione tamen incommutabilis sapientiæ sapiens erit, quæ non est

Quand, en effet, l'air ne serait jamais déshérité de la lumière qui le pénètre, il n'en faudrait pas conclure son identité avec la lumière dont il est éclairé. Or ce que je dis n'implique nullement que l'âme soit un air subtil, comme plusieurs l'ont pensé, faute de concevoir une nature incorporelle. Ici néanmoins, malgré l'extrême différence des objets, se produit une singulière analogie, et l'on peut dire sans inconvenance que l'âme incorporelle s'éclaire de la lumière incorporelle et simple de la sagesse de Dieu, comme le corps de l'air est éclairé par la lumière corporelle. Et comme l'air délaissé de la lumière s'obscurcit (car ce qu'on appelle, dans l'étendue corporelle, ténèbres, n'est autre chose que l'air privé de lumière), ainsi l'âme devient obscure quand la lumière de la sagesse se retire.

L'on appelle donc simple l'être vraiment et souverainement divin, en qui la qualité n'est pas autre chose que la substance, et qui ne doit qu'à lui-même sa divinité, sa sagesse et sa béatitude. Les saintes Ecritures, il est vrai, appellent l'esprit de sagesse « multiple », parce qu'il a beaucoup en lui ; mais il est tout ce qu'il a, et tout cela n'est que lui. Car il n'y a pas plusieurs sagesse ; la sagesse est une ; elle renferme les trésors immenses et infinis, les raisons invisibles et immuables de ses œuvres muables et visibles. Dieu n'a rien fait sans connaissance, ce qui ne se pourrait même dire avec justice du moindre artisan humain. Or, s'il a tout fait avec

quod ipsa. Neque enim si aer infusa luce nunquam deseratur, ideo non aliud est ipse, aliud lux qua illuminatur. Neque hoc ita dixerim, quasi aer sit anima: quod putaverunt quidam, qui non potuerunt incorpoream cogitare naturam. Sed habent hæc ad illa etiam in magna disparilitate quandam similitudinem, ut non inconvenienter dicatur, sic illuminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiæ Dei, sicut illuminatur aeris corpus luce corporea; et sicut aer tenebrescit ita luce desertus (nam nihil sunt aliud quæ dicuntur locorum quorumcumque corporalium tenebræ, quam aer carens luce) ita tenebrescere animam sapientiæ luce privatam.

Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quæ principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina, vel sapientia, vel beata sunt. Ceterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiæ multiplex, eo quod multa in se habeat: sed quæ habet, hæc et est, et ea omnia unus est. Neque enim multæ, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilibus et mutabilibus, quæ per ipsam factæ sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro, si sciens fecit

connaissance, il n'a fait assurément que ce qu'il a connu. Et de là une conséquence merveilleuse et pourtant véritable : ce monde ne saurait être connu de nous, s'il n'était ; mais, s'il n'était connu de Dieu, il ne saurait être.

XI. Ainsi donc, en aucune manière et en aucun temps, les esprits que nous appelons anges n'ont commencé par être ténèbres ; mais à l'instant même de leur création ils ont été lumière ; créés non pour être ou vivre simplement, mais encore illuminés, pour vivre sages et heureux. Plusieurs, se détournant de cette lumière, ont été déshérités de la vie par excellence, la vie sage et heureuse, qui n'est autre que la vie éternelle avec la confiance et la certitude de son éternité ; mais ils ont conservé la vie raisonnable, quoique déchus de la sagesse, et ils ne sauraient la perdre quand même ils le voudraient. Or, dans quelle mesure, avant leur péché, étaient-ils participants de cette sagesse, qui pourrait le décider ? Ont-ils joui d'une participation égale à celle des autres qui trouvent la vérité et la plénitude du bonheur dans l'infaillible assurance de son éternelle durée ? Oserons-nous le dire, s'il est vrai qu'une participation égale leur eût donné cette certitude, qui les aurait maintenus dans l'éternelle félicité ? Car, qu'elle que soit la durée de la vie, elle ne saurait être appelée éternelle, si elle doit avoir une fin. Or c'est à la vie qui n'a point de fin qu'appartient le nom de la vie éternelle. Ainsi, quoique le bonheur ne soit pas la conséquence néces-

omnia, ea utique fecit quæ noverat. Ex quo occurrit animo quiddam miram, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset ; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.

XI. Quæ cum ita sint, nullo quidem modo secundum aliquod temporis spatium prius erant illi spiritus tenebræ, quos angelos dicimus ; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt : non tamen ita tantum creati, ut quoquo modo essent, et quoquo modo viverent ; sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. Ab hac illuminatione aversi quidam angeli non obtinuerunt excellentiam sapientis beatæque vitæ, quæ procul dubio non nisi æterna est æternitatisque suæ certa atque segura : sed et rationalem vitam licet insipientem sic habent, ut eam non possint amittere, nec si velint. Quatenus autem, antequam peccassent, illius sapientiæ fuerint participes, definire quis potest ? In ejus tamen participatione æquales fuisse istos illis, qui propterea vere pleneque beati sunt, quoniam nequaquam de suæ beatitudinis æternitate falluntur, quomodo dicturi sumus ? quandoquidem si æquales in ea fuissent, etiam isti in ejus æternitate mansissent pariter beati, quia pariter certi. Neque enim sicut vita quamdiucumque fuerit, ita æterna vita veraciter dici poterit, si finem habitura sit : siquidem vita

saire de l'éternité (le feu vengeur ne doit-il pas être éternel ?), cependant, si la véritable et parfaite béatitude a besoin de l'éternité, telle n'était pas la béatitude de ces anges, puisque, à leur insu ou non, elle ne devait pas être éternelle. S'ils le savaient, la crainte ; s'ils l'ignoraient, l'erreur ne leur permettait pas d'être heureux. Si leur ignorance, partagée entre l'incertitude et l'erreur, demeurait dans un parfait équilibre de doute sur la durée éternelle ou passagère de leur félicité, ce doute lui-même était incompatible avec cette pleine et souveraine béatitude que nous attribuons aux saints anges. Car nous ne resserrons pas cette expression de béatitude dans les termes d'une signification tellement restreinte que nous la réservions pour Dieu seul. Il est vrai qu'en Dieu la vie est si parfaitement heureuse qu'il ne saurait exister une félicité plus grande que la sienne. Et, au prix de cette félicité, celle des anges, si parfaite qu'elle soit, aussi parfaite qu'elle puisse être dans les anges, qu'est-elle ? Est-elle quelque chose ?

XII. Mais, en tant quelle touche la créature raisonnable ou intellectuelle, nous ne croyons pas que cette félicité appartienne exclusivement aux anges. Eh ! qui oserait nier le bonheur des premiers hommes, dans le paradis, avant le péché, quoique la durée de leur félicité éternelle ou passagère leur fût inconnue ? Elle était éternelle s'ils n'eussent

tantummodo vivendo, æterna vero finem non habendo nominata est. Quapropter, quamvis non quidquid æternum, continuo beatum sit (dicitur enim etiam pœnalis ignis æternus); tamen si vere perfecteque beata vita non nisi æterna est, non erat talis istorum, quandoque desitura, et propterea non æterna, sive id scirent, sive nescientes aliud putarent : quia scientes timor, nescientes error beatos esse utique non sinebat. Si autem hoc ita nesciebant, ut falsis incertisve non fiderent, sed utrum sempiternum, an quandoque finem habiturum esset bonum suum, si neutram partem firma assensione ferrentur, ipsa de tanta felicitate cunctatio eam beatæ vitæ plenitudinem, quam in sanctis angelis esse credimus, non habebat. Neque enim beatæ vitæ vocabulum ita contrahimus ad quasdam significationis angustias, ut solum Deum dicamus beatum ; qui tamen ita vere beatus est, ut major beatitudo esse non possit : in cuius comparatione, quod angeli beati sunt, sua quadam summa beatitudine, quanta esse in angelis potest, quid aut quantum est ?

XII. Nec ipsos tantum, quod attinet ad rationalem vel intellectualem creaturam, beatos nuncupandos putamus. Quis enim primos illos homines in paradiso negare audeat beatos fuisse ante peccatum, quamvis de sua beatitudine quam diuturna vel utrum æterna esset incertos (esset autem æterna, nisi peccassent) ; cum hodie non impudenter beatos vocemus, quos

péché. Et, aujourd'hui même, nous pouvons, sans témérité, dire heureux les fidèles que nous voyons vivre dans la justice et la piété, avec l'espoir de l'immortalité future, la conscience libre des ravages du crime, aisément pardonnés des faiblesses humaines par la divine miséricorde. Et cependant, sûrs du prix de leur persévérance, ils ne le sont pas de leur persévérance même. Quel homme, en effet, peut répondre de sa persévérance finale dans la voie et l'exercice de la justice, s'il n'en obtient la certitude par quelque révélation de Celui qui, dans la profondeur secrète de ses jugements, ne révèle pas toujours, mais ne trompe jamais? Or, quant aux jouissances présentes, le premier homme dans le paradis était plus heureux que le juste, quel qu'il soit, dans cette infirmité mortelle, mais, quant à l'espérance des joies futures, plus heureux au milieu de tous les supplices, l'homme infailliblement sûr de contempler à jamais dans la bienheureuse société des anges les perfections divines; oui, plus heureux que le premier homme, incertain de sa chute, au sein des délices du paradis.

XIII. Ainsi, il est évident que l'union de deux circonstances fait la béatitude, légitime désir de tout être intelligent : jouir sans aucun trouble du bien immuable, de Dieu même, et, loin du doute qui hésite, loin de l'erreur qui abuse, être assuré d'une jouissance éternelle. Nous croyons d'une foi pieuse que cette félicité est celle des anges de lumière, et la

videmus juste ac pie cum spe futuræ immortalitatis hanc vitam ducer sine crimine vastante conscientiam, facile impetrantes peccatis hujus infirmitatis divinam misericordiam. Qui licet de suæ perseverantiæ præmio certi sint, de ipsa tamen perseverantia sua reperiuntur incerti. Quis enim hominum se in actione profectuque justitiæ perseverantium usque in finem sciat, nisi aliqua revelatione ab illo fiat certus, qui de hac re justo latentique judicio non omnes instruit, sed neminem fallit? Quantum itaque pertinet ad delectationem præsentis boni, beatior erat primus homo in paradiso, quam quilibet justus in hac infirmitate mortali : quantum autem ad spem futuri, beatior quilibet in quibuslibet cruciatibus corporis, cui non opinione, sed certa veritate manifestum est, sine fine se habiturum omni molestia carentem societatem angelorum in participatione summi Dei, quam erat ille hominibus casus incertus in magna illa felicitate paradisi.

XIII. Quocirca cuivis jam non difficulter occurrit utroque conjuncto effici beatitudinem, quam recto proposito intellectualis natura desiderat; hoc est, ut et bono incommutabili, quod Deus est, sine ulla molestia perfuatur, et in eo se in æternum esse mansuram, nec ulla dubitatione cunctetur, nec ullo errore fallatur. Hanc habere angelos lucis pia fide credimus;

raison nous fait conclure que, même avant leur chute, elle n'était point le partage des anges prévaricateurs, que leur perversité a privés de cette lumière. Cependant on ne peut leur refuser une certaine félicité sans prescience, s'ils ont vécu avant le péché. Que, s'il semble dur de croire qu'à l'instant de la création des anges les uns n'aient pas reçu la prescience de leur persévérance ou de leur chute, et les autres aient connu de science certaine l'éternité de leur béatitude; si l'on veut que tous aient été créés dans une égale félicité, où ils sont demeurés, jusqu'à ce que les anges aujourd'hui mauvais fussent déchus, par leur volonté propre, de cette lumière de bonté; assurément il est beaucoup plus dur de penser que les saints anges soient maintenant encore dans l'incertitude sur l'éternité de leur bonheur, et qu'ils ignorent d'eux-mêmes ce que nous en pouvons savoir par les saintes Ecritures. Car est-il un chrétien catholique qui ne sache qu'à l'avenir il ne sortira des bons anges aucun démon nouveau, comme nul ancien ne rentrera dans leur société? Or la vérité promet dans l'Evangile aux saints et aux fidèles qu'ils seront égaux aux anges de Dieu; elle leur promet encore qu'ils entreront dans la vie éternelle. Si nous sommes certains de ne jamais déchoir de cette immortelle félicité, et si les anges ne le sont pas, il n'y a plus égalité: la supériorité nous appartient. Mais comme la vérité, qui ne trompe pas, promet l'égalité, ils sont indubitablement certains de

hanc nec antequam caderent, habuisse angelos peccatores, qui sua pravitare illa luce privati sunt, consequenti ratione colligimus; habuisse tamen aliquam, et si non præsciam beatitudinem, si vitam egerunt ante peccatum, profecto credendi sunt. Aut si durum videtur, quando facti sunt angeli, alios credere ita factos ut non acciperent præscientiam vel perseverantiæ vel casus sui, alios autem ita ut veritate certissima æternitatem suæ beatitudinis nossent; sed æqualis felicitatis omnes ab initio creati sunt, et ita fuerunt, donec isti qui nunc mali sunt, ab illo bonitatis lumine sua voluntate cecidissent: procul dubio multo est durius nunc putare angelos sanctos æternæ suæ beatitudinis incertos, et ipsos de semet-ipsis ignorare, quod nos de illis per Scripturas sanctas nosse potuimus. Quis enim catholicus christianus ignorat, nullum novum diabolum ex bonis angelis ulterius futurum; sicut nec istum in societatem bonorum angelorum ulterius rediturum? Veritas quippe in Evangelio sanctis fidelibusque promittit quod erunt æquales angelis Dei: quibus etiam promittitur quod ibunt in vitam æternam. Porro autem si nos certi sumus, nunquam nos ex illa immortalis felicitate casuros, illi vero si certi non sunt, jam potiores, non æquales eis erimus. Sed quia nequaquam Veritas fallit, et æquales eis erimus, profecto etiam ipsi certi sunt suæ felicitatis æternæ. Cujus illi ali

l'éternité de leur bonheur; et comme cette certitude manquait aux autres, car l'éternité est étrangère à un bonheur assuré de finir, il faut conclure ou que la condition des anges n'était pas égale, ou, du moins, que les bons n'ont reçu qu'après la chute des autres la connaissance certaine de leur éternelle félicité. Mais, dira-t-on peut-être, cette parole du Seigneur dans l'Évangile : « Le diable était homicide dès le commencement, » et « il n'est point demeuré dans la vérité », ne doit pas limiter son crime au commencement du genre humain, à l'instant où l'homme créé devint sa dupe et sa victime; non, c'est lui qui, dès son principe, infidèle à la vérité, retranché de la bienheureuse société des saints anges, obstiné dans sa révolte contre son Créateur, lève une tête superbe, fier de cette puissance privée qui le trompe lui-même, séducteur abusé, car il ne saurait fuir la main du Tout-Puissant. Et, comme il n'a pas voulu demeurer, par une pieuse soumission, ce qu'il est en vérité, il aspire, dans l'aveuglement de son orgueil, à passer pour ce qu'il n'est pas. Et tel est le sens de cette parole de l'apôtre Jean : « Le diable pêche dès le commencement; c'est-à-dire que, dès l'instant de sa création, il a rejeté la justice qui ne se peut garder sans une volonté pieuse et soumise à Dieu; sentiment bien éloigné de l'hérésie des manichéens et autres fléaux, qui attribuent au diable une substance propre de mal, qu'il tire d'un principe contraire. Insensés! ils admettent avec

quia certi non fuerunt; non enim erat eorum æterna felicitas cujus certi essent, quæ finem fuerat habitura: restat ut aut impares fuerint, aut si pares fuerint, post istorum ruinam illis certa scientia suæ sempiternæ felicitatis accesserit. Nisi forte quis dicat, ad quod Dominus ait de diabolo in Evangelio, *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit*; sic esse accipiendum, ut non solum homicida fuerit ab initio, id est initio humani generis, ex quo utique homo factus est, quem decipiendo posset occidere: verum etiam ab initio suæ conditionis in veritate non steterit; et ideo nunquam beatus cum sanctis angelis fuerit, suo recusans esse subditus Creatori, et sua per superbiam velut privata potestate lætatus, ac per hoc falsus et fallax; quia nec unquam potestatem omnipotentis evadit, et qui per piam subjectionem noluit tenere quod vere est, affectat per superbiam elationem simulare quod non est: ut sic intelligatur etiam quod beatus Joannes apostolus ait: *Ab initio diabolus peccat*; hoc est, ex quo creatus est, justitiam recusavit, quam nisi pia Deoque subdita voluntas habere non possit. Huic sententiæ quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est manichæis, et si quæ aliæ pestes ita sentiunt, quod suam quamdam propriam tanquam ex adverso quodam principio diabolus habeat naturam

nous l'autorité de cette parole évangélique, sans s'apercevoir que le Seigneur ne dit point : « Le diable fut étranger à la vérité, » mais « n'est pas demeuré dans la vérité ». Sa déchéance de la vérité n'est-elle pas évidente? S'il y fût demeuré, il y participerait encore dans les éternelles joies des saints anges.

XIV. Or le Seigneur, comme s'il répondait à notre question : Pourquoi le diable n'est pas demeuré dans la vérité, ajoute en preuve : « Car la vérité n'est pas en lui. » Elle serait en lui s'il était demeuré en elle. Locution singulière ; comme si la cause de sa déchéance de la vérité était que la vérité n'est pas en lui, tandis qu'au contraire, si la vérité n'est pas en lui, c'est qu'il n'est pas demeuré dans la vérité. Cette locution se retrouve dans ce psaume : « J'ai crié, mon Dieu, parce que vous m'avez exaucé, » tandis qu'il semblerait naturel de dire : « Vous m'avez exaucé, mon Dieu, parce que j'ai crié. » Mais quand le prophète dit : « J'ai crié », c'est comme s'il appelait la miséricorde de Dieu en témoignage de son invocation : La preuve que j'ai crié, c'est que vous m'avez exaucé.

XV. Et quant à cette parole de Jean : « Le diable pèche dès le commencement, » l'hérésie ne comprend pas que, si le péché est naturel, il n'y a plus péché. Mais que répondre aux témoignages prophétiques, soit que, désignant le diable sous

mali : qui tanta vanitate desipiunt, ut cum verba ista evangelica in auctoritate nobiscum habeant, non attendant non dixisse Dominum : A veritate alienus fuit ; sed, *In veritate non stetit* : ubi a veritate lapsum intelligi voluit : in qua utique si stetisset, ejus particeps factus, beatus cum sanctis angelis permaneret.

XIV. Subjectit autem indicium, quasi quæsissemus unde ostendatur quod in veritate non steterit, atque ait : *Quia non est veritas in eo*. Esset autem in eo, si in illa stetisset. Locutione autem dictum est minus usitata. Sic enim videtur sonare : *In veritate non stetit, quia non est veritas in eo*, tanquam ea sit causa, ut in veritate non steterit, quod in eo veritas non sit : cum potius ea sit causa, ut in eo veritas non sit, quod in veritate non steterit. *Ista locutio est et in psalmo : Ego clamavi quoniam exaudisti me, Deus : cum dicendum fuisse videatur, Exaudisti me, Deus, quoniam clamavi*. Sed cum dixisset : *Ego clamavi* ; tanquam ab eo quæretur, unde se clamasse monstraret, ab effectu exauditionis Dei clamoris sui ostendit affectum ; tanquam diceret, *Hinc ostendo clamasse me, quoniam exaudisti me*.

XV. Illud etiam quod ait de diabolo Joannes : *Ab initio diabolus peccat* ; non intelligunt, si naturale est nullo modo esse peccatum. Sed quid respondetur propheticis testimoniis, sive quod Isaias ait, sub figurata per-

la figure du prince² de Babylone, Isaïe demande : « Comment est tombé Lucifer, qui se levait le matin ? » soit qu'Ézéchiel s'écrie : « Tu étais dans les délices du divin paradis, ton vêtement resplendissait de pierreries. » Il fut donc quelque temps sans péché, car le prophète ajoute expressément : « En tes jours tu as marché sans tache. » Si l'on ne peut donner à ces paroles un sens plus convenable, il faut donc entendre également par celles-ci : « Il n'est pas demeuré dans la vérité, » qu'il était dans la vérité, mais qu'il n'y est pas demeuré. Et par cette expression : « Le diable pêche dès le commencement, » il ne faut pas entendre qu'il pêche dès l'instant de sa création, mais dès le principe de son orgueil. Et quand nous lisons encore au livre de Job : « C'est le début de son œuvre ; Dieu l'a créé pour le livrer à la risée des anges ; » et ces expressions semblables du psaume : « Ce dragon, que vous avez formé pour servir de jouet, » il ne faut pas en conclure que tel ait été l'objet de sa création, et non le châtiment légitime de son péché. Il est donc l'œuvre primitive du Seigneur ; car il n'est point, au plus bas de l'échelle des êtres, d'insecte si vil qui ne sorte des mains de Celui d'où dérive toute mesure, toute beauté, tout ordre, indispensables bases de toute conception, de toute pensée. Et comment ne serait-il pas l'auteur de la créature angélique que l'excellence de sa nature élève au-dessus des autres ouvrages de Dieu ?

sona principis Babylonizæ diabolum nolans : *Quomodo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur ?* sive quod Ezechiel : *In deliciis paradisi Dei fuisti, omni lapide pretioso ornatus es ?* ubi intelligitur fuisse aliquando sine peccato. Nam expressius ei paulo post dicitur : *Ambulasti in diebus tuis sine vitio.* Quæ si aliter convenientius intelligi nequeunt, oportet etiam illud quod dictum est : *In veritate non stetit,* sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit. Et illud, quod *ab initio diabolus peccat,* non ab initio ex quo creatus est peccare putandus est ; sed ab initio peccati, quod ab ipsius superbia cœperit esse peccatum. Nec illud quod scriptum est in libro Job, cum de diabolo sermo esset : *Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ad illudendum ab Angelis suis ;* cui consonare videtur et Psalmus, ubi legitur : *Draco hic quem finxisti ad illudendum ei ;* sic intelligendum est, ut existimemus talem ab initio creatum, cui ab angelis illuderetur, sed in hac pœna post peccatum ordinatum. Initium ergo ejus figmentum est Domini : non enim est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non illé constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest : quanto magis angelica creatura quæ omnia cetera quæ Deus condidit, naturæ dignitate præcedit ?

XVI. Car entre les êtres qui sont d'une certaine manière et ne sont pas ce qu'est Dieu leur Créateur, on préfère ceux qui ont la vie à ceux qui ne l'ont pas, ceux qui ont la faculté de la génération, ou même du désir, à ceux qui manquent de cette faculté; et, parmi les êtres vivants, on préfère les sensibles aux insensibles, les animaux aux arbres; et parmi les sensibles, les intelligents aux non intelligents, les hommes aux brutes; et parmi les intelligents, les immortels aux mortels, les anges aux hommes. Mais cet ordre de préférence est celui de la nature. Il en est un autre fondé sur une estime dépendante de l'usage. Ainsi nous préférons certains objets insensibles à des êtres sensibles, tellement que, si la puissance était en nos mains, nous voudrions retrancher ces derniers de la nature, soit par ignorance du rang qu'ils tiennent, soit plutôt par amour de notre commodité. Qui n'aimerait mieux avoir chez soi du pain que des rats, et des écus que des puces? Et faut-il s'en étonner, quand l'estime des hommes eux-mêmes, dont la nature est si noble, met un prix plus cher à l'acquisition d'un cheval que d'un esclave, d'une pierre précieuse que d'une servante? Aussi la vérité établit une grande distance entre la liberté et la raison, la nécessité du besoin et la volupté du désir. La raison veut apprécier l'objet dans sa nature et son ordre, et la nécessité ne connaît d'autre guide que son intérêt; la raison ne cherche que ce qui apparaît comme vrai à la lumière intellectuelle. La volupté s'en tient à l'agréable, qui frappe les sens corpo-

XVI. In his enim quæ quoquo modo sunt, et non sunt quod Deus est a quo facta sunt, præponuntur viventia non viventibus; sicut ea quæ habent vim gignendi vel etiam appetendi, his quæ isto motu carent. Et in his quæ vivunt, præponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia. Et in his quæ sentiunt, præponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus. Et in his quæ intelligunt, præponuntur immortalia mortalibus, sicut angeli hominibus. Sed ista præponuntur naturæ ordine: est autem alius atque alius pro suo cujusque usu æstimationis modus, quo fit ut quædam sensu carentia quibusdam sentientibus præponamus, in tantum ut si potestas esset, ea prorsus de natura rerum auferre vellemus, sive quem in ea locum habeant ignorantes, sive etiamsi sciamus, nostris ea commodis postponentes. Quis enim non domi suæ panem habere quam mures, nummos quam pulices malit? Sed quid mirum, cum ipsorum etiam hominum æstimatione, quorum certe natura tantæ est dignitatis, plerumque charius comparetur equus quam servus, gemma quam famula? Ita libertate judicandi plurimum distat ratio considerantis a necessitate indigentis, seu voluptate cupientis, cum ista quid

rels; mais le poids de la volonté et de l'amour a tant de force dans les êtres raisonnables que, malgré la supériorité des anges sur les hommes dans l'ordre de la nature, la loi de justice assure aux hommes vertueux la supériorité sur les mauvais anges.

XVII. C'est donc la nature et non la malice du démon que l'Écriture considère, lorsqu'elle dit : « Il est le commencement de l'œuvre de Dieu; » car il est indubitable qu'une nature sans vice soit antérieure au vice qui la corrompt. Or le vice est contre la nature, et il ne peut que nuire à la nature. Ce ne serait donc pas un vice de se retirer de Dieu, s'il n'était plus conforme à la nature d'être avec Dieu. La malice même de la volonté est donc un puissant témoignage de la bonté de la nature. Mais, comme Dieu est le créateur souverainement bon des natures bonnes, il est l'ordonnateur souverainement juste des volontés mauvaises; leur malice fait un mauvais usage de la bonté de la nature, et il en fait un bon de la malice des volontés. Il a donc voulu que le diable, bon au sortir des mains de Dieu et devenu mauvais par sa volonté propre, relégué aux régions inférieures, serve de jouet aux anges; c'est-à-dire que les tentations qu'il sème sous les pas des saints tournent à leur avantage. Or, en le créant, Dieu n'ignorait pas sa malice future et prévoyait tout le bien que lui-même saurait tirer de ce désordre. C'est pourquoi le Psal-

per se ipsum in rerum gradibus pendat, necessitas autem quid propter quid expetat, cogitet; et ista quid verum luci mentis appareat, voluptas vero quid jucundum corporis sensibus blandiatur, exquirat. Sed tantum valet in naturis rationalibus quoddam veluti pondus voluntatis et amoris, ut cum ordine naturæ angelis hominibus, tamen lege justitiæ boni homines malis angelis præferantur.

XVII. Propter naturam igitur, non propter malitiam diaboli, dictum recte intelligimus: *Hoc est initium figmenti Domini*: quia sine dubio ubi esset vitium malitiæ, natura non vitilata præcessit. Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturæ. Non itaque esset vitium recedere a Deo, nisi naturæ, cujus id vitium est, potius competeret esse cum Deo. Quapropter etiam voluntas mala grande testimonium est naturæ bonæ. Sed Deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum justissimus ordinator; ut cum male illæ utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam voluntatibus malis. Itaque fecit ut diabolus insututione illius bonus, voluntate sua malus, in inferioribus ordinatus illuderetur ab angelis ejus, id est, ut prosint tentationes ejus sanctis, quibus eas obesse desiderat. Et quoniam Deus cum eum conderet, futuræ malignitatis ejus non erat utique ignarus, et prævidebat quæ bona de malis ejus esset ipse factururus: propterea Psalmus ait:

miste dit : « Ce dragon que vous avez créé pour servir de jouet. » Evidemment, quand sa bonté le créait bon, il avait déjà, dans sa prescience, quel usage il ferait de l'être déchu.

XVIII. Car Dieu n'aurait pas créé un seul ange, que dis-je ? un seul homme dont il eût prévu la dépravation, s'il n'eût tout à la fois connu comment il les ferait servir aux intérêts des justes, relevant ainsi par l'antithèse le sublime poème des siècles. C'est en effet un des plus beaux ornements du discours que l'antithèse, en latin opposition, ou plus exactement contraste. L'usage n'a pas autorisé chez nous l'expression d'antithèse, quoique la figure elle-même soit l'un des ornements habituels de la langue latine, ou plutôt de toutes les langues du monde. C'est par l'antithèse que, dans sa seconde Epître aux Corinthiens, l'apôtre Paul relève agréablement sa pensée quand il dit : « Nous saisissons les armes de la justice à droite et à gauche, dans la gloire et la bassesse, dans l'infamie et la bonne renommée, comme séducteurs, et cependant témoins de la vérité ; comme ignorés, et qui nous ignore ? comme mourants, et ne vivons-nous pas ? châtiés et non détruits ; tristes et toujours dans la joie ; pauvres et enrichissant plusieurs ; n'ayant rien et possédant tout. » Le rapprochement de ces contrastes met en relief la beauté du discours, et la beauté de l'univers ressort de cette éloquente opposition, non de paroles, mais de choses.

Draco hic, quem finxisti ad illudendum ei, ut in eo ipso quod eum finxit, licet per suam bonitatem bonum, jam per suam præscientiam præparasse intelligatur quomodo illo uteretur et malo.

XVIII. Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse præscisset, nisi pariter nosset quibus eos honorum usibus commodaret, atque ita ordinem seculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Antitheta enim quæ appellantur, in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quæ latine appellantur opposita, vel quod expressius dicitur, contraposita. Non est apud nos hujus vocabuli consuetudo, cum tamen eisdem ornamentis locutionis etiam sermo latinus utatur, imo linguæ omnium gentium. His antithetis et Paulus apostolus in secunda ad Corinthios Epistola, illum locum suaviter explicat, ubi dicit: *Per arma justitiæ a dextris et a sinistris, per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam; ut seductores, et veraces; ut qui ignoramur, et cognoscimur; quasi morientes, et ecce vivimus; ut coerciti, et non mortificati; ut tristes, semper autem gaudentes; sicut egeni, multos autem ditantes; tanquam nihil habentes, et omnia possidentes.* Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia, contrariorum opposi-

C'est ce qui est clairement énoncé au livre de l'Ecclésiastique : « Le bien est contraire au mal, la mort à la vie, et le pécheur au juste. Contemple toutes les œuvres du Très-Haut, toujours ainsi deux à deux, et l'une contraire à l'autre. »

XIX. L'un des avantages de l'obscurité même du texte sacré est de suggérer plusieurs sens également avoués de la vérité et de les reproduire à la lumière de la connaissance. Les interprétations diffèrent; l'intelligence des obscurités s'appuie du témoignage des passages clairs et qui n'admettent aucun doute; et soit que, dans cette diversité d'opinions, on découvre le vrai sens de l'auteur inspiré, soit qu'il demeure caché, on retire toujours quelque vérité de ces profonds abîmes. Or, suivant moi, il ne répugne nullement à l'œuvre de Dieu que, par la lumière primitive, l'on entende la création des anges et la séparation des bons et des impurs par ces paroles : « Dieu sépara la lumière et les ténèbres; il nomma la lumière, jour, et les ténèbres, nuit. » Seul il a pu opérer cette séparation, celui qui, avant la chute des mauvais anges, a pu prévoir qu'ils tomberaient et, privés de la lumière de la vérité, demeureraient éternellement dans leur ténébreuse superbe. Quant à ce jour et à cette nuit si connus, cette lumière et ces ténèbres apparentes, c'est aux deux flambeaux du ciel présents à nos sens qu'il confie leur séparation

tione seculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro Ecclesiastico, hoc modo : *Contra malum bonum est, et contra mortem vita: sic contra piun peccator. Et sic intueri in omnia opera Altissimi, bina et bina, unum contra unum.*

XIX. Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit et in lucem notitiæ producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit; ita tamen ut quod in obscuro loco intelligitur vel attestazione rerum manifestarum, vel aliis locis minime dubiis asseratur; sive cum multa tractantur ad id quoque perveniatur, quod sensit ille qui scripsit; sive id quidem lateat, sed ex occasione tractandæ profundæ obscuritatis alia quædam vera dicantur: non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si cum lux illa prima facta est, Angeli creati intelliguntur, et inter sanctos Angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est: *Et divisit Deus inter lucem et tenebras; et vocavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem.* Solus quippe ille ista discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent præscire casuros, et lumine privatos veritatis in tenebrosa superbia remansuros. Nam inter istum nobis notissimum diem et noctem, id est inter hanc lucem et has tenebras, vulgatissima sensibus nostris luminaria cœli ut dividerent, impe-

quand il commande ainsi : « Soient les astres dans le firmament du ciel, pour luire sur la terre et séparer le jour de la nuit. » Et puis il ajoute : « Et Dieu fit deux grands astres, pour présider, le plus grand au jour, le moindre à la nuit, et il fit les étoiles, et il les éleva dans le firmament du ciel pour luire sur la terre, présider au jour et à la nuit, et séparer la lumière des ténèbres. » Mais cette lumière spirituelle, cette sainte société des anges, illuminée des splendeurs intelligibles de la vérité, qui l'a pu séparer des ténèbres ennemies, ces esprits pervers, ces mauvais anges détournés du soleil de justice, sinon celui pour qui le désordre à venir de la volonté, et non de la nature, n'a pu être ni un mystère, ni un doute ?

XX. Enfin, ce qu'il ne faut point passer sous silence, c'est qu'après cette parole : « Que la lumière soit, et la lumière fut, » l'Écriture ajoute aussitôt : « Et Dieu vit que la lumière était bonne. » Or, elle ne parle pas ainsi quand il sépare la lumière et les ténèbres, quand il appelle la lumière jour, et les ténèbres nuit ; pour ne pas laisser croire qu'il eût sanctionné d'une même approbation ces ténèbres et cette lumière. Quant à ces irréprochables ténèbres, que les astres du ciel séparent de la lumière visible à nos yeux, l'Écriture ne constate qu'après leur séparation le témoignage de l'approbation divine : « Et Dieu les éleva dans le firmament du ciel pour luire sur la terre, présider au jour et à la nuit, séparer la

ravit : *Fiant, inquit, luminaria in firmamento cœli, ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem. Et paulo post: Et fecit, inquit, Deus duo luminaria magna; luminare majus in principia diei, et luminare minus in principia noctis; et stellas: et posuit illa Deus in firmamento cœli, lucere super terram, et præesse dici et nocti, et dividere inter lucem et tenebras. Inler illam vero lucem, quæ sancta societas angelorum est illustratione veritatis intelligibiliter fulgens, et ei contrarias tenebras, id est malorum angelorum aversorum a luce justitiæ teterrimas mentes, ipse dividere potuit, cui etiam futurum, non naturæ, sed voluntatis malum, occultum aut incertum non esse potuit.*

XX. Denique nec illud est prætereundum silentio, quod ubi dixit Deus : *Fiat lux, et facta est lux;* continuo subjunctum est : *Et vidit Deus lucem quia bona est:* non posteaquam separavit inter lucem et tenebras ; et vocavit lucem diem, et tenebras noctem, ne simul cum luce etiam talibus tenebris testimonium placiti sui perhibuisse videretur. Nam ubi tenebræ inculpabiles sunt, inter quas et lucem istam his oculis conspicuam luminaria cœli dividunt, non ante, sed post inferitur : *Et vidit Deus quia bonum est. Et posuit illa, inquit, in firmamento cœli, lucere super terram, et præesse diei et nocti, et separare inter lucem et tenebras. Et vidit Deus quia bonum*

lumière des ténèbres, et Dieu vit que cela était bon. » L'un et l'autre lui plut, parce que l'un et l'autre est sans péché. Mais quand il est dit : « Que la lumière soit, et la lumière fut... Et Dieu vit que la lumière est bonne ; » et aussitôt après : « Dieu sépara la lumière et les ténèbres ; il appela la lumière jour, et les ténèbres nuit, » l'Écriture n'ajoute pas : « Et Dieu vit que cela était bon, » de peur que la bonté ne fût attribuée à l'un et à l'autre ; car l'un des deux est mauvais, par son propre vice et non par nature. Ici donc la lumière seule plaît au Créateur ; quant aux ténèbres spirituelles, il les ordonne, mais ne les approuve pas.

XXI. Que faut-il donc entendre par ces paroles répétées à chaque création nouvelle : « Dieu vit que cela était bon », sinon l'approbation de l'œuvre faite suivant l'art, qui est la sagesse de Dieu ? Or, ce n'est pas que Dieu attende la fin de son œuvre pour en connaître la bonté ; aucune de ces œuvres n'existerait s'il ne l'eût connue bonne. Cette connaissance seule le décide à créer, et quand il dit : Cela est bon ; ce n'est pas pour l'apprendre, mais pour nous l'enseigner. Platon, plus hardi, prétend que Dieu tressaillit de joie, son œuvre achevée. Platon n'est pas assez insensé pour croire que la nouveauté de la création ajoute à la béatitude divine, mais il a voulu montrer que le monde réalisé plut au suprême Artisan comme il lui avait plu dans son type idéal ; non que la science de Dieu soit susceptible d'aucun changement et

est. Utrumque enim placuit, quia utrumque sine peccato est. Ubi autem dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est, et postmodum infertur : Et separavit Deus inter lucem et tenebras ; vocavitque Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem : non hoc loco additum est : Et vidit Deus quia bonum est ; ne utrumque appellaretur bonum, cum esset horum alterum malum, vitio proprio, non natura. Et ideo sola ibi lux placuit Conditori : tenebræ autem angelicæ, etsi fuerant ordinandæ, non tamen fuerant approbandæ.

XXI. Quid est enim aliud intelligendum in eo quod per omnia dicitur : *Vidit Deus quia bonum est* : nisi operis approbatio secundum artem facti, quæ sapientia Dei est ? Deus autem usque adeo non cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si ei fuisset incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret ; docet bonum esse, non discit. Et Plato quidem plus ausus est dicere, elatum esse scilicet Deum gaudio, mundi universitate perfecta. Ubi et ipse non usque adeo desipiebat, ut putaret Deum sui operis novitate factum beatiorum ? sed sic ostendere voluit, artificii suo placuisse jam factum, quod placuerat in arte faciendum ; non quod ullo modo Dei

reçoive une impression différente de ce qui a été, de ce qui est déjà, de ce qui n'est pas encore ; qu'à notre manière il porte son regard dans l'avenir, l'arrête sur le présent, le détourne vers le passé ; Dieu voit d'une vue infiniment supérieure aux perceptions ordinaires de l'intelligence humaine. Sa pensée ne change pas dans le passage d'un objet à un autre ; il voit immuablement : et tout ce que le temps développe, l'avenir qui n'est pas encore, le présent qui est déjà, le passé qui n'est plus, rien n'échappe à l'éternelle stabilité de sa présence. Il ne voit pas autrement des yeux, autrement de l'esprit, car il n'est pas composé d'âme et de corps ; il ne voit pas aujourd'hui autrement qu'il ne voyait hier, qu'il ne verra demain ; car sa science, à la différence de la nôtre, ne reçoit aucun changement de la mobilité du temps : « En lui point de changement, point de moment qui laisse une ombre. » Et il ne passe point d'une pensée à une autre ; sous son regard incorporel, tout ce qu'il connaît est présent. Il connaît le temps, d'une connaissance indépendante du temps, comme il meut les choses temporelles d'un mouvement étranger aux mouvements temporels. Il voit que ce qu'il a fait est bon, où il a vu qu'il était bon de le faire. Et la vue de ce qu'il a fait n'ajoute rien à sa science, comme si elle eût été moindre avant qu'il eût fait ce qu'il voit ; son œuvre serait moins parfaite si la perfection de sa science recevait quelque surcroît de la vue de ses

scientia varietur, ut aliud in ea faciant quæ nondum sunt, aliud quæ jam sunt, aliud quæ fuerunt. Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod præsens est adspicit, vel quod præteritum est respicit ; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe atque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt ; ita ut illa quidem quæ temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et præsentia jam sint, et præterita jam non sint, ipse vero et omnia stabili ac sempiterna præsentia comprehendat : nec aliter oculis, aliter mente ; non enim ex animo constat et corpore : nec aliter nunc, aliter antea, et aliter postea ; quoniam non sicut nostra, ita ejus quoque scientia trium temporum, præsentis videlicet et præteriti vel futuri, varietate mutatur : apud quem non est immutatio, nec momenti obumbratio. Neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quæ novit : quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit ut faceret. Nec quia factum vidit, scientiam duplicavit, vel ex aliqua parte auxit, tanquam minoris scientiæ fuerit priusquam faceret quod videret : qui tam per-

œuvres. Or, s'il ne s'agissait que de nous faire connaître l'auteur de la lumière, il suffirait de dire : Dieu fit la lumière. S'il ne fallait que nous signaler l'instrument, c'était assez de cette parole : « Et Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut » : et nous saurions non seulement que Dieu l'a faite, mais encore qu'il l'a faite par son Verbe. Mais comme il était nécessaire de nous informer, touchant la créature, de cette triple circonstance ; par qui, comment, et pourquoi elle a été faite, nous lisons : « Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne. » « Si donc nous demandons l'auteur de la lumière « Dieu » ; l'instrument : il dit : « Qu'elle soit, et elle fut ; » la raison : « parce qu'elle est bonne ». Et il n'est point d'artisan plus excellent que Dieu ; ni d'art plus puissant que le Verbe de Dieu ; ni de raison meilleure que la bonté de l'œuvre d'un Dieu bon. Et Platon aussi trouve cette raison fort juste qu'une œuvre bonne émane d'un Dieu bon ; soit qu'il l'ait lue dans les Écritures ou qu'il l'ait apprise de ceux qui l'y avaient lue, soit que la pénétration de son génie ait vu intellectuellement, par le miroir des réalités visibles, les perfections invisibles de Dieu, soit qu'il en eût été instruit par des sages, arrivés à cette hauteur de contemplation.

XXII. Toutefois cette raison de la création de tous les biens, la bonté de Dieu, raison si juste et si convenable, qui, attentivement considérée et méditée pieusement, met fin à

fecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex ejus operibus adderetur. Quapropter, si tantummodo nobis insinuandum esset quis fecerit lucem, sufficeret dicere : Deus fecit lucem. Sit autem non solum quis fecerit, verum etiam per quid fecerit ; satis esset ita enuntiari : *Et dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux* ; ut non tantum Deum, sed etiam per Verbum lucem fecisse nossemus. Quia vero tria quædam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit : *Deus dixit, inquit, Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est*. Si ergo quærimus qui fecerit, *Deus* est. Si per quid fecerit : *Dixit, Fiat, et facta est*. Si quare fecerit : *Quia bona est*. Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi justissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent : sive ista legerit, sive ab his qui legerant forte cognoverit : sive acerrimo ingenio invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspexerit, sive ab his qui ista conspexerant et ipse didicerit.

XXII. Hanc tamen causam, id est ad bona creanda bonitatem Dei ; hanc inquam, causam tam justam atque idoneam, quæ diligenter considerata et æ cogitata omnes controversias quærentium mundi originem terminat,

toute discussion sur l'origine du monde, cette raison, dis-je, échappe à certains hérétiques. Et pourquoi ? Parce que notre fragile et défaillante mortalité, juste supplice du péché, est affligée de mille accidents contraires ; le feu, le froid, la férocité des brutes. Et ce qu'ils ne voient pas, c'est l'excellence de chaque chose dans son milieu naturel, et l'admirable ordonnance de toutes, et le contingent de beauté dont elles enrichissent, chacune en particulier, la république universelle, et l'utilité qu'elles nous procurent, si nous savons en faire un usage légitime et éclairé ; en sorte que les poisons mêmes, pernicious par disconvenance, convenablement employés, deviennent de salutaires remèdes. Et voyez, d'autre part, comme les objets les plus agréables, la nourriture, le breuvage, la lumière, se dépravent par l'abus et l'inopportunité de la jouissance. C'est ainsi que la Providence divine nous avertit de ne pas jeter sur les choses un blâme téméraire, mais d'en rechercher attentivement l'utilité. Si elle se dérobe à la faiblesse de notre esprit ou de l'esprit humain, il faut croire qu'elle est cachée, comme l'étaient tant d'autres vérités dont à peine nous avons pénétré le mystère : car cette obscurité même est l'épreuve de l'humilité ou la mortification de l'orgueil. Mais, en réalité, nulle part le mal n'est une substance ; il n'est qu'une privation du bien ; et, de la terre au ciel, du visible à l'invisible, il est des biens meilleurs que d'autres ; inégaux entre eux, afin qu'ils soient tous. Mais Dieu, grand ouvrier dans les grandes choses, ne l'est

quidam hæretici non viderunt: quia egenam carnis hujus fragilemque mortalitatem, jam de justo supplicio venientem, dum ei non conveniunt, plurima offendunt; sicut ignis, aut frigus, aut fera bestia, aut quid hujusmodi. Nec attendunt, quam vel in suis locis naturisque vigeant, pulchroque ordine disponantur; quantumque universalitati rerum pro suis portionibus decoris tanquam in communem rempublicam conferant, vel nobis ipsis, si eis congruenter atque scienter utamur, commoditatis attribuant; ita ut venena ipsa, quæ per inconvenientiam perniciose sunt, convenienter adhibita in salubria medicamenta vertantur: quamque a contrario etiam hæc quibus delectantur, sicut cibus et potus et ista lux, immoderato et inopportuno usu noxia sentiantur. Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere; et ubi nostrum ingenium vel infirmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quædam quæ vix potuimus invenire: quia et ipsa utilitatis occultatio, aut humilitatis exercitatio est, aut elationis attritio; cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni: sed a terrenis usque ad cœlestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora; ad hoc inæqualia, ut essent omnia. Deus autem ita est artifex

pas moins dans les petites ; et ce n'est point à leur grandeur presque nulle qu'il faut mesurer ces petites choses, mais à la sagesse de leur auteur. Retranchez, par exemple, à l'homme extérieur l'un de ses sourcils, combien peu y perdra son corps ; combien y perdra sa beauté ? car elle ne consiste pas dans la grandeur, mais dans l'égalité et la proportion des organes. Faut-il donc s'étonner que ceux qui croient à l'existence d'une nature mauvaise, engendrée d'un principe indépendant et ennemi, refusent de reconnaître la bonté de Dieu pour la cause de la création, persuadés au contraire qu'il n'a élevé qu'à la dernière extrémité ces remparts du monde contre la révolte du mal et mêlé à la nature du mal, pour le réprimer et le vaincre, la bonté de sa nature qu'il engage dans la plus honteuse corruption, dans les plus cruelles chaînes ; jaloux du moins de faire à son ennemi une prison de cette partie de lui-même qu'il ne peut affranchir de la servitude et de la honte. Non, les manichéens ne tomberaient pas dans cet excès de déraison, ou plutôt dans ce délire, s'ils avaient une croyance vraie, et de la nature de Dieu et de la nature de l'âme : l'une immuable, incorruptible, inaltérable ; l'autre qui a pu changer par l'abus de sa volonté ; que le péché a pu corrompre et priver ainsi de la lumière de l'immuable vérité ; créature de Dieu et non partie de Dieu ; nature infiniment éloignée des perfections de la nature divine : — telle serait leur croyance, s'ils avaient la santé de la foi.

magnus in magnis, ut minor non sit in parvis : quæ parva non sua granditate (nam nulla est), sed artificis sapientia metienda sunt : sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahatur pulchritudini ; quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum. Nec sane multum mirandum est, quod hi qui nonnullam malam putant esse naturam suo quodam contrario exortam propagatamque principio, nolunt accipere istam causam creationis rerum, ut bonus Deus conderet bona ; credentes eum potius ad hæc mundana molimina rebellantis adversum se mali repellendi extrema necessitate perductum, suamque naturam bonam malo coercendo superandoque miscuisse, quam turpissime pollutam et crudelissime captivalem et oppressam labore magno vix mundet ac liberet, non totam tamen ; sed quod ejus non potuerit ab illa iniquatione purgari, tegmen ac vinculum futurum hostis victi et inclusi. Sic autem manichæi non desipient vel potius insanirent, si Dei naturam, sicuti est, incommutabilem atque omnino incorruptibilem crederent, cui nocere nulla res possit : animam vero quæ voluntate mutari in deterius et peccato corrumpi potuit, atque ita incommutabilis veritatis luce privari, non Dei partem, nec ejus naturæ

XXIII. Mais, ce qui doit beaucoup plus nous étonner, c'est que plusieurs, convenant avec nous d'un principe unique de toutes choses, et comme nous convaincus que nulle nature, autre que Dieu, ne peut avoir que lui pour auteur, refusent une bonne et simple créance à cette raison si bonne et si simple de la création : Bonté de Dieu, cause de tous biens ; — biens autres que Dieu, inférieurs à Dieu ; biens toutefois qui ne peuvent être l'ouvrage que d'un Dieu bon. Mais, disent-ils, les âmes, créatures et non parties de Dieu, ont péché en s'éloignant de leur Créateur ; échelonnées du ciel à la terre à divers intervalles, suivant la diversité de leurs crimes, elles ont mérité différentes chaînes corporelles : tel est le monde, telle est la cause de la création du monde ; ce n'est point la production d'un bien, mais la répression du mal. Ici Origène encourt une juste censure : lisez ses livres *des Principes*, voilà ce qu'il pense, voilà ce qu'il écrit. En vérité, mon étonnement est au-dessus de toute expression. Quoi ! un homme si savant, si profondément versé dans les saintes lettres, ne voit pas combien cette opinion répugne à l'autorité formelle de l'Écriture, qui, ajoutant après chaque création particulière : « Et Dieu vit que cela était bon, » et après l'œuvre entière accomplie : « Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout cela était très bon ; » n'assigne évidemment à la création du monde que cette seule raison, c'est-à-dire

quæ Dei est, sed ab illo conditam longe imparem Conditori christiana sanitate sentirent.

XXIII. Sed multo est mirandum amplius, quod etiam quidam, qui unum nobiscum credunt omnium rerum esse principium, ullamque naturam, quæ non est quod Deus est, nisi ab illo conditore esse non posse; noluerunt tamen istam causam fabricandi mundi tam bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut Deus bonus conderet bona, et essent post Deum quæ non essent quod est Deus, bona tamen quæ non faceret nisi bonus Deus. Sed animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo; et diversis progressibus pro diversitate peccatorum, a cœlis usque ad terras, et diversa corpora quasi vincula meruisse: et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes jure culpatur. In libris enim quos appellat *περὶ Ἀρχῶν*, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit. Ubi plus quam dici potest, miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum, non attendisse, primum quam hoc esset contrarium Scripturæ hujus tantæ auctoritatis intentioni, quæ per omnia opera Dei subjungens: *Et vidit Deus, quia bonum est; completisque omnibus inferens: Et vidit Deus omnia quæ fecit, et ecce bona valde:*

qu'une œuvre bonne devait sortir des mains d'un Dieu bon. Sans le péché, le monde ne serait orné et rempli que de natures bonnes; et cependant, malgré le péché, tout n'est pas envahi par le péché, car le plus grand nombre des esprits célestes est demeuré dans l'ordre de sa nature. Et la volonté mauvaise, pour s'être affranchie de cet ordre, n'a pas su néanmoins se soustraire aux lois de la justice de Dieu, qui ordonne tout au bien. L'univers, avec les pécheurs, est comme un tableau avec ses ombres; une perspective convenable en développe les beautés, quoiqu'il n'y ait que laideur dans les teintes ténébreuses, considérées en elles-mêmes.

Et puis, s'il était vrai que le monde n'eût été fait que pour opérer la reclusion des âmes dans la prison des corps en expiation de leurs crimes; les moins coupables recevant des corps plus subtils et plus légers, — et les autres, des corps plus grossiers et plus lourds, — comment Origène et ses partisans ne remarquent-ils pas que les démons, dont la perversité est au-dessus de tout, auraient dû, plutôt que les hommes même pervers, recevoir ces corps de terre, dont la bassesse, dont la pesanteur est au-dessous de tout? Cependant, pour nous apprendre à ne pas peser les mérites des âmes sur la qualité des corps, le plus méchant des êtres, le démon, a un corps subtil, et l'homme méchant il est vrai, mais d'une malice infiniment moins profonde, que dis-je?

nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus: et quia peccatum est, non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe major numerus in cœlestibus suæ naturæ ordinem servet. Nec mala voluntas, quia naturæ ordinem servare noluit, ideo justî Dei leges omnia bene ordinantis effugit. Quoniam sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet.

Deinde videre debuit Origenes, et quicumque ita sapiunt, si hæc opinio vera esset, mundum ideo factum, ut animæ pro meritis peccatorum suorum tanquam ergastula quibus pœnaliter includerentur, corpora acciperent, superiora et leviora quæ minus, inferiora vero et graviora quæ amplius peccaverunt; dæmones quibus deterius nihil est, terrena corpora quibus inferius et gravius nihil est, potius quam homines etiam malos habere debuisset. Nunc vero ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aerium pessimus dæmon, homo autem et nunc licet malus, longe minoris mitiorisque malitiæ, et certe ante peccatum, tamen luteum corpus accepit. Quid autem stultius dici potest, quam per

avant son péché même, l'homme est revêtu d'un corps d'argile. Et quoi de plus insensé que de prétendre que ce soleil unique dans ce monde unique n'a pas été destiné par la providence de l'Artisan suprême à l'ornement et à l'utilité de la création corporelle, mais qu'une âme en péchant a mérité une telle prison? Et, par conséquent, si, non pas une âme, mais deux, mais dix, mais cent, eussent commis le même péché, cent soleils resplendiraient en ce monde. Ainsi ce n'est point l'ineffable sagesse qui, pour l'ornement et l'utilité de la création, en a décidé autrement; c'est l'immense prévarication d'une âme qui lui a valu le privilège d'un tel corps. Mais quoi! s'agit-il donc du désordre de ces âmes dont ils parlent sans savoir ce qu'ils disent? et ne s'agit-il pas plutôt de leur propre égarement, si loin de la vérité; désordre qui voudrait aussi des liens? Quant à cette triple circonstance signalée plus haut, question que chaque créature suggère: Quel est l'auteur? quel est l'instrument? quelle est la raison de sa création? Si l'on répond: Dieu, le Verbe est la Bonté de Dieu; ces mystiques profondeurs nous rapprochent-elles de la Trinité même, Père, Fils et Saint-Esprit; ou bien est-il quelque passage de l'Écriture qui s'oppose à ce sentiment? C'est un point difficile, qui demanderait un long discours, et rien d'ailleurs ne nous presse de tout expliquer en un seul livre.

XXIV. Nous croyons, nous maintenons, nous enseignons,

istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel etiam salutis rerum corporalium consuluisse artificem Deum, sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat, ut tali corpore mereretur includi? Ac per hoc si contigisset, ut non una, sed duæ; imo non duæ, sed decem vel centum, similiter æqualiterque peccassent, centum soles haberet hic mundus. Quod ut non fieret, non opificis provisione mirabili ad rerum corporalium salutem decoremque consultum est; sed contigit potius tanta unius animæ progressionem peccantis, ut sola corpus tale mereretur. Non plane animarum, de quibus nesciunt quid loquantur, sed eorum ipsorum qui talia sapiunt, multum longe a veritate et merito est coercenda progressio. Hæc ergo tria quæ superius commendavi, cum in unaquaque creatura requiruntur, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit, ut respondeatur: Deus, per Verbum, quia bona est, utrum altitudine mystica nobis ipsa Trinitas intimetur, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; an aliquid occurrat, quod in hoc loco Scripturarum id accipiendum esse prohibeat, multi sermonis est quæstio, nec omnia uno volumine et explicandum est.

XXIV. Credimus, et tenemus, et fideliter prædicamus, quod Pater

comme un dogme de notre foi que le Père a engendré le Verbe, — c'est-à-dire la sagesse, créatrice de toutes choses, son Fils unique, un comme lui, éternel comme lui, souverainement bon comme lui, que le Saint-Esprit est ensemble l'Esprit du Père et du Fils, consubstantiel et coéternel à tous deux ; trinité à cause de la propriété des personnes, un seul Dieu à cause de la divinité inséparable, et tout-puissant à cause de l'inséparable toute-puissance ; et toutefois chaque personne en particulier est Dieu et tout-puissant, et toutes ensemble ne sont ni trois dieux ni trois tout-puissants ; tant est inséparable cette unité des trois personnes qui a voulu rendre d'elle-même ce témoignage. Mais le Saint-Esprit du Père souverainement bon et du Fils souverainement bon, en tant que commun à tous deux, peut-il être convenablement appelé la bonté de l'un et de l'autre ? Ici, je n'ose hasarder une opinion téméraire. Je dirais plutôt qu'il est la sainteté de tous deux, non pas en tant que qualité, mais en tant que substance et troisième personne dans la Trinité. Et ce qui m'amène à ce sentiment comme plus probable, c'est que, malgré l'unité du Père et du Fils en tant qu'Esprit, malgré l'unité du Père et du Fils en tant que Saint, cette troisième personne toutefois est proprement appelée Esprit-Saint, comme la sainteté substantielle et consubstantielle de tous deux. Or, si la bonté divine n'est autre que la sainteté, c'est assurément le droit de la raison et non plus présomptueuse

genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, æternus coæternum, summe bonus æqualiter bonum ; et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus, et ipse consubstantialis et coæternus ambobus : atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam : ita tamen ut etiam cum de singulis quæritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur ; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens, tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quæ sic se voluit prædicari. Utrum autem boni Patris et boni Filii Spiritus sanctus, quia communis ambobus est, recte bonitas dici possit amborum, non audeo temerariam præcipitare sententiam : verumtamen amborum eum dicere sanctitatem facilius ausus fuero, non amborum quasi qualitatem, sed ipsum quoque substantiam, et tertiam in Trinitate personam. Ad hoc eni a me probabilius ducit, quod cum sit et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus sanctus, tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum. Sed si nihil aliud est bonitas divina quam sanctitas, profecto et illa diligentia rationis est, non præsumptionis auda-

témérité de découvrir, sous le voile d'une expression obscure qui sollicite vivement notre intelligence, la secrète empreinte de la Trinité dans cette question que chaque créature nous suggère : Par qui, comment et pourquoi elle a été faite ? Car, c'est le Père du Verbe qui dit : « Soit ! » — Ce qui se fait quand il parle, c'est le Verbe qui le fait. Enfin : « Dieu voit que cela est bon ; » preuve évidente que ni la nécessité, ni un besoin de l'indigence, mais la bonté seule est la raison de l'œuvre divine ; Dieu l'a faite parce qu'elle est bonne ; aussi n'est-ce qu'après sa création que l'Écriture la déclare bonne pour la montrer conforme à cette bonté qui est la raison de son existence. Et si, dans cette bonté, il est permis de voir le Saint-Esprit, voilà donc la Trinité tout entière qui se révèle à nous dans ses ouvrages. En elle, la Cité sainte, la sublime Cité des saints anges, a son origine, sa beauté, sa béatitude. Demandez son auteur ? c'est Dieu qui l'a créée ; — l'auteur de sa sagesse ? c'est Dieu qui l'éclaire ; — l'auteur de sa félicité ? c'est Dieu dont elle jouit ; Dieu, perfection de son être, lumière de sa contemplation, joie de sa fidélité ; elle est, elle voit, elle aime ; elle vit dans l'éternité de Dieu ; elle brille dans la vérité de Dieu ; elle jouit dans la bonté de Dieu.

XXV. Autant qu'il est permis d'en juger, tel est encore le principe de cette triple division de l'étude de la sagesse établie ou plutôt signalée par les philosophes ; car assurément

cia, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur Verbi, qui dixit : *Fiat*. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per Verbum factum est. In eo vero quod dicitur : *Vidit Deus quia bonum est* ; satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suæ ejusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est : quod ideo, posteaquam factum est, dicitur, ut res quæ facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur. Quæ bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur. Inde est civitatis sanctæ, quæ in sanctis angelis sursum est, et origo, et informatio, et beatitudo. Nam si quæratunde sit, Deus eam condidit : si unde sit sapiens, a Deo illuminatur ; si unde sit felix, Deo fruatur : subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhærens jucundatur ; est, videt, amat ; in æternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

XXV. Quantum intelligi datur, hinc philosophi sapientiæ disciplinam tripartitam esse voluerunt ; imo tripartitam esse animadvertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt) :

ils n'ont pas fait, mais trouvé cette division en physique, logique, éthique, ou naturelle, rationnelle et morale, expressions synonymes usitées déjà dans les lettres latines : non qu'il s'en suive qu'ils aient eu selon Dieu quelque soupçon de la Trinité ; quoique Platon, l'inventeur de cette division, ne reconnaisse que Dieu pour auteur de toute nature, pour dispensateur de l'intelligence et inspirateur de l'amour qui fait la bonté et le bonheur de la vie. Mais il est certain que, malgré la diversité des sentiments sur la nature des choses, sur la recherche de la vérité, sur le bien final où doivent tendre toutes nos actions, les spéculations des philosophes sont renfermées dans le cercle de ces trois ordres de questions : et, quelle que soit sur chaque point en particulier la variété des systèmes et la dissidence des opinions, il est admis sans conteste que la nature a une cause, la science une méthode, la vie une loi. Et puis, chez tout artisan, trois circonstances concourent à l'accomplissement de son œuvre : la nature, l'art, l'usage. La nature se reconnaît par le génie, l'art par l'instruction, l'usage par le fruit. Et je n'ignore pas qu'en réalité le fruit concerne la jouissance, l'usage, l'utilité : on jouit de l'objet qu'on aime pour lui-même ; on use de celui qu'on aime dans un autre but. Il faut donc plutôt user que jouir des choses temporelles pour mériter la jouissance des éternelles. Les méchants veulent jouir de l'argent

cujus una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica. Quarum nomina latina jam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis, rationalis, moralisque vocarentur : quas etiam in octavo libro breviter perstrinximus. Non quod sit consequens, ut isti in his tribus aliquid secundum Deum de Trinitate cogitaverint. Quamvis Plato primus istam distributionem reperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi Deus visus est, neque intelligentiæ dator, neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator. Sed certe cum et de natura rerum, et de ratione indagandæ veritatis, et de boni fine ad quem cuncta quæ agimus referre debemus, diversi diversa sentiant ; in his tamen tribus magnis et generalibus quæstionibus omnis eorum versatur intentio. Ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur, multiplex sit discrepantia opinionum, esse tamen aliquam naturæ causam, scientiæ formam, vitæ summam, nemo cunctatur. Tria etiam sunt quæ in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat ; natura, doctrina, usus : natura ingenio, doctrina scientia usus fructu dijudicandus est. Nec ignoro quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit ; atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quæ nos non ad aliud referenda per se ipsam delectat ; uti vero ea re, quam propter aliud quærimus. Unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur æternis. Non sicut perversi, qui frui

et user de Dieu ; loin d'employer l'argent pour Dieu, ils honorent Dieu pour l'argent. Toutefois, suivant le langage accoutumé, on use des fruits, on jouit de l'usage. Ne dit-on pas en effet les fruits de la terre ? et cependant nous ne faisons qu'en user dans le temps. C'est donc en ce sens que je prends l'expression d'usage par rapport aux trois circonstances que j'ai signalées dans l'homme : la nature, la doctrine, l'usage. Et telle est l'origine de cette triple division, que les philosophes assignent à la science, dont le but est d'atteindre la vie heureuse : division en naturelle à cause de la nature, en rationnelle à cause de la doctrine, en morale à cause de l'usage. Si donc nous étions nous-mêmes les auteurs de notre nature, nous serions aussi les pères de notre science et n'aurions nul besoin d'enseignement : c'est-à-dire nul besoin de puiser, pour la recevoir, à une source étrangère ; et notre amour, s'il n'avait d'autre principe et d'autre fin que nous, suffirait à notre bonheur ; le besoin d'un autre bien n'affligerait pas son indigence ; mais, comme notre être vient de Dieu, la vérité de notre science vient de son enseignement, et la vérité de notre bonheur de l'intime effusion de son amour.

XXVI. Et toutefois, bien inférieure à Dieu, que dis-je ? infiniment distante de Dieu, ni coéternelle, ni consubstantielle à Dieu ; de toutes ses œuvres, celle qui, approchant le plus de sa nature, veut être réformée pour en approcher de

volunt nummo, uti autem Deo ; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt. Verumtamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur, et usibus fruimur. Nam et fructus jam proprie dicuntur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur. Hoc itaque more usum dixerim in his tribus quæ in homine spectanda commouui, quæ sunt natura, doctrina, usus. Ex his propter obtinendam beatam vitam, tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina : naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum. Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curarem ; et nosler amor a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret : nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem ; procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem ; ipsum etiam ut beati simus, suavitalis intimæ largitorem.

XXVI. Et nos quidem in nobis, tametsi non æqualem, imo valde longeuque distantem, neque coæternam, et quo brevius totum dicitur, non ejusdem substantiæ, cujus est Deus, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab

plus près encore par la perfection, une image de Dieu est en nous, que nous reconnaissons, une image de la Trinité souveraine. Car nous sommes, et nous connaissons que nous sommes, et cet être, et cette connaissance, nous l'aimons. Or, en ces trois circonstances, aucune illusion ne nous abuse. Il n'en est pas ici comme des objets extérieurs que l'on ne peut atteindre sans l'intermédiaire des sens; la couleur, par exemple, sans la vue; le son, sans l'ouïe; les senteurs, sans l'odorat; les saveurs, sans le goût; la dureté ou la mollesse des corps, sans le toucher; toutes choses sensibles reproduites par des images fidèles, et toutefois incorporelles, dont notre pensée se saisit, que notre mémoire conserve et qui nous incitent au désir des réalités mêmes qu'elles retracent; mais ici, sans aucune illusion de l'imagination ou de la fantaisie, je suis par moi-même très certain que je suis, que je connais et que j'aime mon être. Et cette certitude défie toutes les objections des académiciens. En vain ils me diront: Quoi donc! si tu te trompais? — Si je me trompe, je suis. Qui n'est pas, ne peut se tromper; donc je suis si je me trompe. Or, puisque je suis si je me trompe, comment me tromperais-je à croire que je suis, puisqu'il est certain que si je me trompe je suis? Donc, comme je serais moi qui me tromperais, quand même je me tromperais, toutefois en tant que je connais que je suis, indubitablement je ne me trompe point. Or c'est une conséquence qu'en tant que je connais que je suis je ne me trompe point. Car, de

eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est summæ illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quæ dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quæ foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapes gustando; dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas, nec jam corporeas, cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitatur: sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludicatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium. Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi esse, non fallar. Sicut enim novi me esse, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me.

même que je connais que je suis, je connais aussi que je me connais. Et quand j'aime cet être et cette connaissance, j'ajoute à ce que je connais un troisième élément, mon amour, dont je suis également certain. Car il n'est pas faux que j'aime, puisque ce que j'aime est certain, et, fût-il faux, il n'en serait pas moins vrai que j'aime une fausseté. Et comment serais-je légitimement repris d'aimer une fausseté si cet amour même n'était pas une vérité ? Mais l'objet de mon amour étant véritable et certain, qui pourrait douter de la vérité et de la certitude de mon amour ? Or il n'est personne qui ne veuille être heureux : et comment être heureux sans être ?

XXVII. Être est si naturellement doux, qu'afin d'être seulement, les malheureux mêmes se refusent à mourir, et, quoique pénétrés du sentiment de leur misère, c'est elle et non pas eux qu'ils voudraient anéantir. Oui, à ces hommes qui se trouvent malheureux, et malheureux en effet, malheureux dans l'opinion des sages à cause de leur folie, et dans l'opinion des soi-disant heureux, à cause de leur état d'indigence et de mendicité ; oui, dis-je, donnez à ces hommes l'immortalité, assurez leur misère même contre la mort, proposez-leur d'être à jamais misérables ou d'être à jamais rendus au néant ; ils vont tressaillir de joie, ils choisiront d'être toujours ce qu'ils sont, plutôt que de n'être plus à toujours. J'appelle en témoignage leur sentiment bien connu.

Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium, nec imparis aestimationis, eis quas novi rebus adjungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quæ amo non fallar : quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset ? Cum vero et illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est ? Tam porro memo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non beatus esse velit. Quomodo enim potest beatus esse, si nihil sit ?

XXVII. Ita vero vi quadam naturali ipsum esse jucundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire, et cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint. Illis etiam qui et sibi miserissimi apparent, et plane sunt, et non solum a sapientibus, quoniam stulti, verum et ab his qui se beatos putant, miseri judicantur, quia pauperes atque mendici sunt, si quis immortalitatem daret, qua nec ipsa miseria moreretur, proposito sibi quod si in eadem miseria semper esse nollent, nulli et nusquam essent futuri, sed omni modo perituri, profecto exsultarent lætitia, et sic semper eligerent esse, quam omnino non esse. Cujus rei testis est notissimus sensus illorum. Unde enim mori

Car d'où vient qu'ils craignent de mourir, et qu'ils préfèrent la vie dans ces angoisses à la mort qui les termine, sinon que la nature répugne évidemment à ne plus être? Aussi, quand ils se savent près de mourir, ils reconnaissent comme un grand bienfait ces secours miséricordieux qui cherchent à prolonger leur misère avec leur vie et à retarder leur mort. Ah! de quel enthousiasme n'accueilleraient-ils pas l'immortalité, oui, cette immortalité qui ne serait pour eux qu'une indigence sans fin? Que dis-je? les animaux même privés de raison, à qui ces pensées sont inconnues, tous, depuis les immenses reptiles jusqu'aux imperceptibles vermisseaux, par tous les mouvements possibles ne témoignent-ils pas qu'ils veulent être et qu'ils fuient le néant? Voyez les arbres et les plantes; dépourvus de cette sensibilité qui se dérobe au mal par un mouvement manifeste, plus ils élèvent dans l'air avec confiance la cime de leur tige, plus profondes ils attachent leurs racines à la terre pour y puiser leurs substances; et comme pour conserver leur être? Enfin les corps mêmes qui n'ont ni sensibilité, ni vie végétative, tendent néanmoins à s'élancer ou à descendre, ou se balancent dans une région intermédiaire, pour ne pas s'éloigner du centre où leur nature se plaît.

Mais quelle n'est pas la passion de connaître, et combien la nature humaine répugne à l'erreur; je n'en veux d'autre preuve que cette vérité: il n'est personne qui n'accepte plu-

metuunt, et malunt in illa ærumna vivere, quam eam morte finire, nisi quia satis apparet quam refugiat natura non esse? Atque ideo cum se noverint esse morituros, pro magno beneficio sibi hanc impendi misericordiam desiderant, ut aliquanto productius in eadem miseria vivant, tardiusque moriantur. Procul dubio ergo indicant immortalitatem saltem talem quæ non habeat finem mendicitatis, quanta gratulatione susciperent. Quid? animalia omnia etiam irrationalia, quibus datum non est ista cogitare. ab immensis draconibus usque ad exiguos vermiculos, nonne se esse velle atque ob hoc interitum fugere omnibus quibus possunt motibus indicant? Quid? arbusta omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras tutum culminis germen emittant, altius terræ radices affigunt, quo alimentum trahant, atque ita suum quodammodo esse conservent? Ipsa postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec ulla saltem seminalis est vita, ita tamen vel exsiliunt in superna, vel in ima descendunt, vel librantur in mediis, ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse custodiant.

Jam vero nosse quantum ametur, quamque falli nolit humana natura, vel hinc intelligi potest, quod lamentari quisque sana mente mavult, quam

tôt la douleur avec la raison que la joie dans la démence. Grand et admirable sentiment, dont l'homme, de tous les animaux mortels, est seul capable. Plusieurs sont doués d'une vue plus subtile que la nôtre pour voir la lumière sensible, mais ils ne peuvent atteindre cette lumière incorporelle, dont les rayons illuminent notre âme pour assurer la rectitude de nos jugements. Et la mesure de notre participation à cette lumière est la mesure de notre intelligence. Toutefois, dans la sensibilité des brutes, l'on découvre, sinon la connaissance, du moins une certaine image de la connaissance; les autres êtres corporels sont appelés sensibles; non qu'ils sentent, mais parce qu'on les sent. Dans les plantes, la faculté de se nourrir et d'engendrer présente quelque analogie avec les phénomènes de la sensibilité; or tous ces êtres corporels ont leurs causes secrètes dans la nature, et quant à leurs formes variées, dont le concours fait la beauté de ce monde visible, ils les exposent à l'activité de nos sens, et, au défaut de la connaissance qui leur manque, ils semblent solliciter la nôtre. Mais le sens externe est l'instrument et non le juge de nos perceptions. Nous avons un autre sens, celui de l'homme intérieur, sens infiniment plus excellent, par où nous sentons le juste et l'injuste, le juste par une espèce intelligible, l'injuste par la privation de cette espèce. L'activité de ce sens se passe d'auxiliaire : pupille de l'œil, ouverture de l'oreille, aspirations des narines, voûte du palais, toucher corporel, que lui importe? Par ce sens, je suis cer-

lactari in amentia. Quæ vis magna atque mirabilis mortalibus, præter homini, animantibus nulla est; licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum: sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possimus. Nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus. Verumtamen inest sensibus irrationalium animantium, etsi scientia nullo modo, at certe quædam scientiæ similitudo. Cetera autem rerum corporalium, non quia sentiunt, sed quia sentiuntur, sensibilia nuncupata sunt. Quorum in arbutis hoc simile est sensibus, quod aluntur et gignunt. Verumtamen et hæc omnia corporalia latentes in natura causas habent; sed formas suas, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus præbent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. Sed nosse ea sensu corporis ita capimus, ut de his non sensu corporis judicemus. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe præstantiorem, quo justa et injusta sentimus: justa, per intelligibilem speciem; injusta, per ejus privationem. Ad hujus sensus officium non acies pupillæ, non fora-

tain que je suis, et connais que je suis; être et connaissance que j'aime, et par ce sens, je suis également certain de cet amour.

XXVIII. Mais c'en est assez sur notre être, et notre connaissance, et l'amour si profond en nous de l'un et de l'autre, et la lointaine ressemblance que les êtres inférieurs à nous ont à cet égard avec nous; c'en est assez, en raison du plan de cet ouvrage. Quant à l'amour dont nous aimons ces éléments de notre moi, cet amour, l'aimons-nous aussi? c'est ce dont je n'ai rien dit encore. Oui, cet amour est aimé; et la preuve, c'est que dans les hommes les plus légitimement aimables, cet amour même est plus cher. Car on n'appelle pas homme de bien celui qui connaît le bien, mais celui qui l'aime. Pourquoi donc ne nous sentirions-nous pas aimer intérieurement cet amour même qui nous fait aimer tout ce que nous aimons de bien? Il est, en effet, un amour dont on aime aussi ce qui n'est pas aimable: et cet amour, on le hait en soi, quand on aime celui qui vous fait aimer ce qui est aimable; ces deux amours peuvent être ensemble dans le même homme, et il est bon pour l'homme qu'aux dépens de l'amour qui nous fait mal vivre, l'amour qui nous fait bien vivre se développe jusqu'à parfaite guérison et transformation heureuse de tout ce que nous sommes de vie. Si nous étions brutes, nous aimerions la vie de la chair et des sens, et ce bien charnel nous suffirait, et il ne nous laisserait pas

men auriculæ, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit. Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et hæc amo atque amare me similiter certus sum.

XXVIII. Sed de duobus illis, essentia scilicet et notitia, quantum amentur in nobis, et quemadmodum etiam ceteris rebus quæ infra sunt, eorum reperiatur, etsi differens, quædam tamen similitudo, quantum suscepti hujus operis ratio visa est postulare, satis diximus: de amore autem quo amantur, utrum et ipse amor ametur, non dictum est. Amatur autem: et hinc probamus, quod in hominibus qui rectius amantur, ipse magis amatur. Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit. Cur ergo et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quo amamus quidquid boni amamus? Est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est: et istum amorem odit in se, qui illum diligit, quod id amatur quod amandum est. Possunt enim ambo esse in uno hominè, et hoc bonum est homini, ut illo proficiente quo bene vivimus, iste deficiat quo male vivimus, donec ad perfectum sanetur, et in bonum commutetur omne quod vivimus. Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejus est amaremus; idque esset sufficiens bonum

d'autres désirs. Plantes, aucun mouvement sensible ne manifesterait notre amour, et cependant nous semblerions comme désirer tout ce qui augmenterait notre fécondité et l'abondance de nos fruits. Pierres, flots, vent ou flamme, le sentiment et la vie nous manqueraient, mais non le besoin, pour ainsi dire, de notre ordre naturel et de notre lieu propre. Car, soit que, par leur pesanteur ou leur légèreté, ils tendent à monter ou à descendre, le poids des corps est comme leur amour. Le corps gravite selon son poids, comme l'esprit, où qu'il tende, selon son amour. Mais nous hommes, formés à l'image de notre Créateur, dont l'éternité est véritable, la vérité éternelle, l'amour éternel et véritable, lui-même éternel, véritable, aimable Trinité, sans confusion, sans division; hommes, parcourons les objets inférieurs à nous, ces objets incapables de tout être et de toute forme distinctive et de toute tendance à leur ordre naturel, s'ils n'étaient l'ouvrage de celui qui est souverainement, qui est souverainement sage, qui est souverainement bon; parcourons, dis-je, toutes ses œuvres d'un immobile regard, afin de recueillir partout les traces plus ou moins profondes de sa divinité; et puis, admirant en nous son image, revenus à nous-mêmes, comme ce jeune fils de l'Évangile, levons-nous pour revenir à celui dont notre péché nous avait éloignés. Là notre être ne sera plus sujet à la mort; notre connaissance, à l'erreur;

nostrum, et secundum hoc cum esset nobis bene, nihil aliud quæreremus. Item si arbores essemus, nihil quidem sentiente motu amare possemus, verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosæ. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidem nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur. Quoniam igitur homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cujus est vera æternitas, æterna veritas, æterna et vera charitas, estque ipsa æterna et vera et chara Trinitas, neque confusa, neque separata; in iis quidem rebus quæ infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent, nec aliqua specie continerentur, nec aliquem ordinem vel appeterent, vel tenerent, nisi ab illo facta essent qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est: tanquam per omnia quæ fecit mirabili stabilitate currentes, quasi quædam ejus alibi magis alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis ejus imaginem continentes, tanquam minor ille evangelicus filius ad nosmetipsos reversi surgamus, ut ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus,

notre amour, au dérèglement ; quoique certains aujourd'hui que ces trois puissances sont en nous, certains, non sur la foi d'un témoignage étranger, mais par le sentiment immédiat de leur présence, et la conviction infailible de l'évidence intérieure, toutefois comme leur durée, leur fin, et, suivant le bon ou le mauvais emploi de leur activité, le lieu de leur migration future, sont autant de mystères qu'il nous est impossible de connaître par nous-mêmes, nous cherchons, nous avons d'autres témoins dont la sincérité ne nous permet aucun doute, et plus tard j'en donnerai les raisons. En ce livre, où j'aborde la Cité de Dieu, celle qui, exempte du pèlerinage de cette vie mortelle, réside, immortelle, dans les cieux ; cité des anges qui n'ont jamais trahi, qui ne trahiront jamais l'amitié divine, anges fidèles. que Dieu, dès le principe, sépare des déserteurs de l'éternelle lumière, devenus ténèbres ; il me faut achever, avec l'assistance suprême, le développement des considérations précédentes.

XXIX. Car ce n'est pas une parole sonore qui enseigne Dieu aux saints anges, mais la présence même de l'immuable vérité, le Verbe, son fils unique. Le Verbe, lui-même, et le Père et leur Esprit saint, et l'unité inséparable de la Trinité, et la singularité des personnes dans l'unité de substance, un seul Dieu et non trois dieux ; toutes ces vérités leur sont mieux connues que nous à nous-mêmes. Et là encore, c'est-

Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem. Nunc autem ista tria nostra quamvis certa teneamus, nec aliis ea credamus testibus, sed nos ipsi præsentia sentiamus, atque interiore veracissimo cernamus adspectu, tamen quamdiu futura ; vel utrum nunquam defutura, et quo si bene, quo autem si male agantur, perventura sint, quoniam per nos ipsos nosse non possumus, alios hinc testes vel quærimus, vel habemus ; de quorum fide cur nulla debeat esse dubitatio, non est iste, sed posterior erit diligentius disserendi locus. In hoc autem libro de civitate Dei, quæ non peregrinatur in hujus vitæ mortalitate, sed immortalis semper in cœlis est, id est, de angelis sanctis Deo coherentibus, qui nec fuerunt unquam, nec futuri sunt desertores, inter quos et illos qui æternam lucem deserentes tenebræ tacti sunt, Deum primitus divisisse jam diximus, illo adjuvante quod cœpinus, ut possumus explicemus.

XXIX. Illi quippe angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt ; sed per ipsam præsentiam immutabilis veritatis, hoc est, Verbum ejus unigenitum : et ipsum Verbum et Patrem et eorum Spiritum sanctum ; eamque esse inseparabilem Trinitatem, singulasque in ea personas esse unam substantiam ; et tamen omnes non tres deos esse, sed unum Deum, ita noverunt, ut eis magis ista, quam nos ipsi nobis cogniti sumus. Ipsam

à-dire dans la sagesse de Dieu, comme dans le type idéal, la créature leur est connue plus clairement qu'en elle-même ; et là, par conséquent, ils se connaissent mieux qu'en eux-mêmes, malgré leur connaissance d'eux-mêmes. Car ils ont été créés et sont autre chose que leur auteur. Là, dis-je, ils se connaissent, comme dans la lumière du jour, et en eux, comme dans celle du soir. Il est en effet bien différent de connaître un objet en soi, ou dans la raison de son être. On connaît autrement la rectitude des lignes, ou la vérité géométrique, quand on la considère intellectuellement ou par des figures tracées sur la poussière ; et la justice se connaît autrement dans la vérité immuable que dans l'âme du juste. Et cela est vrai de tout le reste : du firmament étendu entre les eaux supérieures et inférieures, firmament appelé ciel ; des eaux amoncelées dans les abîmes, et dont l'écoulement découvre la terre ; de la formation des plantes et des arbres, du soleil, de la lune et des étoiles ; des animaux sortis des eaux, comme les oiseaux, les poissons, les monstres de la mer ; de ceux qui marchent ou rampent sur la terre, et de l'homme enfin, le chef-d'œuvre de la création. Tous ces êtres sont autrement connus des anges, dans le Verbe de Dieu, où résident, éternellement immuables, les causes et les raisons essentielles de leur existence ; autrement en eux-mêmes : là, connaissance plus claire, ici, connaissance plus obscure, différence de l'art et de l'ouvrage. Et toutefois, quand on

quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt : ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verumtamen et in se ipsis. Facti sunt enim, et aliud sunt quam ille qui fecit. Ibi ergo tanquam in cognitione diurna, in se ipsis autem tanquam in vespertina, sicut supra jam diximus. Multum enim differt utrum in ea ratione cognoscatur aliquid secundum quam factum est, an in se ipso. Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum, cum intellecta conspiciuntur, aliter cum in pulvere scribitur ; et aliter justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justis. Sic deinde cetera, sicut firmamentum inter aquas superiores et inferiores, quod cœlum vocatum est ; sicut deorsum aquarum congeries terræque nudatio, et herbarum institutio atque lignorum ; sicut solis et lunæ stellarumque conditio ; sicut ex aquis animalium, volucrum scilicet atque piscium belluarumque natantium ; sicut quorumcumque in terra gradientium atque repentium, et ipsius hominis, qui cunctis in terra rebus excelleret. Omnia hæc aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis ; illic clariore, hic obscuriore cognitione,

rapporte ces ouvrages à la louange et à la gloire du Créateur, il se fait comme une aube matinale dans l'esprit qui les contemple.

XXX. Or c'est à cause de la perfection du nombre six que, suivant l'Écriture, en un même jour répété six fois, en six jours l'œuvre de la création se trouve parfaite; non que Dieu ait eu besoin de temps distincts, comme s'il lui eût été impossible de créer à la fois toutes ses œuvres, dans les mouvements réguliers eussent ensuite formé le cours du temps; mais le nombre senaire exprime ici la perfection de l'ouvrage. Car ce nombre est le premier qui se compose de ses parties, du sixième, du tiers et de la moitié, et l'addition successive des trois premiers nombres donne pour total six. Or les parties qu'il faut entendre ici sont celles dont on peut préciser la quotité par rapport à l'entier: ainsi, la moitié, le tiers, le quart, ou tel autre fraction, dont un nombre différent détermine le dénominateur. Quatre, par exemple, n'est point partie aliquote de neuf, comme un qui en est le neuvième, ou trois qui en est le tiers; or ces deux fractions réunies, le neuvième et le tiers, ou un et trois, sont loin de reproduire l'entier qui est neuf. Quatre est encore partie de dix, mais non partie aliquote, comme un qui en est le dixième. Deux en est le cinquième, cinq la moitié, mais ces trois parties,

velut artis atque operum : quæ tamen opera cum ad ipsius Creatoris laudem venerationemque referuntur, tanquam mane lucescit in mentibus contemplantium.

XXX. Hæc autem propter senarii numeri perfectionem, eodem die sexies repetito, sex diebus perfecta narrantur: non quia Deo necessaria fuerit mora temporum, quasi qui non potuerit creare omnia simul, quæ deinceps congruis motibus peragerent tempora; sed quia per senarium numerum est operum significata perfectio. Numerus quippe senarius primus completur suis partibus, id est, sexta sui parte, et tertia, et dimidia, quæ sunt unum, et duo, et tria: quæ in summam ducta, sex fiunt. Partes autem in hac consideratione numerorum illæ intelligendæ sunt, quæ quotæ sint dici potest: sicut dimidia, tertia, quarta, et deinceps ab aliquo numero denominatæ. Neque enim, exempli gratia, quia in novenario numero quatuor pars aliqua ejus est, ideo dici potest quota ejus sit: unum autem potest, nam nona ejus est: et tria potest, nam tertia ejus est. Conjunctæ vero istæ duæ partes ejus, nona scilicet atque tertia, id est, unum et tria, longe sunt a tota summa ejus, quod est novem. Itemque in denario quaternarius est aliqua pars ejus; sed quota sit dici non potest: unum autem potest; nam decima pars ejus est. Habet et quintam, quod sunt duo: habet et dimidiam, quod sunt quinque. Sed hæ tres partes ejus,

dixième, cinquième et moitié, ou un, deux et cinq, pris ensemble ne font pas dix : huit en est le total. Les parties additionnées du nombre douze le dépassent. Car le douzième, le sixième, le quart, le tiers et la moitié, soit un, deux, trois, quatre et six, vont au-delà de douze, ils font seize. J'ai cru devoir rappeler en peu de mots ces propriétés numériques pour établir la perfection du nombre senaire, le premier de tous, comme je l'ai remarqué, qui se compose de la somme de ses parties; c'est dans ce nombre que Dieu achève son œuvre. D'où il suit qu'il ne faut point mépriser la raison des nombres; raison dont les saintes Ecritures, en de nombreux passages, dévoilent toute la valeur aux regards attentifs. Aussi n'est-ce pas en vain qu'il est dit à la louange de Dieu : « Vous avez tout disposé selon la mesure, le nombre et le poids. »

XXXI. Mais le septième jour, ou le même jour répété sept fois (nombre également parfait pour une autre raison), le septième jour proclame le repos de Dieu, et c'est la première fois que la sanctification est annoncée. Ainsi Dieu n'a pas voulu sanctifier ce jour par une œuvre, mais par son repos, qui n'a point de soir. Désormais aucune créature n'apparaît qui, connue dans le Verbe de Dieu autrement qu'en soi-même, divise la connaissance en jour et en soir. On pourrait s'étendre beaucoup sur la perfection du nombre septenaire;

*decima, et quinta et dimidia, id est unum et duo et quinque, simul ductæ non complent decem : sunt enim octo. Duodenarii vero partes numeri in summam ductæ, transeunt eum; habet enim duodecimam, quod est unum; habet sextam, quæ sunt duo; habet quartam, quæ sunt tria; habet tertiam, quæ sunt quator; habet et dimidiam, quæ sunt sex : unum autem et duo et tria et quator et sex, non duodecim, sed amplius, id est, sexdecim fiunt. Hoc breviter commemorandum putavi ad commendandam senarii numeri perfectionem, qui primus, ut dixi, partibus suis in summam redactis ipse perficitur : in quo perfecit Deus opera sua. Unde ratio numeri contemnenda non est, quæ in multis sanctarum Scripturarum locis, quam magni æstimanda sit, elucet diligenter intuentibus. Nec frustra in laudibus Dei dictum est : *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.**

XXXI. In septimo autem die, id est eodem die septies repetito, qui numerus etiam ipse alia ratione perfectus est, Dei requies commendatur, in qua primum sanctificatio sonat. Ita Deus noluit istum diem in ullis suis operibus sanctificare, sed in requie sua, quæ non habet vesperam : neque enim ulla creatura est, ut etiam ipsa aliter in Dei Verbo, aliter in se cognita, faciat aliam velut diurnam, aliam velut vespertinam notitiam. De septenarii porro numeri perfectione dici quidem plura possunt : sed et liber

mais ce livre est déjà long; et peut-être cet étalage de mon peu de science m'accuserait de sacrifier plutôt à la vanité qu'à l'utilité. Il faut donc ici tenir compte de la mesure et de la gravité, de peur qu'on ne m'accuse d'excéder en paroles sur le nombre au préjudice de la mesure et du poids. Il suffit donc d'avertir que le premier nombre tout impair est trois, et le premier tout pair, quatre; la somme des deux formes le nombre sept. C'est pourquoi ce dernier est souvent pris pour la généralité des nombres.

« Le juste tombera sept fois et se relèvera. » C'est-à-dire, malgré toutes ses épreuves, il ne périra point; car ces chutes ne doivent pas s'entendre du péché, mais des tribulations qui conduisent à l'humilité. Et : « Sept fois le jour je dirai vos louanges. » Ce qui ailleurs est exprimé ainsi : « Toujours sa louange est dans ma bouche. » Et sans cesse le texte sacré prend le nombre septenaire pour une généralité indéfinie. Aussi ce nombre désigne souvent le Saint-Esprit, dont le Seigneur a dit : « Il vous enseignera toute vérité. » Là, le repos de Dieu, qui nous repose en Dieu. Là, dans le tout, c'est-à-dire dans la plénitude de la perfection, repos : ici, dans la partie, labeur. C'est maintenant l'heure du travail, l'heure de la connaissance partielle, mais à l'avènement du parfait, le partiel s'évanouira. Maintenant aussi nous scrutons péniblement les Ecritures, mais les anges, dont la glorieuse société est l'objet de tous nos soupirs en ce laborieux

iste jam prolixus est; et vereor ne occasione comperla, scientiolam nostram leviter magis quam utiliter jactare velle videamur. Habenda est itaque ratio moderationis atque gravitatis, ne forte cum de numero multum loquimur, mensuram et pondus negligere judicemur. Hoc itaque satis sit admonere, quod totus impar primus numerus ternarius est, totus par quaternarius: ex quibus duobus septenarius constat. Ideo pro universo sæpe ponitur, sicuti est: *Septies cadet justus, et resurget*: id est, quotiescumque ceciderit, non peribit. Quod non de iniquitalibus, sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit. Et: *Septies in die laudabo te*. Quod alibi alio modo dictum est: *Semper laus ejus in ore meo*. Et multa hujusmodi in divinis auctoritatibus reperiuntur, in quibus septenarius numerus, ut dixi, pro cujusque rei universitate poni solet. Propter hoc eodem sæpe numero significatur Spiritus sanctus, de quo Dominus ait: *Docabit vos omnem veritatem*. Ibi requies Dei, qua requiescitur in Deo. *IV* toto quippe, id est in plena perfectione, requies; in parte autem labor. Ideo laboramus quamdiu ex parte scimus; sed cum venerit quod perfectum est, quod ex parte est evacuabitur. Hinc est quod etiam Scripturas istas cum labore rimamur. Sancti vero angeli, ad quorum societatem et con-

pèlerinage, les anges dans leur immuable éternité, ont une facilité de connaissance égale à la félicité de leur repos. Ils nous aident sans peine; le travail est loin de la pure et libre spiritualité de leurs mouvements.

XXXII. Que l'on conteste mon opinion, qu'on prétende qu'il ne faut pas appliquer aux saints anges cette parole de l'Écriture : « Que la lumière soit, et la lumière fut » : que l'on pense ou que l'on enseigne qu'il s'agit ici d'une lumière corporelle, quelle qu'elle soit, créée d'abord, et toutefois postérieure aux anges dont la création précède et le firmament étendu entre les eaux ou le ciel, et l'œuvre exprimée par ces termes : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre » ; que cette expression « dans le principe » ne désigne point la première création de Dieu, puisqu'il avait antérieurement créé les Anges, mais la sagesse dans laquelle il a fait toutes choses, la sagesse qui est son Verbe, que l'Écriture appelle ici *principe*, nom qu'il prend lui-même dans l'Évangile, quand il répond aux Juifs lui demandant : Qui il est ? — « Je suis le principe, » — non, je n'y veux point contredire; car il me plaît infiniment de voir à l'ouverture du saint livre de la Genèse, la Trinité révélée. Ces paroles en effet : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre, » font entendre que le Père crée par son Fils, comme l'atteste le psaume où nous lisons : « Que vos œuvres, Seigneur, sont glorieuses ! vous avez tout créé dans votre sagesse ; » et aussitôt après l'Écri-

gregationem in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus, sicut habent permanendi æternitatem, ita cognoscendi facilitatem et requiescendi felicitatem. Sine difficultate quippe nos adjuvant; quoniam spiritualibus motibus puris et liberis non laborant.

XXXII. Ne quis autem contendat, et dicat non sanctos angelos esse significatos, in eo quod scriptum est : *Fiat lux, et facta esse lux* ; sed quamlibet lucem tunc primum factam esse corpoream aut opinetur, aut doceat : Angelos autem prius esse factos, non tantum ante firmamentum, quod inter aquas et aquas factum, appellatum est cælum, sed ante illud quod dictum est : *In principio fecit Deus cælum et terram* : atque illud quod dictum est, *In principio*, non ita dictum tanquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit angelos ; sed quia omnia in sapientia fecit, quod est Verbum ejus, et ipsum Scriptura principium nominavit ; sicut ipse in Evangelio Judæis quærentibus quis esset, respondit se esse principium, non e contrario referam contentionem, maxime quia hoc me delectat plurimum, quod etiam in summo exordio sancti libri Geneseos Trinitas commendatur. Cum enim ita dicitur : *In principio fecit Deus cælum et terram*, ut Pater fecisse intelligatur in Filio, sicut attestatur Psalmus, ubi legitur : *Quam magnificata sunt opera tua, Domine ! omnia in sapientia fecisti* : conve-

ture désigne clairement le Saint-Esprit. Car, lorsqu'elle a raconté la terre primitivement créée ou plutôt cette matière préparée, sous le nom du ciel et de la terre, pour la structure à venir de l'univers : « Et la terre était invisible et sans ordre, et les ténèbres couvraient l'abîme, » elle achève la notion de la Trinité en ces termes : « Et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux ; » que chacun élise donc le sens qu'il voudra ; de ces profonds abîmes, pour l'exercice de l'intelligence des lecteurs, peut sortir plus d'une opinion, qui ne s'éloigne point de la règle de la foi ; pourvu que la condition des saints anges, non coéternels à Dieu, mais heureux, mais certains de l'éternité et de la vérité de leur bonheur, ne laisse aucun doute. Société sainte qui réclame ces petits du Seigneur, dont il a dit lui-même : « Ils seront égaux aux anges de Dieu. » Et quelle est cette contemplation où les anges puisent leur félicité, c'est ce que le Seigneur nous enseigne encore par ces paroles : « Gardez-vous de mépriser un seul de ces petits ; car je vous déclare que leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père qui est aux cieux. »

XXXIII. Mais que le péché de certains anges les ait précipités dans les bas lieux de ce monde, qui est pour eux comme une prison, jusqu'au jour du jugement et de leur condamnation dernière ; c'est ce que l'apôtre Pierre atteste clairement par ces paroles : « Dieu n'a point pardonné aux anges préva-

nientissime paulo post commemoratur etiam Spiritus sanctus. Cum enim dictum esset, qualem terram Deus primitus fecerit, vel quam molem materiamve futuræ constructionis mundi cœli et terræ nomine nuncupaverit, subjiciendo et addendo : *Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebræ erant super abyssum* : mox ut Trinitatis commemoratio completeretur : *Et Spiritus*, inquit, *Dei superferebatur super aquam*. Proinde ut volet quisque accipiat, quod ita profundum est, ut ad exercitationem legentium a fidei regula non aberrantes plures possit generare sententias : dum tamen angelos sanctos in sublimibus sedibus, non quidem Deo coæternos, sed tamen de sua sempiterna et vera felicitate securos et certos esse, nemo ambigat. Ad quorum societatem pertinere parvulos suos Dominus docens, non solum illud ait : *Erunt æquales angelis Dei* : verum ipsi quoque angeli qua contemplatione fruuntur, ostendit, ubi ait : *Videte ne contemnatis unum ex pusillis istis : dico enim vobis quia angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est*.

XXXIII. Peccasse autem quosdam angelos, et in hujus mundi ima detrusos, qui eis velut carcer est, usque ad futuram in die judicii ultimam damnationem, apostolus Petrus apertissime ostendit, dicens, quod Deus angelis peccantibus non pepercerit, sed carceribus caliginis inferi retrudens

ricateurs ; il les réserve, dans les ténébreux cachots de l'enfer, aux suprêmes vengeances de sa justice. » Que Dieu donc, soit de prescience, soit de fait, les ait séparés des anges fidèles, qui en doute ? que ceux-ci méritent le nom de lumière, qui le nie, quand, vivant encore par la foi et aspirant de loin à l'égalité céleste, ce nom de lumière nous est, à nous-mêmes, donné par l'Apôtre ? « Autrefois, dit-il, vous étiez ténèbres, mais aujourd'hui vous êtes lumière dans le Seigneur. » Et que ces apostats soient évidemment nommés ténèbres, cela est vrai pour quiconque les connaît ou les croit pires que les hommes infidèles. Aussi dût-on entendre une autre lumière, par celle que désignent ces mots : « Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut ; » d'autres ténèbres, par celles dont il est écrit : « Dieu sépara la lumière et les ténèbres ; » toutefois reconnaître ici les deux sociétés angéliques, l'une jouissant de Dieu, l'autre enflée d'orgueil ; l'une à qui l'on dit : « Vous tous, ses anges, adorez-le ; » l'autre dont le prince ose dire : « Tout cela, je te le donnerai, si tu te prosternes et m'adores ; » l'une brûlante du saint amour de Dieu, l'autre consumée de l'amour impur de sa propre grandeur ; et comme il est écrit que « Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles », l'une habitant les cieux des cieux, l'autre précipitée d'en haut et refoulée tumultueusement dans les plus basses régions de l'air ; l'une environnée du paisible rayon de sa piété, l'autre troublée de

tradiderit in iudicio puniendos reservari. Inter hos ergo et illos, Deum vel præscientia vel opere divisisse quis dubitet? illosque lucem merito appellari, quis contradicat? quandoquidem nos adhuc in fide viventes, et eorum æqualitatem adhuc sperantes, utique nondum tenentes, jam lux dicti ab Apostolo suntis: *Fuistis enim, inquit, aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*. Istos vero desertores, tenebras apertissime nuncupari, perfecto advertunt, qui peiores esse hominibus infidelibus sive intelligunt, sive credunt. Quapropter, etsi alla lux in isto hujus libri loco intelligenda est, ubi legimus: *Dixit Deus, Fiat lux et facta est lux*; et aliæ tenebræ significatæ sunt in eo quod scriptum est: *Divisit Deus inter lucem et tenebras*: nos tamen has duas angelicas societates, unam fruëntem Deo, alteram tumentem typho: unam cui dicitur: *Adorate eum, omnes Angeli ejus*; aliam cujus princeps dicit: *Hæc omnia tibi dabo, si prostratus adoraveris me*: unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriæ celsitudinis immundo amore fumantem: et quoniam, sicut scriptum est: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*, illam in cœlis cœlorum habitantem, istam inde dejectam in hoc infimo aërio cœlo tumultuantem: illam luminosam pietate tranquillam, istam tenebrosam cupiditatibus turbulentam: illam Dei voto clementer subvenientem, justè ulciscentem; istam suo fastu

ses ténébreuses convoitises ; l'une, au gré de Dieu, secourant avec clémence et sévissant avec justice ; l'autre, que son orgueil livre à la passion turbulente de dominer et de nuire, l'une ministre de la bonté de Dieu pour satisfaire à tout son amour du bien, l'autre enchaînée par la puissance de Dieu, dans sa funeste passion du mal ; l'une jouet de l'autre, qu'elle sert involontairement par ses fureurs mêmes ; et envieuse de sa rivale, quand celle-ci recrute, sur les chemins de la vie, sa glorieuse élite ; ces deux sociétés angéliques que d'autres témoignages plus clairs de la divine Ecriture nous montrent différentes et contraires ; l'une, bonne de nature et de volonté ; l'autre, mauvaise de volonté et bonne de nature ; les reconnaître, dis-je, au livre de la Genèse, sous ces noms de lumière et de ténèbres, quoique peut-être telle n'ait pas été la pensée de l'écrivain sacré, est-ce donc interroger si vainement la mystérieuse obscurité du texte ? Car enfin l'intention de l'auteur nous demeure inconnue ; la règle de la foi, que les saintes Lettres nous révèlent ailleurs avec la même autorité, est assez claire, et je ne m'en suis pas éloigné. Il ne s'agit, il est vrai, que des œuvres corporelles de Dieu ; mais ces œuvres mêmes ont avec les spirituelles une ombre de ressemblance qui fait dire à l'Apôtre : « Vous êtes tous fils de la lumière et fils du jour ; nous ne sommes point enfants de la nuit ni des ténèbres. » Que si l'auteur du livre primordial est d'accord avec moi, le développement de cette question aura encore cet heureux résultat, de ne plus laisser

subdendi et nocendi libidine exæstantem : illam, ut quantum vult consulat, Dei bonitati ministrantem ; istam, ne quantum vult noceat, Dei potestate frenatam : illam huic illudentem, ut nolens prosit persecutionibus suis ; hanc illi invidentem, cum peregrinos colligit suos : nos ergo has duas societates angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam, et voluntate rectam ; aliam vero natura bonam, sed voluntate perversam, aliis manifestioribus divinarum Scripturarum testimoniis declaratas, quod etiam in hoc libro, cui nomen est Genesis, lucis tenebrarumque vocabulis significatas existimavimus, etiamsi aliud sensit hoc loco forte qui scripsit, non est inutiliter obscuritas hujus pertractata sententiæ : quia etsi voluntatem auctoris libri hujus indagare nequivimus, a regula tamen fidei, quæ per alias ejusdem auctoritatis sacras Litteras satis fidelibus nota est, non aberravimus. Etsi enim corporalia hic commemorata sunt opera Dei, habent procul dubio nonnullam similitudinem spiritualium, secundum quam dicit Apostolus : *Omnes enim vos filii lucis estis et filii diei : non sumus noctis, neque tenebrarum.* Si autem hoc sensit etiam ille qui scripsit, ad perfectiorem disputationis finem nostra pervenit intentio : ut homo Dei

croire que l'homme de Dieu, tout inspiré de la sagesse divine, que le Saint-Esprit même, dont il est l'organe, ait omis, dans l'énumération de l'œuvre des six jours, la création des anges; soit que « principe » signifie commencement; soit qu'en un sens plus profond il désigne le Verbe, fils unique, au début de la Genèse, où il est écrit: « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre; » expressions qui, suivant toute probabilité, comprennent l'universalité de la création, spirituelle et corporelle, ou ces deux grandes parties du monde qui contiennent toutes les créatures; le texte sacré nommant d'abord l'ensemble, pour énumérer ensuite les parties selon le nombre mystique des six jours.

XXXIV. Toutefois plusieurs ont pensé que les eaux, par une signification particulière, désignent les légions angéliques, et qu'il faut interpréter en ce sens ces paroles: « Que le firmament soit, entre l'eau et l'eau. » C'est-à-dire, au-dessus du firmament, les anges; au-dessous, les eaux visibles, ou la multitude des mauvais anges, ou toutes les races humaines. S'il est ainsi, on ne voit point l'époque de la création des anges, mais seulement celle de leur séparation. Quelques-uns, il est vrai, dans le délire de leur impiété, nient que les eaux soient l'ouvrage de Dieu, parce qu'il n'est écrit nulle part: « Dieu dit: que les eaux soient. » Et pourquoi, avec la même absurdité, ne le disent-ils point aussi de la terre? Il n'est écrit nulle part: « Dieu dit que la terre soit. »

tam eximiae divinæque sapientiæ, imo per eum Spiritus Dei in commemorandis operibus Dei, quæ omnia sexto die dicit esse perfecta, nullo modo angelos prætermisisse credatur: sive *In principio*, quia primo fecit; sive quod convenientius intelligitur: *In principio*, quia in Verbo unigenito fecit. scriptum sit: *In principio fecit Deus cælum et terram*: quibus nominibus universalis est significata creatura, vel spiritualis et corporalis, quod est credibilius; vel magnæ duæ mundi partes, quibus omnia quæ creata sunt continentur, ut primitus eam totam proponeret, ac deinde partes ejus secundum mysticum dierum numerum exsequeretur.

XXXIV. Quanquam nonnulli putaverint aquarum nomine significatos quodammodo populos angelorum: et hoc esse quod dictum est: *Fiat firmamentum inter aquam et aquam*; ut supra firmamentum angeli intelligantur, infra vero vel aquæ istæ visibles, vel malorum angelorum multitudo, vel omnium hominum gentes. Quod si ita est, non illic apparet ubi facti sunt Angeli, sed ubi discreti. Quamvis et aquas, quod perversissimæ atque impiæ vanitatis est, negent quidam factas a Deo, quoniam nusquam scriptum est: Dixit Deus, Fiant aquæ. Quod possunt simili vanitate etiam de terra dicere; nusquam enim legitur: Dixit Deus, Fiat terra. Sed, iniquiant, scriptum est: *In principio fecit Deus cælum et terram*. Illic ergo et

Mais, répondent-ils, nous lisons : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre. » L'eau est sous-entendue; l'un et l'autre élément sont compris sous le même terme. « La mer est à lui, dit le Psalmiste, et c'est lui qui l'a faite; et ses mains ont façonné la terre aride. » Quant à ceux qui, par les eaux supérieures aux cieux veulent entendre les anges, c'est la pesanteur des éléments qui emporte leur opinion; ils ne peuvent concilier le poids et la fluidité naturelle des eaux avec leur élévation dans les hautes régions du monde. Cette raison, s'ils avaient le pouvoir de faire un homme, les détournerait d'assigner la tête pour séjour à la pituite ou flegme, qui, dans les éléments de notre corps, joue à peu près le rôle de l'eau. Car la tête est le siège du flegme, disposition convenable suivant le plan de Dieu, mais, suivant leurs conjectures, tellement absurde, que, s'il ne s'agissait d'un fait connu, et qu'il fût écrit au livre de la Genèse que Dieu a placé un fluide froid, et par conséquent pesant, dans la région supérieure du corps humain, ces peseurs d'éléments refuseraient de le croire, et toute leur soumission à l'Écriture n'irait qu'à se réfugier dans une explication allégorique. Mais, si nous voulions discuter à fond chaque point en particulier de ce divin récit de l'origine du monde, il faudrait de longs développements, il faudrait s'engager en des digressions étrangères au dessein de cet ouvrage. Et déjà je crois

aqua intelligenda est: uno enim nomine utrumque comprehensum est. Nam *ipsius et mare*, sicut in Psalmo legitur, *et ipse fecit illud, et aridam terram manus ejus finxerunt*. Sed hi qui in nomine aquarum quæ super coelos sunt, angelos intelligi volunt, ponderibus elementorum moventur, et ideo non putant aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui: qui secundum rationes suas si ipsi hominem facere possent, non ei pituitam, quod græce *ελέγμα* dicitur, et tanquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent. Ibi enim sedes est phlegmatis, secundum Dei opus utique aptissime: secundum istorum autem conjecturam tam absurde, ut si hoc nesciremus, et in hoc libro similiter scriptum esset, quod Deus humorem fluidum et frigidum, ac per hoc gravem, in superiore omnibus ceteris humani corporis parte posuerit, isti trutinatores elementorum nequaquam crederent; et si auctoritati ejusdem Scripturæ subditi essent, aliquid aliud ex hoc intelligendum esse censerent. Sed quoniam, si diligenter singula scrutemur atque tractemus, quæ in illo divino libro de constitutione mundi scripta sunt, et multa dicenda, et a proposito instituti operis longe digrediendum est; jamque de duabus istis diversis inter se atque contrariis societatibus ange-

en avoir dit assez sur ces deux sociétés angéliques, dissemblables et contraires, où se trouvent comme les germes des deux Cités humaines, dont il me reste à parler. Fermons donc enfin ce livre.

lorum, in quibus sunt quædam exordia duarum etiam in rebus humanis Civitatum, de quibus deinceps dicere institui, quantum satis esse visum est, disputavimus, hunc quoque librum aliquando claudamus.

LIVRE DOUZIÈME

Considérations sur les anges. La bonne volonté des uns, cause de leur félicité ; la mauvaise volonté des autres, cause de leur misère. Création de l'homme : il n'a que Dieu pour auteur, et il a été créé dans le temps par un dessein éternel.

I. Avant de parler de la création de l'homme, époque où les deux cités, considérées dans les êtres raisonnables mortels, commencent à paraître (et le livre précédent a déjà signalé cette origine dans les anges), il me reste encore quelques mots à dire des anges mêmes, afin d'établir, autant qu'il me sera possible, qu'entre la société des hommes et celle des anges il n'y a ni disconvenance, ni incompatibilité ; qu'ainsi il n'existe pas réellement quatre cités ou sociétés, deux humaines et deux angéliques, mais seulement deux cités ou sociétés de bons ou de méchants, hommes ou anges.

Or, que les inclinations contraires des bons et des mauvais anges dépendent, non de la différence de leur nature et de

LIBER DUODECIMUS

In quo prius quidem de angelis inquit Augustinus, unde nimirum aliis bona voluntas, aliis mala, et quæ causa beatitudinis bonorum, quæ causa miseria malorum angelorum fuerit. Postea vero de hominis institutione agit, docetque eum non ab æterno, sed in tempore esse conditum, nec alio auctore quam Deo.

I. Antequam de institutione hominis dicam, ubi duarum civitatum, quantum ad rationalium mortalium genus attinet, apparebit exortus, sicut superiore libro apparuisse in angelis jam videtur : prius mihi quædam de ipsis Angelis video esse dicenda, quibus demonstretur, quantum a nobis potest, quam non inconveniens neque incongrua dicatur esse hominibus angelisque societas : ut non quatuor, duæ scilicet angelorum totidemque hominum, sed duæ otius civitates, hoc est societates, merito esse dicantur : una in bonis, altera in malis, non solum angelis, verum etiam hominibus constitutæ.

Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios appetitus non naturis principiisque diversis, cum Deus omnium substantiarum bonus

leur principe, les uns et les autres étant l'œuvre de Dieu, auteur et créateur de toute substance originellement bonne, mais de la contrariété de leur volonté et de leurs désirs, c'est ce dont il n'est pas permis de douter. Les uns, inviolablement attachés au bien commun de tous, qui n'est autre que Dieu même, demeurent dans son éternité, dans sa vérité, dans sa charité; les autres s'abandonnent à l'ivresse de leur propre puissance, et, comme s'ils étaient eux-mêmes leur bien, des hauteurs du bien suprême, source de toute béatitude, tombés en eux-mêmes, changent, pour une élévation fastueuse, l'éminente éternité; pour la certitude de la vérité, les artifices de la vanité; pour la charité mutuelle, les rivalités haineuses; devenus superbes, trompeurs, envieux. Ainsi la cause de la béatitude des uns, c'est leur union à Dieu; et par conséquent la cause de la misère des autres, c'est leur séparation de Dieu. Si donc, à cette question: Pourquoi les uns sont-ils heureux? l'on répond avec vérité: Parce qu'ils demeurent fidèles à Dieu; à celle-ci: Pourquoi les autres sont-ils malheureux? Parce qu'ils sont infidèles à Dieu; il en faut conclure que le seul bien et le seul bonheur de la créature raisonnable et intelligente, c'est Dieu, rien que Dieu. Ainsi, quoique toute créature ne puisse être heureuse (une brute, le bois, la pierre, sont incapables de ce don sublime), toutefois celle qui le peut ne le peut par elle-même, étant créée de rien, mais par celui qui l'a créée. Elle est heureuse de la possession de celui dont la perte la rend malheureuse.

auctor et conditor utrosque creaverit; sed voluntatibus et cupiditatibus exstitisse, dubitare fas non est; dum alii constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in ejus æternitate, veritate, charitate persistunt; alii sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluerunt, et habentes elationis fastum pro excelsissima æternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua charitate, superbi, fallaces, invidi effecti sunt. Beatitudinis igitur illorum causa est, adhærere Deo. Quocirca istorum miseræ causa ex contrario est intelligenda, quod est, non adhærere Deo. Quamobrem, si cum quæritur quare illi beati sint, recte respondetur, quia adhærent Deo; et cum quæritur cur isti sint miseri, recte respondetur, quia non adhærent Deo: non est creaturæ rationalis, vel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus. Ita quamvis non omnis beata possit esse creatura (neque enim hoc munus adipiscuntur aut capiunt feræ, ligna, saxa, et si quid ejusmodi est), ea tamen quæ potest, non ex se ipsa potest, quia ex nihilo creata est; sed ex illo, a quo creata est. Hoc enim adeptæ beata, quo amisso misera est. Ille vere

Mais celui qui ne doit rien qu'à soi, qui est à lui-même son bien et sa béatitude, ne peut être malheureux, car il ne peut se perdre.

Nous disons donc qu'il n'est d'autre bien que Dieu, dans son unité, sa vérité et sa béatitude; et quant à ses œuvres, qu'elles sont bonnes, en tant que faites par lui, muables néanmoins en tant que tirées non de lui, mais du néant. Elles ne sont donc pas le bien par excellence, car Dieu est un bien plus grand; elles sont toutefois de grands biens, malgré leur mutabilité, ces créatures qui, pour être heureuses, peuvent embrasser le bien immuable; bien tellement leur bien que sans lui elles sont nécessairement malheureuses. Et, si les autres créatures ne peuvent l'être, il ne faut pas en conclure qu'elles soient meilleures : faudrait-il donc préférer aux yeux les autres organes, parce qu'il leur est impossible de devenir aveugles? La nature sensible, lors même qu'elle souffre, est plus excellente que la pierre incapable de souffrir; ainsi la nature raisonnable est, quoique malheureuse, supérieure à celle que l'absence de sentiment ou de raison rend incapable de misère. Ainsi donc, cette nature douée d'une telle excellence que, malgré sa mutabilité, elle trouve dans son attachement au bien immuable, à Dieu, la béatitude qui seule peut remplir son indigence, indigence qui ne veut rien moins que Dieu pour la remplir, c'est

qui non alio, sed se ipso bono beatus est, ideo ipse miser non potest esse, quia non se potest amittere.

Dicimus itaque incommutabile bonum non esse, nisi unum verum beatum Deum : ea vero quæ fecit, bona quidem esse, quod ab illo, verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt. Quanquam ergo summa non sint, quibus est Deus majus bonum : magna sunt tamen ea mutabilia bona, quæ adherere possunt ut, beata sint, immutabili bono ; quod usque adeo bonum eorum est, ut sine illo misera esse necesse sit. Nec ideo cetera in hac creaturæ universitate meliora sunt, quia misera esse non possunt. Neque enim cetera membra corporis nostri ideo dicendum est oculis esse meliora, quia cæca esse non possunt. Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet, quam lapis qui dolere nullo modo potest : ita rationalis natura præstantior est etiam misera, quam illa quæ rationis vel sensus est experta, et ideo in eam non cadit miseria. Quod cum ita sit, huic naturæ, quæ in tanta excellentia creata est, ut licet ipsa sit mutabilis, inhærendo tamen incommutabili bono, id est summo Deo, beatitudinem consequatur, nec expleat indigentiam suam nisi utique beata sit, eique explendæ non sufficiat nisi Deus, profecto non illi adhærere, vitium est. Omne autem vitium naturæ nocet, ac per hoc contra naturam

en elle un vice de ne pas s'attacher à lui. Or tout vice nuit à la nature, et par conséquent est contre la nature. Donc la créature infidèle à Dieu diffère de la créature fidèle, non par nature, mais par vice. Et ce vice même prouve la grandeur et la dignité infinie de sa nature. Car, où le vice est légitimement blâmé, nul doute que la nature ne soit louée. Et la censure du vice n'est légitime qu'autant qu'il déshonore la nature louable. Or, comme en définissant la cécité, le vice de l'œil, et la surdité, le vice de l'oreille, on témoigne que la vue est naturelle à l'œil et l'ouïe à l'oreille; ainsi, quand on déclare que le vice de la créature angélique est l'éloignement de Dieu, on établit clairement que l'union avec Dieu convient à sa nature. Mais quelle gloire d'être uni à Dieu, n'ayant de vie que pour lui, de science que par lui, de joie qu'en lui; et jouir d'un tel bien à l'abri de la mort, et de l'erreur et de la crainte; qui pourrait élever à cette hauteur sa pensée ou sa parole? Ainsi, tout vice étant nuisible à la nature, celui des mauvais anges séparés de Dieu est une preuve évidente que Dieu les a créés dans cette excellence naturelle à qui rien ne saurait nuire, sinon de n'être pas avec Dieu?

II. Soit dit ainsi pour qu'au sujet des anges apostats nul ne s'imagine que leur nature dérive d'un autre principe que Dieu, et que Dieu n'en est pas l'auteur. Erreur impie, dont il sera d'autant plus facile de se défendre que l'intelligence saisira plus profondément cette parole, que, par le ministère

est. *Ab illa igitur quæ adhæret Deo, non natura differt ista, sed vitio: quo tamen etiam vitio valde magna multumque laudabilis ostenditur ipsa natura. Cujus enim recte vituperatur vitium, procul dubio natura laudatur. Nam recta vitii vituperatio est, quod illo dehonatur natura laudabilis. Sicut ergo cum vitium oculorum dicitur cæcitas, id ostenditur, quod ad naturam oculorum pertinet visus; et cum vitium aurium dicitur surditas, ad earum naturam pertinere demonstratur auditus: ita cum vitium creaturæ angelicæ dicitur, quod non adhæret Deo, hinc apertissime declaratur, ejus naturæ, ut Deo adhæreat, convenire. Quam porro magna sit laus adhærere Deo, ut ei vivat, inde sapiat, illo gaudeat, tantoque bono sine morte, sine errore, sine molestia perfruatur, quis cogitare digne possit, aut eloqui? Quapropter etiam vitio malorum angelorum, quo non adhærent Deo, quoniam omne vitium naturæ nocet, satis manifestatur Deum tam bonam eorum creasse naturam, cui noxium sit non esse cum Deo.*

II. Hæc dicta sint, ne quisquam, cum de angelis apostaticis loquimur, existimet eos aliam velut ex alio principio habere potuisse naturam, nec eorum naturæ auctorem Deum. Cujus erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere potuerit,

de l'ange, Dieu dit à Moïse, quand il l'envoie vers les enfants d'Israël : « Je suis celui qui suis. » Car, Dieu étant la souveraine essence, c'est-à-dire étant souverainement et par conséquent immuable, tout ce qu'il a tiré du néant, il lui a donné d'être, mais non d'être souverainement, d'être ce qu'il est lui-même; il a donné aux diverses natures plus ou moins d'être, et les a disposées graduellement suivant leur essence. Essence, mot dérivé d'ESSE, comme SAPIENTIA de SAPERE; mot nouveau, inusité chez les vieux auteurs latins, mais admis aujourd'hui, et dont l'usage donne à notre langue le terme correspondant à l'expression grecque : οὐσία, littéralement essence. Ainsi donc l'être par excellence et l'auteur de tout être ne peut rien trouver de contraire à soi que ce qui n'est pas. Car le non-être est contraire à l'être; et par conséquent, à Dieu, essence souveraine, et auteur de toute essence, aucune essence n'est contraire.

III. Les ennemis de Dieu, dont parle l'Écriture, s'élèvent contre lui, par leurs vices, et non par nature : incapables de lui nuire, ils n'ont que la puissance de se nuire à eux-mêmes. Ce qui les rend ennemis, c'est la volonté de résister, et non le pouvoir de nuire. Car Dieu est immuable et absolument incorruptible. Or le vice, qui fait leur résistance contre Dieu, n'est pas un mal pour Dieu, mais pour eux-mêmes. Et ce n'est un mal qu'en tant qu'il corrompt en eux le bien de la

quod per angelum dixit Deus, quando Moysen mittebat ad fillos Israel : *Ego sum, qui sum*. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit. Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo quod est esse, vocatur essentia : novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed jam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguæ nostræ, quod Græci appellant οὐσία. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia. Ac per hoc ei naturæ, quæ summe est, qua faciente sunt quæcumque sunt, contraria natura non est, nisi quæ non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est, Et propterea Deo, id est summæ essentiæ, et auctori omnium qualiumcumque essentialium, essentia nulla contraria est.

III. Dicuntur autem in Scripturis inimici Dei, qui non natura, sed vitiis adversantur ejus imperio : nihil ei valentes nocere, sed sibi. Inimici enim sunt resistendi voluntate, non potestate lædendi. Deus namque immutabilis est, et omnimodo incorruptibilis. Idcirco vitium quo resistunt Deo, qui ejus appellantur inimici, non est Deo, sed ipsis malum. Neque hoc ob aliud, nisi quia corrumpit in eis naturæ bonum. Natura igitur non est

nature. C'est, en effet, le vice et non la nature qui est contraire à Dieu. Car le mal est contraire au bien. Qui pourrait nier que Dieu soit le souverain bien ? Le vice est donc contraire à Dieu, comme le mal au bien. Or la nature même qu'il corrompt est un bien ; et il est contraire à ce bien : mais il n'est contraire à Dieu que comme le bien l'est au mal ; et il n'est pas seulement un mal pour la nature qu'il corrompt, il est un mal nuisible. Le mal ne peut jamais nuire à Dieu, mais aux natures muables et corruptibles, bonnes toutefois, et dont le vice même témoigne la bonté. Car, si elles n'étaient bonnes, le vice ne leur saurait nuire. Et comment s'exerce cette action nuisible, si ce n'est au préjudice de leur intégrité, de leur beauté, de leur santé, de leur vertu, en un mot, de tout bien de nature que le vice a coutume d'enlever ou de flétrir ?

L'intégrité du bien atteste l'éloignement de toute action nuisible et l'absence du vice. En effet, que le vice soit sans nuire, cela est impossible. D'où il suit que le vice, tout incapable qu'il soit de nuire au bien immuable, ne peut toutefois nuire qu'au bien : car il n'est qu'où il nuit. Ajoutons : le vice ne peut être dans le bien souverain, et ce n'est que dans un bien qu'il peut être. Il n'y a donc que le bien qui puisse être seul ; le mal jamais. Les natures mêmes corrompues par le vice de la mauvaise volonté ne sont mauvaises qu'en tant que viciées ; car en tant que natures elles sont bonnes. Et quand le châtiment frappe une nature vicieuse,

contraria Deo, sed vitium. Quia quod malum est, contrarium est bono. Quis autem neget Deum summum bonum? Vitium ergo contrarium est Deo, tanquam malum bono. Porro autem bonum est et natura quam vitiat; unde et huic bono utique contrarium est: sed Deo tantummodo tanquam bono malum: naturæ vero quam vitiat, non tantum malum, sed etiam noxium. Nulla quippe mala Deo noxia, sed mutabilibus corruptibilibusque naturis, bonis tamen ipsorum quoque testimonio vitiorum. Si enim bonæ non essent, eis vitia nocere non possent. Nam quid eis nocendo faciunt, nisi adimunt integritatem, pulchritudinem, salutem, virtutem, et quidquid boni naturæ per vitium detrahi sive minui consuevit? Quod si omnino desit, nihil boni adimendo non nocet, ac per hoc nec vitium est. Nam esse vitium, et non nocere, non potest. Unde colligitur, quamvis non possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen posse nocere nisi bono: quia non inest, nisi ubi nocet. Hoc etiam isto modo dici potest, vitium esse nec in summo posse bono, nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam: quoniam naturæ etiam illæ quæ ex malæ voluntatis vitio vitiatæ sunt, in quantum vitiosæ sunt, malæ sunt: in quantum autem naturæ sunt, bonæ sunt. Et cum in poenis est natura vitiosa, excepto eo quod natura est, etiam hoc ibi bonum est, quod impu-

outre le bien de nature, c'est encore un bien qu'elle ne demeure pas impunie. Car cela est juste, et tout ce qui est juste est bien. En effet, nul n'est puni des vices naturels, mais des volontaires. Le vice même, qu'une longue habitude a pour ainsi dire greffé sur la nature, a sa source primitive dans la volonté. Et je ne parle maintenant que des vices de cette nature où réside un esprit capable de la lumière intelligible qui fait distinguer le juste et l'injuste.

IV. Quant aux défauts des brutes, des végétaux, des autres être voués au changement et à la mort, et privés de raison, de sentiment ou de vie, ces défauts qui précipitent la dissolution nécessaire de leur nature, il est ridicule de les soumettre à une condamnation morale, puisque, suivant le mode d'existence que le bon plaisir du Créateur assigne à ces créatures, leur écoulement et leur succession forment la beauté inférieure de l'ordre temporel, beauté assortie au rang qu'elles occupent dans la création. Car il ne fallait pas égaler les objets terrestres aux célestes, et l'excellence de ceux-ci ne devait pas déterminer l'absence de ceux-là dans l'univers. Ainsi cette révolution des êtres aux lieux mêmes où leur existence est marquée, les uns naissant de la ruine des autres, les plus faibles succombant aux plus forts, les vaincus assimilés à la substance des vainqueurs; tel est l'ordre du temps. Et voici pourquoi la beauté de cet ordre est loin de nous plaire, c'est que, par la condition de notre nature mor-

nita non est. Hoc enim est justum, et omne justum procul dubio bonum. Non enim quisquam de vitiis naturalibus, sed de voluntariis pœnas luit. Nam etiam quod vitium consuetudine nimiove progressu roboratum velut naturaliter inolevit, a voluntate sumpsit exordium. De vitiis quippe nunc loquimur ejus naturæ, cui mens inest capax intelligibilis lucis, qua discernitur justum ab injusto.

IV. Ceterum vitia pecorum et arborum, aliarumque rerum mutabilium atque mortalium, vel intellectu, vel sensu, vel vita omnino carentium, quibus eorum dissolubilis natura corrumpitur, damnabilia putare, ridiculum est: cum istæ creaturæ eum modum nutu Creatoris acceperint, ut cedendo ac succedendo peragant infimam pulchritudinem temporum in genere suo istius mundi partibus congruentem. Neque enim cœlestibus fuerant terrena cœquanda, aut ideo universitati deesse ista debuerunt, quoniam sunt illa meliora. Cum ergo in his locis, ubi talia esse competebat, alia aliis deficientibus oriuntur, et succumbunt minora majoribus, atque in qualitates superantium superata vertuntur, rerum est ordo transeuntium. Cujus ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam partem ejus pro conditione nostræ mortalitatis intexti, universum, cui particulæ,

telle, incorporés nous-mêmes à cette partie de l'ensemble, nous ne pouvons apercevoir quels rapports de convenance et de proportion rattachent à l'ensemble ces parties qui nous déplaisent. Aussi c'est avec raison que là où la providence du Créateur échappe à notre contemplation elle est recommandée à notre foi, pour interdire à la témérité humaine le moindre blâme sur l'œuvre de l'artisan suprême. Que dis-je? sérieusement considérés, ces défauts dans les choses terrestres, défauts ni volontaires, ni expiatoires, rendent un égal témoignage à l'excellence des natures, dont aucune n'existe qui n'ait Dieu pour auteur et créateur. Car ce qui nous déplaît, c'est que les défauts leur enlèvent ce qui nous plaît en elles. Les natures, il est vrai, quand elles nuisent, déplaisent aux hommes, observateurs trop intéressés. N'étaient-ils pas odieux aux Egyptiens, ces innombrables insectes envoyés en châtement de leur orgueil? Mais que ne s'élèvent-ils aussi contre le soleil, quand les juges exposent à ses rayons les criminels et les débiteurs frauduleux? C'est donc la nature prise en soi, et non dans ses rapports avec nous, qui glorifie son créateur. Ainsi nul doute que le feu éternel ne soit bon dans sa nature, et cependant il doit être le supplice des damnés. Quoi de plus beau que le feu, et sa flamme et son ardeur et sa lumière? Quoi de plus utile quand il chauffe et purifie? Mais quoi de plus cruel quand il brûle? Donc le même élément est, selon son emploi, une cause de

quæ nos offendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Unde nobis, in quibus eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda præcipitur providentia Conditoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate humanæ temeritatis audeamus. Quanquam et vitia rerum terrenarum non voluntaria, neque pœnalia, naturas ipsas, quarum nulla omnino est, cujus non sit auctor et conditor Deus, si prudenter attendamus, eadem ratione commendant: quia et in eis hoc nobis per vitium tolli displicet, quod in natura placet: nisi quia hominibus etiam ipsæ naturæ plerumque displicent, cum eis fiunt noxiæ, non eas considerantibus, sed utilitatem suam; sicut illa animalia, quorum abundantia Ægyptiorum superbia vapulavit. Sed isto modo possunt et solem vituperare; quoniam quidam peccantes, vel debita non reddentes, poni a iudicibus jubentur ad solem. Non itaque ex commodo vel incommodo nostro, sed per seipsam considerata natura dat artifici suo gloriam. Sic est et natura ignis æterni sine ulla dubitatione laudabilis, quamvis damnatis impiis futura pœnalis. Quid enim est igne flammante, vigente, lucente pulchrius? quid calefaciente, curante, coquente utilius? quamvis eo nihil sit urente molestius. Idem igitur ipse aliter appositus perniciosus, qui convenienter adhibitus commodissimus invenitur. Nam ejus in universo

douleur ou de bien-être. Quelles paroles, en effet, pourraient suffire à raconter sa destination dans le monde? N'écoutons pas ceux qui louent sa lumière et blâment son ardeur: car c'est le juger, non dans sa nature, mais dans son rapport accidentel avec nous. C'est désir de voir et répugnance à brûler. C'est oublier que cette lumière elle-même, agréable à l'œil sain, blesse l'organe malade, et que dans cette ardeur convenable à leur nature certains animaux puisent la santé et la vie.

V. Donc, en tant qu'elles sont, et que, par là, elles ont leur mode et leur forme et une certaine paix avec elles-mêmes, toutes les natures sont bonnes. Et quand elles sont, où, suivant l'ordre naturel, elles doivent être, elles conservent, dans toute sa mesure, leur être. Et celles qui n'ont pas reçu le don d'être toujours changent en mieux ou en pis, suivant l'usage et le mouvement des autres à qui la loi du Créateur les assujettit; elles tendent elles-mêmes, au gré de la divine Providence, vers cette fin déterminée qui a sa raison dans les principes régulateurs de l'économie universelle. Car cette corruption suprême, qui conduit à leur dissolution les natures muables et mortelles, ne fait pas si complètement cesser d'être ce qui était qu'il n'en sorte ce qui doit être. Ainsi donc Dieu, le souverain être, et par conséquent l'auteur de toute essence, qui n'est pas souverainement (essence incapable d'être son égale, étant créée de rien, et

mundo utilitates verbis explicare quis sufficit? Nec audiendi sunt, qui laudant in igne lucem, ardorem autem vituperant: videlicet non ex sui natura, sed ex suo commodo vel incommodo vel incommodo. Videre enim volunt, ardere nolunt. Sed parum attendunt eam ipsam lucem, quæ certe et illis placet, oculis infirmis per inconvenientiam nocere; et in illo ardore, qui eis displicet, nonnulla animalia per convenientiam salubriter vivere.

V. Naturæ igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam, et quamdam secum pacem suam, profecto bonæ sunt. Et cum ibi sunt, ubi esse per naturæ ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt. Et quæ semper esse non acceperunt, pro usu motuque rerum, quibus Creatoris lege subduntur, in melius deteriusve mutantur, in eum divina providentia tendentes exitum, quem ratio gubernandæ universitatis includit: ita ut nec tanta corruptio, quanta usque ad interitum naturas mutabiles mortalesque perducit, sic faciat non esse quod erat, ut non inde fiat consequenter quod esse debeat. Quæ cum ita sint, Deus qui summe est, atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quæ non summe est (quia neque illi æqualis esse deberet, quæ de nihilo

d'être en aucune manière si elle n'était créée par lui) ; Dieu ne saurait être accusé d'aucun des défauts qui m'offensent, et l'ensemble des natures que je considère réclame mes louanges.

VI. Ainsi la véritable cause de la béatitude des bons anges, c'est qu'ils demeurent unis à celui qui est souverainement. Et voici la cause de la misère des mauvais anges, c'est qu'ils se détournent de celui qui a l'être en soi, pour se tourner vers eux-mêmes qui ne l'ont pas. Et quel nom porte un tel vice, si ce n'est le nom d'orgueil ? Car « l'orgueil est l'origine de tout péché ». Ils n'ont pas voulu rapporter à Dieu leur excellence. Eux qui, par leur union avec l'Être souverain, auraient eu plus d'être, ont préféré moins d'être en se préférant à lui. Telle est la première défaillance, le premier dénûment, le premier vice de cette nature, dont la condition n'est pas d'être souverainement, mais de posséder, pour obtenir la béatitude, celui qui est souverainement ; créature déchue par son infidélité, non de tout être, mais de l'excellence de son être, et devenue malheureuse. Recherchez la cause efficiente de cette mauvaise volonté, vous ne la trouverez point. Qui peut en effet produire la mauvaise volonté, puisque c'est elle-même qui produit l'œuvre mauvaise ? La mauvaise volonté est donc la cause de tout acte mauvais, mais rien n'est la cause de la mauvaise volonté. Supposez que cette cause existe, elle a ou n'a pas une volonté. Si elle

facta esset) ; neque ullo modo esse posset, si ab illo facta non esset : nec ullorum vitiorum offensione vituperandus, et omnium naturarum consideratione laudandus est.

VI. Proinde causa beatitudinis angelorum honorum ea verissima reperitur, quod ei adhærent qui summe est. Cum vero causa miseræ malorum angelorum quæritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui summe est aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt : et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupatur ? *Initium quippe omnis peccati superbia.* Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam : et qui magis essent, si ei qui summe est adhærerent, se illi præferendo, id quod minus est prætulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium ejus naturæ, quæ ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam, eo qui summe est frui posset, a quo aversa, non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret. Hujus porro malæ voluntatis causa efficiens si quærat, nihil invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum ? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, male autem voluntatis efficiens est nihil. Quoniam si res aliqua est, aut habet, aut non habet aliquam volun-

en a une, cette volonté est bonne ou mauvaise. Si elle est bonne, quel homme serait assez insensé pour prétendre qu'une bonne volonté puisse en produire une mauvaise? Ainsi la bonne volonté serait la cause du péché! Quoi de plus absurde? D'autre part, si la prétendue cause de la mauvaise volonté possède elle-même une volonté mauvaise, qui l'a faite cette volonté; je le demande? Et, pour en finir, je demande la cause de la première mauvaise volonté. Car elle n'est pas la première mauvaise volonté, celle que produit une volonté mauvaise. La première est celle que nulle autre n'a faite. Car, s'il en est une antérieure, celle-là est la première qui a fait l'autre. Si l'on répond que rien ne l'a faite, et, partant, qu'elle a toujours été, je demande si elle a été dans une nature quelconque? Si, en aucune; — elle ne fut jamais. Si, en quelqu'une; — elle ne pouvait que la vicier, la corrompre, lui nuire, en la privant du bien. Par conséquent, il était impossible que la mauvaise volonté fût dans une nature mauvaise; mais dans une bonne, muable toutefois, et à qui ce vice pût nuire. Car, si elle n'en a pas souffert, c'est que le vice n'était pas, et par conséquent on ne saurait dire que la mauvaise volonté fût. Si elle a souffert, elle n'a pu souffrir que la perte ou la diminution du bien. Il est donc impossible qu'il y ait une éternité de volonté mauvaise, là où un bien naturel l'avait précédée, bien que l'action nuisible de cette volonté devait abolir. Si

tatem: si habet, aut bonam profecto habet, aut malam: si bonam, quis ita desipiat, ut dicat quod bona voluntas faciat voluntatem malam? Erit enim, si ita est, bona voluntas causa peccati: quo absurdus putari nihil potest. Si autem res ista quæ putatur facere voluntatem malam, ipsa quoque habet voluntatem malam: etiam eam quæ fecerit res, consequenter interrogo: atque ut sit aliquis inquirendi modus, causam primæ malæ voluntatis inquirere. Non est enim prima voluntas mala, quam fecit voluntas mala: sed illa prima est quam nulla fecit. Nam si præcessit a qua fieret, illa prior est, quæ alteram fecit. Si respondetur quod eam nulla res fecerit, et ideo semper fuerit; quæro utrum in aliqua natura fuerit. Si enim in nulla fuit, omnino non fuit: si autem in aliqua, vitiabat eam et corrumpebat, eratque illi noxia, ac per hoc bono privabat. Et ideo in mala natura voluntas mala esse non poterat; sed in bona, mutabili tamen, cui vitium hoc posset nocere. Si enim non nocuit, non utique vitium fuit: ac per hoc nec mala voluntas fuisse dicenda est. Porro si nocuit, bonum auferendo vel minuendo utique nocuit. Non igitur esse potuit sempiterna voluntas mala in ea re, in qua bonum naturale præcesserat, quod mala voluntas nocendo posset adinere. Si ergo non erat sempiterna, quis eam fecerit, quæro. Restat ut dicatur,

elle n'était pas éternelle, qui l'a faite, je le demande? Reste donc à attribuer la mauvaise volonté à une cause sans volonté. Or cette cause est un être supérieur, ou inférieur, ou égal. Si supérieur, il est meilleur; comment donc est-il sans volonté? Comment plutôt n'en a-t-il pas une bonne? Et de même, s'il est égal. Car tant que deux êtres sont également de bonne volonté, l'un ne peut produire dans l'autre une volonté mauvaise. Reste cette dernière hypothèse qu'un être inférieur, c'est-à-dire sans volonté, ait rendu mauvaise la volonté de la nature angélique qui, la première, a péché. Mais cet être, si inférieur qu'il soit, fût-ce de l'argile, est indubitablement bon, en tant que nature, en tant qu'essence, et, dans son genre, dans son ordre, il a sa mesure et sa convenance. Comment donc un objet bon peut-il produire une volonté mauvaise? Comment, dis-je, un bien est-il cause d'un mal? C'est quand elle descend d'un objet supérieur à un objet inférieur que la volonté devient mauvaise, non que l'objet vers lequel elle se détourne soit un mal, mais le mal est ce détournement même. Ce n'est donc pas l'objet inférieur qui a fait la volonté mauvaise, mais elle-même qui s'est corrompue par la recherche dérégulée et coupable de l'objet inférieur. Que deux hommes, en effet, également disposés d'âme et de corps, aperçoivent une même beauté, et que cette vue suggère à l'un le désir d'une jouissance illégitime, tandis que l'autre demeure constant dans la chasteté, pourquoi la volonté devient-elle mauvaise en l'un et non

quod ea res fecerit malam voluntatem, in qua nulla voluntas fuit. Hæc utrum superior sit, requiro; an inferior, an æqualis. Sed si superior, utique melior: quomodo ergo nullius, ac non potius bonæ voluntatis? Hoc idem profecto et æqualis. Duo quippe quamdiu sunt pariter voluntatis bonæ, non facit alter in altero voluntatem malam. Relinquitur ut inferior res, cui nulla voluntas est, fecerit angelicæ naturæ, quæ prima peccavit, voluntatem malam. Sed etiam res ipsa quæcumque est inferior usque ad infimam terram, quoniam natura et essentia est, procul dubio bona est, habens modum et speciem suam in genere atque ordine suo. Quomodo ergo res bona efficiens est voluntatis malæ? quomodo, inquam, bonum est causa mali? Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficiat mala: non quia malum est, quo se convertit; sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit; sed rem inferioriorem prave atque inordinate ipsa quæ facta est, appetivit. Si enim aliqui duo æqualiter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret; quid putamus esse causæ, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala? Quæ illam res fecit, in quo facta

pas dans l'autre? Qui a produit cette mauvaise volonté en celui chez lequel elle se produit? Ce n'est pas la beauté de ce corps, car l'impression n'est pas la même en tous deux, et cependant l'objet ne s'est pas différemment manifesté aux regards de l'un et de l'autre. Est-ce la chair qu'il faut accuser en celui-ci? Mais pourquoi pas en celui-là? Est-ce l'esprit de l'un? Mais pourquoi pas celui de l'autre? N'avons-nous pas supposé de part et d'autre une égale disposition de corps et d'esprit? Faut-il dire que l'un a été tenté par une secrète suggestion du malin esprit, comme s'il n'eût pas, à cette suggestion, ou à toute autre insinuation semblable, consenti par sa volonté propre? C'est ce consentement, c'est cette mauvaise volonté qui s'abandonne au conseiller perfide dont nous recherchons la cause. Car enfin, pour trancher le nœud de la question, si, en présence d'une même tentation, l'un cède et consent, l'autre demeure fidèle à lui-même, qu'est-ce à dire, sinon que l'un veut et que l'autre ne veut pas renoncer à la chasteté? Et la cause, sinon la volonté propre, puisque en tous deux régnait la même disposition d'esprit et de corps? Cette beauté a également frappé les regards de tous deux; la tentation secrète a également sollicité la volonté de tous deux; qui donc en un seul a produit cette volonté mauvaise? Rien; un sérieux examen nous l'atteste. Si nous disons que lui-même l'a produite, qu'était-il donc avant cette mauvaise volonté? Une nature bonne, ouvrage de Dieu, qui est le bien

est? Neque enim pulchritudo illa corporis; nam eam non fecit in ambobus: quandoquidem amborum non dispariliter occurrit adspectibus. An caro intuentis in causa est? Cur non et illius? An vero animus? Cur non utriusque? Ambos enim et animo et corpore æqualiter affectos fuisse prædiximus. An dicendum est, alterum eorum occulta maligni spiritus suggestionem tentatum? quasi non eidem suggestioni et qualicumque suasioni propria voluntate consenserit. Hanc igitur consensionem, hanc malam quam male suadenti adhibuit voluntatem, quæ in eo res fecerit, quærimus. Nam ut hoc quoque impedimentum ab ista quæstione tollatur, si eadem tentatione ambo tententur, et unus ei cedat atque consentiat, alter idem qui fuerat perseveret; quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde, nisi propria voluntate, ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio? Amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter institit occulta tentatio: propriam igitur in uno eorum voluntatem malam quæ res fecerit scire volentibus, si bene intueantur, nihil occurrit. Si enim dixerimus quod ipse eam fecerit, quid erat ipse ante voluntatem malam nisi natura bona, cujus auctor Deus, qui est incommutabile bonum? Qui ergo dicit

immuable. Si donc, quand l'un prête au conseil du tentateur un consentement que l'autre refuse, l'un cède et l'autre résiste à l'entraînement d'une jouissance illégitime, tous deux spectateurs du même objet, soumis à la même épreuve, dans les mêmes conditions d'esprit et de corps, si l'on prétend que l'un est nécessairement l'auteur de sa mauvaise volonté, puisque avant cette volonté il était bon, il s'agit de savoir s'il l'a produite en tant que nature, ou en tant que nature tirée du néant. Car, si la nature est cause de la mauvaise volonté, qu'est-ce à dire, sinon que le bien est la source du mal, que le bien est la cause du mal? Il faut le dire, si une nature bonne engendre une volonté mauvaise. Mais quoi? — Est-il possible qu'une nature bonne, quoique muable, produise un mal, c'est-à-dire une volonté mauvaise, avant d'avoir cette mauvaise volonté?

VII. Que l'on ne cherche donc pas la cause efficiente de la mauvaise volonté : cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente; elle n'est pas effectivement, mais défectivement. Car déchoir de ce qui est souverainement à ce qui a moins d'être, c'est commencer d'avoir une volonté mauvaise. Or, vouloir trouver les causes, non pas déficientes, mais effectives, de ces défaillances, c'est vouloir à peu près voir les ténèbres ou entendre le silence. L'un et l'autre pourtant nous est connu, et ce n'est que par les yeux, ce n'est que par les oreilles,

eum qui consensit tentanti atque suadenti, cui non consensit alius, ad illicitum utendum pulchro corpore, quod videndum ambobus pariter adfuit, cum ante illam visionem ac tentationem similes ambo animo et corpore fuerint, ipsum sibi fecisse voluntatem malam, quia utique bonus ante voluntatem malam fuerit; quærat cur eam fecerit, utrum quia natura est, an quia ex nihilo facta est: et inveniet voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est. Nam si natura causa est voluntatis malæ, quid aliud cogimur dicere, nisi a bono fieri malum, et bonum esse causam mali? siquidem a natura bona fit voluntas mala. Quod unde fieri potest, ut natura bona, quamvis mutabilis, antequam habeat voluntatem malam, faciat aliquid mali, hoc est, ipsam voluntatem malam?

VII. Nemo igitur quærat efficientem causam malæ voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, taie est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum est; neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures;

que chacun nous est connu, non pas en espèce, mais en tant que privation d'espèce. Que l'on ne cherche donc pas à savoir de moi ce que je sais ne pas savoir, si ce n'est pour apprendre à ignorer ce que l'on doit savoir qu'il faut ignorer. Car les objets qui ne sont connus que comme privation d'espèce, c'est pour ainsi dire dans la mesure où on les ignore qu'on les connaît; et on ne les connaît qu'en tant qu'on les ignore. En effet, quand l'œil du corps se promène sur des objets corporels, il ne voit les ténèbres qu'en commençant à ne plus voir. C'est à l'ouïe, et non pas à un autre sens qu'il appartient de percevoir le silence; perception qu'elle ne doit qu'à l'absence du son. Il en est ainsi des espèces intelligibles; notre esprit les voit intellectuellement; mais, dans leur défaillance, c'est en les ignorant qu'il les conçoit. « Qui donc a l'intelligence du péché? »

VIII. Ce que je sais, c'est que la nature de Dieu est absolument indéfectible, et que la défectibilité appartient aux êtres créés de rien. Et toutefois, plus ils ont d'être, plus ils font de bien (leur action alors est effective), — et ils ont des causes efficientes; mais en tant qu'ils tournent à la défaillance, ils font le mal (leur action n'est alors que néant); ils n'ont que des causes défectives. Je sais encore que la mauvaise volonté n'est en celui où elle réside que parce qu'il veut ainsi; et qu'il en serait autrement, s'il voulait autrement; et cette défaillance, volontaire et non nécessité,

non sane in specie, sed in speciei privatione. Nemo ergo ex me scire quærat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est. Ea quippe quæ non in specie, sed in ejus privatione sciuntur, si dici aut intelligi potest, quodammodo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur. Cum enim acies etiam oculi corporalis currit per species corporales, nusquam tenebras videt, nisi ubi cœperit non videre. Ita etiam non ad aliquem alium sensum, sed ad solas aures pertinet sentire silentium: quod tamen nullo modo nisi non audiendo sentitur. Sic species intelligibiles mens quidem nostra intelligendo conspicit; sed ubi deficient, nesciendo condiscit. *Delicta enim quis intelligit?*

VIII. Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere; et ea posse deficere, quæ ex nihilo facta sunt. Quæ tamen quanto magis sunt, et bona faciunt (tunc enim aliquid faciunt), causas habent efficientes: in quantum autem deficient, et ex hoc mala faciunt (quid enim tunc faciunt nisi vana?), causas habent deficientes. Itemque scio in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus justa pœna consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male; id est, non ad malas naturas, sed

encourt les rigueurs de la justice. Car il n'y a pas déchéance vers le mal, vers une nature mauvaise; le mal est dans la déchéance, — quand on délaisse, contre l'ordre même des natures, l'Être souverain pour l'être inférieur. Et en effet l'avarice n'est pas le vice de l'or, mais de l'homme qui aime l'or d'un amour déréglé, au mépris de la justice incomparablement préférable à l'or. Et l'impureté n'est pas le vice des corps parés de grâces et de beauté, mais de l'âme qu'un amour dépravé entraîne vers les voluptés corporelles, au mépris de la tempérance qui nous unit aux beautés spirituelles, aux grâces incorruptibles. Et la vaine gloire n'est pas le vice de la louange humaine, mais de l'âge dont l'amour prévaricateur ne cherche que la louange des hommes, au mépris du témoignage de sa conscience. Et l'orgueil n'est pas le vice de celui qui donne la puissance, ou de la puissance même, mais de l'âme qui l'aime d'un désir coupable, au mépris d'une puissance plus juste et plus haute. Ainsi, quiconque aime mal le bien d'une nature quelconque, quoique possédant ce bien, devient mauvais par ce bien qu'il possède, et malheureux par la privation d'un meilleur.

IX. Or la mauvaise volonté n'ayant pas de cause efficiente, ou, en d'autres termes, de cause essentielle, elle est donc la source du mal des esprits muables, ce mal qui diminue et déprave le bien de la nature; et la volonté ne devient telle que par défaillance: défaillance qui abandonne Dieu, et dont la cause est également défaillante. Disons-nous donc que la

ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est. Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, justitia derelicta, quæ incomparabiliter auro debuit anteponi. Nec luxuria est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animæ perverse amantis corporeas voluptates, neglecta temperantia, qua rebus spiritualiter pulchrioribus, si incorruptibiliter suavioribus coaptamur. Nec jactantia vitium est laudis humanæ, sed animæ perverse amantis laudari ab hominibus, spreto testimonio conscientiæ. Nec superbia vitium est dantis potestatem, vel ipsius etiam potestatis, sed animæ perverse amantis potestatem suam potentioris justiore contempta. Ac per hoc qui perverse amat cujuslibet naturæ bonum, etiamsi adipiscatur, ipsi fit in bono malus, et miser meliore privatus.

IX. Cum ergo malæ voluntatis efficiens naturalis, vel, si dici potest, essentialis nulla sit causa; ab ipsa quippe incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur naturæ bonum, nec talem voluntatem facit nisi defectio, qua deseritur Deus, cujus defectionis etiam causa utique deficit: si dixerimus nullam esse efficientem causam etiam

bonne volonté est aussi sans cause efficiente? Mais prenons garde de laisser croire que la bonne volonté des bons anges est créée et coéternelle à Dieu. Or, eux-mêmes étant créés, comment ne le serait-elle pas aussi? Si elle est créée, est-elle créée avec eux, ou bien ont-ils d'abord été sans elle? Si elle est créée avec eux, nul doute qu'elle ne soit l'œuvre de leur auteur; aussitôt que créés, l'amour créé avec eux les unit à leur Créateur. Et ils se séparent de la société des autres anges par leur persévérance dans la même bonne volonté, tandis que les anges infidèles changent par défaillance, c'est-à-dire par mauvaise volonté, qui n'est qu'une défaillance volontaire de la bonne. Que si les bons anges ont été d'abord sans la bonne volonté, s'ils l'ont produite en eux-mêmes sans le secours de Dieu, ils se sont donc faits eux-mêmes meilleurs qu'ils ne les a faits? Blasphème! Qu'étaient-ils donc sans la bonne volonté, sinon méchants? S'ils n'étaient pas méchants, parce que la mauvaise volonté n'était pas en eux (car ils n'avaient pu déchoir de celles qu'ils n'avaient pas), assurément ils n'étaient pas ce qu'ils furent depuis, ils n'étaient pas aussi bons que lorsqu'ils commencèrent d'être avec la bonne volonté; ou, s'ils n'ont pu se faire meilleurs que leur Créateur ne les avait faits, car on ne fait rien de meilleur que ses œuvres, il est certain que cette bonne volonté qui les rend meilleurs, ils n'avaient pu l'avoir sans l'assistance souveraine du Créateur. Et, quand cette bonne volonté les tourne, non pas vers l'indi-

voluntatis bonæ, cavendum est, ne voluntas bona honorum angelorum, non facta, sed Deo coæterna esse credatur. Cum ergo ipsi facti sint, quomodo illa non esse facta dicetur? Porro quia facta est, utrum cum ipsis facta est, an sine illa fuerunt prius? Sed si cum ipsis, non dubium quod ab illo facta sit, a quo et ipsi; simulque ut facti sunt, ei a quo facti sunt, amore cum quo facti sunt, adhæserunt. Eoque sunt isti ab illorum societate discreti, quod hi in eadem voluntate bona manserunt, illi ab ea deficiendo mutati sunt, mala scilicet voluntate, hoc ipso quod a bona defecerunt: a qua non defecissent, si utique nolissent. Si autem boni angeli fuerunt prius sine bona voluntate, eamque in se ipsi Deo non operante fecerunt; ergo meliores a se ipsis, quam ab illo facti sunt. Absit. Quid enim erant sine bona voluntate, nisi mali? Aut si propterea non mali, quia nec mala voluntas eis inerat (neque enim ab ea, quam nondum cœperant habere, defecerant), certe nondum tales, nondum tam boni, quam esse cum voluntate bona cœperunt. Aut non si poluerunt se ipsos facere meliores, quam eos ille fecerat, quo nemo melius quidquam facit; profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adiutorio Creatoris, habere non possent. Et cum id egit eorum voluntas bona, ut non ad seipsos qui

gence de leur être, mais vers la plénitude de l'être infini, quand ils puisent dans cette union aux sources mêmes de l'être, de la sagesse et de la béatitude, n'est-ce pas une preuve évidente que leur volonté, quelque bonne qu'elle fût, n'eût pas franchi les limites d'un désir stérile, si celui qui de rien a fait cette nature capable de le contenir, ne l'eût rendue meilleure en la remplissant de lui-même, après avoir excité l'impatience de son amour.

Car c'est encore un point à discuter; si les bons anges sont eux-mêmes les auteurs de leur bonne volonté, l'ont-ils produite par quelque volonté ou non? S'ils n'ont rien voulu, ils n'ont rien produit. S'ils ont voulu, cette volonté était mauvaise ou bonne. Était-elle mauvaise? Comment donc une mauvaise volonté en peut-elle produire une bonne? Était-elle bonne? Ils avaient donc déjà une bonne volonté? Et quel en était l'auteur, sinon celui qui les avait créés avec cette volonté pure, ce chaste amour dont ils l'aiment, les douant à la fois de la nature et de la grâce? D'où il faut croire que jamais les bons anges n'ont été sans la bonne volonté, sans l'amour de Dieu. Quant aux anges infidèles, déchus de leur bonté originelle, et devenus mauvais par l'abus de leur volonté, abus que n'a pu produire la nature primitivement bonne, que lorsqu'une défaillance spontanée l'a séparée du bien (car on ne peut trouver dans le bien, mais dans l'éloignement du bien, la cause du mal); ou ils

minus erant, sed ad illum qui summe est, converterentur, eique adhærentes magis essent, ejusque participatione sapienter beateque viverent; quid aliud ostenditur, nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem?

Nam et hoc discutiendum est, si boni angeli ipsi in se fecerunt voluntatem bonam, utrum aliqua eam, an nulla voluntate fecerunt. Si nulla, utique nec fecerunt. Si aliqua, utrum mala, an bona. Si mala, quomodo esse potuit mala voluntas bonæ voluntatis effectrix? Si bona, jam ergo habebant. Et istam quis fecerat, nisi ille qui eos cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul eis et condens naturam, et largiens gratiam? Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos Angelos fuisse, credendum est. Isti autem, qui cum boni creati essent, tamen mali sunt, mala propria voluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus a bono, aut minorem acceperunt amoris divini gratiam, quam illi qui in eadem perstiterunt; aut si utrique boni æqualiter

n'ont reçu qu'à un degré inférieur la grâce de l'amour divin ; ou, s'ils ont été créés dans une égale bonté, la chute volontaire des uns, et la persévérance des autres, implique un secours plus grand accordé à ceux-ci, pour s'élever à cette plénitude de félicité, d'où ils ont la certitude de ne jamais déchoir, comme nous en avons établi la preuve au livre précédent. Il faut donc confesser, à la juste louange du Créateur, que ce n'est pas seulement des saintes âmes sur la terre, mais encore des saints anges, que l'on peut dire qu'en eux l'amour de Dieu est répandu par l'Esprit saint qui leur a été donné, et que ce n'est pas seulement le bien des hommes, mais primitivement et en particulier le bien des anges, celui dont il écrit : « Mon bien est de demeurer uni à Dieu. » Tous les êtres qui participent à ce bien ont, entre eux et avec Celui qu'ils aiment, une société sainte, unique Cité de Dieu, et son vivant sacrifice et son temple vivant. Cité dont une partie doit envoyer à l'armée des anges immortels ses recrues d'hommes mortels, et qui maintenant poursuit son pèlerinage sur la terre, ou repose avec ceux qui dorment dans la mort aux secrètes demeures des âmes. Et maintenant remontons aussi au berceau de cette partie de la Cité sainte, ouvrage du même Dieu qui a créé les anges. Car c'est d'un seul homme, sorti le premier des mains de Dieu, que le genre humain prend son origine ; sur la foi de la sainte Ecriture, justement investie de la plus merveilleuse autorité par toute la terre, chez toutes les nations ; car, entre autres prédictions

creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt : sicut jam etiam in libro, quem sequitur iste, tractavimus. Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis ; nec tantum hominum, sed primitus præcipueque angelorum bonum esse, quod scriptum est : *Mihi autem adhærere Deo, bonum est. Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhærant et inter se societatem sanctam, et sunt una Civitas Dei, eademque vivum sacrificium ejus vivumque templum ejus. Cujus pars quæ conjungenda immortalibus angelis et mortalibus hominibus congregatur, et nunc mortaliter peregrinatur in terris, vel in eis qui morte obierunt, secretis animarum receptaculis sedibusque requiescit, eodem Deo creante, quemadmodum exorta sit, sicut de Angelis dictum est, jam video esse dicendum. Ex uno quippe homine, quem primum Deus condidit, genus humanum sumpsit exordium, secundum sanctæ Scripturæ fidem, quæ mirabilem auctoritalem non immerito habet in orbe terrarum,*

vraies, sa parole vraiment divine a prédit la foi même des nations à ses témoignages.

X. Laissons donc là tant de folles conjectures sur cette question de l'origine ou de la création du genre humain. Les uns, en effet, s'imaginent que les hommes, comme le monde, ont toujours été. Mortels individuellement, dit Apulée, la perpétuité appartient à l'espèce. Et quand on leur demande comment il est possible de concilier cette perpétuité du genre humain avec les témoignages de l'histoire, qui nomme les premiers inventeurs, les premiers instituteurs des sciences et des arts libéraux, les premiers habitants de telles ou telles régions continentales ou insulaires, ils répondent qu'à certaines époques surviennent des déluges et des embrassements qui dépeuplent de vastes parties de la terre, en sorte qu'un faible nombre survit pour perpétuer les générations humaines; et, suivant eux, ces périodes de rénovation, qui semblent des temps d'institution primitive, renouent seulement la chaîne des traditions, interrompue et brisée par tant de calamités; mais ils déclarent qu'un homme ne peut jamais être issu que d'un homme. Or ils affirment ce qu'ils pensent, et non ce qu'ils savent.

Ce qui les abuse encore, ce sont certaines traditions fabuleuses, qui, dit-on, étendent l'histoire des temps à plusieurs milliers d'années, quand le témoignage des saintes lettres ne

atque in omnibus gentibus, quas sibi esse credituras inter cetera vera quæ dixit, vera divinitate prædixit.

X. Omittamus igitur conjecturas hominum nescientium quid loquantur de natura vel institutione generis humani. Alii namque, sicut de ipso mundo crediderunt, semper fuisse homines opinantur. Unde ait et Apuleius, cum hoc animantium genus describeret: *Singillatim mortales, cunctiva tamen universo genere perpetui.* Et cum illis dictum fuerit, si semper humanum genus fuit, quonam modo verum eorum loquatur historia, narrans qui fuerint quarumque rerum inventores, qui primi liberalium disciplinarum aliarumque artium institutores, vel a quibus primum illa vel illa regio parsque terrarum, illa atque illa insula incolæ cœperit: respondent, diluviis et conflagrationibus per certa intervalla temporum non quidem omnia, sed plurima terrarum ita vastari, ut redigantur homines ad exiguam paucitatem, ex quorum progenie rursus multitudo pristina reparatur, ac sic identidem reparari et institui quasi prima, cum restituantur potius quæ fuerant illis nimis vastationibus interrupta et extincta: ceterum hominem nisi ex homine existere omnino non posse. Dicunt autem quod putant, non quod sciunt.

Fallunt eos etiam quædam mendacissimæ litteræ, quas perhibent in historia temporum multa annorum millia continere: cum ex Litteris sacris

nous laissé pas encore calculer six mille ans révolus depuis la création de l'homme. Mais, sans entrer dans une longue discussion pour réfuter la chimère de ces calculs exagérés et les montrer destitués de toute autorité suffisante, je prends cette lettre d'Alexandre le Grand à sa mère Olympias, où il amène les révélations d'un prêtre égyptien, empruntées aux archives sacrées de l'Égypte, révélations qui déroulent la chronologie des empires dont l'histoire grecque a parlé ; entre ces empires, celui d'Assyrie, d'après les témoignages que la lettre d'Alexandre rappelle, excéderait cinq mille ans de durée, tandis que les Grecs lui en reconnaissent environ treize cents depuis le règne de Bélus, que les annales grecques et égyptiennes ont, d'un commun accord, fixé à l'origine de l'empire. Ce prêtre fait subsister l'empire des Perses et des Macédoniens, jusqu'à Alexandre, qui l'interroge, plus de huit mille années ; tandis que les Grecs ne laissent à la monarchie des Macédoniens, jusqu'à la mort d'Alexandre, que quatre cent quatre-vingt-cinq ans d'existence, et à celle des Perses, jusqu'à sa chute sous l'élan victorieux de ce prince, deux cent trente-trois années seulement. Ces calculs chronologiques sont bien inférieurs aux calculs des Égyptiens ; et, triplés, ils seraient encore loin de les atteindre, car on a imputé aux anciennes années des Égyptiens d'être si courtes que quatre mois suffisaient à leur révolution. D'où il suit que l'année pleine et vraie, l'année qu'ils reconnaissent au-

ab institutione hominis nondum completa annorum sex millia computemus. Unde, ne multa disputem quemadmodum illarum litterarum, in quibus longe plura annorum millia referuntur, vanitas refellatur, et nulla in illis rei hujus idonea reperiatur auctoritas; illa epistola Alexandri magni ad Olympiadem matrem suam, quam scripsit narrationem cujusdam Ægyptii sacerdotis insinuans, quam protulit ex litteris quæ sacræ apud illos haberentur, continentem regna quæ Græca quoque novit historia: in quibus regnum Assyriorum in eadem epistola Alexandri quinque millia excedit annorum; in græca vero historia mille ferme et trecentos habet ab ipsius Beli principatu, quem regem et ille Ægyptius in ejusdem regni ponit exordio. Persarum autem et Macedonum imperium usque ad ipsum Alexandrum, cui loquebatur, plus quam octo et annorum millium ille constituit: cum apud Græcos Macedonum usque ad mortem Alexandri quadringenti octoginta quinque reperiantur; Persarum vero, donec ipsius Alexandri victoria finiretur, ducenti et triginta tres computentur. Longe itaque hi numeri annorum illis Ægyptiis sunt minores, nec eis, etiamsi ter tantum computarentur, æquarentur. Perhibentur enim Ægyptii quondam tam breves annos habuisse, ut quaternis mensibus finirentur. Unde annus plenior et verior, qualis nunc et nobis et illis est, tres eorum annos

jourd'hui comme nous, en comprendrait trois de leurs anciennes. Mais, je le répète, cette différence constatée ne suffit pas pour établir une concordance entre la chronologie des Grecs et celle des Egyptiens. Il faut donc de préférence ajouter foi à la chronologie des Grecs, qui laisse dans toute leur vérité les années que nos Ecritures, vraiment saintes, attestent. Or, si la fameuse lettre d'Alexandre répugne par un tel mécompte de temps à toute créance légitime, combien plus encore se faut-il défier de ces histoires que l'on voudrait opposer, toutes remplies d'antiquités fabuleuses, à l'autorité divine qui, dans ces augustes livres, a prédit la foi de l'univers en sa parole; à qui, selon cette prédiction, tout l'univers a cru; et qui garantit la vérité de ces récits dans le passé, par le fidèle et merveilleux accomplissement de tout ce qu'elle a prédit dans l'avenir.

XI. D'autres ne croient pas ce monde éternel, soit qu'ils supposent des mondes innombrables, soit qu'ils n'en supposent qu'un seul soumis à d'innombrables alternatives de destructions et de renaissances que ramènent certaines périodes séculaires; mais il faut que, de leur aveu, une race humaine soit, à chaque origine, qui ne procède d'aucun générateur humain; car il n'en est pas de cette opinion comme de celle qui, supposant la désolation partielle de la terre par des déluges et des embrasements, laisse quelques hommes survivre pour réparer les ruines du genre humain;

complectebatur antiquos. Sed ne sic quidem, ut dixi, Græca Ægyptiæ numero temporum concordat historia. Et ideo Græcæ potius fides habenda est: quia veritatem non excedit annorum, qui Litteris nostris, quæ vere sacræ sunt, continentur. Porro si hæc epistola Alexandri, quæ maxime innotuit, multum abhorret in spatiis temporum a probabili fide rerum; quanto minus credendum est illis litteris, quas plenas fabulosis velut antiquitatibus proferre voluerint contra auctoritatem notissimorum divinorumque librorum, quæ totum orbem sibi crediturum esse prædixit et cui totus orbis, sicut ab ea prædictum est, credidit; quæ vera se narrasse præterita, ex his quæ futura prænuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit?

XI. Alii vero qui mundum istum non existimant sempiternum, sive non eum solum, sed innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis seculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere; necesse est fateantur hominum genus prius sine hominibus gignentibus existisse. Neque enim ut alluvionibus incendiisque terrarum, quas illi non putant toto prorsus orbe contingere, et ideo paucos homines ex quibus multitudo pristina reparetur, semper remanere contendunt, ita et hi possunt putare,

mais, si le monde entier périt, qui peut survivre dans le monde? Il faut donc que, semblable au monde, le genre humain renaisse aussi de ses propres éléments et que les premiers auteurs perpétuent les générations des mortels, comme celles des autres animaux.

XII. Ce que j'ai répondu à ceux qui, persuadés que le monde a toujours été, refusent de croire qu'il ait commencé d'être, incrédulité que Platon lui-même professe expressément, quoique plusieurs lui supposent des opinions différentes de son langage; ce que j'ai donc répondu sur la question de l'origine du monde, je le répondrai sur celle de la création primitive de l'homme, si l'on me demande également pourquoi, dans le passé, cette durée infinie avant que l'homme parût? Pourquoi a-t-il été créé si tard, que les saintes Ecritures comptent moins de six mille ans depuis qu'il a commencé d'être? Est-ce donc cette brièveté de temps qui vous offense, ce peu d'années écoulées depuis l'instant où la sainte autorité de nos livres place la naissance de l'homme? Mais considérez que la durée véritable n'est point où une limite se trouve, et que tous les siècles, dans leur infinité bornée, comparés à l'éternité sans bornes, doivent être estimés un pur néant. Par conséquent, imaginez, non plus cinq ou six mille ans, mais soixante mille ou six cent mille ans, mais soixante ou six cents fois dix mille ans; et, jusqu'à ce que la dénomination numérique manque, multipliez autant

quod aliqui hominum pereunte mundo reliquantur in mundo: sed sicut ipsum mundum ex materia sua renasci existimant, ita in illo ex elementis ejus genus humanum, ac deinde a parentibus progeniem pullulare mortalium, sicut aliorum animalium.

XII. Quod autem respondimus, cum de mundi origine quæstio verteretur, eis qui nolunt credere non eum semper fuisse, sed esse cœpisse, sicut etiam Plato apertissime confitetur quamvis a nonnullis contra quam loquitur, sensisse credatur: hoc etiam de prima hominis conditione responderim, propter eos qui similiter moventur, cur homo per innumerabilia atque infinita retro tempora creatus non sit, tamque sero sit conditus, ut minus quam sex millia sint annorum, ex quo esse cœpisse in sacris Litteris invenitur. Si enim brevitatis eos offendit temporis, quod tam pauci eis videntur anni ex quo institutus homo in nostris auctoritatibus legitur; considerent nihil esse diuturnum, in quo est aliquid extremum, et omnia seculorum spatia definita, si æternitati interminatæ comparentur, non exigua existimanda esse, sed nulla. Ac per hoc, si non quinque vel sex, verum etiam sexaginta millia, sive sexcenta, aut sexagies, aut sexcenties aut sexcenties millies dicerentur annorum; aut itidem per totidem toties multiplicaretur hæc summa, ubi jam nullum numeri nomen haberemus,

que possible la somme des années révolues depuis que Dieu a fait l'homme, on pourra toujours demander pourquoi Dieu ne l'a-t-il pas fait plus tôt. Car ce repos sans commencement, cette éternité du repos divin, antérieur à la création de l'homme, est un infini de durée qui, comparé à une série d'époques, si incalculable qu'elle soit, limitée néanmoins et définie en un certain espace, a moins de proportion avec elle que la moindre goutte d'eau avec toute la mer dans l'immensité de ses océans. Cette extrême petitesse et cette incomparable grandeur sont du moins également finies; mais cette période de temps qui part d'un commencement et s'arrête à un terme, quelle que soit l'étendue de son cours, au prix de ce qui n'a point de commencement, est-ce un infiniment petit, ou plutôt n'est-ce pas un pur néant? Retranchez, en effet, du terme obtenu les moments aussi courts que possible, ce nombre décroît, si grand qu'il soit, et tel que, remontant vers le total, il ne trouve pas de dénomination suffisante; retranchez, par exemple, les jours d'un homme depuis ce jour actuel, où il est vivant, jusqu'au jour où il est né, cette soustraction successive nous conduira enfin à un commencement. Mais, de ce qui est sans commencement dans la durée, que l'on retranche, non de simples moments, ni même certaines quantités d'heures, de jours, de mois ou d'années, mais des périodes aussi longues que sait en contenir cette inévaluable somme d'années qui défie les calculs

ex quo Deus hominem fecit; similiter quæri posset, cur ante non fecerit. Dei quippe ab hominis creatione cessatio retrorsus æterna sine initio tanta est, ut si ei conferatur quamlibet magna et ineffabilis numerositas temporum, quæ tamen sine conclusa certi spatii terminetur, nec saltem tanta videri debeat, quanta si humoris brevissimam guttam universo mari, etiam quantum Oceanus circumfluit, comparemus: quoniam istorum duorum unum quidem perexiguum est, alterum incomparabiliter magnum, sed utrumque finitum; illud vero temporis spatium, quod ab initio aliquo progreditur et aliquo termino coerchetur, magnitudine quantacumque tendatur, comparatum illi quod initium non habet, nescio utrum pro minuo, an potius pro nullo deputandum est. Hinc enim si a fine vel brevissima singillatim momenta detrahantur, decrescente numero, licet tam ingenti, ut vocabulum non inveniat retrorsum redeundo; tanquam si hominis dies ab illo in quo non vivit, usque ad illum in quo natus est, detrahas: quandoque ad initium illa detractio perducetur. Si autem detrahantur retrorsus in spatio, quod a nullo cœpit exordio, non dico singillatim minuta momenta, vel horarum aut dierum aut mensium aut annorum etiam quantitates; sed tam magna spatia, quanta illa summa comprehendit annorum,

et n'échappe pourtant pas à cette soustraction des moments imperceptibles qu'elle renferme; retranchez néanmoins ces immenses espaces, non pas une fois, non pas deux fois, mais encore, mais toujours : qu'arrive-t-il ? quel résultat ? puisque jamais l'on arrive à ce commencement qui n'est pas. Ainsi, ce que nous demandons après cinq mille ans, nos descendants pourraient encore après six cents fois cent mille ans le demander avec autant de curiosité, si la mortalité humaine prolongeait si longtemps entre la naissance et la mort cette même condition de misère et d'ignorance. Et ceux qui furent avant nous, dans les âges peu lointains du berceau de l'homme, n'ont-ils pu proposer cette question ? Et le premier homme, le lendemain, le jour même de sa création, n'a-t-il pu demander aussi pourquoi il n'avait pas été créé plus tôt ? Et d'où que l'on fit dater la naissance de l'homme, hier, aujourd'hui ou demain ne répandrait pas plus de lumière sur ce problème de l'origine des choses temporelles.

XIII. Les sages du monde ont pensé n'avoir rien de mieux à faire, pour la solution de ce problème, que d'imaginer certaines périodes ramenant dans la nature le même cercle de rénovations et de reproductions, et de prétendre que, sans interruption, s'accompliraient ainsi à jamais ces évolutions des siècles qui viennent et s'en vont, soit que ces évolutions s'opèrent sans porter atteinte à la permanence du monde, soit qu'à certaines époques de ruine ou de renaissance le

quæ jam dici a quibuslibet computatoribus non potest, quæ tamen momentorum minutatim detractioe consumitur; et detrahantur hæc tanta spatia, non semel atque iterum sæpiusque, sed semper : quid fit, quid agitur, quando nunquam ad initium, quod omnino nullum est, pervenitur ? Quapropter, quod nos modo quærimus post quinque millia et quod excurrit annorum, possent et posteri etiam post annorum sexcenties millies eadem curiositate requirere, si in tantum hæc mortalitas hominum exoriendo et occumbendo, et imperita perseveraret infirmitas. Potuerunt et qui fuerunt ante nos, ipsis recentibus hominis creati temporibus, istam movere quæstionem. Ipse denique primus homo, vel postridie, vel eodem die posteaquam factus est, potuit inquirere, cur non ante factus. Et quancumque antea factus esset, non vires tunc alias et alias nunc, vel etiam postea, ista de initio rerum temporalium controversia reperiret.

XIII. Hanc autem se philosophi mundi hujus non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circuitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata, atque repetita in rerum natura, atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium prætereuntiumque seculorum : sive in mundo permanente iste circuitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quæ

monde reproduise incessamment, comme un objet nouveau, le tableau du passé, qui est aussi le tableau de l'avenir. Et l'âme immortelle, l'âme même en possession de la sagesse, ils ne peuvent l'affranchir de cette humiliante mobilité, qui, sans fin, l'élève à une trompeuse félicité, et sans fin la replonge dans une véritable misère. Comment, en effet, serait-ce une félicité véritable, celle qui ne nous laisse point de confiance en son éternité quand l'âme est ou assez ignorante au sein de la vérité, ou assez malheureuse au sein de la béatitude, pour ignorer ou pour craindre sa misère future ? Ou bien si, du fond de cette misère, elle s'élève sans retour à la béatitude, il survient donc dans le temps quelque chose de nouveau qui ne finit point dans le temps. Et pourquoi n'en serait-il pas ainsi du monde ? Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'homme, créé dans le monde ? Pourquoi ne pas suivre le droit sentier de la saine doctrine qui nous détourne de ces évolutions imaginaires où s'égare la fausse et trompeuse sagesse ?

Vainement quelques-uns invoquent en faveur de cette opinion ce passage de l'Ecclésiaste de Salomon : « Qu'est-ce qui a été ? ce qui sera. Qu'est-ce qui s'est fait ? ce qui doit se faire encore. Rien de nouveau sous le soleil. Qui osera dire : ceci est nouveau ? Il a déjà été dans les siècles écoulés avant nous. » Car l'auteur inspiré ne parle que de ce dont il a déjà parlé : le cours des générations, les phénomènes solaires, la chute

transacta et quæ ventura sunt, exhiberet. A quo ludibrio prorsus immortalem animam, etiam cum sapientiam perceperit, liberare non possunt, euntem sine cessatione ad falsam beatitudinem, et ad veram miseriam sine cessatione redeuntem. Quomodo enim vera beatitudo est, de cujus nunquam æternitate confiditur, dum anima venturam miseriam aut imperitissime in veritate nescit, aut infelicissime in beatitudine pertimescit ? Aut si ad miseriam nunquam ulterius reditura, ex his ad beatitudinem pergit ; fit ergo aliquid novi in tempore, quod finem non habet temporis. Cur non ergo et mundus ? cur non et homo factus in mundo ? ut illi nescio qui falsi circuitus a falsis sapientibus fallacibusque comperti, in doctrina sana tramite recti itineris evitentur.

Nam quidam et illud quod legitur in libro Salomonis, qui vocatur Ecclesiastes : *Quid est quod fuit ? Ipsum quod erit. Et quid est quod factum est ? Ipsum quod fiet : et non est omne recens sub sole. Quis loquatur, et dicat, Ecce hoc novum est ? Jam fuit in sæculis quæ fuerunt ante nos ; propter hos circuitus in eadem redeuntes et in eadem cuncta revocantes, dictum intelligi volunt : quod ille aut de his rebus dixit, de quibus superius loquebatur, hoc est de generationibus aliis euntibus, aliis venientibus, de solis anfrac-*

des torrents; ou du moins tout ce qui, dans la création, naît et meurt. En effet il y a eu des hommes avant nous, il y en a avec nous, il y en aura après nous, ainsi des animaux et des plantes. Les monstres mêmes, dont la naissance est un prodige, quoique dissemblables entre eux, quoique plusieurs n'aient paru qu'une fois, s'accordent en ce fait que des monstres sont, ont été, seront; et qu'ainsi ce n'est pas un accident nouveau et inouï qu'un monstre naisse sous le soleil. Or, dans le sens où plusieurs interprètent ces paroles, le sage aurait voulu faire entendre que, dans la prédestination de Dieu, toutes choses déjà sont arrivées, et qu'ainsi il n'est rien de nouveau sous le soleil. Mais loin de la rectitude de notre foi de prêter à Salomon la pensée de ces révolutions imaginaires qui ramènent le même cercle de temps et de choses temporelles; hypothèse suivant laquelle, par exemple, le philosophe Platon, qui, dans un certain siècle, dans Athènes, dans une école appelée l'Académie, a formé des disciples; dans la même cité, dans la même école, devant le même auditoire, doit reproduire à l'avenir, pendant une infinité de siècles, les mêmes enseignements; loin de nous cette croyance insensée! Car le Christ est mort une fois pour nos péchés, et ressuscité d'entre les morts, il ne meurt plus; la mort n'a plus sur lui d'empire: et nous aussi, après la résurrection, nous serons toujours avec le Seigneur, à qui nous adressons

tibus, de torrentium lapsibus; aut certe de omnium rerum generibus, quæ oriuntur, atque occidunt. Fuerunt enim homines ante nos, sunt et nobiscum, et erunt post nos; ita quæque animantia, vel arbusta. Monstra quoque ipsa, duæ inusitata nascuntur, quamvis inter se diversa sint, et quædam eorum semel facta narrentur, tamen secundum id quod generaliter miracula et monstra sunt, utique et fuerunt, et erunt; nec recens et novum est, ut monstrum sub sole nascatur. Quamvis hæc verba quidam sic intellexerint, tanquam in prædestinatione Dei jam facta fuisse omnia, sapiens ille voluisset intelligi, et ideo nihil recens esse sub sole. Absit autem a recta fide, ut his Salomonis verbis illos circuitus significatos esse credamus, quibus illi putant sic eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, ut, verbi gratia, sicut isto seculo Plato philosophus in urbe Atheniensi, et in ea schola quæ Academia dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro secula, multum prolixis quidem intervallis, sed tamen certis, et idem Plato et eadem civitas et eadem schola iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia deinde secula repetendi sint: absit, inquam, ut nos ista credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris: resurgens autem a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur: et nos post resurrectionem semper cum Domino

ces saintes paroles du psaume : « Seigneur, vous nous conserverez depuis cette génération jusque dans l'éternité. » Mais les paroles suivantes ne sauraient-elles aussi convenir aux faux sages : « Les impies vont en tournant. » Non que leur vie doive repasser par ces cercles imaginaires, mais c'est que leur science n'est qu'un dédale d'erreurs.

XIV. Faut-il s'étonner qu'égarés dans ces inextricables détours ils ne puissent trouver d'entrée ni d'issue ? A quelle origine remonte, à quel terme doit s'arrêter le cours de la mortalité humaine ? C'est ce qu'ils ignorent ; ils ne peuvent pénétrer dans ces profondeurs de Dieu. Comment, en effet, éternel et sans commencement, a-t-il donné commencement au temps ; comment, pour la première fois, a-t-il fait l'homme dans le temps, non par une résolution soudaine et nouvelle, mais par un immuable et éternel conseil ? Qui pourrait scruter ces inscrutables secrets, sonder cet insondable abîme ? Oui, comment Dieu, sans une volonté nouvelle, a-t-il fait dans le temps l'homme temporel, qu'aucun homme n'avait précédé ? Et comment, d'un seul, a-t-il multiplié le genre humain ? Aussi, après ces paroles : « Seigneur, vous nous conserverez, vous nous garderez depuis cette génération jusque dans l'éternité, » — le Psalmiste flétrit cette doctrine d'impiété et de délire, qui interdit à l'âme l'éternité de la délivrance et de la béatitude ; et il ajoute : « Les impies vont en

erimus, cui modo dicimus, quod sacer admonet Psalmus : *Tu, Domine, servabis nos, et custodies nos a generatione hac in æternum.* Satis autem istis existimo convenire quod sequitur : *In circuitu impii ambulat* : non quia per circulos quos opinantur, eorum vita est recursura ; sed quia modo talis est erroris eorum via, id est falsa doctrina.

XIV. Quid autem mirum est, si in his circuitibus errantes, nec aditum, nec exitum inveniunt ? Quia genus humanum atque ista nostra mortalitas, nec quo initio cœpta sit sciunt, nec quo fine claudatur ; quandoquidem altitudinem Dei penetrare non possunt ; quia cum ipse sit æternus et sine initio, ab aliquo tamen initio exorsus est tempora, et hominem quem nunquam ante fecerat, fecit in tempore, non tamen novo et repentino, sed immutabili æternoque consilio. Quis hanc valeat altitudinem investigabilem vestigare, et inscrutabilem perscrutari, secundum quam Deus hominem temporalem, ante quem nemo unquam hominum fuit, non mutabili voluntate in tempore condidit, et genus humanum ex uno multiplicavit ? Quandoquidem Psalmus ipse cum præmisisset atque dixisset : *Tu, Domine, servabis nos, et custodies nos a generatione hac in æternum* ; ac deinde repercussisset eos, in quorum stulta impiaque doctrina nulla liberationis et beatitudinis animæ servatur æternitas, continuo subjiciens : *In circuitu*

tournant, » comme si on lui eût demandé : Quelle est donc ta croyance, ton sentiment ou ta pensée? Faut-il croire qu'il ait tout à coup plu à Dieu de créer l'homme, après une éternité écoulée sans le créer, à lui en qui rien de nouveau, rien de muable ne peut survenir? Et il répond, parlant à Dieu lui-même : « Selon la profondeur de votre conseil, vous avez multiplié les enfants des hommes. » Que les hommes en pensent à leur fantaisie, qu'ils se livrent à tous les caprices de leurs opinions et de leurs disputes : « C'est, dit-il, selon la profondeur de votre conseil, » où nul ne peut atteindre, « que vous avez multiplié les enfants des hommes ». Car, c'est un profond mystère que Dieu ait toujours été, et qu'à partir d'un certain temps il ait voulu créer pour la première fois l'homme, qu'il n'avait jamais créé, et cela sans déroger à l'immutabilité de son conseil et de sa volonté.

XV. Pour moi, comme je n'oserais dire que le Seigneur Dieu n'a pas toujours été Seigneur, je n'hésite point à déclarer qu'il n'y a pas eu d'homme avant le temps, et que la création de l'homme date d'un certain temps. Mais, quand je me demande de quoi Dieu a toujours été Seigneur, si la créature n'a pas toujours été, alors je tremble d'affirmer : car je me considère moi-même, et je me rappelle cette parole : « Quel est l'homme capable de connaître le dessein de Dieu ? ou qui pourra sonder la volonté du Seigneur ? Les pensées des hommes sont timides, et nos prévoyances sont incertaines. Car le corps périssable appesantit l'âme, et cette prison d'ar-

impii ambulat : tanquam et diceretur : Quid ergo tu credis, sentis, intelligis ? numquidnam existimandum est subito Deo placuisse hominem facere, quem nunquam antea infinita retro æternitate fecisset, cui nihil novi accidere potest, in quo mutabile aliquid non est ? continuo respondit ad ipsum Deum loquens : Secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum. Sentiant, inquit, homines quod putant, et quod eis placet opinentur et disputent : Secundum altitudinem tuam, quam nullus potest nosse hominum : multiplicasti filios hominum. Valde quippe altum est, et semper Deum fuisse, et hominem quem nunquam fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse.

XV. Ego quidem sicut Dominum Deum aliquando dominum non fuisse dicere non audeo, ita hominem nunquam antea fuisse, et ex quodam tempore primum hominem creatum esse dubitare non debeo. Sed cum cogito cujus rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco : qui et me ipsum intueor, et scriptum esse recolo : *Quis hominum potest scire consilium Dei ? aut quis poterit cogitare quid velit Dominus ? Cogitationes enim mortalium timidæ, et incertæ adiuventiones nostræ. Corruptibile enim corpus aggravat animam, et deprimit terrena inha-*

gile abat l'esprit dans la multiplicité de ses pensées. » Si donc, en cette prison d'argile, je me partage entre plusieurs pensées, c'est que, dans ce nombre ou en dehors de ce nombre, il en est une vraie qui peut-être m'échappe. Si donc je reconnais qu'il y a toujours eu des créatures afin qu'il ait toujours été Seigneur celui qui est toujours Seigneur et qui ne fut jamais sans être Seigneur; si j'ajoute que ces créatures se sont succédé, à certaines époques déterminées, afin que nulle d'entre elles ne soit supposée coéternelle au Créateur, sentiment que la foi et la saine raison condamnent; ne serait-ce pas néanmoins une hypothèse absurde et désavouée de la lumière de la vérité, celle qui prétendrait que, dans le cours mobile de ses évolutions temporelles, une créature mortelle a toujours été, et qu'une créature immortelle n'a commencé d'être qu'à l'origine de notre monde, quand les anges furent créés, si toutefois cette lumière formée d'abord les désigne, ce ciel dont l'Écriture dit : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre. » Et néanmoins, avant d'être formés, ils n'étaient pas; car, si de leur immortalité on concluait qu'ils ont toujours été, il faudrait les croire coéternels à Dieu. Si je prétends, d'autre part, que les anges n'ont pas été créés dans le temps, mais qu'eux aussi étaient avant tous les temps, afin que Dieu fût Seigneur, lui qui ne fut jamais sans être Seigneur, on va me demander comment des êtres créés ont pu exister avant tous les temps. On pourrait peut-être répondre :

*bitatio sensum multa cogitantem. Ex his igitur quæ in hac terrena inhabitatione multa cogito (ideo utique multa, quia unum quod ex illis vel præter illa, quod forte non cogito, verum est, invenire non possum), si dixerò, semper fuisse creaturam, cujus dominus esset, qui semper est dominus, nec dominus unquam non fuit, sed nunc illam, nunc aliam, per alia atque alia temporum spatia, ne aliquam Creatori coæternam esse dicamus; quod fides ratioque sana condemnat: cavendum est, ne sit absurdum et a luce veritatis alienum, mortalem quidem per vices temporum semper fuisse creaturam decedentem aliam, aliam succedentem; immortalam vero non esse cœpisse, nisi cum ad nostrum seculum ventum est, quando et angeli creati sunt, si eos recte lux illa primum facta significat, aut illud potius cœlum de quo dictum est: *In principio fecit Deus cœlum et terram*: cum lamen non fuerint, antequam fierent, ne, immortales si semper fuisse dicantur, Deo coæterni esse credantur. Si autem dixerò, non in tempore creatos angelos, sed ante omnia tempora et ipsos fuisse, quorum Deus dominus esset, qui nunquam nisi dominus fuit: quæretur a me etiam, si ante omnia tempora facti sunt, utrum semper potuerint esse qui facti sunt. Hic respondendum forte videatur: Quomodo non semper, cum id quod est omni tempore, non inconvenienter semper esse dicatur?*

Pourquoi n'auraient-ils pas été toujours ? Car ne peut-on dire que ce qui est de tout temps est toujours ? Or il est si vrai que les anges ont été de tout temps qu'ils étaient avant tous les temps, si le ciel a donné le branle au temps, et si les anges précédaient le ciel. Que si le temps ne date pas des mouvements célestes, si le temps est antérieur au ciel, non plus le temps que marquent les heures, les jours, les mois et les années (car évidemment ces mesures des espaces temporels, communément et proprement appelés temps, tirent leur origine des mouvements célestes, et c'est pourquoi Dieu dit en les créant : « Qu'ils servent de signes aux temps, aux jours et aux années ! »); mais si le temps en soi date d'un mouvement quelconque, muable, où il y ait eu précession et succession de parties incapables de simultanéité; si, antérieurement au ciel, quelque phénomène semblable s'est manifesté dans les mouvements des anges; si dès lors le temps fut déterminé par le mouvement temporel des anges à l'instant même de leur création; les anges ont donc été de tout temps, puisque le temps est né avec eux. Et comment dire alors : Cela ne fut pas toujours, qui fut de tout temps ?

Mais si je répons ainsi : Comment, me dira-t-on ne sont-ils pas coéternels au Créateur, puisque, comme lui, ils ont toujours été ? Et s'ils ont toujours été, comment dire qu'ils aient été créés ? A cela que répondre ? Faut-il dire qu'étant contemporains de l'origine du temps ou le temps contemporain de leur origine, ils ont été toujours parce qu'ils ont été

Usque adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sint: si tamen a cœlo cepta sunt tempora, et illi jam erant ante cœlum. At si tempus non a cœlo, verum et ante cœlum fuit; non quidem in horis, et diebus, et mensibus, et annis (nam istæ dimensiones temporalium spatiorum, quæ usitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quod a motu siderum coeperint; unde et Deus, cum hæc institueret, dixit : *Et sint in signa, et in tempora, et in dies, et in annos*): sed in aliquo mutabili motu, cujus aliud prius, aliud posterius præterierit, eo quod simul esse non possunt: si ergo ante cœlum in angelicis motibus tale aliquid fuit, et ideo tempus jam fuit, atque angeli ex quo facti sunt, temporaliter movebantur; etiam sic omni tempore fuerunt, quandoquidem cum illis facta sunt tempora. Quis autem dicat: Non semper fuit, quod omni tempore fuit ?

Sed si hoc respondero, dicetur mihi: Quomodo ergo non sunt coæterni Creatori, si semper ille, semper illi fuerunt? quomodo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelliguntur? Ad hoc quid respondebitur? An dicendum est, et semper eos fuisse, quoniam omni tempore fuerunt, qui cum tempore facti sunt, aut cum quibus tempora facta sunt, et tamen

de tout temps, et que néanmoins ils ont été créés? Car nous ne nierons pas que le temps n'ait été créé, quoique nul ne doute que le temps fut en tout temps. Autrement un temps serait donc où le temps n'était pas? Mais quel est l'insensé qui parlerait ainsi? On peut dire avec vérité : Il y avait un temps où Rome n'était pas; un temps où Jérusalem n'était pas; un temps où Abraham n'était pas; un temps où l'homme n'était pas; enfin, si ce n'est point à l'origine du temps, mais après un certain temps que le monde a été créé; on peut dire : Il y avait un temps où le monde n'était pas. Mais dire : Un temps fut où il n'y avait point de temps, c'est dire : Un homme était, quand il n'y avait aucun homme; ou : Ce monde était, quand ce monde n'était pas. On peut bien dire, en écartant l'identité, il y avait un autre homme quand cet homme n'était pas; il y avait un autre temps quand ce temps n'était pas; mais il y avait un temps où le temps n'était pas, le dernier des insensés n'oserait le dire. Or, comme nous reconnaissons la création du temps, quoique le temps ait toujours été, en ce sens que le temps fut en tout temps, gardons-nous de conclure, de ce que les anges ont toujours été, qu'ils n'aient point été créés. Car l'on dit qu'ils ont été toujours parce qu'ils sont de tout temps, et ils sont de tout temps parce que les temps n'ont pu être sans eux. En effet, où il n'est point de créature dont les mouvements successifs déter-

creatos? Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus? Quis hoc stultissimus dixerit? Possumus enim recte dicere: Erat tempus, quando non erat Roma; erat tempus, quando non erat Jerusalem, erat tempus, quando non erat Abraham; erat tempus, quando non erat homo; et si quid hujusmodi: postremo si non cum initio temporis, sed post aliquod tempus factus est mundus; possumus dicere: Erat tempus, quando non erat mundus. At vero, Erat tempus, quando nullum erat tempus, tam inconvenienter dicimus, ac si quisquam dicat: Erat homo, quando nullus erat homo; aut, Erat iste mundus, quando iste non erat mundus. Si enim de alio atque alio intelligatur, potest dici aliquo modo, hoc est, Erat alius homo, quando non erat iste homo. Sic ergo, Erat aliud tempus, quando non erat hoc tempus, recte possumus dicere: at vero, Erat tempus, quando nullum erat tempus, quis vel insipientissimus dixerit? Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non est consequens, ut si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt; et propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt; et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potue-

minent le cours du temps, le temps ne saurait être. Par conséquent, quoiqu'ils aient toujours été, ils ne laissent pas d'être créés, et, quoiqu'ils aient toujours été, ils ne sont pas coéternels au Créateur. Car lui fut toujours dans son immuable éternité; mais eux, êtres créés, ne furent toujours qu'en ce sens qu'ils furent de tout temps et qu'il eût été impossible que le temps fût sans eux. Or le temps, dans sa mutabilité passagère, ne peut être coéternel à l'immuable éternité. Et pourtant, quoique l'immortalité des anges ne s'écoule point dans le temps, qu'elle ne soit ni passée, comme n'étant déjà plus, ni à venir, comme n'étant pas encore, cependant leur mouvement, qui fait le cours du temps, vole du futur au passé, ils ne peuvent donc être coéternels au Créateur, dont le mouvement ignore le partage en cet : AVOIR ÉTÉ, qui n'est plus, et ce : DEVOIR ÊTRE, qui n'est pas encore!

C'est pourquoi, si Dieu a toujours été Seigneur, il a toujours eu sous sa domination une créature, non pas cependant engendrée de sa substance, mais faite par lui de rien, et non coéternelle à lui; car il était avant elle, quoiqu'il n'ait été en aucun temps sans elle; il l'a précédée, non par une durée mobile, mais par une permanente éternité. Or, si je réponds ainsi à ces questions : Comment le Créateur a-t-il toujours été Seigneur, si la créature n'a pas toujours été pour le servir? ou bien, comment a-t-elle été créée, comment

runt. Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt, creati sunt; nec, si semper fuerunt, ideo Creatori coæterni sunt. Ille enim semper fuit æternitate immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, æternitati immutabili non potest esse coæternum. Ac per hoc etiamsi immortalitas angelorum non transit in tempore, nec præterita est quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit, tamen eorum motus quibus tempora peragantur, ex futuro in præteritum transeunt: et ideo Creatori, in cujus motu dicendum non est vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coæterni esse non possunt.

Quapropter, si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verumtamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam; nec ei coæternam: erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatium transcurrente, sed manente perpetuitate præcedens. Sed hoc si respondeo eis qui requirunt quomodo semper creator, semper dominus fuit, si creatura serviens non semper fuit; aut quomodo creata est, et non potius creatori coæterna est, si semper fuit: vercor

n'est-elle pas coéternelle au Créateur, si elle a toujours été ? Je crains ici que l'on ne m'accuse d'affirmer plutôt ce que j'ignore que d'enseigner ce que je sais. Je m'en tiens donc à ce que notre Créateur ne nous permet pas d'ignorer; quant à la connaissance qu'il accorde aux plus sages dès cette vie, ou qu'il réserve en l'autre aux parfaits, elle est, je l'avoue, au-dessus de mes forces. J'ai donc pensé qu'il fallait en cette matière s'abstenir de toute affirmation, afin qu'en lisant ceci l'on se mette en garde contre les dangers de certaines questions, et qu'une vaine présomption ne nous éloigne point de l'intelligence ni de la pratique de ces salutaires enseignements de l'Apôtre : « Je vous recommande à tous tant que vous êtes, par la grâce qui m'a été donnée, de ne pas aspirer à savoir plus qu'il ne faut savoir, mais de mesurer avec sobriété votre science à la foi que Dieu vous a départie. » Si l'on mesure, en effet, aux forces de l'enfant les aliments qu'on lui donne, il devient en croissant capable d'une plus forte nourriture; si les aliments excèdent la mesure de ses forces, il succombe avant de croître.

XVI. Quels siècles se sont écoulés avant la création du genre humain, c'est, je l'avoue, ce que j'ignore; mais ce dont je suis certain, c'est que rien de créé n'est coéternel au Créateur. L'Apôtre même parle de temps éternels, non des temps à venir, mais, chose plus étrange, des temps passés. « Nous sommes, dit-il, appelés à l'espérance de la vie éternelle que Dieu, toujours fidèle à sa parole, a promise avant les temps

*ne facilius judicere affirmare quod nescio, quam docere quod scio. Redeo igitur ad id quod Creator noster scire nos voluit: illa vero quæ vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor. Sed ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut qui hæc legunt, videant a quibus quæstionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur; potiusque intelligant quam sit Apostolo obtemperandum præcipienti salubriter, ubi ait: *Dico autem per gratiam quæ data est mihi, omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere quam oportet sapere; sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei.* Si enim pro viribus suis alatur infans, fiet ut crescendo plus capiat: si autem vires suæ capacitatis excedat, deficiet antequam crescat.*

XVI. Quæ secula præterierint antequam genus institueretur humanum, me fateor ignorare: non tamen dubito nihil omnino creaturæ Creatori esse coæternum. Dicit etiam Apostolus tempora æterna, nec ea futura, sed quod magis est mirandum, præterita. Sic enim ait: *In spem vitæ æternæ, quam promisit non mendax Deus ante tempora æterna; manifestavit autem*

éternels, et il a manifesté son Verbe en son temps.» Voilà donc des temps éternels auxquels il remonte, qui cependant ne sont point coéternels à Dieu. Car non seulement il était avant les temps éternels, mais encore il a promis la vie éternelle qu'il a manifestée en son temps, au temps marqué; et qu'est-ce donc, sinon le Verbe? Le Verbe n'est-il pas la vie éternelle? Et comment Dieu l'a-t-il promise, puisqu'il ne l'a promise qu'aux hommes qui n'étaient pas encore avant les temps éternels? C'est que, dans son éternité et dans son Verbe coéternel à lui-même, une immuable prédestination avait décidé tout ce qui devait être en son temps.

XVII. Ce dont je suis encore certain, c'est qu'avant que le premier homme fût créé aucun homme n'avait jamais été; et que ce n'est point le même homme, ni un autre semblable, qui fut je ne sais combien de fois reproduit par je ne sais quelles révolutions. Et il n'est point d'arguments de philosophes capables d'ébranler en moi cette créance, fût-ce même cet argument, réputé le plus subtil de tous, qui défie toute science de comprendre l'infini. Et par conséquent, dit-on, Dieu n'a en soi que des raisons finies de toutes ses œuvres finies. Or il ne faut pas supposer que sa bonté fût jamais oisive, si l'on craint que l'hypothèse d'une première éternité de repos ne fasse commencer dans le temps l'opération divine, comme si Dieu eût mis la main à l'œuvre par honte de cette oisiveté sans commencement. C'est pourquoi, ajoutez-

temporibus suis Verbum suum. Ecce dixit retro quod fuerint tempora æterna, quæ tamen non fuerint Dec coæterna. Si quidem ille ante tempora æterna non solum erat, verum etiam promisit vitam æternam, quam manifestavit temporibus suis, id est congruis, quid aliud quam Verbum suum? Hoc est enim vita æterna. Quomodo autem promisit, cum hominibus utique promiserit, qui nondum erant ante tempora æterna; nisi quia in ipsius æternitate, atque in ipso ejus Verbo eidem coæterno, jam prædestinatione fixum erat, quod suo tempore futurum erat?

XVII. Illud quoque non dubito, antequam primus homo creatus esset, nunquam quemquam hominem fuisse: nec eundem ipsum, nescio quibus circuitibus, nescio quoties revolutum, nec alium aliquem natura similem. Neque ab hac fide me philosophorum argumenta deterrent, quorum acutissimum illud putatur, quod dicunt, nulla infinita ulla scientia posse comprehendi: ac per hoc Deus, inquiunt, rerum quas facit, omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet. Bonitas autem ejus nunquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis ejus operatio, cujus retro fuerit æterna cessatio, quasi poenituerit eum prioris sine initio vacationis, ac propterea sit operis aggressus initium. Et ideo necesse est,

t-on, il est nécessaire que les mêmes objets reparassent et s'écoulent pour revenir; soit que le monde, qui fut toujours sans origine dans le temps, et créé néanmoins, demeure dans sa mutabilité même, soit que ces révolutions ramènent à jamais une perpétuelle alternative de ruine et de renaissance; de peur qu'un commencement assigné à l'œuvre de Dieu ne suppose en lui comme un repentir et une condamnation de cette éternité désœuvrée qu'il fait passer à l'action. Si on lui attribue, d'autre part, une opération dans le temps, perpétuelle mais successive, et amenant au dernier terme enfin la formation de l'homme qu'il crée pour la première fois; si cette opération est l'effet, non d'une science que l'on suppose incapable en soi de l'infini, mais l'expression d'une pensée qui, pour ainsi dire, se produit sur l'heure, et comme elle vient à l'esprit, ne semble-t-il pas que le hasard et l'inconstance décident des œuvres divines? Or, dit-on, en admettant ces révolutions à perpétuité, soit qu'elles n'attendent point à la permanence du monde, soit que le monde, engageant dans cette universelle mobilité le cercle même de ses propres vicissitudes, reproduise les mêmes objets; on sauve à l'inactive éternité de Dieu l'imputation d'une molle oisiveté, à son action dans le temps le blâme d'une téméraire imprévoyance. Car, si l'on niait l'identité des objets éternellement reproduits, il faudrait conclure à leur infinie diversité, qui excéderait les limites de la science ou de la prescience divine.

Inquiunt, eadem semper repeti, eademque semper repetenda transcurrere: vel manente mundo mutabiliter, qui licet nunquam non fuerit et sine initio temporis tamen factus est; vel ejus quoque ortu et occasu semper illis circuitibus repetito, semperque repetendo: ne videlicet, si aliquando primum Dei opera coepta dicantur, priorem suam sine initio vacationem tanquam inertem ac desidiosam, et ideo sibi displicentem damnasse quodammodo, atque ob hoc mutasse credatur. Si autem semper quidem temporalia, sed alia atque alia perhibetur operatus, ac sic aliquando etiam ad hominem faciendum, quem nunquam ante fecerat, pervenisse: non scientia, qua putant non posse quæcumque infinita comprehendî, sed quasi ad horam, sicut veniebat in mentem, fortuita quadam inconstantia videatur fecisse quæ fecit. Porro si illi circuitus admittantur, inquiunt, quibus vel manente mundo, vel ipso quoque revolubiles ortus suos et occasus eisdem circuitibus inserente, eadem temporalia repetuntur, nec ignavum otium, præsertim tam longæ sine initio diurnitatis. Deo tribuitur, nec improvida temeritas operum suorum. Quoniam si non eadem repetantur, non possunt infinita diversitate variata ulla ejus scientia vel præscientia comprehendî.

Arguments caplieux dont les impies cherchent à embarrasser notre foi simple pour la détourner du droit chemin et l'entraîner dans leurs égarements. Mais, fût-il impossible à la raison de les réfuter, la foi devrait en rire. Or, de concert avec la foi, grâce à l'assistance du Seigneur notre Dieu, la raison manifeste brise ce cercle de révolutions imaginaires. La source même de leur erreur, de ces égarements dans le mensonge qu'ils préfèrent au sentier de rectitude et de vérité, c'est qu'ils étendent à l'intelligence divine, immuable, capable de l'infini, qui comprend tous les nombres sans succession de pensée, l'étroite mesure de leur changeante humanité. Aussi, « ne comparant qu'eux-mêmes à eux-mêmes, dit l'Apôtre, ils demeurent sans lumière ». Comme, en effet, tout ce que leur mobilité d'esprit leur suggère de nouveau, ils l'exécutent par une résolution nouvelle : ainsi, incapable d'embrasser Dieu, leur pensée n'embrasse qu'eux-mêmes ; et ce n'est pas lui, mais eux-mêmes, qu'ils comparent ; ce n'est pas à lui, mais à eux-mêmes qu'ils se comparent. Pour nous, il ne nous est point permis de croire que Dieu soit diversement affecté quand il se repose ou quand il agit. Car il ne faut pas même dire qu'il soit affecté, comme si sa nature était susceptible de quelque modification nouvelle. Toute affection est une souffrance, et il n'est point de souffrance sans changement. Gardons-nous donc d'imaginer dans le repos de Dieu, langueur, mollesse, désœuvrement ; dans son action, travail, effort, application ;

Has argumentationes quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de via recta conantur avertere, si ratio refutare non posset, fides irridere deberet. Huc accedit, quod in adiutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit. Hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare, quam vero et recto itinere malint, quod mentem divinam omnino immutabilem cujuslibet infinitatis capacem, et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana, mutabili, angustaque metiuntur. Et fit illis quod ait Apostolus : *comparantes enim semetipsos sibimetipsis, non intelligunt*. Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt) ; profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum, sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur : quia nec affici dicendus est, tanquam in ejus natura fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia ; sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit

il sait agir en repos, et se reposer en action ; il peut à un ouvrage nouveau appliquer un dessein éternel ; ce n'est point par repentir de son antique repos qu'il a mis la main à l'œuvre. Que dis-je ? Ce repos antérieur, cette opération plus tardive, je ne sais comment l'homme peut les concevoir ; D'ABORD et ENSUITE ne sont qu'à l'égard de ce qui passe du néant à l'être. Mais, en Dieu, une seconde volonté n'a pas modifié ou supprimé la première ; c'est en vertu d'une seule et même volonté, éternelle et immuable, qu'il a produit toutes ses créatures ; si elles ne sont point D'ABORD et tant qu'elles ne sont point, si elles sont ENSUITE et aussitôt qu'elles commencent d'être, c'est qu'il le veut ainsi : montrant peut-être par une admirable providence, aux yeux capables de voir, combien il avait peu besoin de ses créatures et que leur être n'est qu'un don gratuit de sa bonté, puisqu'une éternité sans elles ne laissait aucun vide dans sa félicité.

XVIII. Et quand ils refusent à la science de Dieu de pouvoir comprendre l'infini, il ne leur reste plus qu'à s'abîmer dans ce gouffre d'impiété profonde, en disant que Dieu ne connaît pas tous les nombres. Car il est très certain qu'ils sont infinis. Quel que soit en effet le nombre que l'on ait voulu former, ce nombre peut non seulement s'augmenter par l'addition d'une unité ; mais, si grand qu'il soit, et si prodigieuse que soit la multitude des espèces numériques

quiescens agere, et agens quiescere. Potest ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium ; nec pœnitendo quia prius cessaverat, cœpit facere quod non fecerat. Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur, prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram præcedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse cœperunt : hinc eis qui talia videre possunt mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex æternitate initio carente in non minore beatitate permansit.

XVIII. Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quæ infinita sunt posse comprehendi ; restat eis ut dicere audeant, atque huic se voragini profundæ impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est : quoniam in quocumque numero finem faciendum putaveris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens in

qu'il renferme, il peut être doublé, il peut être multiplié à l'infini. Or chaque nombre a ses propriétés qui le composent, et il est impossible qu'il y ait deux nombres égaux. Inégaux et divers entre eux, chacun est fini et tous sont infinis. Est-ce donc cette infinité qui échappe à la connaissance de Dieu? Ou bien n'en peut-il atteindre qu'une certaine quantité, ignorant le reste? Quel délire! Et maintenant oseront-ils professer le mépris des nombres et soutenir qu'ils ne sont point l'objet de la science divine, quand Platon, avec cette autorité qu'ils lui reconnaissent, leur montre Dieu procédant par les nombres à la création du monde; et quand nous lisons dans nos saints livres ces paroles dites à Dieu: « Vous avez disposé toutes choses selon la mesure, le nombre et le poids. » — « Il produit, dit le Prophète, les siècles par nombre. » Et le Sauveur dans l'Évangile: « Le nombre des cheveux de votre tête est compté. » Loin de nous de douter que tout nombre ne soit connu de celui « dont l'intelligence, au témoignage du psaume que nous chantons, surpasse le nombre ». Ainsi, quoiqu'il ne soit point de nombre possible pour les nombres infinis, l'infinité du nombre ne saurait être incompréhensible à celui dont l'intelligence défie le nombre. Si donc tout compréhensible est fini dans l'intelligence qui comprend, il est certain que toute infinité est d'une manière ineffable finie en Dieu, car il n'est point d'infinité incompréhensible à sa sagesse. Or, si

*ipsa ratione atque scientia numerorum, non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest. Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum per esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispares inter se atque diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus; et usque ad quamdam summam scientia Dei pervenit, ceteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? Nec audebunt isti contemnere numeros, et eos dicere ad Dei scientiam non pertinere, apud quos Plato Deum magna auctoritate commendat mundum numeris fabricantem: et apud nos Deo dictum legitur: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti?* De quo dicit et propheta: *Qui profert numerose seculum.* Et Salvator in Evangelio: *Capilli, inquit, vestri omnes numerati sunt.* Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, *cujus intelligentiæ, sicut in Psalmo canitur, non est numerus.* Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus intelligentiæ non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur; profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiæ ipsius incomprehensibilis*

l'infinité des nombres ne peut être infinie pour l'intelligence divine qui la comprend, que sommes-nous donc, pauvres hommes, pour prétendre poser des limites à la connaissance de Dieu, et soutenir que, si les mêmes révolutions ne ramènaient périodiquement les mêmes objets, il lui serait impossible d'avoir la prescience de ses œuvres avant de les reproduire et d'en avoir la science après les avoir produites? Lui dont la science, simple dans sa multiplicité, uniforme dans sa variété, a de tous les incompréhensibles une compréhension tellement incompréhensible que, voulût-il produire des œuvres nouvelles et aussi différentes que possible de ses œuvres antérieures, il ne pourrait s'affranchir de l'ordre de sa prévision; et ce ne serait point en lui soudaineté de prévision, mais éternité de prescience.

XIX. Or cette chaîne qui relie si étroitement les âges dans la succession continue et la diversité ordonnée de leur cours, l'immortalité bienheureuse des âmes délivrées à jamais de la misère planant seule au-dessus de cette instabilité, est-ce là ce qu'il faut entendre par « les siècles des siècles »? ou bien l'Écriture veut-elle désigner les siècles qui ont, dans la sagesse de Dieu, une éternelle permanence, causes, pour ainsi dire, efficientes de ceux que le temps précipite? Ici je n'ose rien affirmer; car « le siècle » ne signifie peut-être pas autre chose que « les siècles »; — « le siècle du siècle », que « les siècles des siècles », comme « le ciel

non est. Quare si infinitas numerorum scientiæ Dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita; qui tandem nos sumus homunculi, qui ejus scientiæ limites figere præsumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repelantur, non potest Deus cuncta quæ fecit vel præscire ut faciat, vel scire cum fecerit? cujus sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis, tam incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit, ut quæcumque nova et dissimilia consequentia præcedentibus si semper facere vellet, inordinata et improvisa habere non posset; nec ea prævideret ex proximo tempore, sed æterna præscientia contineret.

XIX. Quod utrum ita faciat, et continuata sibi connexionem copulentur quæ appellantur secula seculorum, alia tamen atque alia, ordinata dissimilitudine procurrentia, eis duntaxat qui ex miseria liberantur in sua beata immortalitate sine fine manentibus: an ita dicantur secula seculorum, ut intelligantur secula in sapientia Dei inconcussa stabilitate munita, istorum quæ cum tempore transeunt tanquam efficientia seculorum, definire non audeo. Fortassis enim possit dici seculum, quæ sunt secula; ut nihil aliud perhibeatur seculum seculi, quam secula seculo-

du ciel » n'a pas un autre sens que « les cieux des cieux ». En effet, Dieu a appelé ciel le firmament qui s'étend au-dessus des eaux; et cependant le Psalmiste s'écrie : « Que les eaux supérieures aux cieux glorifient le nom du Seigneur. » Faut-il donc, pour comprendre « ces siècles des siècles », choisir entre ces deux sens? En faut-il chercher un troisième? Cette question est un abîme. Mais peu importe à la question présente que nous différons la discussion de l'autre, soit que la force nous manque pour la résoudre, soit que, dans l'obscurité de ces redoutables problèmes, la crainte de toute décision téméraire redouble encore notre prudence. Il ne s'agit maintenant que de l'hypothèse de ces révolutions éternellement périodiques. Or, quel que soit le véritable sens de l'expression « siècles des siècles », il ne s'en suit rien pour ou contre cette hypothèse. En effet, que par « siècles des siècles » il faille entendre, non la reproduction identique, mais la succession continue des âges dans l'ordre admirable de leur cours, sans que nul retour funeste menace l'immuable béatitude des âmes délivrées; ou que les « siècles des siècles » soient l'Eternité motrice du Temps, ces révolutions qui ramènent à jamais les mêmes objets sont de pures chimères, que réfute surtout la vie éternelle des saints.

XX. Quelle oreille pieuse pourrait sans indignation se laisser dire qu'après avoir achevé au milieu de lamentables

rum: sicut nihil aliud dicitur cœlum cœli, quam cœli cœlorum. Nam cœlum Deus vocavit firmamentum super quod sunt aquæ et tamen Psalmus: *Et aquæ, inquit, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini.* Quid ergo istorum duorum sit, an præter hæc duo aliquid aliud de seculis seculorum possit intelligi, profundissima quæstio est: neque hoc quod nunc agimus impedit, si indiscussa interim differatur; sive aliquid in ea definire valeamus, sive nos faciat cautiores diligentior ipsa tractatio, ne in tanta obscuritate rerum affirmare aliquid temere audeamus. Nunc enim contra opinionem disputamus, qua illi circuitus asseruntur, quibus semper eadem per intervalla temporum necesse esse repeti existimantur. Quælibet autem illarum sententiarum de seculis seculorum vera sit, ad hos circuitus nihil pertinet: quoniam sive secula seculorum sint, non eadem repetita, sed alterum ex altero connexionem ordinatissimam procurrentiam, liberatorum beatitudine sine ullo recursum miseriarum certissima permanente, sive secula seculorum æterna sint temporalium tanquam dominantia subditorum, circuitus illi eadem revolventes locum non habent, quos maxime refellit æterna vita sanctorum.

XX. Quorum enim aures piorum ferant, post emensam tot tantisque

infortunes le trajet de cette vie (s'il faut toutefois appeler vie une mort réelle, et si profonde que l'amour de cette mort même nous fait craindre la mort qui nous délivre); oui, qu'après cette carrière d'angoisses et d'épreuves, close par les expiations de la sagesse et de la vraie religion; lorsqu'enfin; élevés en la présence de Dieu, il nous sera permis de goûter la béatitude dans la contemplation de sa lumière incorporelle et la participation de son immuable immortalité dont l'amour dès ici-bas nous dévore; il faudra cependant un jour renoncer à tant de gloire, et, précipités du faite de l'éternité, de la vérité, de la félicité, rentrer dans les liens de cette mortalité infernale, de cette honteuse ignorance, de ces criminelles ténèbres, où Dieu sera de nouveau perdu, la vérité prise en haine, le bonheur cherché dans le borborygme de l'impureté; et qu'ainsi, à certaines périodes déterminées, comme il est toujours advenu, il adviendra toujours; et cela, afin que ces périodes, ramenant sans cesse l'alternative éternelle de nos béatitudes menteuses et de nos véritables misères, permettent à Dieu de connaître ses ouvrages, puisqu'il lui est impossible de se reposer, de créer, et que sa science est incapable d'embrasser l'infini; — misérables folies! qui peut les entendre? qui peut les croire? qui peut les souffrir? Et si telle était la vérité, il y aurait non seulement plus de prudence à la taire, mais, si j'ose exprimer ainsi ma pensée, plus de science à l'ignorer. Car, si notre ignorance à cet égard est une condition de notre béatitude

calamitatibus vitam (si tamen ista vita dicenda est, quæ potius mors est, ita gravis, ut mors quæ ab hac liberat, mortis hujus amore timeatur), post tam magna mala tamque multa et horrenda, tandem aliquando per veram religionem atque sapientiam expiata atque finita, ita pervenire ad conspectum Dei, atque ita fieri beatum contemplatione incorporeæ lucis per participationem immutabilis immortalitatis ejus, cujus adipiscendæ amore flagramus, ut eam quandoque necesse sit deserere, et eos qui deserunt, ab illa æternitate, veritate, felicitate dejectos, tartaræ mortalitati, turpi stultitiæ, miseriis execrabilibus implicari, ubi Deus amittatur, ubi odio veritas habeatur, ubi per immundas nequitias beatitudo quæretur; et hoc itidem atque itidem sine nullo fine priorum et posteriorum certis intervallis et dimensionibus seculorum factum et futurum; et hoc propterea, ut possint Deo, circuitibus definitis euntibus semper atque redeuntibus per nostras falsas beatitudines et veras misérias, alternatim quidem, sed revolutione incessabili sempiternas, nota esse opera sua; quoniam neque a faciendo quiescere, neque sciendo possit ea quæ infinita sunt, indagare? quis hæc audire? quis credat? quis ferat? Quæ si vera essent, non solum tacerentur prudentius, verum etiam (ut quomodo valeo dicam quod volo)

future, pourquoi donc surcharger ici-bas notre misère de cette fatale connaissance? Si plus tard il nous est impossible de nous y soustraire, maintenant du moins restons dans notre ignorance, plus heureux de l'espérance actuelle que de la possession future du souverain bien, car aujourd'hui c'est la vie éternelle qui est proposée à notre attente; et alors ce sera la béatitude sans l'éternité, la béatitude même, dont il nous faudra craindre la perte.

Dira-t-on qu'aucun homme n'atteindra jamais à la béatitude future, si dans l'épreuve de cette vie il n'est initié à la connaissance de ces révolutions qui ramènent tour à tour la béatitude et la misère? Mais alors comment osez-vous reconnaître que, plus on aime Dieu, plus il est facile d'atteindre à la béatitude, vous qui d'ailleurs professez une doctrine si propre à ralentir l'amour? Et qui n'aimerait d'amour plus lent et plus tiède Celui qu'il sait devoir quitter un jour, Celui dont il devra contredire la vérité et la sagesse, après avoir puisé, selon sa mesure, à cette source ineffable de lumière et de bonheur? Car n'est-il pas vrai qu'on ne saurait même rester fidèle à une amitié humaine, si l'on prévoit qu'un jour l'on doit être l'ennemi de son ami? Loin, loin de nous, de croire véritables ces menaces d'une véritable misère : misère sans fin, misère destinée aux fréquentes et perpétuelles interruptions d'une trompeuse félicité! Eh! quoi de plus faux, quoi de plus trompeur que cet heureux état où notre misère future nous sera voilée, au sein des plus vives

doctius nescirentur. Nam si hæc illic in memoria non habebimus, et ideo beati erimus, cur hic per eorum scientiam gravatur amplius nostra miseria? Si autem ibi ea necessario scituri sumus, hic saltem nesciamus, ut hic felicior sit expectatio, quam illic adeptio summi boni: quando hic æterna vita consequenda expectatur; ibi autem beata, sed non æterna, quandoque amittenda cognoscitur.

Si autem dicunt, neminem posse ad illam beatitudinem pervenire, nisi nos circuitus, ubi beatitudo et miseria vicissim alternant, in hujus vitæ eruditione cognoverit; quomodo ergo fatentur, quanto plus quisque amaverit Deum, tanto eum facilius ad beatitudinem perventurum, qui ea docent quibus amor ipse torpescat? Nam quis non remissius et tepidius amet eum, quem se cogitat necessario deserturum, et contra ejus veritatem sapientiamque sensurum, et hoc cum ad ejus plenam pro sua capacitate notitiam beatitudinis perfectione pervenerit; quando nec hominem amicum possit quisque amare fideliter, cui se futurum noverit inimicum? Sed absit ut vera sint, quæ nobis minantur veram miseriam nunquam finiendam, sed interpositionibus falsæ beatitudinis sæpe ac sine fine rum-

lumières, si elle ne vient troubler notre sécurité, au faite même des célestes béatitudes? Car, si nous devons ignorer alors le malheur qui nous menace, notre misère ici-bas est moins aveugle, puisqu'elle connaît la béatitude qui nous attend. Que, si ce sinistre retour ne nous est pas un mystère, l'âme coule plus heureusement ses jours de misère que ses jours de félicité : car le terme des uns est son élévation à la félicité, et celui des autres, sa rechute dans la misère. Ainsi l'avenir de notre infortune est un bonheur, et l'avenir de notre félicité, un malheur. D'où il suit que, dans cette vie, la souffrance des maux présents, et dans l'autre la crainte des maux à venir, nous condamnent plutôt à une misère éternelle qu'elles ne nous laissent capables d'être un instant heureux.

Mais tout cela n'est que mensonge; la piété le crie, la vérité le prouve; car c'est la vérité même qui nous promet cette vraie félicité dont l'éternelle et confiante possession ne sera traversée d'aucune misère; suivons la voie droite qui pour nous est le Christ, guide et sauveur, qui détournera des vains et absurdes égarements de l'impiété le fidèle pèlerinage de notre âme. Si Porphyre, quoique platonicien, rejette l'opinion de sa secte sur ces perpétuelles migrations des âmes, soit que la vanité de cette opinion le frappe, soit que déjà il respire malgré lui l'air du christianisme; si, comme je l'ai constaté au dixième livre, il préfère soutenir que l'âme a été

pendam. Quid enim illa beatitudine falsius atque fallacius, ubi nos futuros miseros, aut in tanta veritatis luce nesciamus, aut in summa felicitatis arce timeamus? Si enim venturam calamitatem ignoraturi sumus, peritior est hic nostra miseria, ubi venturam beatitudinem novimus. Si autem nos illic clades imminens non latebit, beatus tempora transigit anima misera quibus transactis ad beatitudinem sublevetur, quam beata quibus transactis in miseriam revolvatur. Atque ita spes nostræ infelicitatis est felix et felicitatis infelix. Unde fit, ut quia hic mala præsentia patimur, ibi metuimus imminetia, verius semper miseri quam beati aliquando esse possimus.

Sed quoniam hæc falsa sunt clamante pietate, convincente veritate (illa enim nobis veraciter promittitur vera felicitas, cujus erit semper retinenda, et nulla infelicitate rumpenda certe securitas); viam rectam sequentes, quæ nobis est Christus, eo duce ac salvatore a vano et inepto impiorum circuitu iter fidei mentemque ævertamus. Si enim de istis circuitibus et sine cessatione alternantibus ihonibus et reditionibus animarum Porphyrius platonice suorum opinionem sequi noluit, sive ipsius rei vanitate permotus, sive jam tempora christiana reveritus; et quod in libro decimo commemoravi, dicere maluit, animam propter cognoscenda

envoyée au monde pour connaître le mal, et, de retour dans le sein du Père, libre et pure désormais, planer au-dessus de ses atteintes; combien plus, nous chrétiens, devons-nous détester et fuir ces chimères ennemies de la foi. Ce vain cercle de révolutions étant brisé, quelle nécessité nous oblige de croire que le genre humain est sans commencement dans le temps, puisque justice est faite de ces révolutions qui ne produisent rien de nouveau, rien qui n'ait été déjà et qui ne doive être encore à l'avenir? Si en effet l'âme est délivrée pour ne plus retourner à ses misères, c'est une délivrance jusqu'alors inconnue, c'est quelque chose de nouveau, c'est quelque chose de grand qui survient en elle; c'est la félicité qui ne doit pas finir, l'éternelle félicité. Si donc une nature immortelle est susceptible d'une nouveauté indépendante de toute révolution passée ou future, pourquoi serait-il impossible qu'il en fût ainsi des natures mortelles? Dira-t-on qu'il n'y a pas pour l'âme nouveauté de béatitude parce qu'elle retourne à son antique condition; mais assurément c'est une nouveauté que son affranchissement d'une misère où elle n'avait jamais été, et c'est une nouveauté que cette misère qui en elle n'avait jamais été. Que si cette nouveauté n'entre pas dans l'ordre de la divine providence, si elle est un caprice du hasard, que deviennent donc ces révolutions déterminées et mesurées, qui n'amènent rien et ramènent tout? Que si cette nouveauté n'est pas en dehors de l'ordre

mala traditam mundo, ut ab eis liberata atque purgata, cum ad Patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur: quando magis nos istam inimicam christianæ fidei falsitatem detestari ac devitare debemus? His autem circuitibus evacuatis atque frustratis, nulla necessitas nos compellit, ideo putare non habere initium temporis ex quo esse cœperit genus humanum, quia per nescio quos circuitus nihil sit in rebus novi, quod non et antea certis intervallis temporum fuerit, et postea sit futurum. Si enim liberatur anima non reditura ad miseras, sicut nunquam antea liberata est, fit in illa aliquid quod antea nunquam factum est, et hoc quidem valde magnum, id est, quæ nunquam desinat æterna felicitas. Si autem in natura immortalis fit tanta novitas, nullo repetita, nullo repetenda circuitu, cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur? Si dicunt non fieri in anima beatitudinis novitatem, quoniam ad eam revertitur in qua semper fuit, ipsa certe liberatio nova fit, cum de miseria liberatur in qua nunquam fuit, et ipsa miseriæ novitas in ea facta est quæ nunquam fuit. Hæc autem novitas si non in rerum, quæ divina providentia gubernantur, ordinem venit, sed casu potius evenit, ubi sunt illi determinati dimensique circuitus, in quibus nulla nova sunt, sed repetuntur eadem quæ fuerunt? Si autem et hæc novitas ab ordinatione providentiæ non excluditur, sive data sit

providentiel, soit que l'âme ait été envoyée ou qu'une déchéance l'ait précipitée ici-bas, quelque chose de nouveau peut se produire qui n'ait jamais été, et qui néanmoins ne déroge en rien à l'ordre temporel. Et, si l'âme a pu par ignorance se faire une misère nouvelle, infailliblement prévue de la divine providence qui a décidé également et sa détention dans l'ordre actuel et sa délivrance future, par quelle témérité le néant humain ose-t-il refuser à la divinité la puissance de créer des choses nouvelles pour le monde, et non pour elle, qui, les créant enfin, les a prévues toujours? Mais, en reconnaissant que les âmes délivrées ne retourneront plus à leurs misères, niera-t-on qu'il arrive en cela rien de nouveau parce que le passé, le présent et l'avenir ne sont qu'un long enchaînement de semblables délivrances? Il faut du moins accorder que de nouvelles âmes se produisent à qui cette misère est nouvelle, et nouvelle cette délivrance. Car ces âmes dont il se fait chaque jour de nouveaux hommes, ces âmes que la conduite d'une vie sage assure d'être à jamais délivrées de la prison des corps humains pour ne plus retomber dans la misère, prétendra-t-on qu'elles sont éternelles dans le passé? mais il faut dire aussi qu'elles sont infinies. En effet, quelque nombre fini d'âmes que l'on suppose, ce nombre ne pourrait suffire à cet infini de siècles où sans cesse il naît des hommes dont les âmes sont éternellement à délivrer de ces chaînes mortelles qu'elles ne doivent plus désormais reprendre. Comment enfin dans le cercle des choses que l'on tient pour fini, afin que la connaissance de

anima, sive lapsa sit, possunt fieri nova, quæ neque antea facta sint, nec tamen a rerum ordine aliena sint. Et si potuit anima facere per imprudentiam sibi novam miseriam, quæ non esset improvisa divinæ providentiæ, ut hanc quoque in rerum ordine includeret, et ab hac eam non improvide liberaret; qua tandem temeritate humanæ vanitatis audemus negare divinitatem facere posse res, non sibi, sed mundo novas, quas neque antea fecerit, nec unquam habuerit improvisas? Si autem dicunt liberatas quidem animas ad miseriam non reversuras, sed cum hoc fit, in rebus nihil novi fieri, quoniam semper aliæ atque aliæ liberatæ sunt, et liberantur, et liberabuntur: hoc certe concedant, si ita est, novas animas fieri, quibus sit et nova miseria et nova liberatio. Nam si antiquas eas dicunt esse, et retrorsum sempiternas, ex quibus quotidie novi fiant homines, de quorum corporibus, sapienter vixerint, si ita liberentur, ut nunquam ad miserias revolvantur, consequenter dicturi sunt infinitas. Quantuslibet namque finitus numerus fuisset animarum, infinitis retro seculis sufficere non valeret, ut ex illo semper fierent homines, quorum essent animæ ab ista semper mortalitate liberandæ, nunquam ad eam deinceps redituræ. Nec

Dieu le puisse embrasser, admettrait-on un nombre d'âmes infini ?

Donc, ces chimériques révolutions étant anéanties, qui faisaient à l'âme une loi de son perpétuel retour dans les mêmes misères, quoi de plus conforme à la piété que de croire qu'il n'est pas impossible à Dieu de produire des créations nouvelles et de sauver par son ineffable prescience l'immutabilité de sa volonté ? Or le nombre des âmes éternellement affranchies peut-il s'accroître à jamais ? C'est une question que je laisse à ceux qui abondent en raisonnements si subtils pour limiter les infinis ; quant à moi, je conclus par ce dilemme : ou le nombre des âmes se peut multiplier à jamais ; et dès lors, pourquoi déclarer impossible la création de ce qui n'était pas précédemment créé, si le nombre de ces âmes affranchies, nul d'abord, a commencé d'être pour ne plus finir ? ou ce nombre est déterminé pour ne plus désormais s'accroître, et dès lors ce nombre, quel qu'il soit, n'a jamais été antérieurement, et il est impossible qu'il croisse et arrive au dernier terme de sa grandeur sans un commencement quelconque ; et ce commencement aussi n'avait jamais été antérieurement. Afin donc qu'il fût, le premier homme a été créé, avant qui nul autre n'était.

XXI. Après avoir résolu, autant qu'il m'a été possible, ce

ullo modo explicabunt, quomodo in rebus, quas, ut Deo notæ esse possint, finitas volunt, infinitus si numerus affirmarum.

Quapropter quoniam circuitus illi jam explosi sunt, quibus ad easdem miseras necessario putabatur anima reditura; quid restat convenientius pietati, quam credere non esse impossibile Deo, et ea quæ nunquam fecerit nova facere, et ineffabili præscientia voluntatem mutabilem non habere ? Porro autem utrum animarum liberatarum nec ulterius ad miseras rediturarum numerus possit semper augeri, ipsi viderint, qui de rerum infinitate cohibenda tam subtiliter disputant: nos vero ratiocinationem nostram ex utroque latere terminamus. Si enim potest, quid causæ est ut negetur creari potuisse quod nunquam antea creatum esset, si liberatarum animarum numerus, qui nunquam antea fuit, non solum factus est semel, sed nunquam fieri desinet ? Si autem oportet ut certus sit liberatarum aliquis numerus animarum, quæ ad miseriam nunquam redeant, neque iste numerus ulterius augeatur; etiam ipse sine dubio quicumque erit, ante utique nunquam fuit: qui profecto crescere, et ad suæ quantitatis terminum pervenire sine aliquo non possit initio; quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.

XXI. Hac igitur quæstione difficillima propter æternitatem Dei nova

terrible problème où il s'agit d'accorder l'éternité de Dieu avec la nouveauté des êtres qu'il a créés sans nouveauté de volonté, il n'y a point de difficulté à concevoir que c'est évidemment au meilleur plan que Dieu s'est arrêté en plaçant la source des générations humaines en un seul homme, créé le premier, plutôt qu'en plusieurs. Les autres animaux, soit ceux qu'il a faits sauvages et amis de la solitude, comme l'aigle, le milan, le lion, le loup; soit ceux à qui il a donné l'instinct de la société et qui préfèrent vivre en troupes, comme les colombes, les étourneaux, les cerfs, les daims; il ne les a pas reproduits d'un seul individu; mais il les a fait être plusieurs à la fois. Quant à l'homme, qu'il créait intermédiaire entre l'ange et la bête, l'homme qui, soumis au Créateur, son Seigneur véritable, vouant au commandement divin une pieuse obéissance, fût passé dans la société des anges, et, sans traverser la mort, eût à jamais obtenu la bienheureuse immortalité; tandis que, rebelle au Seigneur son Dieu, l'orgueilleux et criminel abus de sa liberté le livre à la mort et le ravale jusqu'à la bête, esclave de la convoitise et destiné hors de cette vie à d'éternels supplices; Dieu l'a fait un et seul, non toutefois pour le laisser isolé de toute société humaine, mais afin qu'il eût plus profondément à cœur l'union fraternelle et le lien social; car ce n'est pas seulement par la ressemblance de la nature, c'est encore par le sang et l'affection qu'il lie les hommes; la compagne même

creantis sine novitate aliqua voluntatis, quantum potuimus, explicata, non est arduum videre multo fuisse melius quod factum est, ut ex uno homine quem primum condidit, multiplicaret genus humanum, quam si id inchoasset a pluribus. Nam cum animantes alias solitarias, et quodammodo solivagas, id est, quæ solitudinem magis appetant, sicuti sunt aquilæ, milvi, leones, lupi, et quæcunque ita sunt; alias congreges instituerit, quæ congregatæ atque in gregibus malint vivere, ut sunt columbi, sturni, cervi, damulæ, et cetera hujusmodi : utrumque tamen genus non ex singulis propagavit, sed plura simul jussit existere. Hominem vero, cujus naturam quodammodo mediam inter angelos bestiasque condebat; ut, si Creatori suo tanquam vere Domino subditus præceptum ejus pia obedientia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termino consecute; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inobedienter, usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus æternoque post mortem supplicio destinatus; unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiæ, si non tantum inter se naturæ similitudine, verum etiam cognationis affectu homines nec-

de l'homme, la femme, il ne l'a pas voulu créer comme l'homme, mais de l'homme, afin que d'un seul homme jaillit le fleuve des générations humaines.

XXII. Et Dieu n'ignorait pas que l'homme devait pécher, et, désormais tributaire de la mort, engendrer des hommes destinés à mourir; des hommes qui porteraient si loin la fureur du crime, que, dans leur famille, des brutes privées de volonté raisonnable, sorties de la terre et des eaux plusieurs à la fois, vivraient entre elles d'une vie plus paisible et plus sûre que l'homme venu d'un seul, l'homme que son origine même exhorte à la concorde. Car jamais lions et dragons se sont-ils fait une aussi cruelle guerre que les hommes? Mais Dieu prévoyait aussi qu'appelé par sa grâce à l'adoption, délié du péché et justifié par l'Esprit-Saint, la dernière ennemie, la mort, étant détruite, le peuple fidèle jouirait, dans la société des saints anges, de l'éternelle paix; et qu'à ce peuple d'élite profiterait cette considération, que Dieu, pour témoigner aux hommes combien l'unité en plusieurs lui est agréable, tire d'un seul homme la source du genre humain.

XXIII. Dieu a donc fait l'homme à son image. Car il lui a donné une âme qui, par le privilège de la raison et de l'intelligence, l'élève au-dessus de tous les animaux de la terre, des eaux et de l'air, en qui cette âme n'est point. Et, après avoir

terentur; quando nec ipsam quidam feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum.

XXII. Nec ignorabat Deus hominem peccaturum, et mortis jam obnoxium morituros propagaturum, eoque progressuros peccandi immanitate mortales, ut tutius atque pacatius inter se rationalis voluntatis expertes bestiae sui generis viverent, quarum ex aquis et terris plurimum pullulavit exordium, quam homines, quorum genus ex uno est ad commendandam concordiam propagatum. Neque enim unquam inter se leones, aut inter se dracones, qualia homines, bella gesserunt. Sed praevidebat etiam gratia sua populum piorum in adoptionem vocandum, remissisque peccatis justificatum Spiritu sancto sanctis Angelis in aeterna pace sociandum, novissima inimica morte destructa: cui populo esset hujus rei consideratio profutura, quod ex uno homine Deus ad commendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humanum.

XXIII. Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et volatilibus, quæ men-

formé l'homme d'argile, quand il l'eut animé de cette âme dont je parle, soit qu'il l'ait communiquée par son souffle, soit que ce souffle ait été l'acte créateur, et que ce souffle même qu'il produit, il en ait voulu faire l'âme de l'homme; d'un os pris au côté de l'homme il forme la femme pour concourir avec l'homme à l'œuvre de la génération : en tout cela, il agit en Dieu. Car ici il faut nous déshabituer de nos pensées charnelles; il ne faut pas voir la main de l'ouvrier qui réalise avec une matière quelconque l'idéal de son art. La main de Dieu, c'est la puissance de Dieu, invisible artisan du visible. Mais cela n'est que fable pour ceux qui mesurent aux ouvrages journaliers la puissance, la sagesse de Dieu, qui sait, qui peut sans semences créer les semences mêmes. Quant à ces opérations primitives qu'ils ignorent, leur pensée n'a que des témoignages infidèles; mais, si l'expérience ne leur eût rien raconté des phénomènes de la conception et de la naissance de l'homme, ces faits leur paraîtraient bien plus incroyables, quoique la plupart préfèrent les attribuer aux forces naturelles qu'à l'action de la sagesse divine.

XXIV. Or nous n'avons rien à démêler ici avec ceux qui ne croient pas que ce monde soit l'œuvre de l'Intelligence divine et l'objet de sa providence. Quant à ces hommes qui, sur la foi de leur Platon, attribuent, non pas au Dieu souverain, artisan du monde, mais à d'autres divinités inférieures ses créatures,

tem hujusmodi non haberent. Et cum virum terreno formasset ex pulvere, eique animam qualem dixi, sive quam jam fecerat sufflando indidisset, sive potius sufflando fecisset, eumque flatum quem sufflando fecit (nam quid est aliud sufflare, quam flatum facere ?), animam hominis esse voluisset, etiam conjugem illi in adiutorium generandi ex ejus latere osse detracto fecit, ut Deus. Neque enim hæc carnali consuetudine cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex materia quacumque terrena corporalibus membris, quod artis industria potuerint, fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur. Sed hæc fabulosa potius quam vera esse arbitrantur, qui virtutem ac sapientiam Dei, qua novit et potest etiam sine seminibus ipsa certe facere semina, ex his usitatis et quotidianis metiuntur operibus; ea vero quæ primitus instituta sunt, quoniam non noverunt, infideliter cogitant: quasi non hæc ipsa quæ noverunt de humanis conceptibus atque partibus, si inexpertis narrentur, incredibilia viderentur; quamvis et ea ipsa plerique magis naturæ corporalibus causis, quam operibus divinæ mentis assignent.

XXIV. Sed cum his nullum nobis est in his libris negotium, qui divinam mentem facere vel curare ista non credunt. Illi autem qui Platoni suo credunt, non ab illo summo Deo qui fabricatus est mundum, sed ab aliis minoribus, quos quidem ipse creaverit, permissu sive jussu ejus ani-

la création, par lui ordonnée ou permise, de tous les animaux mortels, entre lesquels l'homme s'élève au premier rang, parent de ces dieux mêmes ; si le préjugé superstitieux qui croit leur devoir des sacrifices comme auteurs de l'existence, est loin des Platoniciens, ceux-ci ne tarderont pas à abjurer l'erreur qui rapporte à ces dieux la création. Que le moindre atome, en effet, que le dernier être mortel ait pour créateur un autre que Dieu, c'est ce qu'il n'est permis ni de croire ni de dire, quoique l'acte en lui-même demeure incompréhensible. Quant aux anges, à qui ces philosophes donnent plus volontiers le nom de dieux, s'ils prêtent au développement de la vie dans le monde un concours que Dieu ordonne ou permet, néanmoins il ne faut pas plus leur attribuer la création des êtres qu'aux laboureurs celle des moissons ou des fruits.

XXV. Car il y a une forme extérieure qui est comme le vêtement de la matière, forme que l'industrie ou l'art peuvent reproduire, soit que l'homme tourne un vase d'argile, soit qu'il représente sur la toile ou la pierre les corps animés ; et il y a une autre forme dont les causes efficientes dépendent des profonds et incompréhensibles décrets de Celui qui en soi a la vie et l'intelligence, à qui non seulement les formes naturelles des corps, mais aussi les âmes des animaux, doivent l'existence que lui ne doit qu'à lui-même. Or on peut accorder à la main de l'homme l'imitation de la première forme ; quant à la seconde, le Créateur et l'artisan suprême qui n'a eu besoin ni de monde ni d'anges pour

malia facta esse cuncta mortalia, in quibus homo præcipuum diisque ipsis cognatum teneret locum ; si superstitione careant, qua quærent unde juste videantur sacra et sacrificia facere quasi conditoribus suis, facile carebunt etiam hujus opinionis errore. Neque enim fas est ullius naturæ quamlibet minimæ mortalisque creatorem nisi Deum credere ac dicere, et antequam possit intelligi. Angeli autem, quos illi deos libentius appellant, etiamsi adhibent vel jussi vel permissi operationem suam rebus quæ gignuntur in mundo, tamen tam non eos dicimus creatores animalium, quam nec agricolas frugum atque arborum.

XXV. Cum enim alia sit species quæ adhibetur extrinsecus cuicumque materiæ corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium ; alia vero quæ intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturæ viventis atque intelligentis arbitrio, quæ non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit : supradicta illa species artificibus quibusque tribuatur ; hæc autem

créer le monde et les anges, Dieu seul s'en est réservé le secret. Car cette puissance divine, créatrice et incréée, qui arrondit la forme du ciel et du soleil, est la même qui a décrit la rotondité de la pomme et l'orbite de l'œil, toutes ces formes naturelles enfin que les créatures ne reçoivent en naissant d'aucune action extérieure, mais de la puissance intime de celui qui a dit : « Je remplis le ciel et la terre », et dont la sagesse sait « atteindre d'une extrémité à l'autre avec force, et disposer tout avec douceur ». Or quelle coopération les anges, créés dès le principe, ont-ils prêtée au Créateur quant au reste de ses œuvres, je l'ignore : je n'ose leur attribuer un pouvoir que peut-être ils n'ont pas et ne dois leur refuser celui qu'ils ont. Toutefois cette production, cette formation de tous les êtres, ce par quoi ils sont ce qu'ils sont, je ne l'attribue qu'à Dieu seul, et je ne crains pas de déplaire aux anges, car c'est à ce Dieu qu'ils se reconnaissent avec actions de grâces redevables de tout leur être. Et non seulement nous ne disons pas que le laboureur soit créateur d'aucun fruit, car il est écrit : « Et celui qui plante n'est rien, et celui qui arrose; mais Dieu seul qui donne l'accroissement. » Et nous ne le disons pas de la terre elle-même, bien qu'elle nous semble une mère féconde dont le sein soulève toutes les substances qui ont brisé leurs germes, et contient toutes celles qui lui sont attachées par racines; car n'est-il pas écrit? « Dieu lui donne un corps

altera non nisi uni artificii creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum et angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit. Qua enim vi divina, et, ut ita dicam, effectiva, quæ fieri nescit, sed facere, accepit speciem, cum mundus fieret, rotunditas cœli et rotunditas solis; eadem vi divina et effectiva, quæ fieri nescit, sed facere, accepit speciem rotunditas oculi et rotunditas pomi, et ceteræ figuræ naturales quas videmus in rebus quibusque nascentibus non extrinsecus adhiberi, sed intima Creatoris potentia, qui dixit: Cœlum et terram ego impleo: et cujus sapientia est quæ attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Proinde, facti primitus angeli cujusmodi ministerium præbuerint Creatori cetera facienti, nescio; nec tribuere illis audeo quod forte non possunt, nec debeo derogare quod possunt. Creationem tamen conditionemque omnium naturarum, qua fit ut omnino naturæ sint, eis quoque faventibus illi Deo tribuo, cui se etiam ipsi debere quod sunt cum gratiarum actione noverunt. Non solum igitur agricolas non dicimus fructuum quorumque creatores, cum legamus: Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus: sed ne ipsam quidem terram, quamvis mater omnium fecunda videatur, quæ germinibus erumpentia promovet, et fixa radicibus continet, cum itidem legamus: Deus illi dat corpus quomodo voluerit, et uni-

tel qu'il lui plaît, et à chaque semence le corps qui lui est propre. » Et nous n'attribuerons pas non plus à la mère la création de son enfant, mais à Celui qui dit à l'un de ses serviteurs : « Avant de te former dans le sein maternel, je te connaissais. » Et, quoique l'imagination de la mère peut produire sur son fruit certaines impressions particulières (Jacob avec des verges bigarrées varie la couleur de ses troupeaux), la mère ne crée pas plus son fruit qu'elle ne se crée elle-même. Quelques causes donc, corporelles ou seminales, soit concours des anges, des hommes, ou autres êtres animés, soit union des sexes, qui interviennent dans la génération des espèces; quelque puissance que les désirs ou les mouvements de l'âme des mères exercent sur le fruit si tendre de leur sein, pour en modifier les traits ou la couleur; ces natures mêmes, si susceptibles qu'elles soient d'être affectées dans leur être d'impressions différentes, n'en sont pas moins l'ouvrage unique du Dieu suprême : ce Dieu dont la puissance cachée, pénétrant toutes choses de son incorruptible présence, donne l'être à tout ce qui est, à tout être quel qu'il soit, de quelque manière qu'il soit, et qui sans lui serait dépourvu non seulement de telle ou telle apparence, mais de tout être. Or, si, dans le domaine de la forme dont la main de l'homme peut revêtir des objets corporels, nous n'attribuons pas aux ouvriers et aux architectes la fondation de Rome et d'Alexandrie, mais aux rois Romulus et Alexandre,

cuique seminum proprium corpus. Ita nec feminam sui puerperif creatricem appellare debemus, sed potius illum qui cuidam suo famulo dixit: Priusquam te formarem in utero, novi te. Et quamvis anima sic vel sic affecta pręgnantis valeat aliquibus velut induere qualitatibus fetum, sicut de virgis variatis fecit Jacob ut pecora colore varia gignerentur; naturam tamen illam quę gignitur, tam ipsa non fecit, quam nec ipsa se fecit. Quęlibet igitur corporales vel seminales causę gignendis rebus adhibeantur, sive operationibus angelorum aut hominum, aut quorumque animalium, sive marium feminarumque mixtionibus; quęlibet etiam desideria motusve animę matris valeant aliquid lineamentorum aut colorum adspargere teneris mollibusque conceptibus, ipsas omnino naturas, quę sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus: cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili pręsentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est; quia nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset. Quapropter, si in illa specie quam forinsecus corporalibus opifices rebus imponunt, urbem Romam et urbem Alexandriam non fabros et architectos, sed reges, quorum voluntate, consilio, imperio fabricatę sunt, illam Romulum, illam

qui ont conçu, décidé et ordonné l'existence de Rome et celle d'Alexandrie; combien plutôt devons-nous attribuer à Dieu seul la création de toutes les natures, lui qui ne fait rien que de la matière qu'il a faite et qui n'emploie que le concours d'ouvriers qu'il a créés. Que dis-je? s'il retirait de ses œuvres sa puissance créatrice, elles retourneraient à leur antique néant; antique, non de temps, mais d'éternité. Est-il donc un autre créateur des temps que celui qui a fait les choses dont le mouvement détermine le cours des temps?

XXVI. Platon, il est vrai, n'attribue aux dieux inférieurs, créatures du Dieu suprême, la création des autres animaux qu'en ce sens que le corps mortel est leur œuvre et l'âme immortelle le don du souverain Créateur. Il leur refuse donc la création de l'âme et ne leur accorde que celle du corps. Ainsi, comme Porphyre prétend que pour arriver à la perfection de l'âme il faut fuir tout corps, comme il pense avec Platon son maître et les autres platoniciens que les âmes flétries par une vie honteuse et criminelle rentreront, pour l'expier, en des corps mortels, corps de brutes selon Platon, corps humain selon Porphyre; il suit que ces dieux qu'ils veulent nous faire adorer comme auteurs et créateurs de notre ère ne sont, de leur aveu même, que les funestes ouvriers qui forgent nos chaînes et bâtissent nos prisons, les gardes qui nous chargent de liens, les geôliers de notre lamentable esclavage. Que les Platoniciens cessent donc de

Alexandrum habuisse dicimus conditores : quanto potius nonnisi Deum debemus conditorem dicere naturarum, qui neque ex ea materia facit aliquid quam ipse non fecerit, nec operarios habet nisi quos ipse creaverit; et si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut ante quam fierent non fuerunt? Sed ante dico, æternitate, non tempore. Quis enim alius creator est temporum, nisi qui fecit ea, quorum molibus currerent tempora?

XXVI. Ita sane Plato minores et a summo Deo factos deos effectores esse voluit animalium ceterorum, ut immortalem partem ab ipso sumerent, ipsi vero mortalem attexerent. Proinde animarum nostrarum eos creatores esse noluit, sed corporum. Unde quoniam Porphyrius propter animæ purgationem dicit omne corpus fugiendum, simulque cum suo Platone aliisque platoniciis sentit eos, qui immoderate ac inhoneste vixerint, propter luendas pœnas ad corpora redire mortalia, Plato quidem etiam ad bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum; sequitur eos, ut dicant eos istos, quos a nobis volunt quasi parentes et conditores nostros coli, nihil esse aliud quam fabros compedum carcerumve nostrorum; nec institutores, sed inclusores alligatoresque nostros ergastulis ærumnosis et gravissimis vinculis. Aut ergo desinant Platonici pœnas animarum ex

montrer le corps à l'âme comme un supplice, ou qu'ils cessent de nous recommander le culte de ces dieux dont ils nous invitent à fuir et à conjurer de tous nos efforts l'œuvre en nous. Et toutefois il y a là une double erreur. Il est faux qu'un retour à cette vie soit le châtement des âmes; et il est faux que tout ce qui vit au ciel et sur la terre ait un autre créateur que le Créateur du ciel et de la terre. Car, si cette vie corporelle n'est qu'un supplice, comment Platon peut-il prétendre que ce monde n'eût pu atteindre au dernier degré de beauté et d'excellence, s'il n'eût été rempli de tous ces êtres animés, de toutes ces générations, mortelles et immortelles? Si donc notre création, même dans l'ordre des êtres mortels, est un bienfait divin, comment donc serait-ce un supplice de ressaisir avec nos corps le bienfait de la divinité? Et si, comme Platon le répète sans cesse, Dieu renfermait dans l'éternité de son intelligence les types de l'univers et de tous les êtres animés, comment n'aurait-il pas lui-même créé toutes choses? Quoi donc! dédaignerait-il d'être l'artisan de ces œuvres qui réclament tout l'art de sa sagesse ineffable et ineffablement louable?

XXVII. C'est donc à juste titre que la vraie religion le reconnaît et le proclame créateur de l'univers et de tous les êtres animés, c'est-à-dire créateur des âmes et des corps, et celui des habitants de la terre qui tient le premier rang, l'homme, fait à son image, pour la raison que j'ai signalée

istis corporibus comminari; aut eos nobis deos colendos non prædicent, quorum in nobis operationem ut, quantum possumus, fugiamus et evadamus hortantur; cum tamen sit utrumque falsissimum. Nam neque ita luunt pœnas animæ, cum ad istam vitam denuo revolvuntur; et omnium viventium sive in cœlo, sive in terra, nullus est conditor, nisi a quo facta sunt cœlum et terra. Nam si nulla causa est vivendi in hoc corpore, nisi propter pudenda supplicia; quomodo dicit idem Plato aliter mundum fieri non potuisse pulcherrimum atque optimum, nisi omnium animalium, id est immortalium et mortalium, generibus impleretur? Si autem nostra institutio, qua vel mortales conditi sumus, divinum munus est; quo modo pœna est ad ista corpora, id est ad divina beneficia, remeare? Et si Deus, quod assidue Plato commemorat, sicut universi mundi, ita omnium animalium species æterna intelligentia continebat, quomodo non ipse cuncta condebat? An aliquorum esse artifex nollet, quorum efficiendorum artem ineffabilis ejus et ineffabiliter laudabilis mens haberet?

XXVII. Merito igitur vera religio, quæ mundi universi eum, animalium quoque universorum, hoc est et animarum et corporum, conditorem agnoscit et prædicat. In quibus terrenis præcipuus ab illo ad ejus imaginem homo propter eam causam, quam dixi, et si qua forte alia major

et peut-être pour une autre encore meilleure, mais cachée, l'homme dis-je, a été fait un, mais non laissé seul. Nul être, en effet, plus sociable par nature, et nul que le vice rende plus farouche. Et pour prévenir ou guérir ce mal de la discorde, la nature humaine ne pouvait invoquer un témoignage plus éloquent que le souvenir de ce premier père, que Dieu a fait la source unique de l'humanité; précepte souverain, destiné à maintenir dans la multiplicité des générations l'unité de la concorde. La naissance même de la femme, tirée des flancs de l'homme, nous avertit encore combien l'union de l'homme et de la femme doit être chère. Ces œuvres de Dieu ne sont étranges que parce qu'elles sont les premières. Ceux qui refusent d'y croire ne doivent croire à aucun prodige. Car tout prodige cesserait de l'être s'il était produit par le cours ordinaire de la nature. Eh! que peut-il se produire d'inutile, quoique souvent la cause se dérobe, sous cette haute administration de la divine Providence? « Venez, dit le saint prophète, et voyez les œuvres du Seigneur : quels prodiges il a répandus sur la terre! » Pourquoi la femme a-t-elle été tirée du flanc de l'homme, et que figure ce premier prodige, c'est ce que je dirai plus tard, en tant que Dieu me prêtera son assistance.

Maintenant en fermant ce livre, dans ce premier homme, créé dès l'origine, voyons, non pas encore à la lumière de l'évidence, mais du moins selon l'ordre de la prescience de

*latet, factus est unus, sed non relictus est solus. Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura. Neque commodius contra vitium discordiæ vel cavendum ne existeret, vel sanandum cum exstisset, natura loqueretur humana, quam recordationem illius parentis, quem propterea Deus creare voluit unum, de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors unitas servaretur. Quod vero femina illi ex ejus latere facta est, etiam hinc satis significatum est quam chara mariti et uxoris debeat esse conjunctio. Hæc opera Dei propterea sunt utique inusitata, quia prima. Qui autem ista non credunt, nulla facta prodigia debent credere: neque enim et ipsa, si usitato naturæ curriculo gignerentur, prodigia dicerentur. Quid autem sub tanta gubernatione divinæ providentiæ, quamvis ejus causa lateat, frustra gignitur? At quidam psalmus sacer: *Venite, et videte opera Domini, quæ posuit prodigia super terram.* Cur ergo ex latere viri femina facta sit, et hoc primum quodammodo prodigium quid præfiguraverit, alio loco, quantum me Deus adjuverit, dicam.*

Nunc quoniam liber iste claudendus est, in hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, jam tamen secundum

Dieu, la source commune des deux sociétés ou des deux Cités qui se partagent le genre humain. Car de cet homme devaient descendre les futurs compagnons des mauvais anges, dans leurs supplices, et des bons anges, dans leur béatitude. Profond mystère de la justice divine ! si, en effet, il est écrit : « Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité », sa grâce ne peut être injuste, ni sa justice cruelle.

dum Del præscientiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tanquam civitates duas. Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in præmio sociandi, quamvis occulto Dei judicio, sed tamen justo. Cum enim scriptum sit: *Universæ viæ Domini, misericordia et veritas : nec injusta ejus gratia, nec crudelis potest esse justitia.*

LIVRE TREIZIÈME

La mort est la peine du péché d'Adam.

I. Sorti de ces redoutables problèmes de l'origine du temps et de la naissance du genre humain, je reviens à cette question déjà soulevée de la chute du premier homme, ou plutôt des premiers hommes, question de l'origine et de la transmission de la mort dans l'humanité: l'ordre de mon sujet l'exige. Et d'abord Dieu n'avait pas créé l'homme dans une condition égale à celle de l'ange; l'ange que le péché même ne saurait dévouer à la mort. Fidèle à la loi de l'obéissance, l'homme eût passé sans l'intermédiaire de la mort à l'immortalité angélique, à l'éternité bienheureuse. Rebelle, il devait être frappé d'un juste arrêt de mort: je l'ai déjà dit, au livre précédent.

II. Mais il s'agit de méditer plus profondément sur la nature même de la mort. Quoique l'âme humaine ait la certitude d'être immortelle, toutefois elle aussi a sa mort qui lui est propre. Elle est immortelle, en ce sens qu'elle ne

LIBER DECIMUS TERTIUS

In quo docetur, mortem in hominibus esse pœnalem,
ortamque ex Adami peccato.

I. Expeditis de nostri seculi exortu et de initio generis humani difficilissimis quæstionibus, nunc jam de lapsu primi hominis, imo primorum hominum, et de origine ac propagine mortis humanæ disputationem a nobis institutam rerum ordo deposcit. Non enim eo modo quo angelos, considerat Deus homines; ut etiam si peccassent, mori omnino non possent: sed ita ut perfunctos obedientiæ munere sine interventu mortis angelica immortalitas et beata æternitas sequeretur; inobedientes autem mors plecteret damnatione justissima: quod etiam in libro superiore jam diximus.

II. Sed de ipso genere mortis video mihi paulo diligentius disserendum. Quamvis enim humana anima veraciter immortalis perhibeatur, habet tamen quãdam etiam ipsa mortem suam. Nam ideo dicitur immortalis,

cesse point de vivre et de sentir à sa manière. Et le corps est mortel, parce qu'il peut être délaissé de toute vie et qu'il ne vit jamais par lui-même. Or la mort de l'âme arrive quand Dieu la délaïsse, comme celle du corps, quand il est délaissé de l'âme. Ainsi la mort de l'un et de l'autre, la mort de tout l'homme, c'est l'âme qui, délaissée de Dieu, délaïsse le corps. Dieu cesse d'être sa vie, et elle cesse d'être la vie du corps. Or cette mort de tout l'homme est suivie de celle que l'autorité des saintes lettres appelle la seconde mort, et c'est elle que le Sauveur désigne, quand il dit : « Craignez celui qui a pouvoir de perdre le corps et l'âme dans l'éternel supplice. » Mais, cela ne se pouvant accomplir qu'au temps où l'âme et le corps seront unis d'un indissoluble lien, ne peut-il pas sembler étrange que le corps meure d'une mort qui n'est plus l'éloignement de l'âme, mais la présence même de l'âme, donnant au corps la vie et le sentiment pour souffrir ? Car dans l'éternité de la condamnation suprême, la véritable mort de l'âme, c'est de ne plus vivre de Dieu. Et comment serait-ce la mort du corps, puisque la présence de l'âme le fait vivre ? Autrement pourrait-il être sensible aux tortures corporelles qui suivront la résurrection ? Faut-il dire que, la vie, quelle qu'elle soit, étant un bien et la douleur un mal, le corps ne vit plus quand l'âme est pour lui plutôt un principe de souffrance que de vie ? Dieu est donc la vie de l'âme quand l'âme vit

quia modo quodam quantulocumque non desinit vivere atque sentire : corpus autem ideo mortale, quoniam deserit omni vita potest, nec per se ipsum aliquatenus vivit. Mors igitur animæ fit, cum ea deserit Deus : sicut corporis, cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, id est totius hominis, mors est cum anima a Deo deserit deserit corpus. Ita enim nec ex Deo vivit ipsa, nec corpus ex ipsa. Hujusmodi autem totius hominis mortem illa sequitur quam secundam mortem divinatorum eloquiorum appellat auctoritas. Hanc Salvator significavit, ubi ait : *Eum timete, qui habet potestatem et animam perdere in gehennam.* Quod cum ante non fiat, quam cum anima corpori sic fuerit copulata, ut nulla diremptione separentur ; mirum videri potest quomodo corpus ea morte dicatur occidi, qua non ab anima describitur, sed animatum sentiensque cruciatur. Vam in illa poena ultima ac sempiterna, de qua diligentius suo loco disserendum est, recte mors animæ dicitur, quia non vivit ex Deo : mors autem corporis quoniam modo, cum vivat ex anima ? non enim aliter potest ipsa corporalia, quæ post resurrectionem futura sunt, sentire tormenta. An quia vita qualiscumque aliquod bonum est, dolor autem malum, ideo nec vivere corpus discendum est, in quo anima non vivendi causa est, sed dolendi ? Vivit itaque anima ex Deo, cum vivit bene ; non enim potest bene vivere, nisi

bien : car elle ne peut bien vivre qu'en tant que Dieu opère en elle ce qui est bien. Et l'âme est la vie du corps, tant que le corps vit de l'âme, soit que l'âme vive de Dieu ou non. Car la vie de l'impie, en son corps, n'est pas la vie de l'âme, mais celle du corps ; vie que le corps peut même emprunter à l'âme morte, c'est-à-dire délaissée de Dieu, vie propre et inhérente à l'âme, d'où lui vient son immortalité. Or, dans les suprêmes rigueurs de la justice, quoique l'homme ne doive point cesser de sentir, toutefois comme ce sentiment ne sera ni le charme de la volupté, ni le bien-être du repos, mais l'aiguillon des douleurs vengeresses, ce n'est pas sans raison qu'il est plutôt appelé une mort qu'une vie. Et l'Écriture l'appelle une seconde mort, parce que cette mort arrive après la première séparation des natures unies entre elles, soit l'âme et Dieu, soit le corps et l'âme. C'est donc de cette première mort du corps que l'on peut dire qu'elle est bonne pour les bons et mauvaise pour les méchants ; et, comme la seconde ne saurait être bonne aux bons, il suit qu'elle n'est bonne à personne.

III. Ici naît une question qu'il ne faut pas éluder : Cette mort qui opère la séparation de l'âme et du corps est-elle en effet un bien pour les bons ? Et, s'il en est ainsi, comment conclure qu'elle soit une peine du péché ? Car, sans le péché, les premiers hommes ne l'eussent point subie. Comment donc peut-elle être bonne aux bons, si elle n'a pu arriver qu'à des méchants ? D'autre part, si elle ne pouvait arriver

Deo in se operante quod bonum est : vivit autem corpus ex anima, cum anima vivit in corpore ; seu vivat ipsa, seu non vivat ex Deo. Impiorum namque in corporibus vita, non animarum, sed corporum vita est : quam possunt eis animæ etiam mortuæ, hoc est a Deo desertæ, quantumcumque propria vita, ex qua et immortales sunt, non desistente, conferre. Verum in damnatione novissima quamvis homo sentire non desinat, tamen quia sensus ipse nec voluptate suavis, nec quiete salubris, sed dolore pœnalis est, non immerito mors est potius appellata quam vita. Ideo autem secunda, quia post illam primam est, qua fit cohærentium diremptio naturarum, sive Dei et animæ, sive animæ et corporis. De prima igitur corporis morte dici potest, quod bonis bona sit, malis mala. Secunda vero sine dubio sicut nullorum bonorum est, ita nulli bona.

III. Non autem dissimulanda nascitur quæstio, utrum revera mors, qua separantur anima et corpus, bonis sit bona. Quia si ita est, quomodo poterit obtineri quod etiam ipsa sit pœna peccati ? Hanc enim primi homines, nisi peccavissent, perpessi utique non fuissent. Quo igitur pacto bona esse possit bonis, quæ accidere non posset nisi qualis ? Sed rursus si non nisi

qu'à des méchants, elle devrait, non pas être bonne, mais n'être pas pour les bons. Car pourquoi une peine, où rien n'est à punir? Il faut donc avouer que, créés pour ne subir aucun genre de mort s'ils ne péchaient point, les premiers hommes pécheurs ont été frappés d'une mort si réelle qu'elle dut atteindre leur postérité même. Car d'eux rien ne pouvait naître qui fût différent d'eux. La grandeur du crime a décidé cette condamnation qui a si profondément altéré leur être, que la mort, peine du péché dans les premiers hommes, est devenue pour les générations suivantes une condition naturelle. L'homme, en effet, ne naît pas de l'homme comme le premier homme est né de la poussière. La poussière n'est que la matière de l'homme primitif; l'homme qui engendre est le père de l'homme. Ainsi la chair n'est pas même nature que la terre, quoique la chair soit formée de la terre. Mais il y a identité parfaite entre l'homme-père et l'homme-fils. Donc tout le genre humain, qui par la femme devait s'épancher en générations, était dans le premier homme, quand le couple criminel reçut l'arrêt de sa condamnation. Et tel il fut, non pas au moment de sa création, mais au moment de son crime et de son châtement, tel il se reproduit dans les mêmes conditions originelles de mort et de péché. Non que la faute ou le châtement ait réduit le premier pécheur à cette stupidité, à cette faiblesse d'esprit et de corps que nous remarquons chez les enfants, semblables aux petits des animaux dans leur entrée à la vie, puisque

malis posset accidere, non deberet bonis bona esse, sed nulla. Cur enim esset ulla pœna, in quibus non essent ulla punienda? Quapropter fatendum est, primos quidem homines ita fuisse institutos, ut, si non peccassent, nullum mortis experirentur genus: sed eosdem primos peccatores ita fuisse mortis mulctatos, ut etiam quicquid de eorum stirpe esset exortum, eidem pœnæ teneretur obnoxium. Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerant, nasceretur. Pro magnitudine quippe culpæ illius naturam damnatio mutavit in pejus; ut quod pœnaliter præcessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris. Neque enim ita homo ex homine, sicut homo ex pulvere. Pulvis namque homini faciendo materies fuit: homo autem homini gignendo parens. Proinde quod est terra, non hoc est caro; quamvis ex terra facta sit caro. Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. In primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum universum genus humanum fuit, quando illa conjugum copula divinam sententiam suæ damnationis excepit: et quod homo factus est, non cum crearetur, sed cum peccaret et puniretur, hoc genuit, quantum quidem attinet ad peccati et mortis originem. Non enim ad infantilem hebetudinem et infirmitatem animi et cor-

Dieu a précipité leurs parents dans la vie et dans la mort des brutes : « L'homme élevé en honneur, dit l'Écriture, n'a pas compris; il s'est abaissé jusqu'aux brutes, qui n'ont pas l'intelligence, et leur est devenu semblable. » Que dis-je ? les plus tendres fruits des animaux, quant à l'usage de leurs membres, quant à la vivacité du sentiment et de l'instinct, sont loin de la lenteur et de la faiblesse des enfants : comme si, semblable à la flèche qui part de l'arc tendu, la force intérieure à l'homme l'élevait au-dessus du reste des animaux d'un vol d'autant plus sublime que, plus longtemps ramenée en soi, elle a différé son essor. Ce n'est donc pas jusqu'à ces informes essais de la vie de l'enfance que l'injustice de son péché et la justice de sa peine ont rejeté ou précipité le premier homme ; mais la nature humaine en lui a été tellement altérée et corrompue qu'il dut souffrir en ses membres toutes les révoltes de la concupiscence et tendre ses mains aux liens de la mort. Criminel et puni, les êtres qui naissent de lui, il les engendre tributaires du péché et de la mort. Quand la grâce du Médiateur délivre les enfants de ces chaînes du péché, ils n'ont qu'une mort à souffrir, celle qui sépare l'âme et le corps ; mais, affranchis de la dette du péché, ils ne passent point à la seconde mort et à ses éternelles expiations.

IV. Me demandera-t-on : Pourquoi la mort, peine du péché, frappe-t-elle encore ceux dont le péché est effacé par

poris, quam videmus in parvulis, peccato vel pœna ille redactus est : quæ Deus voluit esse tanquam primordia catulorum, quorum parentes in bestialem vitam mortemque dejecerat: sicut scriptum est: *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est pecoribus non intelligentibus, et similis factus est illis.* Nisi quod infantes infirmiores etiam cernimus in usu motuque membrorum et sensu appetendi atque vitandi, quam sunt aliorum tenerimi fetus animalium ; tanquam se tanto attollat excellentius supra cetera animantia vis humana, quanto magis impetum suum, velut sagitta, cum arcus extenditur, retrorsum reducta distulerit. Non ergo ad ista infantilia rudimenta præsumptione illicita et damnatione justa prolapsus vel impulsus est primus homo : sed hætenus in eo natura humana viliata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inobedientiam concupiscendi, et obstringeretur necessitate moriendi ; atque ita id quod vitio pœnaque factus est, id est, obnoxios peccato mortique generaret. A quo peccati vinculo, si per Mediatoris gratiam solvuntur infantes, hanc solam mortem perpeti possunt, quæ animam sejungit a corpore : in secundam vero illam sine fine pœnalem liberati obligatione non transeunt.

IV. Si quem vero movet, cur vel ipsam patiantur, si et ipse pœna peccati est, quorum per gratiam reatus aboletur ; jam ista quæstio in alio

la grâce ? Question déjà traitée et résolue dans mon ouvrage : **Du BAPTÊME DES ENFANTS**, où j'ai dit que ces épreuves de la séparation de l'âme et du corps subsistaient, quoique le lien du péché fût rompu, parce que le sacrement régénérateur suivi sur-le-champ de l'immortalité corporelle retrancherait le nerf de la foi, qui n'est foi qu'à la condition d'attendre dans l'espérance ce que l'on ne voit pas encore dans la réalité. C'est la force et la constance de la foi qui, surtout aux siècles précédents, dut étouffer la crainte de la mort, et les glorieux athlètes de ces luttes divines, les saints martyrs, n'eussent recueilli ni palme ni couronne, parce qu'il n'y eût pas eu de combat à livrer, si, au sortir du bain de la régénération, leur sainteté les eût affranchis de la mort corporelle. Eh ! qui n'accourrait puiser avec les petits enfants la grâce du Christ dans le baptême pour conjurer la dernière épreuve ? Ainsi, loin d'être éprouvée par la récompense invisible, la foi même ne serait plus dès là qu'elle chercherait et recevrait sans retard la récompense de ses œuvres. Et maintenant, c'est une grâce du Sauveur plus précieuse et plus admirable qui fait servir la peine du péché au triomphe de la justice. Dans le principe, il fut dit à l'homme : « Si tu pêches, tu mourras ; » aujourd'hui il est dit au martyr : « Meurs, pour ne point pécher. » Dans le principe il fut dit : « Si vous violez le commandement, vous mourrez de mort ; » il est dit aujourd'hui : « Si vous déclinez la mort, vous violerez le commandement. »

nostro opere, quod scripsimus de Baptismo parvulorum, tractata ac soluta est : ubi dictum est, ad hoc relinqui animæ experimentum separationis a corpore, quamvis ablato jam criminis nexu ; quoniam, si regenerationis Sacramentum continuo sequeretur immortalitas corporis, ipsa fides enervaretur, quæ tunc est fides, quando exspectatur in spe quod in re nondum videtur. Fidei autem robore atque certamine, in majoribus duntaxat ætatibus, etiam mortis fuerat superandus timor, quod in sanctis martyribus maxime eminuit : cujus profecto certaminis nulla esset victoria, nulla gloria ; quia nec ipsum omnino posset esse certamen, si post lavacrum regenerationis jam sancti non possent mortem perpeli corporalem. Cum parvulis autem baptizandis, quis non ad Christi gratiam propterea potius curreret, ne a corpore solveretur ? Atque ita non invisibili præmio probaretur fides ; sed jam nec fides esset, confestim sui operis quærendo et sumendo mercedem. Nunc vero majore et mirabiliore gratia Salvatoris in usus justitiæ peccati pœna conversa est. Tunc enim dictum est homini, Morieris, si peccaveris : nunc dicitur martyri, Morere, ne pecces. Tunc dictum est : Si mandatum transgressi fueritis, morte moriemini : nunc dicitur : Si mortem recusaveritis, mandatum transgrediemini. Quod tunc

Ce qu'il fallait craindre alors, afin de ne pas pécher, il faut l'embrasser aujourd'hui sous peine de péché. Ainsi, par l'ineffable miséricorde de Dieu, la peine du crime devient l'arme de la justice, et le supplice du pécheur, le mérite du juste. Alors on recueille la mort comme salaire du péché; aujourd'hui on accomplit la justice en mourant. Mais il n'en est ainsi que pour les saints martyrs à qui le persécuteur laisse le choix ou de renoncer à la foi, ou de souffrir la mort. Car les justes aiment mieux souffrir, en croyant, ce que les premiers injustes ont souffert, pour ne pas croire. Ceux-là en ne péchant pas eussent conjuré la mort; ceux-ci pèchent s'ils la conjurent. Ceux-là sont morts parce qu'ils ont péché; ceux-ci ne pèchent point parce qu'ils meurent. La faute des uns a amené la peine, la peine des autres prévient la faute. Non que la mort, de mal, soit devenue bien; mais Dieu fait à la fois cette grâce infinie, que la mort, ennemie de la vie, devient la voie de la vie même.

V. Voulant montrer toute la puissance malfaisante du péché en l'absence de la grâce, l'Apôtre ne craint pas d'appeler « force du péché » la loi même qui le défend. « Le péché, dit-il, est l'aiguillon de la mort, et la loi est la force du péché » : exacte vérité. La défense de l'action illégitime en accroît le désir, quand l'amour de la justice n'est pas assez fort pour lui prêter un attrait qui l'emporte sur la passion

timendum fuerat, ut non peccaretur; nunc suscipiendum est, ne peccetur. Sic per ineffabilem Dei misericordiam, et ipsa poena vitiorum transit in arma virtutis, et fit justii meritum etiam supplicium peccatoris. Tunc enim mors est acquisita peccando, nunc impletur justitia moriendo. Verum hoc in sanctis martyribus, quibus alterutrum a persecutore proponitur, ut aut deserant fidem, aut sufferant mortem. Justii enim malunt credendo perpeti, quod sunt primi iniqui non credendo perpessi. Nisi enim peccassent illi, non morerentur: peccabunt autem isti, nisi moriantur. Mortui sunt ergo illi, quia peccaverunt: non peccant isti, quia moriuntur. Factum est per illorum culpam, ut veniret in poenam: fit per istorum poenam, ne veniatur in culpam; non quia mors bonum aliquid facta est, quæ antea malum fuit; sed tantam Deus fidei præstitit gratiam, ut mors, quam vitæ constat esse contrariam, instrumentum fieret per quod transiret ad vitam.

V. Apostolus cum vellet ostendere, quantum peccatum, gratia non subveniente, ad nocendum valeret, etiam ipsam legem qua prohibetur peccatum, non dubitavit dicere virtutem esse peccati: *Aculeus*, inquit, *mortis est peccatum; virtus autem peccati, lex*. Verissime omnino. Augel enim prohibitio desiderium operis illiciti, quando justitia non sic diligitur, ut peccandi cupiditas ejus delectatione vincatur. Ut autem diligatur et delectet

du péché. Or la véritable justice ne peut être aimée, elle ne peut plaire, sans l'assistance de la grâce divine. Mais, de peur que l'expression de « force du péché » ne fit regarder la loi comme un mal ; agitant ailleurs la même question, l'Apôtre dit : « Assurément la loi est sainte ; le commandement est saint, juste et bon. Quoi donc ? ajoute-t-il, ce qui est bon, pour moi est devenu la mort ? Non ! non ! Mais le péché, pour se prouver lui-même, se sert d'un bien comme d'un instrument de mort, afin que par la loi le pécheur et le péché combent la mesure. » La mesure est comblée, en ce sens, qu'une prévarication est ajoutée quand la concupiscence redouble et méprise la loi même. Pourquoi rappeler ce texte ? Pour établir que, si la loi n'est pas un mal quand elle irrite la concupiscence du péché, la mort n'est pas un bien quand elle augmente la gloire de la souffrance ; quand l'une, délaissée pour l'iniquité, fait les pécheurs, quand l'autre, embrassée pour la vérité, fait les martyrs. Ainsi la loi est bonne parce qu'elle est la prohibition du péché ; la mort est mauvaise parce qu'elle est le salaire du péché. Mais, comme les impies font un mauvais usage des maux et même des biens, comme les justes en font un bon des biens et même des maux, il suit que les méchants usent mal de la loi, quoique la loi soit un bien, et les bons usent bien de la mort, quoique la mort soit un mal.

VI. Quant à la mort corporelle, cette séparation de l'âme et du corps que souffrent ceux qu'on appelle mourants, elle

vera justitia, non nisi divina subvenit gratia. Sed ne propterea lex putaretur malum quoniam virtus est dicta peccati ; ideo ipse alio loco versans hujusmodi quæstionem, inquit : *Lex quidem sancta, et mandatum sanctum et justum et bonum. Quod ergo bonum est, inquit, mihi factum est mors ? Absit. Sed peccatum, ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem, ut fiat supra modum peccator aut peccatum per mandatum. Supra modum, dixit ; quia etiam prævaricatio additur, cum peccandi aucta libidine etiam lex ipsa contemnitur. Cur hoc commemorandum putavimus ? Quia scilicet sicut lex non est malum, quando auget peccantium concupiscentiam ; ita nec mors bonum est, quando auget patientium gloriam : cum vel illa pro iniquitate deseritur, et efficit prævaricatores : vel ista pro veritate suscipitur, et efficit martyres. Ac per hoc lex quidem bona est, quia prohibitio est peccati, mors autem mala, quia stipendium est peccati ; sed quemadmodum injusti male utuntur non tantum malis, sed etiam bonis ; ista justii bene non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum ; et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum.*

VI. Quapropter, quod attinet ad corporis mortem, id est separationem animæ a corpore, cum eam patiuntur qui morientes appelluntur, nulli

n'est bonne à personne. C'est une crise terrible que cette dissociation violente des deux agents unis et liés dans la vie; et la nature gémit tant que la lutte se prolonge, jusqu'à l'entière extinction du sentiment, fruit intérieur de l'embrasement de l'âme et de la chair. Souvent une seule blessure, ou le rapide essor de l'âme, devance l'agonie et prévient par sa célérité même les angoisses de la souffrance. Quelle que soit donc dans les mourants la crise où un sentiment si douloureux accompagne le sentiment qui se retire, la souffrance pieuse et résignée augmente le mérite de la patience, elle n'ôte rien au caractère de la peine. Ainsi la mort que la famille perpétuée du premier homme transmet comme la peine de la naissance devient, si la justice et la piété en acquittent le tribut, la gloire de la renaissance; salaire du péché, quelquefois elle lui obtient d'être affranchi de ses propres créances.

VII. Quiconque, en effet, même sans avoir été plongé au bain de la régénération, meurt pour confesser le Christ, cette mort ne contribue pas moins à la rémission de ses péchés, que s'il eût été lavé à la source sacrée du baptême. Celui qui a dit : « Nul n'entrera au royaume des cieux qu'il ne renaisse de l'eau et du Saint-Esprit », prononce ailleurs cette exception : « Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon Père qui est dans les cieux. » Et ailleurs : « Qui perdra sa vie pour moi

bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente conjunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat, animæ carnisque complexu. Quam totam molestiam nonnunquam unus ictus corporis vel animæ raptus intercipit, nec eam sentiri præveniente celeritate permittit. Quidquid lamen illud est in morientibus, quod cum gravi sensu adimit sensum, pie fideliterque tolerando auget meritum patientiæ, non aufert vocabulum pœnæ. Ita cum ex hominis primi perpetuata propagine procul dubio sit mors pœna nascentis; tamen si pro pietate justitiæque pendatur, fit gloria nascentis: et cum sit mors peccati retributio, aliquando impetrat ut nihil retribuatur peccato.

VII. Nam quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte Baptismatis. Qui enim dixit: *Si quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum cælorum*: alia sententia isto fecit exceptos, ubi non minus generaliter dixit: *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in cælis est*; et alio loco: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet*

la trouvera. » Voilà pourquoi il est écrit : « Précieuse devant le Seigneur est la mort de ses saints. » Et quoi de plus précieux qu'une mort qui remet les péchés et comble les mérites ? Et le mérite n'est pas égal en celui qui, ne pouvant retarder sa mort, reçoit le baptême et, toutes fautes effacées, sort de la vie ; ou en celui qui, pouvant différer de mourir, embrasse la mort pour confesser Jésus-Christ, plutôt que d'attendre son baptême en le reniant. Et assurément cette lâcheté qui eût renié Jésus-Christ aurait été remise dans l'eau salutaire, puisque le crime suprême y a trouvé le pardon, — le crime des bourreaux de Jésus-Christ ! Mais combien est puissante la grâce de cet esprit qui souffle où il veut pour inspirer à ces hommes un si grand amour de Jésus-Christ qu'au péril de la vie même un immense espoir de pardon les réduise à l'impuissance de le renier ? Cette précieuse mort des saints, prévenus par celle de Jésus-Christ, avance infinie de la grâce qui leur fait donner sans crainte leur propre vie pour le gagner lui-même, cette mort des saints montre que l'antique peine du péché est devenue comme une semence de plus riches moissons de justice. Toutefois il ne s'en suit pas que la mort doive paraître un bien, si la divine miséricorde, et non sa propre vertu, l'utilise avec tant de gloire ; si jadis désignée à la crainte pour que le péché fut prévenu, elle l'est aujourd'hui à l'accepta-

eam. Hinc est quod scriptum est: Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus. Quid enim pretiosius quam mors, per quam fit ut et delicta omnia dimittantur, et merita cumulatus augeantur? Neque enim tanti sunt meriti, qui, cum mortem differre non possent, baptizati sunt, delectisque omnibus peccatis ex hac vita emigrarunt, quanti sunt hi qui mortem, cum possent, ideo non distulerunt, quia maluerunt Christum confitendo finire vitam, quam eum negando ad ejus Baptismum pervenire. Quod utique si fecissent, etiam hoc eis in illo lavacro dimitteretur, quod timore mortis negaverunt Christum; in quo lavacro et illis facinus tam immane dimissum est, qui occiderant Christum. Sed quando sine abundantia gratiæ Spiritus illius, qui ubi vult spirat, tantum Christum amare possent, ut eum in tanto vitæ discrimine tanta sub spe veniæ negare non possent? Mors igitur pretiosa sanctorum, quibus cum tanta gratia est præmissa et prærogata mors Christi, ut ad eum acquirendum suam non cunctarentur impendere, in eos usus redactum esse monstravit, quod ad pœnam peccantis antea fuerat constitutum, ut inde justitiæ fructus uberius nasceretur. Mors ergo non ideo bonum videri debet, quia in tantam utilitatem non vi sua, sed divina opitulatione conversa est; ut quæ tunc metuenda proposita est, ne peccatum committeretur, nunc suscipienda proponatur, ut peccatum

tion pour que le péché soit évité ; commis, qu'il soit effacé, et que la palme de la justice devienne la récompense légitime d'une telle victoire.

VIII. Pensons-y bien, quiconque meurt glorieusement pour la foi et la vérité conjure la mort. On accepte une partie de la mort pour éviter toute la mort, et surtout pour prévenir la seconde, qui ne finira jamais. On accepte la séparation de l'âme et du corps, de peur que la séparation de l'un et de l'autre, précédée de la séparation de l'âme et de Dieu, n'accomplisse la première mort de tout l'homme et n'amène l'éternité de la seconde. Ainsi la mort, en tant que souffrance, en tant que force destructive, n'est bonne à personne ; on ne la subit avec gloire qu'en vue d'un bien à conserver ou à obtenir. Mais quand les hommes sont dans la mort, ce n'est pas sans raison qu'on peut la dire mauvaise aux méchants et bonne aux bons. Car, séparées du corps, les âmes des justes sont dans le repos, celles des impies, dans les tourments, jusqu'à ce que les corps des uns revivent pour l'éternelle vie, et les corps des autres pour la mort éternelle ou la seconde mort.

IX. Or ce temps où les âmes séparées du corps sont dans la paix ou dans les souffrances est-il après la mort ? est-il la mort même ? S'il est après la mort, ce n'est plus la mort, déjà passée, c'est la vie ultérieure, la vie inhérente à l'âme, qui est bonne ou mauvaise. Car la mort n'était un mal qu'au

non committatur, commissumque delectur, magnæque victoriæ debita justitiæ palma reddatur.

VIII. Si enim diligentius consideremus, etiam cum quisque pro veritate fideliter et laudabiliter moritur, mors cavetur. Ideo quippe aliquid ejus suscipitur, ne tota contingat, et secunda insuper, quæ nunquam finiatur, accedat. Suscipitur enim animæ a corpore separatio, ne Deo ab anima separato etiam ipsa separetur a corpore, ac sic totius hominis prima morte completa, secunda excipiat sempiterna. Quocirca mors quidem, ut dixi, cum eam morientes patiuntur, cumque in eis ut moriantur facit, nemini bona est, sed laudabiliter toleratur pro tenendo vel adipiscendo bono. Cum vero in ea sunt, qui jam mortui nuncupantur, non absurde dicitur et malis mala, et bonis bona. In requie enim sunt animæ piorum a corpore separatæ ; impiorum autem pœnas luunt : donec istarum ad æternam vitam, illarum vero ad æternam mortem, quæ secunda dicitur, corpora reviviscant.

IX. Sed in tempus, quo animæ a corpore separatæ aut in bonis sunt, aut in malis, utrum post mortem potius, an in morte dicendum est ? Si enim post mortem est, jam non ipsa mors, quæ transacta atque præterita

moment où elle était, c'est-à-dire au moment des souffrances qui l'annoncent, dans cette crise douloureuse, mal suprême dont les bons usent bien. Mais, accomplie, la mort peut-elle être bonne ou mauvaise, puisqu'elle n'est plus? Et, si l'on y réfléchit sérieusement, on voit que les angoisses dernières, dans les mourants, ne sont pas la mort même. Car, tant qu'ils ont le sentiment, ils vivent, et s'ils vivent encore, il faut reconnaître qu'ils sont aux portes plutôt que dans le sein de la mort; car c'est sa venue qui enlève au corps ce sentiment que les approches de la mort changent en angoisses. Comment donc appeler mourants ceux que la mort ne possède pas encore, ceux qui se débattent dans les suprêmes convulsions de l'agonie? Et cependant c'est avec raison qu'on les dit mourants, car, la mort étant venue, ce n'est plus mourants, mais morts qu'on les appelle. Nul n'est donc mourant, s'il n'est vivant; car en cette extrémité même où sont réduits ceux que nous disons rendre l'âme, celui que son âme n'a pas encore quitté vit encore. Il est donc tout à la fois mourant et vivant, c'est-à-dire qu'il approche de la mort et s'éloigne de la vie; il est encore dans la vie parce que l'âme est présente au corps, et il n'est pas encore dans la mort, parce que l'âme ne s'est pas retirée du corps. Et, après ce départ, s'il n'est pas même alors dans la mort, si la mort est derrière lui, quand dira-t-on qu'il est dans la mort? car nul

est, sed post eam vita præsens animæ, bona seu mala est. Mors autem tunc eis mala erat, quando erat, hoc est, quando eam patiebantur, cum morerentur : quoniam gravis et molestus eis inerat sensus; quo malo bene utuntur boni. Peracta autem mors quonam modo vel bona, vel mala est, quæ jam non est? Porro, si adhuc diligentius attendamus, nec illa mors esse apparebit, cujus gravem ac molestum in morientibus diximus sensum. Quamdiu enim sentiunt, adhuc utique vivunt; et si adhuc vivunt, ante mortem quam in morte potius esse dicendi sunt: quia illa cum venerit, aufert omnem corporis sensum, qui ea propinquante molestus est. Ac per hoc, quomodo morientes dicamus eos qui nondum mortui sunt, sed imminente morte jam extrema et mortifera afflictione jactantur, explicare difficile est: etiamsi recte isti appellantur morientes; quia cum mors quæ jam impendit, advenerit, non morientes, sed mortui nuncupantur. Nullus est ergo moriens, nisi vivens; quoniam cum in tanta est extremitate vitæ, in quanta sunt quos agere animam dicimus, profecto qui nondum anima caruit, adhuc vivit. Idem ipse igitur simul et moriens est et vivens: sed morti accedens, vita decedens: adhuc tamen in vita, quia inest anima corpori; nondum autem in morte, quia nondum abscessit a corpore. Sed si cum abscesserit, nec tunc in morte, sed post mortem potius erit; quando sit in morte quis dixerit? Nam neque ullus moriens

ne sera mourant, si nul ne peut être à la fois mourant et vivant. Tant que l'âme est au corps, peut-on nier la vie? Ou s'il faut appeler mourant celui qui déjà sent en son corps l'action de la mort, et si nul ne peut être à la fois vivant ou mourant, quand donc est-on vivant? — Je l'ignore.

X. En effet, du moment où l'on a commencé d'être en ce corps qui doit mourir, rien ne se passe en nous qui ne conspire la venue de la mort. Car, pendant la durée de cette vie, s'il faut toutefois l'appeler vie, l'instabilité de notre être ne fait que tendre à la mort. Personne qui, après l'année, n'en soit plus proche qu'avant l'année, demain qu'aujourd'hui, aujourd'hui qu'hier, l'instant qui va suivre que l'instant présent; et l'instant présent que celui qui précède. Car tout le temps que l'on vit est retranché de celui qu'on doit vivre, et de jour en jour ce qui reste diminue, en sorte que le temps de cette vie n'est à la rigueur qu'une course vers la mort, course qui ne se laisse ni interrompre ni ralentir; tous sont emportés d'une égale vitesse, et l'intensité de l'impulsion ne diffère point. Celui dont la vie est plus courte n'a pas de jours plus rapides que celui dont la vie est plus longue. Mais l'égale soustraction des moments égaux, dérobés à l'un et à l'autre, montre que le terme était plus rapproché de l'un, plus distant de l'autre, puisque tous deux couraient d'une égale célérité. Autre chose est de faire plus de chemin, autre chose de marcher plus lentement. Ainsi, quand, avant d'atteindre la mort, on parcourt de plus longs espaces de temps, on ne va

erit, si moriens et vivens simul esse nullus potest: quamdiu quippe anima in corpore est, non possumus negare viventem. Aut si moriens potius dicendus est, in cujus jam corpore agitur ut moriatur, nec simul quisquam potest esse vivens et moriens, quando sit vivens nescio.

X. Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse cœperit, nunquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit ejus mutabilitas toto tempore vitæ hujus (si tamen vita discenda est), ut variatur in mortem. Nemo quippe est qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior. Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et quotidie fit minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitæ hujus, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquanto tardius ire permittitur: sed omnes urgentur pari motu, nec diverso impelluntur accessu. Neque enim cui vita brevior fuit, celerius diem duxit, quam ille cui longior: sed cum æqualiter et æqualia momenta raperentur ambobus, alter habuit propius, alter remotius quo non impari velocitate ambo currebant. Aliud est autem amplius vitæ peregrisse, aliud tardius ambulasse. Qui ergo usque ad mortem

pas plus lentement, mais on fait plus de chemin. Si donc chacun de nous commence de mourir, ou d'être dans la mort, du moment où commence en lui l'action de la mort même, c'est-à-dire la soustraction continue de la vie; comme la fin de cette soustraction est la fin de la mort, l'homme alors étant au-delà de la mort, et non dans la mort, il suit que, du moment où l'on commence d'être dans le corps, on est dans la mort. Car où tend chaque jour, chaque heure, chaque instant, si ce n'est à consommer l'action de la mort, en sorte que le temps soit « après la mort », qui, pendant la diminution successive de la vie, était dans la mort? Donc, à dater du moment où il est dans ce corps plutôt mourant que vivant, l'homme n'est jamais dans la vie, s'il est vrai qu'il ne puisse être à la fois dans la vie et dans la mort? Et pourtant n'est-il pas vrai qu'il est à la fois et dans la vie et dans la mort: dans la vie, jusqu'à ce qu'elle disparaisse; dans la mort, car il meurt sans cesse tant que sa vie diminue. En effet, s'il n'est pas dans la vie, qu'est-ce donc que ce retranchement qu'il subit jusqu'à ce que la vie s'évanouisse? S'il n'est pas dans la mort, qu'est-ce donc que cette soustraction même la vie? Quand la vie est toute retranchée du corps, n'est-ce pas alors qu'il est exact de dire: « après la mort ». N'était-ce pas la mort, tant qu'il y avait à retrancher de la vie? car, la vie étant toute retranchée, si l'homme n'est plus « dans la mort », mais « après la mort », quand sera-t-il dans la mort, si ce n'est tant que le retranchement s'opère?

productiora spatia temporis agit, non lentius perguit, sed plus itineris conficit. Porro si ex illo quisque incipit mori, hoc est esse in morte, ex quo in illo agi cœperit ipsa mors, id est vitæ detractio; quia, cum detrahendo finita fuerit, post mortem jam erit, non in morte: profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. Quid enim aliud diebus, horis, momentisque singulis agitur, donec ea consumpta mors quæ agebatur, impleatur; et incipiat jam tempus esse post mortem, quod cum vita detraheretur, erat in morte? Nunquam igitur in vita homo est, ex quo est in corpore isto moriente potius quam vivente, si et in vita et in morte simul non potest esse. An potius et in vita et in morte simul est: in vita scilicet in qua vivit, donec tota detrahatur; in morte autem, qua jam moritur, cum vita detrahitur? Si enim non est in vita, quid est quod detrahitur, donec ejus fiat perfecta consumptio? Si autem non est in morte, quid est vitæ ipsa detractio? Non enim frustra, cum vita fuerit corpori tota detracta, post mortem jam dicitur, nisi quia mors erat, cum detraheretur. Nam si ea detracta non est homo in morte, sed post mortem; quando, nisi cum detrahitur, erit in morte?

XI. S'il est absurde de prétendre qu'avant d'arriver à la mort un homme soit déjà dans la mort (car de quelle mort approche-t-il en achevant le cours de sa vie, s'il est déjà dans la mort ?), comme surtout il serait fort étrange de dire qu'il est tout à la fois vivant et mourant, quand il ne saurait tout à la fois veiller et dormir ; je demande quand il sera mourant ? Car, avant que la mort vienne, il n'est pas vivant, mais mourant ; et, quand elle sera venue, il ne sera pas mourant, mais mort. Deux termes bien distincts, l'un avant la mort, l'autre après la mort. Quand donc sera-t-il dans la mort (car c'est alors qu'il est mourant) ; mais dans une situation telle qu'à ces trois temps : avant la mort, dans la mort, après la mort, correspondent ces trois états : vivant, mourant et mort ? Quand, dis-je, un homme est-il mourant ou dans la mort, non pas vivant, c'est-à-dire « avant la mort » ; non pas mort, c'est-à-dire « après la mort », mais mourant ou dans la mort ? Il est fort difficile de le déterminer. Car, tant que l'âme est au corps, surtout s'il conserve le sentiment, l'homme vit, qui est âme et corps ; et par conséquent il faut dire qu'il est « avant la mort », et non « dans la mort » ; mais quand l'âme en se retirant aura enlevé au corps tout sentiment, désormais l'homme est « après la mort », il est mort. C'est donc entre ces deux moments qu'il passe ; car, s'il vit encore, il est « avant la mort » ; s'il a cessé de vivre, il est « après la mort ». Il est donc impossible

XI. Si autem absurdum est ut hominem, antequam ad mortem perveniat, jam esse dicamus in morte (cui enim propinquat peragendo vitæ suæ tempora, si jam in illa est ?) ; maxime quia nimis est insolens, ut simul et vivens esse dicatur et moriens, cum vigilans et dormiens simul esse non possit : quærendum est quando erit moriens. Etenim antequam mors veniat, non est moriens, sed vivens : cum vero mors venerit, mortuus erit, non moriens. Illud ergo est adhuc ante mortem, hoc jam post mortem. Quando ergo in morte ? (tunc enim est moriens) : ut quemadmodum tria sunt cum dicimus : Ante mortem, in morte, post mortem ; ita tria singulis singula, Vivens, moriens, mortuusque reddantur. Quando itaque sit moriens, id est in morte, ubi neque sit vivens, quod est ante mortem, neque mortuus, quod est post mortem, sed moriens, id est in morte, difficillime definitur. Quamdiu quippe est anima in corpore, maxime si etiam sensus adsit, procul dubio vivit homo, qui constat ex anima et corpore ; ac per hoc adhuc ante mortem, non in morte esse dicendus est : cum vero anima abscesserit, omnemque abstulerit corporis sensum, jam post mortem mortuusque perhibetur. Perit igitur inter utrumque, quo moriens, vel in morte sit : quoniam si adhuc vivit, ante mortem est ; si vivere destitit, jam post mortem est. Numquam ergo moriens, id est in morte esse com-

de le saisir mourant ou dans la mort. C'est ainsi que, dans le cours des temps, on cherche le présent et on ne le trouve pas ; car le passage du futur au passé est sans espace. Cette raison ne pourrait-elle pas aussi établir la présomption qu'il n'y a point de mort du corps ? S'il en est une, quand donc est-elle, puisqu'elle n'est en personne et que personne n'est en elle ? Vit-on ? elle n'est pas encore ; car on est avant la mort, on n'est pas dans la mort. A-t-on cessé de vivre ? elle n'est plus ; on est après la mort, on n'est pas dans la mort. Et pourtant, si, avant ou après, la mort n'est point, que veut dire : avant la mort, ou après la mort ? Paroles vides, si la mort n'est point. Ah ! que n'avons-nous assez bien vécu dans le Paradis pour que la mort, en effet, ne fût pas ! Et, non seulement elle existe aujourd'hui, mais elle est si pénible que les termes manquent pour l'expliquer, comme les moyens pour la fuir.

Conformons-nous donc à l'usage, nous le devons ; disons : « Avant la mort » ; avant que la mort arrive, comme l'Écriture a dit : « Avant sa mort, ne louez aucun homme. » Quand la mort est venue, disons : Après la mort de tel ou tel, tel ou tel fait s'est passé. Disons encore, autant qu'il est possible, du temps présent : En mourant, cet homme a fait son testament ; en mourant, il a fait tel ou tel legs à tel ou tel ; quoiqu'il n'ait pu disposer ainsi, s'il n'était vivant, « avant la mort », et non « dans la mort ». Parlons encore le lan-

prehenditur. Ita etiam in transcurso temporum quæritur præsens, nec invenitur: quia sine ullo spatio est, per quod transitur ex futuro in præteritum. Nonne ergo vivendum est, ne ista ratione mors corporis nulla esse dicatur? Si enim est, quando est quæ in nullo, et in qua ullus esse non potest? quandoquidem si vivitur, adhuc non est; quia hoc ante mortem, non in morte: si autem vivere jam cessatum est, jam non est; quia et hoc post mortem est, non in morte. Sed rursus si nulla mors est ante vel post, quid est quod dicitur ante mortem, sive post mortem? nam et hoc inaniter dicitur, si mors nulla est. Atque utinam in paradiso bene vivendo egissemus, ut revera nulla esset mors. Nunc autem non solum est, verum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit, nec ulla ratione vitari.

Loquamur ergo secundum consuetudinem; non enim aliter debemus: et dicamus: Ante mortem, prius quam mors accidat; sicut scriptum est: *Ante mortem ne laudes hominem quemquam*. Dicamus etiam cum acciderit: Post mortem illius vel illius factum est illud vel illud. Dicamus et de præsentî tempore ut possumus, velut cum ita loquimur: Moriens ille testatus est, et illis atque illis illud atque illud moriens dereliquit: quamvis hoc nisi vivens omnino facere non posset, et nolius hoc ante mortem

gage de l'Écriture, qui dit sans hésiter que les morts sont « dans la mort » et non « après la mort ». N'y lisons-nous pas : « Il n'est personne dans la mort qui se souvienne de vous ? » Car, jusqu'à ce qu'ils revivent, il est fort exact de dire qu'ils sont dans la mort, comme on est dans le sommeil, jusqu'à l'instant du réveil. Et toutefois nous appelons dormant l'homme qui se repose dans le sommeil, sans pouvoir appeler mourant l'homme plongé dans la mort. Car on ne meurt plus de la mort du corps quand on est séparé de son corps. Et c'est précisément ici que j'ai trouvé toute l'insuffisance du langage pour expliquer comment le mourant même est dit vivre ; et l'homme mort, l'homme « après la mort » être encore dans la mort. Et comment peut-il être « après la mort », s'il est encore « dans la mort », quand surtout nous ne pouvons pas l'appeler mourant, dans le sens où nous appelons dormant, celui qui est dans le sommeil, languissant, celui qui est dans la langueur ; dolent, celui qui est dans la douleur ; vivant, celui qui est dans la vie ? Est-ce donc avant qu'ils ressuscitent que les morts sont dits être dans la mort, sans toutefois pouvoir être appelés mourants ? Serait-il donc invraisemblable et absurde d'attribuer, non pas à la logique humaine, mais à une intention divine, l'impossibilité grammaticale de décliner régulièrement en latin les modes de ce verbe : MORITUR, ORITUR forme naturellement ORTUS EST, expression du temps passé ; et

fecerit, non in morte. Loquamur etiam sicut loquitur Scriptura divina, quæ mortuos quoque non post mortem, sed in morte esse non dubitat dicere. Hinc enim est illud : *Quoniam non est in morte, qui memor sit tui.* Donec enim reviviscant, recte dicuntur esse in morte ; sicut in somno esse quisque, donec evigilet, dicitur : quamvis in somno positos dicamus dormientes, nec tamen eo modo possumus dicere eos qui jam sunt mortui, morientes. Non enim adhuc moriuntur qui, quantum attinet ad corporis mortem, de qua nunc disserimus, jam sunt a corporibus separati. Sed hoc est quod dixi explicari aliqua locutione non posse, quoniam modo vel morientes dicantur vivere, vel jam mortui etiam post mortem adhuc esse dicantur in morte. Quomodo enim post mortem si adhuc in morte ? Præsertim cum eos nec morientes dicamus, sicuti eos qui in somno sunt dicimus dormientes ; et qui in languore languentes ; et qui in dolore, utique dolentes ; et qui in vita, viventes : at vero mortui priusquam resurgant, esse dicantur in morte, nec tamen possunt appellari morientes. Unde non importune, neque incongrue arbitror accidisse, etsi non humana industria, iudicio fortasse divino, ut hoc verbum quod est, moritur, in latina lingua nec grammatici declinare potuerint, ea regula qua cetera talia declinantur. Namque ab eo quod est oritur, fit verbum præteriti temporis, ortus est ; et

ainsi des autres verbes qui expriment les vicissitudes du passé. Si nous les demandons à MORITUR, il répond : MORTUUS EST, en doublant la lettre U. Car on dit MORTUUS, comme on dit FATUUS, ARDUUS, CONSPICUUS, qui n'ont aucun rapport au passé, et, en tant que noms, se déclinent en dehors du temps. Mais ici, comme pour décliner l'indéclinable, on transforme le nom en participe passé. Il est donc fort rationnel que le verbe lui-même, comme l'action qu'il exprime, demeure indéclinable. Aidés toutefois de la grâce de notre Rédempteur, nous pouvons du moins décliner la seconde mort. Elle, en effet, est beaucoup plus terrible ; et, de tous les maux, le pire, cette mort qui ne procède plus de la séparation de l'âme et du corps, mais de l'éternel embrassement de l'un et de l'autre dans les souffrances éternelles. C'est alors que les hommes ne seront plus « avant la mort » et « après la mort », mais toujours « dans la mort », c'est-à-dire jamais vivants, jamais morts, mais mourants sans fin. Ce sera, en effet, le suprême malheur pour l'homme dans la mort que la mort même ne meure plus !

XII. Ainsi, quand on demande de quelle mort Dieu menaçait les premiers hommes, s'ils transgressaient le commandement imposé par lui, s'ils ne gardaient point l'obéissance ; de quelle mort, de celle de l'âme ou du corps ou de tout l'homme ; ou de celle qu'on nomme la seconde mort ; il faut

si qua similia sunt, per temporis præteriti participia declinantur. Ab eo vero quod est moritur, si quæramus præteriti temporis verbum, responderi assolet, mortuus est, ut littera geminata. Sic enim dicitur mortuus, quomodo fatuus, arduus, conspicuus, et si qua similia, quæ non sunt præteriti temporis, sed quoniam nomina sunt, sine tempore declinantur. Illud autem, quasi ut declinetur quod declinari non potest, pro participio præteriti temporis ponitur nomen. Convenienter itaque factum est, ut, quemadmodum id quod significat, non potest agendo, ita ipsum verbum declinari loquendo non possit. Agi tamen potest in adiutorio gratiæ. Redemptoris nostri, ut saltem secundam mortem declinare possimus. Illa enim est gravior, et omnium malorum pessima, quæ non fit separatione animæ et corporis, sed in æternam pœnam potius utriusque complexu. Ibi e contrario non erunt homines ante mortem atque post mortem, sed semper in morte : ac per hoc nunquam viventes, nunquam mortui, sed sine fine morientes. Nunquam enim erit homini pejus in morte, quam ubi erit mors ipsa sine morte.

XII. Cum ergo requiritur, quam mortem Deus primis hominibus fuerit comminatus, si ab eo mandatum transgrederentur acceptum, nec obedientiam custodirent ; utrum animæ, an corporis, an totius hominis, an illam quæ appellatur secunda : respondendum est : Omnes. Prima enim ex

répondre : de toutes. Car la première comprend celles de l'âme et du corps ; la seconde les comprend toutes. Toute la terre se compose de plusieurs terres ; toute l'Eglise, de plusieurs Eglises ; ainsi toute la mort, de toutes les morts. Si donc la première mort en comprend deux, celle de l'âme et celle du corps, quand l'âme, sans Dieu et sans corps, est livrée aux souffrances d'une expiation temporaire ; la seconde mort, c'est l'âme séparée de Dieu et réunie à son corps pour souffrir des peines éternelles. Donc, lorsque Dieu dit au premier homme qu'il a placé dans le Paradis, en lui montrant le fruit défendu : « Du jour que vous en aurez mangé, vous mourrez de mort, » ce n'est pas seulement la première moitié de cette première mort, quand l'âme est privée de Dieu ; ni la seconde moitié, quand le corps est privé de l'âme ; ce n'est pas cette première mort tout entière, ce supplice de l'âme séparée de Dieu et du corps ; mais c'est toutes morts jusqu'à la dernière, jusqu'à la seconde, qui n'est suivie d'aucune autre, c'est toute mort possible que cette menace comprend.

XIII. Car, aussitôt après la transgression du commandement, la grâce divine se retire, et ils demeurent confondus dans la nudité de leur corps. Les premières feuilles de figuier qui se présentent à eux dans leur trouble, ils en couvrent ces membres dont naguère ils ne rougissaient pas. Ils sentaient donc en leur chair désobéissante un mouvement inconnu, représailles vengeresses de la justice contre leur

duabus constat ; secunda ex omnibus tota. Sicut enim universa terra ex multis terris, et universa Ecclesia ex multis constat Ecclesiis ; sic universa mors ex omnibus. Quoniam prima constat ex duabus, una animæ, altera corporis : ut sit prima totius hominis mors, cum anima sine Deo et sine corpore ad tempus pœnas luit ; secunda vero, ubi anima sine Deo cum corpore pœnas æternas luit. Quando ergo dixit Deus primo illi homini, quem in paradiso constituerat, de cibo vetito : *Quacumque die ederitis ex eo, morte moriemini* : non tantum primæ mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo ; nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima ; nec solum ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur : sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quæ secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est.

XIII. Nam posteaquam præcepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quæ forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt : quæ prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam

propre désobéissance. L'âme, enivrée de l'abus de sa propre liberté, dédaigne le service de Dieu, et le corps son premier serviteur, la dédaigne. Elle abandonne volontairement son Seigneur, et elle ne dispose plus à sa volonté de son esclave; elle n'a plus sur sa chair cet empire absolu qu'elle eût conservé toujours, si elle-même fût demeurée soumise à Dieu. Dès ce moment commence cette convoitise de la chair contre l'esprit, cette guerre intérieure avec laquelle nous naissons; originaires de la mort, portant dans nos membres et dans la nature corrompue ce combat où la victoire lui reste; triste hérédité du premier crime.

XIV. Dieu, en effet, a créé l'homme droit; Dieu, auteur de la nature et non du vice; mais volontairement corrompu, et justement condamné, l'homme a transmis avec le sang sa corruption et sa peine. Car nous étions tous en lui, quand tous nous étions lui seul; lui, tombé dans le péché, par la femme, tirée de lui avant le péché. La forme particulière de chaque existence n'était pas encore créée, nul de nous n'était pas en possession de sa vie propre; mais le germe d'où nous devons sortir était déjà cette nature génératrice, qui, altérée par le péché, chargée des liens de la mort, sous une juste condamnation, astreint à une même condition l'homme qui naît de l'homme. Ainsi, de l'abus du libre arbitre sort l'ère de malheurs, et une longue chaîne de misères se déroule, qui conduit le genre humain, dépravé

pœnam inobedientiæ suæ. Jam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur: et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat: nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo cœpit caro concupiscere adversus spiritum: cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis, et in membris nostris vitiatæ naturæ contentionem ejus sive victoriam de prima prævaricatione gestantes.

XIV. Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum: sed sponte depravatus justæque damnatus, depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quæ de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: qua scilicet propter peccatum vitiatæ, et vinculo mortis obstricta, justæque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series hujus calamitatis exorta est, quæ humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad

dans sa source et comme flétri dans sa racine, jusqu'à la seconde mort, jusqu'à la mort sans fin, dont celui-là seul est excepté que la grâce divine affranchit.

XV. Or, comme il a été dit : « Vous mourrez de mort, » et non de « morts », si nous ne voulons entendre que la seule mort de l'âme abandonnée de sa vie, qui est Dieu même (et ce n'est pas l'abandon de Dieu qui la rend infidèle, mais son infidélité qui cause l'abandon de Dieu : car, pour le mal de l'homme, la volonté humaine prévient Dieu; pour le bien de l'homme, la volonté de Dieu prévient l'homme, soit qu'il le tire du néant, soit qu'il le retire des abîmes de la chute); si donc nous ne voulons entendre que cette mort dans ces menaçantes paroles de Dieu : « Du jour que vous en aurez mangé, vous mourrez de mort » : comme s'il disait : Du jour que vous m'aurez abandonné par désobéissance, je vous abandonnerai par justice; assurément, par cette mort, il les menaçait de toutes celles qui devaient infailliblement la suivre. Car, à ce mouvement de rébellion qui s'élève en la chair contre l'âme rebelle, à la honte qui les porte à couvrir leur nudité, les premiers coupables sentent cette première mort où Dieu délaisse l'âme. Cette mort, Dieu lui-même la déclare quand il dit à l'homme qui se cache dans le délire de l'épouvante : « Adam, où es-tu ? » Dieu n'ignore pas où est l'homme, il ne le cherche pas, mais il lui demande avec reproche où il peut être, si Dieu n'y est pas. Plus tard,

secundæ mortis exitum, quæ non habet finem, solis eis exceptis qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum connexionem perducit.

XV. Quamobrem etiamsi in eo quod dictum est : *Morte moriemini*, quoniam non est dictum, *Mortibus*, eam solam intelligamus, quæ fit cum anima deseritur sua vita, quod illi Deus est (non enim deserta est ut desereret, sed ut desereretur, deseruit : ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus; ad bonum vero ejus prior est voluntas Creatoris ejus, sive ut eam faceret quæ nulla erat, sive ut reficiat quæ lapsa perierat) : etiamsi ergo hanc intelligamus Deum denuntiasse mortem, in eo quod ait : *Qua die ederetis ex illo, morte moriemini*; tamquam diceret : *Qua die me deserueritis per inobedientiam, deseram vos per justitia* : profecto in ea morte etiam ceteræ denuntiatae sunt, quæ procul dubio fuerant secuturæ. Nam in eo quod inobediens motus in carne animæ inobedientis exortus est, propter quem pudenda texerunt, sensa est mors una in qua deseruit animam Deus. Ea significata est verbis ejus, quando timore dementi sese abscondenti homini dixit : *Adam, ubi es ?* non utique ignorando quærens, sed increpando admonens, ut attenderet ubi esset in quo non esset Deus. Cum vero corpus anima ipsa deseruit ætate corruptum et senectute confectum, venit in

quand, brisé par l'âge, épuisé de vieillesse, le corps est à son tour délaissé de l'âme, cette autre mort, nouveau châtement du péché de l'homme, vient vérifier la menace : « Tu es terre, et tu retourneras en terre, » afin que ces deux morts accomplissent la première, qui est la mort de tout l'homme, et que doit suivre à la fin des temps la seconde mort, s'il n'est délivré par la grâce. Car le corps, qui est de terre, ne saurait retourner en terre sans la mort qui lui est propre, s'il n'était délaissé de sa vie, c'est-à-dire de l'âme. Il est donc constant pour les chrétiens sincèrement attachés à la foi catholique que la mort même du corps n'est pas une loi de la nature, car Dieu n'a créé aucune mort pour l'homme : mais le châtement légitime du péché, c'est la vengeance du crime que Dieu poursuit, quand il dit à l'homme en qui dès lors nous étions tous : « Tu es terre, et tu retourneras en terre. »

XVI. Mais ces philosophes, ennemis calomnieux contre lesquels je défends la Cité de Dieu, c'est-à-dire son Eglise, s'imaginent être sages de tourner en ridicule notre doctrine sur la séparation de l'âme et du corps, que nous regardons comme l'un des châtements de l'âme parce que, suivant eux, elle n'atteint la perfection de la béatitude qu'au moment où, dépouillée de tout corps, elle revient à Dieu, simple, seule, et pour ainsi dire nue. Ici peut-être, si leurs propres ouvrages ne me fournissaient aucune réfutation de cette opinion, j'aurais une discussion laborieuse à soutenir pour démontrer que ce n'est point le corps, mais le corps

experimentum mors altera, de qua Deus peccatum adhuc puniens homini dixerat: Terra es, et in terram ibis: ut ex his duabus mors illa prima, quæ totius est hominis, completeretur, quam secunda in ultimo sequitur, nisi homo per gratiam liberetur. Neque enim corpus quod de terra est, rediret in terram, nisi sua morte, quæ illi accidit cum deseritur sua vita, id est anima. Unde constat inter christianos veraciter catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis corporis mortem, non lege naturæ, qua nullam mortem homini Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati: quoniam peccatum vindicans Deus, dixit homini, in quo tunc omnes eramus: Terra es, et in terram ibis.

XVI. Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus Civitatem Dei, hoc est ejus Ecclesiam, sapienter sibi videntur irridere quod dicimus, animæ a corpore separationem inter pœnas ejus esse deputandam: quia videlicet ejus perfectam beatitudinem tunc illi fieri existimant, cum omni prorsus corpore exuta ad Deum simplex et sola et quodammodo nuda redierit. Ubi si nihil, quo ista refelleretur opinio, in eorum litteris invenirem, operosius mihi disputandum esset, quo demonstrarem non corpus

corruptible, qui est à charge à l'âme. Et de là cette parole de l'Écriture, rappelée au livre précécent : « Le corps corruptible appesanti l'âme. » L'Écriture ajoute : « corruptible » ; car ce n'est pas le corps en soi, mais le corps tel que le péché et la justice l'ont fait, qu'elle représente comme un fardeau pour l'âme. Et l'Écriture n'eût-elle rien ajouté, nous ne devrions pas l'entendre autrement. Mais, quand Platon déclare hautement que les dieux, créatures du Dieu suprême, ont des corps immortels ; quand il introduit ce Dieu même, créateur des autres dieux, leur promettant comme une faveur insigne de demeurer éternellement avec leur corps, sans que jamais aucune mort les en détache, qu'est-ce à dire ? Ces sophistes, aujourd'hui, pour inculper la foi chrétienne, feignent d'ignorer ce qu'ils savent ! et peu leur importe de combattre leur propres sentiments, pourvu qu'ils ne cessent de nous contredire ! Car voici, dans la version de Cicéron, les paroles mêmes que Platon prête au Dieu souverain s'adressant à ces dieux qu'il a créés : « Vous, dieux des dieux, considérez de quelles œuvres je suis l'auteur et le père. Elles ne sauraient périr sans ma volonté, quoique tout être composé de parties soit sujet à dissolution. Mais il est d'un méchant de vouloir briser le lien formé par la raison. Ainsi, ayant commencé d'être, vous ne pouvez naturellement échapper à la mort, ni à la dissolution ; cependant vous ne serez jamais dissous ; aucune destinée funeste ne prévaudra contre

esse animæ, sed corruptibile corpus onerosum. Unde illud est quod de Scripturis nostris in superiori libro commemoravimus : *Corpus enim corruptibile aggravat animam.* Addendo utique *corruptibile*, non qualicumque corpore, sed quale factum est ex peccato consequente vindicta, animam perhibuit aggravari. Quod etiamsi non addidisset, nihil aliud intelligere deberemus. Sed cum apertissime Plato deos a summo Deo factos habere immortalia corpora prædicet, eisque ipsum Deum, a quo facti sunt, inducat pro magno beneficio pollicentem, quod in æternum cum suis corporibus permanebunt, nec ab eis ulla morte solventur : quid est quod isti ad exagilandam christianam fidem fingunt se nescire quod sciunt ; aut etiam sibi repugnantibus adversum se ipsos malunt dicere, dum nobis non desinant contradicere ? Nempe Platonis hæc verba sunt, sicut ea Cicero in latinum vertit, quibus inducit summum Deum deos quos fecit alloquentem ac dicentem : *Vos qui deorum satu orti estis, attendite quorum operum ego parens effectorque sum. Hæc sunt indissolubilia me invito : quanquam omne colligatum solvi potest. Sed haudquaquam boni est, ratione vinculum velle dissolvere. Sed quoniam estis orti, immortales vos quidem esse et indissolubiles non potestis : nequaquam tamen dissolvemini, neque vos ulla mortis fata periment, nec erunt*

ma volonté. Ma volonté est un lien plus fort pour assurer votre perpétuité que ceux qui viennent d'unir les parties constitutives de votre être. » Voilà donc les dieux, suivant Platon, mortels par la liaison de l'âme et du corps, immortels par le décret et la volonté de Dieu leur créateur. Si donc c'est une peine pour l'âme d'être liée à un corps quel qu'il soit, comment Dieu cherchant à les rassurer pour ainsi dire contre la mort, c'est-à-dire contre la dissolution corporelle, leur promet-il l'immortalité, non pas en vertu de leur nature, composée et non simple, mais en vertu de son irrésistible volonté, qui peut faire que ce qui a commencé ne finisse point, que ce qui est uni ne se dissolve point et demeure incorruptible ?

Et ce sentiment que Platon professe sur les astres est-il véritable ; c'est une autre question ; car il ne faut pas lui accorder que dans ces globes étincelants, qui, le jour ou la nuit, répandent sur la terre une lumière corporelle, vive une âme particulière, une âme intellectuelle et bienheureuse : ce que Platon affirme encore expressément de l'univers, animal immense, s'il faut l'en croire, en qui tous autres les animaux seraient contenus. Mais, je le répète, c'est une autre question, que je n'ai pas dessein de discuter ici. Et cette opinion, je ne l'ai rapportée que contre ces platoniciens, si fiers de leur nom ou de leur doctrine, qu'ils rougiraient d'être chrétiens ; leur

valentiora quam consilium meum, quod majus est vinculum ad perpetuitatem vestram, quam illa quibus estis, tum cum gignebamini, colligati. Ecce deos Plato dicit et corporis animæque colligatione mortales, et tamen immortales Dei a quo facti sunt voluntate atque consilio. Si ergo animæ poena est in qualicumque corpore colligari, qui est quod eos alloquens deus tanquam sollicitos, ne forte moriantur, id est dissolvantur a corpore, de sua facit immortalitate securos ; non propter eorum naturam, quæ sit compacta, non simplex, sed propter suam invictissimam voluntatem, qua potens est facere, ut nec orta occidant, nec connexa solvantur, sed incorruptibiliter perseverent ?

Et hoc quidem utrum Plato verum de sideribus dicat, alia quæstio est : neque enim ei continuo concedendum est, globos istos luminum sive orbiculos luce corporea super terras, seu die, seu nocte fulgentes, suis quibusdam propriis animis vivere, eisque intellectualibus et beatis, quod etiam de ipso universo mundo, tanquam uno animali maximo, quo cuncta cetera continerentur animalia, instanter affirmat. Sed hæc, ut dixi, alia quæstio est, quam nunc discutiendam non suscepimus. Hoc tantum contra istos commemorandum putavi, qui se Platonicos vocari vel esse gloriantur cujus superbia nominis erubescunt esse Christiani, ne commune illis cum

orgueil repousse ce nom qu'il faudrait partager avec la multitude; ils le repoussent comme un déshonneur: insolents porteurs de manteaux, plus leur nombre est petit, plus leur superbe est grande. Cherchant le point où ils puissent combattre la doctrine chrétienne, ils attaquent l'éternité des corps, comme s'il y avait contradiction à vouloir la félicité de l'âme et à désirer son éternelle union avec le corps, lien d'angoisse, à les entendre: et cependant Platon, leur auteur et leur maître, prétend que c'est un don particulier que le Dieu souverain fait aux dieux son ouvrage, en leur accordant de ne pas mourir, c'est-à-dire d'être inséparablement liés à leurs corps.

XVII. Ces philosophes soutiennent encore que des corps terrestres ne peuvent être immortels; et cependant cette terre, membre central de leur Dieu, non du Dieu souverain, mais d'un grand Dieu toutefois, c'est-à-dire ce monde visible, ils n'hésitent pas à la déclarer éternelle. Si donc le Dieu souverain leur a fait, suivant eux, un autre Dieu, ce monde, supérieur aux autres divinités; s'ils regardent ce Dieu comme un animal, corps immense en qui une âme raisonnable ou intellectuelle, est renfermée, et disposant des quatre éléments comme de membres situés chacun suivant l'ordre et la convenance; membre dont, à leur gré, pour prévenir la mort d'un tel dieu, ils déclarent la liaison indissoluble et éternelle; si en un mot la terre, nombril de ce vaste corps, est éternelle,

vulgo vocabulum, vilem faciat palliatorum, tanto magis inflatam, quando magis exiguam paucitatem: et quærentes quid in doctrina christiana reprehendant, exagitant æternitatem corporum, tanquam hæc sint inter se contraria, ut et beatitudinem quæramus animæ, et eam semper esse velimus in corpore, velut ærumnoso vinculo colligatam: cum eorum auctor et magister Plato, donum a Deo summo diis ab illo factis dicat esse concessum, ne aliquando moriantur, id est a corporibus, quibus eos connexuit, separentur.

XVII. Contendant etiam isti, terrestria corpora sempiterna esse non posse, cum ipsam universam terram dei sui, non quidem summi, sed tamen magni, id est totius hujus mundi, membrum in medio positum et sempiternum esse non dubitent. Cum ergo Deus ille summus fecerit eis alterum quem putant deum, id est istum mundum, ceteris diis qui infra eum sunt præferendum, eundemque esse existiment animantem, anima scilicet, sicut asserunt, rationali vel intellectuali in tam magna mole corporis ejus inclusa; ipsiusque corporis tanquam membra locis suis posita atque digesta, quatuor constituerit elementa, quorum juncturam, ne unquam deus eorum tam magnus moriatur, insolubilem ac sempiternam velint: quid causæ est, ut in corpore majoris animantis tanquam medium

pourquoi donc les corps des autres animaux terrestres ne pourraient-ils, par la volonté de Dieu, être éternels? C'est, disent-ils, qu'il faut rendre la terre à la terre d'où les corps des animaux sont tirés; et par conséquent il est nécessaire que cette terre organisée se dissolve et meure, pour retourner à la terre matrice, à la terre immuable et éternelle. Or, qu'un autre vienne en dire autant du feu, et prétendre qu'il faut rendre au feu universel ces corps sortis de lui pour devenir les animaux célestes; l'immortalité que Platon semble promettre à ces dieux au nom de Dieu même va-t-elle donc succomber au choc de cette discussion! Ou, s'il n'en est pas ainsi, est-ce parce que Dieu ne le veut pas, Dieu dont aucune puissance, dit Platon, ne peut vaincre la volonté? Qui empêche donc que Dieu n'ait la même volonté à l'égard des corps terrestres, puisqu'il peut faire que ce qui a commencé existe sans fin; que ce qui est uni, demeure indissoluble, que ce qui est tiré des éléments ne retourne pas aux éléments; et cette puissance, Platon l'accorde à Dieu. Pourquoi donc lui refuserait-il celle de préserver de la mort les êtres terrestre? Est-ce donc à la volonté des platoniciens, et non pas à la foi des chrétiens, qu'il faut mesurer la puissance divine? Ainsi les philosophes auront pu connaître les conseils et la puissance de Dieu, impénétrables aux prophètes; ainsi la lumière manque aux prophètes inspirés de

membrum æterna sit terra, et aliorum animantium terrestrium corpora, si, Deus sicut illud velit, æterna esse non possint? Sed terræ, inquit, terra reddenda est, unde animalium terrestria sumpta sunt corpora: ex quo fit, inquit, ut ea sit necesse dissolvi et emori; et eo modo terræ stabili ac sempiternæ, unde fuerant sumpta, restitui. Si quis hoc etiam de igne similiter affirmet, et dicat reddenda esse universo igni corpora, quæ inde sumpta sunt, ut cœlestia fierent animalia; nonne immortalitas, quam talibus diis, velut Deo summo loquente, promisit Plato, tanquam violentia disputationis hujus intercidet? An ibi propterea non fit, quia Deus non vult, cujus voluntatem, ut ait Plato, nulla vis vincit? Quid ergo prohibet, ut hoc etiam de terrestribus corporibus Deus possit efficere, quandoquidem ut nec ea quæ orta sunt, occidant, nec ea quæ sunt juncta solvantur, nec ea quæ sunt ex elementis sumpta reddantur, atque ut animæ in corporibus constitutæ nec unquam ea deserant, et cum eis immortalitate ac sempiterna beatitudine perfruantur, posse Deum facere, confitetur Plato? Cur ergo non possit, ut nec terrestria moriantur? An Deus non est potens quousque christiani credunt, sed quousque Platonici volunt? Nimirum quippe consilium Dei et potestatem petuerunt philosophi, nec potuerunt nosse Prophetæ? cum potius e contrario Dei prophetas ad enuntiandam ejus, quan-

l'Esprit-Saint qui leur découvre, autant qu'il lui plaît, les volontés de Dieu ; et elle éclaire les philosophes, livrés à la merci des conjectures humaines.

Encore devaient-ils se mettre assez en garde, non seulement contre l'ignorance, mais plutôt contre l'orgueil obstiné, pour ne pas se contredire eux-mêmes jusqu'à soutenir, d'une part, de toutes les forces de leurs raisonnemens, que l'âme ne saurait être heureuse si elle ne fuit tout corps quel qu'il soit, et, d'autre part, que la félicité suprême appartient aux âmes des dieux, liées néanmoins à des corps éternels ; celles des dieux célestes à des corps de feu ; celle de Jupiter, qui, dans leur système, n'est autre que ce monde, à tous les éléments matériels dont se compose cette sphère immense, de la terre aux cieux. Cette âme, si l'on en croit Platon, du point milieu de la terre que les géomètres appellent centre, rayonne et s'étend, suivant certaine mélodie des nombres, jusqu'aux dernières hauteurs du ciel ; d'où il suit que ce monde est un animal souverainement grand, souverainement heureux, éternel, dont l'âme, élevée au plus haut degré de sagesse et de bonheur, demeure à jamais fidèle à son corps, et dont le corps, quoique formé de tant d'éléments divers, ne peut retarder ni appesantir cette âme où il puise incessamment la vie. Voilà donc ce qu'ils permettent à leurs imaginations, et ils n'accorderont pas à la volonté divine la puissance d'immortaliser des corps terrestres, où les âmes vivent à

tum dignatus est, voluntatem, Spiritus ejus docuerit ; philosophos autem in ea cognoscenda conjectura humana deceperit.

Verum non usque adeo decipi debuerunt, non solum ignorantia, sed magis etiam perveracia, ut et sibi apertissime refragentur, magnis disputationum viribus asserentes, animæ, ut beata esse possit, non terrenum tantum, sed omne corpus esse fugiendum ; et deos rursus dicentes habere beatissimas animas, et tamen æternis corporibus illatas, cœlestes quidem igneis, Jovis autem ipsius animam, quem mundum istum volunt, omnibus omnino corporeis elementis quibus hæc tota moles a terra in cœlum surgit, inclusam. Hanc enim animam Plato ab intimo terræ medio, quod geometræ centrum vocant, per omnes partes ejus usque ad cœli summa et extrema diffundi et extendi per numeros musicos opinatur, ut sit iste mundus animal maximum, beatissimum, sempiternum, cujus anima et perfectam sapientiæ felicitatem teneret, et corpus proprium non relinqueret ; cujusque corpus et in æternum ex illa viveret, et eam quamvis non simplex, sed tot corporibus tantisque compactum, hebetare atque tardare non posset. Cum igitur suspicionibus suis ista permittant, cur nolunt credere, divina voluntate atque potentia immortalia corpora fieri posse terrena, in

l'avenir éternellement heureuses, sans en être appesanties, sans en être séparées par la mort? Et cependant, à les en croire, il en est ainsi pour les dieux, dans des corps de feu, et pour Jupiter, le roi de ces dieux, dans tous les éléments corporels. Si l'âme, en effet, ne peut être heureuse qu'en fuyant tout corps, que ces dieux fuient donc les globes célestes, que Jupiter fuie du ciel et de la terre! S'ils ne le peuvent, les voilà malheureux. Mais les philosophes reculent devant cette alternative; n'osant attribuer à leurs dieux le divorce du corps et de l'âme, de peur qu'on ne les accuse d'adorer des mortels: ou la privation de la béatitude, de peur d'avouer le malheur de leurs dieux. Il n'est donc pas vrai que, pour obtenir la félicité, il faille se dérober à tout corps, mais seulement à ce corps périssable, fâcheux, pesant, qui meurt chaque jour; non tel que la bonté de Dieu l'a fait aux premiers hommes, mais tel que la peine du péché l'a forcé d'être.

XVIII. Mais, disent-ils, il est nécessaire que le poids naturel des corps les fixe à terre ou les y précipite: par conséquent ils ne sauraient être dans le ciel. A la vérité les premiers hommes étaient sur la terre, sous les fertiles et délicieux ombrages du paradis. Mais il faut répondre à l'objection, en considération du corps avec lequel Jésus-Christ monta au ciel, ou en considération de ceux qui attendent les saints à la résurrection. Que l'on soumette donc la pesanteur des corps eux-mêmes à un examen plus sérieux. Si, en effet,

quibus animæ nulla ab eis morte separata, nullis eorum oneribus aggravata, sempiternæ ac feliciter vivant; quod deos suos posse asserunt in corporibus igneis. Jovemque ipsum regem eorum in omnibus corporeis elementis? Nam si animæ, ut beata sit, corpus est omne fugiendum, fugiant dil eorum de globis siderum, fugiat Jupiter de cœlo et terra: aut si non possunt, miseri judicentur. Sed neutrum isti volunt, qui neque a corporibus separationem audent dare diis suis, ne illos mortales colere videantur; nec beatitudinis privationem, ne infelices eos esse fateantur. Non ergo ad beatitudinem consequendam omnia fugienda sunt corpora; sed corruptibilia, molesta, gravia, moribunda; non qualia fecit primis hominibus bonitas Dei, sed qualia esse compulit pœna peccati.

XVIII. Sed necesse est, inquiunt, ut terrena corpora naturale pondus vel in terra teneat, vel cognat ad terram: et ideo in cœlo esse non possint. Primi quidem illi homines in terra erant nemorosa atque fructuosa, quæ paradisi nomen obtinuit: sed quia et ad hoc respondendum est, vel propter Christi corpus cum quo ascendit in cœlum, vel propter sanctorum qualia in resurrectione futura sunt, intueantur paulo attentius pondera ipsa terrena. Si enim ars humana efficit ut ex metallis, quæ in aquis posita con-

des métaux qui ne pourraient reposer sur l'eau, sans plonger à l'instant, se transforment en vases que l'industrie humaine rend capables de surnager, ira-t-on contester à Dieu les secrets de sa toute-puissance? Et, si Platon accorde à sa volonté souveraine de pouvoir affranchir de toute fin ce qui a commencé, de toute dissolution ce qui est uni, quand d'ailleurs l'union de l'incorporel au corps est infiniment plus merveilleuse que celle d'un corps à une autre substance corporelle; sera-t-il plus difficile à Dieu de dégager une masse d'argile du poids qui la précipite et d'assurer à des esprits parfaitement heureux la liberté de mouvoir des corps terrestres, il est vrai, mais incorruptibles, de les mouvoir, dès qu'il leur plaît, où il leur plaît, avec une agilité inconnue? Que si les anges peuvent enlever d'où ils veulent et placer où ils veulent des animaux terrestres quels qu'ils soient, ne le peuvent-ils donc qu'à la condition de les soulever avec effort? Pourquoi donc les esprits des saints élevés dans la gloire ne pourraient-ils librement porter ou arrêter leurs corps à leur gré? Le poids des corps, comme l'expérience nous l'apprend, est en raison de leur masse : plus il y a de matière, plus la pesanteur est grande; et cependant l'âme sent plus léger le fardeau du corps robuste et sain que du corps amaigri et débile. Et, quoique l'homme vigoureux de santé soit aux épaules d'autrui plus pesant que le même homme consumé de langueur, toutefois il est plus agile à mouvoir, à porter son corps, dans

tinuo submerguntur, quibusdam modis vasa fabricata etiam natare possint; quanto credibilis et efficacius occultus aliquis modus operationis Dei, cujus omnipotentissima voluntate Plato dicit nec orta interire, nec colligata posse dissolvi, cum multo mirabilis incorporea corporeis, quam quæcumque corporea quibuscumque corporibus copulentur, potest molibus præstare terrenis, ut nullo in ima pondere deprimantur; ipsisque animis perfectissime beatis, ut quamvis terrena, tamen incorruptibilia jam corpora ubi volunt ponant, et quo volunt agant, situ motuque facillimo? An vero si hoc Angeli faciant, et quælibet animalia terrestria rapiant unde libet, constituentque ubi libet, aut eos sine labore non posse, aut onera sentire credendum est? Cur ergo sanctorum perfectos et beatos divino munere spiritus sine ulla difficultate posse ferre quo voluerint, et sistere ubi voluerint sua corpora non credamus? Nam cum terrenorum corporum, sicut onera in gestando sentire consuevimus, quanto major est quantitas, tanto major sit et gravitas, ita ut plura pondo quam pauciora plus premant: membra tamen suæ carnis leviora portat anima cum in sanitate robusta sunt, quam in languore cum macra sunt. Et cum aliis gestantibus onerosior sit sanus et validus, quam exilis et morbidus; ipse tamen ad suum

la santé, qui lui donne plus de masse, que dans les souffrances de la maladie ou de la faim, qui l'épuisent. Tant il est vrai que sur l'état des corps, même corruptibles et mortels, le poids et la densité ont moins d'influence que le tempérament et l'équilibre. Et quelles paroles pourraient mesurer la distance infinie qui sépare ce que maintenant nous appelons la santé et l'immortalité future? Cessez donc, philosophes, d'invoquer la pesanteur des corps pour contredire notre foi. Ne pourrais-je encore leur demander pourquoi ils refusent de croire qu'un corps puisse être dans le ciel, quand le globe terrestre se balance dans le vide? Mais peut-être pourraient-ils trouver un argument plus spécieux dans l'attrait qui fait graviter toute pesanteur vers le centre du monde? Voilà donc ce que je réponds : Si les dieux inférieurs auxquels Platon a délégué la formation de l'homme ont pu séparer du feu la vertu de brûler sans lui interdire celle de briller par les yeux ; ce Dieu souverain, cette volonté toute-puissante à qui Platon accorde d'affranchir de toute fin ce qui a commencé, et de toute dissolution des substances liées ensemble, aussi différentes, aussi étrangères l'une à l'autre que le corps et l'esprit ; lui refuserez-vous de pouvoir ôter la corruption à la chair de l'homme en lui donnant l'immortalité, conserver sa nature dans la convenance et l'harmonie de ses organes, en l'allégeant du poids de cette argile ? Mais

corpus movendum atque portandum agilior est, cum in bona valetudine plus habet molis, quam cum in peste vel fame minimum roboris. Tantum valet in habendis etiam terrenis corporibus, quamvis adhuc corruptilibus atque mortalibus, non quantitatis pondus, sed temperationis modus. Et quis verbis explicet, quantum distet inter præsentem, quam dicimus sanitatem, et immortalitatem futuram ? Non itaque nostram fidem redarguant philosophi de ponderibus corporum. Nolo enim quærere, cur non credant terrenum posse esse corpus in cœlo, cum terra universa libretur in nihilo. Fortassis enim de ipso medio mundi loco, eo quod in eum coeant quæque graviora, etiam argumentatio verisimillior habeatur. Illud dico : si dii minores, quibus inter animalia terrestria cetera etiam hominem faciendum commisit Plato, potuerunt, sicut dicit, ab igne remove-
 urendi qualitatem, lucendi relinquere quæ per oculos emicaret ; itane Deo summo concedere dubitabimus, cujus ille voluntati potestatique ne moriantur concessit quæ orta sunt, et tam diversa, tam dissimilia, id est corporea et incorporea, sibimet connexa, nulla possint dissolutione sejungi, ut de carne hominis, cui donat immortalitatem, corruptionem auferat, naturam relinquat, congruentiam figuræ membrorumque delineat, detrahat ponderis tarditatem ? Sed de fide resurrectionis mortuorum, et de corpo-

c'est à la fin de cet ouvrage que je veux, s'il plaît à Dieu, approfondir les questions de la foi en la résurrection des morts et en leur immortalité corporelle.

XIX. Je reviens maintenant à mes explications sur les corps des premiers hommes, et j'affirme que cette mort, bonne pour les bons, cette mort connue non seulement d'un petit nombre par l'intelligence ou la foi, mais de tous par l'expérience, cette mort qui, séparant l'âme et le corps, fait que ce corps animé, qui évidemment vivait, cesse évidemment de vivre, non, cette mort n'eût pu les atteindre, si leur péché n'eût mérité ce salaire. Car, bien que les âmes des justes trépassés vivent en paix, ce dont il n'est point permis de douter, il est si vrai néanmoins qu'il vaudrait mieux pour elles vivre avec leurs corps sains et robustes, que ceux qui font de l'absence du corps une condition de la félicité parfaite, condamnent eux-mêmes cette opinion par leurs propres sentiments. Qui d'entre eux, en effet, oserait préférer leurs sages aux dieux ; ces sages, mortels ou déjà morts, c'est-à-dire sortis de leurs corps ou assurés d'en sortir un jour, à ces dieux immortels qui, dans Platon, reçoivent du Dieu suprême, comme un immense bienfait, la promesse d'une vie indissoluble, d'une éternelle union avec leurs corps ? Or, suivant Platon, la plus haute faveur où, après une vie pieuse et juste, l'homme puisse prétendre, c'est d'être, au sortir de son corps, reçu dans le sein de ces

ribus eorum immortalibus diligentius, si Deus voluerit, in fine hujus operis disserendum est.

XIX. Nunc de corporibus primorum hominum quod institimus explicemus : quoniam nec mors ista, quæ bona perhibetur bonis, nec tantum paucis intelligentibus sive credentibus, sed omnibus nota est, qua fit animæ a corpore separatio, qua certe corpus animantis, quod evidenter vivebat, evidenter emoritur, eis potuisset accidere, nisi peccati meritum sequeretur. Licet enim justorum ac piorum animæ defunctorum, quod in requiæ vivant, dubitare fas non sit, usque adeo tamen eis melius esset cum suis corporibus bene valentibus vivere, ut etiam illi qui omni modo esse sine corpore beatissimum existimant, hanc opinionem suam sententia repugnante convincant. Neque enim quisquam audebit illorum sapientes homines, sive morituros, sive jam mortuos, id est, aut carentes corporibus, aut corpora relicturos, diis immortalibus antepone, quibus Deus summus apud Platonem munus ingens, indissolubilem scilicet vitam, id est æternum cum suis corporibus consortium, pollicetur. Optime autem cum hominibus agi arbitratur idem Plato, si tamen hanc vitam pie jus-

dieux, qui n'abandonnent jamais le leur : « Afin de remonter, libre de tout souvenir, aux régions terrestres, avec le désir nouveau de rentrer dans les liens corporels » : paroles admirées dans Virgile, qui les emprunte au dogme platonique. C'est en effet l'opinion de Platon que les âmes humaines ne peuvent pas résider toujours dans leurs corps, dont la nécessité de la mort les sépare; et que, d'autre part, elles ne peuvent pas toujours demeurer sans corps, mais qu'elles tournent dans un cercle éternel de mort et de renaissance. Voilà donc ce qui distingue le sage du reste des hommes; c'est qu'après sa mort, élevé au ciel, il repose un peu plus longtemps dans l'astre où sa place est marquée, pour retourner, oublieux de ses misères passées, vaincu par le désir d'avoir un corps, aux travaux et aux souffrances de l'humanité; tandis que les hommes qui auront vécu d'une vie stupide retrouveront incessamment les corps dus à leurs mérites, corps d'hommes ou de brutes. Ainsi, en leur refusant des corps avec lesquels elles puissent vivre dans une immortelle union, Platon assujettit même les âmes vertueuses et sages à cette condition de ne pouvoir ni résider toujours dans leurs corps, ni demeurer sans leurs corps dans une éternelle pureté. Ce dogme de Platon, Porphyre, contempo-

teque peregerint, ut a suis corporibus separati, in ipsorum deorum, qui sua corpora nunquam deserunt, recipiantur sinum :

Scilicet immemores supra ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.

Quod Virgilius ex platonico dogmate dixisse laudatur. Ita quippe animas mortalium, nec in suis corporibus semper esse posse existimat, sed mortis necessitate dissolvi; nec sine corporibus durare perpetuo, sed alternantibus vicibus indesinenter vivos ex mortuis, et ex vivis mortuos fieri putat: ut a ceteris hominibus hoc videantur differre sapientes, quod post mortem ferantur ad sidera, ut aliquanto diutius in astro sibi congruo quisque requiescat, atque inde rursus miseriæ pristinæ oblitus et cupiditate habendi corporis victus, redeat ad labores ærumnasque mortalium; illi vero qui stultam duxerint vitam, ad corpora suis meritis debita, sive hominum, sive bestiarum, de proximo revolvantur. In hac itaque durissima conditione constituit etiam bonas atque sapientes animas, quibus non talia corpora distributa sunt, cum quibus semper atque immortaliter viverent, ut neque in corporibus permanere, neque sine his possint in æterna puritate durare. De quo p'atonico dogmate jam in libris superioribus diximus christiano tempore erubuisse Porphyrium, et non

rain de l'ère chrétienne, le répudie avec honte, je l'ai dit aux livres précédents, et non seulement il exclut l'âme humaine du corps de la brute, mais il veut qu'affranchie à jamais de tout lien corporel l'âme du sage, fuyant tout corps, demeure éternellement heureuse dans le sein du Père. Ainsi craignant de céder la victoire à Jésus-Christ, qui promet aux saints la vie éternelle, lui aussi proclame l'éternelle félicité des âmes purifiées, sans aucun retour à leurs anciennes misères, et, pour lutter contre Jésus-Christ, il nie la résurrection des corps incorruptibles et déclare que les âmes vivront éternellement sans ces corps d'argile, que dis-je? sans aucune espèce de corps. Et cette opinion, quelle qu'elle soit, ne l'a pas décidé à relever ses disciples de l'adoration des divinités corporelles. N'est-ce donc pas que, pour n'être unies à aucun corps, il ne croit point ces âmes humaines meilleures que les dieux? Que si ces sophistes n'osent pas, comme ils ne l'oseront pas, je l'affirme, préférer les âmes aux dieux souverainement heureux, malgré leur union à des corps éternels, pourquoi donc la foi chrétienne leur paraît-elle absurde quand elle enseigne que, sans le péché, les hommes, créés pour n'être jamais séparés de leurs corps, et recevant en récompense du commandement gardé le don de l'immortalité, eussent à jamais vécu avec leurs corps; et que les saints, à la résurrection, reprendront ces mêmes corps compagnons de leurs labeurs ici-bas, assurés désormais, dans

solum ab humanis animis removisse corpora bestiarum, verum etiam sapientium animas ita voluisse de corporeis nexibus liberari, ut corpus omne fugientes beatæ apud Patrem sine fine teneantur. Itaque ne a Christo vinci videretur vitam sanctis pollicente perpetuam, etiam ipse purgatas animas sine ullo ad miseras pristinas reditu in æterna felicitate constituit : et ut Christo adversaretur, resurrectionem incorruptibilium corporum negans, non solum sine terrenis, sed sine ullis omnino corporibus eas asseruit in sempiternum esse victuras. Nec tamen ista qualicumque opinione præcepit saltem ne diis corporatis religionis obsequio subderentur. Quid ita, nisi quia eas quamvis nulli corpori sociatas, non credidit illis esse meliores? Quapropter, si non audebunt isti, sicut eos ausuros esse non arbitror, diis beatissimis, et tamen in æternis corporibus constitutis, humanas animas anteponere; cur eis videtur absurdum, quod fides christiana prædicat, et primos homines ita fuisse conditos, ut si non peccassent, nulla morte a suis corporibus solverentur, sed pro meritis obedientiæ custoditæ immortalitate donati, cum eis viverent in æternum; et talia sanctos in resurrectione habituros ea ipsa, in quibus hic laborave-

leur chair, contre toute corruption, toute langueur; dans leur béatitude, contre toute affliction, toute adversité?

XX. Ainsi, aux âmes des fidèles trépassés la mort est légère, parce que leur chair repose en espérance, quelque outrage qu'ait reçu cette chair inanimée. Car, n'en déplaise à Platon, ces âmes soupirent après leurs corps, non par oubli du passé, mais par souvenir des promesses de celui qui ne trompe jamais et qui leur assure le compte de leurs cheveux. La résurrection de ces corps, où elles ont tant souffert, où elles ne souffriront plus à l'avenir, elles l'attendent avec un désir tempéré de patience. Cette chair, en effet, qu'elles ne haïssaient pas quand il fallait contre les révoltes de son infirmité s'armer des droits de l'esprit, combien leur est-elle précieuse, devenue spirituelle? Et, s'il est permis d'appeler charnel l'esprit esclave de la chair, la chair esclave de l'esprit peut être légitimement appelée spirituelle, non qu'elle se transforme en esprit, comme plusieurs l'infèrent de ces paroles : « Le corps est semé animal pour ressusciter spirituel, » mais, parce que, soumise à l'esprit, avec une souveraine et admirable facilité d'obéissance qui garantit au désir même de l'immortalité la certitude d'être accompli, elle ne sent plus les épines de la douleur et le fardeau de cette périssable argile. Car alors elle ne sera pas seulement telle qu'elle est aujourd'hui dans la meilleure santé, mais encore tout autre

runt, corpora, ut nec eorum carni aliquid corruptionis vel difficultatis, nec eorum beatitudini aliquid doloris et infelicitatis possit accidere?

XX. Proinde nunc sanctorum animæ defunctorum ideo non habent gravem mortem, qua separatæ sunt a corporibus suis, quia caro eorum requiescit in spe, quaslibet sine ullo jam sensu contumelias accepisse videatur. Non enim, sicut Platoni visum est, corpora oblivione desiderant: sed potius, quia meminerunt quid sibi ab eo sit promissum, qui neminem fallit, qui eis etiam de capillorum suorum integritate securitatem dedit, resurrectionem corporum, in quibus multa perpessi sunt, nihil in eis ulterius tale sensuri, desiderabiliter et patienter expectant. Si enim carnem suam non oderant, quando eam suæ menti infirmitate resistentem, spirituali jure coercebant, quanto magis eam diligunt etiam ipsam spirituales futuram? Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritualis; non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est: *Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale*: sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem omni molestiæ sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta. Non solum enim non erit tale, quale nunc est in quavis optima valetudine; sed nec tale quidem, quale fuit in

qu'elle n'était dans les premiers hommes avant le péché. Bien qu'en effet ils ne dussent pas mourir, s'ils n'eussent péché, ils avaient toutefois besoin d'aliments, en tant qu'hommes dont le corps n'était pas encore spirituel, mais animal et terrestre. Le dépérissement et la vieillesse ne les conduisaient point, il est vrai, à la nécessité de mourir; car une grâce admirable de Dieu leur faisait puiser la vie à cet arbre fertile planté avec l'arbre défendu au milieu du paradis; ils empruntaient cependant leur nourriture aux fruits de tous les arbres, un seul excepté, un seul interdit, non comme substance mauvaise, mais afin de glorifier ce bien de pure et simple obéissance, suprême vertu de la créature raisonnable qui demeure dans son ordre de soumission à Dieu son créateur. Si donc, en cueillant le fruit de l'arbre défendu, il ne s'agissait pas de cueillir un mal, le mal était de cueillir. Or ils se nourrissaient de tous les autres fruits pour éloigner du corps animal l'an-goisse de la faim et de la soif, et ils goûtaient de ceux de l'arbre de vie pour conjurer de toutes parts l'invasion de la mort sur les ruines de la vieillesse que le temps précipite. Partout ailleurs, l'aliment; ici, le mystère. Ce fruit de vie, n'est-il pas, dans le paradis terrestre, comme dans le paradis spirituel, la sagesse de Dieu dont il est écrit : « C'est un arbre de vie pour qui l'embrasse. »

XXI. Aussi, tout ce paradis même où la tradition véritable de la sainte Écriture place les premiers auteurs du genre

*primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent; alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes. Quæ licet senio non vetarescerent, ut necessitate perducerentur ad mortem (qui status eis de ligno vitæ, quod in medio paradiso cum arbore vetita simul erat, mirabili Dei gratia præstabatur): tamen et alios sumebant cibos præter unam arborem, quæ fuerat interdicta, non quia ipsa erat malum, sed propter commendandum puræ et simplicis obedientiæ bonum, quæ magna virtus est rationalis creaturæ sub Creatore Domino constitutæ. Nam ubi nullum malum tangebatur, profecto si prohibitum tangeretur, sola inobedientia peccabatur. Alebantur ergo aliis quæ sumebant, ne animalia corpora molestiæ aliquid esuriendo ac sitiendo sentirent: de ligno autem vitæ propterea gustabatur, ne mors eis undecumque subreperet, vel senectute confecta decursis temporum spatiis interirent: tanquam cetera essent alimento, illud sacramento; ut sic fuisse accipiatur lignum vitæ in paradiso corporali, sicut in spirituali, hoc est intelligibili paradiso: Sapientia Dei, de qua scriptum est: *Lignum vitæ est amplectentibus eam.**

XXI. Unde nonnulli totum ipsum paradisum, ubi primi homines parentes generis humani sanctæ Scripturæ veritate fuisse narrantur, ad intelligen-

humain, plusieurs l'entendent spirituellement et traduisent ces arbres chargés de fruits en œuvres de vie, en vertus morales; comme si ces expressions, purement symboliques, ne reposaient sur aucune réalité visible et corporelle. Quoi donc! il faut nier comme impossible le paradis terrestre, parce que l'on peut le prendre en un sens spirituel? Ainsi, deux femmes n'auront pas existé, Agar et Sara, mères des deux fils d'Abraham, nés, l'un de l'esclave, l'autre de la femme libre; parce que l'apôtre découvre ici la figure des deux Testaments? et il ne sera pas vrai que, sous la verge de Moïse, l'eau soit sortie de la pierre, parce que la pierre peut figurer Jésus-Christ même? « La pierre, dit encore l'apôtre, était Jésus-Christ. » Non, il n'est point défendu de voir dans le paradis terrestre, la vie des bienheureux; dans ses quatre fleuves, les quatre vertus, la prudence, la force, la tempérance et la justice; dans ses arbres, toutes les sciences utiles; dans leurs fruits, les œuvres pieuses; dans l'arbre de vie, la sagesse, mère de tous biens; dans l'arbre de la science du bien et du mal, l'expérience du commandement transgressé. Car la peine que Dieu décerne contre le pécheur est un bien, en tant que justice; elle n'est pas un bien pour l'homme qui la subit. Et tout cela peut encore mieux s'entendre comme prophéties de l'Eglise. Ainsi, le paradis, c'est l'Eglise elle-même, selon le témoignage du Cantique des cantiques; les quatre fleuves du paradis sont les quatre évangiles; les arbres

bilis referunt, arboresque illas et ligna fructifera in virtutes vitæ moresque convertunt: tanquam visibilia et corporalia illa non fuerint, sed intelligibilium significandorum causa eo modo dicta vel scripta sint. Quasi propterea non potuerit esse paradus corporalis, quia potest etiam spiritualis intelligi: tanquam ideo non fuerint duæ mulieres, Agar et Sara, et ex illis duo filii Abrabæ, unus de ancilla, alius de libera, quia duo Testamenta in eis figurata dicit Apostolus: aut ideo de nulla petra Moyse percussente aqua defluerit, quia potest illic figurata significatione etiam Christus intelligi, eodem apostolo dicente: *Petra autem erat Christus*. Nemo itaque prohibet intelligere paradusum, vitam beatorum; quatuor ejus flumina, quatuor virtutes, prudentiam, fortitudinem, temperantiam, atque justitiam; et ligna ejus, omnes utiles disciplinas; et lignorum fructus, mores piorum; et lignum vitæ, ipsam bonorum omnium matrem sapientiam; et lignum scientiæ boni et mali, transgressi mandati experimentum. Pœnam enim peccatoribus bene utique, quoniam juste, constituit Deus, sed non bono suo experitur homo. Possunt hæc etiam in Ecclesia intelligi, ut ea melius accipiamus tanquam prophetica indicia præcedentia futurorum: paradusum scilicet ipsam Ecclesiam, sicut de illa legitur in Cantico canticorum: quatuor autem paradisi flumina, quatuor Evangelia; ligna fructifera,

fruitiers, les saints; les fruits, leurs œuvres; l'arbre de vie, le Saint des saints, le Christ; l'arbre de la science du bien et du mal, le libre arbitre de la volonté. L'homme, en effet, contempteur de la volonté divine, ne saurait faire de lui-même qu'un usage funeste; et il apprend ainsi combien il est différent de s'attacher au bien commun de tous, ou de se complaire en son propre bien. Car celui qui s'aime ne se donne qu'à lui-même, et il est inévitable que, débordant de tristesses et de craintes, s'il sent toutefois ses maux, il s'écrie avec le psalmiste : « Mon âme, se retournant vers elle-même, s'est troublée »; et reconnaissant son crime : Seigneur, « c'est en vous que je garderai toute ma force ». Que l'on adapte ces explications du paradis au sens spirituel, celles-ci et autres semblables, rien n'empêche, pourvu toutefois que l'on ne déroge en rien à la foi que réclame la profonde sincérité du récit historique.

XXII. Donc les corps des justes, tels qu'ils seront après la résurrection, n'auront besoin d'aucun arbre pour détourner les ravages de la maladie et de la vieillesse, avant-coureurs de la mort, ni d'aucun aliment corporel pour conjurer l'impression douloureuse de la faim et de la soif. Revêtus du privilège de l'immortalité, inviolable et certain, il leur sera loisible de prendre à leur gré des aliments, sans que la nécessité les y porte; à l'exemple des anges, qui, dans leurs apparitions visibles et sensibles, ont voulu parfois s'associer en

sanctos; fructus autem eorum, opera eorum; lignum vitæ, Sanctum sanctorum, utique Christum; lignum scientiæ boni et mali, proprium voluntatis arbitrium. Nec se ipso quippe homo divina voluntate contempta nisi perniciose uti potest : atque ita discit, quid intersit, utrum inhæreat communi omnibus bono, an proprio delectetur. Se quippe amans donatur sibi, ut inde timoribus mœroribus que completus cantet in Psalmo, si tamen mala sua sentit : *Ad me ipsum turbata est anima mea; correctusque jam dicat: Fortitudinem meam ad te custodiam.* Hæc, et si qua alia commodius dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur : dum tamen et illius historiæ veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur.

XXII. Corpora ergo justorum quæ in resurrectione futura sunt, neque ullo ligno indigebunt, quo fiat ut nullo morbo vel senectute inveterata moriantur; neque ullis aliis corporalibus alimentis, quibus esuriendi ac sitiendi, qualiscumque molestia devitetur : quoniam certo et omnimodo inviolabili munere immortalitatis induentur, ut non nisi velint, possibilitate, non necessitate vescantur. Quod angeli quoque visibiliter et tractabiliter apparentes, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut

apparence aux besoins de l'homme. Et il ne faut pas supposer que cette action des anges n'ait été qu'illusion, quand ils demandaient aux hommes l'hospitalité, quoique ceux-ci, ignorant quels hôtes ils recevaient, aient pu leur prêter les besoins de l'humanité. « Vous m'avez vu manger, dit l'ange à Tobie, mais vos yeux seuls voyaient » : c'est-à-dire, Vous pensiez que, comme vous, je prenais des aliments pour réparer mes forces. Que si cependant il est permis d'adopter sur les anges telle autre opinion comme plus probable, du moins la foi chrétienne n'hésite-t-elle pas à affirmer que le Christ lui-même, après sa résurrection, quoique déjà revêtu d'une chaire spirituelle et toutefois véritable, ait partagé avec ses disciples le pain et le breuvage. Ce n'est pas, en effet, la faculté, mais la nécessité de manger et de boire qui disparaîtra du corps; — corps spirituel, non qu'il cesse d'être corps, mais en tant que vivifié par l'esprit.

XXIII. Et les corps, qui ont une âme vivante, et non encore un esprit vivifiant, on les appelle corps animaux; corps, et non pas âmes. Ainsi des corps appelés spirituels; gardons-nous de croire qu'ils deviennent esprits : ils conservent la substance de la chair, mais l'esprit vivifiant les affranchit de la pesanteur et de la corruption charnelle. L'homme ne sera plus alors terrestre, mais céleste; non que ce corps tiré de la terre cesse d'être lui-même, mais c'est que, par le don de

hominibus congruerent sui ministerii quadam humanitate, fecerunt. Neque enim in phantasmate angelos edisse credendum est, quando eos homines hospitio susceperunt : quamvis utrum angeli essent ignorantibus, consimili nobis indigentia vesci viderentur. Unde est quod ait angelus in libro Tobie : *Videbatis me manducare, sed visu vestro, videbatis*; in est, necessitate reficiendi corporis, sicut vos facitis, me cibum sumere putabatis. Sed si forte de angelis aliud credibilius disputari potest, certe fides christiana de ipso Salvatore non dubitat, quod etiam post resurrectionem, jam quidem in spiritali carne, sed tamen vera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit. Non enim potestas, sed egestas edendi ac bibendi talibus corporibus auferetur. Unde et spiritalia erunt; non quia corpora esse desistent sed quia spiritu vivificante subsistent.

XXIII. Nam sicut corpora ista, quæ habent animam viventem, nondum spiritum vivificantem, animalia dicuntur corpora; nec tamen animæ sunt, sed corpora : ita illa spiritalia vocantur corpora; absit tamen ut spiritus ea credamus futura, sed corpora carnis habitura substantiam, sed nullam tarditatem corruptionemque carnalem spiritu vivificante passura. Tunc jam non terrenus, sed cœlestis homo erit : non quia corpus quod de terra factum est, non ipsum erit; sed quia dono cœlesti jam tale erit, ut etiam

Dieu, changeant de qualité, sans perdre sa nature, ce corps devient capable d'habiter le ciel même. Or le premier homme, l'homme terrestre, formé de la terre, est créé en âme vivante, et non en esprit vivifiant; c'était le prix réservé à son obéissance. Donc ce corps qui avait besoin d'aliments contre les souffrances de la faim et de la soif, ce corps qui ne possédait pas l'indestructible, l'absolue immortalité, que l'arbre de vie défendait de la nécessité de la mort et maintenait dans le printemps de la jeunesse, ce corps n'était pas spirituel, il était animal, cela n'est pas douteux; et toutefois il ne devait pas mourir, si, au mépris des prédictions et des menaces de Dieu, son crime ne l'eût précipité dans le châtement. Et maintenant, repoussé de l'arbre de vie, livré comme une proie au temps et à la vieillesse, les aliments qui, hors du paradis même, ne lui sont pas refusés, soutiennent cette même vie que, dans un corps animal, mais destiné, pour prix de son obéissance, à devenir spirituel, l'innocence du paradis eût pu prolonger à jamais. Et quand nous entendrions aussi de cette mort évidente qui rompt le lien de l'âme et du corps, ces paroles de Dieu : « Du jour où vous aurez mangé de ce fruit, vous mourrez de mort »; il ne doit pas néanmoins sembler étrange que ce lien n'ait pas été brisé le jour même où fut cueilli le fruit défendu et mortel. Car c'est ce même jour où la nature en nos premiers pères change et s'altère, où la justice qui leur interdit l'accès de l'arbre de

cœlo incolendo non amissa natura, sed mutata qualitate conveniat. Primus autem homo de terra terrenus, in animam viventem factus est, non in spiritum vivificantem, quod ei per obedientiæ meritum servabatur. Ideo corpus ejus, quod cibo ac potu egebat, ne fame afficeretur ac siti, et non immortalitate illa absoluta atque indissolubili, sed ligno vitæ a mortis necessitate prohibebatur, atque in juventutis flore tenebatur, non spirituale, sed animale fuisse, non dubium est: nequaquam tamen moriturum, nisi in Dei prædicentis minantisque sententiam delinquendo corruisset. Et alimentis quidem etiam extra paradisum non negatis, a ligno tamen vitæ prohibitus, traditus esset tempori vetustatique finiendus, in ea duntaxat vita, quam in corpore licet animali, donec spirituale obedientiæ merito fieret, posset in paradiso, nisi peccasset, habere perpetuam. Quapropter, etiamsi mortem istam manifestam, qua fit animæ a corpore separatio, intelligamus simul significatam in eo quod Deus dixerat: *Qua die ederitis ex illo, morte moriemini*; non ideo debet absurdum videri, quia non eo prorsus die a corpore sunt soluti, quo cibum interdictum mortiferumque sumpserunt. Eo quippe die mutata in deterius vitiatæque natura, atque a ligno vitæ separatione justissima, mortis in eis etiam corporalis necessitas

vie les réduit à la nécessité de la mort corporelle, nécessité que nous apportons en naissant. Aussi l'apôtre ne dit pas : Le corps doit mourir à cause du péché; — mais : « Le corps est mort à cause du péché; et l'esprit est vie à cause de la justice »; et il ajoute : « Que si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son esprit qui habite en vous. » Et le corps, qui est maintenant en âme vivante, sera dès lors en esprit vivifiant; toutefois l'apôtre l'appelle mort, en tant que lié par la nécessité de mourir. Mais, dans le paradis, il était tellement en âme vivante, quoique non pas en esprit vivifiant, que l'on ne pouvait lui appliquer l'expression de mort; car il fallait qu'il commit le crime pour être soumis à la nécessité de mourir. Et lorsque Dieu, par cette parole : « Adam, où es-tu? » déclare la mort de l'âme délaissée de Dieu, comme par cette autre parole : « Tu es terre, et en terre tu retourneras », il déclare la mort du corps délaissé de l'âme, il faut croire que, s'il ne dit rien de la seconde mort, c'est qu'il a voulu la tenir secrète jusqu'à la révélation du Testament nouveau, où cette seconde mort est publiée, afin que la première mort, commune à tous, parût évidemment venir du péché, commun à tous en un seul; quant à la seconde mort, elle n'est pas commune à tous à cause de ceux que « Dieu, dit

facta est, cum qua nos necessitate nati sumus. Propter quod Apostolus non ait : Corpus quidem moriturum est propter peccatum ; sed ait : Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vita est propter justitiam. Deinde subjungit : Si autem Spiritus ejus qui suscitavit Christum a mortuis, habitat in vobis ; qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, per inhabitantem Spiritum ejus in vobis. Tunc ergo erit corpus in spiritum vivificantem, quod nunc est in animam viventem ; et tamen mortuum dicit Apostolus, quia jam moriendi necessitate constrictum est. Tunc autem ita erat in animam viventem quamvis non in spiritum vivificantem, ut tamen mortuum dici recte non posset ; quia nisi perpetratione peccati necessitatem moriendi habere non posset. Cum vero Deus et dicendo : Adam ubi es ? mortem significaverit animæ, quæ facta est illo deserente ; et dicendo : Terra es, et in terram ibis, mortem significaverit corporis, quæ illi fit anima discedente : propterea de morte secunda nihil dixisse credendus est, quia occultam esse voluit propter dispensationem Testamenti Novi, ubi secunda mors apertissime declaratur ; ut prius ista mors prima, quæ communis est omnibus, proderetur ex illo venisse peccato, quod in uno commune factum est omnibus : mors vero secunda non utique communis est omnibus, propter eos qui secundum propositum vocati sunt, quos

l'Apôtre, a appelés selon son décret ; qu'il a connus dans sa prescience, et prédestinés à devenir conformes à l'image de son fils, afin qu'il fût l'aîné de plusieurs frères » ; et ces frères, la grâce de Dieu, par le médiateur, les délivre de la seconde mort.

Le premier homme a donc été créé dans un corps animal, et c'est le témoignage de l'Apôtre, quand, voulant distinguer du corps, animal maintenant, ce même corps, spirituel dans la résurrection : « Il est semé plein de corruption, dit-il, et il se lèvera incorruptible ; il est semé avec ignominie, et il se lèvera glorieux ; il est semé dans l'anéantissement, il se lèvera vigoureux ; il est semé corps animal, il se lèvera corps spirituel. Comme il y a corps animal, ajoute-t-il, il y a aussi corps spirituel. » Et pour montrer ce que c'est qu'un corps animal : « Il est écrit, dit-il : Le premier homme a été créé en âme vivante. » Ainsi, quoique en parlant du premier homme qui fut appelé Adam, l'Écriture ne dise point, au moment où l'âme lui fut inspirée par le souffle de Dieu : et l'homme a été créé dans un corps animal, mais : « L'homme a été créé en âme vivante » ; il est évident néanmoins que ces paroles désignent le corps animal. Quant au corps spirituel, il montre comment il faut l'entendre en ajoutant : « Mais le second Adam, en esprit vivifiant » ; expressions qui marquent le Christ, dont la résurrection est si réelle, qu'il ne peut plus désormais mourir. Il continue : « Or ce n'est pas le corps spirituel qui précède, mais le corps animal, puis le

ante præscivit, et prædestinavit, sicut ait Apostolus, conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, quos a secunda morte per Mediatorem Dei gratia liberavit.

In corpore ergo animali primum hominem factum, sic Apostolus loquitur. Volens enim ab spirituali quod in resurrectione futurum est, hoc quod nunc est animale discernere : *Seminatur, inquit, in corruptione, surget in incorruptione ; seminatur in contumelia, surget in gloria, seminatur in infirmitate, surget in virtute ; seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Deinde ut hoc probaret : *Si est, inquit, corpus animale, est et spirituale.* Et ut quid esset corpus animale ostenderet : *Sic, inquit, scriptum est : Factus est primus homo in animam viventem.* Isto igitur modo voluit ostendere quid sit corpus animale, quamvis Scriptura non dixerit de primo homine, qui est appellatus Adam, quando illi anima flatu Dei creata est : *Et factus est homo in corpore animali ; sed : Factus est homo in animam viventem.* In eo ergo quod scriptum est *Factus est primus homo in animam viventem,* voluit Apostolus intelligi corpus hominis animale. Spirituale autem quemadmodum intelligendum esset, ostendit addendo : *Novissimus autem Adam in spiritum vivificantem :* procul dubio Christum significans, qui jam ex mor-

spirituel »; d'où il suit plus clairement encore que c'est bien le corps animal qu'il désigne en ces termes : le premier homme fut créé en âme vivante; — et le corps spirituel, quand il ajoute : « Mais le second Adam en esprit vivifiant. » Ainsi, d'abord le corps animal, le corps du premier Adam, qui toutefois, sans le péché, ne devait pas mourir; notre corps, celui de la nature dégradée et corrompue, tel que l'a fait le péché qui le soumet à la nécessité de la mort; tel que le Christ l'a daigné prendre pour nous, non par nécessité, mais par puissance; — et puis, le corps spirituel, tel qu'il est déjà dans le Christ, comme dans notre chef, tel qu'il sera dans ses membres à la dernière résurrection des morts.

L'Apôtre signale ensuite la différence de ces deux hommes : « Le premier homme est l'homme terrestre, l'homme formé de la terre; le second est l'homme céleste, l'homme venu du ciel : terrestres sont les enfants de l'homme terrestre; célestes seront les enfants de l'homme céleste; et comme nous revêtons l'image de l'homme terrestre, revêtons aussi l'image de l'homme du ciel. » Et tel est l'enseignement de l'Apôtre, afin que le sacrement régénérateur commence en nous l'œuvre de notre renaissance : « Tous, tant que vous êtes, dit-il ailleurs, baptisés en Jésus-Christ, vous avez revêtus Jésus-Christ; » mais elle ne sera réellement accomplie qu'à l'heure où ce qui

tuis ita resurrexit, ut mori omnino deinceps non possit. Denique sequitur et dicit : *Sed non primum quod spirituale est, sed quod animale; postea, spirituale.* Ubi multo apertius declaravit, se animale corpus insinuasse in eo quod scriptum est, factum esse primum hominem in animam viventem : spirituale autem in eo quod ait : *Novissimus Adam in spiritum vivificantem.* Prius est enim animale corpus, quale habuit primus Adam, quamvis non moriturum, nisi peccasset, quale nunc habemus et nos, hactenus ejus mutata vitiatque natura, quatenus in illo, posteaquam peccavit, effectum est, unde haberet jam moriendi necessitatem; quale pro nobis etiam Christus primitus habere dignatus est, non quidem necessitate, sed potestate : postea vero spirituale, quale jam præcessit in Christo tanquam in capite nostro, seculurum est autem in membris ejus ultima resurrectionem mortuorum.

Adjungit deinde Apostolus duorum istorum hominum evidentissimam differentiam, dicens : *Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de celo, celestis. Qualis terrenus, tales et terreni : qualis celestis, tales et caelestes. Et quomodo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem ejus qui de celo est.* Hoc Apostolus ita posuit, ut nunc quidem in nobis secundum sacramentum regenerationis fiat; sicut alibi dicit : *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis* : re autem ipsa tunc perficietur, cum et in nobis quod est animale nascendo, spirituale factum fuerit resurgendo.

est animal en nous par la naissance deviendra spirituel par la résurrection. J'emprunte encore les paroles de l'Apôtre : « L'espérance nous sauve. » Or l'homme terrestre que nous revêtons, cette filiation du crime et de la mort, c'est la génération qui nous le transmet; mais l'image de l'homme céleste, ce don de la grâce et de la vie éternelle reçu dans la génération, ce n'est que par le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, que nous pouvons la revêtir. Il est l'Homme céleste que nous montre l'Apôtre, parce qu'il est venu du ciel se revêtir du corps de notre terrestre mortalité, afin de le revêtir à son tour de sa céleste immortalité. Et ceux dont il est le Précurseur, il les appelle aussi célestes parce qu'ils deviennent ses membres, par sa grâce, pour être avec eux un même Christ, tête et corps. C'est ce qu'il déclare dans la même épître en termes plus évidents encore : « Par un homme la mort, et par un homme la résurrection des morts. Tous meurent en Adam, tous revivront en Jésus-Christ »; c'est-à-dire en un corps spirituel, en esprit vivifiant. Non que tous ceux qui meurent en Adam deviennent les membres de Jésus-Christ; beaucoup plus, au contraire, seront pour l'éternité frappés de la seconde mort. Mais l'expression « tous » signifie que dans ce corps animal nul ne meurt qu'en Adam, et que nul, dans le corps spirituel ne revit qu'en Jésus-Christ. Gardons-nous donc de penser qu'à la résurrection nous aurons un corps semblable à celui du premier homme avant le péché. Et cette expression :

Ut enim ejus itidem verbis utar : *Spe salvi facti sumus. Induimus autem imaginem terreni hominis propagatione prævaricationis et mortis, quam nobis intulit generatio: sed induimus imaginem cœlestis hominis gratia indulgentiæ vitæque perpetuæ: quod nobis præstat regeneratio, nonnisi per Mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum: quem cœlestem hominem vult intelligi, quia de cœlo venit, ut terrenæ mortalitatis corpore vestiretur, quod cœlesti immortalitate vestiret. Cœlestes vero ideo appellat et alios, quia fiunt per gratiam membra ejus, ut cum illis sit unus Christus, velut caput et corpus. Hoc in eadem Epistola evidentius ita ponit: Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur. Jam utique in corpore spirituali, quod erit in spiritum vivificantem. Non quia omnes qui in Adam moriuntur, membra erunt Christi (ex illis enim multo plures secunda in æternum morte plectentur); sed ideo dictum est, omnes atque omnes, quia sicut nemo corpore animali nisi in Adam moritur, ita nemo corpore spirituali nisi in Christo vivificatur. Proinde nequaquam putandum est, nos in resurrectione tale corpus habituros, quale habuit homo*

« terrestres, les enfants de l'homme terrestre, » ne doit pas s'entendre du corps tel que le péché l'a fait. Il ne faut pas croire qu'avant le péché le corps de l'homme fût spirituel, et que la peine du péché le rendit animal. Cette opinion supposerait bien peu d'attention aux paroles du grand Docteur : S'il y a corps animal, il y a aussi corps spirituel. Il est écrit : Le premier homme, Adam, fut créé en âme vivante. » Est-ce donc après le péché qu'il en arrive ainsi, quand il est évident que tel fut le premier état de l'homme, d'après le témoignage du bienheureux Apôtre, témoignage qu'il emprunte à la loi pour définir le corps animal ?

XXIV. C'est donc par inadvertance que, dans ce passage de l'Écriture, où on lit : « Dieu souffla contre la face de l'homme un esprit de vie, et l'homme fut créé en âme vivante, » plusieurs entendent non pas l'âme donnée au premier homme, mais celle qu'il avait déjà, vivifiée par le Saint-Esprit. Voici la raison de leur sentiment : Notre Seigneur Jésus-Christ, après sa résurrection, souffle en disant à ses disciples : « Recevez le Saint-Esprit. » Et d'une même action ils concluent à un effet semblable, comme si l'Évangéliste ajoutait : Et les disciples furent créés en âme vivante. S'il l'eût dit, que faudrait-il entendre, sinon que l'esprit de Dieu est à certains égards la vie des âmes et que sans lui les âmes raisonnables doivent passer pour mortes, quoique les corps vivent de leur présence ? Mais il n'en fut pas ainsi au moment de la

primus ante peccatum. Neque illud quod dictum est : Qualis terrenus, tales et terreni ; secundum illud intelligendum est, quod factum est admissione peccati. Non enim existimandum est, eum prius quam peccasset, spirituale corpus habuisse, et peccati merito in animale mutatum. Ut enim hoc vultur, parum attenduntur tanti verba doctoris, qui ait : Si est corpus animale, est et spirituale ; sicut scriptum est : Factus est primus homo Adam in animam viventem. Numquid hoc post peccatum factum est, cum sit ista nominis prima conditio, de qua beatissimus Apostolus ad corpus animale monstrandum, hoc testimonium Legis assumpsit.

XXIV. Unde et illud parum considerate quibusdam visum est, in eo quod legitur : *Inspiravit Deus in faciem ejus spiritum vitæ, et factus est homo in animam viventem*, non tunc animam primo homini datam, sed eam quæ jam inerat, Spiritu sancto vivificantem. Movet enim eos, quod Dominus Jesus posteaquam resurrexit a mortuis, insufflavit, dicens discipulis suis : *Accipite Spiritum sanctum*. Unde tale aliquid existimant factum, quale tunc factum est : quasi et hic secutus Evangelista dixerit. Et facti sunt in animam viventem. Quod quidem si dictum esset, hoc intelligeremus, quod animarum quædam vita si Spiritus Dei, sine quo animæ rationales mortuæ deputandæ sunt, quamvis earum præsentia vivere corpora videantur. Sed

création de l'homme, et ces paroles du livre sacré l'attestent : « Dieu fit l'homme poussière de la terre, ce que d'autres ont cru expliquer plus clairement ainsi : « Et Dieu forma l'homme du limon de la terre », parce qu'il est écrit aux versets précédents : « Or une fontaine s'élevait de la terre et en arrosait toute la surface; de là, ce limon humain, ce composé de terre et d'eau : car aussitôt l'Écriture ajoute : « Et Dieu forma l'homme poussière de la terre », selon le texte grec sur lequel l'Écriture a été traduite en langue latine. Que l'on rende par *formavit* ou par *finxit* l'expression grecque *ἔπλασεν*, peu importe à la question, *finxit* est néanmoins le terme propre. Mais la crainte de l'équivoque a décidé ceux qui ont préféré le mot *formavit*; car, dans la langue latine, l'usage a plutôt approprié l'expression *fingeret* aux feintes du mensonge. C'est donc cet homme formé de la poussière ou du limon de la terre, c'est-à-dire de la poussière humectée, cet homme, dis-je, et, pour me servir des expressions littérales de l'Écriture, cet homme « poussière de la terre », qui devint, comme l'Apôtre l'enseigne, corps animal quand il reçut l'âme. « Et l'homme fut fait en âme vivante »; c'est-à-dire cette poussière pétrie devint âme vivante.

Mais, dit-on, il avait déjà une âme, autrement le texte sacré ne l'appellerait pas homme : car l'homme, ce n'est pas le corps seul; ce n'est pas l'âme seule; l'homme, c'est l'être

non ita factum, quando est conditus homo, satis ipsa libri verba testantur, quæ ita se habent : *Et formavit Deus hominem pulverem de terra*. Quod quidam planius interpretandum putantes dixerunt : *Et finxit Deus hominem de limo terræ*. Quoniam superius dictum fuerat : *Fons autem ascendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terræ* : ut ex hoc limus intelligendus videretur, humore scilicet terraque concretus. Ubi enim hoc dictum est, continuo sequitur : *Et formavit Deus hominem pulverem de terra* : sicut græci codices habent, unde in latinam linguam Scriptura ista conversa est. Sive autem *formavit*, sive *finxit*, quis dicere voluerit, quod græce dicitur *ἔπλασεν*, ad rem nihil interest : magis tamen proprie dicitur, *finxit*. Sed ambiguitas visa est devitanda eis, qui *formavit* dicere maluerunt, eo quod in latina lingua illud magis obtinuit consuetudo, ut hi dicantur fingere, qui aliquid mendacio simulante componunt. Hunc igitur formatum hominem de terræ pulvere, sive limo (erat enim pulvis humectus) ; hunc, inquam, ut expressius dicam, sicut Scriptura locuta est, *pulverem de terra*, animale corpus factum esse docet Apostolus, cum animam accepit. *Et factus est iste homo in animam viventem* : id est, formatus iste pulvis factus est in animam viventem.

Jam, inquiunt, habebat animam, alioquin non appellaretur homo : quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima

composé de l'âme et du corps. Or c'est la vérité que l'âme n'est pas tout l'homme, mais la partie supérieure de l'homme; et que le corps n'est pas tout l'homme, mais la partie inférieure de l'homme, c'est l'un et l'autre qui, réunis, portent le nom d'homme, nom que chacun d'eux en particulier conserve quand on parle de l'un ou de l'autre en particulier. Et quelle loi pourrait abroger dans le discours ordinaire cette locution habituelle : — Cet homme est mort ; et maintenant il est dans le repos ou dans les supplices, — quoique l'on ne puisse ainsi parler que de l'âme, et : — Cet homme est enseveli en tel ou tel lieu ; — quoique cela ne se puisse entendre que du corps. Dira-t-on que tel n'est pas le langage ordinaire des divines Ecritures ? Mais, au contraire, l'Ecriture accorde si expressément ici son témoignage à nos paroles que, lors même que ces deux substances sont unies dans l'homme vivant, elle appelle homme néanmoins chacune en particulier ; l'âme, homme intérieur ; le corps, homme extérieur ; comme s'il y avait deux hommes, quand en effet l'un et l'autre ne sont qu'un homme. Mais il faut comprendre sur quoi l'Ecriture dit l'homme fait à l'image de Dieu, sur quoi elle le dit terre et devant retourner en terre. Elle parle d'abord selon l'âme raisonnable, telle que le souffle, ou, si l'on préfère ce mot : « l'inspiration » de Dieu l'a créée en l'homme ; elle parle ensuite selon le corps, selon l'homme que Dieu forma de la poussière, à qui une âme fut donnée pour devenir corps animal, c'est-à-dire âme vivante.

constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est: sed cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen; quod tamen et singula non amittunt, etiam cum de singulis loquimur. Quis enim dicere prohibetur quotidiani quadam lege sermonis: Homo ille defunctus est, et nunc in requie est vel in pœnis; cum de anima sola possit hoc dici: et, Illo aut illo loco homo ille sepultus est; cum hoc nisi de solo corpore non possit intelligi? An dicturi sunt, sic loqui Scripturam non solere divinam? Imo vero illa ita nobis in hoc attestatur, ut etiam cum duo ista conjuncta sunt et vivit homo, tamen etiam singula hominis vocabulo appellet, animam scilicet interiorem hominem, corpus vero exteriorem hominem vocans, tanquam duo sint homines, cum simul utrumque sit homo unus. Sed intelligendum est, secundum quid dicatur homo ad imaginem Dei, et homo terra atque iturus in terram. Illud enim secundum animam rationalem dicitur, qualem Deus insufflando, vel, si commodius dicitur, inspirando indidit homini, id est hominis corpori: hoc autem secundum corpus, qualem hominem Deus finxit ex pulvere, cui data est anima, ut fieret corpus animale, id est homo in animam viventem,

Ainsi, quand le Seigneur souffle et dit à ses disciples : « Recevez le Saint-Esprit, » il nous enseigne que l'Esprit-Saint n'est pas seulement l'Esprit du Père, mais aussi celui de son Fils unique, car le même esprit est l'Esprit du Père et du Fils, avec l'un et l'autre, Trinité ; Père, Fils et Saint-Esprit, créateur et non créature. En effet, ce souffle sensible, sorti des lèvres corporelles, n'était pas la substance et la nature du Saint-Esprit, mais plutôt un signe, je le répète, pour nous apprendre que l'Esprit-Saint est commun au Père et au Fils ; car ils n'ont pas chacun un esprit ; il n'est qu'un esprit pour tous deux. Or, l'Écriture désigne toujours l'Esprit-Saint par le mot grec *πνεῦμα* ; c'est ainsi que le Seigneur l'appelle, quand, l'exprimant par le souffle de sa bouche, il le donne à ses disciples, et, en aucun passage des livres saints, jamais, que je sache, il ne se présente sous un autre nom. Mais, au verset de la Genèse où nous lisons : « Et Dieu forma l'homme, poussière de la terre, et il souffla contre sa face, » ou « il lui inspira un esprit de vie » ; « le grec ne dit point *πνεῦμα*, nom du Saint-Esprit, mais *πνοή*, terme affecté plutôt à la créature qu'au Créateur ; aussi plusieurs écrivains latins ont-ils, pour marquer la différence, préféré traduire cette expression par souffle que par esprit. Et il est aussi au texte grec, dans ce passage d'Isaïe où Dieu dit : « J'ai créé tout souffle, » c'est-à-dire, et sans aucun doute, toute âme.

Quapropter in eo quod Dominus fecit, quando insufflavit dicens : *Accipite Spiritum sanctum*, nimirum hoc intelligi voluit, quod Spiritus sanctus non tantum sit Patris, verum etiam Unigeniti ipsius Spiritus. Idem ipse quippe Spiritus est et Patris et Filii, cum quo est Trinitas Pater et Filius et Spiritus sanctus, non creatura, sed Creator. Neque enim flatus ille corporeus de carnis ore procedens substantia erat Spiritus sancti atque natura, sed potius significatio, qua intelligeremus, ut dixi : Spiritum sanctum Patri esse Filioque communem : quia non sunt eis singulis singuli, sed unus amborum est. Semper autem iste Spiritus in Scripturis sanctis græco vocabulo *πνεῦμα* dicitur, sicut eum et hoc loco Dominus appellavit, quando eum corporalis sui oris flatu significans, discipulis suis dedit : et locis omnibus divinatorum eloquiorum non mihi aliter unquam nuncupatur occurrit. Hic vero, ubi legitur : *Et finxit Deus hominem pulverem de terra, et insufflavit, sive inspiravit in faciem ejus spiritum vitæ*, non ait græcus *πνεῦμα*, quod solet dici Spiritus sanctus, sed *πνοή* : quod nomen in creatura quam in Creatore frequentius legitur : unde nonnulli etiam Latini, propter differentiam, hoc vocabulum non spiritum, sed flatum appellare maluerunt. Hoc enim est in græco etiam illo loco apud Isaiam, ubi Deus dicit : *Omnem flatum ego feci*, omnem animam sine dubitatione significans. Quod itaque

Ce mot *πνοή* a donc en latin pour synonymes ordinaires : souffle, esprit, inspiration, aspiration, quand il s'agit même de Dieu; mais *πνεῦμα* n'a jamais d'autre sens que celui d'esprit; soit l'esprit de l'homme : « Qui des hommes, dit l'Apôtre, sait ce qui est de l'homme, que l'esprit de l'homme qui est en lui? » — soit l'esprit de la brute, ainsi qu'il est écrit au livre de Salomon : « Qui sait si l'esprit de l'homme monte en haut dans le ciel, et si l'esprit de la brute descend en bas dans la terre? » — soit même cet esprit corporel qui a aussi le nom de vent : « le feu, la grêle, la neige, la glace, esprit de la tempête! » s'écrie le Psalmiste; — soit enfin l'Esprit créateur, qui est celui dont Notre-Seigneur dit dans l'Évangile : « Recevez le Saint-Esprit, » en l'exprimant par le souffle de sa bouche, etc. : « Allez, baptisez toutes les nations au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit »; paroles où la Trinité elle-même hautement et excellemment se déclare. Nous lisons encore : « Dieu est Esprit. » Et ainsi en vingt pages de l'Écriture où les Grecs emploient *πνεῦμα*, et non *πνοή*, les Latins « esprit », et non « souffle ». Ainsi, quand au verset de la Genèse où il est écrit : « Dieu inspira à l'homme un esprit de vie », ou plutôt : « souffla contre sa face un esprit de vie », le grec porterait *πνεῦμα* et non *πνοή*, il ne s'en suivrait pas toutefois que nous dussions entendre ici l'Esprit créateur, qui, dans la Trinité, est proprement appelé le Saint-

græce *πνοή* dicitur, nostri aliquando flatum, aliquando spiritum, aliquando inspirationem, vel adspirationem, quando etiam Dei dicitur, interpretati sunt : *πνεῦμα*, vero nunquam nisi spiritum; sive hominis, de quo ait Apostolus : *Quis enim scit hominum quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est?* sive pecoris, sicut in Salomonis libro scriptum est : *Quis scit si spiritus hominis ascendat sursum in cælum, et spiritus pecoris descendat deorsum in terram?* sive istum corporeum, qui etiam ventus dicitur : nam ejus hoc nomen est, ubi in Psalmo canitur : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis* : sive jam non creatum, sed Creatorem, sicut est de quo dicit Dominus in Evangelio : *Accipite Spiritum sanctum*; cum corpori sui oreis significans flatu. Et ubi ait : *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* : ubi ipsa Trinitas excellentissime et evidentissime commendata est. Et ubi legitur : *Deus spiritus est*, Et aliis plurimis sacrarum Litterarum locis. In his quippe omnibus testimoniis Scripturarum, quantum ad Græcos attinet, non *πνοήν* videmus scriptum esse, sed *πνεῦμα* : quantum autem ad Latinos, non flatum, sed spiritum. Quapropter in eo quod scriptum est : *Inspiravit*, vel, si magis proprie dicendum est : *Insufflavit in faciem ejus spiritum vitæ*, si græcus non *πνοήν*, sicut ibi legitur, sed *πνεῦμα* posuisset, nec sic esset consequens, ut Creatorem Spiritum, qui proprie dicitur in Trinitate Spiritus sanctus, intelligere

Esprit; car évidemment, comme je l'ai déjà remarqué, πνεῦμα ne se dit pas seulement du Créateur, mais aussi de la créature.

Mais, dit-on, l'Écriture n'ajouterait pas ces mots: « de vie », « Esprit de vie », — si elle ne voulait désigner le Saint-Esprit. Elle n'ajouterait pas non plus « vivante » : — « L'homme fut créé en âme vivante », si elle ne voulait exprimer la vie de l'âme, qui lui est divinement communiquée par le don de l'Esprit de Dieu. L'âme, dit-on encore, vivante d'une vie qui lui est propre, qu'était-il besoin d'ajouter « vivant », sinon pour signifier cette vie que le Saint-Esprit lui donne? Or qu'est-ce à dire? Et n'est-ce pas ici montrer autant de diligence à soutenir des conjectures humaines que de négligence à méditer les Écritures divines? En coûte-t-il donc beaucoup, sans aller plus loin, de lire au même livre quelques versets plus haut: « Que la terre produise des âmes vivantes, » quand tous les animaux terrestres sont créés; et quelques pages au delà, toujours au même livre, en coûte-t-il beaucoup de remarquer ces paroles: « Et tout ce qui a esprit de vie, et tout homme qui était sur la terre mourut, » quand l'Écriture raconte le déluge, où tout être vivant périt. Si donc nous retrouvons et une âme vivante et un esprit de vie, même dans les brutes, suivant le langage ordinaire des saints livres, comme précisément au verset où nous lisons: « Tout ce qui a esprit de vie », le grec emploie πνοή et non

cogeremur: quandoquidem πνεῦμα, ut dictum est, non solum de Creatore, sed etiam de creatura dici solere manifestum est.

Sed cum dixisset, inquit: *spiritum*, non adderet *vita*, nisi illic Spiritum sanctum vellet intelligi: et cum dixisset: *Factus est homo in animam*, non adderet, *viventem*, nisi animæ vitam significaret, quæ illi divinitus imperitur dono Spiritus Dei. Cum enim vivat anima, inquit, proprio suæ vitæ modo, quid opus erat addere *viventem*, nisi ut ea vita intelligeretur, quæ illi per Spiritum sanctum datur? Hoc quid est aliud, nisi diligenter pro humana suspicione contendere, et Scripturas sanctas negligenter attendere? Quid enim magnum erat non ire longius, sed in eodem libro ipso paulo superius iegere: *Producat terra animam viventem*, quando animalia terrestria cuncta creata sunt? Deinde aliquantis interpositis, in eodem tamen ipso libro, quid magnum erat advertere quod scriptum est: *Et omnia quæ habent spiritum vitæ, et omnis qui erat super aridam, mortuus est*: cum insinualet omnia quæ vivebant in terra peritisse diluvio? Si ergo et animam viventem, et spiritum vitæ etiam in pecoribus invenimus, sicut loqui divina Scriptura consuevit; et cum hoc quoque loco, ubi legitur: *Omnia quæ habent spiritum vitæ*, non græcus πνεῦμα, sed πνοήν dixerit:

πνεῦμα, que ne disons-nous aussi: Qu'était-il besoin d'ajouter « vivante », puisque l'âme ne saurait être si elle ne vit; ou, après « esprit », d'ajouter « de vie »? Mais il est clair que ces locutions: « esprit de vie, âme vivante », l'Écriture s'en sert, suivant son langage habituel, pour marquer, dans les animaux ou les corps animés, ce sentiment corporel dont l'âme est le principe. Et dans la création de l'homme, nous oublions encore que l'Écriture demeure tout à fait fidèle à son style accoutumé, quand elle nous enseigne qu'en recevant l'âme raisonnable, non pas émanée de la terre ou des eaux, comme l'âme des autres créatures charnelles, mais éclore au souffle créateur de Dieu, l'homme néanmoins est créé pour vivre en un corps animal, corps où réside une âme vivante, comme ces animaux dont l'Écriture a dit: « Que la terre produise toute âme vivante; » et quand elle dit également qu'ils ont l'esprit de vie, le texte grec portant toujours πνοή et non πνεῦμα, assurément ce n'est point l'Esprit-Saint, c'est l'âme vivante que cette expression désigne.

Mais, dit-on encore, le souffle de Dieu sort de la bouche de Dieu; et, si nous prenons ce souffle pour l'âme, il faut nécessairement accorder qu'elle est égale et consubstantielle à cette sagesse qui dit: « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut. » Toutefois la sagesse ne dit pas qu'elle est le souffle de Dieu, mais qu'elle est sortie de sa bouche. Or, comme il nous est possible à nous-même de former un souffle, non de

cur non dicimus: Quid opus erat ut adderet, *viventem*, cum anima nisi vivat esse non possit? aut: Quid opus erat ut adderet, *vitz*, cum dixisset *spiritum*? Sed intelligimus *spiritum vitz*, et *animam viventem* Scripturam suo more dixisse, cum animalia, id est corpora animata, vellet intelligi, quibus inesset per animam perspicuus iste etiam corporis sensus. In hominis autem conditione obliviscimur, quemadmodum loqui Scriptura consueverit, cum suo prorsus more locuta sit: quo insinualet hominem etiam rationali anima accepta, quam non sicut aliarum carniū aquis et terra producentibus, sed Deo flante creatam voluit intelligi; sic tamen factum, ut in corpore animali, quod fit anima in eo vivente, sicut illa animalia viveret, de quibus dixit: *Producat terra animam viventem*: et quæ itidem dicit habuisse in se spiritum vitæ; ubi etiam in græco non dixit πνεῦμα, sed πνοήν; non utique Spiritum sanctum, sed eorum animam tali exprimens nomine.

Sed enim Dei flatus, inquit, Dei ore exisse intelligitur, quem si animam crediderimus, consequens erit ut ejusdem fateamur esse substantiæ, paremque illius Sapientiæ, quæ dicit: *Ego ex ore Altissimi prodivi*. Non quidem dixit Sapientia ore Dei efflatam se fuisse, sed ex ejus ore prodisse. Sicut autem nos possumus, non de nostra natura quæ homines sumus, sed

notre nature intime, mais de l'air répandu autour de nous, qui, par l'aspiration, s'introduit en nous et sort de nous par la respiration; assurément le Dieu tout-puissant peut bien tirer, non de sa nature, non de la création qu'il domine, mais du néant, le souffle qu'il « inspire » au corps de l'homme, souffle incorporel, sorti de l'être incorporel mais muable, de l'être immuable, et créé, parce qu'il vient de l'être incréé. Apprenez encore, vous qui voulez parler des Ecritures sans prêter une attention suffisante au langage des Ecritures, apprenez que ce n'est point seulement ce qui est consubstantiel ou égal à Dieu qu'elles représentent sortant de sa bouche; écoutez ou lisez cette parole de Dieu même : « Tu es tiède, tu n'es ni chaud ni froid, je vais te vomir de ma bouche. »

Il n'y a donc aucun motif pour résister à ces paroles si claires de l'Apôtre, quand, distinguant du corps spirituel le corps animal, du corps où nous serons un jour, le corps où nous sommes aujourd'hui, il dit : « Le corps est semé animal, il se lèvera spirituel; il y a corps animal et il y a corps spirituel; il est écrit : Le premier homme, Adam, a été créé en âme vivante, le second Adam en esprit vivifiant. Or ce n'est pas le corps spirituel qui précède, mais le corps animal, puis le spirituel. Le premier homme est l'homme terrestre, l'homme formé de la terre; le second est l'homme céleste, l'homme venu du ciel. Terrestres sont les enfants de l'homme terrestre,

de isto aere circumfuso, quem spirando ac respirando ducimus ac reducimus, flatum facere cum sufflamus : ita omnipotens Deus, non de sua natura, neque de subjacenti creatura, sed etiam de nihilo potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse vel insufflasse convenientissime dictus est, incorporeus incorporeum, sed immutabilis mutabilem; quia non creatus creatum. Verumtamen ut sciant isti, qui de Scripturis loqui volunt, et Scripturarum locutiones non advertunt, non hoc solum dici exire ex ore Dei, quod est æqualis ejusdemque naturæ, audiant, vel legant quod Deo dicente scriptum est : *Quoniam tepidus es, et neque calidus neque frigidus, incipiam te evomere ex ore meo.*

Nulla itaque causa est, cur apertissime loquenti resistamus Apostolo, ubi ab spirituali corpore corpus animale discernens, id est, ab illo in quo futuri sumus, hoc in quo nunc sumus ait : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale; si est corpus animale, est et spirituale, sicut scriptum est : Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. Sed non primum quod spirituale est, sed quod animale; postea, quod spirituale. Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de cælo, cælestis. Qualis terrenus, tales et terreni : qualis cælestis, tales et*

célestes seront les enfants de l'homme céleste! Et, comme nous revêtons l'image de l'homme terrestre, revêtons aussi l'image de l'homme du ciel»; paroles déjà citées. Ainsi le corps animal, dans lequel, dit l'Apôtre, le premier homme, Adam, fut créé, était constitué, non pas à ne pouvoir mourir, mais à ne mourir pas si l'homme évitait le péché. Car celui que l'esprit vivifiant rendra spirituel et immortel ne pourra désormais mourir, non plus que l'âme créée immortelle, quoique le péché semble lui donner la mort en lui retirant une part de sa vie, l'esprit de Dieu, c'est-à-dire le principe même de la vie sage et heureuse; elle vit néanmoins d'une vie misérable, mais qui lui est propre, car elle a été créée immortelle; comme les anges infidèles, quoique le péché les ait frappés de mort, en ce sens qu'ils ont abandonné la source de la vie qui est Dieu, vie où ils pouvaient s'abreuver de sagesse et de félicité; et cependant ils n'ont pu descendre jusqu'à la mort où l'on cesse de vivre et de sentir, car ils ont été créés immortels; aussi, après le dernier jugement, la seconde mort où ils seront précipités leur laissera la vie et le sentiment pour souffrir. Mais les hommes, appartenant à la grâce de Dieu, concitoyens des saints anges dans l'éternelle béatitude, seront tellement transformés par le don du corps spirituel qu'ils ne relèveront plus ni du péché ni de la mort; et ce vêtement d'immortalité, comme celui des anges, ne pourrait même être enlevé par le péché. La substance de la

cælestes. Et quomodo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem ejus qui de cælo est. De quibus omnibus apostolicis verbis superius locuti sumus. Corpus igitur animale, in quo primum hominem Adam factum esse dicit Apostolus, sic erat factum, non ut mori omnino non posset; sed ut non moreretur, nisi homo peccasset. Nam illud quod spiritu vivificante spirituale erit et inmortale, mori omnino non poterit. Sicut anima creata est immortalis, quæ licet peccato mortua perhibeatur carens quadam vita sua, hoc est Dei Spiritu, quo etiam sapienter et beate vivere poterat: tamen propria quadam, licet misera, vita sua non desinit vivere; quia immortalis est creata. Sicut etiam desertores angeli, licet secundum quemdam modum mortui sint peccando; quia fontem vitæ deseruerunt, qui Deus est, quem potando, sapienter beateque poterant vivere: tamen non sic mori potuerunt, ut omnino desisterent vivere atque sentire; quoniam immortales creati sunt: atque ita in secundam mortem post ultimum præcipitabuntur judicium, ut nec illic vita careant; quandoquidem etiam sensu, cum in doloribus futuri sunt, non carebunt. Sed homines ad Dei gratiam pertinentes cives sanctorum angelorum in beata vita manentium, ita spiritualibus corporibus induentur, ut neque peccent amplius, neque moriantur: ea tamen immortalitate vestiti, quæ, sicut Angelorum, nec

chair demeure, il est vrai, mais la corruption et la pesanteur de la chair ont disparu.

Reste une question qui veut être discutée, et avec l'assistance du Dieu de vérité, Notre-Seigneur, résolue. Si le mouvement impur et rebelle de la chair est né du péché de désobéissance dans les premiers hommes aussitôt que la grâce divine les eût délaissés, mouvement qui ouvre leurs yeux, éveille leur attention sur leur nudité, mouvement dont la honteuse résistance à l'ordre de la volonté les porte à couvrir leur honte; quelle eût été la loi de la génération, s'ils fussent demeurés dans l'innocence primitive? Mais il faut clore ce livre, et d'ailleurs il est impossible de resserrer dans les limites de quelques paroles une telle question. — Il est donc plus convenable d'en remettre l'examen au livre suivant.

peccato possit auferri; natura quidem manente carnis, sed nulla omnino carnali corruptibilitate vel tarditate remanente.

Sequitur autem quæstio necessario pertractanda, et Domino Deo veritatis adjuvante solvenda. Si libido membrorum inobedientium ex peccato inobedientiæ in illis primis hominibus, cum illos divina gratia deseruisset, exorta est; unde in suam nuditatem oculos aperuerunt, id est, eam curiosius adverterunt, et quia impudens motus voluntatis arbitrio resistebat, pudenda texerunt: quomodo essent filios propagaturi, si, ut creati fuerant, sine prævaricatione mansissent. Sed quia et liber iste claudendus est, nec tanta quæstio in sermonis angustias coarctanda, in eum qui sequitur commodiore dispositione differatur.



LIVRE QUATORZIÈME

Le péché du premier homme, principe de la vie charnelle et des coupables attachements de l'âme. La honteuse révolte de la chair est le châtement de la première révolte contre Dieu. Sans le péché, l'homme eût engendré sans honte. — (Écrit vers l'an 420. Voyez le 1^{er} livre, *Contre l'Ennemi de la Loi et des Prophètes.*)

I. Je l'ai dit aux livres précédents, jaloux d'unir les hommes par la ressemblance de la nature, et surtout de serrer entre eux le lien de l'unité fraternelle, Dieu a voulu créer les hommes d'un seul homme; et en chacun de nous le genre humain ne serait pas destiné à mourir, si nos auteurs, l'un créé d'aucun autre, l'autre créé du premier, n'eussent encouru la mort par leur désobéissance. Telle a été la grandeur de leur crime qu'il a dépravé la nature et transmis aux générations humaines la servitude du péché et la nécessité de la mort. Et la mort exerce sur les hommes un empire si terrible qu'elle les précipiterait tous dans la seconde mort, dans la mort sans fin, supplice dû à leur péché, si

LIBER QUARTUS DECIMUS

Rursum de primi hominis peccato, ex quo vitæ carnalis et vitiosorum affectuum causam profluxisse docet Augustinus: sed præsertim libidinis erubescendæ malum pœnam inobedientiæ reciprocam esse ostendit, et quomodo, si non peccasset homo, filios fuisset absque libidine propagaturus, inquit.

I. Diximus jam in superioribus libris ad humanum genus, non solum naturæ similitudine sociandum, verum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis vinculo colligandum, ex homine uno Deum voluisse homines instituere: neque hoc genus fuisse in singulis quibusque moriturum, nisi duo primi, quorum creatus est unus ex nullo, altera ex illo, id inobedientiâ meruissent: a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cujus nullus est finis, pœna debita præcipites ageret,

Dieu n'en délivrait plusieurs par sa grâce, qui n'est due à personne. Aussi, malgré cette merveilleuse variété de nations répandues sur toute la terre, de croyances et de mœurs si différentes, divisées par leurs langues, leurs armes, leurs costumes, il n'existe toutefois que deux sociétés humaines, ou, pour les appeler du nom que leur donne l'Écriture, deux cités. L'une est la cité des hommes qui veulent vivre en paix selon la chair; l'autre, celle des hommes qui veulent vivre en paix selon l'esprit, et, quand les désirs de part et d'autre sont accomplis, chacune à sa manière est en paix.

II. Et d'abord, qu'est-ce que vivre selon la chair, ou vivre selon l'esprit? Quiconque, en effet, soit inadvertance, soit oubli du langage ordinaire de l'Écriture, ne jetterait qu'un coup d'œil sur ce que je viens de dire, pourrait croire que tous ceux qui font de la volonté corporelle, ou du bien du corps quel qu'il soit, le souverain bien de l'homme, vivent selon la chair; ainsi les épicuriens ou tels autres philosophes, et ce troupeau d'hommes qui, sans professer aucun système philosophique, suivent leur grossier penchant et ne savent goûter d'autres joies que celle des sens; et l'on pourrait croire, au contraire, que, plaçant dans l'âme le souverain bien de l'homme, les stoïciens vivent selon l'esprit. Qu'est-ce en effet que l'âme de l'homme, si ce n'est aussi l'esprit de l'homme? Mais aux termes de l'Écriture, les uns et les autres

nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret. Ac per hoc factum est, ut cum tot tantæque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes, multiplici linguarum, armorum, vestium sint varietate distinctæ; non tamen amplius quam duo quædam genera humanæ societatis existerent, quas civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possimus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cujusque generis pace volentium; et cum id quod expetunt assequuntur, in sui cujusque generis pace viventium.

II. Prius ergo videndum est, quid sit secundum carnem, quid secundum spiritum vivere. Quisquis enim hoc quod diximus prima fronte inspicit, vel non recolens, vel minus advertens quemadmodum Scripturæ sanctæ loquantur, potest putare philosophos quidem Epicureos secundum carnem vivere, quia summum bonum hominis in corporis voluptate posuerunt; et si qui alii sunt, qui quoquo modo corporis bonum, summum bonum esse hominis opinati sunt; et omne eorum vulgus, qui non aliquo dogmate, vel eo modo philosophantur, sed proclives ab libidine, nisi ex voluptatibus, quia corporeis sensibus capiunt, gaudere nesciunt: stoicos autem, qui summum bonum hominis in animo ponunt, secundum spiritum vivere; quia et hominis animus quid est, nisi spiritus? Sed sicut loquitur Scriptura divina, secundum carnem vivere utique monstrantur. Carnem

vivent évidemment selon la chair. L'Écriture, en effet, appelle chair non seulement le corps de tout animal terrestre et mortel, comme dans ces paroles : « Toute chair n'est pas la même chair; autre est la chair de l'homme, autre la chair des brutes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons; » mais elle emploie ce mot en plusieurs sens différents, et entre autres pour désigner l'homme même, prenant la partie pour le tout quand elle dit: « Nulle chair ne sera justifiée par les œuvres de la loi. » Et ici que veut-elle faire entendre, sinon tout l'homme? Et un peu après elle ajoute clairement: « Nul homme ne sera justifié par la loi. » Et aux Galates: « Vous savez que nul homme ne sera justifié par les œuvres de la loi. » C'est en ce sens que nous lisons: « Et le Verbe s'est fait chair, » c'est-à-dire homme. Faute d'entendre ces paroles, quelques-uns ont pensé que le Christ n'avait point l'âme de l'homme. La partie est encore prise pour le tout, quand Marie-Madeleine s'écrie dans l'Évangile: « Ils ont enlevé mon Seigneur, et je ne sais où ils l'ont mis. » Elle ne parle que du corps de Jésus-Christ, qu'elle croit enlevé de son tombeau. En tous ces passages de l'Écriture, c'est donc évidemment la partie prise pour le tout; la chair, c'est l'homme.

L'Écriture attache donc à ce mot *chair* plusieurs acceptions qu'il serait trop long d'étudier et de recueillir; mais qu'entend-elle par vivre selon la chair (ce qui certainement

quippe appellat, non solum corpus terreni atque mortalis animantis: veluti cum dicit: *Non omnis caro eadem caro; sed alia quidem hominis, alia autem caro pecoris, alia volucrum, alia piscium*: sed aliis multis modis significatione hujus nominis utitur, inter quos varios locutionis modos sæpe etiam ipsum hominem, id est naturam hominis, carnem nuncupat, modo locutionis a parte totum, quale est: *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro*. Quid enim voluit intelligi, nisi omnis homo? Quod apertius paulo post ait: *In lege nemo justificatur*: et ad Galatas: *Scientes quia non justificabitur homo ex operibus legis*. Secundum hoc intelligetur: *Et verbum caro factum est*: id est, homo. Quod non recte accipientes quidam, putaverunt Christo humanam animam defuisse. Sicut enim a toto pars accipitur, ubi Mariæ Magdalensæ verba in Evangelio leguntur dicentis: *Absulerunt Dominum meum, et nescio ubi posuerunt eum*; cum de sola Christi carne loqueretur, quam sepultam de monumento putabat ablatam: ita et a parte totum, carne nominata intelligitur homo; sicuti ea sunt quæ supra commemoravimus.

Cum igitur multis modis, quos perscrutari et colligere longum est, divina Scriptura nuncupet carnem: quid sit secundum carnem vivere (quod profecto malum est, cum ipsa carnis natura non sit malum) ut indagare

est un mal, quoique la nature de la chair ne soit pas un mal) ? Pour résoudre cette question, méditons ce passage de l'Épître de Saint Paul aux Galates : « Les œuvres de la chair sont évidentes : adultère, fornication, impureté, impudicité, idolâtrie, empoisonnements, inimitiés, contestes, jalousie, animosité, dissension, hérésies, envie, ivrognerie, débauches, et autres infamies ; sur quoi je vous ai dit et vous redis encore que les auteurs de tels crimes ne posséderont point le royaume de Dieu. » Ce passage de l'Apôtre, considéré autant que mon sujet l'exige, pourra résoudre ce problème : Qu'est-ce que vivre selon la chair ? Car entre ces œuvres de la chair, qu'il dit évidentes, qu'il énumère et condamne, je ne trouve pas seulement celles qui se rattachent à la volupté sensuelle, comme la fornication, l'impureté, l'impudicité, l'ivrognerie, la débauche ; j'en trouve d'autres qui prouvent même que les vices de l'âme sont étrangers à cette volupté. Qui ne voit en effet que l'idolâtrie, les empoisonnements, les inimitiés, les querelles, les jalousies, les animosités, les dissensions, les hérésies, les haines, sont plutôt vices de l'âme que du corps ? Ne peut-il arriver que l'idolâtrie ou l'hérésie ne soit souvent une raison de s'abstenir des voluptés de la chair ? Et c'est précisément alors qu'il paraît mettre un frein à ses impurs désirs, que l'homme, par l'autorité de l'Apôtre, est convaincu de vivre selon la chair ; et, dans cette abstinence même des plaisirs charnels, la preuve réside qu'il

possimus, inspiciamus diligenter illum locum Epistolæ Pauli apostoli, quam scripsit ad Galatas, ubi ait : *Manifesta autem sunt opera carnis, quæ sunt adulteria, fornicationes, immunditiæ, luxuriæ, idolorum servitus, veneficia, inimicitia, contentiones, æmulationes, animositates, dissensiones, hæreses, invidia, ebrietates, comessiones, et his similia ; quæ prædico vobis, sicut et prædixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Iste totus Epistolæ apostolicæ locus, quantum ad rem præsentem satis esse videbitur, consideratus, poterit hanc dissolvere quæstionem, quid sit secundum carnem vivere. In operibus namque carnis, quæ manifesta esse dixit, eaque commemorata damnavit, non illa tantum invenimus, quæ ad voluptatem pertinent carnis, sicuti sunt fornicationes, immunditiæ, luxuriæ, ebrietates, comessiones ; verum etiam illa quibus animi vitia demonstrantur a voluptate carnis aliena. Quis enim servitatem quæ idolis exhibetur, veneficia, inimicitias, contentiones, æmulationes, animositates, dissensiones, hæreses, invidias, non potius intelligat animi vitia esse quam carnis ? Quandoquidem fieri potest, ut propter idololatricam vel hæresis alicujus errorem a voluptatibus carnis temperetur : et tamen etiam tunc homo, quamvis carnis libidines continere atque cohibere videatur, secundum carnem vivere hac apostolica auctoritate convincitur ; et in eo quod abstinet a

pratique les œuvres damnables de la chair. Les inimitiés ne sont-elles pas dans l'âme? Et quel homme dirait à son ennemi, réel ou supposé : « Tu as contre moi une mauvaise chair », au lieu de dire : « une mauvaise volonté ». En un mot, comme nul n'hésiterait à imputer à la chair les « charnalités » (si ce mot était reçu), nul n'hésite à imputer à l'âme les animosités. Et quand le docteur des nations appelle, selon la loi et la vérité, toutes ces œuvres, œuvres de chair, c'est que, suivant la figure où l'on exprime le tout par la partie, il désigne par l'expression « chair » l'homme tout entier.

III. Prétendre que la chair est cause de l'immoralité et de tout vice, quel qu'il soit, que l'âme vivant ainsi n'obéit qu'aux impulsions de la chair, c'est ne pas méditer sérieusement sur toute la nature de l'homme. « Le corps corruptible, il est vrai, appesantit l'âme. » Aussi, parlant de ce corps corruptible dont il vient de dire : « Quoique notre homme extérieur se corrompe », l'Apôtre ajoute : « Nous savons que si cette maison de terre où nous habitons vient à se dissoudre, Dieu nous assure une autre demeure, une maison qui n'est pas de main d'homme, maison éternelle dans les cieux. » Nous gémissons donc ici-bas, aspirant à revêtir cette glorieuse demeure qui vient du ciel, si toutefois nous sommes trouvés vêtus et non pas nus. Car, tous tant que nous sommes dans cette habitation mortelle, nous

voluptatibus carnis, damnabilia opera carnis agere demonstratur. Quis inimicitias non in animo habeat? aut quis ita loquatur, ut inimico suo, vel quem putat inimicum, dicat: Malam carnem, ac non potius, Malum animum habes adversum me? Postremo sicut carnalitates, ut ita dicam, si quis audisset, non dubitasset carni tribuere, ita nemo dubitat animositates ad animum pertinere: cur ergo hæc omnia et his similia Doctor Gentium in fide et veritate opera carnis appellat, nisi quia eo locutionis modo, quo totum significatur a parte, ipsum hominem vult nomine carnis intelligi?

III. Quod si quisquam dicit, carnem causam esse in malis moribus quorumcumque viliorum, eo quod anima carne affecta sic vivit; profecto non universam hominis naturam diligenter advertit. Nam *corpus* quidem *corruptibile aggravat animam*. Unde etiam idem apostolus agens de hoc corruptibili corpore, de quo paulo ante dixerat: *Etsi exterior homo noster corrumpitur: Scimus, inquit, quia si terrena nostra domus habitationis dissolvatur, ædificationem habemus ex Deo, domum non manufactam æternam in cælis. Etenim in hoc ingemiscimus, habitaculum nostrum quod de cælo est superindui cupientes: si tamen et induti, non nudi inveniamur. Etenim qui sumus*

gémissons sous le faix, et néanmoins nous ne désirons pas être dépouillés, mais revêtus de nouveau, en sorte que tout élément mortel en nous soit absorbé par la vie. Ce corps corruptible nous appesantit; mais comme ce n'est que la corruption et non la substance du corps qui nous accable, nous ne voulons pas être dépouillés de ce corps, mais revêtir l'immortalité qui l'attend. Car ce corps existera toujours; mais n'étant plus corruptible il ne sera plus un fardeau. C'est donc en tant que « corruptible », qu'aujourd'hui « le corps appesantit l'âme, et que cette prison d'argile comprime l'essor de nos pensées ». Et néanmoins quiconque attribue au corps l'origine de tous les maux de l'âme est dans l'erreur.

En vain Virgile traduit les sentiments de Platon dans ces beaux vers :

« Originaires du ciel, un feu divin pénètre ces substances; mais le faix de ce corps les appesantit : ces grossiers organes, ces membres envahis par la mort, émoussent leur activité. »

En vain ces quatre passions de l'âme bien connues, désir et crainte, joie et tristesse, d'où il fait dériver la source de tout désordre et de tout vice, il prétend les attribuer au corps, quand il ajoute : « Et de là, tour à tour leurs craintes et leurs désirs, leurs douleurs et leurs joies; elles ne peuvent

in hac habitatione, ingemiscimus gravati : eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeat mortality a vita. Et aggravamur ergo corruptibili corpore, et ipsius aggravationis causam, non naturam substantiamque corporis, sed ejus corruptionem scientes, nolumus corpore exspoliari, sed ejus immortalitate vestiri. Et tunc enim erit, sed quia corruptibile non erit, non gravabit. Aggravat ergo nunc animam corpus corruptibile, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Verumtamen qui omnia animæ mala ex corpore putant accidisse, in errore sunt.

Quamvis enim Virgilius platoniam videatur luculentis versibus explicare sententiam, dicens :

Igneus est ollis vigor et cœlestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant,
Terrenique hebetant artus moribundaque membra;

omnesque illas notissimas quatuor animi perturbationes, cupiditatem, timorem, lætitiâ, tristitiâ, quasi origines omnium peccatorum atque vitiorum volens intelligi ex corpore accidere, subjungat et dicat :

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras
Suscipiunt, clausæ tenebris et carcere cæco ;

élever leur regard vers le ciel, captives des ténèbres, dans leur prison aveugle. » L'enseignement de notre foi est tout différent. Car cette corruption du corps qui appesantit l'âme n'est point la cause, mais la peine du péché; et ce n'est point la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, mais l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible. Et, quoique de la corruption de la chair naisse certain attrait vers le vice, certains désirs déréglés, gardons-nous toutefois d'attribuer à la chair tous les désordres de la vie; car ce serait justifier le démon, qui n'est point dans la chair. On ne peut en effet appeler le démon fornicateur ou ivrogne, ni l'accuser d'aucun autre vice charnel, quoiqu'il soit le conseiller et l'instigateur caché de pareils crimes, mais il est infiniment superbe et envieux. Et cette perversité qui le domine l'a fait précipiter dans les ténébreux cachots de l'air, destinés à d'éternels supplices. Or ces vices, qui ont l'empire sur le diable, l'Apôtre les impute à la chair, quoique certainement le diable n'en ait point. Inimitiés, querelles, rivalités, animosités, tout cela, suivant l'Apôtre, est œuvre de chair; et de tous ces vices l'orgueil est le principe et le chef; l'orgueil, qui exerce sur le diable une domination immatérielle. Est-il en effet un plus mortel ennemi des saints que lui? en est-il qui les poursuive de querelles et d'animosités plus vives? Où trouver plus de haine et plus d'envie? Tous ces vices sont en lui, sans la chair; comment donc l'Apôtre les nomme-t-il,

tamen aliter se habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quæ aggravat animam, non peccati primi est causa, sed pœna; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. Ex qua corruptione carnis licet existant quædam incitamenta vitiorum, et ipsa desideria vitiosa: non tamen omnia vitæ iniquæ vitia tribuenda sunt carni, ne ab his omnibus purgemus diabolum, qui non habet carnem. Etsi enim diabolum fornicator vel ebriosus, vel si quid hujusmodi mali est quod ad carnis pertinet voluptates, non potest dici, cum sit etiam talium peccatorum suator et instigator occultus: est tamen maxime superbus atque invidus. Quæ illum vitiositas sic obtinuit, ut propter hanc esset in carceribus caliginosi hujus aeris æterno supplicio destinatus. Hæc autem vitia quæ tenent id diabolo principatum, carni tribuit Apostolus, quam certum est diabolum non habere. Dicit enim, inimicitias, contentiones, æmulationes, animositates, invidias, opera esse carnis: quorum omnium malorum caput atque origo superbia est, quæ sine carne regnat in diabolo. Quis autem illo est inimicior sanctis? quis adversus eos contentiosior, animosior et magis æmulus atque invidus invenitur? Et hæc omnia cum habeat sine carne, quomodo sunt ista opera carnis, nisi quia opera sunt hominis,

œuvres de chair, s'il n'entend par là les œuvres de l'homme qu'il désigne, je le répète, sous le nom de chair? Car ce n'est point en tant qu'il est dans la chair, où le diable n'est point, mais en tant qu'il vit selon lui-même, que l'homme devient semblable au diable; le diable aussi a voulu vivre selon lui-même, quand il n'est point demeuré dans la vérité; et sa parole ne vient pas de Dieu, mais de lui-même, lui menteur et père du mensonge. Car, le premier, il a menti; premier auteur du péché, il est le premier auteur du mensonge.

IV. Donc, quand l'homme vit selon l'homme et non selon Dieu, il est semblable au diable, car l'ange même ne devait pas vivre selon l'ange, mais selon Dieu, pour demeurer dans la vérité et parler le langage de la vérité qui vient de Dieu, et non le langage du mensonge qu'il tire de lui-même. L'Apôtre dit encore ailleurs au sujet de l'homme : « Si la vérité de Dieu déborde dans mon mensonge. » Ainsi le mensonge est de l'homme, la vérité est de Dieu : et quand l'homme vit selon la vérité, il ne vit pas selon lui-même, mais selon Dieu. Car c'est Dieu qui a dit : « Je suis la vérité. » Quand il vit selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme et non selon Dieu, il vit selon le mensonge. Non que l'homme soit lui-même le mensonge, ayant pour auteur et créateur Dieu, qui n'est l'auteur ni le créateur du mensonge; mais parce que l'homme a été créé dans la

quem, sicut dixi, nomine carnis appellat? Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus; sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo: quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit; ut non de Dei, sed de suo, mendacium loqueretur, qui non solum mendax, verum etiam mendacii pater est. Primus est quippe mentitus, et a quo peccatum, ab illo cœpit esse mendacium.

IV. Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis et diabolo. Quia nec angelo secundum angelum, sed secundum Deum vivendum fuit, ut staret in veritate, et veritatem de illius, non de suo mendacium loqueretur. Nam et de homine alio loco idem Apostolus ait: *Si autem veritas Dei in meo mendacio abundavit.* Meum dixit mendacium, veritatem Dei. Cum itaque vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum se ipsum, sed secundum Deum. Deus est enim qui dixit: *Ego sum veritas.* Cum vero vivit secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, non secundum Deum, profecto secundum mendacium vivit: non quia homo ipse mendacium est, cum sit ejus auctor et creator Deus, qui non est utique auctor creatorque mendacii; sed quia homo ita factus

rectitude pour vivre, non selon lui-même, mais selon son auteur; en d'autres termes, pour faire plutôt la volonté de Dieu que la sienne. Or, ne pas vivre dans les conditions où il a été créé, c'est là le mensonge. Car il veut être heureux, même en ne vivant pas comme il faut pour l'être. Quoi de plus menteur qu'une telle volonté? Aussi peut-on dire avec vérité que tout péché est mensonge; car le péché ne vient que de cette volonté même qui nous fait vouloir notre bien et répugne à notre mal. Il y a donc mensonge toutes les fois qu'agissant en vue de notre bien nous arrivons au mal; qu'en vue de notre mieux nous trouvons le pire. Et comment cela, si Dieu n'est l'unique source du bien pour l'homme, dont le crime est d'abandonner Dieu et de vivre selon lui-même, dans sa stérilité?

Il existe, ai-je dit, deux cités différentes et contraires, celle des hommes vivant selon la chair, celle des hommes vivant selon l'esprit, je pourrais dire aussi celle des hommes qui vivent selon l'homme, celle des hommes qui vivent selon Dieu. Saint Paul dit clairement aux Corinthiens: « Puisqu'il s'élève encore parmi vous des rivalités et des divisions, n'est-il pas évident que vous êtes charnels et que vous marchez selon l'homme? » Marcher selon l'homme, c'est donc être charnel; car, encore une fois, la chair, c'est l'homme. Et ne vient-il pas d'accuser d'animalité ceux qu'il appelle ici charnels? « Qui des hommes, dit-il, sait ce qui est de l'homme,

est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum a quo factus est, viveret; id est, illius potius, quam suam faceret voluntatem: non autem ita vivere, quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium. Beatus quippe vult esse, etiam non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest, omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum, nisi ea voluntate, qua volumus ut bene sit nobis, vel nolumus ut male sit nobis. Ergo mendacium est, quod cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis, vel cum fiat ut melius sit nobis, hinc potius pejus est nobis. Unde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit; non de se ipso, secundum quem vivendo delinquit?

Quod itaque diximus, hinc existitisse civitates duas diversas inter se atque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent; potest etiam isto modo dici quod alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant. Apertissime quippe Paulus ad Corinthios dicit: *Cum enim inter vos sint æmulatio et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Quod ergo est ambulare secundum hominem, hoc est esse carnalem; quod a carne, id est a parte hominis, intelligitur homo. Eosdem ipsos quippe dixit superius animales, quos postea carnales,

que l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi nul ne sait ce qui est de Dieu, que l'esprit de Dieu. Or nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'esprit de Dieu, afin de connaître les dons de Dieu. Et nous les annonçons, non dans le langage relevé de la sagesse humaine, mais dans le langage de l'esprit, parlant spirituellement de choses spirituelles. Or l'homme animal ne saisit pas ce qui est de l'esprit de Dieu. Cela n'est que folie à ses yeux. » C'est donc à ces hommes plongés dans l'animalité qu'il dit un peu plus bas : « Aussi, mes frères, n'ai-je pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais à des hommes encore charnels. » Ce qu'il faut toujours prendre dans le même sens, la partie pour le tout. L'âme ou la chair, parties de l'homme, expriment donc le tout, l'homme même; ainsi, autre n'est pas l'homme animal, autre l'homme charnel; l'homme est l'un et l'autre, c'est-à-dire l'homme vivant selon l'homme. Et c'est de l'homme seul que nous lisons : « Nulle chair ne sera justifiée par les œuvres de la loi. » C'est de l'homme seul qu'il est écrit : « Soixante-quinze âmes descendirent avec Jacob en Égypte. » Toute chair, ou tout homme; soixante-quinze âmes, ou soixante-quinze hommes. L'Apôtre dit : « Le langage relevé de la sagesse humaine »; et il pouvait dire également : « de la sagesse charnelle ». Il dit encore : « Vous marchez selon l'homme »; et il pouvait dire : « selon la chair », ce

ita loquens : Cui enim scit, inquit, hominum quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ? Sic et quæ Dei sunt, nemo scit nisi Spiritus Dei. Nos autem, inquit, non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis ; quæ et loquimur, non in sapientiæ humanæ doctis verbis, sed doctis spiritu, spiritualibus spiritualia comparantes. Animalis autem homo non percipit quæ sunt Spiritus Dei : stultitia est enim illi. Talibus igitur, id est animalibus, paulo post dicit : Et ego, fratres, non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Et illud ex hoc eodem loquendi modo intelligitur, id est, a parte totum. Et ab anima namque, et a carne, quæ sunt partes hominis, is potest totum significari, quod est homo; atque ita non est aliud animalis homo, aliud carnalis; sed idem ipsum est utrumque, id est, secundum hominem vivens homo. Sicut non aliud quam homines significantur, sive ubi legitur : Ex operibus legis non justificabitur omnis caro : sive quod scriptum est : Septuaginta quinque animæ descenderunt cum Jacob in Ægyptum. Et ibi enim per omnem carnem omnis homo, et ibi per septuaginta quinque animas septuaginta quinque homines intelliguntur. Et quod dictum est : Non in sapientiæ humanæ doctis verbis, potuit dici : Non in sapientiæ carnalis : sicut quod dictum est : Secundum hominem ambulatis ; potuit dici : Secundum

qui est encore plus clair après les paroles suivantes : « Et puisque l'un dit : Je suis à Paul ; l'autre : je suis à Apollon, n'êtes-vous pas encore des hommes ? » Ceux qu'il vient d'appeler « animaux » et « charnels », il leur dit expressément : « Vous êtes des hommes », c'est-à-dire vous vivez selon l'homme, et non selon Dieu ; que, si vous viviez selon Dieu, vous seriez des dieux.

V. Ainsi nos excès et nos vices n'exigent nullement que nous élevions contre la nature de la chair une accusation injurieuse au Créateur ; car, dans son genre, et dans son ordre, la chair est bonne ; mais délaisser le Créateur tout bon pour vivre selon un bien créé, cela n'est pas bon, soit que l'on se décide à vivre selon la chair ou selon l'âme, ou selon tout l'homme, qui se compose de l'âme et du corps. Louer, en effet, comme le souverain bien, la nature de l'âme, et condamner comme un mal celle de la chair, c'est aimer l'une et fuir l'autre charnellement, au gré de l'imagination humaine et non de la vérité divine. Car les disciples de Platon ne tombent pas dans le délire des manichéens ; ils ne vont pas jusqu'à détester tout corps terrestre comme substance de mal, puisqu'ils attribuent les éléments constitutifs de ce monde visible et tangible avec leurs différentes qualités à Dieu en tant que créateur. Mais, dans leur opinion, telle est l'influence sur l'âme de ces membres de terre et de mort, que toutes les maladies intérieures en dérivent ; désirs ou

carnem. Magis autem hoc apparuit in his quæ subjunxit : Cum enim quis dicat : Ego sum Pauli ; alius autem : Ego Apollo : nonne homines estis ? Quod dicebat : Animalis estis, et, Carnalis estis ; expressius dixit : Homines estis ; quod est, Secundum hominem vivitis, non secundum Deum ; secundum quem si viveretis, dii essetis.

V. Non igitur opus est in peccatis vitiisque nostris a Creatoris injuriam carnis accusare naturam, quæ in genere atque ordine suo bona est : sed deserto Creatore bono, vivere secundum creatum bonum, non est bonum ; sive quisque secundum carnem, sive secundum animam, sive secundum totum hominem, qui constat ex anima et carne (unde et nomine solius animæ, et nomine solius carnis significari potest), eligat vivere. Nam qui velut summum bonum laudat animæ naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter appetit, et carnem carnaliter fugit : quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina. Non quidem platonici, sicut manichæi desipiunt, ut tanquam mali naturam terrena corpora detestentur ; cum omnia elementa, quibus iste mundus visibilis contrectabilisque compactus est, qualitatesque eorum Deo artifici tribuant. Verumtamen ex terrenis artubus moribundisque membris sic affici animas opinantur, ut hinc eis sint morbi cupiditatum et timorum et lætitiæ sive

craintes, jois ou tristesses; quatre *passions* (traduction littérale du terme grec), ou *perturbations* (comme parle Cicéron), d'où procède la source de toute corruption de la vie humaine. S'il est ainsi, pourquoi donc Énée, dans Virgile, apprenant de son père que les âmes retourneront dans leurs corps, s'écrie-t-il étonné de cette opinion : « O mon père, faut-il croire que, de ces lieux, les âmes pures reparaissent encore au jour, et de nouveau rentrent dans les chaînes de leurs corps? Infortunées! d'où leur vient ce fatal désir de la lumière? »

Eh quoi! est-ce donc de ces membres de terre et de mort que naît « ce fatal désir » aux âmes dont la pureté est tant vantée? Ne sont-elles pas, de l'aveu du poète, purifiées de toute souillure corporelle, quand le désir renaît en elles de retourner à leurs corps? D'où il suit que cette opinion de l'éternelle migration des âmes dans une alternative sans fin de purifications et de souillures nouvelles, fût-elle aussi vraie qu'elle est illusoire, il n'en serait pas plus raisonnable de chercher dans le corps terrestre le germe de tous mouvements illégitimes et déréglés de l'âme. Car, suivant les platoniciens eux-mêmes et leur illustre interprète, loin de venir du corps, c'est précisément dans l'âme, libre de toute souillure comme de tout lien corporel, que se produit « ce fatal désir » qui la ramène vers le corps. Ainsi, de leur aveu, ces affections de

tristitiæ : quibus quatuor vel perturbationibus, ut Cicero appellat, vel passionibus, ut plerique, verbum e verbo græco exprimunt, omnis humanorum morum vitiositas continetur. Quod si ita est, qui est quod Æneas apud Virgilium, cum audisset a patre apud inferos, animas rursus ad corpora redituras, hanc opinionem miratur, exclamans :

O pater, anne aliquas ad cœlum hinc ire putandum est
 Sublimes animas, iterumque ad tarda reverti
 Corpora? Quæ lucis miseris tam dira cupido?

Numquidnam hæc tam dira cupido ex terrenis artibus moribundisque membris adhuc inest animarum illi prædicatissimæ puritati? Nonne ab hujusmodi corporeis, ut dicit, pestibus omnibus eas asserit esse purgatas cum rursus incipiunt in corpora velle reverti? Unde colligitur, etiamsi ita se haberet, quod est omnino vanissimum, vicissim alternans incessabiliter euntium atque redeuntium animarum mundatio et inquinatio, non potuisse veraciter dici, omnes culpabiles atque vitiosos motus animarum eis ex terrenis corporibus inotescere : siquidem secundum ipsos illa, ut locutor nobilis ait, dira cupido usque adeo non est ex corpore, ut ab omni corporea peste purgalam, et extra omne corpus animam constitutam, ipsam

l'âme, désir et crainte, joie et tristesse, n'ont pas la chair pour principe unique; mais l'âme aussi peut d'elle-même être agitée de ces mouvements divers.

VI. Ce qui importe, c'est le caractère de la volonté de l'homme. Si elle est dérégulée, ses mouvements seront dérégulés; si elle est droite, ils seront non seulement irréprochables, mais encore dignes d'éloges. Car la volonté est en tous ces mouvements; que dis-je? ils ne sont que des volontés. Et le désir, en effet, et la joie, n'est-ce pas la volonté qui consent à l'objet de notre gré? La crainte, la tristesse, n'est-ce pas la volonté qui s'éloigne de l'objet de nos répugnances? Mais quand le consentement n'est qu'un élan de la volonté, il prend le nom de désir; quand il est accompagné de jouissance, il prend celui de joie. En tant qu'elle s'éloigne de ce qui lui répugne, avant ou après l'accomplissement, la volonté est crainte ou tristesse. Et en définitive, suivant la diversité des objets qui l'attirent ou la blessent, qu'elle désire ou qu'elle fuit, la volonté de l'homme se transforme en telle ou telle affection. Aussi faut-il que l'homme, vivant selon Dieu et non selon l'homme, aime le bien; et il faut par conséquent qu'il haïsse le mal. Et comme nul n'est mauvais par nature, mais par vice, celui-là doit aux méchants une haine parfaite, qui vit selon Dieu; non que pour le vice il haïsse l'homme, ou qu'il aime le vice à cause de l'homme :

compellat esse in corpore. Unde etiam, illis fatentibus, non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur, ægrescat; verum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari.

VI. Interest autem qualis sit voluntas hominis: quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et lætitia, nisi voluntas in eorum consensionem quæ volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his quæ nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quæ volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quæ volumus, lætitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. Et omnino pro varietate rerum quæ appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur. Quapropter homo qui secundum Deum, non secundum hominem vivit, oportet ut sit amator boni: unde fit consequens ut malum oderit. Et quoniam nemo natura, sed quisquis malus est, vitio malus est: perfectum odium debet malis, qui secundum Deum vivit; ut nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit

il faut qu'il haïsse le vice et qu'il aime l'homme. Le vice guéri, il reste tout ce qu'il doit aimer, rien de ce qu'il doit haïr.

VII. Car celui qui se propose d'aimer Dieu et d'aimer son prochain comme lui-même, non pas selon l'homme, mais selon Dieu, on l'appelle assurément, à cause de cet amour, homme de bonne volonté : et l'Écriture sainte donne plus ordinairement à cette bonne volonté le nom de charité ; mais les saintes Lettres la nomment encore amour. Le chef dont l'Apôtre recommande le choix au peuple doit être amateur du bien. Et le Seigneur lui-même ne demande-t-il pas à l'apôtre Pierre : « As-tu pour moi plus de dilection que ceux-ci ? » Et l'apôtre répond : « Seigneur, vous savez que je vous aime. » Le Seigneur demande une seconde fois à Pierre s'il a, non pas de l'amour, mais de la dilection pour lui. — Et Pierre répond une seconde fois : « Seigneur, vous savez que je vous aime. » Mais le Seigneur, renouvelant encore cette question, ne dit plus : « As-tu de la dilection pour moi ? » il dit : « As-tu de l'amour pour moi ? » Et l'Évangéliste ajoute : « Pierre fut attristé de ce que le Seigneur lui demandait pour la troisième fois : As-tu de l'amour pour moi ? » Et cependant le Seigneur ne l'avait interrogé qu'une fois en ces termes, et deux fois ainsi : « As-tu de la dilection pour moi ? » d'où je conclus que le Seigneur n'attachait pas à l'expression de « dilection » un autre sens qu'à celle « d'amour ». Et Pierre répond invariablement : « Seigneur, vous savez tout ; vous savez que je vous aime. »

vittum, amet hominem. Sanato enim vitio, totum quod amare, nihil autem quod debeat odisse, remanebit.

VII. Nam cujus propositum est amare Deum, et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum, procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonæ, quæ usitatus in Scripturis sacris charitas appellatur : sed amor quoque secundum easdem sacras Litteras dicitur. Nam et amatorem boni dicit Apostolus esse debere, quem regendo populo præcepit eligendum. Et ipse Dominus Petrum apostolum interrogans, cum dixisset : *Diligis me plus his ?* ille respondit : *Domine, tu scis quia amo te.* Et iterum Dominus quæsit, non utrum amaret, sed utrum diligeret eum Petrus : at ille respondit iterum : *Domine, tu scis quia amo te.* Tertia vero interrogatione et ipse Dominus non ait, *Diligis me*, sed : *Amas me ?* ubi secutus ait Evangelista : *Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio, Amas me ?* cum Dominus non tertio, sed semet dixerit : *Amas me ?* bis autem dixerit : *Diligis me ?* Unde intelligimus, quod etiam cum dicebat Dominus : *Diligis me ?* nihil aliud dicebat, quam : *Amas me ?* Petrus

J'ai cru devoir insister sur ce texte, car plusieurs imaginent une différence entre la dilection ou la charité et l'amour. Ils prétendent que la dilection doit se prendre en bien et l'amour en mal. Et d'abord les auteurs les plus célèbres dans la littérature mondaine n'ont jamais connu cette distinction, cela est très certain. Mais je demande aux philosophes s'ils la connaissent, ou sur quel fondement ils l'établissent. Et pourtant, suivant eux, l'amour est bon, et ils estiment infiniment l'amour envers Dieu même; leurs livres en font foi. Or les Ecritures de notre religion, dont nous élevons l'autorité au-dessus de tout autre monument, confondent en un même sens les expressions d'amour et de dilection ou de charité, ce qu'il fallait faire entendre : et l'amour se prend en bien, je l'ai prouvé. Mais qu'on se garde de croire que l'amour se prend en bien et en mal et la dilection exclusivement en bien, si l'on prête attention à ces paroles du psaume : « Celui qui a de la dilection pour l'iniquité a de la haine pour son âme; » et à celle de l'apôtre Jean : « Si quelqu'un a de la dilection pour le monde, la dilection du Père n'est pas en lui. » Ainsi, voilà en un seul passage le mot de dilection pris en bonne et mauvaise part. Et que l'on ne demande pas si l'amour, que j'ai déjà signalé dans une bonne acception, est susceptible d'une mauvaise, qu'on lise ce qui est écrit : « Les hommes qui s'aiment eux-mêmes auront l'amour de l'argent. »

autem nom mutavit hujus unius rei verbum, sed etiam tertio : *Domine, inquit, tu omnia scis, tu scis quia amo te.*

Hoc propterea commemorandum putavi, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem sive charitatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic autem nec ipsos auctores secularium litterarum locutos esse, certissimum est. Sed viderint philosophi utrum vel qua ratione ista discernant. Amorem tamen eos in bonis rebus et erga ipsum Deum magni pendere, libri eorum satis loquuntur. Sed Scripturas religionis nostræ, quarum auctoritatem ceteris quibusque literis anteposimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel charitatem, insinuandum fuit. Nam et amorem in bono dici, jam ostendimus. Sed ne quis existimet amorem quidem et in bono et in malo, dilectionem autem non nisi in bono esse dicendam, illud attendat quod in Psalmo scriptum est : *Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam.* Et illud apostoli Joannis : *Si quis dilexerit mundum, non est dilectio Patris in eo.* Ecce uno loco dilectio et in bono et in malo. Amorem autem in malo (quia in bono jam ostendimus) ne quisquam flagitet, legat quod scriptum est : *Erunt enim homines se ipsos amantes, amatores pecuniæ.* Recta itaque voluntas est bonus

La volonté droite est donc l'amour légitime, et la volonté dépravée, l'amour mauvais. Or, si l'amour aspire à posséder l'objet aimé, c'est désir; s'il le possède, s'il en jouit, c'est joie; crainte, s'il fuit un objet de répugnance; tristesse, s'il en a subi l'atteinte. Toutes impressions bonnes ou mauvaises, selon que l'amour est bon ou mauvais. Prenons l'Écriture à témoin. L'Apôtre est possédé du « désir » de la délivrance corporelle pour être avec Jésus-Christ. « Mon âme, s'écrie le Prophète, brûle du désir de votre loi », ou plutôt encore : « Mon âme convoite les jouissances de votre loi »; et : « La convoitise de l'âme pour la sagesse est une voie au royaume. » L'usage toutefois a décidé que ce mot convoitise, employé isolément, ne peut recevoir qu'une mauvaise acception. La joie est en bonne part ici : « Réjouissez-vous dans le Seigneur; justes, tressaillez de joie. » — Et : « Vous avez versé la joie dans mon cœur. » — Et : « Vous me remplirez de joie en me dévoilant votre face. » La crainte est bonne, quand l'Apôtre dit : « Opérez votre salut avec crainte, avec effroi. » — « Ne cherche pas les hauteurs de la science, mais crains. » — « Je crains, comme le serpent séduisit Ève par ses artifices, je crains aussi que vos âmes séduites ne s'égarerent loin de ce chaste amour qui est en Jésus-Christ. » Quant à la tristesse, que Cicéron appelle « maladie », et Virgile « douleur », en ce vers :

Et de là, leurs douleurs et leurs joies;

moi, je préfère le mot « tristesse », car l'usage réserve pour

amor, et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, lætitia est: fugiens quod ei adversatur, timor est: idque si acciderit sentiens, tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus. Quod dicimus, de Scripturis probemus. Concupiscit Apostolus dissolvi, et esse cum Christo: et: *Concupivit anima mea desiderare judicia tua*; vel, accommodatius dicitur: *Desideravit anima mea concupiscere judicia tua*; et: *Concupiscentia sapientiam perducit ad regnum*. Hoc tamen loquendi obtinuit consuetudo, ut si cupiditas vel concupiscentia dicatur, nec addatur cujus rei sit, non nisi in malo possit intelligi. Lætitia in bono est: *Lætamini in Domino, et exultate justî*: et, *Dedisti lætittiam in cor meum*: et, *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo*. Timor in bono est apud Apostolum, ubi ait: *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini*: et: *Noli altum sapere. sed time*: et: *Timeo autem, ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestras mentes corrumpantur a castitate quæ est in Christo*. De tristitia vero, quam Cicero magis ægritudinem appellat, dolorem autem Virgilius, ubi ait: « Dolent gaudentque » (sed ideo malui tristitiam dicere, quia ægritudo vel

le corps ces expressions « douleur — maladie »; quant à la tristesse, dis-je, se peut-elle prendre en bien : c'est une question plus délicate.

VIII. Il est trois mouvements de l'âme (EUPATHIES, disent les Grecs; CONSTANCES, suivant l'expression de Cicéron), que les stoïciens substituent dans l'âme du sage aux perturbations; ainsi, au désir, la volonté; à la joie, le contentement; à la crainte, la précaution; quant à la souffrance morale ou la douleur, que, pour éviter toute équivoque, nous avons de préférence appelée tristesse, ils prétendent que, dans l'âme du sage rien de semblable ne demande une dénomination nouvelle. Car, disent-ils, la Volonté se porte au bien, que le sage pratique; le Contentement naît du bien obtenu; et nulle part le bien ne se dérobe au sage. La Précaution évite le mal, que le sage doit éviter. Mais comme la tristesse est produite par le mal qui survient, et que, dans leur opinion, le mal n'atteint jamais le sage, ils ne cherchent point d'équivalent à une affection qu'ils n'admettent pas en lui. Ainsi, dans leur langage, vouloir, contentement, précaution, cela n'appartient qu'au sage; et ils laissent à l'insensé le désir, la joie, la crainte et la tristesse; d'une part, trois constances; de l'autre, quatre perturbations, dit Cicéron, ou, plus généralement, passions; et cette distinction se reproduit en grec dans les expressions : εὐπάθειαι et πάθη. Comparant avec toute l'attention possible ces locutions à celles de l'Écriture,

dolor usitatus in corporibus dicitur) scrupulosior quæstio est, utrum inveniri possit in bono.

VIII. Quas enim Græci appellant εὐπαθείαις, latine autem Cicero constantias nominavit, stoici tres esse voluerunt, pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate voluntatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem : pro ægritudine vero vel dolore, quam nos vitandæ ambiguitatis gratia, tristitiam maluimus dicere, negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis. Voluntas quippe, inquit, appetit bonum, quod facit sapiens; gaudium de bono adeptus est, quod ubique adipiscitur sapiens; cautio devitat malum, quod debet sapiens devitare: tristitia porro quia de malo est, quod jam accidit, nullum autem malum existimant posse accidere sapienti; nihil in ejus animo pro illa esse posse dixerunt. Sic ergo illi loquantur, ut velle, gaudere, cavere negent nisi sapientem; stultum autem non nisi cupere, lætari, metuere, contristari. Et illas tres esse constantias, has autem quatuor perturbationes secundum Ciceronem, secundum plurimos autem passiones. Græcæ autem illas tres, sicut dixi, appellantur εὐπάθειαι; istæ autem quatuor πάθη. Hæc locutio utrum Scripturis sanctis congruat, cum quærerem quantum potui diligenter, illud

je trouve cette parole du Prophète : « Il n'est point de contentement intérieur pour l'impie, dit le Seigneur ; » la joie plutôt que le contentement du mal appartenant à l'impie, car le contentement est le partage vrai des bons et des justes. Et dans l'Évangile : « Comme vous voulez que les hommes agissent envers vous, agissez envers eux ; » parole qui semble indiquer que rien de mauvais ou de honteux ne saurait être l'objet de la volonté, mais seulement du désir. Enfin quelques interprètes, appuyant sur le sens reconnu de cette parole, ajoutent le mot « bien », et traduisent ainsi : « Tout le bien que vous voulez qu'ils vous fassent. » Ils ne veulent pas laisser l'excuse de l'erreur à quiconque, dans la licence de l'orgie, consentirait à souffrir la honte à la charge de honteuses représailles, et s'imagineraient accomplir ainsi le précepte. Mais l'original grec ne porte pas le mot « bien » ; on lit seulement : « Comme vous voulez que les hommes agissent envers vous, agissez envers eux. » Assurément, « vous voulez » présuppose « le bien » ; car le texte ne dit pas « vous désirez ».

Cependant gardons-nous de resserrer notre langage dans cette exacte propriété des termes ; contentons-nous de le plier quelquefois à ce frein : et, en consultant ces auteurs dont il n'est pas permis de décliner l'autorité, il faut prendre leur parole au sens rigoureux, quand la rectitude du jugement n'en souffre pas d'autre, comme au passage du Prophète

Inveni quod ait Propheta : Non est gaudere impiis, dicit Dominus : tanquam impii lætari possint potius quam gaudere de malis, quia gaudium proprie bonorum et piorum est. Item illud in Evangelio : Quæcumque vultis ut faciant vobis hominis, hæc et vos facite illis, ita dictum videtur, tanquam nemo possit aliquid male vel turpiter velle, sed cupere. Denique propter consuetudinem locutionis nonnulli interpretes addiderunt, bona, et ita interpretati sunt : Quæcumque vultis ut faciant vobis homines bona. Cavendum enim putaverunt, ne quisquam inhonesta velit sibi fieri ab hominibus, ut de turpioribus taceam, certe luxuriosa convivia, in quibus se, si et ipse illis faciat similia, hoc præceptum existimet impleturum. Sed in græco Evangelio, unde in latinum translatum est, non legitur, bona; sed, Quæcumque vultis ut faciant vobis homines, hæc et vos facite illis : credo propterea quia in eo quod dixit : vultis, jam voluit intelligi bona. Non enim ait, Cupitis.

Non tamen semper his proprietatibus locutio nostra frenanda est. sed interdum his utendum est : et cum legimus eos quorum auctoritati resutare fas non est ibi sunt intelligendæ, ubi rectus sensus alium exitum non potest invenire ; sicut ista sunt quæ exempli gratia partem de Propheta

et de l'Évangile que je viens de citer. Qui ne sait que les impies peuvent tressaillir de joie? Et cependant « il n'est point de contentement intérieur pour l'impie, dit le Seigneur ». N'est-il pas évident que cet emploi propre du mot contentement accuse le caractère particulier du sentiment qu'il exprime? Qui ne s'élèverait contre la rectitude du précepte qui recommanderait aux hommes d'agir à l'égard des autres comme ils désirent qu'on agisse à leur égard? Ne faudrait-il pas voir ici la permission du libertinage, sous la condition d'une infâme réciprocité? Et cependant ce précepte : « Comme vous VOULEZ que les hommes agissent envers vous, agissez envers eux; » ce précepte est salutaire et véritable. Et comment, s'il est faux que la volonté soit prise ici en un sens propre, qui éloigne d'elle toute acception de mal? D'autre part, se prêtant au langage plus ordinaire, l'Écriture ne dirait pas : « Ne VEUILLEZ préférer aucun mensonge », s'il n'existait une volonté mauvaise et dépravée, dont les anges distinguent cette volonté qu'ils recommandent : « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. » Car cette addition de « bonne » serait surabondante si la volonté ne pouvait être que bonne. Et serait-il si grand, cet éloge de la charité dans l'Apôtre, quand il dit « qu'elle n'a point son contentement dans le mal », si ce contentement n'était celui de la malignité? Car nous trouvons aussi chez les auteurs profanes l'emploi indifférent de ces expressions. Je DÉSIRES, dit Cicéron le grand orateur, je désire me montrer

partim ex Evangelio commemoravimus. Quis enim nescit impios exsultare lætitia? et tamen : *non est gaudere impiis, dicit Dominus*. Unde, nisi quia gaudere aliud est, quando proprie signateque hoc verbum ponitur? Item quis negaverit non recte præcipi hominibus, ut quæcumque sibi ab aliis fieri cupiunt, hæc eis et ipsi faciant; ne se invicem turpitudine illicitæ voluptatis oblectent? Et tamen saluberrimum verissimumque præceptum est : *Quæcumque vultis ut faciant vobis homines, eadem et vos facite illis*. Et hoc unde, nisi quia hoc loco modo quodam proprio voluntas posita est, quæ in malo accipi non potest? Locutione vero usitatior, quam frequentat maxime consuetudo sermonis, non utique diceretur : *Noli velle mentiri omne mendacium*; nisi esset et voluntas mala, a cujus pravitate illa distinguitur, quam predicaverunt angeli dicentes : *Pax in terra hominibus bonæ voluntatis*. Nam ex abundantia additum est, *bonæ*, si esse non potest nisi bona. Quid autem magnum in charitatis laudibus dixisset Apostolus, quod non gaudeat super iniquitate, nisi quia ita malignitas gaudet? Nam et apud auctores secularium litterarum, talis istorum verborum indifferentia reperitur. Ait enim Cicero orator amplissimus : « Cupio, Patres conscripti,

clément. Ce désir est pris en bonne part; or quel est l'homme d'une science assez dérégée pour nier que Cicéron n'eût dû employer je VEUX, plutôt que je DÉSIRE? Mais dans Térence un jeune homme dissolu, brûlant d'un désir insensé, s'écrie : « Je ne VEUX rien que Philumena. » Cette volonté n'est qu'une ardeur brutale, témoin la réponse du vieux serviteur : « Ah! qu'il vaudrait mieux, dit-il à son maître, travailler à éloigner cet amour de ton cœur que d'irriter vainement ta passion par de tels discours! » Le contentement même est pris aussi dans une mauvaise acception; ce vers de Virgile l'atteste, qui résume si rapidement les quatre perturbations de l'âme : « De là leurs craintes et leurs désirs; leurs douleurs et leurs contentements. » Le même poète a dit encore : « Les mauvais contentements de l'esprit. »

Ainsi, vouloir, précaution, contentement, en d'autres termes, désirs, craintes et joies, tout cela est commun aux bons et aux méchants; tout cela bon ou mauvais, suivant la rectitude ou le dérèglement de la volonté. La tristesse elle-même, à laquelle les stoïciens ne trouvent rien à substituer dans l'esprit du sage où elle n'est pas, se prend en bien surtout dans nos auteurs. Car l'apôtre loue les Corinthiens de s'être attristés selon Dieu. Mais, dira-t-on, cette tristesse

me esse clementem. » Quia id verbum in bono posuit, quis tam perverse doctus existat, qui non eum Cupio, sed Volo potius dicere debuisse contendat? Porro apud Terentium flagitiosus adolescens insana flagrans cupidine : « Nihil volo aliud », inquit « nisi Philumenam ». Quam voluntatem fuisse libidinem, responsio quæ ibi servi ejus senioris inducitur, satis indicat. Ait namque domino suo :

Quanto satius est, te id dare operam, quod istum ex animo amorem amoveas tuo,
Quam id loqui quo magis libido frustra accendatur tua?

Gaudium vero eos et in malo posuisse, ille ipse Virgilianus testis est versus, ubi has quatuor perturbaciones summa brevitate complexus est :

Hinc metuunt cupiantque, dolent gaudentque.

Dixit etiam idem auctor : « Mala mentis gaudia. »

Proinde volunt, cavent, gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis verbis enuntiemus, cupiunt, timent, lætantur et boni et mali : sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa voluntas est. Ipsa quoque tristitia, pro qua stoici nihil in animo sapientis inveniri posse putaverunt, reperitur in bono, et maxime apud nostros. Nam laudat Apostolus Corinthios, quod contristati fuerint secundum Deum. Sed fortasse quis dixerit,

dont l'Apôtre les félicite est une tristesse de pénitence; tristesse qui ne peut être qu'en ceux qui ont péché: « Quoique cette lettre vous ait contristés, dit l'Apôtre, maintenant je m'en réjouis, non de ce qu'elle vous a inspiré de la tristesse, mais de ce que cette tristesse vous a portés à la pénitence. Car votre tristesse a été selon Dieu; ainsi vous n'avez aucun sujet de plainte à élever contre nous. Cette tristesse selon Dieu produit pour le salut une pénitence dont on ne se repent pas: la tristesse du monde enfante la mort. Et voyez déjà combien cette tristesse selon Dieu excite votre vigilance. »

Les stoïciens peuvent donc, à leur point de vue, répondre que la tristesse leur paraît utile pour amener le repentir, mais qu'elle ne saurait atteindre l'esprit du sage, supérieur aux faiblesses du péché et aux tristesses du repentir; incapable, en un mot, de quelque mal que ce soit, dont le ressentiment puisse l'attrister. Alcibiade (si ma mémoire ne me trompe sur le nom du personnage), Alcibiade, qui se croyait heureux, pleura, dit-on, quand Socrate, lui prouvant toute sa folie, lui prouva toute sa misère. La folie même fut donc en lui la cause de cette salutaire et désirable tristesse qui fait sentir à l'homme la douleur d'être ce qu'il ne doit pas être. Or ce n'est pas à l'insensé, mais au sage, que les stoïciens défendent la tristesse.

IX. Et déjà au neuvième livre de cet ouvrage, sur cette question des perturbations de l'âme, j'ai répondu aux philo-

illis Apostolorum fuisse congratulatum quod contristati fuerint pœnitendo: qualis tristitia, nisi eorum qui peccaverint, esse non potest. Ita enim dicit: *Video quod epistola illa, etsi ad horam contristavit vos, nunc gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. Contristati enim estis secundum Deum, ut in nullo detrimentum patiamini ex nobis. Quæ enim secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem impœnitendam operatur: mundi autem tristitia mortem operatur. Ecce enim idipsum secundum Deum contristari, quantum perficit in vobis industriam.* Ac per hoc possunt stoici pro suis partibus respondere, ad hoc videri utilem esse tristitiam, ut peccasse pœniteat; in animo autem sapientis ideo esse non posse, quia nec peccatum in eum cadit, cujus pœnitentia contristetur, nec ullum aliud malum, quod perpetiando et sentiendo sit tristis. Nam et Alcibiadem ferunt (si me de nomine hominis memoria non fallit), cum sibi beatus videretur, Socrate disputante, et ei quam miser esset, quoniam stultus esset, demonstrante, flevisse. Huic ergo stultitia fuit causa etiam hujus utilis optandæque tristitiæ, qua homo esse se dolet quod esse non debet. Stoici autem non stultum, sed sapientem aiunt tristem esse non posse.

IX. Verum his philosophis, quod ad istam quæstionem de animi perturbationibus attinet, jam respondimus in nono hujus operis libro, osten-

sophes, leur montrant que, moins préoccupés des choses que des mots, ils sont plutôt passionnés pour la dispute que pour la vérité. Parmi nous, au contraire, suivant la sainte Ecriture et la saine doctrine, les citoyens de la Cité de Dieu, vivant selon Dieu dans le pèlerinage de cette vie, craignent et désirent, souffrent et se réjouissent. Et la rectitude de leur amour fait la rectitude de ces affections. Ils craignent le châ-timent éternel, ils désirent la vie éternelle. Ils souffrent, en effet, car ils gémissent encore en eux-mêmes, attendant l'adoption divine, la rédemption de leurs corps; ils se réjouissent en espérance, parce que cette parole de l'Ecriture s'accomplira : « La mort est absorbée par la victoire. » Ils craignent encore de pécher, ils désirent de persévérer; ils souffrent de leurs péchés, ils se réjouissent de leurs bonnes œuvres. S'ils craignent de pécher, c'est qu'ils entendent cette parole : « Parce que le flot de l'iniquité montera, la charité se refroidira en plusieurs. » S'ils désirent persévérer, c'est qu'ils prêtent l'oreille à cette promesse : « Celui-là qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé. » S'ils souffrent du péché, c'est qu'il est dit : « Si nous prétendons être sans péché, nous sommes nos propres séducteurs, et la vérité n'est point en nous. » S'ils se réjouissent de leurs bonnes œuvres, c'est qu'ils savent que « Dieu aime celui qui donne avec joie ». Et puis, suivant la conscience de leur faiblesse ou de leur force, ils craignent ou désirent d'être tentés; ils craignent, devant cette parole : « Si quelqu'un s'est laissé surprendre par le

dentes eos non tam de rebus, quam de verbis cupidores esse contentios, quam veritatis. Apud nos autem juxta Scripturas sacras sanamque doctrinam, cives sanctæ civitatis Dei in hujus vitæ peregrinatione secundum Deum viventes, metuunt cupiuntque, dolent gaudentque. Et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent. Metuunt pœnam æternam, cupiunt vitam æternam : dolent in re, quia ipsi in semetipsis adhuc ingemiscunt, adoptionem exspectantes redemptionem corporis sui; gaudent in spe, quia fiet : *sermo, qui scriptus est : Absorpta est mors in victoriam.* Item metuunt peccare, cupiunt perseverare : dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis. Ut enim metuant peccare, audiant : *Quoniam abundabit iniquitas, refrigescet charitas multorum.* Et cupiant perseverare, audiant quod scriptum est : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ut doleant in peccatis, audiant : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est.* Ut gaudeant in operibus bonis, audiant : *Hilarem datorem diligit Deus.* Item sicuti se infirmitas eorum firmitasque habuerit, metuunt tentari, cupiunt tentari : dolent in tentationibus. Ut enim metuant tentari, audiant : *Si quis præoccupatus*

péché, vous qui êtes spirituels, ayez soin de le relever en douceur; attentif à toi-même, de peur d'être également tenté. » Ils désirent la tentation, à ce cri d'un homme fort de la Cité de Dieu : « Epreuvez-moi, Seigneur, tentez-moi ; brûlez mes reins et mon cœur. » Ils souffrent à la vue des larmes de Pierre; ils se réjouissent à cette parole de Jacques : « Que ce soit pour vous, mes frères, un vif sujet de joie quand vous tombez en plusieurs tentations. »

Et ce n'est pas seulement pour eux-mêmes qu'ils sont émus de ces différentes affections, mais encore pour ceux dont ils désirent la délivrance et craignent la perte; dont la délivrance ou la perte les transporte ou les afflige. Et pour ne parler ici que de cet homme, si admirable et si fort, qui se glorifie en ses infirmités; pour parler, nous venus des nations dans l'Eglise, de ce docteur des nations en foi et en vérité, qui a plus travaillé que tous ses frères dans l'apostolat, et, par ses lettres, éclairé à la fois les peuples de son temps qu'il voyait appelés de Dieu, et ceux dont il prévoyait la vocation future; cet homme, dis-je, athlète de Jésus-Christ, formé par lui, oint de lui, crucifié avec lui, glorieux en lui, et, sur le théâtre de ce monde où il est en spectacle aux anges et aux hommes, combattant généreusement le grand combat et courant dans la carrière pour remporter la palme éternelle : n'est-ce pas un bonheur de le contempler des yeux de la foi, quand il se réjouit avec ceux qui se réjouissent, et pleure

fuert in aliquo delicto, vos qui spirituales estis, instruite hujusmodi in spiritu mansuetudinis; intendens te ipsum, ne et tu tenteris. Ut autem cupiant tentari, audiunt quemdam virum fortem civitatis Dei dicentem: Proba me, Domine, et tenta me; ure renes meos et cor meum. Ut doleant in tentationibus audiunt Jacobum dicentem: Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.

Non solum autem propter se ipsos his moventur affectibus, verum etiam propter eos quos liberari cupiunt, et ne pereant metuunt, et dolent si pereunt, et gaudent si liberantur. Illum quippe optimum et fortissimum virum, qui in suis infirmitatibus gloriatur, ut eum potissimum commemoremus, qui in Ecclesiam Christi ex Gentibus venimus, Doctorem Gentium in fide et veritate, qui et plus omnibus suis coapostolis laboravit, et pluribus Epistolis populos Dei, non eos tantum qui præsentes ab illo videbantur, verum etiam illos qui futuri prævidebantur, instruxit; illum, inquam, virum, athletam Christi, doctum ab illo, unctum de illo, crucifixum cum illo, gloriosum in illo, in theatro hujus mundi, cui spectaculum factus est et angelis et hominibus, legitime magnum agonem certantem, et palmam supernæ vocationis in anteriora sectantem, oculis fidei liben-

avec ceux qui pleurent, n'ayant que combats au dehors et craintes au dedans ; aspirant à sa dissolution pour être avec Jésus-Christ ; brûlant du désir de voir les Romains, afin de recueillir chez eux quelque fruit comme chez les autres nations ; épris pour les Corinthiens d'un amour jaloux, sainte jalousie qui craint que ces âmes séduites ne s'égarerent loin du chaste amour de Jésus-Christ ; saisi d'une tristesse profonde et d'une continuelle angoisse de cœur pour les Israélites qui, dans leur ignorance de la justice venue de Dieu, et voulant établir leur propre justice, refusent de se soumettre à cette justice de Dieu ; enfin, quand il jette un cri de douleur à cause de l'impénitence de plusieurs, coupables d'abominations et d'impuretés ?

Ces mouvements, ces affections qui naissent de l'amour du bien et de la charité sainte, s'il faut les appeler vices, permettons à ce qui est effectivement vice de prendre le nom de vertu. Mais comme ces affections, en tant qu'elles reçoivent un emploi convenable, suivent la droite raison, qui oserait alors les traiter de maladies et de passions vicieuses ? Et quand sous la forme d'esclave, sauf le péché, le Seigneur a daigné vivre de la vie humaine, lui-même a fait des affections l'usage qu'il a jugé nécessaire. Si le corps et l'âme de l'homme sont en lui une vérité, la sensibilité humaine en lui n'est pas un mensonge. Donc, lorsque son Evangile nous raconte que la dureté du cœur des Juifs le pénètre d'une tris-

tissime spectant, gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus, foris habentem pugnas, intus timores ; cupientem dissolvi, et esse cum Christo ; desiderantem videre Romanos, ut aliquem fructum habeat et in illis, sicut et in ceteris gentibus ; æmulantem Corinthios, et ipsa æmulatione metuentem, ne seducantur eorum mentes a castitate quæ in Christo est ; magnam tristitiam et continuum dolorem cordis de Israelitis habentem, quod ignorantes Dei justitiam, et suam volentes constituere, justitiæ Dei non essent subjecti ; nec solum dolorem, verum etiam luctum suum denuntiantem quibusdam qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicationibus suis.

Hi motus, hi affectus de amore boni et de sancta charitate venientes, si vitia vocanda sunt, sinamus ut ea quæ vere vitia sunt, virtutes vocentur. Sed cum rectam rationem sequantur istæ affectiones, quando ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos seu vitiosas passiones audeat dicere ? Quamobrem etiam ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum, adhibuit eas ubi adhibendas esse judicavit Neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo ejus in Evangelio ista referantur, quod super duritiam cordis Judæorum cum ira

tesse mêlée d'indignation; lorsqu'il dit : « Je m'en réjouis à cause de vous, afin que vous croyiez; » lorsque, prêt à ressusciter Lazare, il répand des larmes; lorsqu'il désire ardemment de faire la Pâque avec ses disciples; lorsqu'aux approches de sa passion son âme est triste : tout cela n'est pas un récit de faits imaginaires. Mais ces mouvements, selon l'infaillible dispensation de sa grâce, il ne les ressent d'âme humaine qu'au moment où il veut, comme il ne s'est fait homme qu'au moment où il a voulu.

Ainsi donc, il faut l'avouer, quoique justes en nous et selon Dieu, ces affections sont dans l'ordre de cette vie, et non de la vie future, objet de nos espérances; et souvent même c'est à regret que nous leur cédon. Parfois l'émotion, non d'une cupidité répréhensible, mais d'une louable charité, nous arrache des larmes malgré nous. C'est donc en nous faiblesse de la condition humaine; mais il n'en est pas ainsi chez notre Seigneur Jésus-Christ, en qui la faiblesse même est un témoignage de puissance. Et cependant, tant que nous portons ici-bas le poids de l'infirmité mortelle, l'insensibilité absolue est un défaut de justice. Car l'Apôtre blâme et maudit plusieurs qu'il déclare être sans affection. Et le Psalmiste condamne aussi ceux dont il dit : « J'ai attendu quelqu'un pour partager ma tristesse, et personne n'est venu. » En effet, en ce séjour de misère où nous sommes, demeurer inaccessible à tout sentiment de douleur, c'est, comme le remarque l'un des sages mêmes du siècle, un état que l'on

contristatus sit; quod dixerit : *Gaudeo propter vos, ut credatis*; quod Lazarum suscitaturus etiam lacrymas fuderit; quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha; quod propinquantè passione tristis fuerit anima ejus, non falso utique referuntur. Verum ille hos motus certæ dispensationis gratia, ita cum voluit suscepit animo humano, ut cum voluit factus est homo.

Proinde, quod fatendum est, etiam cum rectas et secundum Deum habemus has affectiones, hujus vitæ sunt, non illius quam futuram speramus, et sæpe illis etiam inviti cedimus. Itaque aliquando, quamvis non culpabili cupiditate, sed laudabili charitate moveamur, etiam dum nolumus, flemus. Habemus ergo eas ex humanæ conditionis infirmitate : non autem ita Dominus Jesus, cujus et infirmitas fuit ex potestate. Sed dum vitæ hujus infirmitatem gerimus, si eas omnino nullas habeamus, tunc potius non recte vivimus. Vituperabat enim et detestabatur Apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione. Culpavit etiam illos sacer Psalmus, de quibus ait : *Sustinui cui simul contristaretur, et non fuit*. Nam omnino non dolere, dum sumus in hoc loco miseriæ, profecto, sicut quidam etiam apud seculi hujus litteratos sensit, et dixit, non sine magna mercede

ne saurait acheter qu'au prix d'une merveilleuse stupidité d'âme et de corps. Ainsi ce que les Grecs appellent *apathie*, ἀπάθεια, dont le synonyme latin ne pourrait être que *impassibilité*, cette apathie, qu'il faut entendre de l'âme et non du corps, si elle représente un état dégagé de ces affections qui s'élèvent contre la raison et troublent l'esprit, elle est une chose bonne et désirable, mais elle n'appartient pas à cette vie. Car ce n'est pas la voix d'un homme vulgaire entre les hommes, c'est la voix des plus éminents en piété, en justice, en sainteté, qui parle ainsi : « Si nous nous prétendons exempts de péché, nous sommes nos propres séducteurs, et la vérité n'est pas en nous. » Cette apathie ne sera donc en vérité qu'au moment où le péché ne sera plus dans l'homme. C'est assez maintenant de vivre sans crime; celui qui se croit pur éloigne de lui, non le péché, mais le pardon. Si donc il faut appeler apathie l'insensibilité complète de l'âme, qui ne voit que cette insensibilité est le plus grand de tous les vices ? Or il n'est pas absurde de prétendre que la parfaite béatitude écarte tout aiguillon de crainte, tout voile de tristesse; mais, pour en exclure l'amour et l'allégresse, ne faut-il pas être entièrement séparé de la vérité ? En un mot, si l'apathie exclut toute émotion de crainte, toute angoisse de douleur, il faut la fuir en cette vie, si nous voulons vivre dans la rectitude, vivre selon Dieu; mais elle doit être l'objet de notre espérance pour la vie future, où une éternelle félicité nous est promise.

contingit, immanatis in animo, stuporis in corpore. Quocirca illa quæ ἀπάθεια græce dicitur, quæ si latine posset, impassibilitas diceretur, si ita intelligenda est (in animo quippe, non in corpore accipitur), ut sine his affectionibus vivatur, quæ contra rationem accidunt mentemque perturbant, bona plane et maxime optanda est; sed nec ipsa hujus est vitæ. Non enim qualiumcumque hominum vox est, sed maxime piorum multumque justorum atque sanctorum: Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, non ipsos seducimus, et veritas in nobis non est. Tunc itaque ἀπάθεια ista erit, quando peccatum in homine nullum erit. Nunc vero satis bene vivitur, si sine crimine: sine peccato autem qui se vivere existimat, non id agit, ut peccatum non habeat, sed ut veniam non accipiat. Porro si ἀπάθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitæ iudicet esse pejorem? Potest ergo non absurde dici perfectam beatitudinem sine stimulo timoris et sine ulla tristitia futuram: non ibi autem futurum amorem gaudiumque quis dixerit, nisi omni modo a veritate seclusus? Si autem ἀπάθεια illa est, ubi nec metus ullus exterret, nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si

Car cette crainte dont l'apôtre Jean a dit : « La crainte n'est pas avec la charité; la perfection de la charité bannit la crainte, parce que la crainte est une peine; or celui qui craint n'est point parfait dans la charité; » cette crainte n'est pas du même ordre que celle de l'apôtre Paul, quand il redoute pour les Corinthiens les charmes perfides du serpent, crainte que la charité conçoit, ou plutôt dont la charité seule est capable; mais c'est la crainte dont Paul lui-même a dit : « Vous n'avez pas reçu l'esprit de servitude pour vivre encore dans la crainte. » Quant à cette crainte chaste, « qui demeure dans le siècle du siècle, » si elle continue dans le siècle futur (et comment entendre autrement le siècle du siècle ?), ce n'est pas la crainte qui frémit de l'invasion possible du mal, mais celle qui affermit dans le bien dont la perte est impossible. Car, dès lors que l'amour du bien obtenu est immuable, cette crainte qui conjure le mal admet, pour ainsi dire, la sécurité. L'expression de chaste crainte désigne en effet l'impossibilité future de vouloir le péché; non plus inquiétude de la faiblesse qui tremble de le commettre, mais tranquillité de l'amour assuré de l'éviter. Ou bien, si la possession certaine des éternelles et saintes allégresses exclut toute crainte, quelle qu'elle soit, cette parole : « La chaste crainte du Seigneur, qui demeure dans le siècle du siècle », doit être entendue comme celle-ci : « La patience des pauvres

recte, hoc est secundum Deum, vivere volumus : in illa vero beata, quæ sempiterna promittitur, plane speranda est.

Timor namque ille de quo dicit apostolus Joannes : *Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem, quia timor pœnam habet; qui autem timet, non est perfectus in charitate;* non est ejus generis timor, cujus ille quo timebat apostolus Paulus, ne Corinthii serpentina seducerentur astutia; hunc enim timorem habet charitas, imo non habet nisi charitas : sed illius est generis timor, qui non est in charitate; de quo ipse apostolus Paulus ait : *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timorem. Timor vero ille castus, permanens in seculum seculi, si erit et in futuro seculo (nam quo alio modo potest intelligi permanere in seculum seculi ?), non est timor exterrens a malo, quod accidere potest; sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor esse poterit in illa certissima securitate perpetuorum felicitumque gaudiorum : sic dictum est : *Timor Domini castus, permanens in seculum seculi**

ne périra jamais. » Et comment la patience serait-elle éternelle, puisqu'elle ne peut être nécessaire qu'où il y a des maux à souffrir ? Mais ce qui est éternel, c'est le but où l'on atteint par la patience ; et peut-être, ainsi, cette chaste crainte qui demeure dans le siècle du siècle exprime-t-elle l'éternelle récompense où la crainte nous conduit.

Ainsi donc, comme l'on ne saurait arriver que par une vie juste à la vie bienheureuse, il suit que, dans une vie juste, ces affections sont justes, dérégées dans une vie dérégée. Or la vie éternellement heureuse sera non seulement juste, mais assurée, dans son amour et sa joie. Plus de crainte alors, plus de douleur. Et ne pouvons-nous déjà concevoir quels doivent être en ce pèlerinage les citoyens de la Cité de Dieu, vivant selon l'esprit et non selon la chair, selon Dieu et non selon l'homme ; et quels ils seront un jour dans cette immortalité où ils aspirent ? Mais la cité ennemie, la société des impies, vivant selon l'homme, non selon Dieu, et dans le culte des dieux de mensonge, dans le mépris du Dieu de vérité professant la doctrine des hommes et des démons ; cette cité est livrée aux tourmentes malades des passions mauvaises. Et, s'il est en son sein quelques citoyens qui prétendent assujettir ces fougueux transports au frein de la modération, l'exaltation de leur orgueil impie nourrit une enflure d'autant plus hideuse qu'ils en ressentent moins de

quemadmodum dictum est : *Patientia pauperum non peribit in æternum.* Neque enim æterna erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala : sed æternum erit, quo per patientiam pervenitur. Ita fortasse timor castus in seculum seculi dictus est permanere, quia id permanebit, quo timor ipse perducit.

Quæ cum ita sint, quoniam recta vita ducenda est, qua perventendum sit ad beatam, omnes affectus istos vita recta rectos habet, perversa perversos. Beata vero eademque æterna amorem habebit et gaudium non solum rectum, verum etiam certum ; timorem autem ac dolorem nullum. Unde jam apparet utcumque, quales esse debeant in hac peregrinatione cives Civitatis Dei, viventes secundum spiritum, non secundum carnem, hoc est, secundum Deum, non secundum hominem : et quales in illa quo tendunt, immortalitate futuri sint. Civitas porro, id est societas, impiorum non secundum Deum, sed secundum hominem viventium, et in ipso cultu falsæ, contemptuque veræ divinitatis, doctrinas hominum dæmonumve sectantium his affectibus pravis tanquam morbis et perturbacionibus quatitur. Et si quos cives habet qui moderari talibus motibus et eos quasi temperare videantur, sic impietate superbi et elati sunt, ut hoc ipso in eis sint majores tumores, quo minores dolores. Et si nonnulli

douleur. Si quelques autres montent à ce prodigieux délire d'adorer en eux-mêmes cette inflexibilité que rien n'élève, rien n'excite; que rien n'émeut, rien n'incline; ces hommes sont plutôt déchus de l'humanité qu'en possession de la tranquillité véritable. Car la rigidité n'est pas la rectitude, l'insensibilité n'est pas la santé.

X. Mais le premier homme, ou plutôt les premiers hommes, car ils étaient un couple uni dans le mariage antérieurement au péché, avaient-ils, dans le corps animal, ces passions dont un jour, libres et purs de tout péché, nous serons exempts dans le corps spirituel? Cette question n'est pas sans intérêt. S'ils les avaient, étaient-ils donc si heureux en ce paradis de béatitude? Car enfin peut-on dire souverainement heureux celui que domine la crainte ou la douleur? Toutefois, dans une telle affluence de biens, que pouvaient appréhender ou souffrir ces premiers hommes, là où il n'y avait ni mort, ni maladie à craindre, où rien ne manquait au vœu de leur volonté chaste, où rien ne survenait pour troubler la chair ou l'esprit de l'homme en possession de la félicité? C'était un amour sans nuage qui les unissait à Dieu et formait entre eux le lien de la fidélité conjugale; et une intarissable joie naissait de cet amour toujours assuré de la jouissance de son objet. C'était un tranquille éloignement du péché qui les préservait de tout mal, de toute tristesse. Mais

tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu; humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequantur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum; aut quia stupidum est, ideo sanum.

X. Sed utrum primus homo vel primi homines (duorum erat quippe conjugium) habebant istos affectus in corpore animali ante peccatum, quales in corpore spirituali non habebimus, omni purgato finitoque peccato, non immerito quæritur. Si enim habebant, quomodo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est paradiso? Quis tandem absolute dici beatus potest, qui timore afficitur, vel dolore? Quid autem timere aut dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo; nec aberat quidquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet? Amor erat imperturbatus in Deum, atque inter se conjugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum. Erat devotio tranquilla peccati, qua manente nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruerat. An forte cupiebant prohibitum lignum ad

peut-être, partagés entre le désir de toucher à l'arbre défendu et la crainte de mourir, ce désir, cette crainte étaient pour eux, en ce séjour même de béatitude, un sujet de trouble. Loin de nous une telle pensée. Non, il n'en pouvait être ainsi en l'absence de tout péché. Et n'y a-t-il pas péché à désirer ce que prohibe la loi de Dieu, à s'en abstenir par crainte du châtement, et non pas par amour de la justice? Loin de nous, dis-je, de croire qu'avant tout péché l'aspect de l'arbre défendu les rende coupables de ce péché de désir dont le Seigneur a dit, à l'égard de la femme : « Quiconque jette sur une femme un regard de convoitise a déjà commis l'adultère dans son cœur. » Or cette félicité des premiers hommes exempts de toute perturbation dans leur âme, de toute affliction dans leur corps, serait encore aujourd'hui la condition universelle de la société humaine, si le crime dont ils sont les auteurs, qu'ils ont transmis à leur postérité, renouvelé chaque jour par leurs descendants, n'appelait la vindicte suprême. Au sein de cette félicité permanente, grâce à la vertu de ces paroles bénissantes : « Croissez et multipliez », le nombre des prédestinés accomplis recevrait une bénédiction nouvelle et plus sublime, celle qui a été accordée aux saints anges; dès lors même une invincible certitude d'éviter le péché et la mort; enfin, sans subir l'épreuve du travail, de la douleur et de l'agonie, les saints seraient déjà en possession de cette vie qu'ils puiseront dans

vescendum contingere, sed mori metuebant; ac per hoc et cupiditas, et metus jam tunc illos homines etiam in illo perturbabat loco? Absit ut hoc existimemus fuisse, ubi nullum erat omnino peccatum. Neque enim nullum peccatum est, ea quæ lex Dei prohibet concupiscere, atque ab his abstinere timore pœnæ, non amore justitiæ. Absit, inquam, ut ante omne peccatum jam ibi fuerit tale peccatum, ut hoc de ligno admitterent, quod de muliere Dominus ait : Si quis viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo. Quam igitur felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum lædebantur incommodis : tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros trajecerunt, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet : atque ista permanente felicitate, donec per illam benedictionem, qua dictum est : Crescite, et multiplicamini, prædestinatorum sanctorum numerus compleretur, alia major daretur, quæ beatissimis Angelis data est : ubi jam esset certa securitas peccatorum neminem, neminemque moriturum : et talis esset vita sanctorum, post nullum laboris, doloris, mortis experi-

l'incorruptibilité glorieuse, au jour où leurs corps se lèveront de la poussière.

XI. Mais Dieu ayant tout prévu, et le péché de l'homme ne pouvant échapper à sa prescience, c'est suivant les dispositions de cette prescience, et non sur de vaines conjectures, étrangères au plan divin, que nous devons considérer la Cité sainte. Car l'homme n'a pu troubler par son péché l'ordre suprême, ni forcer Dieu de modifier ses décrets, puisque la divine prévoyance avait marqué jusqu'où devait aller la malice de l'homme, et quel bien elle en devait tirer. Quoique l'on dise, en effet, que Dieu change ses desseins (et de là cette expression figurée qui, dans l'Écriture sainte, lui attribue même le repentir), on ne le dit que par rapport à l'attente de l'homme ou à l'ordre des causes naturelles, et non selon la prescience certaine du Tout-Puissant. Dieu donc, au témoignage de l'Écriture, a créé l'homme droit, et par conséquent avec une bonne volonté; il n'eût pas été dans la droiture sans une volonté bonne. La bonne volonté est donc l'œuvre de Dieu; car l'homme l'a reçue avec la vie. Et la première mauvaise volonté, celle qui, dans l'homme, a précédé toutes les mauvaises œuvres, est moins une œuvre qu'un éloignement des œuvres de Dieu pour celles de l'homme. Or ces œuvres sont mauvaises en tant qu'elles n'ont pas Dieu pour fin, mais la volonté propre; et ne peut-on dire que l'arbre

mentum, qualis erit post hæc omnia in incorruptione corporum reddita resurrectione mortuorum.

XI. Sed quia Deus cuncta præscivit, et ideo hominem quoque peccatorum ignorare non potuit; secundum id quod præscivit atque disposuit civitatem sanctam, eam debemus asserere, non secundum illud quod in nostram cognitionem pervenire non potuit, quia in Dei dispositione non fuit. Nec enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium, quasi Deum quod statuerat mutare compulerit: cum Deus præsciendo utrumque prævenit, id est, et homo, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus. Deus enim etsi dicitur statua mutare (unde tropica locutione in Scripturis sanctis etiam poenituisse legitur Deum), juxta id dicitur, quod homo speraverat, vel naturalium causarum ordo gestabat; non juxta id quod se Omnipotens facturum esse præsciverat. Fecit itaque Deus, sicut scriptum est, hominem rectum: ac per hoc voluntatis bonæ. Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei: cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala vero voluntas prima, quoniam omnia mala opera præcessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. Et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum: ut eorum operum tanquam fructuum

mauvais de ces mauvais fruits, c'est la volonté, ou l'homme même, l'homme de mauvaise volonté? Toutefois, bien que la mauvaise volonté ne soit pas selon la nature, mais contre la nature, puisqu'elle est un vice; elle est de même nature que le vice, qui ne peut être que dans une nature, c'est-à-dire une nature que le Créateur tire du néant, et non celle qu'il engendre de lui-même, telle que le Verbe par qui toutes choses ont été faites. Dieu, il est vrai, a formé l'homme de la poussière de la terre, mais la matière est faite de rien, et c'est une âme tirée du néant que Dieu donne au corps en créant l'homme. Et voyez comme le mal est vaincu par le bien. Il lui est permis d'exister pour rendre témoignage à la justice toute-puissante du Créateur; mais le bien peut exister sans le mal : ainsi, Dieu lui-même, vérité souveraine; ainsi au-dessus de cette atmosphère de ténèbres, toute la création céleste, invisible et visible, tandis que le mal ne peut exister sans le bien; car les natures en qui il réside sont bonnes en tant que natures. Or le mal disparaît non par le retranchement total ou partiel d'une nature accessoire, mais par la guérison et le redressement de la nature corrompue et pervertie. La volonté n'est donc vraiment en possession de son libre arbitre qu'autant qu'elle refuse les chaînes du vice et du péché. Don de Dieu perdu par la faute de l'homme, celui-là seul qui le lui a fait peut le lui rendre. « Si le Fils vous met en liberté, dit la Vérité même, c'est alors que vous serez

malorum voluntas ipsa esset velut arbor mala, aut ipse homo in quantum malæ voluntatis. Porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est; tamen ejus naturæ est, cujus est vitium, quod nisi in natura non potest esse : sed in ea quam creavit ex nihilo, non quam genuit Creator de semetipso, sicut genuit Verbum, per quod facta sunt omnia. Quia etsi de terræ pulvere Deus finxit hominem; eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum facius est homo. Usque adeo autem mala vincuntur a bonis, ut quamvis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti justitia providentissima Creatoris; bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus, sicut omnis super istum caliginosum aerem cœlestis invisibilis visibilisque creatura; mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturæ in quibus sunt, in quantum naturæ sunt, utique bonæ sunt. Detrahatur porro malum, non aliqua natura quæ accesserat vel ulla ejus parte sublata, sed ea quæ vitiata ac depravata fuerat, sanata atque correctæ. Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo : quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit; *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis.* Idipsum est

vraiment libres. » En d'autres termes : Si le Fils vous sauve, c'est alors que vous serez vraiment sauvés. Car il n'est pour nous libérateur qu'autant qu'il est sauveur.

L'homme vivait donc selon Dieu dans le paradis corporel et dans le spirituel. Car il n'y avait pas un paradis corporel pour les biens du corps, sans un spirituel pour ceux de l'esprit; et, d'autre part, un paradis spirituel, paradis de jouissances intérieures, ne pouvait être sans un paradis corporel, paradis de jouissances extérieures. Il y avait, à cette double fin, double paradis. Mais, depuis que, détourné de Dieu pour se retourner vers lui-même, plus jaloux de dominer en tyran superbe que d'obéir en fidèle sujet, l'ange de l'orgueil, et partant de l'envie, fût déchu du paradis spirituel¹; dès lors aspirant, sous l'inspiration de son perfide génie, à s'insinuer dans les sens de l'homme, dont il envie la droite stature parce que lui-même est tombé; entre tous les animaux terrestres qui, dociles et soumis, habitaient avec l'homme et la femme le paradis corporel, il choisit le serpent, animal souple aux replis tortueux et mobiles, propre à son but; et abusant de la supériorité de la nature angélique pour pénétrer en lui et le plier, comme un instrument, au service de sa malignité spi-

autem, ac si diceret : Si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvi eritis. Inde quippe liberator, unde salvator.

Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso, et corporali et spirituali. Neque enim erat paradisu corporalis propter corporis bona, et propter mentis non erat spiritualis; aut vero erat spiritualis quo per interiores, et non erat corporalis quo per exteriores sensus homo frueretur. Erat plane utrumque propter utrumque. Postea vero quam superbus ille angelus, ac per hoc invidus, per eandem superbiam a Deo ad semetipsum conversus, quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spirituali paradiso cecidit (de cujus lapsu sociorumque ejus, qui ex angelis Dei angeli ejus effecti sunt, in libris undecimo et duodecimo hujus operis satis, quantum potui, disputavi), malesuada versutia in hominis sensus serpere affectans, cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, invidabat, colubrum in paradiso corporali, ubi cum duobus illis hominibus masculo et femina animalia etiam terrestria cetera subdita et innoxia versabantur, animal scilicet lubricum et tortuosius anfractu mobile, operi suo congruum, per quem loqueretur, elegit; eoque per angelicam præsentiam præstantioremque naturam spirituali nequitia sibi subjecto;

¹ Le latin ajoute en parenthèse.

(Et sa chute, celle de ses compagnons, qui d'anges de Dieu sont devenus ses anges à lui, j'en ai parlé, autant qu'il m'a été possible, aux onzième et douzième livres.

rituelle, il adresse par lui à la femme de perfides discours. C'est la partie la plus faible du couple humain qu'il attaque d'abord pour arriver par degrés au tout; car il ne croit pas l'homme si crédule; il le croit moins capable de céder lui-même à l'erreur qu'à la complaisance pour l'erreur. Quand Aaron fait élever une idole, il n'adhère pas d'intelligence, il cède par force à l'égarement du peuple; quand Salomon tombe dans l'idolâtrie, ce ne sont point ses convictions, mais les caresses de ses femmes qui le poussent à ces autels sacrilèges; ainsi c'est la complaisance de l'homme pour sa femme, de lui pour elle, de l'homme pour l'homme, de l'époux pour l'épouse, qui porte notre premier père à la transgression de la loi de Dieu; il est séduit, non parce qu'il croit à la vérité des paroles de sa compagne, mais parce qu'il obéit à l'affection conjugale. « Adam n'a pas été séduit, dit l'apôtre, mais la femme. » Elle ajoute foi aux discours du serpent; lui ne veut pas se séparer d'elle; il veut qu'entre eux tout soit commun, même le péché; et il n'en est pas moins coupable, car il pêche avec connaissance et réflexion. Aussi l'apôtre ne dit pas : Il n'a point péché; mais : « Il n'a point été séduit. » L'apôtre établit le péché quand il dit : « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde; » et un peu après, plus clairement encore : « A la ressemblance de la prévarication d'Adam. » Dans son langage, être séduit, c'est faire ce que l'on ne regarde pas comme péché. Mais Adam sut qu'il péchait. Autrement, où serait la vérité de cette

et tanquam instrumento abutens, fallacia sermocinatus est feminae : a parte scilicet inferiore illius humanæ copulæ incipiens, ut gradatim perveniret ad totum; non existimans virum facile credulum, nec errando posse decipi, sed dum alieno cedit errori. Sicut enim Aaron erranti populo ad idolum fabricandum non consensit inductus, sed cessit obstrictus; nec Salomonem credibile est errore putasse idolis esse serviendum, sed blanditiis femineis ad illa sacrilegia fuisse compulsus : ita credendum est, illum virum suæ feminae, uni unum, hominem homini, conjugem conjugii, ad Dei legem transgrediendam, non tanquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudine paruisse. Non enim frustra dixit Apostolus : *Sed et Adam non est seductus, mulier autem seducta est* : nisi quia illa quod ei serpens locutus est, tanquam verum esset, accepit, ille autem ab unico noluit consortio dirimi, nec in communione peccati; nec ideo minus reus, sed sciens prudensque peccavit. Unde et Apostolus non ait : Non peccavit; sed : *Non est seductus* Nam utique ipsum ostendit, ubi dicit, *Per unum hominem intravit peccatum in mundum* : et paulo post apertius : *In similitudine, inquit, prævaricationis Adæ* Eos autem seductus intelligi voluit, qui in quod faciunt, non putant esse peccatum : ille autem scivit.

parole : « Adam n'a point été séduit ? » Peut-être son inexpérience des rigueurs divines l'a-t-elle trompé en lui faisant croire sa faute vénielle. Ainsi il ne partage point la séduction de sa femme, mais il se trompe sur l'accueil que la justice va faire à cette excuse : « La femme que vous avez unie à moi m'a donné ce fruit, et j'en ai mangé. » Est-il donc besoin de plus longs discours ? Ils n'ont pas, tous deux, laissé surprendre leur crédulité : mais tous deux se sont laissés surprendre par le péché, tous deux sont tombés dans les filets du diable.

XII. On se demandera peut-être pourquoi les autres péchés n'altèrent point la nature humaine au même degré que la prévarication originelle, cause de cette corruption hideuse qui afflige nos yeux et notre âme, nous rend la proie de la mort et le jouet de tant d'orages soulevés en nous par la lutte des passions, passions que dans le paradis, avant le péché, l'homme, quoique revêtu d'un corps animal, ne connaissait pas ; on se demandera peut-être pourquoi ? — C'est qu'il ne faut pas juger de la gravité de la faute par la qualité de l'aliment, qui assurément n'était mauvais et nuisible qu'en tant que défendu. Dieu, en effet, dans ce lieu de félicité souveraine, eût-il créé ou planté aucune substance mauvaise ? Mais le commandement s'adressait à l'obéissance, vertu qui, dans l'homme doué de raison, est comme la mère et la gardienne de toutes les vertus ; car telle est la loi de la créature

Alioquin quomodo verum erit : *Adam non est seductus* ? Sed inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum. Ac per hoc in eo quidem quo mulier seducta est, non est ille seductus, sed eum fefellit, quomodo fuerat judicandum quod erat dicturus : *Mulier quam dedisti mecum, ipsa mihi dedit, et manducavi* ? Quid ergo pluribus ? Et si credendo non sunt ambo decepti, peccando tamen ambo sunt capti, et diaboli laqueis implicati.

XII. Si quem vero movet, cur aliis peccatis sic natura non mutetur humana, quemadmodum illa duorum primorum hominum prævaricatione mutata est ; ut tantæ corruptioni, quantam videmus atque sentimus, et per hanc subjaceret morti, ac tot et tantis tamque inter se contrariis perturbaretur et fluctuaret affectibus, qualis in paradiso ante peccatum, licet in corpore esset animali, utique non fuit : si quis hoc movetur, ut dixi, non ideo debet existimare leve ac parvum illud fuisse commissum, quia in esca factum est, non quidem mala, nec noxia, nisi quia prohibita. Neque enim quidquam mali Deus in illo tantæ felicitatis loco crearet atque plantaret. Sed obedientia commendata est in præcepto, quæ virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum :

raisonnable, que rien ne lui est plus utile que de dépendre, rien ne lui est plus funeste que de faire sa propre volonté, et non celle de son Créateur. Quant au commandement de ne renoncer qu'à un seul aliment au milieu d'une telle profusion de biens, ce commandement si léger à observer, si court à retenir, quand surtout la concupiscence n'était pas encore pour opposer à la volonté cette résistance, suite et châtement du crime; l'injustice qui le viole est d'autant plus coupable que l'observance en était plus facile.

XIII. Nos premiers auteurs ont donc commencé par être antérieurement mauvais avant de tomber dans cette désobéissance évidente; car on n'en viendrait jamais à l'acte mauvais, si la mauvaise volonté ne prenait les devants. Or quel a pu être le commencement de la mauvaise volonté, sinon l'orgueil? « L'orgueil est le commencement du péché. » Et qu'est-ce que l'orgueil, sinon l'appétit d'une fausse grandeur? C'est une fausse grandeur qui, délaissant Celui à qui l'âme doit demeurer unie comme à son principe, prétend devenir en quelque sorte son principe à soi-même; et cela, quand l'âme se complait trop en soi. Elle se complait en soi, quand elle se détache de ce bien immuable qui devait être préférablement à elle-même l'unique objet de ses complaisances. Or ce détachement est volontaire; car, si la volonté du premier homme fût demeurée stable dans l'amour du bien immuable, lumière de son intelligence, foyer de son cœur, s'en serait-il détourné pour se plaire en soi, pour

quandoquidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utile; perniciosum autem suam, non ejus a quo creata est, facere voluntatem. Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subiacebat, tam leve præceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi præsertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de pœna transgressionis postea subsecutum est, tanto majore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri.

XIII. In occulto autem mali esse cœperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi præcessisset mala voluntas. Porro malæ voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? *Initium enim omnis peccati superbia est.* Quid est autem superbia, nisi perversæ celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhærere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. Spontaneus est autem iste defectus: quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret, et accendebatur ut amaret.

tomber dans les ténèbres et la froideur? La femme eût-elle cru aux paroles du serpent? L'homme eût-il préféré au précepte de Dieu la volonté de la femme? Eût-il pensé ne commettre qu'une faute vénielle en gardant à la compagne de sa vie la fidélité jusque dans le crime? L'acte mauvais, la désobéissance, suppose donc en eux la préexistence du mal. Ce mauvais fruit ne pouvait venir que d'un mauvais arbre. Or, que cet arbre devint mauvais, c'était un accident contraire à la nature; et il ne pouvait devenir tel que par le vice de la volonté qui est contraire à la nature. Mais la nature ne saurait souffrir du vice si elle n'était tirée du néant. En tant qu'elle est comme nature, c'est qu'elle a Dieu pour auteur de son être; en tant qu'elle se détache du principe de son être, c'est qu'elle est créée de rien. Et néanmoins la déchéance de l'homme ne l'a pas destitué de tout être; en l'inclinant vers lui-même, elle l'a réduit à moins d'être qu'il n'avait quand il demeurerait uni à celui qui est souverainement. Délaisser Dieu pour être en soi, pour se complaire en soi, ce n'est pas encore être néant, c'est s'approcher du néant. Aussi les saintes Ecritures donnent-elles à ceux qui se plaisent en eux-mêmes un autre nom, le nom de superbes. Car il est bon d'avoir le cœur en haut, non vers soi, ce qui est orgueil, mais vers le Seigneur, ce qui est obéissance; et l'obéissance n'appartient qu'aux humbles. Admirables contrastes! quelque chose est dans l'humilité qui élève le cœur, et quelque chose

stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur, et ex hoc tenebresceret et frigeret, ut vel illa verum crederet dixisse serpentem, vel ille Dei mandato uxoris præponeret voluntatem, putaretque se venialiter transgressorem esse præcepti, si vitæ suæ sociam non desereret etiam in societate peccati. Non malum ergo opus factum est, id est, illa transgressio, ut cibo prohibito vescerentur, nisi ab eis qui jam mali erant. Neque enim fieret ille fructus malus, nisi ab arbore mala. Ut autem esset arbor mala, contra naturam factum est: quia nisi vitio voluntatis, quod contra naturam est, non utique fieret. Sed vitio depravari, nisi ex nihilo facta, natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset: sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhærebat. Relicto itaque Deo; esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare. Unde superbi secundum Scripturas sanctas alio nomine appellantur, *sibi placentes*. Bonum est enim sursum habere cor: non tam ad se ipsum, quod est superbix; sed ad Dominum, quod est obedientix, quæ nisi humilium non potest esse. Est igitur aliquid humilitatis miro modo

dans l'élévation qui abaisse le cœur. Et cependant ne semble-t-il pas contradictoire que l'élévation descende et que l'humilité s'élève? C'est que l'humilité se soumet pieusement à l'Être supérieur; or nul être n'est supérieur à Dieu; et, se soumettant à Dieu, l'humilité s'exalte. Mais l'élévation est un vice en tant qu'elle repousse cette dépendance; et, détachée de celui au-dessus duquel il n'est rien, elle se précipite, justifiant cette parole de l'Écriture : « Vous les avez abattus quand ils s'élevaient » ; non pas lorsqu'ils s'étaient élevés; en sorte que leur élévation soit suivie de leur chute; mais, quand ils s'élevaient, c'est alors qu'ils se sont précipités; car, s'élever, c'est tomber. Ainsi, d'une part, l'humilité expressément recommandée dans la Cité de Dieu, et à la Cité de Dieu pendant son pèlerinage temporel, l'humilité, vertu particulière de Jésus-Christ, le roi de la Cité sainte; et d'autre part, le vice contraire, l'orgueil qui, selon le témoignage des saintes Lettres, domine sur l'ennemi du Sauveur, sur le démon, signalent l'infinie différence des deux cités, celle des fidèles, celle des impies, rangées chacune avec les anges dont elles relèvent, ces anges chez lesquels a prévalu dès l'origine ou l'amour de Dieu, ou l'amour de soi-même.

Ce crime manifeste de désobéissance ou commandement de Dieu, ce piège du démon, l'homme ne s'y fût pas laissé prendre si l'homme n'eût commencé par se plaire en lui-

quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium videtur, ut elatio sit deorsum, et humilitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori, nihil est autem superius Deo : et ideo exaltat humilitas, quæ facit subditum Deo. Elatio autem quæ in vitio est, eo ipso quo respuit subjectionem, et cadit ab illo, quo non est quidquam superius, et ex hoc erit inferius, et fit quod scriptum est : *Dejecisti eos, cum extollerentur*. Non enim ait, Cum elati fuissent, ut prius extollerentur, et postea deicerentur : sed *cum extollerentur*, tunc dejecti sunt. Ipsum quippe extolli, jam dejici est. Quapropter quod nunc in Civitate Dei, et civitati Dei in hoc seculo peregrinanti maxime commendatur humilitas, et in ejus Rege, qui est Christus, maxime prædicatur; contrariumque huic virtuti elationis vitium, in ejus adversario, qui est diabolus, maxime dominari, sacris Litteris edocetur : profecto ista est magna differentia, qua civitas, unde loquimur, utraque discernitur; una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quæque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus præcessit hac amor Dei, hac amor sui.

Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi ipsi placere

même. Il prêta en effet une oreille complaisante à cette parole : « Vous serez comme des dieux » ; ce qu'ils eussent été plutôt, demeurant par obéissance unis à leur souverain et véritable principe, que se faisant eux-mêmes, par orgueil, le principe de leur existence. Car des dieux créés ne sont pas dieux par leur vérité propre, mais en tant que participations du vrai Dieu. Aspirer à plus d'être, c'est déchoir de son être. L'homme aimant à se suffire à lui-même perd celui qui pourrait en vérité lui suffire. Or ce désordre de l'homme qui, se plaisant en soi, comme s'il était lumière, se détourne de celle qui le serait lui-même lumière, si elle lui plaisait, ce désordre, dis-je, dut préexister secrètement en lui avant de passer à l'état de désordre. Car cette parole de l'Écriture est véritable : « L'élévation du cœur précède la chute, et son humiliation précède la gloire. » La chute secrète qui précipite le cœur devance la chute extérieure : car on est déjà tombé sans le croire. Comment, en effet, penser que l'élévation soit une chute ? Et toutefois c'est déjà une déchéance que d'abandonner le Très-Haut. Mais la chute n'est-elle pas manifeste quand la violation de la loi est évidente et indubitable ? Et précisément la prohibition de Dieu portait sur un acte qu'aucune ombre de justice ne pourrait couvrir. Aussi, j'ose le dire, il est utile aux superbes de tomber dans quelque faute éclatante, afin que, se déplaisant à eux-mêmes, ils se relèvent ; car, en se plaisant, ils sont tombés. Les larmes et l'amer

compisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est : *Eritis sicut dii*. Quod melius esse possent summo veraque principio cohærendo per obedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Dii enim creati, non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii. Plus autem appetendo, minus est : qui dum sibi sufficere diligit, ab illo qui ei vere sufficit, deficit. Illud itaque malum, quo cum sibi homo placet, tanquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse sit lumen : illud, inquam, malum præcessit in abdito, ut sequeretur hoc malum quod perpetratum est in aperto. Verum est enim quod scriptum est : *Ante ruinam exaltatur cor, et ante gloriam humiliatur*. Illa prorsus ruina quæ fit in occulto, præcedit ruinam quæ fit in manifesto, dum illa ruina esse non putatur. Quis enim exaltationem ruinam putat ; cum jam ibi sit defectus, quo est relictus Excelsus ? Quis autem ruinam esse non videat, quando fit mandati evidens atque indubitata transgressio ? Propter hoc Deus illud prohibuit, quod cum esset admissum, nulla defendi posset imaginatione justitiæ. Et audeo dicere, superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant, qui jam sibi placendo ceciderant. Salubrius enim Petrus sibi displicuit quando

déplaisir de Pierre lui furent plus salutaires que sa présomptueuse complaisance. « Couvrez leur face d'ignominie, s'écrie le Psalmite, et ils chercheront votre nom, Seigneur » ; c'est-à-dire que ceux qui se plaisent à rechercher leur propre gloire se plaisent à rechercher la vôtre.

XIV. Mais un orgueil plus profond et plus digne de colère est celui qui cherche, pour les péchés manifestes, les faux-fuyants de l'excuse ; ainsi les premiers hommes, quand l'un dit : « Le serpent m'a trompé » ; et l'autre : « La femme que vous avez unie à moi m'a donné de ce fruit » ; aucune demande de pardon, aucun recours à la compassion du médecin. Ils ne vont pas, il est vrai, comme Caïn, jusqu'à nier leur crime ; cependant leur orgueil cherche encore à rejeter le crime sur un autre ; l'orgueil de la femme sur le serpent, l'orgueil de l'homme sur la femme. Mais, en présence de cette éclatante infraction du précepte divin, s'excuser c'est s'accuser. Étaient-ils donc moins coupables pour s'être rendus, la femme aux insinuations du serpent ; l'homme, aux instances de la femme ? Comme s'il y eût personne à qui l'on dût plutôt croire ou céder qu'à Dieu ?

XV. L'homme a donc méprisé Dieu et son commandement ; il a méprisé ce Dieu qui l'a créé, qui l'a fait à son image, qui lui a donné l'empire sur le reste des animaux, qui l'a placé dans le paradis, qui l'a comblé de jouissance et de bien-être, qui, loin de le surcharger de préceptes nombreux longs et pénibles, ne recommande à son obéissance qu'un seul

flevit, quam sibi placuit quando præsumpsit. Hoc dicit et sacer Psalmus *Imple facies eorum ignominia, et quærent nomen tuum Domine* : id est, ut tu eis placeas quærenlibus nomen tuum, qui sibi placuerunt quærendo suum.

XIV. Sed est pejor damnabiliorque superbia, qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur : sicut illi primi homines, quorum et illa dixit : *Serpens seduxit me, et manducaui* ; et ille dixit : *Mulier quam dedisti mecum, hæc mihi dedit a ligno, et edi*. Nusquam hic sonat petitio veniæ, nusquam imploratio medicinæ. Nam licet isti non sicut Caïn, quod commiserunt, negent, adhuc tamen superbia in alium quærit referre, quod perperam fecit : superbia mulieris, in serpentem ; superbia viri, in mulierem. Sed accusatio potius quam excusatio vera est, ubi mandati divini est aperta transgressio. Neque enim hoc propterea non fecerunt, quia id mulier serpente suadente, vir muliere impertiente commisit ; quasi quidquam Deo, cui vel crederetur, vel cederetur, anteposendum fuerit.

XV. Quia ergo contemptus est Deus jubens, qui creaverat, qui ad suam imaginem fecerat, qui ceteris animalibus præposuerat, qui in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam salutisque præstiterat, qui præceptis nec pluribus nec grandibus nec difficilibus oneraverat, sed uno

précepte, court et facile pour l'avertir qui est le Seigneur et que la créature raisonnable n'a de liberté qu'à son service : — donc une juste condamnation s'en est suivie, et l'homme qui, fidèle, fût devenu spirituel dans sa chair, devient charnel dans son esprit ; l'homme qui, dans son orgueil, s'est plu à lui-même, Dieu, dans sa justice, le laisse à lui-même ; et toutefois l'homme n'est pas destiné à l'indépendance ; mais, en désaccord avec soi, c'est sous le joug de celui dont il s'est fait le complice qu'au lieu de cette liberté si désirée il va trouver un dur et misérable esclavage ; mort spirituellement par sa volonté, la mort corporelle l'attend contre sa volonté : déserteur de la vie éternelle, c'est à la mort éternelle qu'il est condamné, si la grâce ne le délivre. Quiconque regarde cette condamnation comme excessive ou injuste ne sait pas mesurer l'énormité du crime à la facilité primitive de l'éviter. Si l'on célèbre justement l'obéissance d'Abraham, obéissance d'autant plus précieuse que l'ordre à accomplir était plus pénible ; la désobéissance dans le paradis fut d'autant plus criminelle que le précepte était plus léger. Et comme l'obéissance du second Adam est d'autant plus admirable qu'il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, la désobéissance du premier Adam est d'autant plus détestable qu'il s'est fait désobéissant jusqu'à la mort. C'est une chose si petite que commande le Créateur, et la peine dont il menace la désobéissance est si grande qu'on ne saurait exprimer quel crime ç'a

brevissimo atque levissimo ad obedientiæ salubritatem adminiculaverat quo eam creaturam, cui libera servitus expediret, se esse Dñm comonebat : justa damnatio subsequuta est : talisque damnatio, ut homo cui custodiendo mandatum futurus fuerat etiam carne spiritualis, fieret etiam mente carnalis ; et qui sua superbia sibi placuerat, Dei justitia sibi donaretur ; nec sic ut in sua esset omnimodis potestate, sed a se ipse quoque dissentiens, sub illo cui peccando consensit, pro libertate quam concupivit duram miseramque ageret servitutem, mortuus spiritu volens, et corpore moriturus invitus : desertor æternæ vitæ, etiam æterna, nisi gratia liberaret, morte damnatus. Quisquis hujusmodi damnationem vel nimiam, vel injustam putat, metiri profecto nescit quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas. Sicut enim Abrahæ non immerito magna obedientia prædicatur, quia ut occideret filium, res difficillima est imperata : ita in paradiso tanto major inobedientia fuit, quanto in quod præceptum est nullius difficultatis fuit. Et sicut obedientia secundi hominis eo prædicabilior, quo factus est obediens usque ad mortem : ita inobedientia primi hominis eo detestabilior, quo factus est inobediens usque ad mortem. Ubi enim magna est inobedientiæ pœna proposita et res a Creatore facilis imperata, quisquam satis explicet, quantum malum

été de refuser au commandement de la puissance infinie, en présence d'un tel supplice, une si facile obéissance.

Enfin pour trancher le mot, quelle autre peine est infligée à la désobéissance que la désobéissance même ? Car est-il pour l'homme une autre misère que la révolte de lui-même contre lui-même ? Il n'a pas voulu ce qu'il pouvait ; et il ne peut plus ce qu'il veut. Quoique dans le paradis, avant le péché, tout ne lui fût possible, il ne voulait que ce qu'il pouvait ; aussi pouvait-il tout ce qu'il voulait. Maintenant, et tel qu'à l'origine l'Écriture nous le montre, « l'homme n'est que vanité ». Qui pourrait énumérer tout ce qu'il veut sans le pouvoir, quand lui-même à lui-même désobéit, c'est-à-dire à sa volonté, sa volonté ; à l'esprit, la chair esclave ? Car, d'ordinaire, c'est malgré lui que son esprit se trouble, que la chaire souffre, vieillit et meurt. En un mot, que ne faut-il pas subir aujourd'hui, que nous serions loin de subir si la nature prêtait à notre volonté une obéissance absolue ? Mais peut-être faut-il attribuer à quelque infirmité de la chair ses refus de soumission ? Eh ! qu'importe ? pourvu que nous reconnaissons à la justice du Dieu dominateur qui venge le mépris de son autorité en nous abandonnant aux révoltes de notre chair, révoltes dont nous souffrons, tandis que Dieu n'a pu souffrir, mais nous seuls, de notre révolte contre lui. Car il se passe de notre service, et nous ne nous passons pas de celui de notre corps. Quant aux douleurs de la chair,

sit, non obedire in re facili, et tantæ potestatis imperio, et tanto terrenti supplicio ?

Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati pœna quid inobedientiæ nisi inobedientia retributa est ? Nam quæ hominis est alia miseria, nisi adversus eum ipsum inobedientia ejus ipsius, ut quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit ? In paradiso enim etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat ; et ideo poterat omnia quæ volebat. Nunc vero sicut in ejus stirpe cognoscimus, et divina scriptura testatur, *homo vanitati similis factus est*. Quis enim enumerat, quam multa quæ non potest velit, dum sibi ipse, id est voluntati ejus, ipse animus ejus, eoque inferior caro ejus non obtemperat ? Ipso namque invito, et animus plerumque turbatur, et caro dolet ei veterascit, et moritur ; et quidquid aliud patimur, quod non pateremur invitæ, si voluntati nostræ nostra natura omni modo atque ex omnibus partibus obediret. At enim aliquid caro patitur, quo servire non sinitur. Quid interest unde, dum tamen per justitiam dominantis Dei, cui subditi servire nolimus, caro nostra nobis, quæ subdita fuerat, non serviendo molesta sit ; quamvis nos Deo non serviendo, molesti nobis potuerimus esse, non illi ? Neque enim sic ille nostro, ut nos servitio corporis indigemus : et ideo nostra est

c'est l'âme qui souffre dans la chair et par la chair. La chair sans l'âme, que peut-elle souffrir ou désirer? La douleur ou le désir que l'on prête à la chair, c'est l'homme même qui l'éprouve, ou certaine partie de l'âme qui reçoit de la chair l'impression pénible ou agréable d'où naît la douleur ou la volupté. Or, la douleur de la chair, c'est la blessure de l'âme dans la chair, c'est la répulsion de l'âme contre cette souffrance, comme la douleur de l'âme qu'on nomme tristesse est la répulsion de l'âme contre les accidents qui nous affligent. Mais la tristesse est ordinairement précédée de la crainte qui elle-même est dans l'âme et non dans la chair, tandis que la douleur physique n'est précédée d'aucune crainte que la chair ressente avant la douleur. Quant à la volupté, certain aiguillon la devance, certain besoin comme la faim ou la soif, certaine convoitise, nom commun à toute passion, mais dont on désigne plus particulièrement l'appétit de la volupté sensuelle. Les anciens définissent la colère, la convoitise de la vengeance; quoique souvent l'homme s'emporte contre des objets inanimés, incapables de ressentir sa fureur, quand par exemple il rompt un stylet, brise une plume malaroite. Cet emportement déraisonnable est néanmoins une convoitise de vengeance, et pour ainsi dire une ombre de cette rémunération qui, au mal de coulepe, assigne le mal de peine. Il y a donc une convoitise de vengeance que l'on appelle colère,

quod recipimus non illius poena quod fecimus. Dolores porro qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne, et ex carne. Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet, vel concupiscit? Sed quod concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut disseruimus; aut aliquid animæ, quod carnis afficit passio, vel aspera, ut faciat dolorem; vel lenis, ut voluptatem. Sed dolor carnis tantummodo offensio est animæ ex carne, et quædam ab ejus passione dissensio: sicut animæ dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus quæ nobis nolentibus acciderunt. Sed tristitiam plerumque præcedit metus, qui et ipse in anima est, non in carne. Dolorem autem carnis non præcedit ullus quasi metus carnis, qui ante dolorem in carne sentiat. Voluptatem vero præcedit appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas ejus, sicut fames et sitis, et ea quæ in genitalibus usitatus libido nominatur, cum hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis. Nam et ipsam iram nihil aliud esse, quam ulciscendi libidinem, veteres definierunt: quamvis nonnunquam homo, ubi vindictæ nullus est sensus, etiam rebus inanimis irascatur, ut male scribentem stilum collidat, vel calamum frangat iratus. Verum et ista licet irrationabilior, tamen quædam ulciscendi libido est, et nescio quæ, ut ita dixerim, quasi umbra retributionis, ut qui male faciunt, mala patientur. Est igitur libido ulciscendi, quæ ira dicitur: est libido habendi pecuniam, quæ avaritia: est

une convoitise d'amasser qui est l'avarice, une convoitise de vaincre à tout prix l'opiniâtreté ; une convoitise de se glorifier, la jactance : combien d'autres convoitises dont les unes ont un nom et les autres n'en ont point ? Et quel nom donner en effet à la convoitise de dominer, si puissante dans l'âme des tyrans, les guerres civiles l'attestent ?

XVI. Entre toutes les convoitises de l'homme, quand on parle de la concupiscence sans en déterminer l'objet, l'esprit ne se représente guère que ce mouvement honteux qui sollicite les organes. Or ce n'est pas seulement par des assauts extérieurs, mais encore par de secrètes attaques qu'elle s'empare de tout le corps, qu'elle envahit tout l'homme, soulevant à la fois les passions de son âme et les instincts de sa chair ; et quand la volupté qui naît de ce trouble, volupté à laquelle nulle autre volupté corporelle n'est comparable, arrive au dernier terme, en ce moment même, l'intelligence, sentinelle enivrée, se laisse surprendre et désarmer. Aussi, quel homme ami de la sagesse et des saintes joies, engagé dans la vie conjugale, mais sachant, selon le précepte de l'Apôtre, « posséder son vase saintement et honnêtement, et non pas avec l'incontinence malade des païens qui ne connaissent pas Dieu, » ne souhaiterait ignorer, s'il était possible, l'émotion du désir dans l'acte de la transmission de la vie, en sorte que les organes destinés à ce ministère fussent comme tous les autres, chacun, dans l'ordre de ses fonctions,

libido quomodocumque vincendi, quæ pervicaria : est libido gloriandi, quæ jactantia nuncupatur. Sunt multæ variæque libidines, quarum nonnullæ habent etiam vocabula propria, quædam vero non habent. Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi, quam tamen plurimum valere in tyrannorum animis, etiam civilia bella testantur ?

XVI. Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur, neque cujus rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenæ corporis partes excitantur. Hæc autem sibi non solum totum corpus, nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu conjuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua major in corporis voluptatibus nulla est : ita ut momento ipso temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur. Quis autem amicus sapientiæ sanctorumque gaudiorum, conjugalem agens vitam, sed, sicut Apostolus monuit, *sciens vas suum possidere in sanctificatione et honore, non in morbo desiderii sicut et Gentes quæ ignorant Deum*, non mallet, si posset, sine hac libidine filios procreare ; ut etiam in hoc serendæ prolis officio, sic ejus menti ea quæ ad hoc opus creata sunt, quemadmodum cetera suis quæque operibus distributa membra servirent,

dirigés par la volonté de l'esprit, et non emportés par la fougue de la convoitise ? Et ceux mêmes à qui cette volupté plaît, soit dans les liens légitimes, soit dans les honteuses liaisons, ne se sentent pas émus à leur volonté. Parfois cette ardeur survient importune, sans être appelée, parfois elle trompe le désir ; l'âme est de feu et le corps est de glace ; chose étrange ! Ce n'est pas seulement à la volonté légitime, mais encore aux impudiques émotions de la concupiscence que la concupiscence refuse d'obéir. Ainsi elle déploie d'ordinaire toutes ses forces contre l'intervention répressive de l'esprit ; et souvent elle se divise contre soi ; elle remue toute l'âme, et, se trahissant elle-même, laisse le corps insensible.

XVII. C'est avec raison que nous rougissons de cette convoitise, et ces membres mêmes, qui sont, pour ainsi dire, sous sa dépendance, qu'elle ne meurt ou ne retient pas toujours à notre gré, c'est avec raison qu'on les appelle honteux. Il n'en était pas ainsi avant le péché. L'Écriture dit des premiers hommes : « Ils étaient nus et n'en rougissaient pas » ; non que cette nudité leur fût inconnue, mais elle n'était pas encore honteuse. Alors la concupiscence ne sollicitait pas les organes malgré la volonté ; alors la chair par sa désobéissance ne se levait pas en témoignage contre la désobéissance de l'homme. Car ils n'avaient pas été créés aveugles, comme le vulgaire ignorant se l'imagine. L'homme voit les animaux et les nomme ; la femme « voit que le fruit défendu est un ali-

nutu voluntatis acta, non æstu libidinis incitata ? Sed neque ipsi amatores hujus voluptatis, sive ad concubitus conjugales, sive ad immunditias flagitiorum, cum voluerint commoventur : sed aliquando motus ille importunus est nullo poscente, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore : atque ita mirum in modum non solum generandi voluntati, verum etiam lasciviendi libidini libido non servit ; et cum tota plerumque menti cohibenti adversetur, nonnunquam et adversus se ipsam dividitur, commotoque animo in commovendo corpore se ipsa non sequitur.

XVII. Merito hujus libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra quæ suo quodam, ut ita dixerim, jure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet, aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est : *Nudi erant et non confundebantur* : non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat ; quia nondum libido membra illa præter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat. Neque enim cæci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur : quandoquidem et ille vidit animalia, quibus nomina imposuit ; et de illa legitur : *Vidit mulier quia bonum lignum in escam, et*

ment agréable au goût et aux yeux. » Leurs yeux étaient donc ouverts, excepté sur ce point. Rien n'avait appelé leur connaissance sur ce voile dont la grâce les couvrait, quand les membres ne savaient pas encore résister à la volonté. Cette grâce se retire; la désobéissance est le châtement de la désobéissance; il se manifeste dans le mouvement du corps une cynique étrangeté, et leur nudité devient une honte; leur attention s'éveille, ils demeurent confus. Et c'est pourquoi l'Écriture ajoute, après le récit de cette éclatante transgression du commandement divin: « Et leurs yeux s'ouvrirent, et ils connurent qu'ils étaient nus, et ils entrelacèrent des feuilles de figuier, et ils s'en firent une ceinture. » Leurs yeux s'ouvrirent, dit la Genèse, non pour voir; car précédemment ils voyaient; mais pour distinguer entre le bien dont ils étaient déçus et le mal où ils étaient tombés. Aussi cet arbre même, dont le fruit prohibé devait révéler cette funeste connaissance, s'appelait l'arbre de la science du bien et du mal. Car l'épreuve douloureuse de la maladie rend plus sensible le charme de la santé. « Ils connurent » donc « qu'ils étaient nus »; c'est-à-dire dénués de cette grâce qui leur voilait la nudité de leur corps, où la loi du péché ne soulevait aucune révolte contre l'esprit. Ils connaissent ce qu'ils seraient plus heureux d'ignorer, si, fidèles et obéissants à Dieu, ils n'eussent point commis le crime qui leur fait goûter les fruits amers de l'infidélité et de la désobéissance. Aussi, tout confus

*quia placet oculis ad videndum. Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est non attenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiæ præstaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Qua gratia remota, ut pœna reciproca inobedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quædam impudens novitas, unde esset indecens nuditas, et fecit attentos, reddiditque confusos. Hinc est quod, posteaquam mandatum Dei aperta transgressione violarunt, scriptum est de illis: *Et aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt quia nudierant, et consuerunt folia fici, et fecerunt sibi campestria. Aperti sunt, inquit, oculi amborum, non ad videndum (nam et antea videbant); sed ad discernendum inter bonum quod amiserant, et malum quo ceciderant. Unde et ipsum lignum, eo quod istam faceret dignoscientiam, si ad vescendum contra veritum tangeretur, ex ea re nomen accepit, ut appellaretur lignum sciendi boni et mali. Experta enim morbi molestia, evidentior fit etiam jucunditas sanitatis. Cognoverunt ergo quia nudi erant: nudati scilicet ea gratia, qua fiebat ut nuditas corporis nulla eos lege peccati menti eorum repugnante confunderet. Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent, si Deo credentes et obedientes non committerent, quod eos cogeret experiri infidelitas et**

de la rébellion de leur chair, témoin vengeur de leur propre rébellion, « ils entrelacent des feuilles de figuier, dont ils se font comme une ceinture ». (Ici, au lieu de : *Campestris*, c'est-à-dire *succinctoria genitalium*, quelques interprètes emploient : *succinctoria*. Et voici l'origine de ce mot : *Campestris*. Les jeunes gens qui s'exerçaient nus, *in campo*, couvraient les parties honteuses de leurs corps, et de là le nom populaire de *campestrati*, pour désigner ceux qui se ceignaient ainsi.) Or ce mouvement déchaîné contre la volonté coupable de désobéissance, ce mouvement de la convoitise révoltée, la honte le couvre en rougissant. Aussi, chez tous les peuples, en tant que descendus de ce couple malheureux, ce sentiment de pudeur est si naturel que l'on voit des barbares conserver même au bain certain voile. Et les sages appelés gymnosophistes, qui philosophent nus dans les profondes solitudes de l'Inde, dérogent par une ceinture à leur complète nudité.

XVIII. Et quand cette convoitise veut se satisfaire, non seulement dans ces unions incestueuses qui cherchent les ténèbres pour échapper à la justice humaine, mais encore dans ces ivresses de la débauche que la cité terrestre autorise, infamies licites et que nulle loi ne poursuit, cette convoitise même permise et impunie fuit néanmoins le jour et les regards, et une honte naturelle lui assure le secret jusque dans les lupanars; tant il est plus facile à l'impudicité de

Inobedientia quid nocerent. Proinde confusi inobedientia carnis suæ, tanquam teste poena inobedientiæ suæ, consuerunt folia fici, et fecerunt sibi campestris, id est succinctoria genitalium. Nam quidam interpretes succinctoria posuerunt. Porro autem campestris latinum quidem verbum est, sed ex eo dictum, quod juvenes, qui nudi exercebantur in campo, pudenda operiebant: unde qui ita succincti sunt, campestratos vulgus appellat. Quod itaque adversus damnatam culpa inobedientiæ voluntatem libido inobedienter movebat, verecundia pudenter tegebat. Ex hoc omnes gentes, quoniam ab illa stirpe procreatæ sunt, usque adeo tenent insitum pudenda velare, ut quidam barbari illas corporis partes nec in balneis nudas habeant, sed cum earum tegumentis lavent. Per opacas quoque Indiæ solitudines, cum quidam nudi philosophentur, unde gymnosophistæ nominantur, adhibent tamen genitalibus tegmina, quibus per cetera membrorum carent.

XVIII. Opus vero ipsum quod libidine tali peragitur, non solum in quibusque stupris, ubi latebræ ad subterfugienda humana judicia requiruntur; verum etiam in usu scortorum, quam terrena civitas licitam turpitudinem fecit, quamvis id agatur, quod ejus civitatis nulla lex vindicat, devitat tamen publicum etiam permessa atque impunita libido conspectum; et verecundia naturali habent provisum lupanaria ipsa secretum,

sécouer le joug de la loi qu'à l'impudence de supprimer les mystères de la honte; honte, même aux yeux des plus honteux débauchés. Ils l'aiment, cette honte, mais ils n'osent l'afficher.

Que dis-je? l'union conjugale, dont le but, suivant les dispositions de la loi civile, est la procréation des enfants, cette union honnête et légitime ne cherche-t-elle pas aussi un réduit solitaire? Et tous les serviteurs, les paranymphe eux-mêmes, tous ceux à qui des relations de parenté ou d'affection avaient permis l'entrée de la chambre nuptiale, ne sont-ils pas congédiés avant l'hymen? Toute action légitime, a dit le prince de l'éloquence romaine, demande la lumière, c'est-à-dire aspire à être connue: et celle-ci, aspirant à l'être, ne peut néanmoins subir la honte de la lumière. Et cependant ignore-t-on ce qui se passe entre les époux, dans l'œuvre de la génération? Et n'est-ce pas à cette fin que les mariages se célèbrèrent avec tant de solennité? Toutefois, quand les époux veulent s'unir, ils ne souffrent pas que leurs premiers-nés mêmes soient témoins de cet hymen qui leur a donné la vie. Œuvre légitime, qui cherche le regard de l'esprit, et se dérobe à la lumière du jour; légitime par nature; mais la justice vengeresse lui donne la honte pour compagne.

XIX. Aussi, de l'aveu de ces philosophes, qui ont le plus approché de la vérité, la colère et la concupiscence sont des parties vicieuses de l'âme, en ce qu'elles vont, turbulentes

faciliusque potuit impudicitia non habere vincula prohibitionis, quam impudentia removeve latibula illius foeditatis. Sed hanc etiam ipsi turpes turpitudinem vocant: cujus licet sint amatores, ostentatores esse non audent. Quid? concubitus conjugalis, qui secundum matrimonialium præscripta Tabularum procreandorum fit causa liberorum, nonne et ipse quantum sit licitus et honestus, remotam ab arbitris cubile requirit? nonne omnes famulos, atque ipsos etiam paranymphe, et quoscumque ingredi quælibet necessitudo permisisset, ante mittit foras, quam vel blandiri conjux conjugii incipiat? Et quoniam, sicut ait quidam: *Romani maximus auctor eloquii*, omnia recte facta in luce se collocari volunt, id est appetunt sciri: hoc recte factum sic appetit sciri, ut tamen erubescat videri. Quis enim nescit, ut filii procreentur, quid inter se conjuges agant? quandoquidem ut id agatur, tanta celebritate ducuntur uxores: et tamen cum agitur unde filii nascantur, ned ipsi filii, si qui inde jam nati sunt, testes fieri permittuntur. Sic enim hoc recte factum ad sui notitiam lucem appetit animum, ut tamen refugiat oculorum. Unde hoc, nisi quia sic geritur quod deceat ex natura, ut etiam quod pudeat comitetur ex pœna?

XIX. Hinc est quod et illi philosophi, qui veritati propius accesserunt, tam atque libidinem vitiosas animi partes esse confessi sunt, eo quod tur-

et désordonnées, aux actes mêmes que la sagesse ne défend pas ; et par conséquent elles ont besoin du frein modérateur de la raison. Cette troisième partie de l'âme, ils l'établissent comme en une citadelle, d'où, étendant son empire sur les autres, elle puisse faire reconnaître dans toutes les provinces de l'âme les droits de la justice. Or ces deux parties, qui, de l'aveu des platoniciens, sont vicieuses même chez l'homme sage et tempérant, ces parties que la raison doit retenir par la menace et le frein ne leur permettant rien que la loi de la sagesse n'accorde, la colère, par exemple, pour exercer de justes répressions ; la concupiscence, pour perpétuer les générations humaines ; ces parties, dans le paradis, avant le péché, n'étaient point vicieuses. Alors, elles ne se laissaient emporter à aucune impulsion contre la volonté droite, qui eût besoin d'être retenue par le frein de la raison. Car, aujourd'hui, ces mouvements, qui, dans les hommes de tempérance, de justice et de piété, se modifient, plus ou moins facilement contenus ou maîtrisés ; ces mouvements accusent la perte de la santé naturelle et la maladie née du crime. Que si la honte ne jette pas sur les œuvres de la colère, paroles ou actions, le voile dont elle couvre les œuvres de la concupiscence, c'est assurément parce que nos membres ne se meuvent pas malgré nous, serviles exécuteurs de la colère ou de telle autre passion, mais au commandement de la volonté en tant qu'elle consent à la passion et détermine souveraine-

bide atque inordinate moverentur, ad ea etiam quæ sapientia perpetrari non vetat ; ac per hoc opus habere moderatrice mente atque ratione. Quam partem animi tertiam, velut in arce quadam ad istas regendas perhibent collocatam ; ut illa imperante, istis servientibus, possit in homine justitia ex omni animi parte servari. Hæ igitur partes, quas et in homine sapiente ac temperante fatentur esse vitiosas, ut eas ab his rebus ad quas injuste moventur, mens compescendo et cohibendo refrenet ac revocet, atque ad ea permittat, quæ sapientiæ lege concessa sunt ; sicut iram ad exercendam justam coercionem, sicut libidinem ad propagandæ prolis officium : hæ, inquam, partes in paradiso ante peccatum vitiosæ non erant. Non enim contra rectam voluntatem ad aliquid movebantur, unde necesse esset eas rationis tanquam frenis regentibus abstinere. Nam quod nunc ita moventur, et ab eis qui temperanter et juste et pie vivunt, aliàs facilius, aliàs difficilior, tamen cohibendo et refrenando modificantur, non est utique sanitas ex natura, sed languor ex culpa. Quod autem iræ opera aliarumque affectionum in quibusque dictis atque factis non sic abscondit verecundia, ut opera libidinis quæ fiunt genitalibus membris, quid causæ est, nisi quia in ceteris membra corporis non ipsæ affectiones, sed, cum eis consenserit, voluntas movet, quæ in usu eorum omnio dominatur ? Nam quisquis ver

ment l'action corporelle. L'homme, en effet, qui, furieux, insulte ou frappe, le pourrait-il, si la volonté ne commandait à la langue, à la main de se mouvoir? Elle les veut encore, en l'absence de la colère. Quant aux organes de la génération, la concupiscence les a réduits en une telle servitude que, si elle vient à défaillir, si elle ne se lève, spontanément ou excitée, ils demeurent immobiles. Voilà ce qui nous fait honte, voilà ce qui se dérobe en rougissant au regard; oui, l'homme souffre plutôt mille témoins quand il s'emporte injustement contre son frère, qu'il n'en souffrirait un seul, quand il s'abandonne aux jouissances légitimes du mariage.

XX. Et c'est ce que n'ont pas vu ces philosophes impudents, les cyniques, qui, au mépris de la pudeur humaine, avancent ce principe immonde, obscène, et littéralement cynique, ce principe, le voici : si le mystère du mariage est légitime, il faut l'accomplir sans honte, sans voiles, sur la voie ou la place publique. Cependant la pudeur naturelle a prévalu sur cette erreur. En vain, — faut-il le croire? — Diogène afficha impudemment la pratique de ses leçons, persuadé sans doute qu'il rendrait sa secte d'autant plus célèbre que lui-même graverait dans la mémoire des hommes un souvenir plus éclatant de son effronterie. Cet exemple, toutefois, n'a pas été depuis imité par les cyniques; et la pudeur a eu plus de pouvoir pour persuader à l'homme le respect de l'homme que l'erreur peut abaisser jusqu'à l'obscénité du chien.

bum emittit iratus, vel etiam quemquam percussit, non posset hoc facere, nisi lingua et manus jubente quodammodo voluntate moverentur : quæ membra, etiam cum ira nulla est, moventur eadem voluntate. At vero genitales corporis partes ita libido suo juri quodammodo mancipavit, ut moveri non valeant, si ipsa defuerit, et nisi ipsa vel utro vel excitata surrexerit. Hoc est quod pudet, hoc est quod intuentium oculos erubescendo devitat : magisque fert homo spectantium multitudinem, quando injuste irascitur homini, quam vel unius adspectum et quando juste miscetur uxori.

XX. Hoc illi canini philosophi, hoc est cynici, non viderunt, proferentes contra humanam verecundiam, quid aliud quam caninam, hoc est immundam impudentemque sententiam? ut scilicet quoniam justum est quod fit in uxore, palam non pudeat id agere; nec in vico aut platea qualibet conjugalem concubitum devitare. Vicit tamen pudor naturalis opinionem hujus erroris. Nam etsi perhibent hoc aliquando gloriabundum fecisse Diogenem, ita putantem sectam suam nobiliorem futuram, si in hominum memoria insignior ejus impudentia figeretur: postea tamen a cynicis fieri cessatum est; plusque valuit pudor, ut erubescerent homines hominibus, quam error, ut homines canibus esse similes affectarent. Unde et illum vel illos, qui

En vérité, ce Diogène et ceux de sa secte, à qui l'on attribue cette infamie, l'ont stimulée, j'imagine, en présence de témoins, étrangers au secret voilé par le manteau ; car il est impossible de croire que, sous l'accablant regard de l'homme, ils aient osé s'abandonner à cette obscène volupté. Philosophes, ils ne rougissaient pas de publier leur impur désir, où la concupiscence même eût rougi de se dévoiler. Et maintenant encore nous voyons des philosophes cyniques : ce sont ces hommes à manteau, qui portent une massue. Aucun d'eux cependant n'ose attenter à la pudeur publique. Nul ne l'oserait sans être lapidé ou couvert d'opprobres. Il est donc indubitable que la concupiscence fait honte à la nature humaine, et avec raison. Car cette révolte intérieure qui soustrait certains organes à l'empire de la volonté, ne publie-t-elle pas le salaire donné à la désobéissance de l'homme ? Et le châtiement devait frapper sur les sources mêmes de la nature, si profondément altérée par ce premier et immense désordre : chaîne mortelle dont aucun homme n'est dégagé, à moins que ce crime commis au préjudice de tous, lorsque tous étaient en un seul, ce crime qui venge la justice de Dieu, la grâce de Dieu ne l'expie en chacun.

XXI. Aussi gardons-nous bien de croire que, dans le paradis, les premiers époux eussent besoin de cette concupiscence, dont ils rougirent en se voilant, pour satisfaire à ces paroles de bénédiction : « Croissez et multipliez, et remplissez

hoc fecisse referuntur, potius arbitror concumbentium motus dedisse oculis hominum nescientium quid sub pallio gereretur, quam humano premente conspectu potuisse illam peragi voluptatem. Ibi enim philosophi non erubescabant videri se velle concumbere, ubi libido ipsa erubesceret surgere. Et nunc videmus adhuc esse philosophos cynicos ; hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, verum etiam clavam ferunt : nemo tamen eorum audet hoc facere ; quod si aliquid ausi essent, ut non dicam ictibus lapidantium, certe conspuentium salivis obruerentur. Pudet igitur hujus libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam, et merito pudet. In ejus quippe inobedientia, quæ genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit, et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur quid sit hominis illi primæ inobedientiæ retributum : quod in ea maxime parte oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quæ illo primo et magno in deterius est mutata peccato : a cujus nexu nullus eruitur, nisi id quod, cum omnes in uno essent, in communem perniciem perpetratum est, et Dei justitia vindicatum. Dei gratia in singulis expietur.

XXI. Absit itaque, ut credamus illos conjuges in paradiso constitutos per hanc libidinem, de qua erubescendo eadem membra texerunt, impleturos fuisse quod in sua benedictione Deus dixit : *Crescite et multiplicamini*,

la terre. » C'est depuis le péché que naquit cette concupiscence ; c'est depuis le péché que, déchue de l'empire qu'elle exerçait sur son corps, mais non déshéritée de toute pudeur, la nature sentit ce désordre, l'aperçut, en rougit, le couvrit. Quant à cette nuptiale bénédiction : « Croissez et multipliez, et remplissez la terre », elle demeure encore après le crime ; toutefois elle l'a précédé pour nous apprendre que la génération des enfants est une gloire du mariage et non une peine du péché. Mais aujourd'hui, ne soupçonnant rien des félicités du paradis, les hommes s'imaginent que la vie n'eût pu s'y transmettre sans cette concupiscence qui les possède et dont nous voyons rougir l'honnêteté même du mariage. Les uns, dans leur incrédulité, rejettent avec mépris le divin témoignage du péché et de la confusion des premiers hommes, les autres le reçoivent et l'honorent ; mais par ces paroles : « Croissez et multipliez », ils ne veulent pas entendre la fécondité naturelle, parce qu'un texte, assez semblable, dit en un sens spirituel : « Vous multiplicerez par votre vertu les puissances de mon âme. » Quant au verset suivant de la Genèse : « Et remplissez la terre, et dominez sur elle » ; par « la terre », ils entendent la chair que l'âme remplit, qu'elle domine souverainement, lorsqu'elle est « multipliée en vertu ». Mais ils refusent aux fruits de la chair d'avoir jamais pu naître, sinon, comme aujourd'hui, par cette con-

et implete terram. Post peccatum quippe orta est hæc libido ; post peccatum eam natura non impudens, amissa potestate cui corpus ex omni parte serviebat, sensit, attendit, erubuit, operuit. Illa vero benedictio nuptiarum, ut conjugali crescerent, et multiplicarentur, et impleverent terram, quamvis et in delinquentibus manserit, tamen antequam delinquerent, data est, ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam connubii, non ad poenam pertinere peccati. Sed nunc homines, profecto illius quæ in paradiso fuit felicitatis ignari, nisi per hoc quod experti sunt, id est per libidinem, de qua videmus ipsam etiam honestatem erubescere nuptiarum, non potuisse gigni filios opinantur : alii Scripturas divinas, ubi legitur post peccatum puduisse nuditalis, et pudenda esse contacta, prorsus non accipientes, sed infideliter irridentes ; alii vero quamvis eas accipiant et honorent, illud tamen quod dictum est : Crescite, et multiplicamini, non secundum carnalem fecunditatem volunt intelligi ; quia et secundum animam legitur tale aliquid dictum : Multiplicabis me in anima mea virtute tua : ut id quod in Genesi sequitur : Et implete terram, et dominamini ejus, terram intelligant carnem, quam præsentia sua implet anima, ejusque maxime dominatur, cum in virtute multiplicatur. Carnales autem fetus sine libidine, quæ post peccatum exorta, inspecta, confusa, velata est, nec tunc nasci potuisse,

cupiscence, fille du péché, et que, depuis le péché, la honte voit et couvre. Et ce n'est pas, disent-ils, dans le paradis, mais hors du paradis, que l'homme devait se reproduire : ainsi est-il arrivé. Nos premiers pères n'ont engendré que dans l'exil.

XXII. Mais pour nous il est indubitable que croître, multiplier et remplir la terre en vertu de la bénédiction divine, ne soit un don du mariage que Dieu institue, dès le principe, avant le péché, en créant l'homme et la femme : la distinction des sexes est évidente. Or cette œuvre de Dieu est aussitôt suivie de sa bénédiction. A ces mots : « Il les créa mâle et femelle », l'Écriture ajoute : « Et Dieu les bénit en disant : Croissez et multipliez, et remplissez la terre, et dominez sur elle » ; quoique ces paroles puissent aussi, sans inconvénient, se rapporter au sens spirituel. Cependant « mâle et femelle » ne saurait s'entendre d'un seul individu. Vainement invoquerait-on la spécieuse analogie de cette différence, intérieure à l'homme, entre ce qui gouverne et ce qui est gouverné. N'est-il pas évident que les premiers hommes furent créés de sexe différent pour se perpétuer, multiplier, remplir la terre ; et n'est-ce pas une grande absurdité de s'élever contre une telle évidence ? Ce n'est, en effet, ni sur l'esprit qui commande et la chair qui obéit, ni sur la raison qui gouverne et l'instinct aveugle qui est gouverné, ni sur la vertu contemplative qui

sicut neque nunc possunt ; nec in paradiso futuros fuisse, sed foris, sicut neque nunc possunt ; nec in paradiso futuros fuisse, sed foris, sicut et factum est. Nam posteaquam inde dimissi sunt, ad gignendos filios colebant, eosque genuerunt.

XXII. Nos autem nullo modo dubitamus secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram, donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam : qui sexus evidens utique in carne est. Huic quippe operi Dei etiam benedictio ipsa subjuncta est. Nam cum Scriptura dixisset : *Masculum et feminam fecit eos* ; continuo subdidit : *Et benedixit eos Deus, dicens : Crescite, et multiplicamini, et implete terram, et dominamini ejus, et cetera.* Quæ omnia quanquam non inconvenienter possint etiam ad intellectum spirituales referri, masculum tamen et feminam, non sicut simile aliquid etiam in homine uno intelligi potest, quia videlicet in eo aliud est quod regit, aliud quod regitur : sed sicut evidentissime apparet in diversi sexus corporibus, masculum et feminam ita creatos, ut prolem generando crescerent, et multiplicarentur, et impleverent terram, magnæ absurditatis est reluctari. Neque enim de spiritu qui imperat, et carne quæ obtemperat ; aut de animo rationali qui regit, et irrationali cupiditate quæ regitur ; aut et virtute contemplativa quæ excellit, et de activa quæ subditur ; aut de

règne, et la vertu active qui est soumise, mais bien évidemment sur le lien conjugal qui unit étroitement l'un et l'autre sexe, qu'interrogé s'il est permis de répudier sa femme (car Moïse avait permis le divorce aux Israélites, à cause de la dureté de leur cœur), le Seigneur répond : « N'avez-vous pas vu que celui qui les créa dès le principe les créa mâle et femelle, et dit : C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'unir à sa femme, et ils ne seront tous deux qu'une même chair ? Ainsi désormais ils ne sont plus deux, ils ne sont qu'une même chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a joint. » Il est donc certain que le premier couple fut, dès l'origine, de sexe différent, mâle et femelle, comme aujourd'hui ; et l'Écriture dit : Un seul homme, à cause ou de l'union conjugale ou de l'origine de la femme tirée du flanc de l'homme. Et ce fait primordial, d'institution divine, sert de texte à l'Apôtre pour exhorter les hommes à l'amour de leurs femmes.

XXIII. Prétendre qu'il n'y eût eu, sans le péché, ni union, ni génération, qu'est-ce dire, sinon que, pour l'accomplissement du nombre des saints, le péché de l'homme était nécessaire ? Si, en effet, les premiers hommes en s'abstenant du péché devaient rester seuls, puisque dans certaine hypothèse, le péché est l'unique origine de la génération, assurément, pour étendre le nombre des justes de deux à plusieurs, le péché était nécessaire. Que si cette opinion est absurde, n'est

Intellectu mentis, et sensu corporis : sed aperte de vinculo conjugali, quo invicem sibi uterque sexus obstringitur, Dominus interrogatus utrum liceret quacumque ex causa dimittere uxorem, quoniam propter duritiam cordis Israelitarum Moyses dari libellum repudii permisit, respondit atque ait : Non legistis quia qui fecit ab initio, masculum et feminam fecit eos, et dixit : Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una ? Itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. Certum est igitur, masculum et feminam ita primitus institutos, ut nunc homines duos diversi sexus videmus et novimus : unum autem dici, vel propter conjunctionem, vel propter originem feminæ, quæ de masculi latere creata est. Nam et Apostolus per hoc primum quod Deo instituente præcessit exemplum, singulos quosque admonet, ut viri uxores suas diligant.

XXIII. Quisquis autem dicit non fuisse coituros, nec generaturos, nisi peccassent, quid dicit, nisi propter numerositatem sanctorum necessarium hominis fuisse peccatum ? Si enim non peccando soli remanerent, quia, sicut putant, nisi peccassent, generare non possunt ; profecto ut non soli duo justii homines possent esse, sed multi, necessarium peccatum fuit. Quod

il pas croyable que le nombre des saints déterminé pour peupler la Cité bienheureuse serait aussi grand, quand même personne n'eût péché, qu'il est aujourd'hui, où la grâce de Dieu, jetant le filet dans le torrent du siècle, choisit entre cette multitude de pécheurs qui engendrent et sont engendrés?

Aussi, sans le péché, ces hymens dignes de la félicité du paradis, exempts de la honteuse concupiscence, eussent porté d'aimables fruits. Or comment cela fût-il arrivé? tout exemple nous manque pour l'établir. Et cependant doit-il nous sembler étrange que cet organe, dans l'innocence, obéisse à la volonté qui commande impérieusement à tant d'autres organes? Ne remuons-nous pas, quand nous voulons, la main ou le pied pour accomplir l'acte qui réclame leur ministère? et cela sans la moindre résistance, avec une facilité qui nous étonne chez les autres comme en nous-mêmes, et surtout dans les artisans en qui une industrieuse agilité prête secours aux faiblesses et aux lenteurs de la nature. Et pourquoi donc ne croirions-nous pas que, sans le péché et le honteux salaire du péché, la volonté n'eût trouvé en tous les organes que des esclaves obéissants? Quand Cicéron dans ses livres *de la République*, discutant la différence des gouvernements, cherche des analogies dans la nature de l'homme, ne dit-il pas que l'on commande aux organes corporels comme à des enfants, à cause de leur prompt docilité, et que, semblables à des esclaves, les par-

si credere absurdum est, illud potius est credendum, quod sanctorum numerus quantus complendæ illi sufficit beatissimæ civitati, tantus existeret, etsi nemo peccasset, quantus nunc per Dei gratiam de multitudine colligitur peccatorum, quousque filii hujus seculi generant et generantur.

Et ideo illæ nuptiæ dignæ felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent, et pudendam libidinem non haberent. Sed quomodo id fieri posset, nunc non est quo demonstraretur exemplo. Nec ideo tamen incredibile debet videri, etiam illud unum sine ista libidine voluntati potuisse servire, cui tot membra nunc servant. An vero manus et pedes movemus, cum volumus, ad ea quæ his membris agenda sunt, sine ullo renisu, tanta facilitate, quanta et in nobis et in aliis videmus, maxime in artificibus quorumque operum corporalium, ubi ad exercendam infirmiore tardioreque naturam agilior accessit industria; et non credimus ad opus generationis filiorum, si libido non fuisset, quæ peccato inobedientiæ retributa est, obedienter hominibus ad voluntatis nutum similiter ut cetera potuisse illa membra servire? Nonne Cicero in libris *de Republica*, cum de imperiorum differentia disputaret, et hujus rei similitudinem ex natura hominis assumeret, ut filiis dixit imperari corporis membris propter obediendi facilitatem; vitiosas vero animi partes ut servos aspe-

ties vicieuses de l'esprit veulent être pliées à un régime plus sévère? Toutefois, selon l'ordre naturel, l'esprit est supérieur au corps, et pourtant l'esprit commande au corps plus facilement qu'à soi-même. Mais cette concupiscence dont je parle est d'autant plus honteuse qu'elle ne laisse à l'esprit ni assez d'autorité sur lui-même pour s'interdire tout désir, ni assez d'empire sur son corps pour maintenir dans la dépendance de la volonté ces organes que couvre la pudeur, et dont la pudeur, s'il en était ainsi, n'aurait pas à rougir. Or, ce qui maintenant fait honte à l'esprit, c'est que ce corps lui résiste, ce corps, nature inférieure qui lui est soumise. Dans les autres passions, cette résistance est moins honteuse, car c'est alors l'esprit qui se résiste, l'esprit est à la fois le vaincu et le vainqueur : vice et désordre toutefois, car il se laisse vaincre en lui-même par ce qui doit obéir à la raison ; mais enfin le vainqueur n'est autre que lui. Quand la victoire est suivant l'ordre, quand elle réduit les mouvements passionnés sous la loi de la raison (à la condition toutefois que cette raison demeure soumise à Dieu), c'est alors mérite et vertu. Cependant il est moins honteux pour l'esprit de remporter sur lui-même une victoire illégitime que de l'abandonner au corps révolté, ce corps qui est autre que lui, qui est au-dessous de lui, et dont la substance ne vit que par lui.

Mais quand le commandement de la volonté retient les membres dont le concours est nécessaire à l'action de ces organes que la concupiscence sollicite malgré la volonté,

riore imperio coerceri? Et utique ordine naturali animus anteponitur corpori, et tamen ipse animus imperat corpori facilius quam sibi. Verumtamen hæc libido, de qua nunc disserimus, eo magis erubescenda existit, quod animus in ea nec sibi efficaciter imperat, ut omnino non libeat; nec omnimodo corpori, ut pudenda membra voluntas potius quam libido commoveat; quod si ita esset, pudenda non essent. Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod et natura inferiore subjectum est. In aliis quippe affectionibus cum sibi resistit, ideo minus pudet, quia cum a se ipso vincitur, ipse se vincit; etsi inordinate atque vitiose, quia ex his partibus, quæ rationi subjici debent; tamen a partibus suis, ac per hoc, ut dictum est, a se ipso vincitur. Nam cum ordinate se animus vincit, ut irrationales motus ejus menti rationique subdantur (si tamen et illa Deo subdita est), laudis atque virtutis est. Minus tamen pudet, cum sibi animus ex vitiosis suis partibus non obtemperat, quam cum ei corpus, quod alterum ab illo est, atque infra illum est, et cujus sine illo natura non vivit, volenti jubentique non cedit.

Sed cum alia membra retinentur voluntatis imperio, sine quibus illa quæ contra voluntatem libidine concitantur, id quod appetunt, implere

alors la chasteté est sauvée; non que le sentiment du plaisir coupable soit éteint, mais le consentement est refusé. C'est cette opposition et ce débat, c'est ce duel entre la volonté et la concupiscence, c'est encore cette défaillance de l'appétit sensuel au désir de la volonté, révolte, châtement de la révolte, que l'union conjugale n'eût pas connus dans le paradis. La volonté n'eût trouvé en tous les membres du corps que de fidèles serviteurs. L'organe créé pour l'œuvre finale eût fécondé le champ naturel, comme la main ensemence la terre. Et quant à cette pudeur qui s'oppose ici à de plus longs développements, qui m'oblige de demander pardon aux oreilles pudiques, elle eût été sans cause dans l'état d'innocence. Nulle crainte d'obscénité n'eût alarmé les scrupules de la pensée et enchaîné la liberté de la parole. Que dis-je ? il n'y eût pas eu de paroles obscènes; aucune partie du corps qui fit hésiter l'expression. Qu'ici donc tout lecteur impudique s'accuse lui-même; qu'il flétrisse en lui l'impureté de son âme, et non pas en nous l'inévitable emploi de certaines paroles. Tout homme chaste et religieux, lecteur ou auditeur, les pardonnera sans peine à la nécessité de vaincre l'infidélité qui ose nous combattre, non sur des opinions recommandées à la foi, mais sur des faits dont l'expérience décide. Et ces paroles pourraient-elles offenser celui qui ne se laisse point scandaliser quand il entend l'Apôtre tonner contre la monstrueuse dépravation de ces

non possunt; pudicitia custoditur, non amissa, sed non permissa delectatione peccati. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam, vel certe ad voluntatis sufficientiam, libidinis indigentiam, procul dubio nisi culpabilis inobedientia pœnali inobedientia plecteretur, in paradiso nuptiæ non haberent, sed voluntati membra illa, ut cetera cuncta, servirent. Ita genitale arvom vas in hoc opus creatum seminaret, ut nunc terram manus. Et quod modo de hac re nobis volentibus diligentius disputare, verecundia resistit, et compellit veniam honore præfato a pudicis auribus poscere, cur id fieret nulla causa esset: sed in omnia quæ de hujusmodi membris sensum cogitantis attingerent, sine ullo timore obscenitatis liber sermo ferretur: nec ipsa verba essent, quæ vocarentur obscena; sed quidquid inde diceretur, tam honestum esset, quam de aliis cum loquimur corporis partibus. Quisquis ergo ad has litteras impudicus accedit, culpam refugiat, non naturam; facta denotet suæ turpitudinis, non verba nostræ necessitatis; in quibus mihi facillime pudicus et religiosus lector vel auditor ignoscit, donec infidelitatem refellam, non de fide rerum inexpertarum, sed de sensu expertarum argumentantem. Legit enim hæc sine offensione, qui non exhorret Apostolum horrenda

femmes « changeant l'usage de la nature en un autre usage contraire à la nature » ; car nous ne flétrissons pas ici, comme l'Apôtre, ces abominables obscénités, mais, en décrivant, autant qu'il nous est possible, le fait de la transmission de la vie, comme l'Apôtre, nous évitons les termes obscènes.

XXIV. L'homme eût semé, la femme eût recueilli, quand il eût fallu, autant qu'il eût fallu : les organes eussent obéi au mouvement de la volonté, et non à l'aiguillon de la concupiscence. Car ce n'est pas aux seuls membres, articulés et osseux, comme les pieds, les mains et les doigts, que la volonté imprime tel mouvement qu'il lui plaît ; mais encore les parties molles et nerveuses sont, à notre fantaisie, susceptibles d'extension, de flexion, de contraction : les organes de la face et de la bouche l'attestent. Enfin, après les moelles, les plus mous de tous les viscères, retranchés par cette raison dans les cavités de la poitrine, les poumons n'obéissent-ils pas à la volonté comme des soufflets de forge ou d'orgues, pour la respiration, l'expiration, l'émission et l'inflexion de la voix, pour la parole, le cri ou le chant ? Je passe sous silence cette faculté naturelle, particulière à certains animaux de mouvoir la peau, qui couvre tous leur corps, en la région seule où ils se sentent tourmentés ; d'une secousse ils dissipent les mouches importunes et font même tomber les flèches dont ils sont hérissés. Ce mouve-

feminarum flagitia reprehendentem, quæ immutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam : præcipue quia nos non damnabilem obscenitatem nunc, sicut ille commemoramus atque reprehendimus, sed in explicandis, quantum possumus, humanæ generationis effectibus, verba tamen, sicut ille, obscena vitamus.

XXIV. Sentinaret igitur prolem vir, susciperet femina genitalibus membris quando id opus esset, et quantum opus esset, voluntate motis, non libidine concitatis. Neque enim ea sola membra movemus ad nutum, quæ compactis articulata sunt ossibus, sicut pedes et manus et digitos ; verum etiam illa quæ mollibus remissa sunt nervis, cum volumus, movemus agitando, et porrigendo producimus, et torquendo flectimus, et constringendo duramus ; sicut ea sunt quæ in ore ac facie, quantum potest, voluntas movet. Pulmones denique ipsi omnium, nisi medullarum, mollissimi viscerum, et ob hoc antro pectoris communiti, ad spiritum ducendum ac remittendum vocemque emittendam seu modificandam, sicut folles fabrorum vel organorum, flantis, respirantis, loquentis, clamantis, cantantis, serviunt voluntati. Om'itio quod animalibus quibusdam naturaliter inditum est, ut tegmen quo corpus omne vestitur, si quid in quocumque loco ejus senserint abigendum, ibi tantum moveant, ubi

ment est impossible à l'homme : mais refusera-t-on au Créateur le pouvoir de le donner à son gré ? Est-il donc impossible que l'homme lui-même ait jamais trouvé dans ses membres inférieurs une obéissance que sa propre désobéissance a changée en révolte ? Était-il donc enfin si difficile à Dieu de le créer dans de telles conditions que les organes, où la concupiscence règne seule aujourd'hui, n'obéissent qu'au commandement de la volonté ?

Car on voit des hommes dont l'organisation est si différente des autres, et par sa rareté même, si étonnante, qu'ils font de leurs corps ce qui est impossible et paraît à peine croyable aux autres hommes. Les uns remuent les oreilles ensemble où séparément. Ceux-ci, la tête immobile, ramènent sur le front leur chevelure tout entière et la redressent à volonté. Ceux-là, se pressant un peu l'estomac, en retirent intact, comme d'un sac, l'objet qu'ils veulent dans l'infinie diversité de ceux qu'ils ont absorbés. Quelques-uns imitent et reproduisent si parfaitement la voix des oiseaux, des brutes, ou des hommes, qu'il faut les voir pour distinguer entre l'imitation et la réalité. Quelques-uns, des régions inférieures de leurs corps, expriment des sons harmonieux, semblables à un chant. Moi-même j'ai vu un homme qui transpirait à volonté. C'est un fait connu que certains hommes ont des larmes, à leur gré, et des larmes abondantes.

sentiunt; nec solum insidentes muscas, verum etiam hærentes hastas cutis tremore discutiant. Numquid quia id non potest homo, ideo Creator quibus voluit animantibus donare non potuit? Sic ergo et ipse homo potuit obedientiam etiam inferiorum habere membrorum, quam sua inobedientia perdidit. Neque enim Deo difficile fuit sic illum condere, ut in ejus carne etiam illud non nisi ejus voluntate moveretur, quod nunc nisi libidine non movetur.

Nam et hominum quorundam naturas novimus multum ceteris dispares, et ipsa raritate mirabiles, nonnulla ut volunt de corpore facientium, quæ alii nullo modo possunt, et audita vix credunt. Sunt enim qui et aures moveant vel singulas, vel ambas simul. Sunt qui totam cæsariem capite immoto, quantum capilli occupant, deponunt ad frontem, revocantque cum volunt. Sunt qui eorum quæ voraverint incredibiliter plurima et varia, paululum præcordiis contrectatis tanquam de sacculo quod placuerit integerrimum proferunt. Quidam voces avium pecorumque et aliorum quorumlibet hominum sic imitantur atque exprimunt, ut nisi videantur, discerni omnino non possint. Nonnulli ab imo sine pædore ullo ita numerosos pro arbitrio sonitus edunt, ut ex illa etiam parte cantare videantur. Ipse sum expertus, sudare hominem solere cum vellet. Notum est, quosdam flere cum volunt, atque ubertim lacrymas fundere. Jam

Mais voici un phénomène beaucoup plus incroyable, et sur lequel je pourrais invoquer le récent souvenir de la plupart de nos frères. C'était un prêtre de l'Eglise de Calama, nommé Restitutus. Toutes fois qu'il voulait (et la curiosité venait le solliciter souvent), aux accents imités des certaines voix plaintives, il se dépouillait de toute sensibilité, et demeurait gisant; on l'eût cru mort; aiguillon, piquûre, brûlure même, il ne sentait rien qu'au sortir de cette léthargie. Et la preuve que, sans aucun effort, son insensibilité seule le rendait immobile, c'est que la respiration lui manquait comme après la mort. Cependant, si l'on parlait sur un ton élevé, il lui semblait, disait-il, entendre des voix lointaines. Si donc, jusque dans les liens de cette chair corruptible, et parmi les cruelles épreuves de cette vie, quelques hommes ont assez d'empire sur leur corps pour obtenir de lui une obéissance presque surnaturelle, pourquoi ne croirions-nous pas qu'avant le crime de la révolte et la corruption qui en est le châtiement il lui eût été possible de servir la volonté pour perpétuer sans honte les générations humaines? L'homme est donc abandonné à lui-même pour avoir abandonné Dieu par complaisance en lui-même; et cette obéissance qu'il refuse à Dieu, il se la refuse à lui-même. Et de là toute l'évidence de sa misère, car il ne vit pas comme il veut. Et, s'il vivait à sa volonté, il se croirait heureux, sans l'être toutefois s'il vivait dans la honte.

illud multo est incredibilius quod plerique fratres memoria recentissima experti sunt. Presbyter fuit quidam nomine Restitutus in parœcia Calamensis Ecclesiæ, qui quando ei placebat (rogabatur autem ut hoc faceret ab eis qui rem mirabilem coram scire cupiebant), ad imitatas quasi lamentantis cujuslibet hominis voces, ita se auferebat a sensibus, et jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere: non autem obnitendo, sed non sentiendo non movere corpus, eo probabatur, quod tanquam in defuncto nullus inveniebatur anhelitus: hominum tamen voces, si clarius loquerentur, tanquam de longinquo se audire postea referebat. Cum itaque corpus etiam nunc quibusdam, licet in carne corruptibili hanc ærumnosam ducentibus vitam, ita in plerisque motionibus et affectionibus extra usitatum naturæ modum mirabiliter serviat; quid causæ est, ut non credamus ante inobedienciæ peccatum corruptionisque supplicium, ad propagandam prolem sine ulla libidine servire voluntati humanæ humana membra potuisse? Donatus est itaque homo sibi, quia deseruit Deum placendo sibi: et non obediens Deo, non potuit obedire nec sibi. Hinc evidenter miseria,

XXV. Et cependant, si l'on y réfléchit sérieusement, il n'y a que le bienheureux qui vive comme il veut; et nul n'est heureux s'il n'est juste. Mais le juste lui-même ne vit pas comme il veut, s'il n'arrive à un état qui lui rende la mort, l'erreur, la douleur impossibles, avec la certitude d'une immuable sécurité. Tel est le vœu de la nature, et elle ne saurait être pleinement et parfaitement heureuse que ce vœu ne soit rempli. Mais en cette vie, quel homme peut vivre comme il veut, puisqu'il n'est pas même en son pouvoir de vivre? Car il veut vivre, et il est contraint de mourir. Comment donc vivrait-il comme il veut, s'il ne vit pas tant qu'il veut? Que s'il veut mourir, comment peut-il vivre comme il veut, s'il ne veut pas vivre? Et toutefois, s'il veut mourir, ce n'est pas qu'il répugne à vivre, c'est qu'il aspire à mieux vivre après la mort: c'est qu'il ne vit pas encore comme il veut, et que la mort seule peut le mettre en possession de son désir. Eh bien! soit. — Qu'il vive donc comme il veut, puisqu'il a gagné sur lui et s'est imposé à lui-même de ne vouloir que ce qu'il peut, docile à ce précepte de Térence: « Si ce que tu veux est impossible, il faut vouloir ce que tu peux; » est-ce donc le bonheur que la patience dans la misère? Car il faut aimer la vie bienheureuse pour la posséder. Or, si l'on aime en la possédant, il faut l'aimer

qua homo non vivit ut vult. Nam si ut vellet viveret, beatum se putaret: sed nec sic tamen esset, si turpiter viveret.

XXV. Quanquam si diligentius attendamus, nisi beatus, non vivit ut vult: et nullus beatus, nisi justus. Sed etiam ipse justus non vivit ut vult, nisi eo pervenerit, ubi mori, falli, offendi omnino non possit; eique sit certum, ita semper futurum. Hoc enim natura expetit: nec plene atque perfecte beata erit, nisi adepta quod expetit. Nunc vero quis hominum potest ut vult vivere, quando ipsum vivere non est in potestate? Vivere enim vult, mori cogitur. Quomodo ergo vivit ut vult, qui non vivit quamdiu vult? Quod si mori voluerit, quomodo potest ut vult vivere, qui non vult vivere? Et si ideo mori velit, non quo nolit vivere, sed ut post mortem melius vivat: nondum ergo ut vult vivit, sed cum ad id quod vult, moriendo pervenerit. Verum ecce vivat ut vult, quoniam sibi extorsit sibi que imperavit non velle quod non potest, atque hoc velle quod potest; sicut ait Terentius:

Quoniam non id fieri quod vis,
Id velis quod possit:

num ideo beatus est, quia patienter miser est? Beata quippe vita si non amatur, non habetur. Porro si amatur et habetur, ceteris omnibus rebus

infiniment plus que toutes choses ; car c'est pour elle qu'il faut aimer tout ce que l'on aime. Mais si elle est aimée de tout l'amour qu'elle mérite (celui-là en effet n'est pas heureux qui n'accorde pas à la vie bienheureuse tout l'amour dont elle est digne), il est impossible de l'aimer ainsi sans la vouloir éternelle. Elle sera donc la vie bienheureuse quand elle sera la vie éternelle.

XXVI. L'homme vivait donc dans le paradis comme il voulait, tant qu'il conformait sa volonté au commandement divin. Il vivait, jouissant de Dieu, et bon de sa bonté. Il vivait sans besoins, et il dépendait de lui de vivre toujours ainsi. L'aliment s'offrait à sa main et le breuvage à ses lèvres, pour prévenir la faim et la soif ; l'arbre de vie l'abritait contre les ravages de la vieillesse. Aucune corruption en son corps, ou dont son corps fût l'origine, n'affligeait d'angoisses cruelles sa sensibilité. Il n'avait à craindre ni maladie au dedans, ni blessures au dehors. Santé parfaite en sa chair, tranquillité souveraine en son âme. Le froid et le chaud étaient inconnus dans le paradis, et son heureux habitant ignorait ces intempéries de désirs et de craintes qui altèrent la bonne volonté. Exempt de tristesse et de vaines joies, il puisait ses intarissables allégresses à la source éternelle, — Dieu même qu'il aimait « d'une ardente charité, allumée au foyer d'un cœur pur, d'une conscience innocente et d'une foi sincère ». Société conjugale unie par les liens d'un chaste amour ; harmonieuse activité de l'âme et de corps ; facile observation du

excellentius necesse est ametur : quoniam propter hanc amandum est quidquid aliud amatur. Porro si tantum amatur, quantum amari digna est (non enim beatus est, a quo ipsa beata vita non amatur ut digna est), fieri non potest, ut eam qui sic amat, non æternam velit. Tunc igitur beata erit quando æterna erit.

XXVI. Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quandiu hoc volebat quod Deus jusserat : vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus : vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret ; potus, ne sitiret ; lignum vitæ, ne illum senectæ dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus æstus aut frigus, ita in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonæ voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter lætum : gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta : atque inter se conjugum fida ex honesto amore societas, concurs

commandement divin. La fatigue ne condamnait pas l'homme au repos; il ne cédait pas malgré lui à l'accablement du sommeil. Dieu nous garde d'imaginer que, dans une telle facilité et félicité d'existence, l'homme n'eût pu engendrer sans cette concupiscence malade. Non, sa volonté eût suffi, l'aiguillon de la volupté n'eût point troublé son inaltérable tranquillité d'âme et de corps; et la virginité de sa femme n'eût point souffert de ses embrassements. Car, de ce qu'ici l'expérience ne saurait être invoquée en témoignage, il n'en faut pas conclure à l'incrédulité. Ce n'est pas, en effet, une ardeur turbulente qui entraînerait les organes, mais une détermination volontaire qui, suivant le vœu de la nature, réglerait leur action. L'œuvre de la transmission de la vie n'eût pas plus attenté à la virginité des femmes que, maintenant, le flux menstruel à l'intégrité des filles. La même voie qui est une issue pour le sang ne serait-elle pas aussi bien un passage pour la semence? A l'heure de l'enfantement, la seule maturité du fruit, et non le gémissement de la douleur, eût dilaté les entrailles maternelles; ainsi, dans la conception, le bon plaisir de la volonté et non l'appétit de la volupté, eût décidé l'union des sexes. Nous parlons de choses honteuses aujourd'hui, et, bien que nous nous contentions de hasarder des conjectures sur l'état possible de l'homme avant la chute et la honte, toutefois il est temps que cette discussion soit plutôt contenue par la pudeur qui nous rappelle que favorisée

mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum. In tanta facilitate rerum et felicitate hominum, absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo : sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardoris illecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Neque enim quia experientia probari non potest, ideo credendum non est; quando illas corporis partes non ageret turbidus calor, sed spontanea potestas, sicut opus esset, adhiberet; ita tunc potuisse utero conjugis salva integritate femineæ genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Eadem quippe via posset illud injici, qua hoc potest ejici. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret : sic ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. De rebus loquimur nunc pudendis : et ideo quamvis, antequam earum puderet, quales esse potuissent conjiciamus ut possumus; tamen necesse est ut nostra disputatio magis frenetur ea quam nos revocamus ercundia, quam eloquentia;

par le mouvement de notre faible éloquence. Comme l'expérience du fait dont je parle a manqué même à nos premiers pères (puisque le péché et l'exil, juste châtement de ce péché, ont prévenu cette union chaste et libre), incapables d'imaginer ici une volonté paisible, les sens peuvent-ils rien concevoir hors de l'expérience d'une turbulente convoitise ? Et de là cette pudeur qui retient la parole quand même les raisons ne manquent pas à la pensée. Mais le Dieu tout-puissant, créateur souverain et souverainement bon de toutes les natures, auxiliaire et rémunérateur des bonnes volontés, vengeur des mauvaises qu'il délaisse, juge de toutes qu'il ordonne, ce Dieu sait bien tirer du fonds maudit de l'humanité le nombre des citoyens qu'il a prédestinés dans sa sagesse à peupler la Cité sainte : c'est par sa grâce qu'il les distingue, et non par leurs mérites, puisque la masse entière du genre humain est, dans sa racine même, corrompue et condamnée ; et les élus doivent mesurer au bonheur de leur délivrance, comme à l'abandon des réprouvés, l'étendue de leur reconnaissance. C'est une gratuite bonté du libérateur, qui nous tire de l'abîme ; précieuse immunité qui nous affranchit d'une juste communauté de supplice. Pourquoi donc Dieu n'eût-il pas créé les êtres dont il prévoyait la chute, pouvant manifester, en eux, l'énormité du crime, et, par eux, la libéralité de sa grâce ; quand d'ailleurs sous sa main créatrice et

quæ nobis parum suppetit, adjuvetur. Nam cum id quod dico, nec ipsi experti fuerint qui experiri potuerunt (quoniam præoccupante peccato exsilium de paradiso ante meruerunt, quam sibi in opere serendæ propaginis tranquillo arbitrio convenirent), quomodo nunc cum ista commemorantur, sensibus occurrit humanis, nisi experientia libidinis turbidæ, non conjectura placidæ voluntatis? Hinc est quod impedit loquentem pudor, etsi non deficiat ratio cogitantem. Verumtamen omnipotenti Deo, summo ac summe bono creatori omnium naturarum, voluntatum autem bonarum adjutori et remuneratori, malarum autem relictori et damnatori, ultrarumque ordinatori, non defuit utique consilium, quo certum numerum civium in sua sapientia prædestinatum etiam ex damnato genere humano suæ civitatis impleret : non eos jam meritis, quandoquidem universa massa tanquam in vitiata radice damnata est, sed gratia discernens ; et liberatis non solum de ipsis, verum etiam de non liberatis, quid eis largiatur, ostendens. Non enim debita, sed gratuita bonitate tunc se quisque agnosciturum malis, cum ab eorum hominum consortio fit immunis, cum quibus illi justa esset poena communis. Cur ergo non crearet Deus, quos peccaturos esse præscivit ; quandoquidem in eis et ex eis, et quid eorum culpa mereretur, et quid sua gratia donaretur, posset ostendere, nec sub illis

ordonnatrice, le désordre même des méchants est incapable de troubler l'ordre universel ?

XXVII. Aussi les pécheurs, anges et hommes, sont impuissants à troubler l'ordre des « grands ouvrages du Seigneur, si merveilleusement proportionnés à ses dessins ». Comme sa toute-puissante prévoyance dispense à chacun ses dons, il sait tirer un bon usage et des bons et des méchants. Ainsi, le premier abus de la volonté ayant entraîné la damnation et l'endurcissement du mauvais ange jusqu'à le rendre désormais incapable d'un bon désir, pourquoi Dieu, sachant bien user de lui, n'eût-il pas permis qu'il tentât le premier homme créé droit, c'est-à-dire avec une bonne volonté ? L'homme était, en effet, créé dans des conditions telles que, s'appuyant sur l'assistance divine, il devait vaincre le mauvais ange ; mais au contraire être vaincu, s'il délaissait son Créateur et son appui, pour se complaire orgueilleusement en lui-même. Le mérite eût été dans la volonté droite soutenue de la grâce ; comme le démérite est dans la volonté dérégulée qui abandonne Dieu. Et s'il était impossible à l'homme de placer sa confiance dans l'assistance de Dieu sans cette assistance même, s'en suit-il qu'il ne fût pas en son pouvoir de renoncer, par une vaine complaisance en soi, aux prévenances de la grâce ? Il ne dépend pas de nous, il est vrai, de vivre en cette chair mortelle sans le secours des aliments, mais il dépend de nous, le suicide le prouve, de renoncer à cette vie même ;

creatore ac dispositore perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum ?

XXVII. Proinde peccatores, et angeli, et homines nihil agunt, quo impediuntur magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus. Quoniam qui providenter atque omnipotenter sua cuique distribuit, non solum bonis, verum etiam malis bene uti novit. Ac per hoc propter meritum primæ malæ voluntatis ita damnato atque obdurato angelo malo, ut jam bonam voluntatem ulterius non haberet, bene utens Deus, cur non permetteret ut ab illo primus homo, qui rectus, hoc est bonæ voluntatis, creatus fuerat, tentaretur ? Quandoquidem sic erat institutus, ut, si de adjutorio Dei fideret bonus homo, malum angelum vinceret, si autem creatorem atque adiutorem Deum superbe sibi placendo desereret, vinceretur : meritum bonum habens in adjuta divinitus voluntate recta, malum vero in deserente Deum voluntate perversa. Quia et ipsum fidere de adjutorio Dei, non quidem posset sine adjutorio Dei : nec tamen ideo ab his divinæ gratiæ beneficiis sibi placendo recedere non habebat in potestate. Nam sicut in hac carne vivere sine adjumentis alimentorum in potestate non est, non autem in ea vivere in potestate est ; quod faciunt qui se ipsos necant : ita bene vivere sine adjutorio Dei, etiam in paradiso,

ainsi il n'était pas au pouvoir de l'homme de bien vivre, même dans le paradis, sans l'assistance divine; mais il était en son pouvoir de mal vivre, à la condition toutefois d'encourir la perte de sa félicité et le châtement qui devait suivre son crime. La chute de l'homme ne pouvant donc échapper à la prévoyance de Dieu, pourquoi n'eût-il pas permis à la jalouse malignité de l'ange de le tenter; infailliblement certain de la défaite de l'homme, mais non moins assuré que sa postérité, à l'aide de la grâce, et à la plus grande gloire des saints, triompherait un jour du démon lui-même? Ainsi nul des événements futurs n'a pu se dérober à la prescience de Dieu, mais cette prescience n'a nullement nécessité le péché; et toute la distance qui sépare la présomption de l'être créé et la protection divine, les créatures raisonnables, l'ange et l'homme, l'ont mesurée par leur propre expérience. Qui donc oserait croire ou dire qu'il n'a pas été au pouvoir de Dieu de prévenir la chute de l'ange et de l'homme? Mais il a préféré ne rien soustraire à leur liberté, afin de montrer tout ce que peut leur superbe pour le mal, et sa grâce pour le bien.

XXVIII. Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité de Dieu. L'une se glorifie en soi, et l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes, l'autre met sa gloire la plus chère en Dieu témoin de sa conscience. L'une dans l'orgueil de sa gloire,

non erat in potestate; erat autem in potestate male vivere, sed beatitudine non permansura, et pœna justissima secutura. Cum igitur hujus futuri casus humani Deus non esset ignarus, cur eum non sineret invidi angeli malignitate tentari? nullo modo quidem quod vinceretur incertus; sed nihilominus præsciens quod ab ejus semine adjuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus. Ita factum est ut nec Deum aliquid futurorum lateret, nec præsciendo quemquam peccare compelleret; et quid interesset inter propriam cujusque præsumptionem et suam tuitionem, angelicæ et humanæ rationali creaturæ, consequenti experientia demonstraret. Quis enim audeat credere, aut dicere, ut neque angelus, neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse? Sed hoc eorum potestati maluit non auferre; atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret, ostendere.

XXVIII Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, hæc in Domino gloriatur. Illa enim quærit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientie testis, maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum: hæc dicit Deo

marche la tête haute; l'autre dit à son Dieu : « Vous êtes ma gloire, et c'est vous qui élever ma tête. » Celle-là, dans ses chefs, dans ses victoires sur les autres nations qu'elle dompte, se laisse dominer par sa passion de dominer. Celle-ci nous représente ses citoyens unis dans la charité, serviteurs mutuels les uns des autres, gouvernants tutélaires, sujets obéissants. Celle-là dans ses princes, aime sa propre force. Celle-ci dit à son Dieu : « Seigneur, mon unique force, je vous aimerai. » Et les sages de la première cité, vivant selon l'homme, n'ont recherché le bien qu'en eux-mêmes : bien du corps, bien de l'âme, bien du corps et de l'âme; et ceux d'entre eux qui ont pu connaître Dieu, « l'ont connu sans le glorifier comme Dieu, sans lui rendre grâces; ils se sont dissipés dans le néant de leurs pensées; et leur cœur en délire s'est rempli de ténèbres, se proclamant sages », c'est-à-dire dominés par l'orgueil qui les exalte dans leur propre sagesse, « ils sont devenus fous; et cette gloire due au Dieu incorruptible, ils l'ont prostituée à l'image de l'homme corruptible, à des figures de brutes, oiseaux ou reptiles »; car ils ont entraîné ou suivi les peuples aux autels de l'idolâtrie; « et ils ont préféré rendre à la créature le culte et l'hommage dus au Créateur, qui est béni dans tous les siècles ». Au sein de la Cité divine, l'unique sagesse de l'homme est la piété, qui fonde le culte légitime du vrai Dieu et en assure la récompense dans la société des saints, où les hommes sont réunis aux anges, afin que Dieu soit tout en tous ».

suo : *Gloria mea, et exaltans caput meum. Illi in principibus ejus, vel in eis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur : in hac serviunt invicem in charitate, et præpositi consulendo, et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam : hæc dicit Deo suo : Diligam te, Domine, virtus mea. Ideoque in illa sapientes ejus secundum hominem viventes, aut corporis aut animi sui bona, aut utriusque sectati sunt ; aut qui potuerunt cognoscere Deum : non ut Deum honoraverunt, vel gratias egerunt ; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum : dicentes se esse sapientes, id est, dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes : stulti facti sunt ; et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium, ad hujuscemodi enim simulacra adoranda vel duces populorum, vel sectatores fuerunt : et coluerunt atque servierunt creaturæ potius quam Creatori, qui est benedictus in secula. In hac autem nulla est hominis sapientia, nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans præmium in societate sanctorum, non solum hominum, verum etiam Angelorum : ut sit Deus omnia in omnibus.*

LIVRE QUINZIÈME

Développement des deux Cités. Suite des générations humaines depuis Caïn et Abel jusqu'au déluge.

I. La félicité du paradis, le paradis lui-même, la vie des premiers hommes dans cette heureux séjour, leur péché, leur supplice; toutes ces questions ont soulevé une infinité d'opinions, de discussions et d'écrits divers. Et nous aussi, appuyé sur la sainte Ecriture, suivant ce que nous y avons lu, ou ce que nous en avons pu pénétrer, nous avons exprimé déjà nos sentiments, en les accordant à son autorité. Mais, s'il fallait ici poursuivre une solution claire, nous verrions surgir une multitude de difficultés qui exigeraient un développement plus étendu que ne le permettent le plan de cet ouvrage et la mesure de nos loisirs. Nous n'en avons pas à souhait, pour que nous devions nous arrêter à satisfaire ces hommes oisifs et vétilliers, toujours plus prêts à interroger que capables de comprendre. Je ne crois pas néanmoins avoir laissé sans quelque

LIBER QUINTUS DECIMUS

Postquam egit quatuor proxime antecedentibus libris de civitatum duarum, terrenæ ac cœlestis exortu, libros totidem de earundem civitatum procurso subjungit Augustinus, idque argumentum ea ratione aggreditur, ut præcipua capita sacræ historiæ eodem spectantia pertractet, primum scilicet quinto decimo hoc libro quæ in Genesi leguntur a Cain et Abel usque ad diluvium.

De felicitate paradisi, vel de ipso paradiso, et de vita ibi primorum hominum, eorumque peccato atque supplicio, multi multa senserunt, multa dixerunt, multa litteris mandaverunt. Nos quoque secundum Scripturas sanctas, vel quod in eis legimus, vel quod ex eis intelligere potuimus, earum congruentes auctoritati, de his rebus in superioribus libris diximus. Enucleatis autem si ista quærantur, multiplices atque multimodas parient disputationes, quæ pluribus intexendæ sunt voluminibus, quam hoc opus tempusque deposcit. Quod non ita largum habemus, ut in omnibus quæ possunt requirere otiosi et scrupulosi, paratiores ad interrogandum, quam capaces ad intelligendum nos oporteat immorari. Arbitror

lumière ces grands et terribles problèmes de l'origine du monde et de l'âme, et de celle du genre humain, que nous avons partagé en deux ordres, l'un composé des hommes qui vivent selon l'homme, et l'autre des hommes qui vivent selon Dieu. Nous donnons encore le nom mystique de cités à ces deux sociétés humaines, l'une prédestinée à vivre éternellement avec Dieu, l'autre à souffrir un éternelle supplice avec le démon. Telle est leur fin, dont nous traiterons plus tard. Et comme nous avons assez parlé de leur origine, soit dans les anges dont le nombre nous est inconnu, soit dans les deux premiers hommes, il s'agit maintenant, ce me semble, d'aborder leur développement, depuis le jour où commence usqu'au jour où doit s'arrêter la génération des hommes. C'est en effet cet espace de temps, autrement dit le siècle, rapide succession de morts et de naissances, qui forme le cours des deux cités.

Donc le premier-né des deux auteurs du genre humain est Caïn, qui appartient à la cité des hommes ; le second, Abel qui appartient à la cité de Dieu. Or, comme chaque homme est la preuve vivante de cette parole de l'Apôtre, que « ce n'est pas l'élément spirituel qui précède, mais l'élément animal, puis le spirituel », d'où il suit que chacun de nous, en tant qu'issu d'une race maudite, naît d'Adam, méchant et charnel, et ne devient bon et spirituel qu'à la condition de renaître et de croître en Jésus-Christ ; ainsi, lorsque les deux

tamen satis nos jam fecisse magnis et difficillimis quæstionibus de initio vel mundi, vel animæ, vel ipsius generis humani : quod in duo genera distribuimus ; unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum : quarum est una quæ predestinata est in æternum regnare cum Deo : altera, æternum supplicium subire cum diabolo. Sed iste finis est earum, de quo post loquendum est. Nunc autem quoniam de exortu earum, sive in Angelis, quorum numerus ignoratur a nobis, sive in duobus primis hominibus, satis dictum est, jam mihi videtur earum aggrediendus excursus, ex quo illi duo generare cœperunt, donec homines generare cessabunt. Hoc enim universum tempus, sive seculum, in quo cedunt morientes, succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est.

Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem ; posterior Abel, ad civitatem Dei. Sicut enim in uno homine, quod dixit Apostolus, experimur quia *non primum quod spirituale est, sed quod animale, postea spirituale* : unde unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis ; quod si in Christum renascendo profecerit est erit

cités commencèrent à naître et à mourir, la première naissance que nous présente le genre humain est celle du citoyen de ce monde; la seconde, celle du citoyen de la cité de Dieu, étranger en ce monde; prédestiné par la grâce, élu par la grâce; par la grâce étranger ici-bas, par la grâce citoyen d'en haut. Car, pour lui-même, il sort de ce fonds maudit dès l'origine; mais Dieu, semblable à un potier (c'est la comparaison dont se sert l'Apôtre, à dessein et non pas au hasard), Dieu tire de la même matière un vase d'honneur et un vase d'ignominie. Or le vase d'ignominie est formé le premier; et puis, le vase d'honneur; car en chaque homme, je le répète, l'élément mauvais précède, par où il faut nécessairement commencer, mais où la nécessité ne nous condamne pas à demeurer; vient ensuite l'élément spirituel, où le perfectionnement intérieur nous amène et doit nous fixer. D'où il suit non que tout méchant devienne bon, mais que nul ne soit bon qui d'abord n'ait été méchant. Et plus un homme est prompt à s'améliorer, plus tôt il obtient d'être nommé ce qu'il devient; et ce nom nouveau est comme un voile dont il couvre son ancien nom. Or l'Écriture dit de Caïn qu'il bâtit une cité; Abel, étranger sur la terre, ne bâtit rien. Car la cité des saints est au ciel, quoiqu'elle enfante ici-bas des citoyens, ses membres exilés jusqu'à l'avènement de son règne, jusqu'au jour de leur réunion, quand, relevant leurs corps de la poussière, ils entreront en possession du royaume

bonus et spiritualis; sic in universo genere humano cum primum duæ istæ coeperunt nascendo atque moriendo procurrere civitates, prior est natus civis hujus seculi; posterior autem isto peregrinus in seculo, et pertinens ad Civitatem Dei, gratia prædestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum. Nam quantum ad ipsum attinet, ex eadem massa oritur, quæ originaliter est tota damnata: sed tanquam figulus Deus (hanc enim similitudinem non imprudenter, sed prudenter introducit Apostolus) ex eadem massa fecit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam. Prius autem factum est vas in contumeliam, post vero alterum in honorem: quia et in ipso uno, sicut jam dixi, homine, prius est reprobum, unde necesse est incipiamus, et ubi non est necesse ut remaneamus; posterius vero probum, quo proficientes veniamus, et quo pervenientes maneamus. Proinde non quidem omnis homo malus erit bonus, nemo tamen erit bonus qui non erat malus: sed quanto quisque citius mutatur in melius, hoc in se facit nominari quod apprehendit celerius, et posteriore cooperit vocabulum prius. Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem: Abel autem tanquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni ejus tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corpo-

promis pour y régner à jamais avec le roi des siècles, leur souverain.

II. Assurément une ombre et une image prophétique de cette cité a paru ici-bas, esclave qui l'annonce et ne la représente qu'à peine. Et cette image, venue au temps marqué, est elle-même appelée la cité sainte, en temps que symbole et non comme la réalité, telle qu'elle doit se manifester un jour. C'est cette image esclave, et la cité libre dont elle est le signe, que l'Apôtre désigne, quand il dit aux Galates : « Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, n'entendez-vous point la loi ? Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils : l'un de l'esclave, l'autre de la femme libre. Mais l'enfant de l'esclave naquit selon la chair, et l'enfant de la femme libre naquit en vertu de la promesse. Tout ceci est allégorie. Ces deux femmes sont les deux alliances ; la première, descendue du mont Sina, n'engendre que pour la servitude : Agar en est la figure. Agar ou Sina, montagne d'Arabie liée à celle qui est aujourd'hui Jérusalem, Agar, c'est Jérusalem esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est vraiment libre ; et c'est elle qui est notre mère. Car il est écrit : Réjouis-toi, stérile qui n'enfantas point. Donne cours à ta vive allégresse, toi qui n'es pas encore mère. La délaissée a plus d'enfants que l'épouse heureuse. Nous sommes donc, mes frères, en Isaac, les enfants de la promesse. Et comme alors celui qui était né selon la chair persécutait celui qui était né selon

ribus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe Rege seculorum sine ullo temporis fine regnabunt.

II. Umbra sane quædam civitatis hujus et imago prophetica ei significandæ potius quam præsentandæ servivit in terris, quo eam tempore demonstrari oportebat, et dicta est etiam ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressæ, sicut futura est, veritatis. De hac imagine serviente, et de illa quam significat libera civitate, sic Apostolus ad Galatas loquitur : *Dicite mihi, inquit, sub lege volentes esse, legem non audistis ? Scriptum est enim quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera. Sed ille quidem qui de ancilla, secundum carnem natus est ; qui autem de libera, per re-promissionem : quæ sunt in allegoria. Hæc enim sunt duo testamenta ; unum quidem a monte Sina in servitutem generans, quod est Agar. Sion enim est mons in Arabia, qui conjunctus est huic quæ nunc est Jerusalem : servit enim cum filiis suis. Quæ autem sursum est Jerusalem, libera est, quæ est mater omnium nostrum. Scriptum est enim : Lætare, sterilis, quæ non paris ; erumpe et clama, quæ non parturis : quoniam multi filii desertæ, magis quam ejus quæ habet virum. Nos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus. Sed sicut tunc qui secundum carnem natus fuerat, persequabatur eum qui secundum spi-*

l'esprit, de même aujourd'hui. Mais que dit l'Écriture ? Chasse l'esclave et son fils : car le fils de l'esclave ne sera pas héritier avec le fils de la femme libre ; et nous, mes frères, nous ne sommes pas les fils de l'esclave, mais de la femme libre. Notre liberté est le don de Jésus-Christ. » Cette interprétation, émanée de l'autorité apostolique, nous ouvre la voie à l'intelligence des Écritures de l'un et l'autre Testament, l'Ancien et le Nouveau. En effet, une partie de la cité terrestre est devenue image de la cité du ciel : elle figure non pas elle-même, mais une autre ; elle est l'esclave. Ce n'est pas pour elle-même qu'elle est instituée, mais pour une autre dont elle est le symbole. Symbole symbolisé d'avance, figure préfigurée : Agar, esclave de Sarra, et son fils ne sont-ils pas une image de cette image ? Et, comme les ombres devaient s'évanouir au lever de la lumière, Sarra la femme libre, figure de la cité libre à qui la première cité servit d'ombre et de signe, Sarra s'écrie : « Chasse l'esclave et son fils : car le fils de l'esclave ne sera point héritier avec mon fils Isaac, ou, suivant l'expression de l'Apôtre, avec le fils de la femme libre. Ainsi la cité de la terre nous présente deux figures : l'une qui manifeste elle-même sa présence, l'autre dont la présence sert de symbole à la cité du ciel. La nature viciée par le péché enfante les citoyens de la cité terrestre, et la grâce qui délivre la nature du péché enfante les citoyens de la cité céleste : d'où vient que les uns sont appelés vases de colère,

*ritum ; ita et nunc. Sed quid dicit Scriptura ? Ejice ancillam et filium ejus : non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ. Nos autem, fratres, non sumus ancillæ filii, sed liberæ, qua libertate Christus nos liberavit. Hæc forma intelligendi de apostolica auctoritate descendens locum nobis aperit, quemadmodum Scripturas duorum Testamentorum, Veteris et Novi accipere debeamus. Pars enim quædam terrenæ civitatis imago cœlestis civitatis affecta est, non se significando, sed alteram ; et ideo serviens. Non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta ; et præcedente alia significatione et ipsa præfigurans præfigurata est. Namque Agar ancilla Sarræ, ejusque filius, imago quædam hujus imaginis fuit. Et quoniam transituræ erant umbræ luce veniente, ideo dixit libera Sarra, quæ significabat liberam civitatem, cui rursus alio modo significandæ etiam illa umbra serviebat : *Ejice ancillam, et filium ejus ; non enim hæres erit filius ancillæ cum filio meo Isaac*, quod ait Apostolus : *cum filio liberæ*. Invenimus ergo in terrena civitate duas formas ; unam suam præsentiam demonstrantem, alteram cœlesti civitati significandæ sua præsentia servientem. Parit autem cives terrenæ civitatis peccato vitiata natura ; cœlestis vero civitatis cives parita peccato naturam liberans gratia : unde illa*

et les autres vases de miséricorde. Ce que figurent également les deux fils d'Abraham. L'un, enfant de l'esclave Agar, Ismaël, naît selon la chair; l'autre, enfant de Sarra la femme libre, Isaac, naît en vertu de la promesse. Tous deux fils d'Abraham; mais l'un est engendré par la coutume qui est la manifestation de la nature; l'autre est donné par la promesse qui est le signe de la grâce. L'un met en évidence l'ordre humain, l'autre signale un bienfait divin.

III. Car Sarra était stérile, et, désespérant d'être mère, elle veut l'être du moins par l'esclave qu'elle donne à son mari. Elle exige ainsi de lui le devoir conjugal, usant de son droit en la personne d'une autre. Ismaël naquit donc, comme naissent tous les hommes, de l'union des deux sexes, suivant la loi de la nature. Aussi est-il dit né « selon la chair » : non qu'il faille méconnaître ici le don ou l'opération de Dieu, lui dont la sagesse créatrice « atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose tout avec douceur ». Mais comme il s'agissait de marquer le don purement gratuit que la grâce réservait aux hommes, une naissance dut s'accomplir à laquelle la nature, hors de ses limites ordinaires, n'avait plus droit de prétendre : car la nature refuse des enfants à l'union de l'homme et de la femme, quand, à la vieillesse où étaient parvenus Abraham et Sarra, se joint la stérilité de la femme, qui n'a pu être mère au temps où la jeunesse ne manquait

vocantur vasa iræ; ista, vasa misericordiæ. Significatum est hoc etiam in duobus filiis Abrahæ, quod unus de ancilla, quæ dicebatur Agar, secundum carnem natus est Ismael, alter autem de Sarra libera secundum repromissionem natus Isaac. Uterque quidem de semine Abrahæ: sed illum genuit demonstrans consuetudo naturam, istum vero dedit promissio significans gratiam. Ibi humanus usus ostenditur, hic divinum beneficium commendatur.

III. Sarra quippe sterilis erat, et desperatione prolis, saltem de ancilla sua concupiscens habere, quod de se ipsa non se posse cernebat, dedit eam felendam viro, de quo parere voluerat, nec potuerat. Exegit itaque etiam sic debitum de marito, utens jure suo in utero alieno. Natus est ergo Ismael, sicut nascuntur homines, permixtione sexus utriusque, usitata lege naturæ. Ideo dictum est *secundum carnem*: non quod ista beneficia Dei non sint, aut non illa operetur Deus, cujus opifex sapientia attingit, sicut scriptum est: *a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*: sed ubi significandum fuerat Dei donum, quod indebitum hominibus gratis gratia largiretur, sic oportuit dari filium, quemadmodum naturæ non debebatur excursibus. Negat enim natura jam filios tali commixtioni maris et feminæ, qualis esse poterat Abrahæ et Sarræ in illa jam ætate, etiam mulieris accedente sterilitate, quæ nec tunc parere potuit, quando

point à la fécondité, mais la fécondité à la jeunesse. Or la nature qui, dans une telle disposition, ne doit prétendre à aucun fruit, est l'image de la nature humaine, qui, corrompue par le péché et frappée d'une juste condamnation, est à l'avenir déçue de toute félicité véritable. Ainsi, né en vertu de la promesse, Isaac figure légitimement les enfants de la grâce, les citoyens de la cité libre, les cohéritiers de l'éternelle paix, où ne règne plus l'amour de la volonté propre, et pour ainsi dire privée, mais l'union dans la jouissance commune du bien immuable, cette union qui de plusieurs cœurs fait un seul cœur, l'union parfaite de la charité dans l'obéissance.

IV. Quant à la cité de la terre, qui ne sera pas éternelle (car au jour des dernières vengeances elle cessera d'être cité), elle a ici-bas tout ce dont la possession lui donne toute la joie que de telles choses peuvent donner. Et comme ce n'est pas un bien qui puisse permettre à ceux qui l'aiment une possession sans limite, il arrive que cette cité se divise ordinairement contre elle-même; débats, luttes sanglantes, victoires mortelles ou du moins destinées à la mort. Car, en quelque partie d'elle-même qu'elle se lève, l'épée à la main, contre une autre partie d'elle-même, c'est la victoire qu'elle cherche, tandis qu'elle demeure captive de ses vices. Victorieuse, si elle s'exalte dans son orgueil, cette victoire lui donne la mort; si au contraire, songeant à la condition et aux dis-

non ætas fecunditati, sed ætati fecunditas defuit. Quod ergo naturæ sic affectæ fructus posteritatis non debebatur, significat quod natura generis humani peccato vitiatâ, ac per hoc jure damnata, nihil veræ felicitatis in posterum merebatur. Recte igitur significat Isaac per repromissionem natus filios gratiæ, cives civitatis liberæ, socios pacis æternæ, ubi sit non amor propriæ ac privatæ quodammodo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens, atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors, obedientia charitatis.

IV. Terrena porro civitas, quæ sempiterna non erit (neque enim cum in extremo supplicio damnata fuerit, jam civitas erit), hic habet bonum suum, cujus societate lætatur, qualis esse de talibus rebus lætitia potest. Et quoniam non est tale bonum, ut nullus angustias faciat amatoribus suis, ideo civitas ista adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando, atque pugnando, et aut mortiferas, aut certe mortales victorias requirendo. Nam ex quacumque sui parte adversus alteram sui partem bellando surrexerit, quærit esse victrix gentium, cum sit captiva vitiorum. Et si quidem cum vicerit, superbius extollitur, etiam mortifera; si vero conditionem cogitans casusque communes, magis quæ accidere possunt adversis angitur, quam

grâces communes, elle cède moins à l'ivresse de la prospérité qu'à la crainte des retours possibles de l'adversité, cette victoire, moins funeste, est toujours la proie de la mort. Car la victoire ne saurait assurer une perpétuelle domination sur les vaincus. On ne saurait néanmoins contester aux objets que désire cette cité d'être des biens : elle-même, en tant que nature humaine, est un bien plus excellent. En vue de ces biens inférieurs, elle désire une certaine paix toute terrestre ; et elle guerroye afin d'arriver à cette paix. En effet, qu'elle demeure victorieuse, que toute résistance cesse, elle a la paix que n'avaient point les partis contraires, luttant dans leur déplorable indigence pour s'approprier des biens qu'ils ne pouvaient posséder ensemble. A cette paix prétendent les sanglantes guerres ; elle est le prix de la victoire qui passe pour glorieuse. Or, quand la victoire reste aux défenseurs de la plus juste cause, c'est assurément une heureuse victoire, c'est une paix digne de tous nos vœux. Choses bonnes, et sans doute bienfaits de Dieu. Mais si, au mépris des biens supérieurs qui appartiennent à la céleste cité où la victoire possédera l'inaltérable sécurité de la paix éternelle, l'on s'éprend des biens d'ici-bas jusqu'à les croire uniques, ou du moins jusqu'à les préférer à ceux mêmes que l'on croit plus excellents, la misère, ou un surcroît de misère, est inévitable.

V. Ainsi le premier fondateur de la cité de la terre est fratricide : vaincu par la jalousie, il tue son frère, citoyen de la cité céleste, voyageur sur cette terre. Faut-il donc s'étonner

eis quæ provenerint secundis rebus inflatur, tantummodo mortalis est ista victoria. Neque enim semper dominari poterit permanendo eis quos potuerit subjugare vincendo. Non autem recte dicuntur ea bona non esse, quæ concupiscit hæc civitas, quando est et ipsa in suo genere humano melior. Concupiscit enim terrenam quamdam pro rebus infimis pacem : ad eam namque desiderat pervenire bellando. Quoniam si vicerit, et qui resistat non fuerit, pax erit, quam non habebant partes invicem adversantes, et pro his rebus quas simul habere non poterant infelici egestate certantes. Hanc pacem requirunt laboriosa bella ; hanc adipiscitur quæ putatur gloriosa victoria. Quando autem vincunt qui causa justiore pugnabant, quis dubitet gratulandam esse victoriam, et provenisse optabilem pacem ? Hæc bona sunt, et sine dubio Dei dona sunt. Sed si, neglectis melioribus, quæ ad supernam pertinent civitatem, ubi erit victoria in æterna et summa pace secunda, bona ista sic concupiscuntur, ut vel sola esse credantur, vel his quæ meliora creduntur, amplius diligantur ; necesse est miseria consequatur, et quæ inerat augeatur.

V. Primus itaque fuit terrenæ civitatis conditor fratricida : nam suum fratrem civem civitatis æternæ in hac terra peregrinantem invidentia victus

que, si longtemps après, à la fondation de cette autre cité qui devait être la maîtresse de toute la cité de la terre et régner sur tant de nations, se reproduise comme une image de ce crime primordial et pour ainsi dire typique? Là aussi, suivant l'expression du poète, le sang d'un frère inonde les premiers murs. Car c'est au moment de la naissance de Rome que l'histoire romaine rapporte le meurtre de Rémus par son frère Romulus; crime différent du premier crime en ce que les deux frères sont l'un et l'autre citoyens de la cité terrestre. Tous deux aspirent à la gloire de la fondation de Rome; mais cette gloire ne peut être à deux ce qu'elle serait à un seul. L'homme jaloux de la domination dominera moins s'il laisse vivre celui qui diminue le pouvoir en le partageant. Ici l'un d'eux veut avoir seul toute la domination; il supprime son collègue. Et le crime augmente l'héritage que l'innocence eût conservé dans des limites plus étroites et plus pures. Mais il n'est entre les deux frères Caïn et Abel aucune rivalité de désir pour les choses de la terre, la haine du meurtrier ne vient pas de la crainte que sa domination souffre d'un partage (car Abel ne songe pas à dominer dans la cité que bâtit son frère); elle vient de cette infernale jalousie que le démon suggère aux méchants contre les bons, sans autre motif que la bonté des uns et la malignité des autres.

occidit. Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quæ fuerat hujus terrenæ civitatis, de qua loquimur, caput futura, et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Græci appellant, ἀρχετύπον, quædam sui generis imago respondit. Nam et illic, sicut ipsum facinus quidam poeta commemoravit illorum :

Fraterno primi maduerunt sanguine muri.

Sic enim condita est Roma, quando occisum Remum a fratre Romulo romana testatur historia : nisi quod isti terrenæ civitatis ambo cives erant. Ambo gloriam de romanæ reipublicæ institutione quærebant : sed ambo eam tantam, quantam, si unus esset, habere non poterant. Qui enim volebat dominando gloriari, minus utique dominaretur, si ejus potestas vivo consorte minueretur. Ut ergo totam dominationem haberet unus, ablatum est, socius : et scelere crevit in pejus, quod innocentia minus esset et melius. Hi autem fratres Cain et Abel non habebant ambo inter se similem rerum terrenarum cupiditatem; nec in hoc alter alteri invidit, quod ejus dominatus fieret angustior, qui alterum occidit, si ambo dominarentur (Abel quippe non quærebat dominationem in ea civitate, quæ condebatur a fratre) : sed invidentia illa diabolica, qua invident bonis mali, nulla alia causa, nisi quia illi boni sunt, illi mali. Nullo enim modo fit minor acce-

Que plusieurs possèdent la bonté, que plusieurs surviennent pour la posséder, la part de chacun n'en diminue en rien; que dis-je? la bonté est une possession qui recule d'autant plus ses limites que la charité individuelle resserre ses liens entre les possesseurs. C'est un héritage qui se dérobe à qui ne veut point souffrir de cohéritier; qui s'accroît d'autant plus que l'on aime à trouver des frères qui le partagent. Le débat élevé entre Rémus et Romulus montre donc comment la cité de la terre se divise contre elle-même; et ce qui survint entre Cain et Abel signale les inimitiés qui séparent les deux cités, celle de Dieu et celle des hommes. Ainsi il y a combat entre méchants et méchants; il y a combat entre bons et méchants. Mais les bons, s'ils sont parfaits, ne sauraient en venir aux prises avec les bons. Car dans les voies du progrès antérieur à la perfection, le même différend peut diviser les bons entre eux, qui divise le juste avec lui-même. L'individu ne sent-il pas en lui la concupiscence de la chair contre l'esprit et de l'esprit contre la chair? Ainsi, entre deux justes qui n'ont pas encore atteint à la perfection, la guerre peut être comme entre bons et méchants, quand les désirs spirituels de l'un s'élèvent contre les inclinaisons charnelles de l'autre; comme entre méchants, quand des deux parts il y a lutte entre convoitises charnelles, jusqu'à l'heureuse guérison et l'inaltérable santé au sein de la dernière victoire.

dente seu permanente consorte possessio bonitatis; imo possessio bonitas, quam tanto latius, quanto concordius individua sociorum possidet charitas. Non habebit denique istam possessionem, qui eam noluerit habere communem; et tanto eam reperiet ampliolem, quanto amplius ibi potuerit amare consortem. Illud igitur quod inter Remum et Romulum exortum est, quemadmodum adversus se ipsam terrena civitas dividatur, ostendit: quod autem inter Cain et Abel, inter duas ipsas civitates, Dei et hominum, inimicitias demonstravit. Pugnant ergo inter se mali et mali: item pugnant inter se boni et mali. Boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt: proficientes autem nondumque perfecti ita possunt, ut bonus quisque ex ea parte pugnet contra alterum, qua etiam contra semetipsum. Et in uno quippe homine *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*. Concupiscentia ergo spiritualis contra alterius potest pugnare carnalem, vel concupiscentia carnalis contra alterius spiritualement, sicut inter se pugnant boni et mali: vel certe ipsæ concupiscentiæ carnales inter se duorum honorum, nondum utique perfectorum, sicut inter se pugnant mali et mali, donec eorum qui curantur ad ultimam victoriam sanitas perducat.

VI. Car cette langueur, c'est-à-dire cette désobéissance dont j'ai parlé au quatorzième livre, est la peine de la première désobéissance; elle n'est donc pas en tant que substance, mais en tant que vice. C'est pourquoi il est dit aux bons engagés dans les voies de la justice et vivant de la foi, en ce pèlerinage : « Portez mutuellement les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez la loi de Jésus-Christ » ; et ailleurs : « Reprenez les cœurs inquiets, consolez les âmes abattues, soutenez les faibles, soyez patients pour tous » ; plus loin : « Si l'un de vos frères s'est laissé surprendre au péché, vous qui êtes spirituel, reprenez-le en esprit de douceur et de retour sur vous-même, dans la crainte de semblable tentation » ; ailleurs encore : « Que le soleil ne se couche point sur votre colère » ; et dans l'Évangile : « Si ton frère pêche contre toi, reprends-le en particulier, seul à seul. » Et au sujet des péchés qui peuvent provoquer le scandale, l'apôtre dit aussi : « Reprends les coupables devant tous, pour inspirer la crainte aux autres. » C'est pourquoi le pardon mutuel des offenses est si souvent et si instamment recommandé dans l'intérêt de la paix, sans laquelle personne ne pourra voir Dieu. Et, d'autre part, quelle terrible sentence contre ce serviteur condamné à restituer les dix mille talents qui lui étaient remis, parce que lui-même n'a pas voulu remettre cent deniers à son compagnon d'esclavage ? Et, après avoir proposé cette parabole, Notre-Seigneur ajoute : « Ainsi agira envers vous votre Père céleste, si cha-

VI. Languor est quippe iste, id est illa inobedientia, de qua in libro quartodecimo disseruimus, primæ inobedientiæ supplicium; et ideo non natura, sed vitium : propter quod dicitur proficientibus bonis, et ex fide in hac peregrinatione viventibus : *Invicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi.* Item alibi dicitur : *Corripite inquietos, consolamini pusillanimes, suscipite infirmos, patientes estote ad omnes. Videte ne quis malum pro malo alteri reddat.* Item alio loco : *Si preoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spirituales estis, instruite hujusmodi in spiritu mansuetudinis, intendens te ipsum, ne et tu tenteris.* Et alibi : *Sol non occidat super iracundiam vestram.* Et in Evangelio : *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum.* Item de peccatis, in quibus multorum cavetur offensio, Apostolus dicit : *Peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant.* Propter hoc et de venia invicem danda, multa præcipiuntur, et magna cura, propter tenendam pacem, sine qua nemo poterit videre Deum : ubi ille terror est, quando jubetur servus decem millium talentorum reddere debita, quæ illi fuerant relaxata, quoniam debitum denariorum centum conservo suo non relaxavit. Qua similitudine proposita, Dominus Jesus adjecit, atque ait : *Sic et vobis faciet Pater vester cælestis,*

cun de vous ne remet à son frère du fond du cœur. » Voilà comment s'accomplit la guérison des citoyens de la Cité de Dieu, voyageurs sur cette terre et soupirant après le repos de la céleste patrie. Mais c'est l'opération intérieure du Saint-Esprit qui donne la vertu au remède extérieur. Autrement, quand Dieu lui-même, se servant de la créature qui lui est soumise, parlerait sous forme humaine aux sens de l'homme, sens corporels ou tels que l'imagination se les figure dans le sommeil; eh bien! sans l'impulsion intérieure, sans l'action spirituelle de la grâce, tout enseignement de la vérité est inutile à l'homme. Or, telle est la conduite de Dieu, quand il sépare des vases de colère les vases de miséricorde par une raison qu'il connaît; raison qui n'en est pas moins juste pour nous être profondément cachée. Lorsqu'on effectue, grâce à son assistance admirable et secrète, le péché qui habite en nos membres, ou plutôt la peine du péché cesse, selon le vœu de l'Apôtre, de régner sur notre corps mortel, servile instrument de ses désirs, et que nous ne lui prêtons plus nos membres comme des armes d'iniquité, l'homme retrouve sa raison, qui, sous la conduite divine, se refuse de consentir à elle-même pour le mal, et exerce désormais une autorité plus tranquille, jusqu'au jour où, libre de la maladie et de la mort, l'homme régnera sans péché dans l'éternelle paix.

VII. Et cette parole même, dont j'ai donné telle explication que j'ai pu, cette parole que Dieu dit à Caïn sous la forme

si non dimiseritis unusquisque fratri suo de cordibus vestris. Hoc modo curantur cives Civitatis Dei in hac terra peregrinantes, et paci supernæ patriæ suspirantes. Spiritus autem sanctus operatur intrinsecus, ut valeat aliquid medicina, quæ adhibetur extrinsecus. Alioquin etiamsi Deus ipse utens creatura sibi subdita in aliqua specie humana sensus alloquatur humanos, sive istos corporis, sive illos quos istis simillimos habemus in somnis, nec interiore gratia mentem regat atque agat, nihil prodest homini omnis prædicatio veritatis. Facit autem hoc Deus a vasis misericordiæ iræ vasa discernens, dispensatione qua ipse novit multum occulta, sed tamen justa. Ipso quippe adjuvante mirabilibus et latentibus modis, cum peccatum, quod habitat in membris nostris, quæ potius jam pœna peccati est, sicut Apostolus præcipit, non regnat in nostro mortali corpore ad obediendum desideriis ejus, nec ei membra nostra velut iniquitatis arma exhibemus, convertitur ad mentem non sibi ad mala, Deo regente, consentientem; et eam regentem tranquillius nunc habebit, postea sanitate perfecta atque immortalitate percepta homo sine ullo peccato in æterna pace regnabit.

VII. Sed hoc ipsum, quod sicut potuimus exposuimus, cum Deus locutus esset ad Cain eo more, quo cum primis hominibus per creaturam subjectam

qu'il empruntait à la créature quand il voulait s'entretenir comme un ami avec les premiers hommes, de quoi servit-elle à Caïn ? En accomplit-il moins, même après l'avertissement de la parole divine, le fratricide qu'il méditait ? Car Dieu a distingué entre les sacrifices de ces deux frères ; il jette un regard propice sur les uns et se détourne des autres ; quelque signe visible témoigne indubitablement de l'accueil ou de la disgrâce qui s'attache aux bonnes œuvres de l'un, aux œuvres injustes de l'autre : et Caïn est contristé, son visage tout abattu ; et nous lisons dans l'Écriture : « Le Seigneur dit à Caïn : Pourquoi es-tu devenu triste ? pourquoi ton visage est-il abattu ? si ton offrande est juste, et la division de cette offrande injuste, n'es-tu point coupable ? Calme-toi : il se tournera vers toi et tu le domineras. » Dans cet avertissement que Dieu donne à Caïn, cette parole : « Si ton offrande est juste et la division de cette offrande injuste, n'es-tu point coupable ? » Cette parole, dont on ne saisit pas clairement le sujet ou le motif, a fait naître en son obscurité plusieurs sens, chaque commentateur des divines Écritures cherchant à l'expliquer selon la règle de la foi. C'est en effet avec justice que l'on sacrifie, quand le sacrifice est offert au Dieu véritable à qui seul il est dû. Mais le partage n'est pas conforme à la justice, quand on ne fait pas le juste discernement des lieux, des temps, des offrandes elles-mêmes, ou de celui qui offre, ou de celui à qui il est offert, ou de ceux à qui l'on distribue comme aliments les oblations.

velut eorum socius forma congrua loquebatur, quid ei profuit? nonne conceptum scelus in necando fratre etiam post verbum divinæ admonitionis implevit? Nam cum sacrificia discrevisset amborum, in illius respiciens, hujus despiciens, quod non dubitandum est potuisse cognosci signo aliquo attestante visibili; et hoc ideo fecisset Deus, quia mala erant opera hujus, fratris vero ejus bona: contristatus est Cain valde, et concidit facies ejus. Sic enim scriptum est: *Et dixit Dominus ad Cain: Quare tristis factus es, et quare concidit facies tua? Nonne si recte offeras, recte autem non divides, peccasti? Quiesce: ad te enim conversio ejus, et tu dominaberis illius.* In hac admonitione quam Deus protulit ad Cain, illud quidem quod dictus est, *Nonne si recte offeras, recte autem non divides, peccasti?* quia non elucet cur vel unde sit dictum, multos sensus peperit ejus obscuritas, cum divinarum Scripturarum quisque tractator secundum fidei regulam id conatur exponere. Recte quippe offertur sacrificium, cum offertur Deo vero, cui uni tantummodo sacrificandum est. Non autem recte dividitur, dum non discernuntur recte vel loca, vel tempora, vel res ipsæ quæ offeruntur, vel qui offert, et cui offertur, vel hi quibus ad vescendum distribuitur quod oblatum est: ut

Ainsi, division serait synonyme de discernement ; soit que l'on offre où il ne faut pas, que l'on offre ce qui ne doit pas être offert ici, mais ailleurs ; soit que l'on offre quand il ne faut pas, en ce moment et non dans un autre ; soit que l'on offre ce qui n'eût dû s'offrir en aucun lieu, en aucun temps ; soit que l'homme, de préférence à Dieu, se réserve la part choisie du sacrifice ; soit enfin que l'on admette un profane, ou tout autre indigne, à la participation des offrandes. De toutes ces circonstances, quelle est celle par où Caïn déplut à Dieu, c'est ce qu'il est difficile de décider. Mais comme l'Apôtre Jean dit en parlant de ces deux frères : « N'imitiez pas Caïn, enfant du malin esprit, qui donna la mort à son frère. Et pourquoi ? parce que ses propres œuvres étaient œuvres de malice, et que celles de son frère étaient justes » : n'en pourrait-on conclure que Dieu se détourne des offrandes de Caïn, parce que Caïn fait un injuste partage, offrant un peu du sien à Dieu, mais se réservant tout entier pour lui-même ? Exemple suivi de tous ceux qui, préféreront leur volonté propre à la volonté divine, c'est-à-dire, contempteurs de la droiture, et vivant dans la perversité de leur cœur, offrent néanmoins des présents à Dieu, dont ils pensent acheter l'assistance, non pour la guérison, mais pour la satisfaction de leurs criminels désirs. Et tel est en réalité le caractère de la cité du monde, de servir Dieu ou les dieux, afin d'obtenir, sous leurs auspices, ces victoires et cette paix d'ici-bas que poursuit, non le zèle de la charité, mais la

divisionem hic discretionem intelligamus ; sive cum offertur, ubi non oportet, aut quod non ibi, sed alibi oportet ; sive cum offertur, quando non oportet, aut quod non tunc, sed alias oportet ; sive cum id offertur, quod nusquam et nunquam penitus debuit ; sive cum electiora sibi ejusdem generis rerum tenet homo, quam sunt ea quæ offert Deo ; sive cum ejus rei quæ oblata est, fit particeps profanus, aut quilibet quem fas non est fieri. In quo autem horum Deo displicuerit Cain, facile non potest inveniri. Sed quoniam Joannes apostolus, cum de his fratribus loqueretur : *Non sicut Cain, inquit, qui ex maligno erat, et occidit fratrem suum : et cujus rei gratia occidit eum ? Qui op^e-a illius maligna fuerunt, fratris autem illius justa :* datur intelligi propterea Deum non respexisse in munus ejus, quia hoc ipso male dividebat, dans Deo aliquid suum, sibi autem se ipsum. Quod omnes faciunt qui non Dei, sed suam sectantes voluntatem, id est, non recto, sed perverso corde viventes, offerunt tamen Deo munus, quo putant eum redimi, ut eorum non opituletur sanandis pravis cupiditatibus, sed explendis. Et hoc est proprium terrenæ civitatis, Deum vel deos colere quibus adjuvantibus regnet in victoriis et parce terrena, non charitate

passion de dominer. Les bons en effet n'usent du monde que pour jouir de Dieu; les méchants, au contraire, veulent user de Dieu pour jouir du monde: ceux d'entre eux toutefois qui croient à l'existence d'un Dieu et à l'intervention de sa providence dans les choses humaines. Car il en est de plus détestables encore qui n'ont pas même cette croyance. Ainsi quand il sut que Dieu se détournait de ses sacrifices et jetait sur ceux de son frère un regard favorable, Caïn devait imiter humblement son vertueux frère, et non s'abandonner à l'orgueil jaloux. Mais non, il devient triste, son visage est abattu. Et c'est surtout ce péché que Dieu lui reproche; cette tristesse envieuse de la bonté du prochain, et surtout de la bonté d'un frère. Et Dieu l'en accuse ainsi: « Pourquoi es-tu devenu triste? pourquoi ton visage est-il abattu? » Dieu voit sa jalousie contre son frère, et il la condamne. Les hommes à qui le cœur de l'homme est caché pourraient se méprendre à cette tristesse et se demander si elle exprime le regret de sa propre malice, qu'il sait déplaire à Dieu, ou la haine de la bonté de son frère, dont les sacrifices ont attiré les regards de Dieu. Mais quand Dieu, lui rendant compte de ses refus, l'exhorte à concevoir contre lui-même un juste déplaisir plutôt qu'un injuste contre son frère, puisque l'injustice est son œuvre, qu'elle est dans ce partage illégitime qui le rend indigne d'être agréé de Dieu, alors toute la perversité de Caïn est évidente: c'est d'une haine gratuite qu'il hait le juste Abel, son frère.

consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo: mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo; qui tamen eum vel esse, vel res humanas curare jam credunt. Sunt enim multo deteriores, qui nec hoc quidem credunt. Cognito itaque Cain quod super ejus germani sacrificium, nec super suum respexerat Deus, utique fratrem bonum mutatus imitari, non elatus debuit æmulari. Sed contristatus est, et concidit facies ejus. Hoc peccatum maxime arguit Deus, tristitiam de alterius bonitate, et hoc fratris. Hoc quippe arguendo interrogavit dicens: *Quare contristatus es, et quare concidit facies tua?* Quia enim fratri invidebat, Deus videbat, et hoc arguebat. Nam hominibus, quibus absconditum est cor alterius, esse posset ambiguam et prorsus incertum, utrum illa tristitia malignitatem suam, in qua se Deo displicuisse didicerat, an fratris doluerit bonitatem, quæ Deo placuit, cum in sacrificium ejus adspexit. Sed rationem Deus reddens, cur ejus oblationem accipere noluerit, ut sibi ipse potius merito, quam ei frater immerito displiceret, cum esset injustus non recte dividendo, hoc est non recte vivendo, et indignus cujus approbaretur oblatio, quam esset injustior, quod fratrem justum gratis odisset, ostendit.

Et cependant Dieu, ne voulant pas le laisser sans une injonction sainte, juste et bonne : « — Calme-toi, lui dit-il; il se tournera vers toi, et tu le domineras. » Est-ce donc de son frère qu'il s'agit ici? A Dieu ne plaise. Eh! n'est-ce pas plutôt du péché? Dieu vient de dire : « Tu as péché »; et il ajoute : « Calme-toi; il se tournera vers toi, et tu le domineras. » Ce retour du péché vers l'homme ne peut-il pas faire entendre que l'homme ne doit s'en prendre qu'à lui-même toutes fois qu'il pèche? Car c'est une pénitence salutaire, c'est une puissante demande de pardon, quand « ce retour du péché vers l'homme » sous-entend, non pas la prévision d'un fait à venir, mais la décision d'une ferme volonté. L'homme, en effet, dominera son péché, non s'il se soumet à le défendre, mais s'il le soumet à son repentir : autrement le péché domine, si, dès l'invasion, il a trouvé dans l'homme un auxiliaire dont il fait un esclave. Que s'il faut entendre ce péché de concupiscence charnelle dont l'Apôtre parle ainsi : « La chair convoite contre l'esprit »; concupiscence dont l'un des fruits est cette jalousie même qui presse Caïn et l'âme à la perte de son frère, ces expressions : « Il se tournera vers toi, et tu le domineras, » doivent s'entendre comme prévision d'un fait à venir. Lorsque, en effet, le trouble s'élèvera dans cette partie charnelle de l'âme, que l'Apôtre appelle péché : « Cela, dit-il, n'est pas mon œuvre, mais l'œuvre du péché qui habite en moi »; partie de l'âme

Non tamen eum dimittens sine mandato sancti, justo et bono : *Quiesce*, inquit, *ad te enim conversio ejus, et tu dominaberis illius*. Numquid fratris? Absit. Cujus igitur, nisi peccati? Dixerat enim, *Peccasti* : tum deinde addidit : *Quiesce; ad te enim conversio ejus, et tu dominaberis illius*. Potest quidem ita intelligi ad ipsum hominem conversionem esse debere peccati, ut nulli alii quam sibi sciat tribuere debere quod peccat. Hæc est enim salubris pœnitentiæ medicina, et veniæ petitio non incongrua, ut ubi ait : *Ad te enim conversio ejus, non subauditur, Erit; sed, Sit; præipientis videlicet, non prædicentis modo*. Tunc enim dominabitur quisque peccato, si id sibi non defendendo præposuerit, sed pœnitendo subjecerit : alioquin et illi serviet dominanti, si patrocinium adhibuerit accidenti. Sed ut peccatum intelligatur concupiscentia ipsa carnalis, de qua dicit Apostolus : *Caro concupiscit adversus spiritum*; in cujus carnis fructibus et invidiam commemorat, qua utique Caïn stimulabatur, et accendebatur in fratris exitium : bene subauditur, *Erit* : id est : *Ad te enim conversio ejus erit, et tu dominaberis illius*. Cum enim commota fuerit pars ipsa carnalis, quam peccatum appellat Apostolus : ubi dicit : *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* : quam partem animi etiam philosophi dicunt esse vitiosam,

que les philosophes appellent vicieuse, qui ne doit pas entraîner l'esprit, mais à qui l'esprit doit commander, la détournant des œuvres illicites par le frein de la raison; quand, dis-je, un trouble criminel s'élèvera de cette partie dans l'âme, si l'on obéit en paix à ce précepte de l'Apôtre : « Ne prêtez pas vos membres au péché comme des armes d'iniquité, » alors domptée et vaincue, elle se tourne vers l'esprit qui les soumet à l'empire de la raison. Et tel est le conseil que Dieu donne au premier meurtrier, quand, dévoré des flammes de la jalousie, au lieu d'imiter son frère innocent, il n'aspire qu'à s'en défaire : « Calme-toi, » dit le Seigneur; retiens ta main prête au crime; que le péché ne règne pas en ton corps mortel, servile instrument de ses désirs; ne livre pas tes membres au péché comme des armes d'iniquité. « Il va se tourner vers toi, » non par ce relâchement intérieur qui le seconde, mais par ce repos qui le comprime. « Et tu le domineras »; car lorsqu'on ne lui permet pas de s'exercer au dehors, il s'apprivoise au joug de la bonne volonté et cesse de se soulever intérieurement contre la raison. Semblable parole, au sujet de la femme, est rapportée dans le livre divin, quand, après le péché, Dieu, leur accusateur et leur juge, prononce la terrible sentence contre le diable dans le serpent, contre l'homme et la femme, en leur propre personne. « Je multiplierai, dit-il à la femme, tes afflictions et tes gémissements. Tu enfanteras dans la douleur; » et il ajoute : « Et tu te retourneras vers ton mari, et il dominera sur

non quæ mentem debeat trahere, sed cui mens debeat imperare, eamque ab illicitis operibus ratione cohibere : cum ergo commota fuerit ad aliquid perperam committendum; si quiescat et obtemperetur dicenti Apostolo : *Nec exhibueritis membra vestra arma iniquitatis peccato*; ad mentem domita et victa convertitur, ut subditæ ratio dominetur. Hoc præcepit Deus huic, qui facibus invidiæ inflammabatur in fratrem, et quem debuerat imitari, cupiebat auferri. *Quiesce*, inquit : manus ab scelere contine; non regnet peccatum in tuo mortali corpore ad obediendum desideriis ejus, nec exhibeas membra tua iniquitatis arma peccato. *Ad te enim conversio ejus* : dum non adjuvatur relaxando, sed quiescendo frenatur. *Et tu dominaberis illius* : ut cum forinsecus non permittitur operari, sub potestate mentis regentis et benevolentis assuescat etiam intrinsecus non moveri. Dictum est tale aliquid in eodem divino libro et de muliere, quando post peccatum Deo interrogante atque judicante damnationis sententias acceperunt, in serpente diabolus, et in se ipsis illa et maritus. Cum enim dixisset ei : *Multiplies multiplicabo tristitias tuas et gemitum tuum, et in tristitiis paries filios* : deinde addidit : *Et ad virum tuum conversio tua, et ipse dominabitur tui*. Quod dictum est ad Cain de peccato, vel de viliosa carnis concupiscentia, hoc isto loco

toi. » Ce qui plus tard est dit à Caïn du péché et de la concupiscence charnelle est dit ici de la femme pécheresse : le mari doit exercer sur sa femme l'empire qui appartient à l'esprit sur la chair. Aussi l'Apôtre dit-il : « Celui qui aime sa femme s'aime lui-même ; car jamais l'homme ne hait sa chair. » C'est donc un devoir de guérir ces maux comme nos véritables maux, au lieu de les condamner comme s'ils nous étaient étrangers. Mais Caïn reçoit l'avertissement de Dieu en esprit de révolte. La jalousie l'emporte enfin : perfide meurtrier, il tue son frère. Tel est le fondateur de la cité de la terre. Or, comment il figurait les Juifs, bourreaux de Jésus-Christ, ce divin pasteur de brebis humaines, figuré par Abel, pasteur de troupeaux : circonstances prophétiques sous voiles d'allégories, je m'abstiens d'en parler ici ; et d'ailleurs il me souvient d'en avoir dit quelques mots en réfutant le manichéen Faustus.

VIII. Il s'agit ici de défendre l'Écriture sainte et de prévenir l'inorédulité prête à révoquer en doute ce récit d'une ville bâtie par un seul, alors qu'il semble ne pas exister sur la terre plus de quatre hommes, ou plutôt depuis que le sang d'un frère a coulé sous la main d'un frère, trois hommes seulement, c'est-à-dire le premier et le père de tous, Adam, Caïn lui-même et son fils Enoch, dont la première ville porte le nom. Mais se laisser émouvoir à cette objection, c'est ne pas considérer que l'auteur de l'histoire sacrée n'est point

de peccatrice femina : ubi intelligendum est virum ad regendam uxorem, animo carnem regenti similem esse oportere. Propter quod dicit Apostolus : Qui diligit uxorem suam, se ipsum diligit : nemo enim unquam carnem suam odio habuit. Sananda sunt enim hæc, sicut nostra ; non sicut aliena, damnanda. Sed illud Dei præceptum Cain sicut prævaricator accepit. Invalescente quippe invidentiæ vitio, fratrem insidiatus occidit. Talis erat terrenæ conditor civitatis. Quomodo autem significaverit etiam Judæos, a quibus Christus occisus est pastor ovium hominum, quem pastor ovium pecorum præfigurabat Abel, quia in allegoria prophetica res est, parco nunc dicere, et quædam hic adversus Faustum Manichæum dixisse me recolo.

VIII. Nunc autem defendenda mihi videtur historia, ne sic Scriptura incredibilis, quæ dicit ædificatam ab uno homine civitatem eo tempore, quo non plus quam viri quatuor, vel potius tres ; posteaquam fratrem frater occidit, fuisse videntur in terra ; id est, primus homo pater omnium, et ipse Caïn, et ejus filius Enoch, ex cujus nomine ipsa civitas nuncupata est. Sed hoc quos movet, parum considerant, non omnes, homines qui tunc esse potuerunt, scriptorem sacræ hujus historiæ necesse habuisse

obligé de nommer tous les hommes qui pouvaient exister alors, mais ceux-là seuls qui intéressent son sujet. Car le but de l'écrivain inspiré du Saint-Esprit est de descendre par une suite de générations certaines, dérivées d'un seul homme, jusqu'à Abraham; de la race d'Abraham jusqu'au peuple de Dieu, peuple distingué de tous les autres, qui devait annoncer en figure tout ce que l'Esprit-Saint révélait sur la cité éternellement souveraine, et sur Jésus-Christ, son fondateur et son Roi, sans toutefois passer sous silence cette autre partie de la société humaine, que nous appelons la cité terrestre, suffisamment mise en évidence pour relever par le contraste la gloire de la cité divine. Ainsi, quand l'Écriture sainte rappelle le nombre des années que les premiers hommes ont vécu, et conclut toujours ainsi de chacun d'eux : « Et il engendra des fils et des filles, et les jours qu'il vécut formèrent tant d'années, et il mourut » ; est-ce à dire, parce que l'Écriture ne nomme pas ces fils et ces filles, que, pendant tant d'années que l'on vivait en ces premiers âges du monde, il n'ait pu se produire d'assez nombreuses générations pour exiger la fondation de plusieurs villes ? Mais c'était affaire à Dieu, dont l'inspiration a dicté ces antiques récits, de partager dès l'origine ces deux sociétés humaines en générations distinctes : d'une part, les générations des hommes, c'est-à-dire de ceux qui vivent selon l'homme ; d'autre part, les générations des enfants de Dieu, c'est-à-dire

nominare ; sed eos solos, quos operis suscepti ratio postulabat. Propositum quippe scriptoris illius fuit, per quem Spiritus sanctus id agebat, per successiones certarum generationum ex uno homine propagatarum pervenire ad Abraham, ac deinde ex ejus semine ad populum Dei ; in quo distincto a ceteris gentibus præfigurarentur et prænuntiarentur omnia quæ de civitate, cujus æternum erit regnum, et de Rege ejus eodemque conditore Christo in Spiritu prævidebantur esse ventura ; ita ut nec de altera societate hominum taceretur, quam terrenam dicimus civitatem, quantum ei commemorandæ satis esset, ut civitas Dei etiam suæ adversariæ comparatione clarescat. Cum igitur Scriptura divina, ubi et numerum annorum, quos illi homines vixerunt, commemorat, ita concludat, ut dicat de illo de quo loquebatur : *Et genuit filios et filias, et fuerunt omnes dies illius, vel illius, quo vixit, anni tot, et mortuus est* : numquid quia eosdem filios et filias non nominat, ideo intelligere non debemus per tam multos annos, quibus tunc in seculi hujus prima ætate vivebant, nasci potuisse plurimos homines, quarum cœtibus condi possent etiam plurimæ civitates ? sed pertinuit ad Deum, quo ista inspirante conscripta sunt, has duas societates suis diversis generationibus primitus digerere atque distinguere : ut seorsum hominum, hoc est secundum hominem viventium, seorsum autem

de ceux qui vivent selon Dieu : générations dont la trame se poursuit séparément jusqu'au déluge, époque où l'Écriture signale tout ensemble et la séparation et la réunion des deux sociétés : la séparation, car elle distingue expressément la race du fratricide Caïn et la race de Seth, ce fils d'Adam, né pour le consoler de celui qu'un frère a tué ; — la réunion, car, les bons inclinant chaque jour vers le mal, tous les hommes tombent enfin dans une telle corruption qu'ils périssent par le déluge, un seul juste excepté, Noé, sa femme, ses trois fils et ses trois brus, huit personnes qui seules ont mérité d'échapper dans l'arche à cette extermination universelle des êtres vivants.

Donc, lorsqu'il est écrit : « Et Caïn connut sa femme, qui conçut et enfanta Enoch, et il bâtit une ville du nom de son fils Enoch » : il ne s'en suit pas qu'Enoch fut le premier-né de Caïn, car, de cette expression : Il connut sa femme, il ne faut pas conclure qu'il se fût approché d'elle pour la première fois. L'Écriture parle de même du père de tous les hommes, d'Adam, non seulement à la naissance de Caïn, qui paraît être l'aîné de ses fils, mais plus tard, quand un autre enfant lui est venu : « Adam connut Eve, sa femme, et elle enfanta un fils, qui reçut le nom de Seth. » Il est donc évident que, tout en ne rapportant pas chaque naissance, ce n'est point pour signaler exclusivement les premiers fruits de l'union conju-

filiorum Dei, id est hominum secundum Deum viventium, generationes contexerentur usque ad diluvium, ubi ambarum societatum discretio concretioque narratur : discretio quidem, quod ambarum separatim generationes commemorantur, unius fratricidæ Cain, alterius autem qui vocabatur Seth ; natus quippe fuerat et ipse de Adam, pro illo quem frater occidit : concretio autem, quia, bonis in deterius declinantibus, tales universi facti fuerant, ut diluvio deterentur, excepto uno justo, cui nomen erat Noe, et ejus conjuge, et tribus filiis, totidemque nuribus, qui homines octo ex illa omnium vastatione mortalium per arcam evadere meruerunt.

Quod igitur scriptum est : *Et cognovit Cain uxorem suam, et concipiens peperit Enoch ; et erat ædificans civitatem in nomine filii sui Enoch* : non est quidem consequens, ut istum primum filium genuisse credatur. Neque enim hoc ex eo putandum est, quia dictus est cognovisse uxorem suam, quasi tunc se illi primitus concumbendo miscuisset. Nam et de ipso patre omnium Adam non tunc solum hoc dictum est, quando conceptus est Cain, quem primogenitum videtur habuisse : verum etiam posterius eadem Scriptura : *Cognovit, inquit, Adam uxorem suam Evam, et concepit, et peperit filium et nominavit nomen illius Seth.* Unde intelligitur ita solere illam Scripturam loqui, quamvis non semper cum in ea legitur factos hominum

gale que l'Écriture s'exprime ainsi. Et ce n'est point une preuve nécessaire de la primogéniture d'Enoch que la première ville ait été nommée de son nom. Est-il donc impossible que, pour certain motif, son père l'aimât plus que ses autres enfants? Entre tous ses frères, Juda n'est pas l'ainé, qui donne son nom à la Judée et aux Juifs. Mais ce fils, fût-il le premier-né du fondateur de la cité terrestre, ce n'est pas à dire qu'il ait donné son nom à cette cité au moment même de sa naissance; car un seul homme ne pouvait instituer une ville, qui n'est, après tout, qu'une multitude d'hommes unis ensemble par le lien social. Mais il est plus probable que la famille de Caïn s'étant accrue jusqu'à former un peuple, ce fut alors qu'il bâtit cette ville et l'appela du nom de son premier-né. La vie de ces premiers hommes, en effet, était si longue que, des patriarches dont l'Écriture compte les années, celui qui, avant le déluge, vécut le moins, parvint jusqu'à l'âge de sept cent cinquante-trois ans. Plusieurs même ont dépassé neuf cents ans, quoique nul n'ait atteint jusqu'à mille. Qui donc révoquerait en doute que, pendant une seule vie d'homme, le genre humain ait pu se multiplier jusqu'à fournir à la population, non d'une seule, mais de plusieurs cités? Et cette conjecture est d'autant plus facile à tirer que dans l'espace d'un peu plus de quatre cents ans, sorti du seul Abraham, le peuple hébreu prit un tel accrois-

fuisse conceptus, non tamen solum cum primum sibi sexus uterque miscetur. Nec illud necessario est argumento, ut primogenitum patri existimemus Enoch, quod ejus nomine civitas illa nuncupata est. Non enim ab re est, ut propter aliquam causam, cum et alios haberet, diligeret eum pater ceteris amplius. Neque enim et Judas primogenitus fuit, a quo Judæa cognominata est, et Judæi. Sed etiamsi conditori civitatis illius iste filius primus est natus, non ideo putandum est tunc a patre conditæ civitati nomen ejus impositum, quando natus est; quia nec constitui tunc ab uno poterat civitas, quæ nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata: sed cum illius hominis familia tanta numerositate cresceret, ut haberet jam populi quantitatem, tunc potuit utique fieri, ut et constitueret, et nomen primogeniti sui constitutæ imponeret civitati. Tam longa quippe vita illorum hominum fuit, ut illic memoratorum, quorum et anni taciti non sunt, qui minimum vixit ante diluvium, ad septingentos quinquaginta tres perveniret. Nam plures nongentos annos etiam transierunt, quamvis nemo ad mille pervenerit. Quis itaque dubitaverit per unius hominis ætatem tantum multiplicari potuisse genus humanum, ut esset unde constitueretur non una, sed plurimæ civitates? Quod ex hoc conjici facillime potest, quia ex uno Abraham non multo amplius quadringentis

sement qu'à la sortie d'Égypte, l'Écriture compte six cent mille hommes d'élite guerrière ; et dans ce nombre, il ne faut pas comprendre la race des Iduméens, étrangère au peuple d'Israël, et qui a pour auteur Esaü, petit-fils d'Abraham ; il ne faut pas non plus comprendre d'autres nations issues d'Abraham lui-même, mais non par sa femme Sarra.

IX. Aussi nul homme raisonnable ne doute que Caïn n'ait pu fonder une ville, et une grande ville, alors que la vie des mortels atteignait à une telle durée ; si ce n'est que l'incrédulité, répudiant l'autorité des saints Livres, va contester peut-être ce nombre même d'années qu'ils attribuent aux premiers hommes. Ainsi les incrédules refusent de croire que la taille de ces hommes excédât de beaucoup la nôtre. Et quand le plus célèbre de leurs poètes parle de cet énorme roc, borne d'un champ, qu'un héros des temps antiques arrache, balance et jette en courant contre son ennemi, Virgile n'ajoute-t-il pas : « Douze hommes tels qu'aujourd'hui la terre les enfante, douze hommes choisis le soulèveraient à peine » ; — pour faire entendre que la terre enfantait alors des corps plus grands. Combien plus grands encore dans les temps plus voisins du berceau du monde, avant la terrible et universelle catastrophe du déluge ? Mais souvent des tombeaux écroulés sous le poids des âges, mis à nu par

annis numerositas hebrææ gentis tanta procreata est, ut in exitu ejusdem populi ex Ægypto sexcenta millia hominum fuisse referantur bellicæ juventutis, ut omitamus gentem Idumæorum non pertinentem ad populum Israel, quam genuit frater ejus Esau, nepos Abrahæ, et alias natas ex semine ipsius Abrahæ, non per Sarram conjugem procreatas.

IX. Quamobrem nullus prudens rerum existimator dubitaverit, Cain, non solum aliquam, verum etiam magnam potuisse condere civitatem, quando in tam longum tempus protendebatur vita mortalium : nisi forte infidellum quispiam ex ipsa numerositate annorum nobis ingerat quæstionem, qua vixisse tunc homines scriptum est in auctoribus nostris ; et hoc neget esse credendum. Ita quippe non credunt etiam magnitudines corporum longe ampliores tunc fuisse quam nunc sunt. Unde et nobilissimus eorum poeta Virgilius, de ingenti lapide, quem in agrorum limite infixum vir fortis illorum temporum pugnans et rapuit, et cucurrit, et intorsit, et misit :

Vix illum (inquit) lecti bis sex cervice subirent,
Qualia nunc hominum producit corpora tellus :

significans majora tunc corpora producere solere tellurem. Quanto magis igitur temporibus recentioribus mundi, ante illud nobile diffamatumque diluvium ? Sed de corporum magnitudine plerumque incredulos nudata

la violence des eaux, ou par divers accidents, comme pour convaincre les incrédules, exhument ou font rouler devant eux de gigantesques ossements. J'ai vu et plusieurs ont vu avec moi, sur le rivage d'Ulrique, une dent molaire d'homme si extraordinaire que, divisée suivant les proportions réduites de notre chétive humanité, elle eût pu faire cent de nos dents actuelles. C'était, j'imagine, une dent de quelque géant; car, si les hommes d'alors étaient plus grands que nous, les géants étaient encore infiniment plus grands. Et depuis, de notre temps même, des phénomènes de ce genre, rares il est vrai, n'ont toutefois presque jamais cessé de se produire. — Le savant Pline assure que plus le temps précipite son cours, plus les corps que produit la nature diminuent; et il rappelle à ce sujet les plaintes d'Homère, non comme poétiques et ridicules fictions, mais comme preuve historique, sérieusement acquise à l'observateur des phénomènes naturels. Or, je le répète, ces antiques ossements que souvent l'on découvre révèlent clairement, après tant de siècles, la grandeur des corps primitifs; mais la durée de la vie humaine à cette époque ne saurait se prouver par de semblables témoignages. La foi à l'histoire sacrée en doit-elle souffrir? Et ne serait-il pas d'autant plus impudent de nier ce qu'elle raconte, que l'accomplissement de ce qu'elle a prédit est plus évident? Le même Pline toutefois dit qu'il est encore une nation où

per vetustatem sive per vim fluminum variosque casus sepulcra convincunt, ubi apparuerunt, vel unde ceciderunt incredibilis magnitudinis ossa mortuorum. Vidi ipse non solus, sed aliquot mecum in Uticensi littore, molarem hominis dentem tam ingentem, ut si in nostrorum dentium modulos minutatim concideretur, centum nobis videretur facere potuisse. Sed illum gigantis alicujus fuisse crediderim. Nam præter quod erant omnium multo majora, quam nostra, tunc corpora, gigantes longe ceteris anteibant. Sicut aliis deinde nostrisque temporibus rara quidem, sed nunquam ferme defuerunt, quæ modum aliorum plurimum excederent. Plinius Secundus, doctissimus homo, quanto magis magisque præterit seculi excursus, minora corpora naturam ferre testatur. Quod etiam Homerum commemorat sæpe carmine fuisse conquestum, non hæc velut poetica figmenta deridens, sed in historicam fidem tanquam miraculorum naturalium scriptor assumens. Verum, ut dixi, antiquorum magnitudines corporum inventa plerumque ossa, quoniam diuturna sunt, etiam multo posterioribus seculis produunt. Annorum autem numerositas cujusque hominis qui temporibus illis fuit, nullis nunc talibus documentis venire in experimentum potest. Nec tamen ideo fides sacræ huic historiæ deroganda est, cujus tanto impudentius narrata non credimus, quanto impleri certius prænuntiata conspiciamus. Dicit tamen etiam idem Plinius, esse adhuc gen-

l'on vit deux cents ans. Pourquoi donc refuserions-nous à des temps plus éloignés ce que nous accordons à des lieux inconnus, d'être témoins d'une longévité pour nous sans exemple ? Ou bien, s'il est croyable que ce qui n'est pas ici soit ailleurs, est-il incroyable que ce qui n'est pas maintenant fût autrefois ?

X. Aussi, quoique le texte hébreu présente avec nos livres une légère différence sur le nombre même des années, — d'où vient cette différence, je l'ignore ; — cependant elle n'est pas si considérable qu'ils ne s'accordent sur la longévité des premiers hommes. Le premier de tous, Adam, selon nos livres, engendre Seth, à l'âge de deux cent trente ans ; l'hébreu ne lui en donne que cent trente. Mais nos livres ne lui accordent depuis la naissance de Seth que sept cents ans de vie, au lieu de huit cents que l'hébreu lui attribue. De part et d'autre, il y a concordance dans le total. De même pour les générations suivantes. L'hébreu ôte toujours cent ans au père à la naissance de son fils, et lui donne en retour après la naissance, cent ans de plus que nos livres. Ainsi la somme des années se rapporte. A la sixième génération, nulle différence entre l'original et les Septante. A la septième époque de la naissance d'Enoch, Enoch, qu'il plut à Dieu d'affranchir de la mort en le retirant du monde, même différence de cent années, et au total même concordance. Suivant

tem, ubi ducentos annes vivitur. Si ergo humanarum vitarum diuturnitates, quas experti non sumus, hodie habere creduntur incognita nobis loca, cur non habuisse credantur et tempora ? An vero est credibile alicubi esse quod hic non est, et incredibile est aliquando fuisse quod nunc non est ?

X. Quocirca et si inter hebræos et nostros codices de ipso numero annorum nonnulla videtur esse distantia, quod ignoro qua ratione sit factum : non tamen tanta est, ut illos homines tam longævos fuisse dissentiant. Nam ipse homo primus Adam, antequam gigneret filium qui appellatus est Seth ducentos triginta annos vixisse reperitur in codicibus nostris, in hebræis autem centum triginta perhibetur. Sed posteaquam eum genuit, septingentos vixisse legitur in nostris, octingentos vero in illis. Atque ita in utrisque universitatis summa concordat. Ac deinde per consequentes generationes antequam gignatur qui gigni commemoratur, minus vixisse apud hebræos pater ejus invenitur centum annos : sed posteaquam est genitus idem ipse, centum minus quam in hebræis inveniuntur in nostris. Atque ita hinc et inde numeri universitas consonat. In sexta autem generatione nusquam utrique codices discrepant. In septima vero, ubi ille qui natus est Enoch, non mortuus, sed quod Deo placuerit translatus esse narratur, eadem dissonantia est, quæ in superioribus quinque de centum annis antequam gigneret eum qui ibi commemoratus est filium : atque ita in summa similis

tous les textes, Enoch vécut, avant sa disparition, trois cent soixante-cinq ans. La huitième présente encore une différence, mais plus faible et d'une autre nature. Mathusalem, fils d'Enoch, avant la naissance de celui qui dans l'ordre des générations lui succède, a, dans l'hébreu, vingt ans de plus que nos livres ne lui en accordent; mais nos livres les lui rendent après la naissance : et, de part et d'autre, la somme est égale. Ce n'est qu'à la neuvième génération, dans le relevé des années de Lamech, fils de Mathusalem, et père de Noé, qu'il se trouve une différence au total; encore est-elle légère, Lamech aurait vécu vingt-quatre années plus longtemps selon l'hébreu que selon nos livres : car, avant la naissance de son fils Noé, l'hébreu lui donne six ans de moins, et, après la naissance, trente ans de plus; déduction faite de ces six ans, reste donc une différence de vingt-quatre années.

XI. Cette différence entre le texte hébreux et nos livres a fait naître une célèbre question, savoir : si Mathusalem a vécu quatorze ans après le déluge, quoique l'Écriture ne compte que huit personnes, entre tous les habitants de la terre, échappés dans l'arche au désastre universel; et Mathusalem n'est point du nombre. Car, suivant nos livres, Mathusalem, avant la naissance de celui de ses fils qu'il appelle Lamech, vécut cent soixante-sept ans; et Lamech, avant la

consonantia. Vixit enim annos, antequam transferretur, secundum utrosque codices, trecentos sexaginta et quinque. Octava generatio habet quidem nonnullam diversitatem, sed minorem, ac dissimilem ceteris. Mathusalem quippe, quem genuit Enoch, antequam gigneret eum qui in ipso ordine sequitur, secundum hebræos non centum minus, sed viginti amplius vixit annos : qui rursus in nostris posteaquam eum genuit, reperiuntur additi, et in utrisque sibi summa universi numeri occurrit. In sola nona generatione, id est in annis Lamech filii Mathusalem, patris autem Noe, summa universitatis discrepat, sed non plurimum. Viginti enim et quatuor annos plus vixisse in hebræis, quam in nostris codicibus invenitur. Nam antequam gigneret filium, qui vocatus est Noe, sex minus habet in hebræis quam in nostris : postea vero quam eum genuit, triginta amplius in eisdem quam in nostris. Unde sex illis detractis, restant viginti et quatuor, ut dictum est.

XI. Per hanc autem discrepantiam hebræorum codicum atque nostrorum, exoritur illa famosissima quæstio, ubi Mathusalem quatuordecim annos vixisse post diluvium computatur, cum Scriptura ex omnibus qui in terra tunc fuerant, solos octo homines in arca exitium commemoret evasisse diluvii, in quibus Mathusalem non fuit. Secundum codices enim nostros Mathusalem, priusquam gigneret illum quem vocavit Lamech, vixit annos

naissance de son fils Noé, cent quatre-vingt-huit ans; total, trois cent cinquante-cinq ans. En ajoutant les six cents ans de Noé, révolus au moment du déluge, on a, depuis la naissance de Mathusalem jusqu'au déluge, neuf cent cinquante-cinq ans : or la vie entière de Mathusalem présente un total de neuf cent soixante-neuf ans; cent soixante-sept ans avant la naissance de Lamech, et huit cent deux ans depuis : ensemble neuf cent soixante-neuf ans; déduction faite de neuf cent cinquante-cinq ans écoulés depuis la naissance de Mathusalem jusqu'au déluge, restent quatorze ans, qu'il aurait, dit-on, vécu depuis le déluge. Aussi, suivant plusieurs, il passa quelque temps non sur la terre, où il est constant que tout être, à qui sa nature ne permet pas de vivre dans l'eau, périt; mais avec son père miraculeusement enlevé, il attendit auprès de lui la fin du déluge. Les partisans de cette opinion, dans la crainte de diminuer la foi due aux livres dont l'Eglise a le plus hautement reconnu l'autorité, attribuent plutôt l'inexactitude au texte juif, admettant moins volontiers une erreur dans la version des interprètes que dans l'original même d'où l'Écriture a été traduite en langue grecque. Car, disent-ils, il n'est pas croyable que les Septante, qui se sont rencontrés dans l'intelligence du texte comme dans la durée de leur travail, aient pu se tromper ou

centum sexaginta septem : deinde ipse Lamech, antequam ex illo natus esset Noe, vixit annos centum octoginta octo, qui simul fiunt trecenti quinquaginta quinque. His adduntur sexcenti Noe, quoto ejus anno diluvium factum est : qui fiunt nongenti quinquaginta quinque, ex quo Mathusalem natus est usque ad annum diluvii. Omnes autem anni vitæ Mathusalem nongenti sexaginta novem computantur : quia cum vixisset annos centum sexaginta septem, et genuisset filium, qui est appellatus Lamech, post eum genitum vixit annos octingentos duos; qui omnes, ut diximus, nongenti sexaginta novem fiunt. Unde detractis nongentis quinquaginta quinque ab ortu Mathusalem usque ad diluvium, remanent quatuordecim, quibus vixisse creditur post diluvium. Propter quod eum nonnulli, etsi non in terra, ubi omnem carnem, quam vivere in aquis natura non sinit, constat fuisse deletam, cum patre suo qui translatus fuerat aliquantum fuisse, atque ibi donec diluvium præteriret, vixisse arbitrantur; nolentes derogare fidem codicibus, quos in auctoritatem celebriorem suscepit Ecclesia, et credentes Judæorum potius quam istos non habere quod verum est. Non enim admittunt, quod magis hic esse potuerit error interpretum, quam in ea lingua esse falsum, unde in nostram per græcam Scriptura ipsa translata est. Sed, inquit, non esse credibile Septuaginta interpretes, qui uno simul tempore unoque sensu interpretati sunt, errare potuisse, aut ubi nihil

voulu mentir sans intérêt ; et n'est-il pas plus probable que, jaloux de voir la loi et les prophètes passer en nos mains à la faveur de cette version, les Juifs aient altéré leurs livres pour diminuer l'autorité des nôtres ? Que chacun fasse de cette opinion, de cette conjecture, tel état qu'il lui plaira ; toutefois est-il certain que Mathusalem n'a pas vécu après le déluge, mais qu'il mourut la même année, si la chronologie des Hébreux est véritable. Quant à la version des Septante, je développerai en son lieu mon opinion, lorsque l'assistance divine et le plan de cet ouvrage m'auront conduit à l'époque même où ils ont vécu. Il suffit pour la question présente que, suivant le témoignage unanime des textes, la vie des hommes de ce temps fût assez longue pour que l'âge d'un seul, premier-né d'un premier couple, ait vu le genre humain se multiplier jusqu'à pouvoir bâtir une ville.

XII. Gardons-nous en effet d'écouter ceux qui prétendent que les années, calculées alors autrement qu'aujourd'hui, étaient d'une telle brièveté qu'il en fallait dix pour en faire une des nôtres. Ainsi, suivant eux, quand l'Écriture atteste qu'un patriarche a vécu neuf cents ans, c'est quatre-vingt-dix qu'il faut entendre. Car dix de leurs années en font une des nôtres, et dix des nôtres cent des leurs. Donc, à ce compte, Adam était âgé de vingt-trois ans quand il eut Seth, et Seth, de vingt ans et six mois, quand il eut Enos ; deux cent cinq

eorum intererat, voluisse mentiri ; Judæos vero, dum nobis invident, quod Lex et Prophetæ ad nos interpretando transierint, mutasse quidam in codicibus suis, ut nostris minueretur auctoritas. Hanc opinionem vel suspicionem accipiat quisque ut putaverit : certum est tamen, non vixisse Mathusalem post diluvium, sed eodem anno fuisse defunctum, si verum est quod de numero annorum in hebræis codicibus invenitur. De illis autem Septuaginta interpretibus quid mihi videatur, suo loco diligentius inserendum est, cum ad ipsa tempora, quantum necessitas hujus operis postulat, commemoranda, adjuvante Domino, venerimus. Præsentî enim sufficit quæstioni secundum utrosque codices tam longas habuisse vitas illius ævi homines, ut posset ætate unus, qui de duobus, quo solos terra tunc habuit parentibus primus est natus, ad constituendam etiam civitatem multiplicari genus humanum.

XII. Neque enim ullo modo audiendi sunt, qui putant aliter annos illis temporibus computatos, id est tantæ brevitatis, ut unus annus noster decem illos habuisse credatur. Quapropter, inquit, cum audierit quisque vel legerit nongentos annos quemquam vixisse, debet intelligere nonaginta : decem quippe illi anni unus est noster ; et decem nostri, centum illi fuerunt. Ac per hoc, ut putant, viginti trium annorum fuit Adam, quando genuit Seth ; et ipse Seth viginti habebat et sex menses, quando

ans, selon l'Écriture. Car, s'il faut en croire les partisans de l'opinion ci-dessus énoncée, une de nos années se divisait alors en dix parties, et ces parties s'appelaient, chacune, une année : chaque partie formée d'un sénaire carré, parce que Dieu achève son ouvrage en six jours, et se repose le septième. C'est de quoi j'ai parlé de mon mieux, au onzième livre. Or, six fois six, nombre dont se compose le sénaire carré, font trente-six jours, qui, multipliés par dix, donnent trois cent soixante jours ou douze mois lunaires : car, à cause des cinq jours restant pour accomplir l'année solaire, plus les six heures qui, répétées quatre fois, forment le jour complémentaire de l'année dite bissextile, les anciens ajoutaient certains jours (appelés intercalaires chez les Romains) pour préciser le nombre des années. Par conséquent aussi, Enos, fils de Seth, était âgé de dix-neuf ans, ou, selon l'Écriture, cent quatre-vingt-dix ans, quand il eut Caïnan. Aussi, dans la suite des générations antérieures au déluge, nos livres ne citent aucun des premiers hommes qui engendre au-dessous de cent, ou même de cent vingt ans ; les plus jeunes n'ont pas moins de cent soixante ans et plus ; car, disent nos adversaires à l'âge de dix ans, cent ans, suivant le calcul primitif, l'homme ne saurait être père, ce n'est qu'à seize ans ou cent soixante ans, que se déclare l'état de

ex illo natus est Enos, quos appellat Scriptura ducentos et quinque annos. Quoniam, sicut isti suspicantur quorum exponimus opinionem, unum annum qualem nunc habemus, in decem partes illi dividebant, et easdem partes annos vocabant. Quarum partium habet una quadratum senarium, eo quod Deus sex diebus perfecit opera sua, ut in septimo requiesceret. De qua re in libro undecimo, sicut potui, disputavi. Sexties autem seni, qui numerus quadratum senarium facit, triginta ~~sex~~ dies fiunt : qui multiplicati decies, ad trecentos sexaginta perveniunt, id est duodecim menses lunares. Propter quinque dies enim reliquos, quibus solaris annus impletur, et diei quadrantem, propter quem quater ductum eo anno, quo bissextum vocant, unus dies adjicitur, addebantur a veteribus postea dies, ut occurreret numerus annorum, quos dies Romani intercalares vocabant. Proinde etiam Enos, quem genuit Seth, decem et novem agebat annos, quando ex illo natus est filius ejus Cainan, quos annos dicit Scriptura centum nonaginta. Et deinceps per omnes generationes, in quibus hominum anni commemorantur ante diluvium, nullus fere in nostris codicibus invenitur, qui cum esset centum annorum vel infra, vel etiam centum viginti, aut non multo amplius, genuerit filium ; sed qui minima ætate genuerunt, centum sexaginta, et quod excurrit, fuisse referuntur : quia nemo, inquit, decem annorum homo potest gignere filios, qui numerus centum appellabantur anni ab illis hominibus ; sed in

puberté propre à la génération. Mais pour donner quelque vraisemblance à leur opinion sur l'ancienne supputation des années, ils ajoutent que, suivant le témoignage de la plupart des historiens, l'année des Egyptiens était de quatre mois; celle des Acarnaniens, de six; celle des Lavinien, de treize. Pline l'Ancien cite plusieurs individus, qui, d'après certaines traditions historiques, auraient vécu, l'un cent cinquante-deux ans, l'autre dix ans de plus, un troisième deux cents ans, un autre trois cents; quelques-uns enfin qui seraient parvenus jusqu'à cinq, six, et même huit cents ans; et il attribue ce calcul à l'ignorance de ces premiers âges. Les uns, dit-il, resserraient les années dans les limites d'un été, les autres dans celles d'un hiver; d'autres formaient de quatre saisons autant d'années, comme les Arcadiens, dont les années n'étaient que des trimestres. Il dit encore que les Egyptiens, qui réduisaient leurs années à quatre mois, les réglaient quelquefois sur le cours de la lune. Aussi, ajoute-t-il, voit-on chez eux des exemples d'une longévité poussée jusqu'à mille ans.

Et sur ces raisons invoquées comme raisons sérieuses, plusieurs se fondent, qui, loin de vouloir ruiner l'autorité de l'histoire sacrée et cherchant plutôt à l'affermir, se sont persuadés à eux-mêmes et croient pouvoir persuader aux autres, pour établir ce que la tradition raconte de la longévité des premiers hommes, que cet espace de temps

annis sexdecim est matura pubertas, et proli jam idonea procreandæ, quos centum et sexaginta annos illa tempora nuncupabant. Ut autem aliter annum tunc fuisse computatum non sit incredibile, adjiciunt quod apud plerosque scriptores historiæ reperitur, Ægyptios habuisse annum quatuor mensium, Acarnanas sex mensium, Lavinios tredecim mensium. Plinius Secundus cum commemorasset, relatum fuisse in litteras, quemdam vixisse centum quinquaginta duos annos, alium decem amplius, alios ducentorum annorum habuisse vitam, alios trecentorum, quosdam ad quingentos, alios ad sexcentos, nonnullos ad octingentos etiam pervenisse, hæc omnia propter inscientiam temporum accidisse arbitratus est. Alii quippe, inquit, æstate unum determinabant annum, et alterum hieme; alii quadripartitis temporibus, sicut Arcades, inquit, quorum anni trimestres fuere. Adjecit enim, aliquando Ægyptios, quorum parvos annos quaternorum mensium fuisse supra diximus, lunæ fine limitasse annum. Itaque apud eos, inquit, et singula millia annorum vixisse produntur.

His velut probabilibus argumentis quidam non destruentes fidem sacræ hujus historiæ, sed adstruere nitentes, ne sit incredibile quod tam multos annos vixisse referuntur antiqui, persuaserunt sibi, nec se suadere imprudenter extollant, tam exiguum spatium temporis tunc annum

alors appelé une année était si court que dix de ces années n'en font qu'une, et cent n'en font que dix des nôtres. Tout cela est très faux, et il en est une preuve évidente. Mais auparavant je ne crois pas devoir passer sous silence une conjecture plus vraisemblable. Assurément le texte hébreu lui-même pourrait fournir la réfutation de l'opinion que je combats. Car il donne à Adam, non deux cent trente ans, mais cent trente ans seulement, quand il engendra son troisième fils. Que si ce nombre d'années n'en fait que treize des nôtres, il est certain qu'il avait onze ans au plus à la naissance de son premier fils. Et qui peut engendrer à cet âge, suivant le cours ordinaire et la loi connue de la nature? Toutefois sans parler davantage d'Adam, qui pouvait engendrer peut-être au sortir des mains du Créateur, car il n'est pas probable qu'il ait été créé aussi petit que les enfants naissent aujourd'hui, son fils avait non deux cent cinq ans, comme nous lisons, mais cent cinq ans, quand il engendra Enos, et, par conséquent, selon nos adversaires, il avait moins de onze ans. Que dire de Caïnan, fils d'Enos, âgé, selon nos livres, de cent soixante-dix ans, et, selon le texte hébreux, de soixante-dix seulement, quand il engendre Malalehel? Quel homme peut être père à sept ans, s'il faut réduire soixante-dix années d'autrefois à sept des nôtres?

XIII. Mais, si je parle ainsi, on va me répondre aussitôt que c'est une imposture des Juifs, comme nous l'avons déjà

vocatum, ut illi decem sint unus noster, et decem nostri centum illorum. Hoc autem falsissimum esse documento evidentissimo ostenditur. Quod antequam faciam, non mihi tacendum videtur, quæ credibilior possit esse suspicio. Poteramus certe hanc asseverationem ex hebræis codicibus redarguere atque convincere, ubi Adam non ducentorum triginta, sed centum triginta annorum fuisse reperitur, quando tertium genuit filium : qui anni si tredecim nostri sunt, procul dubio primum genuit, quando undecim vel non multo amplius annorum fuit. Quis potest hac ætate generare usitata ista nobisque notissima lege naturæ? Sed hunc omittamus, qui fortasse etiam quando creatus est, poluit. Non enim eum tam parvum, quam infantes nostri sunt, factum fuisse, credibile est. Sed filius ejus non ducentorum quinque, sicut nos legimus, sed centum quinque fuit, quando genuit Enos : ac per hoc, secundum istos, nondum habebat undecim annos ætatis. Quid dicam de Cainan ejus filio, qui cum apud nos centum septuaginta reperiatur, apud Hebræos septuaginta legitur fuisse, quando genuit Malalehel? Quis generat homo septennis, si tunc anni septuaginta nuncupabantur qui septem fuerunt?

XIII. Sed cum hoc dixerò, continuo referetur illud Judæorum esse mendacium; de quo superius satis actum est: nam Septuaginta interpretes

dit, et qu'il est impossible que les Stepante, ces hommes d'une renommée si légitime, aient voulu mentir. Toutefois, si je demande : que faut-il croire ? ou : que le peuple Juif, répandu sur toute la terre ait pu conspirer d'un dessein unanime cette criminelle altération des Ecritures, et qu'enviant aux autres l'autorité, il se soit lui-même privé de la vérité ; ou : que les septante vieillards, juifs aussi, appelés et réunis en un seul lieu par le roi Ptolémée pour une œuvre commune, aient dérobé la vérité même aux nations étrangères, et qu'ils aient ensemble concerté cette fraude ; qui ne voit vers laquelle de ces deux opinions la pente est plus naturelle ? Mais Dieu garde tout homme sensé de croire que les Juifs, quelle que soit leur malice et leur perversité, aient pu porter une main criminelle sur tant d'exemplaires dispersés en tant de lieux ou que les vénérables Stepante aient pu conspirer ensemble ce larcin de la vérité. Il serait donc plus probable que, lorsqu'on tira de la bibliothèque de Ptolémée les premières copies de ces livres, une erreur se fût glissée par la faute du copiste dans un premier manuscrit, d'où elle se serait répandue dans tous les autres ; conjecture assez spécieuse quant à la question de la vie de Mathusalem ou des vingt-quatre années restantes. Mais cependant que cette erreur se continue donnant au père avant la naissance de son fils, ici, cent années en plus ; là, cent années en moins ;

laudabiliter celebratos viros non potuisse mentiri. Ubi si quæram, quid sit credibilis, Judæorum gentem, tam longe lateque diffusam, in hoc conscribendum mendacium uno consilio conspirare potuisse, et dum aliis invident auctoritatem, sibi abstulisse veritatem ; an septuaginta homines, qui etiam ipsi Judæi erant, in uno loco positos, quoniam rex Ægypti Ptolomæus eos ad hoc opus adsciverat, ipsam veritatem gentibus alienigenis invidisse, et communicato istud fecisse consilio : quis non videat quid proclivius faciliusque credatur ? Sed absit ut prudens quispiam, vel Judæos cujuslibet perversitatis atque malitiæ tantum potuisse credat in codicibus tam multis et tam longe lateque dispersis ; vel Septuaginta illos memorabiles viros hoc de invidenda gentibus veritate unum communicasse consilium. Credibilis ergo quis dixerit, cum primum de bibliotheca Ptolomæi describi ista cœperunt, tunc aliquid tale fieri potuisse in codice uno, scilicet primitus inde descripto, unde jam latius emanaret, ubi potuit quidem occidere etiam scriptoris error. Sed hoc in illa quæstione de vita Mathusalem non absurdum est suspicari ; et in illo alio, ubi superantibus viginti et quatuor annis summa non convenit. In his autem in quibus continuatur ipsius mendositatis similitudo, ita ut ante genitum filium, qui ordini inseritur, alibi supersint centum anni, alibi desint ; post genitum

et, après la naissance, ajoutant les cent années où elles ne sont pas, les retranchant où elles sont, pour balancer le total, et cela régulièrement depuis la première jusqu'à la septième génération, cette erreur, dis-je, se présente avec certains caractères de constance qui trahissent plutôt l'intention que le hasard.

Ainsi donc cette différence chronologique entre les exemplaires grecs et latins, d'une part, et l'original hébreu, de l'autre, ne saurait être attribuée ni à la malignité des Juifs, ni à la savante exactitude des Septante, mais plutôt à l'erreur du copiste qui aura le premier transcrit l'exemplaire original de la bibliothèque du roi Ptolémée. Car aujourd'hui même, toutes fois que les nombres n'éveillent pas l'attention sur quelque vérité d'une facile intelligence ou d'une évidente utilité, on met de la négligence à les écrire, et plus de négligence encore à les rectifier. Qui croirait, en effet, devoir apprendre combien de milliers d'hommes ont pu naître dans chaque tribu d'Israël? Qui ne dirait : que m'importe? A quels yeux se découvre la profonde utilité de cette connaissance? Mais cette erreur qui, dans le tableau successif de tant de générations, donne constamment, ici, cent années en plus, là, cent années en moins; puis, après chaque naissance, cette compensation qui s'établit ici, par l'addition, là, par la soustraction des cent ans, trahissent évidemment l'intention de faire croire que les hommes des anciens jours n'avaient vécu

autem ubi deerant, supersint; ubi supererant, desint, ut summa conveniat; et hoc in prima, secunda, tertia, quarta, quinta, septima generatione invenitur: videtur habere quemdam, si dici potest, error ipse constantiam; nec casum redolet, sed industriam.

Itaque illa diversitas numerorum aliter se habentium in codicibus græcis et latinis, aliter in hebræis, ubi non est ista de centum annis prius additis et postea detractis per tot generationes continuata parvitas, nec malitiæ Judæorum, nec diligentiae vel prudentiæ Septuaginta interpretum, sed scriptoris tribuatur errori, qui de bibliotheca supradicti regis codicem describendum primus accepit. Nam etiam nunc, ubi numeri non faciunt intentam ad aliquid quod facile possit intelligi, vel quod appareat utiliter disci, et negligentem describuntur, et negligentius emendantur. Quis enim existimet sibi esse descendendum, quot millia hominum tribus Israel sigillatim habere potuerunt? quoniam prodesse aliquid non putatur: et quotus quisque hominum est, cui profunditas utilitatis hujus appareat? Hic vero ubi per tot contextas generationes centum anni alibi adsunt, alibi desunt; et post natum, qui commemorandus fuerat, filium, desunt ubi adfuerunt, adsunt ubi defuerunt, ut summa concordet: rimirum cum vellet persuadere, qui hoc fecit, ideo numerosissimos annos vixisse antiquos, quod eos

tant d'années que parce qu'alors elles étaient fort courtes. Ainsi, voulant accorder l'âge de puberté propre à la génération avec cette présomption qui réduit cent années à dix des nôtres, afin de satisfaire les incrédules sur la longévité des patriarches, l'auteur de ce calcul ajoute cent ans à qui semble encore trop jeune pour être père, et les retranchant plus tard, il retrouve le compte juste des années. Evidemment il veut faire coïncider l'âge des premiers hommes avec l'âge reconnu nécessaire pour la génération, toutefois sans préjudice du nombre total des années qu'ils ont vécu. Que s'il s'abstient de tout changement à la sixième génération, où rien ne l'exige, n'est-ce pas une preuve qu'il change où il lui paraît nécessaire? Or, le texte hébreu accordant à Jareth avant la naissance de son fils Enoch cent soixante-deux ans, c'est-à-dire, suivant la méthode de réduction ci-dessus énoncée, seize ans et un peu plus de deux mois, âge déjà propre à la génération, l'auteur des changements n'a pas eu besoin d'ajouter cent ans pour former un chiffre inutile de vingt-six de nos années, ni de retrancher plus tard, puisque, avant la naissance d'Enoch, il n'avait rien ajouté; c'est pourquoi l'hébreu et les Septante ne présentent ici aucune variante.

Mais la question reparaît à la huitième génération. L'hébreu donne à Mathusalem, père de Lamech, avant la naissance de ce fils, cent quatre-vingt-deux ans; et il se trouve une

brevissimos nuncupabant; et hoc de maturitate pubertatis, qua idonea filii gignerentur, conaretur ostendere; atque ideo in illis centum annis decem nostros insinuandos putaret incredulis, ne homines tam diu vixisse recipere in fidem nollent; addidit centum, ubi gignendis filiis habilem non invenit ætatem; eisdemque, post genitos filios, ut congrueret summa, detraxit. Sic quippe voluit credibiles facere idonearum generandæ proli convenientias ætatum, ut tamen numero non fraudaret universas ætates viventium singulorum. Quod autem in sexta generatione id non fecit, hoc ipsum est quod magis movet, illum ideo fecisse, cum res quam dicimus postulavit, quia non fecit ubi non postulavit. Invenit namque in eadem generatione apud hebræos vixisse Jareth, antequam genuisset Enoch, centum sexaginta duos annos, qui secundum illam rationem brevium annorum fiunt anni sexdecim, et aliquid minus quam menses duo; quæ jam ætas apta est ad gignendum: et ideo addere centum annos breves, ut nostri viginti sex fierint, necesse non fuit; nec post natum Enoch eos detrudere, quos non addiderat ante natum. Sic factum est ut hic nulla esset inter codices utrosque varietas.

Sed rursus movet, cur in octava generatione, antequam de Mathusalem nasceretur Lamech, cum apud hebræos legantur centum octoginta duo anni, viginti minus inveniuntur in codicibus nostris, ubi potius addi cen-

différence de vingt ans en moins dans nos livres, qui ordinairement encherissent plutôt de cent années; et, après la naissance de Lamech, ces vingt ans, restitués au total, effacent toute différence entre l'original et la version. Or, si cent soixante-dix ans répondent à dix-sept, étant donné un âge propre à la génération, il n'y avait donc rien à ajouter, rien à retrancher, puisque d'ordinaire c'est la considération de l'âge de puberté qui motive l'addition des cent ans. Ici cette différence de vingt ans pourrait justement s'imputer au hasard, si ces années soustraites n'étaient scrupuleusement restituées pour compléter le total. Ne serait-ce donc pas ici une ruse pour couvrir les additions et soustractions précédentes par le retranchement et la restitution inutile d'un nombre insignifiant? Mais, de quelque manière que l'on prenne ce fait, que l'on croie ou non que le changement soit arrivé ainsi, que l'on croie ou non à ce changement, je ne fais aucun doute que toutes fois qu'il se présentera entre le texte une différence qui ne saurait s'accorder avec la vérité, il ne faille ajouter foi à l'original de préférence à la version. Car même plusieurs textes, trois grecs, un latin et un syriaque, conviennent entre eux que Mathusalem mourut six ans avant le déluge.

XIV. Cherchons maintenant à montrer jusqu'à l'évidence

tum solent, et post genitum Lamech complendam restituuntur ad summam, quæ in codicibus utrisque non discrepat. Si enim centum septuaginta annos propter pubertatis maturitatem, decem et septem volebat intelligi, sicut nihil addere, ita nihil detrahere jam debebat: quia invenerat ætatem idoneam generationi filiorum, propter quam in aliis centum illos annos, ubi eam non inveniebat, addebat. Hoc autem de viginti annis merito putaremus casu mendositalis accidere potuisse, nisi eos sicut prius detraxerat, restituere postea curaret, ut summæ conveniret integritas. An forte astutius factum existimandum est, ut illa, qua centum anni prius solent adjici et postea detrahi, occultaretur industria, cum et illic ubi necesse non fuerat, non quidem de centum annis, verumtamen ne quantulocumque numero prius detracto, post reddito, tale aliquid fieret? Sed quomodolibet istud accipiatur, sive credatur ita esse factum, sive non credatur; sive postremo ita, sive non ita sit: recte fieri nullo modo dubitaverim, ut cum diversum aliquid in utriusque codicibus invenitur, quandoquidem ad fidem rerum gestarum utrumque esse non potest verum, ei linguæ potius credatur, unde est in aliam per interpretes facta translatio. Nam in quibusdam etiam codicibus græcis tribus, et uno latino, et uno etiam syro inter se consentientibus, inventus est Mathusalem sex annis ante diluvium fuisse defunctus.

XIV. Nunc jam videamus quonam modo evidentè possit ostendi, non

que l'on a calculé la longue existence de ces premiers hommes sur des années, non pas tellement courtes qu'il en faille dix pour en faire une des nôtres, mais égales en durée à celles d'aujourd'hui que règle le cours du soleil. Or l'Écriture rapporte le déluge à l'an six cent de la vie de Noé : « Et les eaux du déluge se répandirent sur la terre, l'an six cent de la vie de Noé, au second mois et le vingt-septième jour du mois. » L'Écriture parlerait-elle ainsi, s'il fallait réduire l'année des anciens à n'être que de trente-six jours? Car, cette durée infiniment petite que l'antiquité aurait prise pour une année, ou n'a pas de mois, ou son mois n'est que de trois jours, pour retrouver douze mois dans l'année. Comment donc l'Écriture dit-elle : « L'an six cent, du second mois, le vingt-septième jour du mois » ; si les mois n'étaient alors tels qu'ils sont aujourd'hui? Autrement, pourrait-elle dire que le vingt-septième jour du second mois le déluge commença? Nous lisons ensuite, à la fin du déluge : « Et le septième mois, le vingt-septième jour du mois, l'arche se reposa sur le mont Ararat. Cependant les eaux diminuaient jusqu'à l'onzième mois. Et le premier jour du mois, la tête des montagnes parut. » Si les mois d'alors répondaient à ceux d'aujourd'hui, les années étaient semblables aux nôtres. Ces mois de trois jours pouvaient-ils donc en avoir vingt-sept? Ou bien si la trentième partie de ces trois jours s'appelait une journée, tout diminue en proportion, et il faut admettre

.tam breves, ut illi decem unus esset noster, sed tantæ prolixitatis annos quantæ nunc habemus (quos utique circuitus conficit solis), in illorum hominum vita prolixissima computatos. Sexcentesimo nempe anno vitæ Noe scriptum est factum est diluvium. Cur ergo ibi legitur : *Et aqua diluvii facta est super terram sexcentesimo anno in vita Noe, secundi mensis, septima et vicesima die mensis* ; si annus ille minimus, quales decem faciunt unum nostrum, tringinta sex dies habebat? Tantillus quippe annus, si antiquo more hoc nomen accepit, aut non habet menses, aut mensis ejus est triduum, ut habeat duodecim menses. Quomodo igitur hic dictum est . *Sexcentesimo anno, secundi mensis, septima et vicesima die mensis* ; nisi quia tales nunc sunt, etiam tunc erant menses? Nam quo pacto aliter vicesimo et septimo die secundi mensis diceretur coeptum esse diluvium? Deinde postea in fine diluvii ita legitur : *Et sedit arca in mense septimo, septima et vicesima die mensis, super montes Ararat. Aqua autem minuebatur usque ad undecimum mensem : in undecimo autem mense, prima die mensis, paruerunt capita montium*. Si igitur tales menses erant, tales profecto et anni erant, quales nunc habemus. Menses quippe illi triduanî, viginti et septem dies habere non poterant. Aut si pars tricesima tridui tunc appellabatur dies, ut omnia proportione minuantur; ergo nec toto quatruiduo nostro

que moins de quatre jours suffisent à cet immense déluge qui, suivant la tradition, dura quarante jours et quarante nuits. Insupportable absurdité ! Arrière cette erreur qui, sur une vaine conjecture, prétend élever l'autorité de nos Ecritures pour la ruiner ailleurs ! Donc le jour était alors aussi long qu'aujourd'hui, et tel que le règlent les vingt-quatre heures dans leur cours diurne et nocturne ; le mois, égal au nôtre qui commence et finit avec la lune ; l'année comme maintenant, composée de douze mois lunaires, plus cinq jours et un quart à cause de la révolution solaire. Et c'est bien l'an six cent de la vie de Noé, année véritable, et le second mois, et le second jour de ce mois, que commence le déluge ; et ces quarante jours pendant lesquels la pluie tombe par torrents ne sont pas des jours de deux ou trois heures, mais de vingt-quatre, divisées par l'égal alternative du jour et de la nuit. Ainsi ces premiers hommes ont vécu leurs neuf cents années et plus, aussi longues que chacune des cent soixante-quinze d'Abraham, et des cent quatre-vingt-quatre de son fils Isaac, et des cent cinquante de son petit-fils Jacob, et des cent-vingt de Moïse, quelques générations au-delà, et des soixante-dix ou quatre-vingt que vivent aujourd'hui ceux dont il est écrit : « Et désormais ce n'est plus pour eux que peine et douleur. »

Quant à la différence que présentent entre eux le texte

factum est illud tam grande diluvium, quod memoratur factum quadraginta diebus et noctibus. Quis hanc absurditatem et vanitatem ferat ? Proinde removeatur hic error, qui conjectura falsa ita vult adstruere Scripturarum nostrarum fidem, ut alibi destruat. Prorsus tantus etiam tunc dies fuit, quantus et nunc est, quem viginti et quatuor horæ diurno curriculo nocturnoque determinant : tantus mensis, quantus et nunc est, quem luna cœpta et finita concludit : tantus annus, quantus et nunc est, quem duodecim menses lunares, additis propter cursum solarem quinque diebus et quadrante, consummant : quanti anni sexcentissimi vitæ Noe secundus erat mensis ejusque mensis vicesimus et septimus dies, quanto cœpit esse diluvium ; in quo dies quadraginta continuatæ ingentes pluriæ memorantur, qui dies non binas ac paulo amplius horas habebant, sed vicenas et quaternas die noctuque transactas. Ac per hoc tam magnos annos vixerunt illi antiqui usque amplius quam nongentos, quantos postea vixit Abraham centum septuaginta quinque, et post eum filius ejus Isaac centum octoginta, et filius ejus Jacob prope centum quinquaginta, et quantos interposita aliquanta ætate Moyses centum viginti, et quantos etiam nunc vivunt homines septuaginta vel octoginta, vel non multo amplius, de quibus dictum : *Et amplius eis labor et dolor.*

Ille vero numerorum varietas, quæ inter codices hebræos invenitur et

hébreu et nos livres, elle ne repose nullement sur la longévité des premiers hommes; mais, s'il est quelques variantes que la vérité ne puisse concilier, c'est à la langue originale qu'il faut accorder confiance. Et cependant, quoiqu'il y ait là comme un droit laissé à la liberté de chacun, nul jusqu'ici n'a osé corriger, d'après le texte hébreu, les passages des Septante qui semblent différents. Car assurément l'on n'a pas pris cette différence pour une faute; et c'est tout à fait mon sentiment. Aussi, sauf les erreurs des copistes, toutes fois que le sens de la version s'accorde avec la vérité et publie la vérité, il faut croire qu'en s'éloignant de l'original les Septante ont voulu, par l'inspiration de l'Esprit-Saint, substituer à une fidélité d'interprètes une liberté de prophètes. Et c'est pourquoi, en invoquant les témoignages de l'Écriture, l'autorité apostolique emploie non seulement le texte hébreu, mais encore la version des Septante. Or je reprendrai cette question pour la développer en lieu convenable, avec l'aide de Dieu. Mon sujet me rappelle; et je conclus en disant qu'il n'est point douteux que l'homme né le premier du premier homme ait pu fonder une cité en un temps où la vie humaine était si longue; cité terrestre, bien différente de cette Cité de Dieu, objet de ce grand ouvrage.

XV. Eh quoi ! dira-t-on, pendant cent ans, ou un peu moins de cent ans, suivant l'hébreu, un homme qui doit être père, et n'a pas dessein de garder le célibat, demeure dans la conti-

nostros, neque de hac antiquorum longævitate dissentit, et si quid habet ita diversum, ut verum esse utrumque non possit, rerum gestarum fides ab ea lingua repetenda est, ex qua interpretatum est quod habemus. Quæ facultas cum volentibus ubique gentium præsto sit, non tamen vacat, quod Septuaginta interpretes, in plurimis quæ diversa dicere videntur, ex hebræis codicibus emendare ausus est nemo. Non enim est illa diversitas putata mendositas; nec ego ullo modo putandam existimo. Sed ubi non est scriptoris error, aliquid eos divino Spiritu, ubi sensus esset consentaneus veritati, et prædicans veritatem, non interpretantium more, sed prophetantium libertate aliter dicere voluisse credendum est. Unde merito, non solum hebræis, verum etiam ipsis, cum adhibet testimonia de Scripturis, uti apostolica invenitur auctoritas. Sed hinc me opportuniore loco, si Deus adjuverit, promisi diligentius locuturum: nunc quod instat expediam. Non enim ambigendum est ab homine, qui ex primo homine primus est natus, quando tam diu vivebant, potuisse constitui civitatem, sane terrenam, non illam quæ dicitur Civitas Dei: de qua ut scriberemus, laborem tanti hujus operis in manus sumpsimus.

XV. Dicit ergo aliquis: Itane credendum est, hominem filios generaturum, nec habentem propositum continentiae, centum et amplius, vel secun-

nence ou du moins sans postérité? Est-ce croyable? Ici deux solutions se présentent. Car, ou la puberté était alors plus tardive en raison de la longévité, ou, ce qui me paraît plus probable, l'Écriture ne parle pas des aînés, mais seulement de ceux que l'ordre de succession demande, pour arriver à Noé et de Noé à Abraham, jusqu'à une époque déterminée, signalant dans le cours de cette période, par les générations mêmes qu'elle nomme, le progrès de la glorieuse Cité de Dieu, exilée en ce monde et soupirant après la céleste patrie. Ce que l'on ne saurait nier, c'est que Caïn est le premier fruit de l'union des sexes. Car Adam n'eût pas dit, aussitôt que ce fils lui fut donné, ces paroles que l'Écriture rapporte : « J'ai acquis un homme par la grâce de Dieu, » si cette naissance n'eût ajouté un homme de plus à nos deux premiers auteurs. Abel le suivit; victime de son frère aîné, il est comme une figure de la Cité de Dieu et le symbole de toutes les persécutions qu'elle doit souffrir dans son pèlerinage ici-bas, de la part des impies et des hommes terrestres, c'est-à-dire épris de leur terrestre origine et des grossières joies de cette cité d'argile. Mais, à la naissance de ces deux fils, quel était l'âge d'Adam? Ici la tradition est muette. Maintenant les générations humaines se partagent: d'une part, la race issue de Caïn, et de l'autre, la race qui descend de ce fils d'Adam à qui son père donne le nom de Seth, en disant comme l'Écri-

dum hebræos non multo minus, id est octoginta, septuaginta, sexaginta annos a concumbendi opere vacavisse; aut si non vacaret, nihil prolis gignere potuisse? Hæc quæstio duobus modis solvitur. Aut enim tanto serior fuit proportione pubertas, quanto vitæ totius major annositas; aut, quod magis video esse credibile, non hic primogeniti filii commemorati sunt, sed quos successionis ordo posebat, ut perveniretur ad Noe, a quo rursus ad Abraham videmus esse perventum; ac deinde usque ad certum articulum temporis, quantum oportebat signari etiam generationibus commemoratis cursum gloriosissimæ civitatis in hoc mundo peregrinantis, et supernam patriam requirentis. Quod enim negari non potest, prior omnibus Caïn ex conjunctione maris et feminæ natus est. Neque enim illo nato dixisset Adam, quod dixisse legitur: *Acquisivi hominem per Deum;* nisi illis duobus ipse fuisset homo nascendo additus primus. Hunc secutus Abel, quem major frater occidit, præfiguratione quadam peregrinantis Civitatis Dei, quod ab impiis, et quodammodo terrigenis, id est terrenam originem diligentibus, et terrenæ civitatis terrena felicitate gaudentibus, persecutiones iniquas passura fuerat, primus ostendit. Sed quot annorum erat Adam, cum eos genuit, non apparet. Exinde digeruntur generationes aliæ de Cain, aliæ de illo quem genuit Adam in ejus successionem, quem frater occidit, et appellavit nomen illius Seth, dicens ut scriptum est:

ture l'atteste : « Dieu m'a fait naître un rejeton nouveau, à la place d'Abel, que Caïn a tué. » Ainsi, quand par cette double descendance qui remonte, l'une à Seth, l'autre à Caïn, l'Écriture représente le développement distinct des deux cités, d'une part la Cité céleste étrangère ici-bas, d'autre part la cité terrestre qui n'a de désir et d'amour que pour les joies de la terre, comme s'il n'y eût point d'autres joies; l'Écriture énumère, il est vrai, les enfants de Caïn depuis Adam jusqu'à la huitième génération; mais jamais elle ne compte les années des pères, à la naissance de leurs fils. L'esprit de Dieu n'a pas voulu marquer les époques antérieures au déluge par les générations de la cité terrestre, jugeant plus dignes de mémoire les citoyens de la Cité du ciel. Or, à la naissance de Seth, l'Écriture, à la vérité, rapporte l'âge de son père; mais Adam n'avait-il pas eu déjà des enfants? et n'en avait-il pas eu d'autres que Caïn et Abel? Qui oserait l'affirmer? Car, de ce qu'ils sont nommés seuls, à cause des généalogies qu'il fallait établir, on ne doit pas conclure qu'ils aient été les seuls enfants d'Adam. En effet, comme l'Écriture, en nous assurant qu'il engendra des fils et des filles, ne lève point le voile qui couvre leurs noms, qui oserait, sans encourir le reproche de témérité, déterminer leur nombre? Adam a bien pu, sous l'inspiration divine, s'écrier à la naissance de Seth : « Dieu m'a fait naître un rejeton nouveau à la place d'Abel, » non que, dans l'ordre du

*Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidit Cain. Cum itaque istæ duæ series generationum, una de Seth, altera de Cain, hæc duas de quibus agimus, distinctis ordinibus insinuent civitates, unam cœlestem in terris peregrinantem, alteram terrenam terrenis tanquam sola sint gaudiis inhiantem vel inhærentem; nullus de progenie Cain, cum dinumerata sit connumerato Adam usque ad octavam generationem, quot annorum fuisset expressus est, quando genuit eum qui commemoratur post eum. Noluit enim Spiritus Dei in terrenæ civitatis generationibus tempora notare ante diluvium, sed in cœlestis maluit, tanquam essent memoria digniores. Porro autem Seth quando natus est, non quidem taciti sunt anni patris ejus, sed jam genuerat alios : et utrum solos Cain et Abel, affirmare quis audeat? Non enim quia soli nominati sunt propter ordines generationum, quas commemorari oportebat, ideo consequens videri debet solos fuisse tunc generatos ex Adam. Cum enim silentio coopertis omnium nominibus ceterorum, legatur eum genuisse filios et filias, quota fuerit ista proles ejus, quis præsumat asserere, si culpam temeritatis evitat? Potuit quippe Adam divinitus admonitus dicere, postquam Seth natus est : *Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel*; quoniam talis erat futurus, qui impleret illius sanctitatem, non quod ipse*

temps, Seth fût né aussitôt après Abel, mais parce qu'il devait représenter la sainteté de son frère. Quand l'Écriture dit encore : « Seth avait deux cent cinq ans, » ou, selon l'hébreu, cent cinq ans, lorsqu'il engendra Enos, qui pourrait sans légèreté prétendre qu'Enos fut son premier-né? Et, à ceux qui s'étonnent que, n'ayant pas dessein de garder la continence, il soit demeuré sans alliance ou sans postérité, ne faut-il pas demander compte de leur étonnement même, puisque l'Écriture dit aussi de lui : « Et il engendra des fils et des filles; et les jours de Seth accomplirent un espace de neuf cent douze années, et il mourut. » Et ainsi désormais toutes fois que l'Écriture énumère les années d'un patriarche, elle n'omet point cette circonstance, qu'il a engendré des fils et des filles. Aussi n'est-il pas du tout évident que le fils dont elle marque la naissance soit le premier-né : loin de là, il n'est pas probable que les patriarches aient vécu dans une si longue adolescence, sans femme ou sans postérité; il n'est pas probable que ces fils, désignés par l'Écriture, soient leurs premiers-nés. Mais, voulant descendre les temps par certains degrés généalogiques jusqu'à la vie de Noé, époque du déluge, l'historien sacré a signalé, non pas les générations aînées, mais celles qui se présentaient dans cet ordre de descendance.

Un exemple évident et qui ne laisse subsister aucun doute vient confirmer mes paroles. Quand l'évangéliste Matthieu

prior post eum temporis ordine nasceretur. Deinde quod scriptum est : *Vixit autem Seth quinque et ducentos annos, vel secundum hebræos, quinque et centum annos, et genuit Enos* : quis possit nisi inconsideratus asseverare, hunc ejus primogenitum fuisse? Ut admirantes merito requiramus, quomodo per tot annos immunis fuerit a connubio sine ullo proposito continentiae, vel non genuerit conjugatus; quandoquidem etiam de ipso legitur : *Et genuit filios et filias, et fuerunt omnes dies Seth duodecim et nongenti anni, et mortuus est*. Atque ita deinceps quorum anni commemorantur, nec filios filiasque genuisse reticentur. Ac per hoc non apparet omnino, utrum qui nominatur genitus, ipse fuerit primogenitus : imo vero, quoniam credibile non est, patres illos ætate tam longa aut impuberes fuisse, aut conjugibus caruisse vel fetibus; nec illos eorum filios primos eis natos fuisse credibile est. Sed cum sacræ scriptor historiæ ad ortum vitamque Noe, cujus tempore diluvium factum est, per successiones generationum notatis temporibus intenderet pervenire, eas utique commemoravit, non quæ primæ suis parentibus fuerint, sed quæ in propagationis ordinem venerint.

Exempli gratia, quod id fiat apertius, aliquid interponam, unde nullus ambigat fieri potuisse quod dico. Evangelista Matthæus generationem

retrace la généalogie temporelle de Notre-Seigneur, commençant par Abraham, notre père, pour arriver premièrement à David : « Abraham, dit-il, engendra Isaac » ; pourquoi ne dit-il pas Ismaël, le premier-né d'Abraham ? « Et Isaac, ajoute-t-il, engendra Jacob. » — Pourquoi ne dit-il pas Esau, le premier-né d'Isaac ? C'est que par eux il ne pouvait arriver à David. Il continue : « Jacob engendra Juda et ses frères. » Mais Juda était-il l'aîné des fils de Jacob ? » Juda, dit-il encore, engendra Pharès et Zaram. » Mais ces jumeaux n'étaient-ils pas les premiers-nés de Juda, déjà père de trois enfants. L'évangéliste suit donc cette filiation pour descendre jusqu'à David et en venir de David à son but. Concluons enfin que ces hommes des anciens jours, antérieurs au déluge, ne sont pas cités par l'Écriture comme les aînés de leur race, mais comme les auteurs de la filiation qui nous conduit au patriarche Noé ; et n'allons pas nous engager inutilement dans cette obscure et fatigante question de la puberté tardive des premiers hommes.

XVI. Ainsi donc, après la première union de l'homme formé de la poussière, avec la femme tirée du flanc de l'homme, le genre humain ayant besoin de se multiplier par de nouveaux accouplements, à défaut d'autres hommes que les individus issus du premier couple, les frères épousèrent leurs sœurs, alliance que l'antique nécessité excusait, et qui maintenant serait d'autant plus criminelle que la religion l'inter-

Dominicæ carnis per seriem parentum volens commendare memoriæ, ordiens a patre Abraham, atque a David primitus ut perveniret intendens : Abraham, inquit, genuit Isaac : cur non dixit, Ismael quem primitus genuit ? Isaac autem, inquit, genuit Jacob : cur non dixit, Esau, qui ejus primogenitus fuit ? Quia scilicet per illos ad David pervenire non posset. Deinde sequitur : Jacob autem genuit Judam et fratres ejus : numquid Judas primogenitus fuit ? Judas, inquit, genuit Phares et Zaram : nec istorum geminorum aliquis fuit primogenitus Judæ, sed ante illos jam tres genuerat. Eos itaque tenuit in ordine generationum, per quos a David, atque inde quo intenderat, perveniret. Ex quo intelligi potest, veteres quoque homines ante diluvium non primogenitos, sed eos fuisse commemoratos, per quos succedentium ordo generationum ad Noe patriarcham duceretur ; ne seræ pubertatis illorum obscura et non necessaria quæstio nos fatiget.

XVI. Cum igitur genus humanum post primam copulam viri facti ex pulvere, et conjugis ejus ex viri latere, marium feminarumque conjunctione opus haberet, ut gignendo multiplicaretur ; nec essent ulli homines, nisi qui ex illis duobus nati fuissent ; viri sorores suas conjuges acceperunt : quod profecto quanto est antiquius compellente necessitate, tanto postea factum est damnabilius religione prohibente. **Habita est enim ratio**

dit. Et cette défense est fondée sur une raison très juste, celle de la charité. C'était le plus précieux intérêt des hommes de multiplier entre eux les liens de l'affection, et, loin de concentrer les alliances sur un seul, de les diviser plutôt par tête pour embrasser le plus grand nombre possible dans la chaîne sociale. Père et beau-père sont des noms qui expriment deux alliances. Que le père et le beau-père soient deux hommes, la charité se partage et s'étend. Mais Adam était obligé de réunir en lui ce double titre, alors que ses fils épousaient leurs sœurs. Ève aussi était à la fois mère et belle-mère de ses enfants. Or supposez ici deux femmes, une mère et une belle-mère, l'affection n'eût-elle pas gagné à la division du lien? A cette sœur-épouse, qui cumule deux alliances, substituez une sœur et une épouse, le nombre des parentés humaines n'est-il pas augmenté? Mais il était impossible qu'il en fût ainsi quand le premier couple ne pouvait donner au monde que des frères et des sœurs. Aussi, dès que l'accroissement du genre humain fit disparaître cette nécessité, l'union entre frère et sœur devint illégitime. Remarquons, en effet, qu'en épousant leurs sœurs quand déjà ils pouvaient épouser leurs cousines, ce n'était plus seulement deux alliances, mais trois, que les petits-fils des premiers hommes

rectissima charitatis, ut homines quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur; nec unus in uno multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos; ac sic ad socialem vitam diligentius colligandam plurimæ plurimos obtinerent. Pater quippe et socer duarum sunt necessitudinum nomina. Ut ergo alium quisque habeat patrem, alium socerum, numerosius se charitas porrigit. Utrumque autem unus Adam esse cogebatur et filiis et filiabus suis, quando fratres sororesque connubio jungebantur. Sic et Eva, uxor ejus, utrique sexui filiorum fuit et socrus et mater: quæ si duæ feminæ fuissent, mater altera, et socrus altera, copiosius se socialis dilectio colligaret. Ipsa denique jam soror, quod etiam uxor fiebat, duas tenebat una necessitudines: quibus per singulas distributis, ut altera esset soror, altera uxor, hominum numero socialis propinquitatis augetur. Sed hoc unde fieret tunc non erat, quando nisi fratres et sorores ex illis duobus primis nulli homines erant. Fieri ergo debuit quando potuit, ut existente copia inde ducerentur uxores, quæ non erant jam sorores; et non solum istud ut fieret, nulla necessitas esset verum etiam si fieret, nefas esset. Nam si et nepotes primorum hominum, qui jam consobrinæ poterant accipere conjuges, sororibus matrimonio jungerentur; non jam duæ, sed tres in homine uno necessitudines fierent, quæ propter charitatem numerosiore propinquitatis neclendam, disseminari per singulos singulæ debuerunt. Esset enim unus homo filiis suis, fratri scilicet sororique conjugibus, et pater et socer et avunculus: ita et uxor

réunissaient sur une seule tête, contre le vœu de la charité jalouse des alliances simples pour multiplier les parentés. Un seul homme serait donc à la fois dans sa propre famille, père, beau-père et oncle; sa femme, mère, tante et belle-mère; et leurs enfants ne seraient pas seulement frères et époux, mais encore cousins, étant nés de frère et de sœur. Et toutes ces alliances, qui rattachent trois individus à un seul, en réuniraient neuf, si ces titres se divisaient sur autant de têtes, et plutôt que de redoubler ses nœuds autour d'un petit nombre, le réseau de la famille en se développant gagnerait de nouveaux membres à la vie sociale.

Mais, le genre humain s'étant accru et multiplié, nous voyons, même parmi les impies adorateurs des faux dieux prévaloir sur la perversité des lois qui permettent les mariages entre frère et sœur, un usage meilleur qui proscrit une telle licence, et la pudeur se détourne de cette union, licite aux premiers temps du monde, comme si elle eût été toujours illicite. Car la coutume exerce une merveilleuse influence sur les dispositions de l'esprit humain. Et comme ici elle met un frein à la fougue de la concupiscence, il est juste que la violation en soit flétrie comme un crime. S'il est injuste, en effet, de céder à la passion de posséder qui franchit la limite des héritages, combien est-il plus injuste de céder à cette honteuse ardeur qui renverse la limite des mœurs? Et nous avons éprouvé, même de notre temps, dans

ejus iisdem communibus filiis et mater et amita et socrus : iidemque inter se filii eorum, non solum essent fratres atque conjugues, verum etiam consobrini ; quia et fratrum filii. Omnes autem istæ necessitudines, quæ uni homini tres homines connectebant, novem connecterent, si essent in singulis singulæ, ut unus homo haberet alteram sororem, alteram uxorem, alteram consobrinam, alterum patrem, alterum avunculum, alterum socerum, alteram matrem, alteram amitam, alteram socrum : atque ita se non in paucitate coarctatum, sed latius atque numerosius propinquitatibus crebris vinculum sociale diffunderet.

Quod humano genere crescente et multiplicato, etiam inter impios deorum multorum falsorumque cultores sic observari cernimus, ut etiamsi perversis legibus permittantur fraterna conjugia, melior tamen consuetudo ipsam malit exhorrere licentiam ; et cum sorores accipere in matrimonium primis humani generis temporibus omnino licuerit, sic aversetur, quasi nunquam licere potuerit. Ad humanum enim sensum vel alliciendum, vel offendendum mos valet plurimum. Qui cum in hac causa immoderationem concupiscentiæ coerceat, eum designari atque corrumpi merito esse nefarium judicatur. Si enim iniquum est, aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem

les mariages entre cousins-germains, combien il était rare que la coutume fléchit devant la permission de la loi. La loi divine ne prohibe pas ces alliances, la loi humaine ne les avait point encore prohibées, et néanmoins, toutes licites qu'elles fussent, elles touchaient de si près à l'union illicite qu'elles inspiraient presque autant d'horreur que le lien qui unirait le frère et la sœur. Et les cousins, à cause de la proximité du degré, ne se donnent-ils pas entre eux le nom de frères ? Et ne sont-ils pas comme frères-germains ? C'était à la vérité pour les anciens patriarches un soin religieux de ne pas abandonner la parenté au courant de la descendance et de la rappeler quand elle était encore peu lointaine ; ils la retenaient pour ainsi dire dans sa fuite, par la chaîne du mariage. Aussi le monde étant déjà peuplé, ils n'épousaient plus leurs sœurs, sœur de père ou de mère, ou de père et de mère, et toutefois ils aimaient à prendre femme dans leur famille. Or, qui peut douter qu'il ne soit plus honnête aujourd'hui de prohiber le mariage même entre cousins ? Et non seulement pour les raisons précédemment alléguées, afin de multiplier les affinités, dans l'intérêt de la fraternité humaine, au lieu de les réunir sur une seule tête ; mais encore parce qu'il est un noble instinct de pudeur qui, en présence de personnes que la parenté nous ordonne de respecter, fait taire en nous

morum ? Experti autem sumus in connubiis consobrinarum etiam nostris temporibus propter gradum propinquitatis fraterno gradui proximum, quam raro per mores fiebat, quod fieri per leges licebat ; quia id nec divina prohibuit, et nondum prohibuerat lex humana. Verumtamen factum etiam licitum propter vicinitatem horrebatur illiciti ; et quod fiebat cum consobrina, pene cum sorore fieri videbatur : quia et ipsi inter se propter tam propinquam consanguinitatem fratres vocantur, et pene germani sunt. Fuit autem antiquis patribus religiosæ curæ, ne ipsa propinquitas se paulatim propaginum ordinibus dirimens longius abiret et propinquitas esse desisteret, eam nondum longe positam rursus matrimonii vinculo colligare, et quodammodo revocare fugientem. Unde jam pleno hominibus orbe terrarum, non quidem sorores ex patre, vel matre, vel ex ambobus suis parentibus natas, sed tamen amabant de suo genere ducere uxores. Verum quis dubitet honestius hoc tempore etiam consobrinorum prohibita esse conjugia ? non solum secundum ea quæ disputavimus, propter multiplicandas affinitates, ne habeat duas necessitudines una persona, cum duæ possint eas habere, et numerus propinquitatis augeri ; sed etiam quia nescio quomodo inest humanæ verecundiæ quiddam naturale atque laudabile, ut cui debet causa propinquitatis reverendum honorem, ab ea contineat, quamvis generatricem, tamen libidinem, de qua erubescere videmus et ipsam pudicitiam conjugalem.

ces désirs dont nous voyons rougir même la chasteté conjugale.

Ainsi l'union de l'homme et de la femme, en tant qu'elle a pour but la génération mortelle, est comme la pépinière de la cité. Mais la cité de la terre se contente de la première naissance ; la Cité du ciel en veut une seconde, pour abolir la honte de la première. Or, avant le déluge, quel fut, s'il a été toutefois, le signe corporel et visible de cette renaissance, comme plus tard la circoncision imposée à Abraham ? Sur cette question, l'histoire sainte est muette. Et cependant elle n'a pas négligé de dire que les hommes des temps anciens ont offert des sacrifices à Dieu. Témoin les deux premiers frères ; et nous lisons encore qu'après le déluge, au sortir de l'arche, Noé immole à Dieu des victimes ; sur quoi j'ai dit, aux livres précédents, que les démons usurpateurs de la Divinité, jaloux de se faire passer pour dieux, n'exigent de tels honneurs et ne se félicitent de les obtenir que parce qu'ils savent que le vrai sacrifice n'est dû qu'au vrai Dieu.

XVII. Adam était donc le père commun de cette double filiation des citoyens de la cité terrestre et des citoyens de la Cité du ciel. Abel mort, — figure sanglante d'un admirable mystère, — les deux auteurs de ces deux races sont Caïn et Seth, et dans leurs fils dont les noms durent être conservés, les traces des deux cités mortelles selon la nature commencent à se dessiner plus nettement. Caïn engendra Enoch et bâtit une cité du nom de son fils ; cité terrestre,

Copulatio igitur maris et feminae, quantum attinet ad genus mortaliu, quoddam seminarium est civitatis : sed terrena civitas generatione tantummodo, caelestis autem etiam regeneratione opus habet, ut noxam generationis evadat. Utrum autem aliquod fuerit, vel si fuit, quale fuerit corporale atque visibile regenerationis signum ante diluvium, sicut Abrahamae circumcisio postea est imperata, sacra historia tacet. Sacrificasse tamen Deo etiam illos antiquissimos homines non tacet : quod et in duobus primis fratribus claruit ; et Noe post diluvium, cum de arca fuisset egressus, hostias Deo legitur immolasse. De qua re in praecedentibus libris jam diximus, non ob aliud daemones arrogantes sibi divinitatem deosque se credi cupientes sibi expetere sacrificium, et gaudere hujusmodi honoribus, nisi quia verum sacrificium vero Deo deberi sciunt.

XVII. Cum ergo esset Adam utriusque generis pater, id est, et cujus series ad terrenam, et cujus series ad caelestem pertinet civitatem ; occiso Abel, atque in ejus interfectione commendato mirabili sacramento, facti sunt duo patres singulorum generum, Caïn et Seth : in quorum filiis, quos commemorari oportebat, duarum istarum civitatum in genere mortaliu evidentiu indicia clarere coeperunt. Caïn quippe genuit Enoch, in cujus nomine condidit civitatem, terrenam scilicet, non peregrinantem in

pour qui ce monde n'est pas un lieu d'exil, et qui trouve son repos dans la paisible possession de la félicité temporelle. Or Caïn signifie possession ; aussi, quand il fut né, son père ou sa mère dit : « Je possède un homme par la grâce de Dieu. » Enoch, signifie DÉDICACE ; c'est en effet ici-bas que la cité de la terre est dédiée, au lieu même où elle est bâtie ; ici-bas elle touche au but où elle tend et où elle aspire. D'autre part Seth veut dire RÉSURRECTION, Enos son fils signifie HOMME ; et ce nom n'est pas synonyme d'Adam, qui, en langue hébraïque, est le nom commun de l'homme et de la femme. L'Écriture l'atteste : « Il les créa mâle et femelle, et il les bénit et il leur donna le nom d'Adam. » Ce qui ne laisse aucun doute que, malgré le nom d'Eve particulièrement donné à la femme, celui d'Adam, c'est-à-dire Homme, désignait l'un et l'autre. Mais Enos est le nom propre de l'homme ; et suivant les doctes hébraïsans, il ne saurait s'étendre à la femme ; Enos, c'est le fils de la Résurrection où il n'y aura plus d'union conjugal. La génération cessera dans le séjour où la génération nous aura conduits. Aussi, suivant moi, n'est-il pas inutile de remarquer que, dans la généalogie de Seth, l'Écriture n'a nommé aucune femme, mais qu'il n'en est pas ainsi pour la postérité de Caïn ; le dernier nom est celui d'une femme. Nous lisons donc : Mathusaël engendra Lamech : et Lamech épousa deux femmes ; l'une avait nom Ada, et la

hoc mundo, sed in ejus temporali pace ac felicitate quiescentem. Cain autem interpretatur Possessio : unde dictum est quando natus est, sive a patre, sive a matre ejus : *Acquisivi hominem per Deum.* Enoch vero, Dedicatio : hic enim dedicatur terrena civitas, ubi conditur ; quoniam hic habet eum, quem intendit et appetit finem. Porro ille Seth Resurrectio interpretatur, et Enos filius ejus interpretatur Homo : non sicut Adam (et ipsum enim nomen interpretatur Homo), sed commune perhibetur esse in illa lingua, id est hebræa, masculo et feminæ. Nam sic de illo scriptum est : *Masculum et feminam fecit illos, ei benedixit illos, et cognominavit nomen eorum Adam.* Unde non ambigitur, sic appellatam fuisse feminam Evam proprio nomine, ut tamen Adam, quod interpretatur Homo, nomen esset amborum. Enos autem sic interpretatur Homo, ut hoc non posse feminam nuncupari periti linguæ illius asseverent, tanquam filius resurrectionis, ubi non nubent, neque uxores ducent. Non enim erit ibi generatio, cum illuc perduxerit regeneratio. Quare et hoc non incassum notandum arbitror, quod in eis generationibus quæ propagantur, ex illo qui est appellatus Seth, cum genuisse filios filiasque dicantur, nulla ibi genita nominatim femina expressa est : in his autem quæ propagantur ex Cain, in ipso fine quousque protenduntur, novissima femina genita nominatur. Sic enim legitur : *Mathusaël genuit Lamech : et sumpsit sibi Lamech duas uxores, nomen un-*

second Sella. Et Ada enfanta Jobel. Celui-ci fut le père des pasteurs habitant sous les tentes. Jubal fut son frère, inventeur du psaltérion et de la cithare. Sella à son tour enfanta Thobel, forgeron, qui martela le premier l'airain et le fer. Thobel eut pour sœur Noëma. » Voici jusqu'où s'étend la postérité de Caïn : Huit générations depuis Adam, y compris Adam lui-même ; sept jusqu'à Lamech, qui fut le mari de deux femmes ; la huitième est en ses enfants, parmi lesquels l'Écriture nomme une femme. Insinuant par cette ingénieuse tournure que, jusqu'à sa fin, la cité de la terre aura des alliances et des générations charnelles. Et c'est aussi pourquoi les deux épouses du dernier nommé des patriarches sont, avant le déluge, les seules femmes, Eve exceptée, que l'Écriture désigne par leur nom. Or, comme, d'une part, Caïn, le fondateur de la première ville, et son fils Enoch, qui donne son nom à cette ville, expriment par leurs noms mêmes, dont l'un signifie POSSESSION et l'autre DÉDICACE, l'origine et la fin toute terrestre de la cité d'ici-bas, et ses espérances qui ne sauraient dépasser l'horizon du siècle ; Seth, d'autre part, l'auteur des générations d'élite, représente la RÉSURRECTION ; voyons donc ce que l'histoire sainte dit de son fils.

XVIII. « Et Seth, dit-elle, eut un fils, et il lui donna le nom d'Enos. Celui-ci mit son espérance à invoquer le nom

Ada, et nomen secundæ Sella ; et peperit Ada Jobel : hic erat pater habitantium in tabernaculis pecuariorum. Et nomen fratris ejus Jubal : hic fuit qui ostendit psalterium et citharam. Sella autem peperit et ipsa Thobel, et erat ærarius et malleator æramenti et ferri. Soror autem Thobel Noema. Hucusque correctæ sunt generationes ex Cain, quæ sunt omnes ab Adam octo, annumerato ipso Adam, septem scilicet usque ad Lamech, qui duarum maritus uxorum fuit : et octava est generatio in filiis ejus, in quibus commemoratur et femina. Ubi eleganter significatum est, terrenam civitatem usque in sui finem carnales habituram generationes, quæ marium feminarumque conjunctione proveniunt. Unde et ipsæ, quod præter Evam nusquam reperitur ante diluvium, nominibus propriis exprimuntur uxores illius hominis, qui nominatur hic novissimus pater. Sicut autem Cain, quod interpretatur Possessio, terrenæ conditor civitatis, et filius ejus, in cujus nomine condita est, Enoch, quod interpretatur Dedicatio, indicat islam civitatem et initium et finem habere terrenum ; ubi nihil speratur amplius, quam in hoc seculo cerni potest : ita Seth, quod interpretatur Resurrectio, cum sit generationum seorsum commemoratarum pater, quid de filio ejus sacra hæc historia dicat, intuendum est.

XVIII. *Et Seth, inquit, natus est filius, et nominavit nomen ejus Enos : hic speravit invocare nomen Domini Dei. Nempe clamat attestatio veritatis.*

du Seigneur. » Voilà le témoignage que proclame la vérité. C'est donc en espérance que vit l'homme, fils de la résurrection; c'est en espérance qu'il vit, tant que dure ici-bas le pèlerinage de la Cité de Dieu, Cité qui naît de la foi en la résurrection du Christ. Car ces deux hommes, Abel, qui signifie DEUIL, et Seth son frère, qui signifie RÉSURRECTION, figurent la mort du Christ et sa vie ressuscitée d'entre les morts. Cette fois engendré ici-bas la Cité de Dieu, c'est-à-dire l'homme qui a mis son espérance à invoquer le nom du Seigneur. « Car nous sommes sauvés par l'Espérance, dit l'Apôtre. Or la vue de ce que l'on espère n'est plus l'espérance. Qui espère ce qu'il voit déjà? Que si nous espérons ce que nous ne voyons pas encore nous l'attendons par la patience. » Qui ne soupçonne ici la présence d'un profond mystère? Abel, en effet, n'a-t-il pas mis son espérance à invoquer le nom du Seigneur, lui dont le sacrifice, l'Écriture l'atteste, plut tant au Seigneur? Et Seth n'a-t-il pas aussi mis son espérance à invoquer le nom du Seigneur, lui dont il est dit: « Le Seigneur m'a fait naître un rejeton à la place d'Abel. » Pourquoi donc attribuer particulièrement à Enos ce qui est commun à tous les justes, s'il ne fallait, dans l'homme, premier-né de l'auteur des générations réservées pour peupler la Cité sainte, figurer l'homme, ou cette société d'hommes, qui vit, non selon l'homme, dans la possession des joies terrestres, mais selon Dieu, dans l'espérance de l'éternelle félicité! Et l'Écriture ne dit pas: Celui-ci espéra dans le Seigneur, ou: « Celui-

In spe igitur vivit homo filius resurrectionis, in spe vivit, quamdiu peregrinatur hic Civitas Dei, quæ gignitur ex fide resurrectionis Christi. Ex duobus namque illis hominibus, Abel, quod interpretatur Luctus, et ejus fratre Seth, quod interpretatur Resurrectio, mors Christi et vita ejus ex mortuis figuratur. Ex qua fide gignitur hic Civitas Dei, id est homo, qui speravit invocare nomen Domini Dei. *Spe enim salvi facti sumus*, ait Apostolus: *Spes autem quæ videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Nam quis vacare hoc existimet ab altitudine sacramenti? Numquid enim Abel non speravit invocare nomen Domini Dei, cujus sacrificium Scriptura tam acceptum Deo fuisse commemorat? numquid ipse Seth non speravit invocare nomen Domini Dei, ne quo dictum est: *Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel?* Cur ergo huic proprie tribuitur quod piorum omnium intelligitur esse commune, nisi quia oportebat in eo qui de patre generationum in meliorem partem, hoc est supernæ civitatis separatarum, primus commemoratur exortus, præfigurari hominem, id est hominum societatem, quæ non secundum hominem in re felicitatis terrenæ, sed secundum Deum vivit in spe felicitatis æternæ? Nec dictum est: Hic spe-

ci invoqua le nom du Seigneur. » Que signifie, « il mit son espérance à invoquer, » si ce n'est prophétie qu'un peuple naîtrait qui, selon l'élection de la grâce, invoquerait le nom du Seigneur? Et cette parole renouvelée par un autre prophète, l'Apôtre l'entend de ce peuple qui appartient à la grâce de Dieu : « Il est ainsi quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » ; et ces paroles mêmes : « Il lui donna le nom d'Enos qui signifie Homme » ; et les suivantes : « Celui-ci mit son espérance à invoquer le nom du Seigneur » ; montrent assez clairement que ce n'est pas en soi que l'homme doit placer son espérance. « Maudit, lisons-nous ailleurs, l'homme qui place son espérance en l'homme », et par conséquent en soi-même. Qu'il y renonce, s'il veut devenir citoyen de cette autre Cité qui n'est pas dédiée ici-bas en l'honneur du fils de Caïn, c'est-à-dire dans le cours fugitif de ce siècle mortel, mais dans l'immortalité de l'éternelle béatitude.

XIX. Car, cette lignée dont Seth est le père présente aussi ce nom qui signifie Dédicace, à la septième génération depuis Adam, y compris Adam lui-même. Enoch, est en effet son septième descendant. Mais c'est cet Enoch agréable à Dieu et enlevé de ce monde, cet Enoch placé dans l'ordre des générations au rang qui rappelle le jour où le sabbat fut consacré. Il est encore, depuis le chef des générations séparées de la race de Caïn, depuis Seth, au sixième degré de descendance,

ravit in Dominum Deum ; aut : Hic invocavit nomen Domini Dei : sed : *Hic speravit, invocare nomen Domini Dei. Quid sibi hoc vult : Speravit invocare, nisi quia prophetia est, exorturum populum, qui secundum electionem gratiæ invocaret nomen Domini Dei ? Hoc est, quod per alium prophetam dictum : Apostolus de hoc populo intelligit ad Dei gratiam pertinente : Et erit, omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Hoc enim ipsum quod dicitur : Et nominavit nomen ejus Enos, quod interpretator Homo ; ac deinde additur : Hic speravit invocare nomen Domini Dei ; satis ostenditur, quod non in se ipso spem ponere debeat homo. Maledictus enim omnis, sicut alibi legitur : qui spem suam ponit in homine : ac per hoc, nec in se, ut sit civis alterius civitatis, quæ non secundum filium Caïn dedicatur hoc tempore, id est mortalis hujus seculi labente transcurso, sed in illa immortalitate beatitudinis sempiternæ.*

XIX. Nam et ista propago, cujus est pater Seth, in ea generatione habet dedicationis nomen, quæ septima est ab Adam, annumerato Adam. Septimus enim ab illo natus est Enoch, quod interpretatur Dedicatio. Sed ipse est ille translatus, quoniam placuit Deo, et insigni numero in ordine generationum, quo sabbatum consecratum est, septimo scilicet ab Adam. Ab ipso autem patre istarum generationum, quæ discernuntur a propagine Caïn,

nombre correspondant au jour où Dieu, par la création de l'homme, mit fin à ses œuvres. Mais la translation d'Enoch marque le délai de notre dédicace. Il est vrai qu'elle est accomplie déjà dans le Christ, notre chef, ressuscité pour ne plus mourir, et transporté lui-même; il reste toutefois une autre dédicace, celle de toute la maison dont le Christ est le fondement; dédicace différée jusqu'à la fin, jusqu'au jour où tous ressusciteront aussi pour ne plus mourir. Soit donc que l'on choisisse l'une ou l'autre de ces expressions : Maison, Temple ou Cité de Dieu, l'on ne s'éloigne pas des habitudes de la langue latine. Car Virgile appelle cette cité dominatrice, « la maison d'Assaracus, » en d'autres termes, les Romains, qui, par les Troyens, descendent d'Assaracus; et ces mêmes Romains, il les appelle « la maison d'Enée », parce que les Troyens, venus en Italie sous la conduite de ce chef, fondèrent Rome. Le poète a imité ici les saintes Lettres, qui appellent la race innombrable des Israélites, « la maison de Jacob ».

XX. On va me dire : Si, dans le dénombrement de ces générations sorties d'Adam par son fils Seth, l'auteur de cette histoire avait dessein d'arriver jusqu'à Noé, jusqu'au déluge, et de reprendre la trame généalogique depuis Noé jusqu'à Abraham, par qui l'évangéliste Matthieu commence l'ordre des générations jusqu'à Jésus-Christ, l'éternel Roi de la Cité de Dieu, que prétendait-il dans le dénombrement des géné-

id est a Seth, sextus est : quotodie factus est homo et consummavit Deus omnia opera sua. Sed hujus Enoch translatio nostræ dedicationis est præfigurata dilatio. Quæ quidem jam facta est in Christo capite nostro, qui sic resurrexit, ut non moriatur ulterius, sed etiam ipse translatus est : restat autem altera dedicatio universæ domus, cujus ipse Christus est fundamentum, quæ differtur in finem, quando erit omnium resurrectio non moriturorum amplius. Sive autem domus Dei dicatur, sive templum Dei, sive Civitas Dei, id ipsum est, nec abhorret a latini eloqui consuetudine. Nam et Virgilius imperiosissimam civitatem domum appellat Assaraci, Romanos volens intelligi, qui de Assaraco per Trojanos originem ducunt; et domum Aeneæ eosdem ipsos, quia eo duce Trojani cum Italiam venissent, ab eis condita est Roma. Imitatus namque est poeta ille sacras Litteras, in quibus dicitur domus Jacob tam ingens populus Hebræorum.

XX. Dicet aliquis : Si hoc intendebat scriptor hujus historiæ in commemorandis generationibus ex Adam per filium ejus Seth, ut per illas perveniret ad Noe, sub quo factum est diluvium, a quo rursus contexeretur ordo nascentium, quo perveniret ad Abraham, a quo Matthæus evangelista incipit generationes, quibus ad Christum pervenit æternum Regem Civitatis Dei; quid intendebat in generationibus ex Cain, et quo eas perducere volebat?

rations issues de Caïn, et jusqu'où voulait-il les conduire ? Je réponds : jusqu'au déluge, où toute la race de la cité terrestre fut engloutie, mais réparée par les enfants de Noé. Car cette cité de la terre, cette société d'hommes vivant selon l'homme, ne saurait disparaître avant la fin du siècle dont Notre-Seigneur a dit : « Les enfants de ce siècle engendrent et sont engendrés. » Mais quant à la cité de Dieu, étrangère en ce monde, la régénération la conduit à un autre siècle dont les enfants n'engendrent ni ne sont engendrés. Donc, ici-bas, engendrer et être engendré est commun à l'autre à l'une et à l'autre cité : quoique la cité de Dieu compte dès ici-bas plusieurs milliers de citoyens qui vivent dans la continence ; plusieurs mêmes vivent ainsi dans la cité contraire, par une imitation qui n'exclut pas l'erreur. Car à cette première cité appartiennent ceux qui, déviant de la foi de la seconde, ont fondé plusieurs hérésies ; ils vivent, en effet, selon l'homme, et non selon Dieu. Et cette cité réclame encore les gymnosophistes de l'Inde, qui passent pour philosopher nus dans les forêts, et qui s'abstiennent aussi de la génération. Or la continence n'est qu'un bien qu'autant qu'elle est gardée dans la foi du souverain bien, qui est Dieu. Cette vertu néanmoins semble inconnue avant le déluge : car Enoch lui-même, le septième descendant d'Adam, Enoch qui, suivant la tradition, disparut du monde sans mourir, engendre, avant sa migration, des fils et des filles, Mathusalem, entre autres, qui continue l'ordre des générations élues.

Respondetur : Usque ad diluvium, quo totum illud genus terrenæ civitatis assumptum est, sed reparatum ex filiis Noe. Neque enim deesse poterit hæc terrena civitas societasque hominum secundum hominem viventium usque ad hujus seculi finem, de quo Dominus ait : *Filii hujus seculi generant et generantur*. Civitatem vero Dei peregrinantem in hoc seculo regeneratio perducit ad alterum seculum, cujus filii nec generant, nec generantur. Hic ergo generari et generare civitati utrique commune est : quamvis Dei Civitas habeat etiam hic multa civium millia, quæ ab opere generandi se abstinunt ; sed habet etiam illa ex imitatione quadam, licet errantium. Ad eam namque pertinent etiam, qui deviantes ab hujus fide diversas hæreses condiderunt : secundum hominem quippe vivunt, non secundum Deum. Et Indorum gymnosophistæ, qui nudi perhibentur philosophari in solitudinibus Indiæ, cives ejus sunt, et a generando se cohibent. Non enim est hoc bonum, nisi cum fit secundum fidem summi boni, qui est Deus. Hoc tamen nemo fecisse ante diluvium reperitur : quandoquidem etiam ipse Enoch septimus ab Adam, qui translatus refertur esse, non mortuus, genuit filios et filias antequam transferretur ; in quibus fuit Mathusalem, per quem generationum memorandarum ordo transcurrit.

Pourquoi donc l'Écriture n'a-t-elle nommé qu'un si petit nombre d'individus dans la descendance de Caïn, si elle a dû suivre le cours de ces générations jusqu'au déluge, et si les premiers hommes ne prolongaient pas au-delà de cent ans une stérile adolescence? Si en effet l'auteur de ce n'avait en vue quelqu'un, comme le terme nécessaire où il prétend amener la suite des générations (et, par exemple, dans la généalogie de Seth, il voulait arriver à Noé, afin de reprendre à ce patriarche l'ordre nécessaire), pourquoi donc passer sous silence les premiers-nés pour venir à Lamech, dont les enfants terminent cette généalogie, c'est-à-dire à la huitième génération depuis Adam, à la septième depuis Caïn, comme si, de là, il eût voulu saisir une autre chaîne de filiation, afin d'arriver soit au peuple d'Israël, en qui la terrestre Jérusalem a servi de figure à la Cité céleste, soit au Christ selon la chair, Dieu souverain, béni dans tous les siècles, fondateur et roi de l'Éternelle Jérusalem? — Oui, pourquoi, si toute la postérité de Caïn fut exterminée par le déluge? Cette circonstance pourrait laisser croire que les aînés précisément sont nommés dans cette généalogie. Pourquoi donc si peu nombreux? Et jusqu'au déluge, seraient-ils donc en si petit nombre, si la virilité, plus tardive en raison de la longévité, ne laissait pas attendre aux premiers hommes une puberté centenaire? Car supposons-les tous pères à trente ans, comme il y a huit générations en

Cur ergo tanta paucitas successionum commemoratur in generationibus ex Cain, si eas usque ad diluvium perducere oportebat, nec erat diuturna ætas præveniens pubertatem, quæ centum vel amplius annos vacaret a fetibus? Nam si non intendebat auctor libri hujus aliquem, ad quem necessario perduceret seriem generationum, sicut in illis quæ veniunt de semine Seth intendebat pervenire ad Noe, a quo rursus ordo necessarius sequeretur; quid opus erat prætermittere primogenitos filios, ut perveniretur ad Lamech, in cujus filiis finitur illa contextio, octava generatione scilicet ex Adam, septima ex Cain, quasi esset inde aliquid deinceps connectendum, unde perveniretur vel ad israeliticum populum in quo cœlesti civitati etiam terrena Jerusalem figuram propheticam præbuit, vel ad Christum secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula, supernæ Jerusalem fabricator atque regnator; cum tota progenies Cain diluvio sit deleta? Unde videri potest, in eodem ordine generationum primogenitos fuisse commemoratos. Cur ergo tam pauci sunt? Non enim usque ad diluvium tot esse potuerunt, non vacantibus usque ad centenariam pubertatem patribus ab officio generandi, si non erat tunc proportione longævitas illius etiam sera pubertas. Ut enim peræque triginta annorum fuerint, cum filios generare cœperunt, octies triceni (quoniam octo sunt generationes cum Adam et

comptant Adam et les enfants de Lamech, huit fois trente font deux cent quarante ans. Quoi donc? les générations s'arrêtent-elles depuis cette époque jusqu'au déluge? Pour quelle raison cependant l'historien a-t-il omis les générations suivantes? En effet, d'Adam au déluge, l'on compte, selon nos livres, deux mille deux cent soixante-deux ans, et, selon les Hébreux, mille six cent cinquante-six ans. En adoptant même ce dernier nombre comme le plus véritable, de mille six cent cinquante-six ans retranchez deux cent quarante ans, reste encore mille quatre cents ans et plus, jusqu'au déluge: est-il donc croyable que, pendant ces longues années, la postérité de Caïn ait cessé d'engendrer?

Mais que cette difficulté nous rappelle la double solution précédemment énoncée: ou la longue existence des premiers hommes rendait la puberté plus tardive; ou la généalogie ne s'inquiète pas des aînés, mais seulement des auteurs qui amènent en ligne directe à celui que l'historien a en vue; Noé, par exemple, dans la race de Seth. Or, si, dans la lignée de Caïn, ce n'est pas la même intention qui néglige les aînés, il faut alors admettre la puberté tardive. Il faut reculer jusqu'à cent ans et au delà le moment de la paternité, pour que l'ordre des générations s'établissent par primogéniture et que le nombre des années coïncide avec

eum sis quos genuit Lamech), ducenti et quadraginta sunt anni: num itaque toto deinde tempore usque ad diluvium non generaverunt? Quatandem causa, qui hæc scripsit, generationes commemorare noluit quæ sequuntur? Nam ex Adam usque ad diluvium computantur anni, secundum codices nostros, duo millia ducenti sexaginta duo: secundum hebræos autem, mille sexcenti quinquaginta sex. Ut ergo istum numerum minorem credamus esse veriore, de mille sexcentis quinquaginta sex annis ducenti quadraginta detrahantur: numquid credibile est per mille quadringentos, et quod excurrit, annos, qui restant usque ad diluvium progeniem Cain a generationibus vacare potuisse?

Sed qui ex hoc movetur, meminerit, cum quærerem quomodo credendum sit antiquos illos homines per tam multos annos a gignendis filiis cessare potuisse, duobus modis istam solutam esse quæstionem; aut de sera pubertate, proportionem tam longæ vitæ; aut de filiis qui commemorantur in generationibus, quod non fuerint primogeniti; sed hi per quos ad eum, quem intendebat auctor libri, poterat pervenire, sicut ad Noe in generationibus Seth. Proinde in generationibus Cain, si non occurrit qui deberet intendi, ad quem prætermisiss primogenitis, per eos qui commemorati sunt, perveniri oportebat, sera pubertas intelligenda restabit; ut aliquanto post centum annos, puberes habilesque ad gignendum facti fuerint, ut ordo generationum per primogenitos curreret, et usque ad dilu-

l'époque du déluge. Peut-être encore est-il une cause secrète (et elle m'échappe) dans ce dénombrement des générations, représentant la cité de la terre, qui va jusqu'à Lamech et ses fils, puis s'interrompt jusqu'au déluge. Une autre raison encore, et qui nous dispenserait de recourir à la lenteur de la puberté, c'est que la ville bâtie par Caïn, qui lui donna le nom de son fils Enoch, a peut-être étendu au loin sa domination, peut-être en plusieurs rois, non pas à la fois, mais par ordre de succession et de père en fils. De ces rois peut-être le premier fut Caïn, et le second, son fils Enoch, dont le nom devient celui de la cité, siège de l'empire; le troisième Gaïdad, fils d'Enoch; le quatrième, Manihel, fils de Gaïdad; le cinquième, Mathusaël, fils de Manihel; le sixième, Lamech, fils de Mathusaël, et le septième descendant d'Adam par Caïn. Et il ne s'en va pas nécessairement que les premiers-nés succèdent à leurs pères dans l'exercice de la puissance; mais ceux-là plutôt que désignent le hasard ou chez lesquels la cité de la terre couronne une vertu personnelle, utile à ses intérêts, ou plus probablement enfin ceux que la prédilection paternelle investit comme d'un droit héréditaire? Or le déluge a pu arriver, du vivant encore de Lamech, sous son règne, et, dans cette catastrophe universelle qui n'épargne que les élus enfermés dans l'arche, l'envelopper lui-

vium ad numerum annorum tantæ quantitatis occurreret. Quamvis fieri possit, ut propter aliquam secretiorem causam, quæ me latet, usque ad Lamech et ejus filios generationum perveniente contextu, commendaretur hæc civitas, quam dicimus esse terrenam; ac deinde cessaret scriptum libri commemorare ceteras, quæ usque ad diluvium esse potuerunt. Potest et illa esse causa, cur non ordo generationum per primogenitos duceretur, ut necesse non sit in illis hominibus tam seram credere pubertatem, quod scilicet eadem civitas, quam Cain in nomine Enoch filii sui condidit, longe lateque regnare potuerit, et reges habere non simul plures, sed suis ætatibus singulos, quos genuissent sibi successuros quicumque regnassent. Horum regum primus esse potuit ipse Cain, secundus filius ejus Enoch in cujus nomine ubi regnaretur, condita est civitas: tertius Gaidad, quem genuit Enoch: quartus Manihel, quem genuit Gaidad: quintus Mathusaël, quem genuit Manihel: sextus Lamech, quem genuit Mathusaël, qui septimus est ab Adam per Cain. Non autem erat consequens, ut primogeniti regnum regnantibus succederent patribus, sed quos regnandi meritum propter virtutem terrenæ utilitem civitati, vel sors aliqua reperiret, vel ille potissimum succederet patri hæreditario quodam jure regnandi, quem præ ceteris filiis dilexisset. Potuit autem vivente adhuc Lamech atque regnante fieri diluvium, ut ipsum cum aliis omnibus hominibus, exceptis qui in arca fuerunt, quem perderet, inveniret. Neque enim mirandum est, si

même. Et faut-il s'étonner si, dans ce long et incertain espace de temps, écoulé depuis Adam jusqu'au déluge, le nombre des générations de part et d'autre varie, la ligne de Caïn en comptant sept, et celle de Seth, dix? Car, je le répète, Lamech est le septième, et Noé le dixième descendant d'Adam. Aussi l'Écriture parle-t-elle de plusieurs fils de Lamech, au lieu d'en citer un seul comme dans les générations précédentes, parce qu'il était incertain qui devait lui succéder, s'il se fût écoulé un temps entre sa mort et le déluge.

Mais que l'on établisse, soit par les aînés, soit par les rois, l'ordre des générations dont Caïn est la source, ce que je ne crois pas devoir taire, c'est que, Lamech étant le septième depuis Adam, l'Écriture lui donne assez d'enfants pour former le nombre onze, expression du péché. Car elle cite trois fils et une fille. La mention des épouses peut encore avoir une autre signification, mais étrangère à la question présente. Nous discutons les généalogies primitives; et l'origine de ces femmes est inconnue. Or la loi comprise en dix commandements, ayant consacré le nom de Décalogue, il est indubitable que le nombre onze qui excède de celui de dix marque la transgression de la loi, et par conséquent le péché. Et c'est aussi pourquoi au tabernacle du témoignage, temple ambulant du peuple voyageur, étaient suspendus, par l'ordre divin, onze

varia quantitate numerositatis annorum interposita, per tam longam ætatem ab Adam usque ad diluivium non æqualis numeri generationes habuuit utraque progenies, sed per Cain septem, per Seth autem decem : septimus est enim, ut jam dixi, ab Adam Lamech, decimus Noe : et ideo non unus filius Lamech, sicut in ceteris superius, sed plures commemorati sunt; quia incertum erat quis ei fuisset mortuo successurus, si regnandi tempus inter ipsum et diluivium remansisset.

Sed quoquo modo se habeat, sive per primogenitos, sive per reges, ex Cain generationum ordo decurrens, illud mihi nullo pacto prætereundum silentio videtur, quod cum Lamech septimus ab Adam fuisset inventus, tot ejus annumerati sunt filii, donec undenarius numerus impleretur, quo significatur peccatum. Adduntur enim tres filii, et una filia. Uxores autem aliud possunt significare, non hoc quod nunc commendandum videtur. Nunc enim de generationibus loquimur : illæ vero unde sint genitæ, tacitum est. Quoniam ergo Lex denario numero prædicatur, unde est memorabilis ille Decalogus ; profecto numerus undenarius, quoniam transgreditur denarium, transgressionem legis, ac per hoc peccatum significat. Hinc est quod in tabernaculo testimonii, quod erat in itinere populi Dei velut templum ambulatorium, undecim vela cilicina fieri præcepta sunt. In cilicio quippe recordatio est peccatorum, propter hædos ad sinistram futuros :

voiles de poils de chèvres, ou cilices. Car le cilice réveille le souvenir du péché, à cause des boucs qui doivent être rangés à la gauche; et c'est sous le cilice que nous nous prosternons comme pour dire avec le Psalmiste : « Et mon péché est toujours devant moi. » Ainsi la postérité d'Adam par le fraticide Caïn se termine au nombre onze, qui représente le péché; et ce nombre même est fermé par une femme, dont le sexe a donné naissance au péché qui nous rend tous tributaires de la mort. Le péché devait être suivi de la volupté charnelle, qui lutte contre l'esprit. Et le nom même de cette fille de Lamech, Noëma, signifie Volupté. Mais le nombre des générations qui se succèdent par Seth, d'Adam à Noé, est le nombre dix, le nombre légitime; ajoutez les trois fils de Noé, dont deux seulement bénis par leur père, l'autre, coupable et maudit, et le nombre douze est trouvé, nombre illustre dans les patriarches et les apôtres; car il présente les parties du nombre septenaire multipliées l'une par l'autre. Trois fois quatre en effet, ou quatre fois trois, l'expriment. S'il est ainsi, il nous reste maintenant à observer et à redire comment ces deux lignées, dont les générations distinctes marquent les deux cités, celle des hommes de la terre et celle des hommes régénérés, se sont, dans la suite, tellement mêlées et confondues que tout le genre humain, sauf huit personnes, mérite de périr par le déluge.

XXI. Or voici la première question à examiner : dans le

quod confitentes in cilicio prosternimur, tanquam dicentes quod in Psalmo scriptum est : *Et peccatum meum ante me est semper*. Progenies ergo ex Adam per Cain sceleratum undenario numero finitur, quo peccatum significatur : et ipse numerus femina clauditur, a quo sexu initium factum est peccati, per quod omnes morimur. Commissum est autem, ut et voluptas carnis, quæ spiritui resisteret, sequeretur. Nam et ipsa filia Lamech Noëma Voluptas interpretatur. Per Seth autem ab Adam usque ad Noë denarius insinuatur legitimus numerus. Cui Noë tres adjiciuntur filii : unde uno lapso duo benedicuntur a patre, ut remoto reprobo et probalis filiis ad numerum additis etiam duodenarius numerus intimetur, qui et in Patriarcharum et in Apostolorum numero insignis est, propter septenarii partes, alteram per alteram multiplicatas. Nam ter quaterni, vel quater terni ipsum faciunt. His ita se habentibus, video considerandum et commemorandum, ista utraque progenies, quæ distinctis generationibus duas insinuat civitates, unam terrigenarum, alteram regeneratarum, quomodo postea sic commixta fuerit atque confusa, ut universum genus humanum, exceptis octo hominibus, perire mereretur diluvio.

XXI. Primo autem intuendum est, quemadmodum cum ex Cain gene-

dénombrement des générations sorties de Caïn, après qu'elle a cité avant tous les autres descendants celui dont le nom est aussi le nom de la première ville, Enoch, pourquoi l'Écriture continue-t-elle la suite de cette descendance jusqu'à la catastrophe finale, dont j'ai parlé, jusqu'à l'universelle destruction de la race humaine par le déluge, tandis qu'après avoir nommé un seul fils de Seth, Enos, elle interrompt, avant le déluge, l'ordre de cette généalogie, en intercalant les versets suivants : « Voici le livre de la filiation des hommes, depuis le jour où Dieu créa l'homme et le créa à son image. Il les créa mâle et femelle ; il les bénit et leur donna le nom d'Adam, au jour où il les créa. » Or le but de cette interruption paraît être de reprendre depuis Adam l'énumération des temps ; ce que l'auteur inspiré n'a pas voulu faire pour la cité de la terre, comme si Dieu se contentait de la nommer sans en tenir compte. Mais pourquoi récapituler ces temps, après avoir déjà parlé du fils de Seth, l'homme qui mit son espérance à invoquer le nom du Seigneur, s'il n'eût fallu confronter ainsi les deux cités, l'une qui commence à un homicide et finit à un homicide (car Lamech fait à ses deux femmes l'aveu d'un meurtre) ; l'autre descendue de celui qui mit son espérance à invoquer le nom du Seigneur ? C'est là, en effet, l'unique et souveraine affaire de la Cité de Dieu, errante en ce monde sous les chaînes de la mortalité, et qui dut lui être recommandée par l'homme qu'engendra

*rationes enumerarentur, commemorato ante ceteros posteros ejus illo in cujus nomine condita est civitas, id est Enoch, contexti sunt ceteri usque ad illum finem, de quo locutus sum, donec illud genus atque universa propago diluvio deleteretur : cum vero filius Seth unus commemoratus fuisset Enos, nondum usque ad diluvium additis ceteris, articulus quidam interponitur et dicitur : *Hic liber natiuitatis hominum, qua die fecit Deus Adam, ad imaginem Dei fecit illum. Masculum et feminam fecit illos, et benedixit illos, et cognominavit nomen eorum Adam, qua die fecit illos.* Quod mihi videtur ad hoc interpositum, ut hinc rursus inciperet ab ipso Adam dinumeratio temporum, quam noluit facere qui hæc scripsit in civitate terrena : tanquam eam Deus sic commemoraret, ut non computaret. Sed quare hinc reditur ad istam recapitulationem, posteaquam commemoratus est filius Seth, homo qui speravit invocare nomen Domini Dei ; nisi quia sic oportebat istas duas proponere civitates, unam per homicidam usque ad homicidam ; nam et Lamech duabus uxoribus suis se perpetrasse homicidium confitetur : alteram per eum qui speravit invocare nomen Domini Dei ? Hoc est quippe in hoc mundo peregrinantis civitatis Dei totum atque summum in hac mortalitate negotium, quod per unum hominem, quem sane occisi resurrectio genuit, commendandum*

la résurrection de la première victime. Car cet homme est un et l'unité de toute la cité céleste ; unité qui n'est pas encore accomplie, mais dont cette figure prophétique représente l'accomplissement futur. Ainsi que le fils de Caïn, c'est-à-dire « le fils de possession » (et de quelle possession, sinon celle de la terre), garde son nom dans la cité de la terre, bâtie en son nom ! Il est de ceux dont le Psalmiste dit : « Ils donnent leurs noms à leurs terres. » Et c'est pourquoi ils encourent la vengeance dont le Psalmiste les menace ailleurs : « Seigneur, dans votre cité, vous anéantirez leur image. » Mais que le fils de Seth, « le fils de la résurrection, » mette son espoir à invoquer le nom du Seigneur ! Car il figure cette société d'hommes qui s'écrie : « Et moi, semblable à l'olivier fertile dans la maison de Dieu, j'ai mis mon espérance en sa miséricorde. » Qu'il n'aspire point, ce fils de la résurrection, aux vaines gloires d'un nom fameux sur la terre ! N'est-il pas écrit : « Heureux l'homme dont l'espérance est dans le nom du Seigneur, et qui n'a pas un regard pour les vanités et les folies du mensonge. »

Ainsi l'Écriture confronte les deux cités, l'une qui a le siècle en partage, et l'autre Dieu en espérance ; toutes deux sorties de cette même porte de mortalité qui s'ouvre en Adam, pour s'élaner et atteindre chacune à sa fin propre et qui lui est due : puis commence le calcul des temps ; d'autres générations sont énumérées, récapitulation faite depuis Adam ; et, de l'humanité condamnée dans son origine, comme

fuit. Homo quippe ille unus totius supernæ civitatis est unitas ; nondum quidem completa, sed præmissa ista prophetica præfiguratione complenda. Filius ergo Cain, hoc est filius possessionis (cujus, nisi terrenæ?) habeat nomen in civitate terrena, quæ in ejus nomine condita est. De his est enim de quibus cantatur in Psalmo : *Invocabunt nomina eorum in terris ipsorum.* Propter quod sequitur eos quod in alio Psalmo scriptum est : *Domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges.* Filius autem Seth, hoc est filius resurrectionis, speret invocare nomen Domini Dei. Eam quippe societatem hominum præfiguratur quæ dicit : *Ego autem, sicut oliva fructifera in domo Dei speravi, in misericordia Dei.* Vanas autem glorias famosi in terra nominis non requirat : *Beatus enim vir, cujus est nomen Domini spes ejus, et non respexit in vanitates, et insanias mendaces.* Propositis itaque duabus civitatibus, una in re hujus seculi, altera in spe Dei, tanquam ex communi, quæ aperta est in Adam, janua mortalitatis egressis, ut procurrant et excurrant ad discretos proprios ac debitos fines, incipit dinumeratio temporum : in qua et aliæ generationes adjiciuntur, facta recapitulatione ex Adam, ex cujus origine damnata, veluti massa una meritæ damnationi

d'une argile livrée à une juste réprobation, Dieu fait des vases de honte et de colère, il fait des vases d'honneur et de miséricorde; rendant aux uns le salaire de la justice, octroyant aux autres le don de la grâce, afin qu'avertie par l'exemple des vases de colère la cité céleste, dans son pèlerinage temporel, loin de se fier à son libre arbitre, mette tout son espoir à invoquer le nom du Seigneur. Car la volonté, œuvre d'un Dieu bon, est naturellement bonne; mais en tant que tirée du néant, œuvre muable d'un auteur immuable, elle peut se détacher du bien pour faire le mal; ici son libre arbitre suffit: et elle peut renoncer au mal pour faire le bien, ce qui toutefois lui serait impossible sans la divine assistance.

XXII. Ainsi, le genre humain se développant et croissant en possession de son libre arbitre, il s'est fait un mélange et comme une confusion des deux cités dans les liens adultères de l'iniquité. Et ce désordre trouve encore son origine dans la femme; non que ces femmes, cédant, comme la première, aux artifices d'un séducteur, aient persuadé aux hommes le péché; mais, dès le principe, dépravées dans la cité de la terre, dans la société des hommes terrestres, elles inspirent de l'amour aux citoyens de la Cité future étrangère en ce siècle, aux enfants de Dieu épris de leur beauté: cette beauté qui est un bien et un don de Dieu, mais dont le partage toutefois n'est pas refusé aux méchants, de peur que les bons

tradita, fecit Deus alia in contumeliam vasa iræ, alia in honorem vasa misericordiæ; illis reddens quod debetur in pœna, istis donans quod non debetur in gratia: ut ex ipsa etiam comparatione vasorum iræ, superna civitas discat, quæ peregrinatur in terris, non fidere libertate arbitrii sui, sed speret invocare nomen Domini Dei. Quoniam voluntas, in natura quæ facta est bona a Deo bono, sed mutabilis ab immutabili, quia ex nihilo, et a bono potest declinare, ut faciat malum, quod fit libero arbitrio; et a malo, ut faciat bonum, quod non fit sine divino adjutorio.

XXII. Hoc itaque libero voluntatis arbitrio genere humano progrediente atque crescente, facta est permixtio, et iniquitate participata quædam utriusque confusio civitatis. Quod malum a sexu femineo causam rursus invenit: non quidem illo modo ab initio; non enim cujusquam etiam tunc fallacia seductæ illæ femine persuaserunt peccatum viris: sed ab initio quæ pravis moribus fuerant in terrena civitate, id est in terrigenarum societate, amatæ sunt a filiis Dei, civibus scilicet peregrinantibus in hoc seculo alterius civitatis, propter pulchritudinem corporis. Quod bonum Dei quidem donum est: sed propterea id largitur etiam malis, ne magnum bonum videatur bonis. Deserto itaque magno bono et bonorum proprio,

ne l'estiment un grand bien. Trahissant donc le bien souverain et propre aux bons, inclinés vers un moindre bien, commun aux bons et aux méchants, les enfants de Dieu se laissent prendre à l'amour des filles des hommes, et, pour les obtenir, ils tombent dans les mœurs de la cité de la terre, ils abjurent la piété qu'ils gardaient dans la société sainte. Car, s'il est vrai que la beauté du corps, œuvre de Dieu, soit un bien, elle n'est cependant qu'un bien temporel, charnel, inférieur; et c'est l'aimer d'un amour mauvais que de la préférer à Dieu, au bien éternel, intérieur, immuable. Ainsi l'amour avare, qui sacrifie la justice à l'or, accuse non le vice de l'or, mais celui de l'homme. Et de même de toute créature. Bonne, elle peut être bien ou mal aimée: bien, si l'ordre est conservé; mal, s'il est perverti. J'ai exprimé cette pensée en quelques vers dans un éloge du Cierge: « Ces choses, Seigneur, sont votre œuvre, elles sont bonnes, car vous êtes leur créateur souverainement bon; rien de nous n'est en elles que le péché de notre amour, quand, au mépris de l'ordre, à l'auteur nous préférons l'ouvrage. » Mais qu'on aime en vérité le Créateur, qu'on l'aime lui-même; que, dans notre amour, rien de ce qui n'est pas lui ne tienne la place de lui: le Créateur ne saurait être mal aimé. Car il faut que l'ordre soit dans l'amour qui nous fait légitimement aimer ce qui est aimable, pour que la vertu réside en nous, qui fait la bonne vie. Aussi, selon moi, une courte et vraie définition de la

lapsus est factus ad bonum minimum, non bonis proprium, sed bonis malisque commune: ac sic filii Dei filiarum hominum amore sunt capti, atque ut eis conjugibus fruereutur, in mores societatis terrigenæ defluerunt, deserta pietate quam in sancta societate servabant. Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale, carnale, infimum bonum, male amatur postposito Deo, æterno, interno, sempiterno bono: quemadmodum justitia deserta et aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene potest amari, et male: bene, scilicet ordine custodito; male, ordine perturbato. Quod in laude quadam Cerei breviter versibus dixi:

*Hæc tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti.
Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes,
Ordine neglecto, pro te, quod conditur abs te.*

Creator autem si veraciter ametur, hoc est, si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus

vertu est celle-ci : l'ordre de l'amour. Et dans le saint Cantique des cantiques, l'épouse du Christ, la Cité de Dieu s'écrie : « Ordonnez-moi dans la charité. » C'est donc en troublant cet ordre de la charité, l'ordre de la dilection et de l'amour, que les enfants de Dieu délaissèrent Dieu pour les filles des hommes. Ce n'est pas qu'ils ne fussent aussi enfants des hommes par nature ; mais déjà la grâce leur donnait un autre nom. Car l'Écriture, au lieu même où elle raconte leur amour pour les filles des hommes, les appelle encore ange de Dieu ; d'où plusieurs concluent qu'ils n'étaient pas des hommes, mais des anges.

XXIII. Ici se représente cette question que je n'ai touchée qu'en passant, et que j'ai laissée sans solution au troisième livre de cet ouvrage : Si les anges, étant de purs esprits, peuvent avoir un commerce corporel avec les femmes. Car il est écrit : « Il se sert des esprits pour ses anges » ; c'est-à-dire ceux qui sont esprits par nature, il en fait ses anges, il leur enjoint de porter ses messages. L'expression grecque ἄγγελος, littéralement reproduite dans la langue latine par le mot *angelus*, a la signification de messenger. Mais est-ce en parlant de leur corps que l'Écriture ajoute : « Il a pour ministres des feux ardents » ; ou bien veut-elle faire allusion au feu spirituel de la charité qui doit embraser ces ministres ? Il y a doute. Cependant, que les anges aient apparu aux hommes corporellement, et sous des formes non seulement visibles,

qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis : Ordo est amoris : propter quod in sancto Cantico canticorum cantat sponsa Christi, Civitas Dei : *Ordinate in me charitatem*. Hujus igitur charitatis, hoc est, dilectionis et amoris ordine perturbato, Deum filii Dei neglexerunt, et filias hominum dilexerunt. Quibus duodus nominibus satis civitas utraque discernitur. Neque enim et illi non erant filii hominum per naturam : sed aliud nomen cœperant habere per gratiam. Nam in eadem Scriptura, ubi dicti sunt dilexisse filias hominum filii Dei, iidem dicti sunt etiam angeli Dei. Unde illos multi putant non homines fuisse sed angelos.

XXIII. Quam quæstionem nos transeunter commemoratam in tertio hujus operis libro reliquimus insolutam : Utrum possint angeli, cum spiritus sint, corporaliter coire cum feminis. Scriptum est enim : *Qui facit angelos suos spiritus* : id est, eos qui natura spiritus sunt, facit esse angelos suos, injungendo eis officium nuntiandi. Qui enim græce dicitur ἄγγελος, quod nomen latina declinatione angelus perhibetur, latina lingua nuntius interpretatur. Sed utrum eorum corpora consequenter adjunxerit, dicendo : *Et ministros suos ignem ardentem* : an quod charitate tanquam igne spirituali fervere debeant ministri ejus ambiguum est. Apparuisse tamen hominibus angelos in talibus corporibus, ut non solum videri, verum etiam tangi

mais tangibles, le témoignage authentique de l'Écriture en fait foi. Comme d'ailleurs une constante tradition, que plusieurs confirment par leur propre expérience ou par les récits de personnes dont la sincérité ne peut être suspecte, publie que les Sylvains et les faunes, généralement appelés incubes, ont souvent assouvi sur les femmes leurs sauvages instincts; que certains démons, appelés Dusiens dans les Gaules, tentent sans cesse et accomplissent les mêmes violences; et ici le nombre et la gravité des témoignages rendraient la négation presque impudente: je n'oserais toutefois décider si certains esprits revêtus d'un corps aérien (car l'air agité par un éventail éveille la sensibilité corporelle, il devient sensible au toucher même) aient jamais été possédés de cet appétit de luxure, et capables dans les conditions de leur nature d'un commerce sensible avec les femmes. Cependant, que les saints anges de Dieu aient pu tomber dans une telle honte, c'est ce que je ne puis croire, et ce n'est pas à eux que s'appliquent ces paroles de l'apôtre Pierre: « Car Dieu n'a pas épargné les anges prévaricateurs; il les tient, dans les ténébreux cachots de l'enfer, en réserve pour les rigueurs du jugement. » L'apôtre parle ici de ces premiers apostats, complices de la révolte du diable, leur prince, dont la jalousie a enveloppé le premier homme dans les replis du serpent. Le nom d'anges est encore donné aux hommes de Dieu, l'Écriture sainte l'atteste. N'est-il pas dit de Jean: « Voilà que j'envoie

possent, eadem verissima Scriptura testatur. Et quoniam creberrima fama est, multique se expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Silvanos, et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos sæpe exstitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregrisse concubitum; et quosdam dæmones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiæ videatur: non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aërio corporali (nam hoc elementum etiam cum agitur flabello, sensu corporis tactuque sentitur), possint etiam hanc pati libidinem, ut quomodo possunt, sentientibus feminis miscantur. Dei tamen Angelos sanctos nullo modo illo tempore sic labi potuisse crediderim: nec de his dixisse apostolum Petrum: *Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradidit in iudicio puniendos reservari*; sed potius de illis qui primum apostatantes a Deo cum diabolo principe suo ceciderunt, qui primum hominem per invidiam serpentina fraude dejecit. Angelos autem fuisse etiam Dei homines nuncupatos, eadem Scriptura sancta locupletissima testis est. Nam et de Joanne scriptum est: *Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam, qui præpa-*

mon ange devant toi pour te préparer le chemin. » Et le prophète Malachie même doit à une grâce particulière d'être appelé ange.

Or, ce qui détermine l'opinion de plusieurs, c'est que, d'après le récit de l'Écriture, l'union de ces anges de Dieu avec les femmes qu'ils aiment donne naissance, non pas à des hommes de notre espèce, mais à des géants. Comme si notre époque même n'eût pas vu naître des hommes d'une stature extraordinaire. Il y a quelques années, quand l'heure approchait où le fer des Goths menaçait la cité romaine de sa ruine, habitait Rome, avec son père et sa mère, une femme aux proportions vraiment gigantesques; de toutes parts on accourait pour la voir. Et l'on s'étonnait surtout que ni l'un ni l'autre de ses parents ne s'élevât à la hauteur des plus grandes tailles connues. Il a donc pu naître des géants avant même que les enfants de Dieu, ou les anges de Dieu, fussent unis aux filles des hommes, de ceux qui vivent selon l'homme; les fils de Seth aux filles de Caïn. Car voici le texte même de l'Écriture canonique : « Et comme déjà les hommes s'étaient multipliés sur la terre, il leur naquit des filles. Et les anges de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient bonnes, ils choisirent pour épouses celles d'entre toutes qui leur avaient plu. Et le Seigneur dit : Mon esprit ne demeurera pas éternellement avec ces hommes; car ils ne sont que chair. Et leurs

rabit viam tuam. Et Malachias propheta propria quamdam, id est sibi proprie impertita, gratia dictus est angelus.

Verum hoc movet quosdam, quod ex illis qui dicti sunt angeli Dei, et ex mulieribus quas amaverunt, non quasi homines generis nostri, sed gigantes legimus esse natos. Quasi vero corpora hominum modum nostrum longe excedentia, quod etiam supra commemoravi, non etiam nostris temporibus nata sunt. Nonne ante paucos annos, cum romanæ urbis, quod a Gothis factum est, appropinquaret excidium, Romæ fuit femina cum suo patre et sua matre, quæ corpore quodammodo giganteo longe ceteris præemineret? Ad quam visendam mirabilis fiebat usquequaque concursus. Et hoc erat maximæ admirationi, quod ambo parentes ejus nec saltem tam longi homines erant, quam longissimos videre consuevimus. Potuerunt ergo gigantes nasci et prius quam filii Dei, qui et angeli Dei dicti sunt, filiabus hominum, hoc est secundum hominem viventium, miscerentur; filii scilicet Seth filiabus Cain. Nam et canonica Scriptura sic loquitur, in quo libro hæc legimus, cujus verba ista sunt : *Et factum est, postquam cæperunt homines multi fieri super terram, et filix natus sunt illis : videntes autem angeli Dei filias hominum, quia bonæ sunt, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant. Et dixit Dominus Deus : Non permanebit spiritus meus in hominibus his in æternum, propter quod caro sunt. Erunt autem dies eorum*

jours ne seront plus que de cent vingt ans. Or, en ce temps, des géants étaient sur la terre, et depuis, lorsque les enfants de Dieu s'unirent aux filles des hommes. Et ils engendraient pour eux-mêmes; et leurs enfants furent ces géants, ces hommes renommés dans le siècle. » Ces paroles du livre divin prouvent assez clairement qu'il y avait déjà des géants sur la terre quand les enfants de Dieu prirent pour femmes les filles des hommes, épris de leur bonté ou plutôt de leur beauté. L'Écriture, dans son langage accoutumé, appelle bonté la beauté corporelle. Et de cette alliance naquirent des géants. « Or, en ce temps, ajoute l'Écriture, des géants étaient sur la terre; et depuis, lorsque les enfants de Dieu s'unirent aux filles des hommes » : donc avant et après cette époque. Quant à ces paroles : « Et ils engendraient pour eux-mêmes », elles montrent évidemment qu'avant leur chute les enfants de Dieu engendrent, non pour eux-mêmes, mais pour Dieu, non sous l'empire tyrannique de la concupiscence, mais librement, pour accomplir le ministère de la propagation; non pour perpétuer leur orgueil avec leur famille, mais pour multiplier les citoyens de la Cité de Dieu, auxquels ils recommandent, comme anges de Dieu, l'exemple du fils de Seth, enfant de la résurrection, qui mit sa confiance à invoquer le nom du Seigneur Dieu, afin de devenir, dans cette espérance, cohéritiers des biens éternels avec leurs descendants; et sous un même père, — Dieu même, — frères de leurs fils.

Mais, pour être des anges de Dieu, est-ce à dire, comme

centum viginti anni. Gigantes autem erant super terram in diebus illis : et post illud cum intrarent filii Dei ad filias hominum, et generabant sibi, illi erant gigantes, a seculo homines nominati. Hæc libri verba divini satis indicant, jam illis diebus fuisse gigantes super terram, quando filii Dei acceperunt uxores filias hominum, cum eas amarent bonas, id est pulchras. Consuetudo quippe Scripturæ hujus est, etiam speciosos corpore, bonos vocare. Sed et postquam hoc factum est, nati sunt gigantes. Sic enim ait : Gigantes autem erant super terram in diebus illis : et post illud, cum intrarent filii Dei ad filias hominum. Ergo et ante in illis diebus, et post illud. Quod autem ait : Et generabant sibi, satis ostendit quod prius, antequam sic caderent filii Dei, Deo generabant, non sibi, id est non, dominante libidine coeundi, sed serviente officio propagandi; non familiam fastus sui, sed cives Civitatis Dei : quibus annuntiarent tanquam angeli Dei, ut ponerent in Deo spem suam, similes illius qui natus est de Seth, filius resurrectionis, et speravit invocare nomen Domini Dei : in qua spe essent cum suis posteris cohæredes æternorum honorum, et sub Deo patre fratres filiorum.

Non autem illos ita fuisse angelos Dei, ut homines non essent, sicut

plusieurs se l'imaginent, qu'ils n'aient point été des hommes? Ils l'ont été indubitablement, l'Écriture le déclare sans la moindre équivoque. Car, après avoir dit d'abord que, « les anges de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient bonnes, ils choisirent pour épouses celles d'entre toutes qui leur avaient plu », elle ajoute aussitôt : « Et le Seigneur dit : Mon esprit ne demeurera pas éternellement avec ces hommes, car ils ne sont que chair. » C'est l'esprit de Dieu qui les avait rendus anges de Dieu et enfants de Dieu ; mais en s'abaissant vers les objets inférieurs, déchus du nom de la grâce, ils prennent le nom de la nature, le nom d'hommes ; ils sont même appelés « chair » ; déserteurs de l'esprit, et délaissés de cet esprits qu'ils délaissent. Les Septante les appellent anges de Dieu et fils de Dieu ; tous les textes néanmoins ne s'accordent pas sur cette double dénomination : quelques-uns ne portent que celle de fils de Dieu.

L'interprète Aquila, que les Juifs élèvent au-dessus de tous les autres, ne traduit ni « anges de Dieu, ni enfants de Dieu » ; il traduit : « Enfants des dieux. » Mais l'une et l'autre expression est vraie. Ils étaient fils de Dieu et frères de leurs pères ; enfants aussi du même Dieu, et ils étaient fils des dieux en tant que nés de dieux et dieux avec leurs pères ; selon la parole du psaume : « Je l'ai dit, vous êtes des dieux, vous êtes tous enfants du Très-Haut. » Car l'on croit avec raison que les Septante ont reçu l'Esprit de prophétie, et que tout changement, toute interprétation nouvelle qu'il leur suggère, il

quidam putant, sed homines procul dubio fuisse, Scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat. Cum enim præmissum esset, quod *videntes angeli Dei filias hominum, quia bonæ sunt, sumpserunt sibi uxores ex hominibus quas elegerant*; mox adjunctum est : *Et dixit Dominus Deus : Non permanebit spiritus meus in hominibus his in æternum, propter quod caro sunt*. Spiritus quippe Dei fuerant facti angeli Dei et filii Dei : sed declinando ad inferiora, homines dicuntur nomine naturæ, non gratiæ; dicuntur et caro, deserteores spiritus et deserendo deserti. Et Septuaginta quidem interpretes et angelos Dei dixerunt istos, et filios Dei : quod quidem non omnes codices habent; nam quidam nisi filios Dei non habent. Aquila autem, quem interpretem Judæi ceteris anteponunt, non angelos Dei, nec filios Dei, sed filios deorum interpretatus est. Utrumque autem verum est. Nam et filii Dei erant, sub quo patre suorum patrum etiam fratres erant; et filii deorum, quoniam a diis geniti erant, cum quibus et ipsi dii erant, juxta illud Psalmi : *Ego dixi, Dii estis, et filii Excelsi omnes*. Merito enim creduntur Septuaginta interpretes accepisse propheticum spiritum, ut si quid ejus auctoritate mutarent, atque aliter quam erat quod interpretabantur dicerent, neque hoc divinitus esse dictum dubitaretur. Quamvis hoc in hebræo

faut sans hésiter l'attribuer à l'inspiration divine : quoique ici l'équivoque subsiste dans l'ébreu et permette d'entendre également fils de Dieu et fils des dieux.

Laissons donc les fables de ces écritures dites apocryphes parce qu'elles ont dérobé leur origine à nos pères, de qui nous avons reçu l'autorité des véritables Ecritures par une succession très certaine et très connue. Bien qu'il se trouve quelque vérité dans ces apocryphes, cependant les faussetés nombreuses qu'elles renferment les destituent de toute autorité canonique. Que cependant Enoch, le septième descendant d'Adam, ait écrit sous l'inspiration divine, c'est ce que nous ne pouvons nier, puisque l'apôtre Jude l'atteste dans son épître canonique. Mais ce n'est point sans raison que ces livres d'Enoch manquent au canon des Ecritures conservé dans le temple des Juifs, et dont les prêtres se transmettaient la garde. Car l'antiquité même de ces livres les a rendus suspects, et le défaut de tradition légitime a appelé le doute sur leur authenticité. Aussi toutes les fables sur les géants et sur leur généalogie céleste sont rejetées par les sages comme indignes du nom dont elles s'autorisent. Il en est ainsi de beaucoup d'autres écrits que les hérétiques produisent sous le nom des prophètes, ou plus récemment sous le nom des apôtres, et que l'autorité canonique, après un sérieux examen, a mis au rang des livres apocryphes. Il n'est donc pas dou-

esse perhibeatur ambiguum, ut et filii Dei, et filii deorum, posset interpretari.

Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quæ apocryphæ nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas veracium Scripturarum certissima et notissima successione pervenit. In his autem apocryphis et si invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas. Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch, illum septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in Epistola canonica Judas apostolus dicat. Sed non frustra non sunt in eo canone Scripturarum, qui servabatur in templo hebræi populi succedentium diligentia sacerdotum, nisi quia ob antiquitatem suspecte fidei judicata sunt, nec utrum hæc essent quæ ille scripsisset, poterat inveniri, non talibus proferentibus, qui ea per seriem successionis reperirentur rite servasse. Unde illa quæ sub ejus nomine proferuntur, et continent ista de gigantibus fabulas, quod non habuerint homines patres, recte a prudentibus judicantur non ipsius esse credenda; sicut multa sub nominibus et aliorum prophetarum, et recentiora sub nominibus apostolorum ab hæreticis proferuntur, quæ omnia nomine apocryphorum ab auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt. Igitur secundum

teux, selon les Ecritures canoniques, hébraïques et chrétiennes, qu'avant le déluge il y eût un grand nombre de géants, tous citoyens de la cité terrestre, et que les enfants de Dieu, nés de Seth suivant la chair, tombèrent, en trahissant la justice, dans cette criminelle société. Et il ne faut pas s'étonner que d'eux aussi il ait pu sortir des géants. Assurément ils n'étaient pas tous géants, mais les géants étaient alors plus nombreux que dans les temps postérieurs au déluge. Et, s'il a plu au Créateur de les créer, c'est qu'il a voulu apprendre au sage que, non plus que la beauté, la grandeur et la force du corps ne méritent son estime, et que, dans les biens spirituels et immortels, les plus excellents et les plus sûrs, dans les biens propres aux bons, réside le bonheur vrai, et non dans les biens communs aux bons et aux méchants. Et cet enseignement est reproduit par ces paroles d'un autre prophète : « Alors étaient ces géants renommés, ces hommes anciens de haute stature, habiles à combattre. Le Seigneur ne les a pas choisis : il ne leur a pas ouvert la voie de la science; et ils ont péri, faute de posséder la sagesse; ils ont péri par leur imprudence. »

XXIV. Quant à cette parole de Dieu : « Et leurs jours seront de cent vingt ans, » il ne faut pas la prendre pour un décret qui limite désormais la vie des hommes à cent vingt ans, puisque nous en voyons, après le déluge, vivre au-delà de cinq cents ans; mais voici le sens. Lorsque Dieu parla ainsi,

*Scripturas canonicas hebræas atque christianas, multos gigantes ante diluuium fuisse, non dubium est, et hos fuisse cives terrigenæ societatis hominum; Dei autem filios, qui secundum carnem de Seth propagati sunt, in hanc societatem deserta iustitia declinasse. Nec mirandum est, quod etiam de ipsis gigantes nasci potuerunt. Neque enim omnes gigantes, sed magis multi utique tunc fuerunt, quam post diluuium temporibus ceteris. Quos propterea creare placuit Creatori, ut etiam hinc ostenderetur non solum pulchritudines, verum etiam et magnitudines et fortitudines corporum non magnipendendas esse sapienti, qui spiritualibus atque immortalibus longe melioribus atque firmioribus et bonorum propriis, non bonorum malorumque communibus beatificatur bonis. Quam rem alius propheta commendans ait : *Ibi fuerunt gigantes illi nominati, qui ab initio fuerunt staturosi, scientes prælium. Non hos elegit Dominus, nec viam scientiæ dedit illis; et interierunt, quia non habuerunt sapientiam, perierunt propter inconsiderantiam.**

XXIV. Quod autem dixit Deus : *Erunt dies eorum centum viginti anni,* non sic accipiendum est, quasi prænuntiatum sit, post hæc homines centum viginti annos vivendo non transgredi, cum et post diluuium etiam quingentos excessisse inveniamus. Sed intelligendum est hoc Deum dixisse,

la vie de Noé allait accomplir ses cinq cents ans. Il avait vécu quatre cent quatre-vingts ans, ce que l'Écriture, suivant son langage ordinaire, appelle cinq cents ans, comme si les cinq siècles fussent déjà révolus. Or, l'an six cent de la vie de Noé, et le second mois de l'année, le déluge arriva. Et ces cent vingt années sont l'espace du temps que Dieu laisse à vivre aux hommes condamnés, jusqu'au déluge qui doit les détruire. Et l'on a raison de croire qu'à l'époque du déluge il ne se trouvait personne sur la terre qui ne méritât d'être exterminé par ce fléau vengeur de l'impiété. Non que pour les justes, assurés de mourir tôt ou tard, ce genre de mort pût cacher un écueil dans la mort même. Le déluge toutefois n'a entraîné aucun de ceux que la sainte Écriture a nommés de la race de Seth. Or voici les causes du déluge, suivant la narration du texte sacré : « Le Seigneur voyant se multiplier sur la terre les iniquités des hommes, et que leurs pensées de chaque jour n'étaient que malignes conceptions, Dieu songea qu'il avait créé l'homme sur la terre : il y songea, et il dit : J'exterminerai de la face de la terre l'homme que j'ai créé, et depuis l'homme jusqu'à la brute, et depuis les reptiles jusqu'aux oiseaux du ciel, car je suis indigné de les avoir créés. »

XXV. La colère de Dieu n'est pas une perturbation de son esprit, mais un jugement par lequel il prononce le châtement du crime. Et sa pensée, sa réflexion, est l'immuable raison

cum circa finem quingentorum annorum esset Noe, id est, quadringentos octoginta vitæ annos ageret, quos more suo Scriptura quingentos vocat, nomine totius maximam partem plerumque significans : sexcentesimo quippe anno vitæ Noe, secundo mense factum est diluvium ; ac sic centum viginti anni prædicti sunt futuri vitæ hominum periturorum, quibus transactis diluvio delerentur. Nec frustra creditur sic factum esse diluvium, jam non inventis in terra qui non erant digni tali morte defungi, qua in implos vindicatum est : non quo hic quidquam bonis quandoque morituris tale genus mortis faciat aliquid quod eis possit obesse post mortem. Verumtamen nullus eorum diluvio mortuus est, quos de semine Seth propagatos sancta Scriptura commemorat. Sic autem divinitus diluvii causa narratur : *Videns, inquit, Dominus Deus, quia multiplicatæ sunt malitiæ hominum super terram, et omnis quisque cogitat in corde suo diligenter super maligna omnes dies : et cogitavit Deus quia fecit hominem super terram, et recogitavit, et dixit Deus, Delebo hominem quem feci a facie terræ, ab homine usque ad pecus, et a reptilibus usque ad volatilia cæli, quia iratus sum, quoniam feci eos.*

XXV. Ira Dei non perturbatio animi ejus est, sed judicium quo irrogatur pœna peccato. Cogitatio vero ejus et recogitatio, mutandarum rerum

des changements qu'il a déterminés. Car Dieu ne se repent point, comme l'homme, de ses actes. En toutes choses, son conseil n'est pas moins stable que sa prescience certaine. Mais, si l'Écriture ne se servait de telles expressions, comment pourrait-elle, jalouse de pourvoir à l'intérêt de tous les hommes, s'insinuer familièrement auprès d'eux pour épouvanter l'orgueil, réveiller l'indolence, exciter la recherche et nourrir la science? Il faut donc qu'elle s'incline, il faut donc qu'elle descende jusqu'à leur bassesse. Quant à l'extermination universelle des animaux terrestres et des oiseaux, qu'elle annonce, c'est une image de l'immensité du désastre futur, et non pas une menace contre les animaux dépourvus de raison, comme si eux-mêmes eussent péché.

XXVI. Noé, cet homme juste, et, selon le témoignage véritable de l'Écriture, parfait entre les hommes de son temps (non de cette perfection promise avec l'immortalité aux citoyens de la Cité de Dieu, et qui doit les égaler aux anges de Dieu, mais de celle dont ils sont capables dans le pèlerinage de cette vie); Noé, dis-je, reçoit de Dieu l'ordre de faire une arche, pour s'y réfugier avec sa femme, ses fils, ses brus, et les animaux que Dieu commande d'y introduire; cette arche qui doit le sauver de la catastrophe du déluge, n'est-elle pas la figure évidente de la Cité de Dieu exilée dans le siècle, ou de l'Église sauvée par le bois où est suspendu le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme? Car

est immutabilis ratio. Neque enim sicut hominem, ita Deum cujusquam facti sui poenitet, cujus est de omnibus omnino rebus tam fixa sententia, quam certa præscientia. Sed si non utatur Scriptura talibus verbis, non se quodammodo familiariter insinuabit omni generi hominum, quibus vult esse consultum, ut et perterreat superbientes, et excitet negligentes, et exerceat quærentes, et alat intelligentes: quod non faceret, si non se prius inclinaret, et quodammodo descenderet ad jacentes. Quod autem etiam interitum omnium animalium terrenorum volatiliumque denuntiat, magnitudinem futuræ cladis effatur; non animantibus rationis expertibus, tanquam et ipsa peccaverint, minatur exilium.

XXVI. Jam vero quod Noe homini justo, et sicut de illo Scriptura veridica loquitur, in sua generatione perfecto (non utique sicut perficiendi sunt cives Civitatis Dei in illa immortalitate, qua æquabuntur angelis Dei, sed sicut esse possunt in hac peregrinatione perfecti), imperat Deus, ut arcam faciat, in qua cum suis, id est, uxore, filiis, et nuribus, cum animalibus, quæ ad illum ex Dei præcepto in arcam ingressa sunt, liberaretur a diluvii vastitate; procul dubio figura est peregrinantis in hoc seculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiæ, quæ fit salva per lignum, in quo pependit Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. Nam et mensuræ

les mesures mêmes de sa longueur, de sa hauteur et de sa largeur représentent le corps humain; ce corps dont, aux termes des prophéties, il devait prendre et dont il a pris la réalité pour venir à nous. Or la longueur du corps humain, du sommet aux extrémités, est six fois sa largeur, d'un côté à l'autre, et dix fois sa hauteur ou épaisseur, prise sur le flanc du dos à l'épigastre. En d'autres termes, mesurez un homme étendu sur le ventre ou sur le dos, vous trouverez en longueur de la tête aux pieds six fois sa largeur, d'un côté à un autre, soit de gauche à droite, soit de droite à gauche; et dix fois son épaisseur. C'est pourquoi l'arche fut faite sur trois cents coudées de long, cinquante de large et trente de haut. Et cette porte ouverte sur son flanc, c'est le côté du Crucifié, percé par la lance; cette plaie, par où entrent ceux qui viennent à lui : car de cette plaie, les sacrements découlent par lesquels les croyants sont initiés. Et c'est de poutres carrées qu'elle doit être construite, pour figurer la stabilité absolue de la vie des saints; car, de quelque côté que l'on tourne un carré, il est inébranlable sur lui-même. Et toutes les autres circonstances de la structure de l'arche sont autant de figures des mystères de l'Eglise.

Or il serait trop long d'insister ici sur ces analogies; je l'ai fait ailleurs, dans mon ouvrage contre Faustus le manichéen, qui ne veut voir dans tous les livres des Hébreux aucune prophétie sur Jésus-Christ. Il est possible que les explications

ipsæ longitudinis, altitudinis, latitudinisque ejus, significant corpus humanum, in cujus veritate ad homines prænuntiatus est venturus, et venit. Humani quippe corporis longitudo a vertice usque ad vestigia sexies tantum habet, quam latitudo, quæ est ab uno latere ad alterum latus; et decies tantum, quam altitudo, cujus altitudinis mensura est in latere a dorso ad ventrem : velut si jacentem hominem metiaris supinum, seu pronum, sexies tantum longus est a capite ad pedes, quam latus a dextra ad sinistram, vel a sinistra in dexteram, et decies, quam altus a terra. Unde facta est arca trecentorum in longitudine cubitorum, et quinquaginta in latitudine, et triginta in altitudine. Et quod ostium in latere accepit, profecto illud est vulnus, quando latus crucifixi lancea perforatum est : hac quippe ad illum venientes ingrediuntur : quia inde Sacramenta manarunt, quibus credentes initiantur. Et quod de lignis quadratis fieri jubetur, undique stabilem vitam sanctorum significat : quacumque enim verteris quadratum, stabit. Et cetera quæ in ejusdem arcæ constructione dicuntur, ecclesiasticarum signa sunt rerum.

Sed ea nunc persequi longum est : et hoc jam fecimus in opere quod adversus Faustum manichæum scripsimus, negantem in libris Hebræorum aliquid de Christo esse prophetarum. Et fieri quidem potest, ut et nobis

d'un autre l'emportent sur les miennes, que tel interprète l'emporte sur les autres; mais tout du moins doit se rapporter à la Cité de Dieu, qui passe en ce siècle d'iniquité comme à travers le déluge, si l'interprète ne veut infiniment s'éloigner du sens de l'écrivain sacré. J'ai dit, par exemple, dans l'ouvrage précité, que cette parole : « Tu feras, dans la partie inférieure, deux ou trois étages, » désigne l'Eglise qui se peuple de toutes les nations; « deux étages » ou deux races d'hommes, circoncis et incirconcis, ou, suivant l'expression de l'Apôtre, les Juifs et les Grecs; « trois étages » ou le genre humain réparé après le déluge par les trois fils de Noé. Mais rien n'empêche qu'un autre ne trouve un sens différent, et néanmoins conforme à la règle de la foi. Car ce n'est pas seulement dans la partie inférieure de l'arche que Dieu ordonna de pratiquer des loges, mais encore dans la partie supérieure : « double étage »; enfin dans la sommité la plus élevée, et voilà le « triple étage »; en sorte que, de bas en haut, c'est la troisième habitation qui s'élève. On peut reconnaître ici les trois vertus qui recommandent l'Apôtre, la Foi, l'Espérance, la Charité; ou plus convenablement les trois opulentes moissons de l'Évangile, qui rendent trente, soixante et cent pour un : ainsi, au dernier étage, habite la chasteté conjugale, au-dessus, la continence des veuves, et plus haut enfin, la virginité. Combien de sens encore meilleurs et selon la foi de la Cité sainte, peut-on découvrir et proposer? Et

quispiam, et alius alio exponat hæc aptius : dum tamen ea quæ dicuntur, ad hanc de qua loquimur Dei Civitatem, in hoc seculo maligno tanquam in diluvio peregrinantem, omnia referantur; si ab ejus sensu qui ista conscripsit, non vult longe aberrare qui exponit. Exempli gratia, velut si quispiam quod hic scriptum est : *Inferiora bicamerata et tricamerata facies eam*; non quod ego in illo opere dixi, velit intelligi; quia ex omnibus gentibus Ecclesia congregatur, bicameratam dictam, propter duo genera hominum, circumcisionem scilicet et præputium, quos Apostolus et alio modo dicit Judæos et Græcos; tricameratam vero, eo quod omnes gentes de tribus filiis Noe post diluvium reparatæ sunt : sed aliud dicat aliquid, quod a fidei regula non sit alienum. Nam quoniam non solas in inferioribus mansiones habere arcam voluit, verum etiam in superioribus, et hæc dixit bicamerata; et in superioribus superiorum, et hæc appellavit tricamerata : ut ab imo sursum versus tertia consurgeret habitatio. Possunt hic intelligi et illa tria quæ commendat Apostolus, fides, spes, charitas. Possunt etiam multo convenientius tres illæ ubertates evangelicæ, tricena, sexagena, centena; ut in infimo habitet pudicitia conjugalis, supra vidualis, atque hac superior virginalis : et si quid melius secundum fidem

ainsi des autres circonstances qu'il me reste à énumérer, susceptibles d'interprétations différentes, interprétations qui toutefois veulent être contenues dans le cercle de l'unité catholique.

XXVII. Et que l'on se garde de croire que ces choses aient été écrites en vain; que l'on n'y doive chercher qu'un pur récit dépourvu de toute signification allégorique, ou qu'au contraire elles ne présentent aucune réalité historique, mais de simples figures de mots; ou qu'enfin, quelles qu'elles soient, elles ne renferment aucune prophétie de l'Eglise. Et quel autre qu'un insensé pourrait prétendre qu'un ordre régulier de tradition ait, pendant tant de milliers d'années, si religieusement conservé des livres écrits au hasard; ou que dans ces livres il ne faille chercher qu'un fait historique, hypothèse qui cède à l'objection suivante. En effet, pour n'arguer que d'un seul fait, si le nombre des animaux demandait à l'arche de si vastes proportions, était-il donc nécessaire d'y introduire deux animaux immondes de chaque espèce et sept des autres, quand il était possible d'y admettre toutes les espèces en nombre égal? Ou bien, Dieu, qui commande de les choisir ainsi, afin de réparer l'espèce, n'aurait-il plus, pour restituer ces races perdues, la toute-puissance qui les a créées?

Quant à ceux qui nient la réalité et s'obstinent à ne voir que l'allégorie, ils s'élèvent contre la possibilité d'un déluge assez immense pour soulever les eaux quinze coudées au-

civitas hujus intelligi et dici potest. Hoc etiam de ceteris quæ hic exponenda sunt, dixerim, quia etsi non uno disseruntur modo, ad unam tamen catholicæ fidei concordiam revocanda sunt.

XXVII. Non tamen quisquam putare debet, aut frustra hæc esse conscripta, aut tantummodo rerum gestarum veritatem sine ullis allegoricis significationibus hic esse quærendam; aut e contrario hæc omnino gesta non esse, sed solas esse verborum figuras; aut quidquid illud est, nequaquam ad prophetiam Ecclesiæ pertinere. Quis enim nisi mente perversus, inaniter scriptos esse contendat libros per annorum millia tanta religione et tam ordinatæ successionis observantia custoditos; aut solas res gestas illic intuendas, ubi certe, ut alia omittam, si numerositas animalium cogebat arcæ tantam fieri magnitudinem, immunda bina et munda septena intromitti animalia quid cogebat, cum æqualis numeri possent utraque ~~servari~~? Aut vero Deus, qui propter reparandum genus servanda præcipit, eo modo illa quo instituerat, restituere non valebat?

Qui vero non esse gesta, sed solas rerum significandarum figuras esse contendunt, primum opinantur tam magnum fieri non potuisse diluvium, ut altissimos montes quindecim cubitis aqua crescendo transcenderet;

dessus des plus hautes montagnes; et ils allèguent comme preuve la cime du mont Olympe, au-dessus duquel les nuages, dit-on, ne peuvent plus se condenser, en ces hautes régions de l'atmosphère où cesse cet air lourd qui engendre les vents, les pluies et les orages. Et ils ne songent pas qu'à cette hauteur c'est la terre même qui s'élève, le plus pesant de tous les éléments? Contesteront-ils au sommet d'une montagne d'être de la terre? Pourquoi donc ne permettent-ils pas à l'eau ce qu'ils accordent à la terre, quand ils reconnaissent eux-mêmes, ces mesureurs, ces peseurs d'éléments, que l'eau est plus légère que la terre? Enfin, par quelle raison consentent-ils que, pendant tant de révolutions d'années, la terre plus pesante ait envahi la place de l'air libre et refusent-ils à l'eau plus légère cette puissance même momentanée?

Ils disent encore que la capacité de l'arche ne pouvait suffire à recevoir cette multitude d'animaux de l'un et de l'autre sexe et de tant d'espèces différentes. Mais sans doute ils ne comptent que trois cents coudées de longueur et cinquante de largeur, et ils ne songent pas que cette mesure multipliée par celle des deux étages supérieurs donne neuf cents coudées de long et cent cinquante de large. Et, si nous nous rappelons que, suivant l'ingénieuse remarque d'Origène, Moïse « ou l'homme de Dieu, versé, dit l'Écriture, dans toute la science des Egyptiens » qui cultivaient avec pas-

propter Olympi verticem montis, supra quem perhibentur nubes non posse concreescere, quod tam sublimis quam cœlum sit, ut non ibi sit aer iste crassior, ubi venti, nebulae imbresque gignuntur : nec attendunt omnium elementorum crassissimam terram ibi esse potuisse. An forte negant esse terram verticem montis? Cur igitur usque ad illa cœli spatia terris exaltari licuisse, et aquis exaltari non licuisse contendunt, cum isti mensores et pensores elementorum, aquas terris perhibeant superiores atque leviores? Quid itaque rationis afferunt, quare terra gravior et inferior locum cœli tranquillioris invaserit per volumina tot annorum, et qua levior ac superior permissa non sit hoc facere saltem ad tempus exiguum?

Dicunt etiam non potuisse capere arcæ illius quantitatem animalium genera tam multa in utroque sexu, bina de immundis, septena de mundis. Qui mihi videntur non computare nisi trecenta cubita longitudinis, et latitudinis quinquaginta, nec cogitare aliud tantum esse in superioribus, itemque aliud tantum in superioribus superiorum, ac per hoc ter ducta illa cubita fieri nongenta centum quinquaginta. Si autem cogitemus quod Origènes non ineleganter adstruxit, Moysen scilicet hominem Dei eruditum, sicut scriptum est, omni sapientia Ægyptiorum, qui geometricam

sion la géométrie, a pu se servir de coudées géométriques dont une seule vaut six des nôtres, qui ne voit combien d'objets pouvaient entrer dans une telle contenance ? Car l'objection qu'ils élèvent contre la possibilité de construire une arche si vaste n'est qu'une ridicule impertinence. Ignorent-ils que des villes immenses ont été bâties ? Et oublient-ils les cent années que demanda la construction de l'arche ? A moins que la chaux ne possède exclusivement la propriété de lier la pierre à la pierre et de développer un mur sur une surface de plusieurs milles, et que rien ne puisse unir le bois avec le bois, ni clou, ni tenon, ni bitume, pour former cette arche dont le dessin ne présente aucune courbe, mais seulement des lignes droites tirées en longueur et en largeur ; cet arche que nul effort humain ne doit lancer à la mer, mais que l'eau viendra soulever, selon les lois ordinaires de la pensanteur ; cet arche enfin dont la Providence divine, plutôt que la prudence humaine, sera le pilote pour la sauver du naufrage de toutes parts menaçant.

Que répondre encore à cette minutieuse question ? Savoir, si les plus petits animaux, les rats et les lézards, que dis-je, les sauterelles, les scarabées, les mouches et les derniers insectes n'ont pas dépassé, en entrant dans l'arche, le nombre prescrit par Dieu ? Et d'abord il faut apprendre à ceux qui proposent cette difficulté que cette parole : « Les animaux qui rampent sur la terre », écarte la nécessité de conserver

dilexerunt, geometrica cubita significare potuisse, ubi unum quantum sex nostra valere asseverant ; quis non videat quantum rerum capere potuit illa magnitudo ? Nam illud quod disputant tantæ magnitudinis arcam non potuisse compingi, ineptissime calumniantur, cum sciant immensas urbes fuisse constructas, nec attendunt centum annos quibus arca illa est fabricata : nisi forte lapis lapidi adhærere potest sola calce conjunctus, ut murus per tot millia circumagatur, et lignum ligno per subscudines, epiros, clavos, gluten bituminis non potest adhærere, ut fabricetur arca, non curvis, sed rectis lineis longe lateque porrecta, quam nullus in mare mittat conatus hominum, sed levet unda, cum venerit, naturali ordine ponderum, magisque divina providentia, quam humana prudentia natantem gubernet, ne incurrat ubicumque naufragium.

Quod autem scrupulosissime quæri solet de minutissimis bestiolis, non solum quales sunt mures et stelliones, verum etiam quales locustæ, scarabæi, muscæ denique et pulices, utrum non amplioris numeri in arca illa fuerint, quam qui est definitus, cum hoc imperaret Deus : prius admonendi sunt quos hæc movent, sic accipiendum esse quod dictum est. *Quæ repunt super terram* ; ut necesse non fuerit conservari in arca, quæ possunt in

dans l'arche les animaux vivant au fond de l'eau, comme les poissons, ou bien même à sa surface, comme un grand nombre d'oiseaux. Et cette autre parole : « Un mâle et une femelle, » annonçant le dessein de la réparation des espèces, exclut également la nécessité d'y introduire les animaux qui se reproduisent sans hymen ou qui naissent de la corruption. S'ils y pénétrèrent, ce fut en nombre indéterminé, comme ils sont d'ordinaire dans nos habitations : ou enfin, si, pour le parfait accomplissement de la figure réelle qui lui servait de voile, le plus auguste des mystères exigeait que l'arche renfermât un nombre déterminé de tous les animaux auxquels la nature défend de vivre dans l'eau, l'homme n'y eut aucune part, Dieu seul y pourvut. Car Noé ne les prenait pas pour les introduire, mais ils venaient, et il les laissait entrer. Et tel est le sens de ces mots : « Ils viendront à toi, » ils viendront, non par l'action de l'homme sur eux, mais par un instinct suggéré de Dieu. Non cependant qu'il faille y accueillir les animaux privés de sexe. Car ici le commandement est formel : « Un mâle et une femelle. » Il est des animaux qui naissent sans accouplement, et qui, plus tard, s'accouplent et se reproduisent, comme les mouches; d'autres qui ne laissent apercevoir aucun sexe, comme les abeilles. Quant aux animaux doués de sexe, mais stériles comme les mulets et les mules, il serait étrange qu'ils eussent été représentés dans l'arche autrement que par leurs auteurs, le cheval et

aquis vivere, non solum mersa, sicut pisces; verum etiam supernatantia, sicut multæ alites. Deinde cum dicitur : *Masculus et femina erunt* : profecto intelligitur ad reparandum genus dici : ac per hoc nec illa necesse fuerat ibi esse, quæ possunt sine concubitu de quibusque rebus vel rerum corruptionibus nasci : vel si fuerunt, sicut in domibus esse consueverunt, sine ullo numero definito esse potuisse : aut si mysterium sacratissimum quod agebatur, et tantæ rei figura etiam in veritate facti aliter non posset impleri, nisi ut omnia ibi certo illo numero essent, quæ vivere in aquis natura prohibente non possent, non fuit ista cura illius hominis, vel illorum hominum, sed divina. Non enim ea Noe capta intromittebat, sed venientia et intrantia permittebat. Ad hoc enim valet quod dictum est : *Intrabunt ad te* : non scilicet hominis actu, sed Dei nutu : ita sane, ut non illic fuisse credenda sint, quæ sexu carent. Præscriptum est enim, atque definitum : *Masculus et femina erunt*. Alia sunt quippe quæ de quibusque rebus sine concubitu ita nascuntur, ut postea concumbant et generent, sicut muscæ : alia vero in quibus nihil sit maris, et feminæ, sicut apes. Ea porro quæ sic habent sexum, ut non habeant fetum, sicut muli et mulæ, mirum si ibi fuerunt, ac non potius parentes eorum ibi fuisse suffecerit,

l'âne; et ainsi de tous ceux qui naissent du mélange d'espèces différentes. Cependant, si le mystère l'exigeait, ils s'y trouveraient sans doute, car, dans les animaux de cette classe, il y a aussi mâle et femelle.

Enfin, quelques-uns se demandent quelle nourriture pouvaient y recevoir les animaux que l'on croit ne vivre que de chair, si la nécessité de les nourrir n'en fit admettre au-delà du nombre déterminé, sans dérogation au commandement, plusieurs autres destinés à servir de pâture; ou bien, ce qui est plus probable, si, au lieu de chair, il n'y avait point quelques aliments convenables à tous? Ne savons-nous pas, en effet, combien d'animaux carnassiers se nourrissent encore de végétaux, surtout de figues et de châtaignes? Serait-il donc étonnant que, même sur un avertissement divin, le sage et saint patriarche eût préparé et mis en réserve dans l'arche une nourriture non sanglante propre à chaque espèce? Et puis, quel est l'aliment dont se détourne la faim? Et Dieu n'eût-il pas eu la puissance de leur rendre toute nourriture saine et agréable, lui à qui il n'aurait pas plus coûté de les faire vivre sans nourriture, si l'alimentation même n'eût été nécessaire à l'accomplissement figuré du plus grand des mystères? Or, que tant de circonstances symboliques soient des figures de l'Eglise, c'est ce qu'il ne peut être permis de nier sans obstination. Car déjà les nations ont tellement rempli l'Eglise, tant de race d'hommes, pures ou impures, sont unies par le

equinum videlicet atque asininum genus: et si qua alia sunt, quæ commixtione diversi generis genus aliquod gignunt. Sed si et hoc ad mysterium pertinebat, ibi erant. Habet enim et hoc genus masculum et feminam.

Solet etiam movere nonnullos, genera escarum quæ illic habere poterant animalia, quæ non nisi carne vesci putantur, utrum præter numerum ibi fuerint sine transgressione mandati, quæ aliorum alendorum necessitas illic coegisset includi: an vero, quod potius est credendum, præter carnes, aliqua alimenta esse potuerint, quæ omnibus convenirent. Novimus enim quam multa animalia, quibus caro cibus est, frugibus pomisque vescantur, et maxime fico atque castaneis. Quid ergo mirum, si vir ille sapiens et justus, etiam divinitus admonitus, quid cuique congrueret, sine carni bus aptam cuique generi alimoniam præparavit et recondidit? Quid est autem, quo vesci non cogeret fames? aut quid non suave ac salubre facere posset Deus, qui etiam, ut sine cibo viverent, divina facilitate donaret, nisi ut pascerentur etiam hoc implendæ figuræ tanti mysterii conveniret? Non autem ad præfigurandam Ecclesiam pertinere tam multiplicia rerum signa gestarum, nisi fuerit contentiosus, nemo permittitur opinari. Jam enim gentes ita Ecclesiam repleverunt, mundique et immundi, donec certum veniatur ad finem, ita ejus unitatis quadam compagine continentur, ut ex

lien de son unité jusqu'à la consommation finale, que ce fait éclatant ne permet pas d'arguer de certaines paroles plus obscures, ou dont l'explication est moins facile, pour les révoquer en doute. Ainsi donc, comme l'esprit le plus rebelle n'oserait prétendre que ces faits aient été vainement conservés par l'Écriture; comme l'on ne pourrait soutenir sans invraisemblance qu'ils soient dépourvus de sens; ou qu'il y ait là allégorie sans réalité, ou allégorie étrangère à l'Église; il faut donc croire qu'une tradition sage nous a transmis la mémoire de ces faits, et que ces faits sont véritables et qu'ils ont un sens, et que ce sens se rapporte à l'Église. Arrivé à cette conclusion, fermons ce livre, pour suivre, dans la succession des événements postérieurs au déluge, les cours des deux cités, la cité terrestre qui vit selon l'homme, la cité céleste qui vit selon Dieu.

hoc uno manifestissimo, etiam de ceteris, quæ obscurius aliquando dicta sunt, et difficilius agnosci queunt, dubitari fas non sit. Quæ cum ita sint, si nec inaniter ista conscripta esse putare quisquam vel durus audebit, nec nihil significare cum gesta sint, nec sola dicta esse significativa, non facta, non aliena esse ab Ecclesia significanda probabiliter dici potest: sed magis credendum est, et sapienter esse memoriæ litterisque mandata, et gesta esse, et significare aliquid et ipsum aliquid ad præfigurandam Ecclesiam pertinere. Jam usque ad hunc articulum liber iste claudendus est, et ambarum civitatum cursus, terrenæ scilicet secundum hominem viventis, et cœlestis secundum Deum, post diluvium et deinceps in rebus consequentibus requiratur.

LIVRE SEIZIÈME

La première partie de ce livre est le tableau du développement des deux cités depuis Noé jusqu'à Abraham. La seconde partie ne concerne que la Cité de Dieu, depuis l'ère d'Abraham jusqu'aux rois d'Israël.

I. Après le déluge voit-on se continuer les traces de la Cité sainte; ou bien l'invasion des siècles d'impiété les a-t-elle si violemment interrompues qu'il ne reste plus un seul homme fidèle au culte du vrai Dieu? C'est une question difficile à éclaircir par les paroles de l'Écriture. En effet depuis Noé, qui, avec sa femme, ses trois fils et ses trois brus, mérite d'être sauvé de la catastrophe universelle, depuis Noé jusqu'à Abraham, nous ne trouvons dans les livres canoniques personne dont le témoignage divin recommande expressément la piété.

Noé toutefois étend sur ses deux fils Sem et Japhet une bénédiction prophétique, éclairé d'une profonde intuition de l'avenir. Et c'est pourquoi il maudit le crime de Cham, le second de ses trois fils, non pas dans la personne même de

LIBER DECIMUS SEXTUS

In cujus priore parte, a capita videlicet primo ad duodecimum, civitatis utriusque, celestis ac terrenæ, procurus exhibetur secundum sacram historiam a Noe usque ad Abraham: posteriore autem parte de celestis tantummodo civitatis procurus ab Abraham usque ad Israelitarum reges disputatur.

I. Post diluvium procurrentis sanctæ vestigia civitatis, utrum continuata sint, an intercurrentibus impietatis interrupta temporibus, ita ut nullus hominum veri unius Dei cultor existeret, ad liquidum Scripturis loquentibus invenire difficile est: propterea quod in canonicis Libris post Noe, qui cum conjuge ac tribus filiis totidemque nuribus suis meruit per arcam a vastatione diluvii liberari, non invenimus usque ad Abraham cujusquam pietatem evidenti divino eloquio prædicatam, nisi quod Noe duos filios suos Sem et Japhet prophetica benedictione commendat, intuens et prævidens quod longe fuerat post futurum. Unde factum est etiam illud, ut filium suum medianum, hoc est primogenito minorem ultimoque majorem,

ce fils coupable, mais dans celle du fils de Cham, dans celle de son petit-fils: « Maudit soit l'enfant Chanaan ! il sera l'esclave de ses frères. » Or Chanaan était né de Cham, qui, loin de couvrir la nudité de son père endormi, avait osé la trahir. Et c'est aussi pourquoi Noé réunit ses deux fils, l'aîné et le plus jeune, dans une même bénédiction: « Que le Seigneur Dieu bénisse Sem, et Chanaan sera son esclave ? que Dieu répande ses joies sur Japhet, et qu'il habite les demeures de Sem ! » Tout cela, et la plantation de la vigne par Noé, et l'ivresse qu'il trouve dans son fruit, et sa nudité dans son sommeil, et toutes les autres circonstances que l'Écriture rappelle, tout cela est gros de sens prophétiques et voilé de figures.

II. Mais aujourd'hui, grâce aux événements accomplis dans la suite, ce qui était caché est assez découvert. En effet, pour peu qu'on apporte d'attention et d'intelligence à les considérer, qui n'en reconnaîtrait l'accomplissement dans le Christ ? Sem, de qui le Christ est né, selon la chair, veut dire : « renommé ». Eh ! quoi de plus renommé que le Christ, dont le nom exhale déjà partout cette odeur que, dans son chant prophétique, le Cantique des cantiques compare au parfum que l'on répand ? C'est dans ses demeures, c'est-à-dire dans ses Églises qu'habite l'étendue des peuples, car Japhet veut dire « étendue ». Mais Cham, dont le nom est synonyme de « chaleur », Cham, le second des fils de Noé, qui se sépare pour ainsi dire de l'un et de l'autre et demeure

qui peccaverat in patrem, non in ipso, sed in filio ejus suo nepote malediceret his verbis : *Maledictus Chanaan puer, famulus erit fratribus suis.* Chanaan porro natus fuerat ex Cham, qui patris dormientis nec texerat, sed potius prodiderat nuditatem. Unde etiam quod secutus adjungit benedictionem duorum maximi et minimi filiorum, dicens : *Benedictus Dominus Deus Sem, et erit Chanaan puer illius; lætificet Deus Japhet, et habitet in domibus Sem* : sicut ipsa ejusdem Noe et vineæ plantatio, et ex ejus fructu inebriatio, et dormientis nudatio, et quæ ibi cetera facta atque conscripta sunt, propheticiis sunt gravidata sensibus et velata tegminibus.

II. Sed nunc rerum effectu jam in posteris consecuto, quæ opera fuerant, satis aperta sunt. Quis enim hæc diligenter et intelligenter advertens, non agnoscat in Christo ? Sem quippe, de cujus semine in carne natus est Christus, interpretatur Nominatus. Quid autem nominatius Christo, cujus nomen ubique jam fragrat, ita ut in Cantico canticorum, etiam ipsa præcinente prophetia, unguento comparetur effuso : in cujus domibus, id est ecclesiis, habitat gentium latitudo ? Nam Japheth Latitudo interpretatur. Cham porro, quod interpretatur Calidus, medius Noe filius, tanquam se ab utroque discernens et inter utrumque remanens,

entre l'un et l'autre, étranger à la fois aux prémices d'Israël et à la plénitude des gentils, que peut-il représenter, sinon la race ardente des hérétiques, animés, non de l'esprit de sagesse, mais de cet esprit d'impatience qui, d'ordinaire, brûle dans leurs cœurs et trouble la paix des fidèles ? Et cela toutefois tourne à l'avantage de ceux qui font des progrès dans le bien, selon cette parole de l'Apôtre : « Il faut qu'il y ait des hérésies, afin que l'on reconnaisse par là ceux d'entre vous dont la vertu est éprouvée. » C'est aussi pourquoi il est écrit : « Le fils éclairé est sage ; l'insensé lui servira d'instrument. » Ainsi, par exemple, quand l'ardente inquiétude des hérétiques se jette sur différents points de la foi catholique, pour les défendre contre eux, on les examine avec plus de soin, on les saisit avec plus de netteté, on les enseigne avec plus de zèle, et chaque question qu'un adversaire soulève est une occasion de s'éclairer.

Et ce n'est pas seulement les hommes dont la scission avec l'Eglise est publique, mais tous ceux qui se glorifient du nom de chrétiens en vivant mal, que l'on peut croire, non sans raison, représentés par le second fils de Noé. Car leur profession de foi annonce la passion de Jésus-Christ, que figure la nudité de Noé, et que leurs mauvaises actions déshonorent. Voilà les hommes dont il a été dit : « Vous les connaîtrez par leurs fruits. » Voilà pourquoi Cham est maudit dans son fils comme dans son fruit, en d'autres termes dans son œuvre ; et pourquoi le nom de Chanaan, son fils, signi-

nec in primitiis Israelitarum, nec in plenitudine Gentium, quid significat nisi hæreticorum genus calidum, non spiritu sapientiæ, sed impatientiæ, quo solent hæreticorum fervere præcordia, et pacem perturbare sanctorum ? Sed hæc in usum cedunt proficientium, juxta illud Apostoli : *Oportet et hæreses esse, ut probati manifesti fiant in vobis.* Unde etiam scriptum est : *Filius eruditus sapiens erit, imprudente autem ministro utetur.* Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum hæreticorum calida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius prædicantur : et ab adversario mota quæstio, discendi existit occasio. Quamvis non solum qui sunt apertissime separati, verum etiam omnes qui christiano vocabulo gloriantur et perditæ vivunt, non absurde possunt videri medio Noe filio figurati : passionem quippe Christi, quæ illius hominis nuditate significata est, et annuntiant profitendo, et male agendo exhonorent. De talibus ergo dictum est : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Ideo Cham in filio suo maledictus est, tanquam in fructu suo, id est in opere suo. Unde convenienter et ipse filius ejus Chanaan interpretatur Motus eorum : quod aliud quid est,

fie : « leur mouvement » ou : « leurs œuvres ». Quant à Sem et à Japhet, c'est-à-dire la circoncision et l'incirconcision, ou, pour les désigner autrement avec l'Apôtre, les Juifs et les Grecs appelés et justifiés, dès qu'ils savent — comment? je l'ignore — la nudité de leur père, figurative de la Passion du Sauveur, ils prennent leur manteau, le mettent sur leur dos, et s'approchant à reculons, voilent la nudité paternelle : ils n'ont pas vu ce qu'ils couvrent par respect. Et n'est-ce pas ainsi que, dans la passion du Christ, nous honorons le sacrifice offert pour nous, en nous détournant de l'attentat des Juifs? Le manteau est le symbole du mystère ; les épaules qu'il couvre, c'est le mémoire du passé : car déjà au temps même où Japhet habite les demeures de Sem, et, au milieu d'eux, leur frère maudit, l'Eglise célèbre la passion du Christ comme accomplie ; elle franchit l'avenir et l'espérance.

Mais le mauvais frère est, dans son fils, c'est-à-dire dans son œuvre, le serviteur de ses frères vertueux, en ce sens que, pour s'exercer à la patience et s'affermir dans la sagesse, les bons savent user des méchants. Il y a, en effet, suivant l'Apôtre, des hommes qui prêchent Jésus-Christ sans droiture de cœur. « Mais, — dit-il, — que ce soit par prétexte ou avec vérité que Jésus-Christ soit annoncé, je m'en réjouis et je m'en réjouirai toujours. » Car c'est Jésus-Christ lui-même qui a planté la vigne, dont le prophète dit : « La vigne du Seigneur des armées est la maison d'Israël, » et il a bu du vin de cette vigne. Soit que l'on entende par ce vin le calice

quam opus eorum? Sem vero et Japhet tanquam circumcisio et præputium, vel sicut alio modo eos appellat Apostolus, Judæi et Græci, sed vocati et justificati, cognita quoquo nuditate patris, qua significabatur passio Salvatoris, sumentes vestimentum, posuerunt supra dorsa sua, et intraverunt aversi, et operuerunt nuditatem patris sui, nec viderunt quod reverendo texerunt. Quodam enim modo in passione Christi, et quod pro nobis factum est honoramus, et Judæorum facinus aversamur. Vestimentum significat sacramentum ; dorsa, memoria præteritorum : quia passionem Christi eo scilicet jam tempore quo habitat Japhet in domibus Sem et malus frater in medio eorum, transactam celebrat Ecclesia, non adhuc prospectat futuram.

Sed malus frater in filio suo, hoc est in opere suo, puer, id est servus, est fratrum bonorum, cum vel ad exercitationem patientiæ, vel ad profectum sapientiæ scienter utuntur malis boni. Sunt enim, teste Apostolo, qui Christum annuntiant non caste : *Sed sive occasione, inquit, sive veritate Christus annuntietur, in hoc gaudeo, sed et gaudebo.* Ipse quippe plantavit vineam, de qua dicit Propheta : *Vinea Domini Sabaoth domus Israel etc :*

dont le Seigneur dit : « Pouvez-vous boire le calice que je dois boire ? » et : « Mon Père, s'il est possible que ce calice s'éloigne de moi » ; mot par lequel il désigne indubitablement sa passion ; soit que, comme le vin est le fruit de la vigne, il faille plutôt entendre par là que, de cette vigne même, c'est-à-dire de la race des Israélites, le Seigneur a pris pour nous sa chair et son sang, afin de pouvoir souffrir : « Et il s'est enivré », c'est-à-dire qu'il a souffert ; « et il a été mis à nu, » car alors on a mis à nu, on a découvert son infirmité. Aussi l'Apôtre dit-il : « S'il a été crucifié, c'est suivant son infirmité » ; puis il ajoute : « La faiblesse, selon Dieu, est plus forte que les hommes ; la folie, selon Dieu, est plus sage que les hommes. » Or, quand après avoir dit de Noé : « Il demeura nu », l'Écriture ajoute : « dans sa maison », elle montre ingénieusement que le Seigneur devait être livré par ceux de sa race, par ceux de sa maison et de son sang, en un mot par les Juifs, à la mort, au supplice de la croix ! Cette passion de Jésus-Christ, les réprouvés ne l'annoncent qu'au dehors et par le son de la voix ; car ils n'ont pas l'intelligence de ce qu'ils annoncent. Mais les bons renferment dans l'homme intérieur ce profond mystère ; ils honorent dans le secret du cœur cette faiblesse et cette folie de Dieu plus forte et plus sage que les hommes. La figure de ceci, c'est, d'une part, Cham sortant pour publier la nudité de son père ; de l'autre, Sem et Japhet, entrant pour la voiler, c'est-à-dire pour lui rendre honneur, sont les fidèles intérieurs :

et bibit de vino ejus : sive ille calix hic intelligatur, de quo dicit : *Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum ?* et, *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste* ; quo suam sine dubio significat passionem : sive quia vinum fructus est vineæ, hoc potius illo sit significatum, quod ex ipsa vinea, hoc est ex genere Israelitarum, carnem pro nobis et sanguinem, ut pati posset, assumpsit : *Et inebriatus est*, id est, passus est : *Et nudatus est* ; ibi namque nudata est, id est apparuit ejus infirmitas, de qua dicit Apostolus : *Et si crucifixus est ex infirmitate*. Unde idem dicit : *Infirmum Dei fortius est hominibus, et stultum Dei sapientius est hominibus*. Quod vero cum dictum esset : *Et nudatus est* ; addidit Scriptura, *in domo sua* : eleganter ostendit, quod a suæ carnis gente et domesticis sanguinis sui, utique Judæis, fuerat crucem mortemque passurus. Hanc passionem Christi foris in sono tantum vocis reprobis annuntiant : non enim quod annuntiant, intelligunt. Probi autem in interiore homine habent tam grande mysterium, atque honorant intus in corde infirmum et stultum Dei, quod fortius et sapientius est hominibus. Hujus rei figura est, quod Cham exiens hoc nuntiavit foris ;

Nous cherchons à pénétrer les secrets de la sainte Ecriture, plus ou moins heureusement, mais toujours assurés par la foi que, de ces faits, nul ne s'est accompli, nul n'a été écrit qui ne soit la figure des événements à venir, et ne se rapporte à Jésus-Christ et à son Eglise, cette vraie Cité de Dieu, Cité à laquelle dès l'origine du monde n'ont pas manqué les prédictions qui l'annoncent, et que nous voyons partout réalisées. Or, depuis la bénédiction de deux des fils de Noé, et la malédiction attachée au second des trois frères, jusqu'à Abraham nulle mémoire d'aucun juste, fidèle au culte de Dieu ; et cela pendant une période de plus de mille ans. Non, suivant moi, que ce silence accuse alors une entière pénurie de justes ; mais c'est qu'il eût été trop long de les signaler tous, et qu'une pareille énumération appartient plutôt à l'exactitude de l'historien qu'à l'intuition du prophète.

Aussi l'écrivain sacré, ou plutôt l'Esprit de Dieu, dont il est l'interprète, s'attache moins aux faits qui racontent le passé qu'à ceux qui annoncent l'avenir, en vue de la Cité de Dieu. Car tout ce que dit l'Ecriture des hommes non prédestinés à la Cité sainte n'a d'autre but que d'offrir certains contrastes qui tournent à son profit ou à sa gloire. Non qu'il faille prêter un sens mystique à tous les récits de l'Ecriture ; mais c'est en faveur des faits significatifs qu'elle réunit même les faits dépourvus de signification. Le soc déchire seul

Sem vero et Japheth, ut hoc velarent, id est honorarent, ingressi sunt, hoc est, interius id egerunt.

Hæc Scripturæ secreta divinæ indagamus, ut possumus, alius alio magis minusve congruenter, verumtamen fideliter certum tenentes, non ea sine aliqua præfiguratione futurorum gesta atque conscripta, neque nisi ad Christum et ejus Ecclesiam, quæ Civitas Dei est, esse referenda : cujus ab initio generis humani non defuit prædicatio, quam per omnia videmus impleri. Benedictis igitur duobus filiis Noe, atque uno in medio eorum maledicto, deinceps usque ad Abraham de justorum aliquorum, qui pie Deum colerent, commemoratione silitum est per annos amplius quam mille. Nec eos defuisse crediderim : sed si omnes commemorarentur, nimis longum fieret ; et hæc esset magis historica diligentia, quam prophetica providentia. Illa itaque exsequitur Litterarum sacrarum scriptor istarum, vel potius per eum Dei Spiritus, quibus non solum narrentur præterita, verum etiam prænuntientur futura, quæ tamen pertinent ad Civitatem Dei : quia et de hominibus qui non sunt cives ejus, quidquid hic dicitur, ad hoc dicitur, ut illa ex comparatione contraria vel proficiat, vel emineat. Non sane omnia quæ gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt : sed propter illa quæ aliquid significant, etiam ea quæ nihil significant attextuntur. Solo enim vomere terra proscinditur, sed ut hoc fieri

la terre, et cependant il lui faut le concours des autres membres de la charrue. Les cordes d'une harpe et de tout autre instrument de musique sont seules disposées pour l'harmonie, et cependant elles ne peuvent vibrer qu'à la condition d'être liées à d'autres parties du mécanisme instrumental, que ne touche point le doigt de l'artiste. Ainsi l'histoire prophétique a des passages qui ne figurent rien, mais auxquels les figuratifs se rattachent et pour ainsi dire se relient.

III. Jetons maintenant les yeux sur la généalogie des fils de Noé, et entrons à ce sujet dans les développements nécessaires pour signaler le progrès de la Cité terrestre et de la Cité divine dans le temps. Cette généalogie commence au plus jeune des fils de Noé, Japhet; elle lui donne huit fils qu'elle nomme et sept petits-fils, issus de deux de ses fils, trois de l'un, quatre de l'autre, en tout quinze. Cham, le second fils de Noé, a quatre fils; ses petits-fils, issus de l'un de ses fils, sont au nombre de cinq, et l'un de ses petits-fils lui donne deux arrière-petits-fils, en tout onze. Après cette énumération, l'Écriture remonte à la souche, et dit : « Chus engendra Nebroth, le premier géant sur la terre; géant et chasseur violent contre le Seigneur. Aussi dit-on : Chasseur contre le Seigneur comme le géant Nebroth. Sa domination s'éleva dans Babylone, Orech, Archad et Chalanne, dans la contrée de Sennaar. De cette terre

possit, etiam cetera aratri membra sunt necessaria : et soli nervi in citharis atque hujusmodi vasis musicis aptantur ad cantum ; sed ut aptari possint, insunt et cetera in compagibus organorum, quæ non percutiuntur a canentibus, sed ea quæ percussa resonant, his connectuntur. Ita in prophetica historia dicuntur et aliqua quæ nihil significant, sed quibus adhæreant quæ significant, et quodammodo religuntur.

III. Generationes ergo filiorum Noe deinceps intueudæ, et quod de his dicendum videtur, atlexendum est huic operi, quo civitatis utriusque, terrenæ scilicet et cœlestis, per tempora procursus ostenditur. Cœptæ sunt autem commemorari a minimo filio, qui vocatus est Japhet; cujus filii octo nominati sunt; nepotes autem septem de duobus filiis ejus, tres ex uno, quatuor ex altero : fiunt itaque omnes quindecim. Filii autem Cham, hoc est medii filii Noe, quatuor, et nepotes quinque ex uno ejus filio, pronepotes duo ex nepote uno : fit eorum summa undecim. Quibus enumeratis, reditur tanquam ad caput, et dicitur : *Chus autem genuit Nebroth : hic cepit esse gigas super terram. Hic erat gigas venator contra Dominum Deum. Propter hoc dicunt : Sicut Nebroth gigas venator contra Dominum. Et factum est initium regni ejus Babylone, Orech, Archad et Chalanne in terra Sennaar.*

sortit Assur, qui bâtit Ninive, Robooth, Chalach, et entre Ninive et Chalach, la grande ville de Dasem. » Or, ce Chus, père du géant Nebroth, est nommé le premier entre les fils de Cham, à qui l'Écriture a déjà donné cinq fils et deux petits-fils. Mais ou Cham engendra ce géant après la naissance de ses petits-fils, ou, ce qui est plus probable, l'Écriture le nomme séparément à cause de sa puissance, car elle parle de son royaume, qui prit naissance dans la célèbre Babylone et dans les autres contrées ou villes précitées. Ce qu'elle dit d'Assur, que, sorti de la terre de Sennaar, dépendant de l'empire de Nebroth, il bâtit Ninive et les autres villes que nomme l'Écriture, ce sont des faits bien postérieurs, mais qu'elle signale par occasion, à cause de la célébrité de l'empire des Assyriens, merveilleusement agrandi par Ninus, fils de Belus et fondateur de Ninive la Grande, qui doit son nom à Ninus. Or Assur, père des Assyriens, n'est pas l'un des fils de Cham, le second des fils de Noé; mais de Sem, l'ainé des fils de Noé; d'où il paraît que, dans la suite, dès descendants de Sem s'emparèrent de l'empire du géant Nebroth, et, allant au-delà, fondèrent d'autres villes, dont la première fut appelée Ninive, du nom de Ninus. De là l'Écriture revient à un autre fils de Cham, qui avait nom Mesraïm; elle compte ceux dont il est l'auteur, et ce n'est pas sept individus, mais sept nations qu'elle

De terra illa vocit Assur, et ædificavit Ninivem et Robooth civitatem, et Chalach, et Dasem inter medium Ninives et Chalach; hæc civitas magna. Iste porro Chus pater gigantis Nebroth primus nominatus est in filiis Cham, cujus quinque filii jam fuerant computati, et nepotes duo. Sed istum gigantem aut post nepotes suos natos genuit; aut, quod est credibilius, seorsum de illo propter ejus eminentiam Scriptura locuta est; quandoquidem et regnum ejus commemoratum est, cujus initium erat illa nobilissima Babylon civitas, et quæ juxta commemoratæ sunt sives civitates, sive regiones. Quod vero dictum est, de terra illa, id est de terra Sennaar, quæ pertinebat ad regnum Nebroth, exisse Assur, et ædificasse Niniven, et alias quas contexit civitates, longe postea factum est, quod ex hac occasione perstrinxit, propter nobilitatem regni Assyriorum, quod mirabiliter dilatavit Ninus, Beli filius, conditor Ninivæ civitatis magnæ: cujus civitatis nomen ex illius nomine derivatum est, ut a Nino Ninive vocaretur. Assur autem, unde Assyrii, non fuit in filiis Cham medii filii Noe, sed in filiis Sem reperitur, qui fuit Noe maximus filius. Unde apparet de progenie Sem exortos fuisse qui postea regnum gigantis filius obtinerent, et inde procederent, atque alias conderent civitates, quarum prima est a Nino appellata Ninive. Hinc reditur ad alium filium Cham, qui vocabatur Mesraim, et commemorantur quos genuit; non tanquam singuli homines, sed

énumère. Et de la sixième de ces nations, où du sixième fils de Mesraïm, elle nous montre issu le peuple des Philistins; total, huit nations; puis revenant encore à Chanaan, ce fils en la personne duquel Cham est maudit, l'Écriture nomme ses onze enfants. Puis elle indique jusqu'où ils s'étendent, et nomme quelques-unes de leurs villes. Aussi toute la postérité de Cham, fils et petits-fils compris, s'élève à trente et une têtes.

Reste à énumérer les enfants de Sem, le premier-né de Noé; car le tableau de ces généalogies nous a graduellement amenés du plus jeune à l'aîné des fils de Noé. Mais où commence l'énumération des fils de Sem, il se trouve un point obscur qu'il faut éclaircir, car il importe beaucoup à la question. Nous lisons : « Et de Sem, père de tous les enfants d'Héber, et frère aîné de Japhet, naquit Héber. » Voici l'ordre grammatical : Et de Sem naquit Héber, de lui-même; c'est-à-dire, et de Sem lui-même naquit Héber, lequel Sem est le père de tous les enfants d'Héber. L'Écriture veut donc faire entendre que Sem est la tige patriarcale de tous ceux qui sont issus de sa race et qu'elle va énumérer, fils, petits-fils ou arrière-petit-fils, tous rejetons plus éloignés de la même souche. Assurément Héber n'est pas le fils de Sem, mais le cinquième dans l'ordre généalogique de ses descendants : en effet, entre autres fils, Sem engendra Arphaxat; Arphaxat engendra Caïnan; Caïnan engendra Sala; Sala

nationes septem. Et de sexta, velut de sexto filio, gens commemorantur exiisse, quæ appellatur Philistiim : unde fiunt octo. Inde iterum ad Chanaan reditur, in quo filio maledictus est Cham; et quos genuit undecim nominantur. Deinde usque ad quos fines pervenerint, commemoratis quibusdam civitatibus, dicitur. Ac per hoc, filiis nepotibusque computatis, de progenie Cham triginta unus geniti referuntur.

Restat commemorare filios Sem, maximi filii Noe : ad eum quippe gradatim generationum istarum perventi a minimo exorta narratio. Sed unde incipiunt commemorari filii Sem, habet quiddam obscuritatis, quod expositione illustrandum est : quia et multum ad rem pertinet, quam requiramus. Sic enim legitur : *Et Sem natus est etiam ipsi patri omnium filiorum Heber, fratri Japheth majori.* Ordo verborum est : et Sem natus est Heber, etiam ipsi, id est ipsi Sem, natus est Heber, qui Sem pater est omnium filiorum suorum. Sem ergo patriarcham intelligi voluit omnium qui de Stirpe ejus exorti sunt, quos commemoraturus est, sive sint filii, sive nepotes, sive pronepotes, et deinceps indidem exorti. Non sane istum Heber genuit Sem : sed ab illo quintus in progenitorum serie reperitur. Sem quippe inter alios filios genuit Arphaxat, Arphaxat genuit Caïnan. Caïnan genuit Sala, Sala genuit Heber. Non utique frustra ipse primus est

engendra Héber. Et ce n'est pas sans raison qu'Héber est nommé le premier dans la postérité de Sem, et que l'Écriture lui donne le pas, même sur les fils de Sem, bien qu'il n'en soit que le cinquième petit-fils; car, suivant la tradition véritable, les Hébreux ou Hébereux lui doivent leur nom, bien qu'il puisse exister une autre opinion, qui dérive d'Abraham, ce nom d'Hébreux, ou Abrahéens. Mais il est incontestable que c'est du nom d'Héber qu'ils furent appelés Hébereux, et, retranchant une lettre Hébreux. Et la langue d'Héber fut l'idiome du seul peuple d'Israël qui figure dans ses saints, l'exil, et, dans tous ses descendants, les mystères de la Cité divine. L'Écriture commence donc par nommer six fils de Sem, à qui l'un d'eux donne quatre petits-fils; un autre des enfants de Sem lui donne encore un petit-fils; de celui-ci naît un arrière-petit-fils, et de ce dernier un nouveau rejeton qui est Héber. Or Héber engendra deux fils, dont l'un est appelé Phalech, c'est-à-dire, « divisant ». Et l'Écriture, pour rendre raison de ce nom, ajoute : « Parce que, durant ses jours, la terre fut divisée. » Le sens de ceci se dévoilera plus tard. L'autre fils d'Héber eut douze fils; aussi le nombre total des descendants de Sem s'élève à vingt-sept. Donc, en somme, tous les descendants des trois fils de Noé, c'est-à-dire quinze enfants de Japhet, trente-un de Cham et vingt-sept de Sem, sont au nombre de soixante-treize. L'Écriture ajoute : « Voilà

nominatus in progenie veniente de Sem, et prælatus etiam filiis, cum sit quintus nepos : nisi quia verum est quod traditur, ex illo Hebræos esse cognominatos, tanquam Heberæos : cum et alia possit esse opinio, ut ex Abraham tanquam Abrahæi dicti esse videantur. Sed nimirum hoc verum est, quod ex Heber Heberæi appellati sunt; ac deinde una detracta littera, Hebræi : quam linguam hebraicam solus Israël populus potuit obtinere, in quo Dei Civitas et in sanctis peregrinata est, et in omnibus sacramento adumbrata. Igitur filii Sem prius sex nominantur, deinde ex uno eorum nati sunt quatuor nepotes ejus : itemque alter filiorum Sem genuit ejus nepotem, atque ex illo itidem pronepos natus est, atque inde abnepos, qui est Heber. Genuit autem Heber duos filios, quorum unum appellavit Phalech, quod interpretatur Dividens. Deinde Scriptura subjungens, rationemque hujus nominis reddens : *Quia in diebus, inquit, ejus divisa est terra.* Hoc autem quid sit, postea apparebit. Alius vero qui natus est ex Heber, genuit duodecim filios : ac per hoc fiunt omnes progeniti de Sem viginti septem. In summa igitur omnes progeniti de tribus filiis Noe, id est, quindecim de Japheth, et triginta unus de Cham, viginti septem de Sem, fiunt septuaginta tres. Deinde sequitur Scriptura dicens : *Hi filii*

les enfants de Sem, selon leurs tribus, leurs langues, leurs contrées et leurs peuples » ; et les réunissant tous : « Voilà, dit le texte sacré, les tribus des enfants de Noé selon leurs générations et leurs peuples. Ellesont l'origine de ces groupes de nations dispersées sur la terre après le déluge. D'où l'on peut conclure, ce qui sera démontré plus tard, que ce nombre soixante-treize, ou plutôt soixante-douze, représente des nations et non des individus. Car, après avoir énuméré les descendants de Japhet, l'Écriture termine ainsi : « Et d'eux se formèrent ces groupes de nations divisées chacune par contrées, par langues, par familles et par tribus.

Ailleurs déjà, comme je l'ai montré ci-dessus, l'Écriture comprend en termes plus clairs des nations dans la descendance de Cham : « Mesraïm engendra ceux qu'on appelle Ludieim » ; et elle nomme ainsi jusqu'à sept nations. Puis elle termine l'énumération générale : « Voilà, dit-elle, les enfants de Cham, selon leurs tribus, leurs langues, leurs contrées et leurs peuples. » Elle passe donc sous silence les fils de plusieurs de la postérité de Noé, parce qu'en naissant ils appartenaient à une nation et qu'ils n'ont pu devenir la souche d'aucune autre. En effet, pour qu'elle autre raison l'Écriture, mentionnant huit fils de Japhet, se bornerait-elle à rappeler la naissance de deux des enfants de ces fils ? Pourquoi, lorsqu'elle nomme quatre fils de Cham, ne parlerait-elle que des enfants de trois de ses fils ? Pourquoi, enfin, lorsqu'elle nomme six fils de Sem, ne s'attacherait-elle qu'à

Sem in tribulus suis secundum linguas suas, in regionibus suis et in gentibus suis. Itemque de omnibus : Hæ, inquit, tribus filiorum Noe secundum generationes eorum, et secundum gentes eorum. Ab his dispersæ sunt insulæ gentium super terram post diluvium. Unde colligitur septuaginta tres, vel potius (quod postea demonstrabitur) septuaginta duas gentes tunc fuisse, non homines. Nam et prius cum fuissent commemorati filii Japhet, ita conclusum est : Ex his segregatæ sunt insulæ gentium in terra sua, unusquisque secundum linguam suam in tribubus suis et in gentibus suis.

Jam vero in filiis Cham quodam loco apertius gentes commemoratæ sunt sicut superius ostendi. *Mesraim genuit eos qui dicuntur Ludieim* : et eodem modo ceteræ usque ad septem gentes. Et enumeratis omnibus, postea concludens : *Hi filii Cham, inquit : in tribubus suis, secundum linguas suas in regionibus suis, et in gentibus suis.* Propterea ergo multorum filii non sunt commemorati, quia gentibus aliis nascendo accesserunt, ipsi autem gentes facere nequiverunt. Nam qua alia causa, cum filii Japheth octo enumerentur, ex duobus eorum tantum filii nati commemorantur ; et cum filii Cham quatuor nominentur, ex tribus tantum qui nati sunt adjiciuntur ; et cum filii Sem nominentur sex, duorum tantum posteritas attexitur ?

la postérité de deux d'entre eux? Les autres seraient-ils demeurés sans enfants? Gardons-nous de le croire, mais c'est assurément parce qu'ils ne furent les auteurs d'aucune race qui leur valût d'être tirés de l'oubli : ils ont fait nombre où ils sont nés.

IV. Après ce tableau des nations, chacune retranchée dans sa langue, le narrateur sacré revient toutefois au temps où il n'y avait pour toutes qu'une même langue et raconte l'événement qui donna naissance à la diversité des idiomes : « Toute la terre, dit-il, n'avait qu'une parole et qu'une langue ; quand les hommes, s'éloignant de l'Orient, trouvèrent dans la contrée de Sennaar une plaine où ils habitèrent et se dirent l'un à l'autre : Venez, faisons des briques et cuisons-les au feu. Et les briques leur servirent de pierres et le bitume de ciment, et ils dirent : Venez, bâtissons une ville et une tour dont la tête s'élève jusqu'au ciel, et faisons-nous un nom, en prévenant notre dispersion sur toute la terre. Et le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que les fils des hommes bâtissaient ; et le Seigneur dit : Voici une même race et une seule langue pour tous, et ils ont commencé ceci, et leur entreprise n'en restera pas là. Venez, descendons ici pour y confondre leur langage, afin qu'ils ne s'entendent plus l'un l'autre. Et de là, le Seigneur les dispersa sur la surface de la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville et la tour, et ce lieu fut appelé Confusion,

numquid ceteri sine filiis remanserunt? Absit hoc credere : sed gentes propter quas commemorari digni essent, non utique fecerunt ; quia sicut nascebantur, aliis gentibus addebantur.

IV. Cum ergo in suis linguis istæ gentes fuisse referantur, redit tamen narrator ad illud tempus ; quando una lingua omnium fuit, et inde jam exponit quid acciderit, ut linguarum diversitas nasceretur. *Et erat, inquit, omnis terra labium unum, et vox una omnibus. Et factum est, cum moverent ipsi ab Oriente, invenerunt campum in terra Sennaar, et habitaverunt ibi. Et dixit homo proximo suo : Venite, faciamus lateres, et coquamus illos igni. Et facti sunt illis lateres in lapidem, et bitumen erat illis lutum : et dixerunt, Venite, et ædificemus nobismetipsis civitatem, et turrem cujus caput erit usque ad cælum, et faciamus nobis nomen, antequam dispergamur in faciem omnis terræ. Et descendit Dominus videre civitatem et turrem, quam ædificaverunt filii hominum. Et dixit Dominus Deus : Ecce genus unum, et labium unum omnium ; et hoc inchoaverunt facere, et nunc non deficient ex illis omnia quæ conati fuerint facere : venite, et descendentes confundamus ibi linguam eorum, ut non audiant unusquisque vocem proximi sui. Et dispersit eos Dominus inde super faciem omnis terræ, et cessaverunt ædificantes civitatem et turrem. Propter hoc appellatum est nomen illius Confusio ; quia ibi confudit Dominus*

parce que c'est là que le Seigneur confondit le langage de toute la terre, et que de là il dispersa tous les hommes sur la surface de la terre. » Cette ville, qui fut appelée « Confusion », est cette même Babylone dont l'histoire profane vante la merveilleuse construction. En effet, Babylone veut dire « Confusion ». D'où il suit que le géant Nebroth en fut le fondateur, comme l'Écriture l'avait rapidement indiqué, quand, parlant de Nebroth, elle désignait Babylone comme la capitale de son royaume, c'est-à-dire la cité reine de toutes les autres, et comme la métropole ou le siège de l'empire, quoiqu'elle ne fût pas encore élevée à ce faite de grandeur que l'impiété superbe rêvait pour elle, hauteur inouïe et qui devait atteindre « jusqu'au ciel », soit que l'on entende une seule de ces tours qu'ils bâtissaient, maîtresse entre toutes les autres, soit toutes les tours désignées par le nombre singulier. Ainsi l'Écriture dit « le soldat », pour des milliers de soldats; ainsi « la grenouille et la sauterelle, pour la multitude des grenouilles et des sauterelles », l'une des plaies dont les Égyptiens furent frappés par Moïse. Mais que prétendait cette vaine présomption de l'homme? Aussi haut que ce prodigieux édifice dût monter dans le ciel contre Dieu, eût-il dépassé les plus hauts sommets des montagnes et franchi les derniers espaces de l'air nébuleux? Comment et quelle élévation corporelle ou spirituelle pourrait atteindre à Dieu! La voie du ciel, sûre et véritable, c'est l'humilité qui élève le

labia omnis terræ: et inde dispersit illos Dominus Deus super faciem omnis terræ. Ista civitas quæ appellata est Confusio, ipsa est Babylon, cujus mirabilem constructionem Gentium etiam commendat historia. Babylon quippe interpretatur Confusio. Unde colligitur gigantem illum Nebroth fuisse illius conditorem, quod superius breviter fuerat intimatum, ubi cum de illo Scriptura loqueretur, ait initium regni ejus fuisse Babylonem, id est, quæ civitatum ceterarum generet principatum, ubi esset tanquam in metropoli habitaculum regni: quamvis perfecta non fuerit usque in tantum modum, quantum superba cogitabat impietas. Nam nimia disponebatur altitudo, quæ dicta est usque in cœlum, sive unius turris ejus, quam præcipuam moliebantur inter alias; sive omnium turrium, quæ per numerum singularem ita significatæ sunt, ut dicitur miles, et intelliguntur millia militum: ut rana, ut locusta; sic enim appellata est multitudo ranarum ac locustarum in plagis, quibus Ægyptii percussi sunt per Moysen. Quid aulem factura fuerat humana et vana præsumptio? Cujuslibet et quantumlibet in cœlum adversus Deum altitudinem molis extolleret, quando montes transcenderet universos? quando spatium nebulosi aeris hujus evaderet? Quid denique noceret Deo quantumcumque vel spiritualis, vel corporalis elatio? Tutam veramque in cœlum viam molitur humilitas,

cœur en haut; l'humilité nous prépare, pour arriver au ciel, une voie sûre et vraie, en élevant notre cœur vers le Seigneur et non contre le Seigneur, à l'exemple de ce géant que l'Écriture appelle « chasseur contre le Seigneur ».

Plusieurs ici, trompés par l'ambiguïté du grec, se sont mépris sur le sens, traduisant, non pas « contre le Seigneur, » mais « devant le Seigneur ». En effet *ἐναντίον* signifie à la fois « devant » et « contre ». Ce mot est dans le verset du psaume : « Et pleurons devant le Seigneur qui nous a faits »; et il se trouve encore au livre de Job, où il est écrit : « Tu as fait éclater ta fureur contre le Seigneur. » C'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre : « Ce géant chasseur contre le Seigneur. » Et que signifie ce mot « chasseur » sinon trompeur, tyran, meurtrier des animaux qui vivent sur la terre? Il élevait donc contre le Seigneur, avec ses peuples, une tour symbole de l'orgueil impie. Or, c'est avec justice que la peine frappe l'attention mauvaise, lors même que le succès l'a trahie. Mais ici quel a été le châtiement? Comme l'ascendant de l'homme qui commande réside dans la langue, c'est dans la langue que l'orgueil fut atteint; il fallait qu'il ne fût pas entendu des autres hommes pour être obéi, l'homme qui n'avait pas voulu entendre pour obéir à Dieu. Ainsi fut dissipée cette conspiration, chacun s'éloignant de l'homme qu'il n'entendait pas, pour ne se joindre qu'à celui qui pouvait l'entendre; et les peuples furent séparés par les langues et dispersés par toute la terre, selon

sursum levans cor ad Dominum, non contra Dominum : sicut dictus est gigas iste venator contra Dominum. Quod non intelligentes nonnulli, ambiguo græco decepti sunt, ut non interpretarentur contra Dominum, sed ante Dominum : ἐναντίον quippe et ante et contra significat. Hoc enim verbum est in Psalmo : Et ploremus ante Dominum, qui fecit nos. Et hoc verbum est etiam in libro Job, ubi Scriptum est : In furorem erupisti contra Dominum. Sic ergo intelligendus est gigas iste venator contra Dominum. Quid autem hic significatur hoc nomine, quod est venator, nisi animalium terrigenarum deceptor, oppressor, exstinctor? Erigebat ergo eum suis populis turrem contra Dominum, qua est impia significata superbia. Merito autem malus punitur affectus, etiam cui non succedit effectus. Genus vero ipsius pœnæ quale fuit? Quoniam dominatio imperantis in lingua est, ibi damnata est superbia, ut non intelligeretur jubens homini, qui noluit intelligere ut obediret Deo jubenti. Sic illa conspiratio dissoluta est, cum quisque ab eo quem non intelligebat, abscederet, nec se nisi ei, cum quo loqui poterat, aggregaret : et per linguas divisæ sunt gentes, dispersæque per terras,

le bon plaisir de Dieu ; mais le mode de son action dans ce mystérieux événement se dérobe à notre intelligence.

V. « Et le Seigneur, dit l'Écriture, descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les enfants des hommes » ; c'est-à-dire, non les enfants de Dieu, mais cette société vivant selon l'homme, que nous appelons la cité terrestre. Or Dieu ne se déplace point, lui qui toujours est tout entier partout ; mais on dit qu'il descend, quand sur la terre il agit par voie de miracle, et qu'un événement accompli en dehors du cours ordinaire de la nature atteste, en quelque sorte, sa présence. Et quand il voit, il n'apprend pas à tel instant, lui qui ne peut jamais rien ignorer ; mais on dit qu'à tel instant il voit et connaît ce qu'il fait voir et connaître. On ne voyait donc pas d'abord cette ville comme Dieu la fit voir, quand il eut montré combien elle lui déplaisait. Toutefois on peut encore entendre que Dieu descendit vers cette ville, parce que ses anges, en qui il habite, y descendirent ; et cette parole de l'Écriture : « Le Seigneur Dieu dit : Les voilà donc en un seul peuple, parlant tous une seule langue » ; puis, ce qu'elle ajoute : « Venez, descendons et confondons ici leur langage », ne serait que le développement et l'explication du fait qu'elle vient d'énoncer : « Le Seigneur descendit. » En effet, s'il était déjà descendu, que signifierait : « Venez, descendons et confondons ici leur langage » ; paroles que l'on suppose adressées aux anges ; et n'est-ce pas à dire que,

sicut Deo placuit, qui hoc modis occultis nobisque incomprehensibilibus fecit.

V. Quod enim scriptum est : *Et descendit Dominus videre civitatem et turrem, quam ædificaverunt filii hominum* ; hoc est, non filii Dei, sed illa societas secundum hominem vivens, quam terrenam dicimus civitatem : non loco movetur Deus, qui semper ubique est totus ; sed descendere dicitur, cum aliquid facit in terra, quod præter usitatum naturæ cursum mirabiliter factum, præsentiam quodammodo ejus ostendat : nec videndo discit ad tempus, qui nunquam potest aliquid ignorare ; sed ad tempus videre et cognoscere dicitur, quod videri et cognosci facit. Non sic ergo videbatur illa civitas, quomodo eam Deus videri fecit, quando sibi quantum displiceret ostendit. Quamvis possit intelligi Deus ad illam civitatem descendisse, quia descenderunt Angeli ejus in quibus habitat ; ut quod adjunctum est : *Et dixit Dominus Deus, Ecce genus unum, et labium unum omnium, et cetera* ; ac deinde additum : *Venite, et descendentes confundamus ibi linguam eorum* ; recapitulatio sit, demonstrans quemadmodum factum sit, quod dictum fuerat : *Descendit Dominus*. Sic enim jam descenderat, quid sibi vult : *Venite, et descendentes confundamus* (quod intelligitur Angelis dictum),

lorsqu'ils descendent, Dieu, qui est en eux descend en leurs personnes? Et Dieu ne dit pas : « Venez, confondez, » mais « confondons ici leur langage »; pour montrer que son opération est si intime à ses ministres qu'ils sont eux-mêmes ses coopérateurs : « Nous sommes les coopérateurs de Dieu », dit l'Apôtre.

VI. Et ne pourrait-on supposer aussi qu'au moment de la création de l'homme Dieu parle aux anges, quand il dit : « Faisons l'homme »; car il parle à plusieurs; mais l'expression suivante : « à notre image, » écarte ce sens. Car il n'est pas permis de croire que l'homme ait été fait à l'image des anges, ou que la figure des anges et de Dieu soit la même. C'est donc avec raison que nous lisons dans ces paroles la pluralité de la Trinité. Cependant, comme cette Trinité n'est qu'un seul Dieu, lorsqu'elle a dit : « faisons », l'Écriture ajoute : « Et Dieu fit l'homme à l'image de Dieu »; et elle ne dit pas : « Les dieux firent », ou « à l'image des dieux ». Ici de même on pourrait croire qu'il s'agit de la Trinité, comme si le Père s'adressait au Fils et au Saint-Esprit : « Venez, descendons et confondons ici leur langage » : si quelque raison nous défendait ici de faire survenir les anges. Mais c'est aux anges surtout qu'il convient de s'approcher de Dieu par de saints mouvements, c'est-à-dire par de pieuses pensées, pour consulter l'immuable vérité comme la loi éternelle de leurs célestes assises. En effet ils ne sont pas leur vérité à eux-mêmes, mais, participant de la Vérité créa-

nisi quia per Angelos descendebat, qui in Angelis descendentibus erat? Et bene non ait: Venite, et descendentes confundite: sed: *Confundamus ibi linguam eorum*; ostendens ita se operari per ministros suos, ut sint etiam ipsi cooperatores Dei: sicut Apostolus dixit: *Dei enim sumus cooperarii*.

VI. Poterat et illud, quando factus est homo, de Angelis intelligi quod dictum est: *Faciamus hominem*, quia non dixit: *Faciam*: sed quia sequitur: *ad imaginem nostram*; nec fas est credere ad imaginem Angelorum hominem factum, aut eandem esse imaginem Angelorum et Dei; ideo recte illic intelligitur pluralitas Trinitatis. Quæ tamen Trinitas, quia unus est Deus, etiam cum dixisset: *Faciamus*: *Et fecit*, inquit: *Deus hominem ad imaginem Dei*: non dixit: *Fecerunt dii*, aut, *ad imaginem deorum*. Poterat et hic eadem intelligi Trinitas, tanquam Pater dixerit ad Filium et Spiritum Sanctum: *Venite, et descendentes confundamus ibi linguam eorum*; si aliquid esset, quod Angelos prohiberet intelligi: quibus potius convenit venire ad Deum motibus sanctis, hoc est cogitationibus piis, quibus ab eis consulitur incommutabilis Veritas, tanquam lex æterna in illa eorum curia superna. Neque enim sibi ipsi sunt veritas; sed creatricis participes Veritatis, ad illam

trice, ils s'approchent d'elle comme de la source de la vie, pour puiser en elle ce qu'ils n'ont pas en eux. Et le stabilité est dans ce mouvement qui les rapproche toujours, eux qui ne s'éloignent jamais. Et Dieu ne parle pas aux anges comme nous nous parlons entre nous, comme nous parlons à Dieu et aux anges, ou comme nous parlent les anges eux-mêmes, et Dieu par leur ministère; il leur parle son ineffable langage, dont le sens nous est humainement transmis. Car la parole de Dieu, plus sublime encore avant son œuvre, est la raison immuable de cette œuvre même. Elle ne frappe point l'oreille d'un son passager; elle a une vertu éternellement permanente et temporellement active. C'est par cette parole que Dieu communique avec les saints anges; mais à nous, si loin de lui, il parle autrement. Et quand il nous arrive aussi de saisir de l'oreille intérieure quelque mot de cette langue, nous nous rapprochons d'eux. Ainsi donc, pour prévenir désormais toute définition nouvelle du langage de Dieu: la Vérité immuable parle, soit par elle-même, et d'une manière ineffable dans la plus secrète intimité de la créature raisonnable; soit par la créature muable, à notre esprit, dans un idiome d'images spirituelles; soit par le son corporel, au sens corporel.

« Et maintenant ils ne ralentiront pas l'obstination de leurs efforts. » Quand Dieu parle ainsi, ce n'est pas une affirmation qu'il exprime, mais il interroge, ou plutôt il menace.

moventur, tanquam ad fontem vitæ, ut quod non habent ex se ipsis, capiant ex ipsa. Et eorum stabilis est iste motus, quo veniunt, qui non recedunt. Nec sic loquitur Angelis Deus, quomodo nos invicem nobis, vel Deo, vel Angelis, vel ipsi Angeli nobis, sive per illos Deus nobis; sed ineffabili suo modo, nobis autem hoc indicatur nostro modo. Dei quippe sublimior ante suum factum locutio, ipsius sui facti est immutabilis ratio, quæ non habet sonum strepentem atque transeuntem, sed vim sempiternæ manentem, et temporaliter operantem. Hac loquitur Angelis sanctis, nobis autem aliter longe positis. Quando autem etiam nos aliquid talis locutionis interioribus auribus capimus, Angelis propinquamus. Non itaque mihi assidue reddenda est ratio in hoc opere de locutionibus Dei. Aut enim Veritas incommutabilis per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturæ mentibus, aut per mutabilem creaturam loquitur, sive spiritualibus imaginibus nostro spiritui, sive corporalibus vocibus corporis sensui.

Illud sane quod dictum est: *Et nunc non deficient ex illis omnia, quæ conati fuerint facere*, non dictum est confirmando, sed tanquam interrogando, sicut solet a comminantibus dici, quemadmodum ait quidam

Non arma expedient, totaque ex urbe sequentur ?

C'est dans ce sens qu'un poète a dit : « Les armes ne sont pas prêtes, et toute la ville à leur poursuite ? » La parole de Dieu doit s'entendre ainsi : « Et maintenant ne ralentiront-ils pas l'obstination de leurs efforts. » Car cette locution, *non*, n'exprime pas la menace. Et c'est pour les esprits un peu lents que nous ajoutons la particule *ne*, et disons : *nonne*, dans l'impuissance d'écrire l'accent dont le mot est prononcé. De ces trois hommes, fils de Noé, sortirent donc soixante-treize ou plutôt, comme le calcul l'établira, soixante-douze nations ; et autant de contrées, autant de langues ; et ces nations, en se multipliant, peuplèrent aussi les îles. Mais le nombre des nations s'éleva bien au-dessus du nombre des langues ; car nous savons en Afrique plusieurs races barbares dont la langue est une ; et quant aux îles, les hommes, après l'accroissement du genre humain, n'ont-ils pu y passer sur des vaisseaux ? Qui en doute ?

VII. Mais il est intéressant de savoir comment les espèces animales, qui ne sont pas sous la tutelle de l'homme, qui naissent, non de la terre, comme les grenouilles, mais seulement de l'union du mâle et de la femelle, tels que les loups et autres animaux de ce genre ; comment, dis-je, après le déluge, périrent tous les êtres que l'arche ne renfermait pas, ces espèces ont pu se trouver même en ces îles, s'il est vrai qu'elles n'aient été reproduites que par les couples sauvés dans l'arche. Quelques-uns ont dû passer à la nage, mais

Sic ergo accipiendum est, tanquam dixerit : Nonne omnia deficient ex illis, quæ conati fuerint facere ? Sed si ita dicatur, non exprimit comminantem. Verum propter tardiusculos addidimus particulam, id est, Ne, ut diceremus, Nonne : quoniam vocem pronuntiantis scribere non possumus. Ex illis igitur tribus hominibus, Noe filiis, septuaginta tres, vel potius, ut ratio declaratura est, septuaginta duæ gentes totidemque linguæ per terras esse cœperunt, quæ crescendo et insulas impleverunt. Auctus est autem numerus gentium multo amplius quam linguarum. Nam et in Africa barbaras gentes in una lingua plurimus novimus ; et homines quidem, multiplicato genere humano, ad insulas inhabitandas navigio transire potuisse, quis ambigat ?

VII. Sed quæstio de omni genere bestiarum est, quæ sub cura hominum non sunt, nec sicuti ranæ nascuntur ex terra, sed sola commixtione maris et feminæ propagantur, sicut lupi atque hujusmodi cetera, quomodo post diluvium, quo ea quæ in arca non erant, cuncta deleta sunt, etiam in insulis esse potuerint, si reparata non sunt nisi ex his, quorum genera in utroque sexu arca servavit. Possunt quidem credi ad insulas natando tran-

aux îles voisines de la terre. D'autres îles, en effet, sont tellement distantes des régions continentales qu'il ne semble pas qu'aucune de ces espèces ait pu nager jusque-là. Mais que les hommes aient pris et amené ces espèces avec eux dans ces îles, qu'ils les aient ainsi naturalisées au lieu de leur séjour; c'est un fait que la passion de la chasse rend assez probable, et l'on ne saurait nier, d'autre part, que Dieu en ait pu commander ou permettre la translation par le ministère des anges : si elles sont sorties de la terre, selon l'origine primitive, quand Dieu dit : « Que la terre produise une âme vivante » ; c'est encore une preuve plus éclatante que tant d'animaux de tout genre ont été renfermés dans les flancs de l'arche, moins pour réparer les espèces détruites que pour figurer la réunion mystique de tant de nations dans l'Eglise.

VIII. Autre question. Est-il croyable que des fils de Noé, ou plutôt du premier homme, dont ils sont eux-mêmes issus, descendent certaines races monstrueuses d'hommes dont l'histoire profane fait mention ? Ainsi, par exemple, les hommes qui, dit-on, n'ont qu'un œil au milieu du front ; ceux dont la plante des pieds est tournée derrière les jambes ; ceux à qui la nature a donné les deux sexes, la mamelle droite d'un homme, la mamelle gauche d'une femme, et qui, tour à tour, dans l'œuvre de la reproduction, engendrent et enfantent ; d'autres qui manquent de bouche

sisse, sed proximas. Sunt autem quædam tamen longe positæ a continentibus terris, ut ad eas nulla videatur natæ potuisse bestiarum. Quod si homines eas captas secum advexerunt, et eo modo ubi habitabant earum genera instituerunt, venandi studio fieri potuisse incredibile non est : quamvis jussu Dei sive permissu etiam opere angelorum negandum non sit potuisse transferri. Si vero e terra exortæ sunt secundum originem primam, quando dixit Deus : *Producat terra animam vivam* : multo clarius apparet, non tam reparandorum animalium causa, quam figurandarum variarum gentium propter Ecclesiæ sacramentum in arca fuisse omnia, si in insulis, quo transire non possent, multa animalia terra produxit.

VIII. Quæritur etiam, utrum ex filiis Noe, vel potius ex illo uno homine, unde etiam ipsi exstiterunt, propagata esse credendum sit quædam monstruosa hominum genera, quæ gentium narrat historia : sicut perhibentur quidam unum habere oculum in fronte media : quibusdam plantas versas esse post crura : quibusdam utriusque sexus esse naturam, et dextram mammam virilem, sinistram muliebrem, vicibusque alternis coeundo et gignere et parere : aliis ora non esse, eosque per nares tantummodo halitu vivere : alios statura esse cubitales, quos Pygmæos a cubito

et ne vivent qu'en respirant par les narines ; d'autres encore dont la taille est d'une coudée, et que les Grecs appellent pygmées, du mot qui, dans leur langue, signifie coudée ; ailleurs, selon les mêmes traditions, les femmes conçoivent à cinq ans et ne survivent pas à leur huitième année. On rapporte encore qu'il est une race d'hommes n'ayant qu'une jambe sur deux pieds, ne pliant pas le jarret, et d'une célérité merveilleuse ; on les appelle « sciopodes », parce que, dit-on, étendus sur le dos, ils se défendent à l'ombre de leurs pieds, contre l'ardeur du soleil ; quelques-uns sans tête, auraient les yeux dans les épaules, et beaucoup d'autres monstres, d'espèce ou d'apparence humaine, peints en mosaïque sur le pont de Carthage, sujets que l'on prétend tirés d'une histoire curieuse. Que dirai-je des cynocéphales, que leur tête de chien et même l'aboiement rangent plutôt parmi les bêtes que parmi les hommes ? Or il n'est pas nécessaire de croire à toutes les espèces d'hommes qu'on dit exister. Mais, quelque part et de quelque figure que naisse un homme, c'est-à-dire un animal raisonnable et mortel ; quelque insolites que soient à nos sens la forme de son corps, sa couleur, ses mouvements, sa voix ; quels que soient la force, les éléments et les propriétés de sa nature ; aucun fidèle ne doutera que cet homme ne tire son origine de l'homme modèle unique et primitif. Et toutefois l'évidence même distingue quels sont les phénomènes naturels à cause de leur constance, ou merveilleux, à cause de leur rareté.

Græci vocant : alibi quinquennes concipere feminas, et octavum vitæ annum non excedere. Item ferunt esse gentem, ubi singula crura in pedibus habent, nec poplitem flectunt, et sunt mirabilis celeritatis; quos Sciopodas vocant, quod per æstum in terra jacentes resupini umbra se pedum protegant : quosdam sine cervice oculos habentes in humeris : et cetera hominum, vel quasi hominum genera, quæ in maritima platea Carthaginis musivo picta sunt, ex libris deprompta velut curiosioris historiæ. Quid dicam de cynocephalis, quorum canina capita atque ipse latratus magis bestias quam homines confitetur? Sed omnia genera hominum quæ dicuntur esse, credere non est necesse. Verum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatam sensibus gerat corporis formam, seu colorem, sive motum, sive sonum, sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturæ, ex illo uno protoplasto originem ducere, nullus fidelium dubitaverit. Apparet tamen quid in pluribus natura obtinuerit, et quid sit ipsa raritate mirabile.

Mais la raison que l'on peut rendre de certains enfante-
ments monstrueux peut s'étendre à certaines races monstrueuses. Dieu, créateur de toutes choses, sait où et quand une chose doit être créée, car il sait par quelles nuances de similitudes et de contrastes il doit ordonner la beauté de l'ensemble. Mais l'homme, à qui l'ensemble échappe, se laisse choquer par l'apparente difformité d'une partie, faute de connaître la convenance et le rapport de la partie à l'ensemble. Nous savons que des hommes naissent avec plus de cinq doigts aux mains et aux pieds, et cette différence est de toutes la plus légère ; mais, loin de nous le délire de croire que Dieu se soit mépris dans le nombre des doigts humains, quoique son intention nous passe. Et qu'il se produise encore un phénomène plus étrange, celui dont nul ne peut raisonnablement critiquer l'œuvre, sait bien ce qu'il fait. Il y a dans Hipponne un homme qui a la plante des pieds en forme de lune, avec deux doigts seulement ; ses mains sont semblables. S'il existait un peuple entier ainsi conformé, ce serait une merveille que l'on ajouterait à cette curieuse histoire. Nierons-nous donc que cet homme descende de l'homme unique créé le premier ? Les androgynes, qu'on appelle encore hermaphrodites, sont très rares ; mais il est difficile qu'il n'en paraisse pas de temps en temps ; en eux, les deux sexes sont tellement distincts qu'on ne sait duquel ils doivent recevoir

Qualis autem ratio redditur de monstrosis apud nos hominum partibus, talis de monstrosis quibusdam gentibus reddi potest. Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem quarum partium vel similitudine vel diversitate contextat. Sed qui totum inspicere non potest, tanquam deformitate partis offenditur ; quoniam cui congruat, et quo referatur, ignorat. Pluribus quam quinque digitis in manibus et pedibus nasci homines, novimus ; et hæc levior est quam illa distantia : sed tamen absit ut quis ita desipiat, ut existimet in numero humanorum digitorum errasse Creatorem, quamvis nesciens cur hoc fecerit. Ita etsi major diversitas oriatur, scit ille quid egerit, cujus opera juste nemo reprehendit. Apud Hipponem Diarrhytum est homo quasi lunatas habens plantas, et in eis binos tantummodo digitos, similes et manus. Si aliqua gens talis esset, illi curiosæ atque mirabili adderetur historiæ. Num igitur istum propter hoc negabimus ex uno illo, qui primus creatus est, esse propagatum ? Androgyni, quos etiam hermaphroditos nuncupant, quamvis admodum rari sint, difficile est tamen ut temporibus desint, in quibus sic uterque sexus apparet, ut ex quo potius debeant accipere nomen, incertum sit : a meliore tamen, hoc est a masculino, ut appella-

leur nom; cependant l'habitude a prévalu dans le langage en faveur du plus noble, c'est-à-dire du sexe masculin; car l'on n'a jamais donné à leurs noms une désinence féminine. Il y a quelques années, naquit en Orient un homme double à la partie supérieure du corps (et le souvenir en est récent) et simple à la partie inférieure: il avait deux têtes, deux poitrines, quatre mains, mais un seul ventre et deux pieds comme un seul homme; et il vécut assez longtemps pour que la rumeur publique attirât autour de lui le concours des visiteurs. Qui pourrait énumérer tous les enfantements humains entièrement dissemblables à leurs auteurs constants et certains? Or, comme on ne peut nier que ces individus ne dérivent d'Adam, ainsi, les races mêmes qui, dans les variétés de leur organisation, franchissent selon certains récits, le cercle ordinaire des lois naturelles, lois pour la plupart des autres races, sinon pour toutes: — ces races étranges, si toutefois elles rentrent dans les termes de cette définition: « animaux raisonnables et mortels; » — il faut reconnaître qu'elles descendent du père commun de tous les hommes; en admettant néanmoins comme faits véritables ces variétés d'espèces et ces profondes différences entre leur conformation et la nôtre. Car, si l'on ignorait que les guenons, les singes à longue queue et les sphinxes sont des brutes et non des hommes, certains historiens pourraient bien, dans leur ambition de découvertes, permettre impunément à leur vanité ce mensonge et nous donner ces animaux pour des

rentur, loquendi consuetudo prævaluit. Nam nemo unquam androgynæcas aut hermaphroditas nuncupavit. Ante annos aliquot, nostra certe memoria, in Oriente duplex homo natus est superioribus membris, inferioribus simplex: nam duo erant capita, duo pectora, quatuor manus; venter autem unus, et pedes duo, sicut uni homini; et tamdiu vixit, ut multos ad eum videndum fama contraheret. Quis autem omnes commemorare possit humanos fetus longe dissimiles his ex quibus eos natos esse certissimum est? Sicut ergo hæc ex illo uno negari non possunt originem ducere; ita quæcumque gentes in diversitatibus corporum ab usitato naturæ cursu, quem plures et prope omnes tenent, velut exorbitasse traduntur, si definitione illa includuntur, ut rationalia animalia sint atque mortalia, ab eodem ipso uno primo patre omnium stirpem trahere confitendum est: si tamen vera sunt quæ de illarum nationum varietate et tanta inter se atque nobiscum diversitate traduntur. Nam et simias, et cercopithecus, et sphingas, si nesciremus non homines esse, sed bestias, possent illi historici de sua curiositate gloriantes, velut gentes aliquas hominum nobis impunita vanitate mentiri. Sed si homines sunt, de quibus illa mira conscripta sunt; quid, si propterea Deus voluit etiam nonnullas gentes ita creare, ne

racas humaines. Mais, si les êtres sur lesquels on a écrit ces particularités merveilleuses sont des hommes, Dieu n'aurait-il point créé ces races exceptionnelles pour nous détourner de croire que, dans la production de ces monstres que nous voyons naître parmi nous, la Sagesse divine, dont la nature humaine est l'ouvrage, se trompe comme pourrait se tromper l'art d'un ouvrier moins parfait? Il ne doit donc pas nous paraître absurde qu'étant dans chaque race certains individus monstrueux, il soit aussi, dans l'universalité du genre humain, certaines races monstrueuses. Ainsi, pour conclure avec prudence et circonspection, ou ces relations de certaines espèces monstrueuses sont absolument fausses, et ces espèces n'appartiennent pas à l'espèce humaine; ou, si elles dépendent de l'humanité, elles viennent d'Adam.

IX. Quant à cette fabuleuse hypothèse d'antipodes, c'est-à-dire d'hommes qui, foulant cette partie opposée de la terre où le soleil se lève quand il se couche pour nous, opposent leurs pieds aux nôtres, il n'est aucune raison d'y croire. Or cette opinion ne se fonde sur aucune notion historique, mais sur un raisonnement, sur une conjecture. La terre, dit-on, est suspendue sous la voûte céleste, et, dans le cercle du monde, le centre est en même temps la région inférieure; d'où il suit qu'il est impossible que l'autre partie de la terre, au-dessous de nous, ne soit pas habitée par des hommes. Mais supposé que le monde eût cette forme ronde et sphérique, cela même fût-il démontré par quelque raison, s'en

in his monstris, quæ apud nos patet ex hominibus nasci, ejus sapientiarum, qua naturam fingit humanam, velut artem cujuscumque minus perfecti opificis, putaremus errasse? Non itaque nobis videri absurdum debet, ut quemadmodum in singulis quibusque gentibus quædam monstra sunt hominum, ita in universo genere humano quædam monstra sint gentium. Quapropter, ut istam questionem pedetentim cauteque concludam: aut illa, quæ talia de quibusdam gentibus scripta sunt, omnino nulla sunt; aut si sunt, homines non sunt; aut ex Adam sunt, si homines sunt.

IX. Quod vero et antipodas esse fabulantur, id est, homines a contraria parte terræ, ubi sol oritur, quando occidit nobis, adversa pedibus nostris calcare vestigia, nulla ratione credendum est. Neque hoc ulla historica cognitione didicisse se affirmant, sed quasi ratiocinando conjectant, eo quod intra convexa cœli terra suspensa sit, eundemque locum mundus habeat, et infimum, et medium: et ex hoc opinantur alteram terræ partem, quæ infra est, habitatione hominum carere non posse. Nec attendunt, etiamsi figura conglobata et rotunda mundus esse credatur, sive aliqua ratione monstretur; non tamen esse consequens, ut etiam ex illa parte ab aquarum congerie unda sit terra: deinde etiamsi nuda sit, neque hoc

suivrait-il que, dans cette partie, la terre apparût hors des eaux, et, l'aridité admise, s'en suivrait-il nécessairement qu'elle eût des habitants? car l'Écriture n'a garde d'autoriser cette erreur, elle qui justifie ses récits du passé par l'accomplissement de ses prédictions; et il serait trop absurde de prétendre qu'après avoir franchi l'immensité de l'Océan quelques hommes aient pu, hardis navigateurs, passer de cette partie du monde en l'autre, pour y implanter un rameau détaché de la famille du premier homme. Au milieu de ces races d'hommes que nous venons de voir divisées en soixante-douze peuples et autant de langues, cherchons donc si nous pouvons trouver cette Cité de Dieu, voyageuse en ce monde, conduite jusqu'à l'arche du déluge, et qui continue ses voies de bénédictions dans les enfants de Noé, dans l'aîné surtout appelé Sem: car la bénédiction de Japhet, c'est d'habiter les demeures de son frère.

X. Attachons-nous donc à la suite des générations depuis Sem, qui nous désigne la Cité de Dieu après le déluge, comme la suite des générations depuis Seth la désignait avant le déluge. C'est pourquoi l'Écriture sainte, nous montrant la cité de la terre dans Babylone, c'est-à-dire dans la confusion, remonte au patriarche Sem et reprend à lui l'ordre des générations jusqu'à Abraham, précisant, pour chacun, l'âge où il a engendré le fils appartenant à la ligne choisie,

statim necesse esse, ut homines habeat. Quoniam nullo modo Scriptura ista mentitur, quæ narratis præteritis facit fidem, eo quod ejus prædicta complentur: nimisque absurdum est, ut dicatur aliquos homines ex hac in illam partem, Oceani immensitate trajecta, navigare ac pervenire potuisse, ut etiam illic ex uno illo primo homine genus institueretur humanum. Quapropter inter illos tunc hominum populos, qui per septuaginta duas gentes et totidem linguas colliguntur fuisse divisi, quæramus, si possumus invenire illam in terris peregrinantem Civitatem Dei, quæ usque ad diluvium arcamque perducta est, atque in filiis Noe per eorum benedictiones perseverasse monstratur, maxime in maximo, qui est appellatus Sem: quandoquidem Japheth ita benedictus est, ut in ejusdem fratris sui domibus habitaret.

X. Tenenda est igitur series generationum ab ipso Sem, ut ipsa ostendat post diluvium Civitatem Dei; sicut eam series generationum ab illo qui est appellatus Seth, ostendebat ante diluvium. Propter hoc ergo Scriptura divina cum terrenam civitatem in Babylone, hoc est in confusione, monstrasset, ad patriarcham Sem recapitulando revertitur, et orditur inde generationes usque ad Abraham, commemorato etiam numero annorum quanto quisque ad hanc seriem pertinentem filium genuisset, quantoque

et le nombre d'années qu'il a vécu depuis. Ici, fidèle à ma promesse, je dois rendre raison de cette parole de l'Écriture, sur l'un des fils d'Héber; « il fut nommé Phalech, parce que, de son temps, la terre fut divisée; » par cette division de la terre, en effet, que doit-on entendre, sinon la diversité des langues? Négligeant donc les autres enfants de Sem, indifférents à son but, l'Écriture, dans la chaîne des générations, ne s'attache qu'aux anneaux qui descendent jusqu'à Abraham, comme avant le déluge, dans la postérité de Seth, elle ne s'attachait qu'à ceux qui devaient l'amener à Noé. Elle commence donc ainsi l'énumération généalogique : « Voici la postérité de Sem. Sem, fils de Noé, avait cent ans lorsqu'il engendra Arphaxat, la seconde année depuis le déluge; et, après avoir engendré Arphaxat, Sem vécut cinq cents ans, et il engendra des fils et des filles, et il mourut. » Ainsi l'Écriture énumère tous les autres, déterminant à quelle année de sa vie chacun a engendré les fils appartenant à la ligne des générations qui aboutit à Abraham; et combien d'années il a vécu ensuite. Elle marque expressément que chacun a eu des fils et des filles pour nous faire comprendre l'origine de l'accroissement des peuples. Elle ne veut pas que, préoccupés du petit nombre d'hommes désignés, nous nous demandions, dans une puérile incertitude, comment la postérité de Sem a pu remplir cette immense étendue de contrées et de royaumes, et surtout fonder l'empire des Assyriens, d'où Ninus, le dominateur des peuples orientaux, étendit au loin

vixisset. Ubi certe agnoscendum est quod ante promiseram, ut appareat quare sit dictum de filiis Heber : *Nomen unius Phalech, quia in diebus ejus divisa est terra.* Quid enim aliud intelligendum est, terram esse divisam, nisi diversitate linguarum? Omissis igitur ceteris filiis Sem ad hanc rem non pertinentibus, illi connectuntur in ordine generationum per quos possit ad Abraham perveniri : sicut illi connectebantur ante diluvium, per quos perveniretur ad Noe, generationibus quæ propagatæ sunt ex illo Adam filio, qui appellatus est Seth. Sic ergo incipit generationum ista contextio : *Et hæ generationes Sem. Sem filius centum annorum, cum genuit Arphaxat, secundo anno post diluvium. Et vixit Sem, postquam genuit Arphaxat, quingentos annos, et genuit filios et filias, et mortuus est.* Sic exsequitur ceteros, dicens quoto quisque anno vitæ suæ filium genuerit, ad istum generationum ordinem pertinentem, qui pertendit ad Abraham ; et quot annos postmodum vixerit, intimans eum filios filiasque genuisse : ut intelligamus unde potuerint populi accrescere, ne in paucis qui commemorantur hominibus occupati pueriliter hæsitemus, unde tanta spatia terrarum atque regnorum repleti potuerint de genere Sem; maxime propter Assyriorum regnum, unde Ninus ille Orientalium domitor usquequaque

le formidable rayon de ses conquêtes, léguant à ses fils cet empire aux vastes limites, aux bases profondes et dont la durée devait être si longue.

Mais, pour prévenir d'inutiles retards, nous nous contenterons de déterminer, non pas combien d'années chacun vécut dans cette ligne, mais à quelle année de sa vie il engendra le fils qui dut continuer cette ligne choisie. Ainsi s'établira le calcul des années écoulées depuis le déluge jusqu'à Abraham; et, après ces développements, que la nécessité réclame, nous passerons rapidement sur d'autres points. Dans la seconde année après le déluge, Sem, alors âgé de cent ans, engendra Arphaxat. Arphaxat, à l'âge de cent trente-cinq ans, engendra Caïnan, qui, à l'âge de cent trente ans, engendra Sala, et Sala avait le même âge, lorsqu'il engendra Héber. Héber était dans sa cent trente-quatrième année lorsqu'il engendra Phalech, du vivant duquel la terre fut divisée. Phalech vécut cent trente ans et engendra Ragau; et Ragau vécut cent trente-deux ans, et il engendra Seruch; et Seruch cent trente ans, et il engendra Nachor; et Nachor, soixante-dix-neuf ans, et il engendra Thara; et Thara, soixante-dix ans, et il engendra Abram, dont plus tard Dieu changea le nom, l'appelant Abraham. Il y a donc, depuis le déluge jusqu'à Abraham, mille soixante et douze ans, selon la Vulgate, c'est-à-dire selon la version des Septante; le texte hébreu en

populorum ingenti prosperitate regnavit, et latissimum ac fundatissimum regnum, quod diuturno tempore duceretur, suis posteris propagavit.

Sed nos ne diutius quam opus est immoremur, non quot annos quisque in ista generationum serie vixerit, sed quoto anno vitæ suæ genuerit filium, hoc ordine memorandum tantummodo ponimus, ut et numerum annorum a transacto diluvio usque ad Abraham colligamus, et propter illa, in quibus nos cogit necessitas immorari, breviter alia cursimque tangamus. Secundo igitur anno post diluvium Sem, cum esset centum annorum, genuit Arphaxat; Arphaxat autem, cum esset centum triginta quinque annorum, genuit Cainan; qui cum esset centum triginta, genuit Sala. Porro etiam ipse Sala totidem annorum erat, quando genuit Heber. Centum vero et triginta et quatuor agebat annos Heber, cum genuit Phalech, in cujus diebus divisa est terra. Ipse autem Phalech vixit centum triginta: et genuit Ragau; et Ragau centum triginta duos, et genuit Seruch: et Seruch centum triginta, et genuit Nachor: et Nachor septuaginta novem, et genuit Thara: Thara autem septuaginta, et genuit Abram: quem postea Deus mutato vocabulo nominavit Abraham. Fiuat itaque anni a diluvio usque ad Abraham mille septuaginta et duo, secundum Vulgatam editionem, hoc est interpretum Septuaginta. In hebræis autem codicibus longe

compte beaucoup moins; et l'on ne rend de cette différence, ou aucune raison, ou que des raisons fort obscures.

Ainsi, quand nous cherchons parmi ces soixante-douze nations la Cité de Dieu, nous ne pouvons pas affirmer qu'à cette époque où la parole était une, où le langage était le même pour tous, le genre humain se fût détourné des autels du vrai Dieu, laissant la piété véritable aux seules générations qui, de la race de Sem par Arphaxat, descendent jusqu'à Abraham; mais, à l'audace de cette tour dont l'orgueil menace le ciel, symbole de l'impiété qui s'exalte, la cité de la terre se révèle, la société des impies. Est-ce donc que cette société n'existait pas auparavant, ou bien demeurerait-elle cachée? ou plutôt toutes deux ont-elles existé en même temps, la société simple dans les deux fils de Noé, bénis avec leurs descendants, et la société impie, dans le fils maudit et sa postérité, d'où sortit le géant, chasseur contre le Seigneur? Question difficile à décider. Peut-être, et c'est l'opinion la plus vraisemblable, parmi les descendants de Sem et de Japhet, et même avant la fondation de Babylone, il s'est trouvé des contempteurs de Dieu, et, parmi les descendants de Cham, des adorateurs de Dieu; du moins ne faut-il pas croire que ces deux races d'hommes aient jamais manqué sur la terre. Car, où il est dit: « Tous se sont éloignés du droit chemin, tous se sont corrompus; il n'en est pas un qui fasse le bien, il n'en est pas un seul »; dans les deux psaumes, où ces

pauciores annos perhibent inveniri : de quibus rationem aut nullam, aut difficillimam reddunt.

Cum ergo quærimus in illis septuaginta duabus gentibus Civitatem Dei, non possumus affirmare illo tempore, quo erat illis labium unum, id est loquela una, tunc jam genus humanum alienatum fuisse a cultu veri Dei, ita ut in solis istis generationibus pietas vera remaneret, quæ descendunt de semine Sem per Arphaxat, et tendunt ad Abraham : sed ab illa superbia ædificandæ turris usque in cælum, qua impia significatur elatio, apparuit civitas, hoc est societas, impiorum. Utrum itaque ante non fuerit, an latuerit, an potius utraque permanserit, pia scilicet in duobus filiis Noe, qui benedicti sunt, eorumque posteris; impia vero in eo qui maledictus est, atque ejus progenie, ubi etiam exortus est gigas venator contra Dominum, non est dijudicatio facilis. Fortassis enim, quod profecto est credibilius, et in filiis duorum illorum jam tunc antequam Babylonia cœpisset institui, fuerunt contemptores Dei, et in filiis Cham cultores Dei : utrumque tamen hominum genus terris nunquam defuisse credendum est. Siquidem et quando dictum est : *Omnes declinaverunt, simul inutilis facti sunt ; non est qui faciat bonum, non ea, usque ad unum ; in utroque*

paroles se lisent, on lit encore : « N'auront-ils donc jamais la connaissance, tous ceux qui se livrent à l'iniquité, qui dévorent mon peuple comme du pain? » Le peuple de Dieu était donc alors; d'où il suit que ces paroles : « Il n'en est pas un qui fasse le bien, il n'en est pas un seul, » s'appliquent aux enfants des hommes, et non aux enfants de Dieu. Car voici ce qui précède : « Dieu, du haut du ciel, a promené son regard sur les enfants des hommes, pour voir s'il en est un qui le connaisse ou qui le cherche; » et le prophète ajoute ces paroles, qui démontrent que tous les enfants des hommes, c'est-à-dire tous les citoyens de la cité vivant selon l'homme, et non selon Dieu, sont réprochés.

XI. Comme au temps où le langage était un, malgré cette unité, les enfants de corruption ne manquèrent point (car avant le déluge il n'y avait qu'une seule langue, et tous cependant, à la réserve de la maison du juste Noé, méritèrent d'être exterminés par le déluge); ainsi, quand le délire de leur impiété appela sur les nations le châtement de la division des langues et de la dispersion des familles; alors que la cité des impies reçut le nom de Confusion, c'est-à-dire fut appelée Babyloë; une maison néanmoins se rencontra, celle d'Héber, qui dut conserver la langue primitivement commune. Aussi, comme je l'ai remarqué ci-dessus, dans l'énumération des fils de Sem, qui devinrent chacun la souche d'une nation, l'Écriture nomme Héber le premier, bien qu'il ne soit que l'arrière-petit-fils, ou le cinquième descendant de

Psalmo, ubi hæc verba sunt, et hoc legitur : *Nonne cognoscent omnes, qui operantur iniquitatem, qui devorant populum meum in cibo panis? Erat ergo etiam tunc populus Dei. Unde illud quod pictum est : Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum ; de filiis hominum dictum est, non de filiis Dei. Nam præmissum est : Deus de cælo prospexit super filios hominum, ut videret si est intelligens, aut requirens Deum : ac deinde illa subjuncta, quæ omnes filios hominum, id est, ad civitatem pertinentes quæ vivit secundum hominem, non secundum Deum, reprobos esse demonstrant.*

XI. Quamobrem sicut lingua una cum esset omnium, non ideo filii pestilentie defuerunt; nam et ante diluvium una erat lingua, et tamen omnes præter unam Noë justi domum deleri diluvio meruerunt: ita quando merito elatioris impietatis gentes linguarum diversitate punitæ atque divisæ sunt, et civitas impiorum confusionis nomen accepit, hoc est, appellata est Babylon, non defuit domus Heber, ubi ea quæ antea fuit omnium lingua remaneret. Unde, sicut supra memoravi, cum cœpissent enumerari filii Sem, qui singull gentes singulas procrearunt, primus est commemoratus Heber, cum sit abnepos ipsius, hoc est, ab illo quintus inveniat exortus. Quia ergo in ejus familia remansit hæc lingua, divisus per alias,

sem. Or, après la division des autres familles humaines en autant de langue différentes, cette langue, que l'on croit avec raison l'idiome primitif du genre humain, s'étant conservée dans la race d'Héber, fut appelée depuis hébraïque. Car alors il fallut la distinguer par un nom propre des autres langues qui avaient aussi chacune un nom particulier. Quand elle était seule, on ne l'appelait pas autrement que la langue humaine ou le langage humain, celui seul que le genre humain parlait.

L'on va me dire : Si du temps de Phalech, fils d'Héber, s'accomplit cette division de la terre par langues, ou cette division des hommes qui étaient alors sur la terre, c'est plutôt à Phalech que cette langue primitivement commune devait emprunter son nom. Mais il faut savoir qu'Héber ne donne à son fils le nom de Phalech que parce que ce fils lui est né au moment de la division de la terre, lorsque cette parole s'accomplit : « De son temps la terre fut divisée. » Si en effet Héber n'eût encore été vivant quand se fit la multiplicité des langues, il n'eût pas laissé son nom à la langue qui put demeurer dans sa race. Et il faut croire que cette langue était l'idiome primitif ; car le changement et la multiplication des langues est un châtiment qui ne dut pas atteindre le peuple de Dieu. Et ce n'est pas sans raison que cette langue fut celle d'Abraham et qu'il n'a pu la transmettre à tous ses enfants, mais seulement à ceux qui, issus de Jacob, et se formant par

linguas ceteris gentibus, quæ lingua prius humano generi non immerito creditur fuisse communis, ideo deinceps Hebræa est nuncupata. Tunc enim opus erat eam distingui ab aliis linguis nomine proprio, sicut aliæ quoque vocatæ sunt in omnibus propriis. Quando autem erat una, nihil aliud quam humana lingua, vel humana locutio vocabatur, qua sola universum genus humanum loquebatur.

Dixerit aliquis : Si in diebus Phalech filii Heber divisa est terra per linguas, id est, homines qui tunc erant in terra ; ex ejus nomine potius debuit appellari lingua illa, quæ fuit omnibus ante communis. Sed intelligendum est ipsum Heber propterea tale nomen imposuisse filio suo, ut vocaretur Phalech, quod interpretatur Divisio, quia tunc ei natus est, quando per linguas terra divisa est, id est ipso tempore, ut hoc sit quod dictum est : *In diebus ejus divisa est terra.* Nam nisi adhuc Heber viveret, quando linguarum facta est multitudo, non ex ejus nomine nomen acciperet lingua, quæ apud illum potuit permanere. Et ideo credenda est ipsa fuisse prima illa communis : quoniam de pœna venit illa multiplicatio mutatioque linguarum ; et utique præter hanc pœnam esse debuit populus Dei. Nec frustra lingua hæc est, quam tenuit Abraham, nec in omnes filios suos transmittere potuit, sed in eos tantum qui propagati per Jacob,

une réunion plus manifeste et plus éminente en peuple de Dieu, ont possédé les titres de la double alliance et les ancêtres du Christ. Héber lui-même n'a pas légué cet idiome à toute sa postérité, mais à la branche seule où l'ordre des générations conduit à Abraham. Ainsi, quoique l'Écriture ne marque pas expressément qu'il existait une race d'hommes justes quand Babylone était fondée par les impies, cette obscurité ne veut pas dérober la vérité à notre recherche, mais plutôt exercer notre attention. En effet, quand d'une part on lit qu'il y eut d'abord une langue une et commune, quand on voit Hébert cité avant les autres enfants de Sem, bien qu'il soit le cinquième de ces descendants; quand on appelle hébraïque cette langue consacrée par les patriarches et les prophètes, non seulement dans leurs entretiens, mais encore dans les saintes Lettres; quand, d'autre part, on se demande où a pu se conserver, après la division des langues, la langue primitivement une; comme assurément la peine du changement des langues n'a pas frappé où elle s'est conservée, que conclure sinon qu'elle est demeurée dans la race de celui dont elle a pris le nom? Et ce n'est pas un faible témoignage de la justice de cette race, qu'entre toutes les autres atteintes, par la sentence portée contre les langues, elle seule soit à l'abri de ce châtement.

Mais ici, nouvelle question : Comment Héber et son fils Phalech ont-ils pu donner naissance chacun à un peuple

et insignius atque eminentius in Dei populum coalescentes, Dei Testamenta et stirpem Christi habere potuerunt. Nec Heber ipse eandem linguam in universam progeniem suam refudit; sed in eam tantum, cujus generationes perducuntur ad Abraham. Quapropter, etiamsi non evidenter expressum est fuisse aliquod pium genus hominum, quando ab impiis Babylonia condebatur; non ad hoc valuit hæc obscuritas, ut quærentis fraudaretur, sed potius ut exerceretur intentio. Cum enim legitur unam fuisse linguam primitus omnium, et ante omnes filios Sem commendatur Heber, quamvis ab illo quintus oriatur; et Hebræa vocatur lingua, quam patriarcharum et prophetarum, non solum in sermonibus suis, verum etiam in Litteris sacris custodivit auctoritas, profecto cum quæritur in divisione linguarum, ubi lingua illa remanere potuerit, quæ fuit ante communis; quæ, sine ulla dubitatione, ubi remansit, non ibi fuit illa pœna, quæ facta est mutatione linguarum; quid aliud occurrit, nisi quod in hujus gente remanserit, a cujus nomine nomen accepit; et hoc justitiæ gentis hujus non parvum apparuisse vestigium, quod, cum aliæ gentes plecterentur mutatione linguarum, ad istam non pervenit tale supplicium?

Sed adhuc illud movet: quomodo potuerunt singulas gentes facere Heber et filius ejus Phalech, si una lingua permansit ambobus? Et certe

différent, s'ils ont conservé tous deux la même langue? Car il est certain que la race hébraïque issue d'Héber se propagea sans mélange jusqu'à Abraham, et par Abraham jusqu'au temps où le peuple d'Israël devint un grand peuple. Comment donc tous les enfants des trois fils de Noé, dont l'Écriture fait mention, ont-ils pu former chacun une nation, si Hébert et Phalech n'en ont pas formé chacun une? Il est fort probable que le géant Nebroth a aussi fondé la sienne; mais l'Écriture le nomme à part, honneur qu'il doit sans doute à l'étendue de son empire et à sa force corporelle; en sorte que le nombre des soixante-douze nations et langues subsiste toujours. Quant à Phalech, si l'Écriture le nomme, ce n'est pas qu'il soit l'auteur d'un peuple, car sa race et sa langue n'étaient autres que la race et la langue hébraïque; mais c'est à cause du mémorable événement de la division de la terre, qui arriva de son vivant. Et nous ne devons pas nous étonner que l'existence du géant Nebroth se rapporte au temps où Babylone fut fondée et où la confusion des langues entraîna la division des peuples. En effet, quoique Héber soit le sixième descendant de Noé, et Nebroth le quatrième, il ne s'en suit pas qu'ils n'aient pu vivre contemporains; car les hommes vivaient plus longtemps quand les générations étaient plus rares; ils vivaient moins quand elles étaient plus nombreuses; ou bien, selon le mouvement des générations, les naissances étaient plus tardives ou plus précoces. Il faut penser qu'au moment où la terre fut divisée tous les autres enfants des

una est Hebræa gens ex Heber propagata usque ad Abraham, et per eum deinceps, donec magnus fieret populus Israel. Quomodo igitur omnes filii qui commemorati sunt trium filiorum Noe, fecerunt singulas gentes, si Heber et Phalech singulas non fecerunt? Nimirum illud est probabilius, quod gigas ille Nebroth fecerit etiam ipse gentem suam, sed propter excellentiam dominationis et corporis seorsum eminentius nominatus est, ut maneat numerus septuaginta duarum gentium atque linguarum. Phalech autem propterea commemoratus est, non quod gentem fecerit (nam eadem ipsa est ejus gens Hebræa, eademque lingua): sed propter tempus insigne, quod in diebus ejus terra divisa est. Nec movere nos debet, quomodo potuerit gigas Nebroth ad illud ætatis occurrere, quo Babylon condita est, et confusio facta linguarum, atque ex hac divisio gentium. Non enim quia Heber sextus est a Noe, ille autem quartus, ideo non potuerunt ad id tempus convenire vivendo. Hoc enim contigit, cum plus viverent, ubi pauciores sunt generationes, minus ubi plures; aut serius nati essent ubi pauciores, maturius ubi plures. Sane intelligendum est, quando terra divisa est, non solum jam natos ceteros filios filiorum Noe, qui comme-

fils de Noé, cités comme les pères des nations, non seulement étaient nés, mais que déjà ils avaient assez vécu pour avoir des familles nombreuses et dignes du nom de nations. Gardons-nous donc de croire qu'ils soient nés dans l'ordre où l'Écriture les nomme. Autrement, comment les douze fils de Jectan, autre fils d'Héber et frère de Phalech, auraient-ils déjà pu former des nations, si Jectan naquit après son frère, comme il est cité après lui ; puisque, à la naissance de Phalech, la terre fut divisée ? Ainsi il est vrai que Phalech est nommé le premier, mais il naquit longtemps après son frère Jectan, dont les douze fils avaient déjà d'immenses familles et susceptibles d'être divisées chacune en sa langue. Ainsi l'Écriture a pu mentionner le premier celui qui était le dernier par l'âge, comme, dans l'énumération des enfants des trois fils de Noé, elle cite d'abord ceux de Japhet, le plus jeune, puis les enfants de Cham, le second, enfin de Sem, le premier et l'aîné. Les noms de ces peuples subsistent en partie, et même aujourd'hui l'on voit avec évidence d'où ils dérivent ; ainsi les Assyriens, d'Assur ; les Hébreux, d'Héber ; et le cours du temps les a en partie altérés, et c'est à peine si les hommes les plus exercés à sonder les mystères des antiques histoires pourraient retrouver les origines, sinon de toutes ces nations, du moins de quelques-unes d'entre elles. Quand, par exemple, on prétend que les Egyptiens tirent leur origine de ce fils Cham appelé Mesraïm, rien dans

morantur patres gentium, sed etiam ejus ætatis fuisse, ut numerosas familias haberent, quæ dignæ fuissent nominibus gentium. Unde nequaquam putandum, quod eo fuerint ordine geniti, quo commemorati leguntur. Alioquin duodecim filii Jectan, qui erat filius alius Heber, frater Phalech, quomodo potuerunt jam gentes facere, si post Phalech fratrem suum Jectan natus est, sicut post eum commemoratus est : quandoquidem tempore quo natus est Phalech, divisa est terra. Proinde intelligendum est, priorẽ quidem nominatum, sed longe post fratrem suum Jectan fuisse natum, cujus Jectan duodecim filii tam grandes jam familias haberent, ut in linguas proprias dividi possent. Sic enim potuit prior commemorari, qui erat ætate posterior ; quemadmodum prius commemorati sunt ex tribus filiis Noë procreati filii Japheth, qui erat minimus eorum ; deinde filii Cham, qui erat medius ; postremo filii Sem, qui erat primus et maximus. Illarum autem gentium vocabula partim manserunt, ita ut nodieque appareat unde fuerint derivata ; sicut ex Assur Assyrii, et ex Heber Hebræi : partim temporis vetustate mutata sunt, ita ut vix homines doctissimi antiquissimas historias perscrutantes, nec omnium, sed aliquarum ex istis origines gentium potuerint reperire. Nam quod ex filio Cham, qui vocabatur Mesraim, Ægyptii perhibentur exorti, nulla hic resonat

la consonnance de ce nom n'atteste son origine, non plus que dans celui des Ethiopiens, qu'on fait remonter à un fils de Cham appelé Chus. A tout considérer, on voit plus de noms altérés que de noms qui demeurent.

XII. Voyons maintenant le progrès de la Cité de Dieu, depuis l'ère marquée dans la personne de notre père Abraham, époque où les traces de la Cité sainte deviennent plus évidentes et où s'énoncent plus clairement les promesses divines dont nous voyons maintenant l'accomplissement en Jésus-Christ. Or, suivant les indications de la sainte Ecriture, Abraham naquit au pays des Chaldéens, qui dépendait de l'empire d'Assyrie. Déjà chez les Chaldéens, comme dans les autres nations, la superstition et l'impiété régnaient. La seule maison de Thara, dont sortit Abraham, conservait donc le culte du vrai Dieu, et probablement aussi la langue hébraïque, bien que, suivant le récit de Jésus Nave, en Mésopotamie (comme plus tard, en Egypte, le peuple manifestement élu de Dieu), elle-même eût servi les faux dieux; les descendants de la race d'Héber se divisant toujours peu à peu en langues et nations nouvelles. Et comme, pendant le déluge des eaux, la famille de Noé resta seule pour renouveler le genre humain, ainsi, dans ce déluge de superstitions répandues sur le monde, la maison de Thara resta seule dépositaire des germes de la Cité de Dieu. Et comme précédemment, après le dénombrement des générations jusqu'à

origo vocabuli : sicut nec Æthiopum, qui dicuntur ad eum filium Cham pertinere, qui Chus appellatus est. Et si omnia considerentur, plura mutata, quam manentia nomina apparent.

XII. Nunc jam videamus procursum civitatis Dei, etiam ab illo articulo temporis, qui factus est in Patre Abraham, unde incipit esse notitia ejus evidentior, et ubi clariora leguntur promissa divina, quæ nunc in Christo videmus impleri. Sicut ergo Scriptura sancta indicante didicimus, in regione Chaldæorum natus est Abraham : quæ terra ad regnum pertinebat Assyriorum. Apud Chaldæos autem jam etiam tunc superstitiones impiæ prævalebant, quemadmodum per ceteras gentes. Una igitur Tharæ domus erat, de qua natus est Abraham, in qua unius veri Dei cultus, et quantum credibile est, in qua jam sola etiam Hebræa lingua remanserat ; quamvis et ipsa, sicut jam manifestior Dei populus in Ægypto, ita in Mesopotamia servisse diis alienis, Jesu Nave narrante referatur ; ceteris ex progenie illius Heber in linguas paulatim alias et in nationes alias defluentibus. Proinde sicut per aquarum diluvium una domus Noe remanserat ad reparandum genus humanum, sic in diluvio multarum superstitionum per universum mundum una remanserat domus Tharæ, in qua custodita est plantatio civitatis Dei. Denique sicut illic enumeratis supra generationibus

Noé, et le calcul des temps et l'exposé de la cause du déluge, avant que Dieu fasse entendre à Noé la parole qui commande la construction de l'arche, l'Écriture dit : « Voici la généalogie de Noé » : ainsi, après le dénombrement des générations de Sem, fils de Noé, jusqu'à Abraham, elle débute par un verset semblable : « Voici la généalogie de Thara : Thara engendra Abram, et Nachor, et Aran ; Aran engendra Loth. Et Aran mourut avant Thara, son père, au lieu de sa naissance, en la contrée des Chaldéens, et Abram et Nachor se choisirent des épouses. Le nom de la femme d'Abram était Sarra, le nom de la femme de Nachor, Melcha, fille d'Aran. » Cet Aran, père de Melcha, fut aussi le père de Jesca, qu'on croit être la même que Sarra, épouse d'Abraham.

XIII. L'Écriture raconte ensuite comment Thara, avec les siens, quitta la contrée des Chaldéens et vint en Mésopotamie, et s'établit à Charra. Mais elle se tait sur l'un de ses fils appelé Nachor, comme s'il ne l'eût pas emmené avec lui. Voici la narration de l'Écriture : « Et Thara prit Abram, son fils, et Loth, fils de son fils Aran, et Sarra, sa bru, femme d'Abram, son fils ; et il les emmena du pays des Chaldéens en la terre de Chanaan, et il vint à Charra, et il y habita. » Ici, nulle mention de Nachor ni de son épouse Melcha. Mais plus loin, lorsque Abraham envoie son serviteur chercher une femme à son fils Isaac, nous lisons : « Et le serviteur prit

usque ad Noe simul cum annorum numeris, et exposita diluvii causa, priusquam Deus inciperet de arca fabricanda loqui ad Noe, dicitur : *Hæ autem generationes Noe* : ita et hic, enumeratis generationibus ab illo, qui est appellatus Sem, filio Noe, usque ad Abraham, deinde insignis articulus similiter ponitur, ut dicatur : *Hæ sunt generationes Tharæ. Thara genuit Abram et Nachor et Aran : et Aran genuit Lot. Et mortuus est Aran coram Thara patre suo in terra in qua natus est, in regione Chaldæorum. Et sumpserunt Abram et Nachor sibi uxores : nomen mulieris Abram Sarra, et nomen mulieris Nachor Melcha, filia Aran. Iste Aran pater Melchæ fuit et pater Jescæ, quæ Jesca creditur ipsa esse etiam Sarra uxor Abraham.*

XIII. Deinde narratur quemadmodum Thara cum suis regionem reliquerit Chaldæorum, et venerit in Mesopotamiam, et habitaverit in Charra : tacetur autem de uno ejus filio, qui vocabatur Nachor, tanquam eum non duxerit secum. Nam ita narratur : *Et sumpsit Thara Abram filium suum, et Lot filium Aran, filium filii sui, et Sarram nurum suam, uxorem Abram filii sui, et eduxit illos de regione Chaldæorum in terram Chanaan : et venit in Charram, et habitavit ibi. Nusquam hic nominatus est Nachor, et uxor ejus Melcha. Sed invenimus postea, cum servum suum mitteret Abraham ad accipiendam uxorem filio suo Isaac, ita scriptum :*

avec lui dix chameaux parmi les chameaux de son maître, et beaucoup d'autres objets appartenant à son maître, et, se levant, il partit pour la Mésopotamie, vers la ville de Nachor. » Ce témoignage, et d'autres de l'histoire sainte, montrent que Nachor, frère d'Abraham, également sorti du pays des Chaldéens, établit sa demeure dans la Mésopotamie, où Abraham habite avec son père. Pourquoi donc l'Écriture ne parle-t-elle pas de lui quand, non seulement elle rapporte que Thara passe de la Chaldée dans la Mésopotamie avec Abraham, son fils, mais encore qu'il emmène avec lui Sarra, sa belle-fille, et Loth, son petit-fils? Pourquoi, selon nous? Si ce n'est peut-être qu'infidèle à la piété de son père et de son frère il avait embrassé la superstition des Chaldéens, et qu'ensuite, soit repentir, soit persécutions suscitées contre lui comme suspect, il émigre à son tour? En effet, dans le livre intitulé : « Judith », quand Holopherne, ennemi des Israélites, demande quelle est cette nation, et s'il faut la combattre, Achior, chef des Ammonites, lui répond ainsi : « Que mon seigneur écoute la parole de son serviteur, et je te dirai la vérité sur le peuple qui habite ces montagnes voisines, et le mensonge ne sortira pas de la bouche de ton serviteur. Cette race tire son origine des Chaldéens, et elle habita d'abord la Mésopotamie, parce qu'elle abandonna les dieux de ses pères; illustre jadis dans la contrée des Chaldéens, elle délaissa la voie de ses pères

*Et accepit puer decem camelos de camelis domini sui, et de omnibus bonis domini sui secum, et exurgens profectus est in Mesopotamiam in civitatem Nachor. Isto et aliis sacræ hujus historiæ testimoniis ostenditur etiam Nachor frater Abrahæ exisse de regione Chaldæorum, sedesque constituisse in Mesopotamia, ubi cum patre suo habitaverat Abraham. Cur ergo Scriptura eum non commemoravit, quando ex gente Chaldæa cum suis profectus est Thara, et habitavit in Mesopotamia, ubi non solum Abraham filius ejus, verum etiam Sarra nurus et Lot nepos ejus commemorantur, quod eos duxerit secum? Cur, putamus, nisi forte quod a paterna et fraterna pietate desciverat, et superstitioni adhæserat Chaldæorum, et postea inde, sive poenitendo, sive persecutionem passus, quod suspectus haberetur, et ipse emigravit? In libro enim qui inscribitur Judith, cum quæreret Holophernes hostis Israelitarum, quænam gens illa est, utrum adversus eam bellandum fuisset, sic et respondit Achior dux Ammonitarum : *Audiat dominus noster verbum de ore pueri sui, et referam tibi veritatem de populo qui habitat juxta te montanam hanc, et non exhibit mendacium de ore servi tui. Hæc enim progenies populi est Chaldæorum, et antea habitaverunt Mesopotamiam, quia noluerunt sequi deos patrum suorum, qui fuerunt in terra Chaldæorum gloriosi, sed declinaverunt de via patrum suorum et**

pour adorer le Dieu du ciel, qu'elle connut; et les Chaldéens la chassèrent de la présence de leurs dieux, et elle s'enfuit en Mésopotamie, et elle y habita de longs jours; et son Dieu lui commanda de sortir de cette demeure et d'aller en la terre de Chanaan, et elle s'y établit »; et le reste, que raconte Achior l'Ammonite. Preuve évidente que la famille de Thara souffrit persécution de la part des Chaldéens, à cause de la véritable piété qui l'attachait au culte du seul et vrai Dieu.

XIV. Or, après la mort de Thara, en Mésopotamie, où il vécut, suivant la tradition, deux cent cinq ans, l'Écriture commence à signaler les promesses que Dieu fait à Abraham. Elle s'exprime ainsi: « Et les jours de Thara, à Charra, furent de deux cent cinq ans; et il mourut à Charra. » Non qu'il faille croire qu'il ait vécu là tous ses jours, mais qu'il y y accomplit les deux cent cinq années de sa vie; autrement on ne saurait point combien d'années il a vécu; car l'Écriture ne nous apprend pas à quel âge il s'établit à Charra; et il serait absurde de penser que dans cette généalogie, où le nombre des années que chacun a vécu est soigneusement constaté, cette circonstance soit omise pour lui seul. En effet, quand l'Écriture passe sous silence l'âge de ceux qu'elle nomme, c'est qu'ils n'appartiennent pas à l'ordre généalogique qu'elle établit sur la succession mobile des générations. Or cette généalogie, qui va d'Adam à Noé, et de Noé à

adoraverunt Deum caeli, quem cognoverunt, et projecerunt eos a facie deorum suorum, et fugerunt in Mesopotamiam, et habitaverunt ibi dies multos. Dixitque illis Deus eorum, ut exirent de habitatione sua, et irent in terram Chanaan; et illic habitaverunt: et cetera quæ narrat Achior Ammonites. Unde manifestum est, domum Tharæ persecutionem passam fuisse a Chaldæis pro vera pietate, qua unus et verus ab eis colebatur Deus.

XIV. Defuncto autem Thara in Mesopotamia, ubi vixisse perhibetur ducentos et quinque annos, jam incipiunt indicari factæ ad Abraham promissiones Dei, quod ita scriptum est: *Et fuerunt dies Tharæ in Charra quinque et ducenti anni, et mortuus est in Charra.* Non sic autem accipiendum est, quasi omnes hos dies ibi egerit; sed quia omnes dies vitæ suæ, qui fuerunt anni ducenti quinque, ibi compleverit: alioquin nesciretur quot annos vixerit Thara, quoniam non legitur quoto anno vitæ suæ in Charram venerit; et absurdum est existimare in ista serie generationum, ubi diligenter commemoratur quot annos quisque vixerit, hujus solius numerum annorum vitæ non commendatum esse memoriæ. Quod enim quorundam, quos eadem Scriptura commemorat, tacentur anni, non sunt in hoc ordine, in quo temporum dinumeratio decessione gignentium et genitorum successione contextitur. Iste autem ordo, qui dirigitur ab Adam

Abraham, ne cite personne sans déterminer le nombre des années de sa vie.

XV. Or, après avoir rapporté la mort de Thara, père d'Abraham, l'Écriture continue : « Et le Seigneur dit à Abram : Sors de ton pays, de ta parenté et de la maison de ton père, etc. » Mais il ne faut pas croire que l'ordre du récit sacré représente l'ordre des faits ; car, s'il en était ainsi, il y aurait là une question insoluble. En effet, à la suite de ces paroles de Dieu à Abraham, l'Écriture ajoute : « Et Abraham sortit, suivant l'ordre de Dieu, et Loth avec lui ; et Abraham avait soixante et quinze ans lorsqu'il sortit de Charra. » Comment cela peut-il être vrai, s'il sortit de Charra après la mort de son père ? En effet comme il a été dit plus haut, Thara, à soixante-dix ans, engendra Abraham ; ajoutez à ce nombre les soixante-quinze ans d'Abraham à sa sortie de Charra, nous trouvons cent quarante-cinq ans. Tel était donc l'âge de Thara quand Abraham sortit de cette ville de Mésopotamie. Abraham, en effet, accomplissait la soixante-quinzième année de sa vie ; par conséquent, son père, qui l'avait engendré à soixante-dix ans, avait atteint, je le répète, la cent quarante-cinquième année de son âge : il ne sortit donc pas de Charra après la mort de son père, c'est-à-dire après les deux cent cinq ans que vécut Thara ; et comme, à cette époque, il avait soixante-quinze ans, évidemment son père, qui l'avait engendré à soixante-dix ans, en comptait alors cent quarante-cinq. C'est que l'Écriture, comme d'habi-

usque ad Noe, et inde usque ad Abraham, sine numero annorum vitæ suæ neminem continet.

XV. Quod vero, commemorata morte Tharæ patris Abraham, deinde legitur : *Et dixit Dominus ad Abram, Exi de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et cetera*; non quia hoc sequitur in sermone libri, hoc etiam in rerum gestarum tempore sequi existimandum est. Erit quippe, si ita est, insolubilis quæstio. Post hæc enim verba Dei, quæ ad Abraham facta sunt, Scriptura sic loquitur : *Et exiit Abram, quemadmodum locutus est illi Dominus, et abiit cum eo Lot. Abram autem erat quinque et septuaginta annorum, cum exiit ex Charra*. Quomodo potest hoc verum esse, si post mortem patris sui exiit de Charra ? Cum enim esset Thara septuaginta annorum, sicut supra intimatum est, genuit Abraham : cui numero additis septuaginta quinque annis, quos agebat Abraham, quando egressus est de Charra, fiunt anni centum quadraginta quinque. Tot igitur annorum erat Thara, quando exiit Abraham de illa Mesopotamiæ civitate : agebat enim annum ætatis suæ septuagesimum quintum ; ac per hoc pater ejus, qui eum septuagesimo anno suo genuerat, agebat, ut dictum est, centesimum quadragesimum et quintum. Non ergo inde post mortem patris, id est post

tude, remonte au temps dont ce récit est déjà loin ; ainsi, plus haut, quand après l'énumération des descendants de Noé, elle dit qu'ils furent divisés par nations et par langues, elle ajoute cependant comme une circonstance que l'ordre des temps amène : « Et toute la terre n'avait qu'une seule parole, un seul langage. » Comment donc étaient-ils divisés par races et par langues, si la langue était commune ? Et n'est-ce pas que la narration divine revient sur les temps qu'elle a déjà franchis ? Ainsi donc, quand elle dit : « Et les jours de Thara à Charra furent de cent cinq ans ; et Thara mourut à Charra, « l'Écriture reprenant ce qu'elle avait omis, pour compléter d'abord le récit commencé sur Thara, poursuit ainsi : « Le Seigneur dit à Abraham : Sors de ton pays » ; puis, après ces paroles de Dieu, elle ajoute : « Et Adraham sortit, suivant l'ordre de Dieu, et Loth avec lui. » Abraham avait donc soixante-quinze ans à sa sortie de Charra, en la cent quarante-cinquième année de son père, puisqu'il était lui-même âgé de soixante-quinze ans. Il existe encore une autre solution : les soixante-quinze ans d'Abraham, lorsqu'il sortit de Charra, se comptent du jour où il fut délivré du feu des Chaldéens, et non du moment de sa naissance, comme si l'on ne devait dater pour lui que du jour de sa délivrance.

ducentos quinque annos, quibus pater ejus vixit, egressus est : sed annus de illo loco profectionis ejus, quoniam ipsius septuagesimus quintus erat, procul dubio patris ejus, qui eum septuagesimo suo anno genuerat, centesimus quadragesimus quintus fuisse colligitur. Ac per hoc intelligendum est more suo Scripturam redisse ad tempus, quod jam narratio illa transierat : sicut superius, cum filios filiorum Noe commemorasset, dixit illos fuisse in gentibus et linguis suis, et tamen postea quasi hoc etiam in ordine temporum sequeretur : *Et erat, inquit, omnis terra labium unum, et vox una omnibus.* Quomodo ergo secundum suas gentes et secundum suas linguas erant, si una erat omnibus ; nisi quia ad illud quod jam transierat recapitulando est reversa narratio ? Sic ergo et hic cum dictum esset : *Et fuerunt dies Tharæ in Charra quinque et ducenti anni, et mortuus est Tharain Charra :* deinde Scriptura redeundo ad id quod ideo prætermiserat, ut prius de Thara id quod inchoatum fuerat compleretur : *Et dixit, inquit, Dominus ad Abram, Exi de terra tua, et cetera.* Post quæ Dei verba subjungitur : *Et exiit Abram, quemadmodum locutus est illi Dominus, et abiit cum eo Lot : Abram autem erat quinque et septuaginta annorum, cum exiit ex Charra.* Tunc itaque factum est, quando pater ejus centesimum quadragesimum et quintum annum agebat ætatis : tunc enim fuit hujus septuagesimus quintus. Soluta est autem quæstio ista et aliter, ut septuaginta quinque anni Abrahæ, quando egressus est de Charra, ex illo computarentur, ex quo de igne Chaldæorum liberatus, non ex quo natus est, tanquam tunc potius natus habendus sit.

Mais dans les Actes des Apôtés, saint Etienne rappelant ces choses : « Le Dieu de gloire apparut à Abraham notre père, dit-il, lorsqu'il était en Mésopotamie, avant son séjour à Charra, et il lui dit : Sors de ton pays et de ta parenté, et de la maison de ton père, et viens en la terre que je te montrerai. » D'après ces paroles de saint Etienne, Dieu parle à Abraham, non après la mort de son père, qui finit ses jours à Charra, où Abraham habitait avec lui, mais avant son séjour dans cette même ville, quand déjà il était en Mésopotamie : donc, déjà sorti du pays des Chaldéens. Ainsi, ce que saint Etienne ajoute : « Abraham sortit de la terre des Chaldéens et vint demeurer à Charra », n'exprime pas ce qui se passa quand Dieu lui eut parlé (car ce n'est pas après ces paroles de Dieu qu'il sort de la terre des Chaldéens, puisque, selon saint Etienne, Dieu lui parle en Mésopotamie); mais se rapporte à tout le temps désigné par ce mot : « alors », c'est-à-dire depuis l'émigration d'Abraham et son établissement à Charra. Les paroles suivantes le prouvent encore : « Et, lorsque son père fut mort, Dieu l'établit en cette terre que vous habitez aujourd'hui et que vos pères ont habitée » ; saint Etienne ne dit pas : « lorsque son père fut mort, Abraham sortit de Charra; » mais : « lorsque son père fut mort, il s'établit ici ». D'où il faut conclure que Dieu lui parla pendant son séjour en Mésopotamie, avant son établissement à Charra; qu'il vint à Charra avec son père, conservant en son cœur le

Sed beatus Stephanus in Actibus Apostolorum cum ista narraret : *Deus, inquit, gloriæ apparuit Abraham patri nostro, cum esset in Mesopotamia priusquam habitaret in Charra, et ait ad illum, Exi de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram, quam tibi demonstrabo. Secundum hæc verba Stephani non post mortem patris ejus locutus est Deus Abraham, qui utique in Charra mortuus est, ubi cum illo et ipse filius habitavit; sed priusquam habitaret in eadem civitate, jam tamen cum esset in Mesopotamia. Jam ergo exierat a Chaldæis. Quod itaque adjungit Stephanus : Tunc Abraham egressus est de terra Chaldæorum, et habitavit in Charra, non demonstrat quid sit factum, posteaquam locutus est illi Deus (neque enim post illa Dei verba egressus est de terra Chaldæorum, cum dicat et locutum Deum cum esset in Mesopotamia), sed ad totum illud tempus pertinet quod ait, Tunc, id est, ex quo egressus est a Chaldæis, et habitavit in Charra. Item quod sequitur : Et inde postquam mortuus est pater ejus, collocavit illum in terra hac, in qua vos nunc habitatis, et patres vestri : non ait, Postquam mortuus est pater ejus, exiit de Charra; sed inde hic eum collocavit, postquam mortuus est pater ejus. Intelligendum est igitur locutum Deum fuisse ad Abraham, cum esset in Mesopotamia, priusquam habitaret in Charra; sed eum in Charram pervenisse cum patre, retento*

commandement de Dieu, et qu'il sortit de Charra la soixante-quinzième année de sa vie et la cent quarante-cinquième de celle de son père. Mais c'est son établissement dans la terre de Chanaan, et non son départ de Charra, que saint Etienne place après la mort de son père, parce que son père était déjà mort quand il acheta cette terre et commença à la posséder comme son propre héritage. Et lorsque Dieu dit encore à Abraham, déjà établi en Mésopotamie, c'est-à-dire sorti du pays des Chaldéens : « Sors de ton pays, et de ta parenté, et de la maison de ton père », il ne lui commande pas d'en bannir son corps, car il l'avait déjà fait; mais d'en arracher son âme. En effet, il n'en était pas sorti de cœur, s'il se sentait encore retenu par l'espoir et le désir du retour; espoir et désir que l'ordre de Dieu, son assistance et l'obéissance d'Abraham avaient dû retrancher. Il n'est pas invraisemblable que Nachor, ayant suivi son père, Abraham accomplit le précepte de Dieu en s'exilant de Charra avec Sarra, son épouse, et Loth, fils de son frère.

XVI. Considérons maintenant les promesses que Dieu fit à Abraham; car, dans ces promesses se découvrent les oracles de notre Dieu, c'est-à-dire du vrai Dieu, en faveur du peuple saint que l'autorité des prophètes annonce. Voici la première de ces promesses : le Seigneur dit à Abram : « Sors de ton pays, de ta parenté et de la maison de ton père, et va en la terre que je te montrerai; et je t'établirai chef d'un grand peuple, et je te bénirai, et je glorifierai ton nom, et tu seras

apud se præcepto Dei, et inde exisse septuagesimo et quinto suo, patria autem sui centesimo quadragesimo quinto anno. Collocationem vero ejus in terra Chanaan, non profectionem de Charra, post mortem patris ejus factam esse dicit; quia jam mortuus erat pater ejus, quando emit terram, cujus ibi jam suæ rei coepit esse possessor. Quod autem jam in Mesopotamia constituto, hoc est jam egresso de terra Chaldæorum, dicit Deus: *Exi de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui*; non ut corpus inde ejiceret, quod jam fecerat, sed ut animum avelleret, dicitur. Non enim exierat inde animo, si spe redeundi et desiderio tenebatur, quæ spes et desiderium, Deo jubente ac juvante, et illo obediente, fuerat amputandum. Non sane incredibiliter existimatur, cum postea secutus esset Nachor patrem suum, tunc Abraham præceptum Domini implesse, ut cum Sarra conjuge sua et Lot fillo fratris sui exiret de Charra.

XVI. Jam considerandæ sunt promissiones Dei factæ ad Abraham. In his enim apertiora Dei nostri, hoc est Dei veri, oracula apparere coeperunt de populo piorum, quem prophetica prænuntiavit auctoritas. Harum prima ita legitur: *Et dixit Dominus ad Abram: Exi de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et vade in terram, quam tibi demons-*

béni, et je bénirai ceux qui te béniront, et je maudirai ceux qui te maudiront, et en toi toutes les tribus de la terre seront bénies. » Remarquez donc ces deux promesses faites à Abraham : l'une, que sa race posséderait la terre de Chanaan, comme l'indiquent ces paroles : « Va dans la terre que je te montrerai, et je t'établirai chef d'un grand peuple ; » l'autre, beaucoup plus excellente, relative à cette postérité, non de la chair, mais de l'esprit, par laquelle il est le père, non du seul peuple d'Israël, mais de toutes les nations qui suivent les traces de sa foi. Promesse qui débute par ces paroles : « Et en toi toutes les tribus de la terre seront bénies. » Eusèbe prétend que cette promesse fut faite à Abraham, la soixante-quinzième année de son âge, supposant qu'Abraham sortit de Charra aussitôt qu'elle lui fut faite, pour ne pas contredire ce texte formel de l'Écriture : « Abraham avait soixante-quinze ans lorsqu'il sortit de Charra. » Mais, s'il reçut cette promesse cette année, Abraham demeurerait donc déjà avec son père à Charra. Eût-il pu en sortir, s'il n'y eût d'abord demeuré ? Et rien ici dément-il la parole d'Étienne : « Le Dieu de gloire apparut à Abraham, notre père, lorsqu'il était en Mésopotamie, avant son séjour à Charra ? » Nullement ; mais il faut entendre que tout arriva la même année, la promesse de Dieu avant le séjour d'Abraham à Charra, et le séjour d'Abraham en cette ville et son départ. Et il faut l'entendre ainsi ; car non seulement Eusèbe, dans sa Chro-

travero ; et faciam te in gentem magnam, et benedicam te, et magnificabo nomen tuum, et eris benedictus, et benedicam benedictes te, et maledicam maledictes te, et benedicentur in te omnes tribus terræ. Advertendum est igitur, duas res promissas Abrahamæ . unam scilicet, quod terram Chanaan possessurum fuerat semen ejus, quod significatur, ubi dictum est : *Vade in terram, quam tibi demonstravero, et faciam te in gentem magnam* : aliam vero longe præstantiorem, non de carnali, sed de spirituali semine, per quod pater est, non unius gentis Israeliticæ, sed omnium gentium quæ fidei ejus vestigia consequuntur, quod promitti cœpit his verbis : *Et benedicentur in te omnes tribus terræ.* Hanc promissionem factam arbitratur Eusebius septuagesimo quinto anno ætatis Abrahamæ, tanquam mox ut facta est, de Charra exierit Abraham : quoniam Scripturæ contradicere non potest, ubi legitur : *Abram erat quinque et septuaginta annorum, cum exiit ex Charra.* Sed si eo anno facta est ista promissio, jam utique in Charra cum patre suo demorabatur Abraham. Neque enim inde exire posset, nisi prius ibi habitasset. Numquidnam ergo contradicatur Stephano dicenti : *Deus gloriæ apparuit Abrahamæ patri nostro cum esset in Mesopotamia, priusquam habitaret in Charra ?* Sed intelligendum est, quod eodem anno facta sint omnia, et Dei promissio antequam in Charra habitaret Abraham, et ip-

nique, commence ses calculs à l'an de cette promesse, et montre que, depuis cette époque, quatre cent trente ans s'écoulaient jusqu'à la sortie d'Égypte et l'établissement de la Loi; mais encore l'apôtre Paul compte comme lui.

XVII. Vers ce temps florissaient de vastes empires, représentants de la cité terrestre, ou de la société des hommes vivant selon l'homme, dans tout l'éclat de sa puissance, sous la domination des anges prévaricateurs : trois empires, la Sicyonie, l'Égypte, l'Assyrie; mais celui des Assyriens élevait bien au-dessus des deux autres sa force et sa grandeur; car le célèbre roi Ninus, fils de Bélus, avait, à l'exception de l'Inde, subjugué tous les peuples de l'Asie; et je n'entends point par Asie celle qui n'est aujourd'hui qu'une province de la Haute-Asie; j'entends toute cette contrée connue sous le nom d'Asie, dont quelques-uns font la seconde, le plus grand nombre la troisième partie du monde, qui se partage ainsi entre l'Asie, l'Europe et l'Afrique, mais suivant d'inégales divisions; car l'Asie proprement dite s'étend du midi, par l'Orient, jusqu'au septentrion; l'Europe, du Septentrion à l'Occident; l'Afrique, de l'Occident au Midi. Ainsi l'Europe et l'Afrique occupent la moitié du globe, et l'Asie seule, l'autre moitié. Mais on a partagé le monde en ces deux parties, parce que l'océan, poussant à travers le continent la

Charra habitatio ejus, et inde profectio : non solum quia Eusebius in Chronicis ab anno hujus promissionis computat et ostendit post quadringentos et triginta annos exitum esse de Ægypto, quando lex lata est; verum etiam quia id commemorat apostolus Paulus.

XVII. Per idem tempus eminentia regna erant gentium, in quibus ter-rigenarum civitas, hoc est societas hominum secundum hominem viven-tium, sub dominatu angelorum desertorum insignis exercebat; regna videlicet tria, Sicyoniorum, Ægyptiorum, Assyriorum. Sed Assyriorum multo erat potentius atque sublimius. Nam rex ille Ninus Beli filius, excepta India, universæ Asiæ populos subjugaverat. Asiam nunc dico, non illam partem quæ hujus majoris Asiæ una provincia est, sed eam quæ universa Asia nuncupatur, quam quidam in altera duarum, plerique autem in tertia totius orbis parte posuerunt, ut sint omnes, Asia, Europa et Africa : quod non æquali divisione fecerunt. Namque ista quæ Asia nuncupatur, a meridie per orientem usque ad septentrionem pervenit : Europa vero a septentrione usque ad occidentem; atque inde Africa ab occidente usque ad meridiem. Unde videntur orbem dimidium duæ tenere, Europa et Africa, alium vero dimidium sola Asia. Sed ideo illæ duæ partes factæ sunt, quia inter utramque ab Oceano ingreditur quiddam aquarum terras interluit, et hoc mare magnum nobis facit. Quapropter

masse de ses eaux, nous fait une grande mer. Donc, si on divise le monde en deux parties, l'Orient et l'Occident, l'Asie sera comprise dans l'une, l'Europe et l'Afrique dans l'autre. L'un des trois empires qui florissaient alors, celui des Sicyoniens, était indépendant des Assyriens, parce qu'il se trouvait en Europe; mais comment l'Égypte avait-elle échappé à leur joug, si, comme on l'assure, les Indes seules exceptées, ils possédaient toute l'Asie? C'est donc surtout en Assyrie que la cité impie exerçait sa domination; sa capitale était Babylone ou Confusion, nom parfaitement convenable à cette cité terrestre. Là, Ninus était roi après la mort de son père Bélus, qui, le premier, y avait régné soixante-cinq ans. Son fils et son successeur, Ninus, régna cinquante-deux ans et comptait déjà quarante années de règne à l'époque de la naissance d'Abraham, qui vivait environ douze cents ans avant la fondation de Rome, cette Babylone de l'Occident.

XVIII. Abraham sort donc de Charra la soixante-quinzième année de son âge, la cent quarante-cinquième année de l'âge de son père, et passe avec Loth, fils de son frère, et Sarra, son épouse, en la terre de Chanaan, jusqu'à Sichem, où il reçoit de nouveau un avertissement divin dont l'Écriture parle ainsi : « et le Seigneur apparut à Abraham, et lui dit : Je donnerai cette terre à ta postérité ». Nulle promesse ici de cette postérité qui devait le rendre père de tous les peuples,

si in duas partes orbem dividas, Orientis et Occidentis, Asia erit in una, in altera vero Europa et Africa. Quamobrem trium regnorum, quæ tunc præcellabant, scilicet Sicyoniorum non erat sub Assyriis, quia in Europa sunt : Ægyptiorum autem quomodo eis non subiacebat, a quibus tota Asia tenebatur, solis Indis, ut perhibetur, exceptis? In Assyria igitur prævaluerat dominatus impiæ civitatis : hujus caput erat illa Babylon, cujus terrigenæ civitatis nomen aptissimum est, id est Confusio. Ibi jam Ninus regnabat post mortem patris sui Beli, qui primus illic regnaverit sexaginta quinque annos. Filius vero ejus Ninus, qui defuncto patri successit in regnum, quinquaginta duos regnavit annos, et habebat in regno quadraginta tres, quando natus est Abraham, qui erat annus circiter millesimus ducentesimus ante conditam Romam, veluti alteram in Occidente Babyloniam.

XVIII. Egressus ergo Abraham de Charra septuagesimo quinto anno ætatis suæ, centesimo autem quadragesimo et quinto patris sui, cum Lot filio fratris et Sarra conjugæ perrexit in terram Chanaan, et pervenit usque ad Sichem, ubi rursus accepit divinum oraculum, de quo ita scriptum est : *Et apparuit Dominus Abraham, et dixit illi, Semini tuo dabo terram hanc.* Nihil hic de illo semine promissum est, in quo pater factus est omnium

mais seulement de celle qui le rend père du seul pays d'Israël, car c'est ce peuple qui a possédé cette terre.

XIX. Là, ayant dressé un autel et invoqué Dieu, Abraham vint ensuite dans le désert, et, chassé par la faim, il se rendit en Egypte, où il dit que sa femme était sa sœur, et cela sans offenser la vérité, car Sarra était sa proche parente; et c'est ainsi qu'en vertu de la même parenté Loth, son neveu, est appelé son frère. Il laisse ignorer qu'elle fût sa femme, mais il ne le nie pas, remettant à Dieu le soin de son honneur, et se gardant comme homme, de la malice des hommes. En effet, s'il n'eût conjuré le péril autant qu'il dépendait de lui, c'eût été plutôt tenter Dieu qu'espérer en Dieu. A ce sujet, nous avons longuement réfuté les calomnies de Faustus le manichéen. Aussi arrive-t-il ce qu'Abraham s'était promis de Dieu; car Pharaon, roi d'Egypte, qui avait pris Sarra pour l'épouser, frappé dans sa personne, la rendit à son mari. Dieu nous garde de croire qu'elle ait partagé une couche adultère, car il est bien plus croyable que ces fléaux du ciel arrêtaient Pharaon.

XX. Abraham étant revenu d'Egypte au lieu de son séjour, Loth, fils de son frère, se sépara de lui de bonne intelligence et se retira vers la terre de Sodome. Ils étaient devenus riches; et comme les pasteurs déjà nombreux de leurs troupeaux avaient de fréquents démêlés ensemble, ils voulurent ainsi

gentium : sed de illo solo, de quo pater est unius Israeliticæ gentis; ab hoc enim semine terra illa possessa est.

XIX. Deinde ædificato ibi altari, in invocato Deo, Abraham profectus est inde, et habitavit in eremo, atque inde ire in Ægyptum famis necessitate compulsus est. Ubi uxorem suam dixit sororem, nihil mentitus. Erat enim et hoc, quia propinqua erat sanguine : sicut etiam Lot eadem propinquitate, cum fratris ejus esset filius, frater ejus est dictus. Itaque uxorem tacuit, non negavit, conjugis tuendam pudicitiam committens Deo, et humanas insidias cavens ut homo : quoniam si periculum quantum caveri poterat, non caveret, magis tentaret Deum, quam speraret in Deum. De qua re contra calumniantem Faustum manichæum satis diximus. Denique factum est quod de Domino præsumpsit Abraham. Nam Pharaon rex Ægypti, qui eam sibi uxorem acceperat, graviter afflictus marito reddidit. Ubi absit ut credamus, alieno concubitu fuisse pollutam : quia multo est credibilis, hoc Pharaonem facere afflictionibus magnis non fuisse permissum.

XX. Reverso igitur Abraham ex Ægypto in locum unde venerat, tunc Lot fratris filius ab illo in terram Sodomorum, salva charitate, discessit. Divites quippe facti erant, pastoresque multos pecorum habere cœperant, quibus inter se rixantibus, eo modo familiarum suarum pugnacem discor-

mettre fin à ces conflits domestiques; car ils craignaient, connaissant la nature de l'homme, d'en venir eux-mêmes à épouser les querelles de leurs serviteurs. Aussi pour prévenir ce malheur Abraham dit à Loth : « Qu'il n'y ait point de différend entre toi et moi, entre les pasteurs et les miens, parce que nous sommes frères. Toute cette terre n'est-elle pas devant toi? Sépare-toi de moi. Si tu vas à gauche, j'irai à droite; ou, si tu vas à droite, j'irai à gauche. » De là peut-être est venue, entre les hommes, cette pacifique coutume, quand il y a quelque terre à diviser, que l'aîné partage et le plus jeune choisisse.

XXI. Quand donc la nécessité de faire vivre leurs familles, et non la hideuse discorde, les eut séparés, Abraham, habitant au pays de Chanaan, et Loth à Sodome, le Seigneur, pour la troisième fois, fit entendre sa parole à Abraham : Promène tes regards partout, du lieu où tu es; regarde de l'aquilon au midi, de l'Orient à la mer : je te donnerai et à tes descendants, jusqu'à la fin du siècle, toute la terre que tu vois, et je rendrai ta postérité nombreuse comme les grains de sable de la terre : si quelqu'un peut compter les grains de sable de la terre, on pourra compter aussi ta postérité. Lève-toi, et parcours cette terre dans sa longueur et dans sa largeur, car je te la donnerai. » Cette promesse comprend-elle aussi celle qui le rend père de toutes les nations : c'est une question. On peut toutefois rattacher à cette promesse les paroles suivantes : « Et je

diam vitaverunt. Poterat quippe hinc, ut sunt humana, etiam inter ipsos aliqua rixa consurgere. Proinde hoc malum præcaventis Abrahæ verba ista sunt ad Lot : *Non sit rixu inter me et te, et inter pastores meos et pastores tuos, quia homines fratres nos sumus : nonne ecce tota terra ante te est ? Discede a me : si tu in sinistram, ego in dextram ; vel si tu in dextram, ego in sinistram.* Hinc fortassis effecta est inter homines pacifica consuetudo, ut quando terrenorum aliquid partiendum est, major dividat, minor eligat.

XXI. Cum ergo digressi essent, separatimque habitarent Abraham et Lot necessitate sustentandæ familiæ, non fœditate discordiæ, et Abraham in terra Chanaan, Lot autem esset in Sodomis, oraculo tertio Dominus dixit ad Abraham : *Respiciens oculis tuis vide a loco in quo nunc tu es, ad Aquilonem, et Africum, et Orientem, et Mare ; quia omnem terram quam tu vides, tibi dabo, et semini tuo usque in seculum, et faciam semen tuum tanquam arenam terræ. Si potest aliquis dinumerare arenam terræ, et semen tuum dinumerabitur. Surgens perambula terram in longitudinem ejus, et in latitudinem, quia tibi dabo eam.* In hac promissione utrum sit etiam illa, qua pater factus est omnium gentium, non evidenter apparet. Potest enim

rendrai ta postérité nombreuse comme les grains de sable de la terre; » locution figurée que les Grecs appellent hyperbole. Et, pour peu que l'on connaisse l'Écriture, on sait qu'elle fait de ce trope comme de tous les autres un usage habituel. Or ce trope ou mode de parler s'emploie quand le signe est beaucoup plus grand que l'objet signifié. Qui ne voit, en effet, que le nombre des grains de sable est incomparablement plus grand que ne peut l'être celui de tous les hommes, depuis Adam lui-même jusqu'à la fin du siècle? Combien plus grand encore que la postérité d'Araham; non pas la seule postérité d'Israël, mais aussi celle qui vit et qui doit vivre à l'imitation de sa foi, entre toutes les nations de la terre? Assurément, comparée à la multitude des impies, cette postérité est petite; et cependant, si petite qu'elle soit, elle forme l'innombrable multitude que figurent en hyperbole les grains de sable de la terre. Mais cette multitude promise à Abraham n'est innombrable qu'aux hommes et non à Dieu; car il n'est pas un grain de sable qui lui échappe. Or, comme au lieu de cette promesse, ce n'est pas la seule race des Israélites, mais la nombreuse famille d'Abraham, selon l'esprit et non selon la chair, qui, plus convenablement, peut se comparer à la multitude des grains de sable, il est permis d'étendre cette promesse à la double postérité. Toutefois, comme je l'ai dit, c'est une question;

videri ad hoc pertinere : *Et faciam semen tuum tanquam arenam terræ* : quod ea locutione dictum est, quam Græci vocant hyperbolen; quæ utique tropica est, non propria. Quo tamen modo, ut ceteris tropis uti solere Scripturam, nullus qui eam didicit, ambigit. Iste autem tropus, id est modus locutionis, fit quando id quod dicitur, longe est amplius, quam quod eo dicto significatur. Quis enim non videat, quam sit incomparabiliter amplior arenæ numerus, quam potest esse omnium ab ipso Adam usque ad terminum seculi? quanto ergo magis quam semen Abrahæ; non solum quod pertinet ad Israeliticam gentem, verum etiam quod est, et futurum est, secundum imitationem fidei, toto orbe terrarum in omnibus gentibus? Quod semen, in comparatione multitudinis impiorum, profecto in paucis est : quamvis et ipsi pauci faciant innumerabilem multitudinem suam, quæ significata est secundum hyperbolen per arenam terræ. Sane ista multitudo quæ promittitur Abrahæ, non Deo est innumerabilis, sed hominibus : Deo autem nec arena terræ. Proinde quia non tantum gens Israelitica, sed universum semen Abrahæ, ubi est et promissio, non secundum carnem, sed secundum spiritum plurium filiorum, congruentius arenæ multitudini comparatur; potest hic intelligi utriusque rei facta promissio. Sed ideo diximus, quod non evidenter appareat, quia et illius

car cette seule nation issue charnellement d'Abraham, par son petit-fils Jacob, s'est accrue jusqu'à remplir presque toutes les parties du monde. Et elle-même pourrait justifier cette comparaison hyperbolique avec la multitude des grains de sable, multitude qui n'est innombrable qu'à l'homme. Et d'ailleurs nul doute qu'il ne s'agisse ici de la terre de Chanaan. Cependant ce passage : « Je te la donnerai et à ta postérité jusqu'à la fin des siècles, » peut élever quelques doutes, si par ces mots : « jusqu'à la fin des siècles », il faut entendre « éternellement ». Mais si on prend ici « siècle » comme nous le prenons nous-mêmes selon la foi, pour le temps futur, qui commencera à la fin du temps présent, plus d'incertitude. En effet, quoique chassés de Jérusalem, les Israélites demeurent dans les autres villes de la terre de Chanaan, et y demeureront jusqu'à la fin ; et, quand toute cette terre est habitée par des chrétiens, c'est encore la postérité d'Abraham.

XXII. Ayant reçu cette promesse, Abraham changea de séjour et alla demeurer en autre lieu de la même contrée, près du chêne de Mambré, à Hébron. Ensuite, dans un combat livré par les quatre rois de Sodome contre cinq rois ennemis qui avaient envahi leur territoire, les Sodomites étant vaincus et Loth pris, Abraham, suivi de trois cent dix-huit des siens, accourt, le délivre, assure la victoire aux rois de Sodome, et ne veut rien recevoir des dépouilles que

gentis unius multitudo, quæ secundum carnem nata est ex Abraham per ejus nepotem Jacob, in tantum crevit, ut pene omnes partes orbis impleverit. Et ideo potuit et ipsa secundum hyperbolen arenæ multitudinî comparari; quia et hæc sola innumera est homini. Terram certe illam solam significatam, quæ appellata est Chanaan, nemo ambigit. Sed quod dictum est : *Tibi daba eam, et semini tuo usque in seculum*; potest movere nonnullos, si *usque in seculum* intelligant in æternum. Si autem in *seculum* hoc loco sic accipiant, quemadmodum fideliter tenemus, initium futuri seculi a fine præsentis ordiri, nihil eos movebit : quia etsi expulsi sunt Israelitæ de Jerosolymis, manent tamen in aliis civitatibus terræ Chanaan, et usque in finem manebunt; et universa terra illa cum a christianis inhabitatur, etiam ipsum semen est Abrahamæ.

XXII. Hoc responso promissionis accepto migravit Abraham, et mansit in alio ejusdem terræ loco, id est juxta quercum Mambræ, quæ erat Chebron. Deinde ab hostibus qui Sodomis irruerant, cum quinque reges adversus quatuor bellum gererent, et victis Sodomitis etiam Lot captus esset, liberavit eum Abraham, adductis secum in prælium trecentis decem et octo vernaculis suis : et victoriam fecit regibus Sodomorum, nihilque spoliis auferre voluit, cum rex cui vicerat obtulisset. Sed plane tunc

lui offre ce roi qu'il a rendu vainqueur. C'est bien alors qu'il fut béni par Melchisédech, prêtre du Très-Haut, dont il est tant et si glorieusement parlé dans l'épître aux Hébreux, que la plupart, contre l'opinion de quelques-uns, attribuent à l'apôtre Paul. Alors pour la première fois se découvre le sacrifice que les chrétiens offrent aujourd'hui à Dieu par toute la terre, en accomplissement de cette parole adressée longtemps après, par le prophète, à Jésus-Christ, qui n'était pas encore venu en la chair : « Tu es prêtre à jamais, selon l'ordre de Melchisédech » ; et non selon l'ordre d'Aaron, cet ordre qui devait disparaître à la lumière des réalités figurées par ces ombres.

XXIII. Dieu parle encore à Abraham dans une vision ; il l'assure de sa protection et d'une ample récompense. Abraham, inquiet de sa postérité, se plaint de n'avoir pour héritier qu'un certain Eliézer, son serviteur ; aussitôt un héritier lui est promis ; non pas ce serviteur, mais un héritier qui doit naître d'Abraham lui-même ; de nouveau une postérité lui est promise, innombrable non plus comme les grains de sable de la terre, mais comme les étoiles du ciel ; et je crois que c'est plutôt cette promesse qui lui annonce une postérité destinée à la gloire des béatitudes célestes. Car, eu égard au nombre, qu'est-ce que les étoiles du ciel comparées aux grains de sable à la terre, à moins que cette comparaison ne soit encore vraie ici, en ce sens que les étoiles ne sauraient non plus se compter ? Est-il probable

benedictus est a Melchisedech, qui erat sacerdos Dei excelsi : de quo in Epistola quæ inscribitur ad Hebræos, quam plures apostoli Pauli esse dicunt, quidam vero negant, multa et magna conscripta sunt. Ibi quippe primum apparuit sacrificium, quod nunc a christianis offertur Deo toto orbe terrarum, impleturque illud quod longe post hoc factum per prophetam dicitur ad Christum, qui fuerat adhuc venturus in carne : Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech. Non scilicet secundum ordinem Aaron : qui ordo fuerat auferendus illuscentibus rebus, quæ illis umbris prænotabantur.

XXIII. Etiam tunc factum est verbum Domini ad Abraham in visu. Qui cum ei protectionem mercedemque promitteret valde multam : ille de posteritate sollicitus, quemdam Eliezer vernaculum suum futurum sibi hæredem dixit : continuoque illi promissus est hæres, non ille vernaculus, sed qui de ipso Abraham fuerat exiturus : rursusque semen innumerabile, non sicut arena terræ, sed sicut stellæ cœli : ubi mihi magis videtur promissa posteritas cœlesti felicitate sublimis. Nam quantum ad multitudinem pertinet, quid sunt stellæ cœli ad arenam terræ, nisi quis et istam comparisonem in tantum esse similem dicat, in quantum etiam stellæ

qu'on puisse même les voir toutes? En effet, plus le regard est subtil, plus il en découvre; d'où l'on peut conclure avec raison que plusieurs se dérobent toujours aux vues les plus perçantes, indépendamment de ces astres qui se lèvent et se couchent loin de nous, aux derniers confins de l'univers. Ainsi, ces hommes tant vantés pour avoir embrassé, dit-on, dans leurs calculs la totalité des étoiles, Aratus, Eudoxus, et d'autres peut-être, trouvent dans les saints Livres une autorité qui les condamne. Au reste, c'est ici qu'on lit cette parole dont l'Apôtre se souvient pour exalter la grâce de Dieu : « Abraham crut à Dieu, et sa foi lui fut imputée à justice. » L'Apôtre ne veut pas que l'orgueil jaloux du peuple circoncis repousse l'admission des incirconcis à la foi de Jésus-Christ; car, au moment où la foi d'Abraham lui fut imputée à justice, il n'était pas encore circoncis.

XXIV. Dans la même vision, Dieu lui dit encore : « Je suis le Dieu qui t'ai tiré du pays des Chaldéens pour te donner cette terre en héritage. » Et comme Abraham demande à quel signe il connaîtra qu'il la doit posséder, Dieu lui dit : « Prends-moi une génisse, et une chèvre de trois ans, et un bœuf de trois ans, et une tourterelle, et une colombe. Il prit tous ces animaux, et les divisa par le milieu, et rangea ces moitié vis-à-vis l'une de l'autre; mais il ne divisa pas les oiseaux, et, comme il est écrit, les oiseaux descendirent et se posèrent

dinumerari non valent? quia nec omnes eas videri posse credendum est. Nam quanto quisque acutius intuetur, tanto plures videt : unde et acerrime cernentibus aliquas occultas esse merito existimatur, exceptis eis sideribus quæ in alia parte orbis a nobis remotissima oriri et occidere perhibentur. Postremo quicumque universum stellarum numerum comprehendisse et conscripsisse jactantur, sicut Aratus vel Eudoxus, vel si qui alii sunt, eos libri hujus contemnit auctoritas. Hic sane illa sententia ponitur, cujus Apostolus meminit propter Dei gratiam commendandam : *Credidit Abraham Deo, et deputatum est illi ad justitiam* : ne circumcisio gloriaretur, gentesque incircumcisas ad fidem Christi nollet admitti. Hoc enim quando factum est, ut credenti Abrahamæ deputaretur fides ad justitiam, nondum fuerat circumcisus.

XXIV. In eodem visu cum loqueretur ei Deus, etiam hoc ait ad illum : *Ego Deus qui te eduxi de regione Chaldæorum, ut dem tibi terram hanc, ut hæres sis ejus*. Ubi cum interrogasset Abraham secundum quod sciret, quod hæres ejus erit, dixit illi Deus : *Accipe mihi juvencam trimam, et capram trimam, et arietem trimum, et turturem, et columbam*. *Acceptis autem illi hæc omnia, et divisit illa media, et posuit ea contra faciem alterum alteri : aves autem non divisit. Et descenderunt, sicut scriptum est : aves supra corpora*

sur les corps divisés, et Abram s'assit auprès d'eux. Or, vers le coucher du soleil, l'effroi saisit Abram, et les ténèbres de l'épouvante l'enveloppèrent, et il lui fut dit : Apprends que ta postérité sera errante sur une terre étrangère et réduite en servitude, et opprimée pendant quatre cents ans; mais je ferai justice des oppresseurs; et plus tard elle sortira d'esclavage avec la dépouille de ses maîtres. Et toi, tu iras en paix rejoindre tes pères, comblé d'une douce vieillesse; et tes descendants reviendront à la quatrième génération : car les iniquités des Amorrhéens ne sont pas encore comblées. Au soleil couchant, une flamme s'éleva; c'était une fournaise ardente; puis des traits de feu passèrent au milieu des animaux divisés. Ce jour-là, le Seigneur Dieu fit connaître ses volontés à Abram, et lui dit : Je donnerai cette terre à tes enfants, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate : je leur donnerai les Cénéens, les Cénézéens, les Cedmonéens, les Cétéens, les Phéréséens, les Raphaims, les Amorrhéens, les Chananéens, les Evéens, les Gergéséens et les Jébuséens. »

Tout cela se fit et se dit miraculeusement dans cette vision; mais développer chaque point en détail serait trop long et dépasserait le but de cet ouvrage. Nous devons savoir, et cela suffit, qu'après ce témoignage rendu par l'Écriture à Abraham : « Il crut en Dieu, et sa foi lui fut imputée à justice; » il n'y eut pas défaillance en sa foi, quand il dit :

quæ divisa erant, et consedit illis Abraham. Circa solis autem occasum pavor irruit super Abram, et ecce timor tenebrosus magnus incidit ei : et dictum est ad Abram, Sciendo scies, quia peregrinum erit semen tuum in terra non propria, et in servitutem redigent eos, et affligent eos quadringentis annis ; gentem autem cui servierint, judicabo ego. Post hæc vero exhibunt huc cum suppellectili multa. Tu autem ibis ad patres tuos cum pace nutritus in senecta bona. Quarta vero generatione convertent se huc. Nondum enim impleta sunt peccata Amorrhæorum usque adhuc. Cum autem jam sol erat ad occasum, facta est flamma, et ecce fornax fumabunda, et lampades ignis, quæ pertransierunt per media divisa illa. In die illa disposuit Dominus Deus testamentum ad Abram, dicens : Semini tuo dabo terram hanc, a flumine Ægypti usque ad flumem magnum Euphratem, Cenæos, et Cenezæos, et Cedmonæos, et Cetæos, et Pheresæos, et Raphaim, et Amorrhæos, et Chananæos, et Evæos, et Gergesæos, et Jebusæos.

Hæc omnia in visu facta divinitus atque dicta sunt, de quibus singulis enucleate disserere longum est, et intentionem operis hujus excedit. Quod ergo satis est, nosse debemus : posteaquam dictum est, credidisse Abraham Deo, et deputatum esse illi ad justitiam, non eum in fide defecisse. ut diceret : *Dominator Domine, secundum sciam quia hæres ejus*

« Seigneur, à quoi connaîtrai-je que cette terre doit être mon héritage? » Héritage qui lui avait été promis. En effet il ne dit pas : « Comment saurai-je? » comme s'il ne croyait pas encore; mais il dit : « A quoi connaîtrai-je? » afin qu'un signe lui soit donné qui lui révèle le comment du fait auquel il croit. C'est ainsi que la vierge Marie n'exprime point de défiance, lorsqu'elle dit : « Comment se fera-t-il, car je ne connais aucun homme? » Certaine du fait à accomplir, elle demande comment il doit s'accomplir. Et voici la réponse : « L'Esprit-Saint descendra en toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre. » De même ici Dieu donne à Abraham le signe des animaux divisés, la génisse, la chèvre et le bélier; et des deux oiseaux, la tourterelle et la colombe, afin qu'Abraham sût comment devait s'accomplir le fait dont il tenait pour certain l'accomplissement futur. Ainsi donc, soit que la génisse figure le peuple soumis au joug de la loi; la chèvre, le peuple pécheur; le bélier, ce même peuple souverain; et l'Écriture donne à ces animaux trois ans, parce qu'il est trois époques remarquables, depuis Adam jusqu'à Noé, de Noé jusqu'à Abraham, et d'Abraham jusqu'à David, premier roi que la volonté de Dieu, après la réprobation de Saül, établit sur le peuple d'Israël; et cette troisième période, depuis Abraham jusqu'à David, est comme le troisième âge de ce peuple, âge du développement de ses forces; soit que ces symboles aient une signification plus exacte : toutefois, je ne fais aucun doute que ce dernier signe de la tourterelle

ero? terræ quippe illius promissa erat hæreditas. Non enim ait: Unde sciam, quasi adhuc non crederet: sed ait: Secundum quid sciam, ut ei rei quam crediderat, aliqua similitudo adhiberetur, qua ejus modus agnosceretur. Sicut non est virginis Mariæ diffidentia, quod ait: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Quod enim futurum esse certa erat, modum quo fieret inquirebat. Et hoc cum quæsisset, audivit: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Denique et hic similitudo data est de animalibus, juvenca, capra et ariete, et duabus volucribus, turture et columba: ut secundum hæc futurum sciret, quod futurum esse jam non ambigeret. Sive ergo per juvencam significata sit plebs posita sub iugo legis, per capram eadem plebs peccatrix futura, per arietem eadem plebs etiam regnatura (quæ animalia propterea trima dicuntur, quia cum sint insignes articuli temporum ab Adam usque ad Noe, et inde usque ad Abraham, et inde ad David, qui reprobato Saule primus in regno gentis Israeliticæ est Domini voluntate fundatus; in hoc ordine tertio, qui tenditur ex Abraham usque ad David, tanquam tertiam ætatem generens illic populus adolevit); sive aliquid aliud convenientius

et de la colombe ne figure les hommes spirituels. Et c'est pourquoi il est dit : « il ne divisa pas les oiseaux » ; car les charnels se divisent entre eux, mais non les spirituels ; soit qu'ils se retirent du laborieux commerce des hommes, comme la tourterelle, soit qu'ils vivent entre eux, comme la colombe. L'un et l'autre oiseau, simple et innocent, annonce que même dans ce peuple d'Israël, futur héritier de cette terre, il y aurait des enfants de promesse, véritables « individus » destinés à l'héritage du royaume et de la béatitude éternelle. Quant aux oiseaux descendus sur les corps divisés, symbole sinistre, ils représentent les esprits de l'air où nous vivons, cherchant leur pâture dans la division des charnels. Abraham assis près d'eux exprime la persévérance finale des véritables fidèles au milieu de ces divisions des charnels. Et vers le coucher du soleil, cette terreur qui saisit Abraham, ces ténèbres d'épouvante qui l'enveloppent, tout cela figure la cruelle persécution des fidèles à la fin du siècle et leur épreuve dernière, selon cette parole du Seigneur dans l'Évangile : « Alors s'élèvera une persécution telle qu'il n'en fut jamais depuis le commencement du monde. »

Quant aux paroles suivantes : « Apprends que ta postérité sera errante sur une terre étrangère et réduite en servitude, et opprimée pendant ces quatre cents ans, » c'est la prophétie évidente de l'esclavage du peuple d'Israël en Égypte ; non qu'il dût passer sous la tyrannie des Égyptiens quatre cents

ista significant ; nullo tamen modo dubitaverim, spirituales in ea præfiguratos additamento turturis et columbæ. Et ideo dictum est : *Aves autem non divisit* : quoniam carnales inter se dividuntur, spirituales autem nullo modo ; sive a negotiosis conversationibus hominum se removeant, sicut turtur ; sive inter illas degant, sicut columba : utraque tamen avis et simplex et innoxia ; significans et in ipso Israelitico populo, cui terra illa danda erat, futuros individuos filios promissionis et hæredes regni in æterna felicitate mansuri. Aves autem descendentes super corpora quæ divisa erant, non boni aliquid, sed spiritus indicant aeris hujus, pastum quemdam suum de carnalium divisione quærentes. Quod autem illis concessit Abraham, significat etiam inter illas carnalium divisiones veros usque in finem perseveraturos fideles. Et circa solis occasum quod pavor irruit in Abraham, et timor tenebrosus magnus, significat circa hujus seculi finem magnam perturbationem ac tribulationem futuram fidelium : de qua Dominus dixit in Evangelio : *Erit enim tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio.*

Quod vero dictum est ad Abraham : *Sciendo scies quia peregrinum erit semen tuum in terra non propria, et in servitutem redigent eos, et affligent eos quadringentis annis ;* de populo Israel, qui fuerat in Ægypto servilurus,

ans de captivité, mais cet événement devait arriver dans la période de ces quatre cents ans. L'Écriture dit de Thara, père d'Abraham : « Et les jours de Thara à Charra furent de deux cent cinq ans ; » non qu'il y ait vécu tous ses jours, mais il y accomplit les deux cent cinq années de sa vie. Ainsi ce passage intermédiaire : « Et réduite en servitude, et opprimée pendant ces quatre cents ans », exprime la fin et non la durée de la période de l'esclave. Et, si l'Écriture énonce quatre cents ans, c'est assurément pour arrondir le nombre ; car il y a un peu plus, soit que l'on compte du temps où la promesse est faite à Abraham, soit de la naissance d'Isaac, qui perpétue la race, objet de la promesse. En effet l'on compte, nous l'avons déjà dit, depuis la soixante et quinzième année d'Abraham, époque de la première promesse, jusqu'à la sortie d'Égypte, quatre cent trente ans, comme l'Apôtre l'établit : « Ce que je veux dire, c'est que cette alliance scellée par Dieu même, la loi portée quatre cent trente ans plus tard, ne l'infirmes pas et ne saurait anéantir la promesse. » L'Écriture a donc pu dire quatre cents ans pour quatre cent trente, la différence est si légère ; ajoutez encore que déjà plusieurs de ces années s'étaient écoulées au moment de cette promesse et de cette vision ; et vingt-cinq ans depuis la première promesse jusqu'au jour où Abraham centenaire

apertissime prophetatum est. Non quod in eadem servitute sub Ægyptiis affligentibus quadringentos annos ille populus fuerat peracturus ; sed in ipsis quadringentis annis prænuntiatum est hoc futurum. Quemadmodum enim scriptum est de Thara patre Abrahæ : *Et fuerunt dies Tharæ in Charra quinque et ducenti anni* ; non quia ibi omnes acti sunt, sed quia ibi completi sunt : ita et hic propterea interpositum est : *Et in servitute redigent eos, et affligent eos quadringentis annis* ; quoniam iste numerus in eadem afflictione completus est, non quia ibi universus peractus est. Quadringenti sane dicuntur anni propter numeri plenitudinem, quamvis aliquanto amplius sint ; sive ex hoc tempore computentur, quo ista promittebantur Abrahæ, sive ex quo natus est Isaac, propter semen Abrahæ, de quo ista prædicuntur. Computantur enim, sicut superius jam diximus, ab anno septuagesimo et quinto Abrahæ, quando ad eum facta est prima promissio, usque ad exitum Israel ex Ægypto, quadringenti et triginta anni : quorum Apostolus ita meminit : *Hoc autem dico, inquit, testamentum confirmatum a Deo, quæ post quadringentos et triginta annos facta est lex, non infirmat ad evacuandum promissionem*. Jam ergo isti quadringenti et triginta anni, quadringenti poterant nuncupari, quia non sunt multo amplius : quanto magis cum aliquot jam ex isto numero præteriissent, quando illa in visu demonstrata et dicta sunt Abrahæ, vel quando Isaac natus est centenario patri

donna naissance à Isaac : de ces quatre cent trente ans, il ne reste donc que quatre cent cinq ans qu'il plaît à Dieu de désigner par quatre cents ans. Quant aux paroles suivantes de la prédiction divine, nul doute qu'elles ne se rapportent au peuple d'Israël.

En effet « cette flamme qui vers le coucher du soleil s'élève, et cette fournaise ardente, et ces traits de feu qui passent au milieu des animaux divisés », signifient qu'à la fin des siècles le jugement du feu fera justice des charnels. Et la persécution de la Cité de Dieu, persécution telle qu'il n'en fut jamais, et qui doit marquer le règne futur de l'Antéchrist, est représentée par la ténébreuse épouvante d'Abraham au coucher du soleil, c'est-à-dire aux approches de la fin des temps; ainsi, ce feu qui brille au soleil couchant, ou sur le déclin même des âges, signifie le jour du jugement; jour qui sépare les hommes charnels destinés au salut par le feu de ceux qu'attend la damnation dans le feu. Enfin l'alliance de Dieu avec Abraham désigne proprement la terre de Chanaan, et elle nomme onze nations depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate. Or ce grand fleuve d'Égypte n'est pas le Nil, mais un autre petit fleuve qui sert de l'imité entre l'Égypte et la Palestine, aux lieux où s'élève la ville de Rhinocorure.

XXV. Puis vient l'époque de la naissance des fils d'Abraham, l'un qui a pour mère l'esclave Agar, l'autre Sarra, la femme

suo, a prima promissione post viginti et quinque annos, cum jam ex istis quadringentis triginta quadringenti et quinque remanerent, quos Deus quadringentos voluit nominare, et cetera quæ sequuntur in verbis præ-nuntiantis Dei, nullus dubitaverit ad Israeliticum populum pertinere.

Quod vero adjungitur : *Cum autem jam sol erat ad occasum, flamma facta est, et ecce fornax fumabunda, et lampades ignis, quæ pertransierunt per media divisa illa*; significat jam in fine seculi per ignem judicandos esse carnales. Sicut enim afflictio Civitatis Dei, qualis antea nunquam fuit, quæ sub Antichristo futura speratur, significatur tenebroso timore Abrahamæ circa solis occasum, id est, propinquante jam fine seculi : sic ad solis occasum, id est, ad ipsum jam finem, significatur isto igne dies judicii dirimens carnales per ignem salvandos, et in igne damnandos. Deinde testamentum factum ad Abraham, terram Chanaan proprie manifestat, et nominat in ea undecim gentes a flumine Ægypti usque ad flumen magnum Euphratem. Non ergo a flumine magno Ægypti, hoc est Nilo; sed a parvo, quod dividit inter Ægyptum et Palæstinam, ubi est civitas Rhinocorura.

XXV. Jam hinc tempora consequuntur filiorum Abrahamæ, unius de Agar ancilla, alterius de Sarra libera, de quibus in libro superiore jam diximus.

libre, comme nous l'avons déjà dit au livre précédent. Quant à l'action même, cette concubine ne doit pas être un sujet d'accusation contre Abraham. Il n'use d'elle que pour perpétuer sa race et non pour assouvir sa passion : il n'insulte pas, que dis-je ? il obéit à sa femme. Elle croit trouver une consolation à sa stérilité, s'appropriant, dans la personne de son esclave, la fécondité que la nature lui a enviée, en vertu de ce droit reconnu par l'Apôtre : « Et le mari n'est point maître de son corps, mais sa femme, » elle délègue à une autre cette maternité qui lui est refusée. Ici, ni coupable désir, ni convoitise impure. C'est en vue d'une postérité que la femme donne son esclave et que le mari la reçoit : ni l'un ni l'autre ne recherche le honteux superflu de la volupté, ils n'aspirent tous deux qu'au fruit de la nature. Aussi, quand l'esclave enceinte s'enorgueillit en présence de sa maîtresse stérile, et que, cédant à une jalousie de femme, Sarra impute cet orgueil à son mari, Abraham fait voir qu'il s'est uni par acte libre et non par esclavage d'amour ; et que, dans la personne d'Agar, il a conservé la foi conjugale à Sarra. C'est à la volonté de sa femme, et non à sa propre volonté, qu'il obéit ; il reçoit l'esclave sans la demander, s'approche d'elle sans attachement, la rend mère sans amour. Car il dit à Sarra : « Ton esclave est dans tes mains ; fais-en ce qu'il te plaira. » O homme, qui uses de la femme avec une dignité virile ; de son épouse, avec modération ; de son esclave, par obéissance ; de toutes deux, avec chasteté !

Quod autem attinet ad rem gestam, nullo modo est inurendum de hac concubina crimen Abrahæ. Usus est ea quippe ad generandum prolem, non ad explendam libidinem ; nec insultans, sed potius obediens conjugii, quæ suæ sterilitatis credidit esse solatium, si fecundum ancillæ uterum, quoniam natura non poterat, voluntate faceret suum, et eo jure quo dicit Apostolus : *Similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier, uteretur mulier ad pariendum ex altera, quod non poterat ex se ipsa.* Nulla est hic cupiditas lasciviæ, nulla nequitie turpitudine. Ab uxore causa prolis ancilla marito traditur, a marito causa prolis accipitur : ab utroque non culpæ luxus, sed naturæ fructus exquiritur. Denique cum ancilla gravida, domina sterili, superbiret, et hoc Sarra suspitione muliebri viro potius impetaret, etiam ibi demonstravit Abraham non se amatorem servum, sed aberum fuisse genitorem, et in Agar Sarræ conjugii pudicitiam custodisse ; nec voluntatem suam, sed voluntatem illius implevisse : accepisse, nec petivisse ; accessisse, nec hæsisse ; seminasse, nec amasse. Ait enim : *Ecce ancilla tua in manibus tuis, utere ea quomodo tibi placuerit.* O virum viriliter utentem feminis, conjugæ temperanter, ancilla obtemperanter, nulla intemperanter !

XXVI. Agar donne le jour à Ismaël. Abraham pourrait regarder cette naissance comme l'accomplissement de la promesse qu'il reçut quand il voulut adopter son serviteur, et que Dieu lui dit : « Celui-ci ne sera pas ton héritier ; mais celui qui naîtra de toi sera ton héritier. » Aussi pour prévenir son erreur : « Abram ayant atteint déjà la quatre-vingt-dix-neuvième année de son âge, le Seigneur lui apparut et lui dit : Je suis Dieu, prends soin de me plaire ; vis sans reproches, et j'établirai mon alliance entre moi et toi, et je te comblerai. Abram tombe la face contre terre, et Dieu lui parle ainsi : C'est moi, mon alliance est avec toi ; et tu seras le père d'une multitude de nations. Ton nom désormais ne sera plus Abram, mais Abraham ; parce que je t'ai fait le père de plusieurs nations. Et je veux accroître ta puissance et t'élever sur les nations, et des rois sortiront de toi. Et j'établis mon alliance entre moi et toi, entre moi et tes descendants ; et cette alliance est éternelle, afin que je sois ton Dieu et celui de ta race après toi. Je te donne, et je donne à ta postérité cette terre où tu es maintenant étranger, toute la terre de Chanaan, pour la posséder à jamais. Et je serai leur Dieu. Et Dieu dit à Abraham : Mais toi, tu garderas mon alliance, et ta postérité, après toi, de générations en générations. Et voici l'alliance que tu garderas, et ta postérité après toi, et les descendants de tes descendants. Tout mâle parmi vous sera circoncis ; et vous serez circoncis dans

XXVI. Post hæc est natus Ismael ex Agar, in quo putare posset impletum, quod ei promissum fuerat, cum sibi vernaculum suum adoptare voluisset, dicente Deo : *Non erit hæres tuus hic, sed qui exiet de te, ille erit hæres tuus.* Hoc ergo promissum ne in ancillæ filio putaret impletum, jam cum esset annorum nonaginta et novem, apparuit ei Dominus, et dixit illi : *Ego sum Deus, place in conspectu meo, et esto sine querela, et donam testamentum meum inter me et inter te, et implebo te valde. Et procidit Abram in faciem suam. Et locutus est illi Deus, dicens : Et ego, ecce testamentum meum tecum ; et eris pater multitudinis gentium : et non appellabitur adhuc nomen tuum Abram, sed erit nomen tuum Abraham ; quia patrem multarum gentium posui te : et augebo te valde, et ponam te in gentes, et reges ex te eribunt : statuam testamentum meum inter me et inter te, et inter semen tuum post te in generationes eorum in testamentum æternum, ut sim tibi Deus, et semini tuo post te. Et dabo tibi et semini tuo post te terram, in qua incolas, omnem terram Chanaan in possessionem æternam, et ero illis Deus. Et dixit Deus ad Abraham ; Tu autem testamentum meum conservabis, tu et semen tuum post te in progenies suas. Et hoc est testamentum quod conservabis inter me et vos, et inter semen tuum post te in generationes suas. Circumcidetur vestrum omne masculinum, et circumcidemini carnem præputii vestri ; et erit in signum tes-*

la chair de votre prépuce; et tel sera le signe de l'alliance qui est entre vous et moi. Chez vous à jamais tout enfant mâle sera circoncis à l'âge de huit jours. L'esclave né dans votre maison, et l'esclave acheté du fils de l'étranger sera circoncis; l'esclave né dans votre maison. et l'esclave acheté. Et votre chair portera cette marque de mon alliance éternelle. Et tout mâle qui ne l'aura pas reçue en la chair de son prépuce, le huitième jour, sera retranché de sa race comme infracteur de mon alliance. Dieu dit encore à Abraham : Sarra, ton épouse ne s'appellera plus désormais Sara, mais Sarra. Et je la bénirai, et je te donnerai d'elle un fils que je bénirai, et il sera le père de plusieurs nations, et des rois sortiront de lui. Abraham tomba la face contre terre et sourit; et il dit en lui-même : Il me naîtrait un fils, à moi qui ai cent ans? et Sarra, à quatre-vingt-dix ans, deviendrait mère? Et il dit à Dieu : Faites seulement qu'Ismaël vive. Et Dieu répondit à Abraham : Oui, Sarra ta femme te donnera un fils, et tu l'appelleras Isaac, et je ferai avec lui une alliance éternelle; et je serai son Dieu, et le Dieu de sa postérité. Quant à Ismaël, je l'ai exaucé; je l'ai béni, et je le rendrai puissant; et je multiplierai sa race. Il sera l'auteur de douze nations, et je l'établirai chef d'un grand peuple. Mais je contracterai alliance avec Isaac que Sarra va te donner pour fils, en ce temps, à la prochaine année. »

tamenti inter me et vos. Et puer octo dierum circumcidetur, vestrum omne masculinum in progenies vestras. Vernaculus et emptitius ab omni filio alienigena, qui non est de semine tuo, circumcissione circumcidetur : vernaculus domus lux et emptitius. Et erit testamentum meum in carne vestra in testamentum æternum. Et qui non fuerit circumciscus, masculus qui non circumcidetur carnem præputii sui octavo die, interibit anima illa de genere ejus; quia testamentum meum dissipavit. Et dixit Deus ad Abraham : Sara uxor tua, non appellabitur nomen ejus Sara, sed Sarra erit nomen ejus. Benedicam autem illam, et dabo tibi ex ea filium : et benedicam illum, et erit in nationes, et reges gentium ex eo erunt. Et procidit Abraham super faciem suam; et risit, et dixit in animo suo, dicens : Si mihi centum annos habenti nasceretur filius, et si Sarra annorum nonaginta pariet? Dixit autem Abraham ad Deum : Ismael hic vivat in conspectu tuo. Dixit autem Deus ad Abraham; Ita, ecce Sarra uxor tua pariet tibi filium, et vocabis nomen ejus Isaac : et statuam testamentum meum ad illum in testamentum æternum, esse illi Deus, et semini ejus post illum. De Ismael autem ecce exaudivi te : ecce benedixi eum, et ampliabo illum, et multiplicabo illum valde. Duodecim gentes generabit : et dabo illum in gentem magnam. Testamentum autem meum statuam ad Isaac, quem pariet tibi Sarra in tempore hoc, ad annum sequentem.

Ici l'on voit des promesses plus évidentes de la vocation des Gentils en Isaac, en ce fils de promesse, symbole de la grâce, non de la nature ; car il est promis à un vieillard et à une femme stérile. En effet, quoique Dieu préside aussi au cours naturel de la production, quand la corruption et la défaillance de la nature trahissent la main qui les répare, la grâce se révèle avec plus d'évidence. Et, comme la vocation future des Gentils devait s'accomplir, non par génération, mais par régénération, Dieu commande la circoncision quand il promet le fils qui doit naître de Sarra. Et comme il étend ce commandement des fils aux esclaves mêmes, c'est une preuve que la grâce est pour tous. Car que figure cette circoncision, sinon la nature dépouillée de sa vieillesse et renouvelée ? Et ce huitième jour, n'est-ce pas Jésus-Christ qui, la semaine écoulée, après le sabbat, ressuscite ? Les noms mêmes du père et de la mère sont changés, tout revêt la nouveauté ; le Testament Nouveau sort des ombres de l'Ancien. Qu'est-ce en effet que l'Ancien Testament, sinon le voile du Nouveau ? Et qu'est-ce que le Nouveau Testament, sinon la manifestation de l'Ancien ? Le rire d'Abraham est le témoignage de l'allégresse, et non l'ironie de la défiance. Et ces paroles intérieures : « Il me naîtrait un fils, à moi qui ai cent ans, et Sarra, à quatre-vingt-dix ans, deviendrait mère ? » ne sont pas l'expression du doute, mais de l'admiration. Et quant aux paroles suivantes : « Je te donne et je donne à ta

Hic apertiora promissa sunt de vocatione Gentium in Isaac, id est, in filio promissionis, quod significatur gratia, non natura : quia de sene et anu sterili promittitur filius. Quamvis enim et naturalem procreationis excursus Deus operetur : ubi tamen evidens opus Dei est, vitata et cessante natura, ibi evidentius intelligitur gratia. Et quia hoc non per generationem, sed per regenerationem futurum erat, ideo nunc Imperata est circumcisio, quando de Sarra promissus est filius. Et quod omnes, non solum filios, verum etiam servos vernaculos et emptitios circumcidi jubet, ad omnes istam gratiam pertinere testatur. Quid enim aliud circumcisio, significat, quam vetustate exuta naturam renovatam ? et quid aliud quam Christum octavus dies, qui hebdomada completa, hoc est post sabbatum, resurrexit ? Parentum mutantur et nomina, omnia resonant novitatem, et in Testamento vetere obumbratur novum. Quid est enim quod dicitur Testamentum vetus, nisi occultatio novi ? et quid est aliud quod dicitur novum, nisi veteris revelatio ? Risus Abrahamæ, exultatio est gratulantis, non irrisio diffidentis. Verba quoque ejus illa in animo suo : *Si mihi centum annos habenti nascetur filius, et si Sarra annorum nonaginta pariet ? non sunt dubitantis, sed admirantis. Si quem vero movet quod dictum est : Et dabo tibi et semini tuo post te terram, in qua tu incola es, omnem terram Cha-*

postérité cette terre où tu es maintenant étranger, toute la terre de Chanaan, pour la posséder à jamais. » Si l'on demande comment elles se sont accomplies ou doivent s'accomplir, puisque nul établissement sur la terre ne saurait être éternel, il faut savoir que nous traduisons par « éternel » l'expression grecque αἰώνιον dérivée du mot αἰών ou siècle. Mais ici les Latins n'ont pas osé dire « séculaire », de peur d'induire en un sens faux. Séculaire se dit de beaucoup de choses du siècle dont la durée est passagère. Αἰώνιον exprime ce qui n'a pas de fin, ou ce qui dure jusqu'à la fin du siècle.

XXVII. On peut encore demander comment il faut entendre ce qui suit : « Et le mâle qui ne sera pas circoncis en la chair de son prépuce, le huitième jour, sera retranché de sa race, comme infracteur de mon alliance. » Car la faute ne saurait être à l'enfant dont Dieu porte la sentence. Ce n'est pas lui qui viole l'alliance de Dieu, mais ses auteurs qui négligent de le circoncire. Il faut donc reconnaître que les enfants eux-mêmes coupables, non par l'emploi propre de leur vie, mais selon l'origine commune du genre humain, ont tous enfreint l'alliance de Dieu, dans la personne de ce premier homme en qui ils ont péché. Car, en outre de ces deux grandes alliances, l'ancienne et la nouvelle, il en est encore beaucoup d'autres entre l'homme et Dieu. La première alliance est cette parole de Dieu au premier homme : « Le

naam in possessionem æternam; quomodo accipiatur impletum, sive adhuc expectetur implendum, cum possessio quæcumque terrena æterna cuilibet genti esse non possit : sciat æternum a nostris interpretari, quod Græci appellant αἰώνιον quod a seculo derivatum est : αἰών quippe græce seculum nuncupatur. Sed non sunt ausi Latini hoc dicere seculare, ne longe in aliud mitterent sensum. Secularia quippe dicuntur multa, quæ in hoc seculo sic aguntur, ut brevi etiam tempore transeant; αἰώνιον autem quod dicitur, aut non habet finem, aut usque in hujus seculi tenditur finem.

XXVII. Item potest movere, quomodo intelligi oporteat quod hic dictum est : *Masculus qui non circumcidetur carnem præputii sui octavo die, interibit anima illa de genere ejus, quia testamentum meum dissipavit : cum hæc nulla culpa sit parvuli, cujus dixit animam perituram; nec ipse dissipaverit testamentum Dei, sed majores qui eum circumcidere non curarunt : nisi quia etiam parvuli, non secundum suæ vitæ proprietatem, sed secundum communem generis humani originem, omnes in illo uno testamentum Dei dissipaverunt, in quo omnes peccaverunt. Multa quippe appellantur testamenta Dei, exceptis illis duobus magnis, vetere et novo, quod licet cuique legendo cognoscere. Testamentum autem primum, quod factum est ad hominem primum, profecto illud est : *Qua die ederitis, morte moriemini.**

jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort. » Et de là ce mot de l'Écclésiastique : « Toute chair vieillit comme un vêtement. » Tel est l'arrêt porté dès l'origine du siècle : « Tu mourras de mort. » En effet, comme la loi donnée dans les âges suivants en termes plus clairs permet à l'apôtre de dire : « Où il n'y a point de loi, il n'y a point de prévarication, » comment concilier ces paroles avec celles du psaume : « Je tiens pour prévaricateurs tous les pécheurs de la terre, » si ce n'est que tout homme engagé dans les liens de quelque péché est coupable d'infraction à une loi ? Donc, si les petits enfants eux-mêmes, comme la vraie foi l'enseigne, naissent sous le poids, non de leur propre péché, mais du péché originel (et c'est pourquoi nous reconnaissons que la grâce de la rémission des péchés leur est nécessaire), nul doute qu'ils ne soient au même titre infracteurs de la loi donnée dans le paradis, et ces deux oracles de l'Écriture sont vrais : « Je tiens pour prévaricateurs tous les pécheurs de la terre ; » et : « Où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de prévarication. » Ainsi, la circoncision étant le signe de la renaissance, c'est avec justice que la souillure du péché originel, cette infraction de la première alliance, flétrit la naissance de l'enfant, si la renaissance ne le délivre. Et quand Dieu ordonne la circoncision, son commandement doit se prendre en ce sens : Celui qui ne sera point régénéré périra, comme violateur de l'alliance divine ; car lui-même en Adam a péché avec les autres hommes. En effet, s'il était écrit : « comme violateur

Unde scriptum est in libro, qui Ecclesiasticus appellatur : *Omnis caro sicut vestis veterascit. Testamentum enim a seculo : Morte morieris. Cum enim lex evidentior postea data sit, et dicat Apostolus : Ubi autem non est lex, nec prævaricatio : quo pacto quod legitur in Psalmo verum est : Prævaricatores æstimavi omnes peccatores terræ ; nisi quia omnes legis alicujus prævaricatus sunt rei, qui aliquo peccato tenentur obstricti ? Quamobrem si etiam parvuli, quod vera fides habet, nascuntur non proprie, sed originaliter peccatores, unde illis gratiam remissionis peccatorum necessariam confitemur ; profecto modo quo sunt peccatores, etiam prævaricatores legis illius, quæ in paradiso data est, agnoscuntur ; ut verum sit utrumque, quod scriptum est, et : Prævaricatores æstimavi omnes peccatores terræ ; et : Ubi lex non est, nec prævaricatio. Ac per hoc, quia circumcisio signum regenerationis fuit, et non immerito parvulum propter originale peccatum, quo primum Dei dissipatum est testamentum, generatio disperdet, nisi regeneratio liberet : se intelligenda sunt hæc divina verba, tanquam dictum sit : Qui non fuerit regeneratus, interibit anima illa de populo ejus, quia testamentum Dei dissipavit, quando in Adam cum omnibus etiam ipse peccavit. Si enim dixisset : Quia hoc testamentum meum dissipavit ; non-*

de cette alliance, » cela ne pourrait s'entendre que de la circoncision; mais, comme l'Écriture ne dit pas quelle alliance l'enfant a violée, on est libre d'entendre celle-là seule dont l'infraction rend l'enfant solidaire. Si toutefois l'on ne veut rapporter ces paroles qu'à la circoncision, en ce sens que l'enfant incirconcis est coupable d'infraction à l'alliance divine, il faut alors chercher une autre locution pour exprimer sans absurdité qu'il viole l'alliance, quoiqu'elle ne soit point violée par lui, mais en lui. Et cependant cette réprobation de l'enfant incirconcis, mais innocent de toute négligence envers lui-même, serait injuste, s'il n'était esclave du péché originel.

XXVIII. Cette promesse étant faite à Abraham, si grande et si claire : « Je t'ai rendu père de peuples nombreux; et je veux accroître ta puissance et t'élever sur les nations; et des rois sortiront de toi, et je te donnerai de Sarra un fils que je bénirai, et il sera le père de plusieurs nations, et des rois sortiront de lui; » promesse que nous voyons accomplie maintenant en Jésus-Christ; dès lors, ces époux ne sont plus appelés dans l'Écriture comme ils s'appelaient auparavant, Abram et Sara, mais comme nous les avons d'abord appelés nous-mêmes, parce que tel est le nom qu'on leur donne partout aujourd'hui, Abraham et Sarra. Or, pourquoi le nom d'Abraham est-il changé? en voici la raison : « Je t'ai rendu

nisi de ista circumcissione intelligi cogeret : nunc vero, quoniam non expressit cujusmodi testamentum parvulus dissipaverit, liberum est intelligere de illo testamento dictum, cujus dissipatio pertinere possit ad parvulum. Si autem quisquam hoc non nisi de ista circumcissione dictum esse contendit, quod in ea testamentum Dei, quoniam non est circumcissus, dissipaverit parvulus; quærat locutionis aliquem modum, quo non absurde possit intelligi, ideo dissipasse testamentum, quia licet non ab illo, tamen in illo est dissipatum. Verum sic quoque animadvertendum est, nulla in se negligentia sua injuste interire incircumcissi animam parvuli, nisi originalis obligatione peccati.

XXVIII. Facta igitur promissione tam magna tamque dilucida ad Abraham, cui evidentissime dictum est : *Patrem multarum gentium posuisti; et augebo te valde, et ponam te in gentes, et reges exibunt ex te; et dabo tibi ex Sarra filium; et benedicam illum, et erit in nationes, et reges gentium ex eo erunt* : quam promissionem nunc in Christo cernimus reddi : ex illo deinceps illi conjuges non vocantur in Scripturis, sicut antea vocabantur, Abram et Sara; sed sicut nos eos ab initio vocavimus, quoniam si jam vocantur ab omnibus, Abraham et Sarra. Cur autem mutatum sit nomen Abrahæ, reddita est ratio : *Quia patrem, inquit, multarum gentium posuisti.*

père de peuples nombreux. » C'est donc le sens du nom « Abraham »; — « Abram, » son nom primitif, veut dire « père illustre ». L'Écriture ne rend pas raison du changement de nom de Sara; mais, suivant les interprètes hébreux, « Sara » signifie « ma princesse », et « Sarra » « vertu ». Et, de là, cette parole de l'Épître aux Hébreux: « C'est aussi la foi qui donne à Sarra la vertu d'enfanter. » Tous deux, au témoignage de l'Écriture, étaient d'un grand âge; mais, en outre, Sarra était stérile et déjà privée du flux menstruel; aussi n'eût-elle pas été stérile, elle eût été incapable d'enfanter. Or, une femme qui, sur le déclin de l'âge, a conservé ses règles, peut concevoir d'un jeune homme et non d'un vieillard; et le vieillard lui-même peut rendre mère une jeune fille; ainsi, après la mort de Sarra, Abraham put féconder la vive jeunesse de Céthura. Voilà donc ce que l'Apôtre relève comme un miracle, lorsqu'il dit que le corps d'Abraham, déjà mort et impuissant pour toute autre femme arrivée aux limites de l'âge où elle peut être mère, ne laissa pas d'engendrer de Sarra. Son corps, bien entendu, n'était mort qu'à certain égard; autrement, ce n'eût plus été un vieillard, mais un cadavre. Je sais que d'ordinaire on apporte à cette difficulté une solution différente, quand on prétend que, si Abraham put engendrer de Céthura, c'est qu'il conserva, même après la mort de sa femme, ce don du Seigneur. Mais

Hoc ergo significare intelligendum est Abraham: Abram vero, quod ante vocabatur, interpretatur, Pater excelsus. De nomine autem mutato Sarrae non est reddita ratio: sed, sicut aiunt, qui scripserunt interpretationes nominum hebraeorum, quæ bis sacris Litteris continentur, Sara interpretatur Princeps mea; Sarra autem Virtus. Unde scriptum est in Epistola ad Hebræos: *Fide et ipsa Sarra virtutem accepit ad emissionem seminis.* Ambo autem seniores erant, sicut Scriptura testatur: sed illa etiam sterilis, et cruore menstruo jam destituta; propter quod jam parere non posset, etiamsi sterilis non fuisset. Porro si femina ita sit provectoris ætatis, ut ei solita mulierum adhuc fluant, de juvene parere potest, de seniore non potest: quamvis adhuc possit ille senior, sed de adolescentula gignere: sicut Abraham post mortem Sarrae de Cethura potuit, quia vividam ejus invenit ætatem. Hoc ergo est quod mirum commendat Apostolus, et ad hoc dicit Aarahæ jam fuisse corpus emortuum: quoniam non ex omni femina, cui esset adhuc aliquod pariendi tempus extremum, generare ipse in illa ætate adhuc posset. Ad aliquod enim emortuum corpus intelligere debemus, non ad omnia. Nam si ad omnia, non jam senectus vivi, sed cadaver est mortui. Quamvis etiam sic solvi soleat ista quæstio, quod de Cethura postea genuit Abraham, quia gignendi donum, quod a Domino accepit, etiam post obitum mansit uxoris. Sed propterea mihi videtur illa, quam

l'explication que j'ai suivie me semble préférable ; car il est vrai que, de notre temps, un vieillard centenaire ne saurait engendrer ; mais il n'en était pas ainsi alors que les hommes vivaient si longtemps qu'un siècle n'était pas pour eux l'âge de la décrépitude.

XXIX. Dieu apparut encore à Abraham, au chêne de Mambré, dans la personne de trois hommes qui, sans aucun doute, étaient des anges, bien que plusieurs croient voir en l'un d'eux Notre-Seigneur Jésus-Christ et prétendent qu'il a été visible avant son Incarnation. Il dépend sans doute de la puissance de Dieu, de l'Être invisible, incorporel et immuable, de se dévoiler aux regards mortels, sans déroger à son immutabilité, et d'apparaître, non par soi-même, mais par le ministère de quelqu'une des créatures soumises à son empire : et quelle créature échappe à cet empire ? Cependant, si l'on croit que l'un de ces trois hommes est Jésus-Christ, parce qu'Abraham s'adresse à tous trois comme s'il ne parlait qu'au Seigneur, car l'Écriture s'exprime ainsi : « Et voilà que trois hommes se tenaient auprès de lui ; et, les apercevant, il courut de l'entrée de sa tente au-devant d'eux, et il se prosterna pour adorer, et il dit : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant vous », pourquoi ne pas remarquer aussi que deux de ces hommes étaient déjà parti pour détruire Sodome, lorsqu'Abraham parlait encore à un seul, l'appellant « Seigneur », et le suppliant de ne pas confondre dans

secuti sumus, hujus quæstionis solutio præferenda, quia centenarius quidem senex, sed temporis nostri, de nulla potest ferina gignere: non tunc, quando adhuc tam diu vivebant, ut centum anni nondum facerent hominem decrepitæ senectutis.

XXIX. Item Deus apparuit Abrahæ ad quercum Mambre in tribus viris, quos dubitandum non est Angelos fuisse ; quamvis quidam existimen unum in eis fuisse Dominum Christum, asserentes eum etiam ante indumentum carnis fuisse visibilem. Est quidem divinæ potestatis, et invisibilis, incorporalis incommutabilisque naturæ, sine ulla sui mutatione etiam mortalibus adspectibus apparere, non per id quod est, sed per aliquid quod sibi subditum est. Quid autem illi subditum non est ? Verumtamen si propterea confirmant horum trium aliquem fuisse Christum, quia cum tres vidisset, ad Dominum singulariter est locutus : sic enim scriptum est : *Et ecce tres viri stabant super eum, et videns procurcurrit obviam illis ab ostio tabernaculi sui, et adoravit super terram et dixit : Domine, si inveni gratiam ante te, et cetera : cur non etiam illud advertunt, duos ex eis venisse, ut Sodomitæ delerentur, cum adhuc Abraham ad unum loqueretur, Dominum appellans, et intercedens ne simul justum cum impio in Sodomis*

la perte de Sodome le juste avec l'impie ? Et Loth, à son tour, parlant aux deux autres, semble ne s'adresser qu'à un seul, et les appelle « Seigneur ». Car, leur ayant dit d'abord : « Entrez, Seigneur, reposez-vous dans la maison de votre serviteur », et le reste, l'Écriture ajoute : « Et les anges le prirent par la main; et ils prirent par la main sa femme et ses deux filles, parce que le Seigneur lui faisait grâce. Et aussitôt qu'ils l'eurent emmené hors la ville, il lui dirent : Sauve ta vie, ne regarde pas derrière toi, ne t'arrête nulle part en cette contrée; réfugie-toi dans la montagne, de peur d'être enveloppé dans ces ruines. Et Loth leur répond : « Je vous prie, Seigneur, puisque votre serviteur a trouvé grâce auprès de vous, » et le reste. Et le Seigneur, en la personne de ces deux anges, lui répond, au singulier : « Oui, j'ai admiré ton visage. » Il est donc beaucoup plus probable qu'Abraham, dans les trois, et Loth, dans les deux hommes, reconnaissaient le Seigneur et ne parlaient qu'à lui. Aussi ils reçurent ces envoyés comme des mortels dont les forces avaient besoin des aliments qui réparent. Mais, dans leur humanité, quelque chose paraissait en eux tellement au-dessus de l'homme que leurs hôtes ne pouvaient douter que Dieu ne fût en eux comme il est d'ordinaire dans les prophètes. Et c'est pourquoi ils les appelaient quelquefois, au pluriel, « Seigneurs »; et quelquefois « Seigneur », s'adressant à Dieu seul en eux. Or c'étaient des anges, comme

perderet? Illos autem duos sic suscepit Lot, ut etiam ipse in colloquio cum illis suos singulariter Dominum appellaret. Nam cum eis pluraliter dixisset: *Ecce domini, declinate in domum pueri vestri, et cetera quæ ibi dicuntur*: postea tamen ita legitur: *Et tenuerunt Angeli manum ejus, et manum uxoris ejus, et manus duarum filiarum ejus, in eo quod parceret Dominus ipsi. Et factum est, mox ut eduixerunt illum foras, et dixerunt: Salvam fac animam tuam, ne respexeris retro, nec steteris in tota regione: in monte salvum te fac, ne quando comprehendaris. Dixit autem Lot ad illos: Oro, Domine, quia invenit puer tuus misericordiam ante te, et quæ sequuntur. Deinde post hæc verba singulariter illi respondit et Dominus, cum in duobus angelis esset, dicens: *Ecce miratus sum faciem tuam, et cetera. Unde multo est credibilius, quod et Abraham in tribus et Lot in duobus viris Dominum agnoscebant, cui per singularem numerum loquebantur, etiam cum eos homines esse arbitrarentur: neque aliam ob causam sic eos susceperunt, ut tanquam mortali bus et humana refectione indigentibus ministrarent: sed erat profecto aliquid, quo ita excelebant, licet tanquam homines, ut in eis esse Dominum, sicut esse assolet in prophetis, hi qui hospitalitatem illis exhibebant, dubitare non possent, atque ideo et ipsos aliquando pluraliter, et in eis Dominum aliquando singulariter appellabant, angelos autem fuisse Scriptura**

l'atteste l'Écriture, non seulement au livre de la Genèse, où ces choses sont racontées, mais aussi dans l'Épître aux Hébreux, où elle dit à la louange de l'hospitalité : « Grâce à cette vertu, plusieurs, à leur insu, sont devenus les hôtes des anges eux-mêmes. » C'est donc par la bouche de ces trois hommes que, réitérant la promesse de ce fils Isaac, dont Sarra doit être mère, Dieu dit à Abraham : « Abraham sera le père d'un grand peuple, et en lui toutes les nations de la terre sont bénies ; » double promesse, courte et précise, du peuple d'Israël, selon la chair, et de toutes les nations, selon la foi.

XXX. Après cette promesse, Loth étant tiré de Sodome, une pluie de feu tombée du ciel réduit en cendres cette ville et cette contrée impie où les abominations de l'amour contre nature étaient devenues aussi communes que les actions permises par les lois. Mais la vengeance de ces crimes est une image du dernier jugement de Dieu. En effet, quand les Anges défendent à ceux qu'ils sauvent de regarder en arrière, qu'est-ce à dire, sinon que, dépouillés du vieil homme, par la grâce de la renaissance, nous ne devons pas retourner de cœur à notre ancienne vie, si nous voulons conjurer les rigueurs suprêmes de la justice ? Enfin, où elle s'est retournée, la femme de Loth demeure changée en statue de sel ; vieille leçon qui réveille le goût trop souvent blasé des fidèles. Plus tard, à Gérara, auprès

lestatur, non solum in hoc Genesis libro, ubi hæc gesta narrantur ; verum etiam in Epistola ad Hebræos, ubi, cum hospitalitas laudaretur : *Per hanc, inquit, etiam quidam nescientes hospitio receperunt angelos. Per illos igitur tres viros, cum rursus filius Isaac de Sarra promitteretur Abrahamæ, divinum datum est etiam tale responsum, ut diceretur : Abraham erit in gentem magnam et multam, et benedicentur in eo omnes gentes terræ. Et hic duo illa brevissime plenissimeque promissa sunt, gens Israel secundum carnem, et omnes gentes secundum fidem.*

XXX. Post hanc promissionem liberato de Sodomis Lot, et veniente igneo imbore de cælo, tota illa regio impiæ civitatis in cinerem versa est, ubi stupra in masculos in tantam consuetudinem convaluerant, quantum leges solent aliorum factorum præbere licentiam. Verum et hoc eorum supplicium specimen futuri judicii divini fuit. Nam quo pertinet quod prohibiti sunt qui liberabantur ab angelis retro respicere, nisi quia non est animo redeundum ad veterem vitam, qua per gratiam regeneratus exiit, si ultimum evadere judicium cogitamus ? Denique uxor Lot, ubi respexit, remansit ; et in salem conversa hominibus fidelibus quoddam præstitit condimentum, quo sapiant aliquid, unde illud caveatur exemplum. Inde rursus Abraham fecit in Geraris apud regem civitatis illius

d'Abimélech, roi de cette ville, comme autrefois en Egypte, Abraham fit passer Sarra pour sa sœur, et elle lui fut une seconde fois rendue intacte. C'est alors que, blâmé par le roi d'avoir dissimulé qu'elle fût sa femme, Abraham avoua ses craintes et ajouta : « Elle est, en vérité, ma sœur de père et non de mère. » Sarra, en effet, était, par son père, sœur d'Abraham ; elle était donc sa plus proche parente, et d'une beauté si grande qu'à cet âge même elle pouvait encore être aimée.

XXXI. Puis, selon la promesse de Dieu, Sarra donna un fils à Abraham, qui le nomma Isaac, c'est-à-dire « ris ». Car, à la promesse de ce fils, le père avait ri, dans sa joie qui admire ; et dans la sienne qui doute, la mère rit aussi, quand la promesse lui fut renouvelée par ces trois hommes ; et l'Ange lui reproche ce rire où la joie n'exprime point une foi parfaite ; mais ensuite l'Ange l'affermir elle-même dans sa foi. Et voilà d'où l'enfant prit son nom. Car ce rire n'était point un rire d'insultante raillerie, mais de vive allégresse ; et Sarra le témoigne hautement, lorsqu'elle dit à la naissance d'Isaac : « Dieu m'a fait ce rire ; et quiconque apprendra ceci se réjouira avec moi. » Mais, peu de temps après, l'esclave, avec son fils, est chassée de la maison ; et, selon l'Apôtre, les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, sont figurés ici, et Sarra représente la Jérusalem céleste ou la Cité de Dieu.

Abimelech, quod in Ægypto de conjugē fecerat, eique intacta similiter reddita est. Ubi sane Abraham objurganti regi cur tacuisset uxorem, sororemque dixisset, aperiens quid timuerit, etiam hoc addidit : *Etenim vere soror mea est de patre, sed non de matre* : quia de patre suo soror erat Abrahæ de quo propinqua ejus erat. Tantæ autem pulchritudinis fuit, ut etiam in illa ætate posset adamari.

XXXI. Post hæc natus est Abrahæ, secundum promissionem Dei, de Sarra filius, eumque nominavit Isaac, quod interpretatur Risus. Riserat enim et pater, quando ei promissus est, admirans in gaudio : riserat et mater, quando, per illos tres viros iterum promissus est, dubitans in gaudio ; quamvis exprobrante angelo quod risus ille, etiamsi gaudii fuit, tamen plenæ fidei non fuit. Post ob eodem angelo in fide etiam confirmata est. Ex hoc ergo puer nomen accepit. Nam quod risus ille non ad irridendum opprobrium, sed ad celebrandum gaudium pertinebat, nato Isaac, et eo nomine vocato, Sarra monstravit, ait quippe : *Risum mihi fecit Dominus ; quicumque enim audierit, congaudebit mihi*. Sed post aliquantulum tempus ancilla de domo ejicitur cum filio suo, et duo illa secundum Apostolum Testamenta significantur, vetus et novum : ubi Sarra illa supernæ Jerusalem, hoc est Civitatis Dei, figuram gerit.

XXXII. Cependant Abraham est tenté par l'ordre d'immoler son cher fils Isaac même, afin que cette épreuve révèle, non pas à Dieu, mais aux siècles à venir, sa pieuse obéissance. Car, loin de maudire toute tentation, il faut s'applaudir au contraire de celle qui devient pour nous un témoignage. Et d'ordinaire, l'âme de l'homme ne saurait arriver autrement à la connaissance d'elle-même qu'en répondant à la tentation qui l'interroge, non par la parole, mais par l'épreuve. Si elle reconnaît alors la faveur de Dieu, elle est pieuse, elle s'affermir sur la grâce, elle ne s'enfle point de vaine présomption. Abraham sans doute ne pouvait croire que Dieu se plût à des victimes humaines, bien qu'à l'heure où le tonnerre des volontés divines retentit il s'agisse d'obéir, et non de discuter. Mais Abraham eut le mérite de croire à la puissance qui ressusciterait son fils immolé. En effet, quand il ne voulait pas accorder aux instances de sa femme le renvoi de l'esclave et de son fils, Dieu lui dit : « C'est en Isaac que ta postérité aura son nom. » Et cependant il ajoute : « Et le fils de l'esclave, je l'établirai chef d'une grande nation, parce qu'il est ta postérité. » Comment donc Dieu a-t-il dit : « C'est en Isaac que ta postérité aura son nom », puisqu'il semble parler ainsi d'Ismaël? Voici l'explication de l'Apôtre : « En Isaac ta postérité aura son nom, c'est-à-dire que les enfants d'Abraham selon la chair ne sont pas les enfants de Dieu; les véritables fils d'Abraham sont les fils

XXXII. Inter hæc, quæ omnia commemorare nimis longum est, tentatur Abraham de immolando dilectissimo filio ipso Isaac, ut pia ejus obedientia probaretur, seculis in notitiam proferenda, non Deo. Neque enim omnis est culpanda tentatio; quia et gratulanda est, qua fit probatio. Et plerumque aliter animus humanus sibi ipsi innotescere non potest, nisi vires suas sibi, non verbo, sed experimento, tentatione quodammodo interrogante, respondeat: ubi si Dei munus agnoverit, tunc pius est, tunc solidatur firmitate gratiæ, non inflatur inanitate jactantiæ. Nunquam sane crederet Abraham, quod victimis Deus delectaretur humanis: quamvis, divino intonante præcepto, obediendum sit, non disputandum. Verumtamen Abraham confestim filium, cum fuisset immolatus, resurrecturum credidisse laudandus est. Dixerat namque illi Deus, cum de ancilla et filio ejus foras ejiciendis voluntatem conjugis nollet implere: *In Isaac vocabitur tibi semen*. Et certe ibi sequitur ac dicitur: *Filium autem ancillæ hujus in magnam gentem faciam illum; quia semen tuum est*. Quomodo ergo dictum est: *In Isaac vocabitur tibi semen*, cum et Ismaelem Deus semen ejus vocaverit? Exponens autem Apostolus, quid sit: *In Isaac vocabitur tibi semen: Id est, inquit, non qui filii carnis, hi filii Dei; sed filii promissionis deputantur in semine*. Ac per hoc filii promissionis, ut sint semen Abrahæ, in Isaac

de la promesse. » Or, pour être de la postérité d'Abraham, les fils de la promesse ont leur nom en Isaac et se réunissent en Jésus-Christ à l'appel de la grâce. Ainsi, gardant une foi sincère à cette promesse, le saint patriarche ne doute pas que pour l'accomplir Dieu ne puisse lui rendre ce fils qu'il a su lui donner contre toute espérance. Telle est l'interprétation que nous lisons dans l'Épître aux Hébreux : « C'est par la foi qu'Abraham s'élève, quand il est éprouvé en Isaac ; il offre à Dieu ce fils unique, malgré la promesse qu'il a reçue et les paroles qu'il a entendues. En Isaac ta postérité aura son nom. Mais il pense que Dieu sait rappeler de la mort à la vie. » « Et c'est pourquoi, ajoute l'Apôtre, Dieu l'a proposé en figure ; » figure de qui ? sinon de Celui dont l'Apôtre dit encore : « Dieu n'a pas épargné son fils unique, mais pour nous tous l'a livré à la mort. » Aussi, comme Notre-Seigneur portera sa croix, Isaac porte jusqu'au lieu du sacrifice le bois où son sang doit couler. Enfin, comme il ne faut pas qu'Isaac meure, au moment où le bras de son père est retenu, quel est ce bélier qu'Abraham aperçoit embarrassé par ses cornes dans le buisson, et dont le sang figuratif accomplit le sacrifice ? De qui est-il la figure, sinon de Jésus-Christ, que les Juifs avant de l'immoler couronnent d'épines ?

Mais écoutons plutôt les paroles de Dieu par la bouche de l'Ange : « Abraham, dit l'Écriture, étendit sa main pour prendre son glaive et immoler son fils ; et l'ange du Seigneur

vocantur, hoc est, in Christum vocante gratia congregantur. Hanc ergo promissionem pater pius fideliter tenens, quia per hunc oportebat impleri, quem Deus jubebat occidi, non hæsitavit quod sibi reddi poterat immolatus, qui dari potuit non speratus. Sic intellectum est et in Epistola ad Hebræos, et sic expositum. *Fide*, inquit, *præcessit Abraham, in Isaac tentatus ; et unicum obtulit, qui promissiones suscepit, ad quem dictum est : In Isaac vocabitur tibi semen : cogitans quia et ex mortuis excitare potest Deus.* Proinde addidit : *Pro hoc etiam eum et in similitudinem adduxit.* Cujus similitudinem, nisi illius de quo dicit idem Apostolus : *Qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum ?* Propterea et Isaac, sicut Dominus, crucem suam, ita sibi ligna ad victimæ locam, quibus fuerat imponendus, ipse portavit. Postremo quia Isaac occidi non oportebat, posteaquam est pater ferire prohibitus, quis erat ille aries, quo immolato impletum est significativo sanguine sacrificium ? Nempè quando eum vidit Abraham, cornibus et frutice tenebatur. Quis ergo illo figurabatur, nisi Jesus, antequam immolaretur, spinis judaicis coronatus ?

Sed divina per Angelum verba potius audiamus. Ait quippe Scriptura : *Et extendit Abraham manum suam sumere machæram, ut occideret filium*

l'appela du haut du ciel, s'écriant : « Abraham ! » et il répondit : « Me voilà. » Et l'Ange dit : « Ne porte pas la main sur ton fils, ne le touche pas ; car maintenant je connais que tu crains ton Dieu, et tu n'as pas épargné ton fils bien-aimé pour l'amour de moi. » « Je connais maintenant, » c'est-à-dire, « j'ai fait connaître, » car Dieu ne pouvait pas l'ignorer. Puis, ayant immolé le bœuf à la place de son fils Isaac, Abraham appelle ce lieu « le Seigneur a vu », et l'on dit encore aujourd'hui : « Le Seigneur est apparu sur la montagne. » Ainsi il est dit : « Maintenant je connais, » au lieu de : « maintenant j'ai fait connaître, » et de même : « le Seigneur a vu, » au lieu de : « le Seigneur est apparu, » ou « s'est fait voir ». Et l'Ange du Seigneur appela, pour la seconde fois, Abraham du haut du ciel, et lui dit : « J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur ; puisque tu as fait selon ma parole et n'as pas épargné ton fils bien-aimé, pour l'amour de moi, je te comblerai de bénédictions, et je multiplierai ta postérité autant que les étoiles du ciel et les grains de sable des rivages de la mer. Et ta postérité possédera en héritage les villes ennemies ; et dans ta race seront bénies toutes les nations de la terre, parce que tu as écouté ma parole. » Ainsi, après l'holocauste qui figure le sacrifice de Jésus-Christ, la promesse de la vocation des Gentils dans la postérité d'Abraham, Dieu la confirme même par serment. Souvent, en effet, il avait promis, mais jamais il n'avait fait serment. Et qu'est-ce que le serment du vrai Dieu, du Dieu de vérité,

suum. Et vocavit illum Angelus Domini de cælo, et dixit : Abraham ! Ille autem dixit : Ecce ego. Et dixit : Non injicias manum tuam super puerum, neque facias illi quidquam : nunc enim scivi quia times Deum tu, et non pepercisti filio tuo delecto propter me. Nunc scivi, dictum est, nunc sciri feci : neque enim hoc nondum sciebat Deus. Deinde ariete illo immolato pro Isaac filio suo, vocavit, ut legitur : Abraham nomen loci illius, Dominus vidit : ut dicant hodie : In monte Dominus apparuit. Sicut dictum est : Nunc scivi, pro eo quod est, Nunc sciri feci : ita hic, Dominus vidit ; pro eo quod est Dominus apparuit ; hoc est, Videri se fecit. Et vocavit Angelus Domini Abraham secundo de cælo, dicens : Per memetipsum juravi, dicit Dominus, propter quod fecisti verbum hoc, et non pepercisti filio tuo delecto propter me, nisi benedicens benedicam te, et multiplicans multiplicabo semen tuum, sicut stellas cæli, et tanquam arnam quæ est juxta labium maris. Et hæreditate possidebit semen tuum civitates adversariorum ; et benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ ; quia obaudisti vocem meam. Hoc modo est illa de vocatione Gentium in semine Abraham, post holocaustum, quo significatus est Christus, etiam juratione Dei firmata promissio. Sæpe enim promiserat, sed

sinon la confirmation de la promesse, et comme un reproche aux incrédules ?

Enfin Sarra meurt à l'âge de cent vingt-sept ans, et après la cent trente-septième année d'Abraham. Car il la précédait de dix ans dans la vie, comme il le dit lui-même quand Dieu lui promet d'elle un fils : « J'aurai donc un fils à cent ans, et Sara à quatre-vingt-dix ans sera mère ? » Abraham acheta un champ où il ensevelit sa femme. Ce fut alors, selon le témoignage de saint Etienne, qu'il s'établit dans cette contrée, parce qu'il commença d'y posséder un héritage, après la mort de son père, que l'on présume arrivée deux années auparavant.

XXXIII. Ensuite Isaac épouse Rébecca, petite-fille de Nachor, son oncle paternel, dans la quarantième année de son âge, la cent quarantième année de la vie de son père et trois ans après la mort de sa mère. Quand Abraham envoie son serviteur en Mésopotamie, il lui dit : « Pose ta main sur ma cuisse, et jure, par le Seigneur Dieu du ciel et de la terre, de ne pas choisir à mon fils Isaac une épouse parmi les filles des Chananéens. » Qu'est-ce à dire, sinon que le Seigneur Dieu du ciel et de la terre revêtirait, un jour, une chair tirée des flancs du patriarche ? Sont-ce là de faibles preuves de la vérité prédite, dont nous voyons l'accomplissement en Jésus-Christ ?

nunquam juraverat. Quid autem est Del veri veracisque juratio, nisi promissi confirmatio, et infidelium quædam increpatio ?

Post hæc Sarra mortua est, centesimo et vicesimo septimo anno vitæ suæ, centesimo autem et tricesimo septimo viri sui. Decem quippe annis eam præcedebat ætate ; sicut ipse, quando sibi ex illa promissus est filius, ait : *Si mihi annorum centum nascetur filius, et si Sarra annorum nonaginta pariet ?* Tunc emit agrum Abraham, in quo sepe livit uxorem. Tunc ergo, secundum narrationem Stephani, in terra illa est collocatus, quoniam cœpit ibi esse possessor ; post mortem scilicet patris sui, qui colligitur ante biennium fuisse defunctus.

XXXIII. Deinde Rebeccam, neptem Nachor patris sui, cum annorum quadrinta esset Isaac, duxit uxorem, centesimo scilicet et quadragesimo anno vitæ patris sui, triennio post mortem matris suæ. Ut autem illam duceret, quando ad ejus patre in Mesopotamiam servus missus est, quid aliud demonstratum est, cum eidem servo dixit Abraham : *Pone manum tuam sub femore meo, et adjurabo te per Dominum Deum cœli et Dominum terræ, ut non sumas filio meo Isaac uxorem de filiabus Chananæorum, nisi Dominum Deum cœli et Dominum terræ in carne, quæ ex illo femore trahebatur, fuisse venturum ?* Numquid hæc parva sunt prænuntiatiæ indicia veritatis, quam compleri videmus in Christo ?

XXXIV. Mais quoi ! Abraham après la mort de Sarra épouse Céthura ? Dieu nous garde toutefois de soupçonner d'incontinence ce vieillard sanctifié par sa foi ! Est-ce donc une postérité nouvelle qu'il cherchait, quand la promesse de Dieu, et sa foi si bien éprouvée, l'assurait d'une postérité en Isaac, dont il faudrait multiplier le nombre par les étoiles du ciel et les grains de sable des rivages ? Mais si Agar et Ismaël figurent, suivant l'enseignement de l'Apôtre, les hommes charnels de l'Ancien Testament, pourquoi Céthura et ses fils ne seraient-ils pas aussi la figure des charnels qui croient appartenir au Nouveau ? Car l'Écriture appelle ces deux femmes épouses et concubines d'Abraham ; Sarra n'est jamais appelée qu'épouse. En effet, quand Agar est donnée à Abraham, l'Écriture dit : « Et Sarra, épouse d'Abram, prit Agar l'Égyptienne, son esclave, dix ans après qu'Abram eut fixé son séjour dans la terre de Chanaan, et la donna pour femme à Abram, son mari. » Quant à Céthura, qu'il épousa après la mort de Sarra, elle ajoute : « Abraham prit encore une femme qui avait nom Céthura. » Toutes deux sont donc appelées épouses d'Abram ; et toutes deux aussi sont appelées ses concubines, car l'Écriture dit encore : « Abraham donna tout son bien à Isaac, son fils, et il fit des présents aux fils de ses concubines, et de son vivant il les envoya, loin d'Isaac son fils, à l'Orient, vers les contrées de l'Orient. » Les enfants des concubines, les hérétiques, les Juifs charnels, reçoivent donc quelques pré-

XXXIV. Quid autem sibi vult, quod Abraham post mortem Sarrae Cethuram duxit uxorem ? Ubi absit ut incontinentiam suspicemur, praesertim in illa aetate, et in illa fidei sanctitate. An adhuc procreandi filii quaerebantur, cum jam Deo promittente tanta multiplicatio filiorum ex Isaac per stellas caeli et arenam terrae fide probatissima teneretur ? Sed profecto si Agar et Ismael, doctore Apostolo, significaverunt carnales veteris Testamenti ; cur non etiam Cethura et filii ejus significant carnales, qui se ad Testamentum novum existimant pertinere ? Ambae quippe et uxores Abrahæ, et concubinæ sunt appellatae : Sarra vero numquam dicta est concubina. Nam et quando data est Agar Abrahæ, ita scriptum est : *Et apprehendit Sarra uxor Abram Agar Ægyptiam ancillam suam, post decem annos quam habitaverat Abram in terra Chanaan, et dedit eam Abram viro suo, ipsi uxorem.* De Cethura autem quam post obitum Sarrae accepit, sic legitur : *Adjiciens autem Abraham sumpsit uxorem, cui nomen Cethura.* Ecce ambae dicuntur uxores : ambae porro concubinæ fuisse reperiuntur, postea dicente Scriptura : *Dedit autem Abraham omnem censum suum Isaac filio suo, et filiis concubinarum suarum dedit Abraham dationes, et dimisit eos ab Isaac filio suo, adhuc se vivo, ad Orientem, in terram Orientis.* Habent ergo nonnulla munera filii concubinarum, sed non perveniunt ad regnum

sents, mais ils ne partagent pas le royaume promis ; car il n'est point d'autre héritier qu'Isaac ; et les enfants de Dieu ne sont pas les fils de la chair, mais les fils de la promesse formant cette postérité dont il est dit : « En Isaac, ta postérité aura son nom. » Et pourquoi Céthura, qu'Abraham épouse après la mort de sa femme, serait-elle appelée concubine, sinon à cause de ce mystère ? Mais que l'on récuse cette interprétation, pourvu que l'on épargne à Abraham un blâme odieux ! Que savons-nous, en effet, si Dieu n'a pas voulu produire contre les hérétiques ennemis des secondes noces cet exemple du père de tant de nations, qui ne pèche point par cette seconde alliance ? — Abraham meurt à l'âge de cent soixante-quinze ans. Il laisse donc, âgé de soixante-quinze ans, son fils Isaac, qu'il eut dans la centième année de sa vie.

XXXV. Voyons, depuis cette époque, le développement temporel de la Cité de Dieu dans la postérité d'Abraham. De son premier jour à la soixantième année de son âge, le fait le plus mémorable est la grâce que Dieu accorde à sa prière quand il féconde la stérilité de Rébecca, et la rivalité de ces deux jumeaux dès le sein maternel. Dans l'angoisse de sa douleur, Rébecca consulte le Seigneur et reçoit cette réponse : « Deux nations sont dans ton sein, et deux peuples, sortis de tes flancs, se diviseront ; et l'un surmontera l'autre, et l'aîné sera soumis au plus jeune. » L'apôtre Paul

promissum, nec hæretici, nec Judæi carnales : quia præter Isaac nullus est hæres ; et non qui filii carnis, hi filii Dei ; sed filii promissionis deputantur in semine, de quo dictum est : *In Isaac vocabitur tibi semen*. Neque enim video, cur etiam Cethura post uxoris mortem ducta, nisi propter hoc mysterium, dicta sit concubina. Sed quisquis hoc non vult in istis significationibus accipere, non calumniatur Abraham. Quid si enim et hoc provissum est contra hæreticos futuros secundarum adversarios nuptiarum, ut in ipso patre multarum gentium post obitum conjugis iterum conjugari demonstraretur non esse peccatum ? Et mortuus est Abraham, cum esset annorum centum septuaginta quinque. Annorum ergo septuaginta quinque Isaac filium dereliquit, quem centenarius genuit.

XXXV. Jam ex hoc, quemadmodum per posteros Abraham civitatis Dei procurrant tempora, videamus. A primo igitur anno vitæ Issac, usque ad sexagesimum quo ei nati sunt filii, illud memorabile est, quod cum illi Deum roganti ut pareret uxor ejus, quæ sterilis erat, concessisset Dominus quod petebat, atque haberet illa conceptum, gestiebant gemini adhuc in utero ejus inclusi. Qua molestia cum angeretur, Dominum interrogavit, accepitque responsam : *Dux gentes in utero tuo sunt, et duo populi de ventre tuo separabuntur, et populus populum superabit, et major serviet minori*. Quod

découvre ici une grande preuve de la grâce. De ces deux jumeaux, dès avant leur naissance, avant toute action bonne ou mauvaise, sans aucun mérite précédent, le plus jeune est béni et l'aîné réprouvé. Certes, quant au péché originel, tous deux étaient également coupables; quant au péché personnel, tous deux également innocents. Mais le plan de cet ouvrage ne me permet pas de plus longs développements sur cette question; je l'ai déjà traitée ailleurs. Quant à cette parole: « l'aîné sera soumis au plus jeune, » presque tous nos interprètes s'accordent à l'entendre du peuple aîné, du peuple juif qui doit être soumis au jeune peuple chrétien. Et en effet, quoique cette parole puisse sembler accomplie dans la race des Iduméens, qui a pour auteur l'aîné de ces deux jumeaux, appelé de deux noms (Esaü et Edom, d'où Iduméens); race qui devait être surmontée par le peuple issu du plus jeune, le peuple d'Israël, il est toutefois plus probable que cette prophétie: « un peuple surmontera l'autre, et l'aîné servira le plus jeune » a un sens supérieur. Et n'est-ce pas ce que nous voyons évidemment accompli dans les Juifs et dans les Chrétiens?

XXXVI. Dieu renouvelle à Isaac les promesses faites à son père. L'Écriture s'exprime ainsi: « Une grande famine s'étendit sur la terre, outre celle qui était arrivée au temps d'Abraham. Isaac se retira auprès d'Abimélech, roi des Philistins, à Gérara. Là le Seigneur lui apparut et lui dit: « Ne

Paulus apostolus magnum vult intelligi gratiæ documentum: quia nondum illis natis, nec aliquid agentibus boni seu mali, sine ullis bonis meritis eligitur minor, majore reprobato: quando procul dubio, quantum attinet ad originale peccatum, ambo pares erant; quantum autem ad proprium, ullius eorum nullum erat. Sed nunc de hac re dicere aliquid latius, instituti operis ratio non sinit, unde et in aliis jam multa diximus. Quod autem dictum est: *Major serviet minori*, nemo fere nostrum aliter intellexit, quam majorem populum Judæorum minori populo christiano servitutum. Et revera quamvis in gente Idumæorum, quæ nata est de majore, cui duo nomina erat (nam et Esaü vocabatur, et Edom, unde Idumæi), hoc videri possit impletum; quia postea superanda fuerat a populo, qui ortus est ex minore, id est israelitico, eique fuerat futura subjecta: tamen in aliquid majus intentam fuisse istam prophetiam, qua dictum est: *Populus populum superabit, et major serviet minori*, convenientius creditur. Et quid est hoc, nisi quod in Judæis et Christianis evidenter impletur?

XXXVI. Accipit etiam Isaac oraculum tale, quale aliquoties pater ejus acceperat. De quo oraculo sic scriptum est: *Facta est autem fames super terram, præter famem quæ prius facta est in tempore Abrahæ. Abiit autem Isaac ad Abimelech regem Philistinorum in Gerara. Apparuit autem illi*

descends pas en Egypte, demeure dans la terre que je te dirai, demeure comme étranger, et je serai avec toi et je te bénirai. Car je te donnerai et à ta postérité toute cette contrée, et j'accomplirai le serment que j'ai fait à ton père Abraham; et je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel, et je donnerai à tes descendants toute cette contrée, et en ta race toutes les nations de la terre seront bénies, parce qu'Abraham ton père a entendu ma voix, gardé mes préceptes, mes commandements, ma justice, mes lois. » Ce patriarche n'eut qu'une femme, il n'eut point de concubine; il se contenta de l'unique enfantement de ces deux jumeaux. Sans doute, dans son séjour parmi les étrangers, il craignit aussi pour la beauté de sa femme, et, à l'exemple de son père, il la fit passer pour sa sœur; en effet il y avait entre eux le double lien du sang paternel et maternel. En apprenant qu'elle était sa femme, les étrangers la respectèrent. Or cette chasteté d'Isaac ne doit pas être pour nous une raison de le préférer à son père. Car les mérites de la foi et de l'obéissance en Abraham étaient si grands que c'est en considération du père que Dieu comble le fils. Et lui-même le déclare quand il dit : « En ta postérité, toutes les nations de la terre seront bénies, parce qu'Abraham ton père a entendu ma voix, gardé mes préceptes, mes commandements, ma justice, mes lois; » et dans une autre vision : « Je suis le Dieu d'Abraham ton père; ne crains pas, car je suis avec

*Dominus, et dixit : Noli descendere in Ægyptum : habita autem in terra quam tibi dixero, et incole in terra hac ; et ero tecum, et benedicam te. Tibi enim et semini tuo dabo omnem terram hanc : et statuam juramentum meum quod juravi Abraham patri tuo ; et multiplicabo semen tuum tanquam stellas cæli, et dabo semini tuo omnem hanc terram, et benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ, pro eo quod obaudivit Abraham pater tuus vocem meam, et custodivit præcepta mea, et mandata mea, et justificationes meas, et legitima mea. Iste patriarcha nec uxorem habuit aliam, nec aliquam concubinam, sed posteritate duorum geminorum ex uno concubitu procreatorum contentus fuit. Timuit sane etiam ipse periculum de pulchritudine conjugis, cum habitaret inter alienos, fecitque quod pater, ut eam sororem diceret, taceret uxorem : erat enim ei propinqua paterno et materno sanguine : sed etiam ipsa ab alienigenis, cognito quod uxor ejus esset, mansit intacta. Nec ideo tamen istum patri ejus præferre debemus, quia iste nullam feminam præter unam conjugem noverat. Erant enim procul dubio paternæ fidei et obedientiæ merita potiora, in tantum ut propter illum dicat Deus, huic se facere bona quæ facit : *Benedicentur, inquit, in semine tuo omnes gentes terræ, pro eo quod obaudivit Abraham pater tuus vocem meam, et custodivit præcepta mea, et mandata mea, et justificationes**

toi, et je t'ai béni, et je multiplierai ta postérité à cause d'Abraham ton père. » Paroles qui témoignent combien Abraham a été chaste en ces actions, dont s'emparent, pour l'accuser, ces hommes impurs qui ne cherchent dans les saintes Ecritures que des textes à l'appui de leur libertinage. Et ces paroles doivent encore nous apprendre à ne pas comparer les hommes entre eux par quelques actes particuliers, mais à considérer en chacun l'ensemble de sa vie. Car il peut arriver que dans sa vie et ses mœurs un homme présente quelque trait qui le rende supérieur à un autre homme, et que ce trait soit infiniment supérieur à ce qui assure d'autre part la supériorité de son semblable sur lui. Ainsi, bien qu'un jugement sain et vrai préfère la continence au mariage, cependant la foi dans le mariage, vaut mieux que la continence dans l'incrédulité : et, loin de mériter des éloges, cette continence aggrave encore l'odieux de l'incrédulité. Supposons donc deux hommes de bien, à coup sûr, le plus fidèle et le plus obéissant à Dieu, quoique marié, vaut mieux que celui qui, dans le célibat, a moins de foi et d'obéissance. — Mais, toutes conditions égales d'ailleurs, qui douterait de la supériorité de l'homme vivant dans la continence sur l'homme marié ?

XXXVII. Or les deux fils d'Isaac, Esaü et Jacob, croissent également. Le droit de l'aîné passe au plus jeune ; c'est la convoitise de l'aîné pour quelques lentilles que son frère a

meas, et legitima mea. Et alio rursus oraculo : Ego sum, inquit, Deus Abraham patris tui : noli timere ; tecum enim sum, et benedixi te, et multiplicabo semen tuum propter Abraham patrem tuum. Ut intelligamus quam caste Abraham fecerit, quod hominibus impudicis et nequitiae suae de Scripturis sanctis patrocina requirentibus videtur fecisse libidine : deinde ut etiam hoc noverimus, non ex bonis singulis inter se homines comparare, sed in unoquoque consideremus universa. Fieri enim potest, ut habeat aliquid in vita et moribus quispiam quo superat alium, idque sit longe præstabilius, quam est illud unde ab alio superatur. Ac per hoc sano veroque judicio, cum continentia conjugio præferatur, melior est tamen homo fidelis conjugatus, quam continens infidelis. Sed infidelis homo non solum minus laudandus, verum etiam maxime detestandus est. Constituamus ambos bonos ; etiam sic profecto melior est conjugatus fidelissimus et obedientissimus Deo, quam continens minoris fidei minorisque obedientiae : si vero paria sint cetera, continentem conjugato præferre quis ambigat ?

XXXVII. Duo igitur Isaac filii, Esaü et Jacob, pariter crescunt. Primatus majoris transfunditur in minorem ex pacto et placito inter illos eo quod lenticulam, quem cibum minor paraverat, major immoderatus con-

préparées, qui consent l'abandon de ce droit ; il le vend à ce prix sous la foi du serment. Par là nous apprenons que ce n'est point la qualité de l'aliment, mais l'avidité du désir qui encourt le blâme. Isaac vieillit, son grand âge le prive de la vue. Il veut bénir son fils aîné, et au lieu de l'aîné, sans le savoir, il bénit le jeune. Celui-ci se substitue à son frère qui était velu, et vient s'offrir à la bénédiction paternelle, couvert de poils de chevreau, comme s'il prenait sur lui-même les péchés d'autrui. Pour détourner de cette ruse de Jacob toute odieuse apparence, et qu'on ne se lasse pas d'y chercher un profond mystère, l'Écriture vient de dire : « Esaü était un homme farouche et un chasseur ; Jacob, un homme simple, et se tenant au logis. » Quelques-uns parmi nous, au lieu de « simple », traduisent par « sans ruse ». Mais, soit qu'on traduise par « sans ruse », ou par « simple », ou par « sans feinte » (ἄπλαστος), qu'elle peut être, en recevant cette bénédiction, la ruse de cet homme sans ruse, l'artifice de cet homme simple, la feinte de cet homme incapable de mentir, sinon un profond mystère de vérité ? Et cette bénédiction même, quelle est-elle ? « Le parfum de mon fils, dit Isaac, est comme le parfum d'un champ fertile que le Seigneur a béni. Que Dieu répande sur toi les bienfaits de la rosée du ciel et de la fertilité de la terre, l'abondance du blé et du vin ! Que les nations t'obéissent et que les princes t'adorent ! Sois le maître de ton frère, et que les enfants de ton père se prosternent devant toi. Maudit qui te

cupivit, eoque pretio primogenita sua fratri juratione interposita vendidit. Ubi dicimus in vescendo non cibi genere, sed aviditate immoderata quemque culpandum. Senescit Isaac, ejusque oculis per senectam visus aufertur. Vult benedicere filium majorem, et pro illo nesciens benedicit minorem, pro fratre majore, qui erat pilosus, se paternis manibus supponentem, hædinis sibi pelliculis coaptatis velut aliena peccata portantem. Iste dolus Jacob, ne putaretur fraudulentus dolus, et non in eo magnæ rei mysterium quæreretur, superius prædixit Scriptura : *Erat Esau homo sciens venari, agrestis : Jacob autem homo simplex, habitans domum.* Hoc nostri quidam interpretati sunt, *sine dolo*. Sive autem *sine dolo*, sive *simplex*, sive potius *sine fictione* dicatur, quod est græce ἄπλαστος, quis est in ista percipienda benedictione dolus hominis sine dolo ? quis est dolus simplicis, quæ fictio non mentientis, nisi profundum mysterium veritatis ? Ipsa autem benedictio qualis est ? *Ecce, inquit, odor filii mei tanquam odor agri pleni, quem benedixit Dominus. Et det tibi Deus de rore cæli, et de ubertate terræ, et multitudinem frumenti et vini : et serviant tibi gentes, et adorent te principes, et fias dominus fratris tui, et adorabunt te filii patris tui. Qui maledixerit te, maledictus ; et qui benedixerit te, benedictus. Bene-*

maudira ; béni qui te bénira. » Ainsi la bénédiction de Jacob est la prédication de Jésus-Christ par toute la terre. Et cela s'accomplit aujourd'hui. Isaac, c'est la loi et les prophètes. Et par la bouche des Juifs, cette loi, ces prophéties, bénissent, comme à leur insu, Jésus-Christ qu'elles ignorent, parce qu'elles-mêmes sont ignorées des Juifs. Le monde est le champ fertile que parfume le nom de Jésus-Christ ; la parole divine est la rosée du ciel qui le féconde ; la fertilité de la terre, la vocation des peuples ; l'abondance des blés et du vin, la multitude fidèle que le pain et le vin unit dans le sacrement du Corps et du Sang rédempteurs. Les nations lui obéissent, et les princes l'adorent. Il est le maître de son frère, parce que son peuple domine sur les Juifs. Les enfants de son père l'adorent, c'est-à-dire les enfants d'Abraham selon la foi, car il est lui-même fils d'Abraham selon la chair. Maudit qui le maudira ; béni qui le bénira. Notre Sauveur est donc béni par la bouche même des Juifs, qui, dans leur erreur, publiant toutefois la Loi et les prophètes, annoncent Jésus-Christ en vérité, tandis qu'ils croient en bénir un autre que vainement ils attendent. Et voilà que l'aîné réclame la bénédiction promise. Isaac frémit en apprenant qu'il a béni l'un pour l'autre, et demande lequel a reçu la bénédiction ? Et cependant il ne se plaint pas d'avoir été trompé ; que dis-je ? une lumière intérieur lui découvrant un profond mystère, il demeure sans colère et confirme sa

dictio igitur Jacob, prædicatio Christi est in omnibus gentibus. Hoc fit, hoc agitur : Lex et Prophetia est Isaac : etiam per os Judæorum Christus ab illa benedicitur velut a nesciente, quia ipsa nescitur. Odore nominis Christi, sicut ager, mundus impletur : ejus est benedictio de rore cœli, hoc est, de verborum pluvia divinatorum ; et de ubertate terræ hoc est, de congregatione populorum : ejus est multitudo frumenti et vini, hoc est, multitudo quam colligit frumentum et vinum in sacramento Corporis et Sanguinis ejus. Et serviunt gentes, ipsum adorant principes. Ipse est dominus fratris sui, quia populus ejus dominatur Judæis. Ipsum adorant filii patris ejus, hoc est, filii Abrahæ secundum fidem : quia et ipse filius est Abrahæ secundum carnem. Ipsum qui maledixerit, maledictus ; et qui benedixerit, benedictus est. Christus, inquam, noster etiam ex ore Judæorum, quamvis errantium, sed tamen Legem prophetasque cantantium benedicitur, id est veraciter dicitur ; alius benedici putatur, qui ab eis errantibus expectatur. Ecce benedictionem promissam repetente majore, expavescit Isaac, et alium pro alio se benedixisse cognoscens miratur, et quisnam ille sit, percunctatur : nec tamen se deceptum esse conqueritur ; imo confestim revelato sibi intus in corde magno sacramento devilat

bénédition : « Quel est donc, dit-il, celui qui m'a apporté de la venaison dont j'ai mangé avant ta venue? Je l'ai béni, et qu'il soit béni. » Qui ne s'attendrait aux malédictions d'un homme irrité, si tout se passait ici selon le cours ordinaire des choses, et non par une inspiration supérieure? O merveilles accomplies, mais prophétiquement; accomplies sur la terre, mais conçues dans le ciel; par les hommes, mais sous l'œil de Dieu! Si l'on scrutait chacun de ces faits, il faudrait remplir des volumes, tant ils sont féconds en mystères! mais la nécessité qui prescrit à cet ouvrage des bornes légitimes me pousse vers d'autres considérations.

XXXVIII. Jacob est envoyé en Mésopotamie pour y prendre femme. Et son père, en le congédiant, lui parle ainsi : « Ne cherche pas alliance parmi les filles des Chananéens; lève-toi, va en Mésopotamie, dans la maison de Bathuel, père de ta mère, et choisis pour épouse l'une des filles de Laban, frère de ta mère. Que mon Dieu te bénisse; qu'il accroisse ta puissance et ta postérité, et tu seras l'auteur de plusieurs nations; qu'il te donne la bénédiction de ton père Abraham, à toi et à ta postérité après toi, afin que tu possèdes la terre où tu résides maintenant comme étranger, terre que Dieu a donnée à Abraham. » Ici déjà nous remarquons la division des deux branches de la postérité d'Isaac, celle de Jacob et celle d'Esau; car cette parole : « En Isaac, ta postérité aura son nom », désigne certainement la race qui doit peupler la Cité

indignationem, confirmat benedictionem. *Quis ergo, inquit, venatus est mihi venationem, et intulit mihi, et manducavi ab omnibus, antequam tu venires, et benedixi eum, et sit benedictus? Quis non hic maledictionem potius exspectaret irati, si hæc non superna inspiratione, sed terreno more gererentur? O res gestas, sed propheticæ gestas; in terra, sed cœlitus; per homines, sed divinitus! Si excutiantur singula tantis fecunda mysteriis, multa sunt implenda volumina: sed huic operi modus moderate imponendus nos in alia festinare compellit.*

XXXVIII. Mittitur Jacob a parentibus in Mesopotamiam, ut ibi ducat uxorem. Patris mittentis hæc verba sunt : *Non accipies uxorem ex filiabus Chananæorum : surgens fuge in Mesopotamiam in domum Bathuel, patris matris tuæ, et sume tibi inde uxorem de filiabus Laban, fratris matris tuæ. Deus autem meus benedicat te, et augeat te, et multiplicet te; et eris in congregationes gentium : et det tibi benedictionem Abraham patris tui, tibi et semini tuo post te, ut hæres fias terræ incolatus tui, quam dedit Deus Abraham* Hic jam intelligimus segregatum semen Jacob ab alio semine Isaac, quod factum est per Esau. Quando enim dictum est : *In Isaac vocabitur tibi semen*, pertinens ulique semen ad Civitatem Dei; separatum est inde aliud

de Dieu, et sa séparation de la postérité issue déjà du fils de l'esclave, et de celle qui devait naître des enfants de Céthura. Mais il était encore douteux si cette bénédiction était donnée aux deux fils jumeaux d'Isaac, ou seulement à l'un d'eux ; si elle s'adressait à l'un d'eux, auquel des deux ? Or c'est ce que l'on voit maintenant, quand Jacob est béni prophétiquement par son père qui lui dit : « Et tu seras l'auteur de plusieurs nations, et que Dieu te donne la bénédiction d'Abraham ton père. »

Jacob, se dirigeant donc vers la Mésopotamie, reçut, dans son sommeil cet oracle du ciel que l'Écriture rapporte ainsi : Jacob s'éloigna du Puits du serment et partit pour Charra ; et il arriva en un lieu où il dormit, car le soleil s'était couché ; et il prit des pierres de ce lieu et il les plaça sous sa tête, et il dormit, et il eut un songe, et voilà qu'une échelle, dont le sommet touche au ciel, était appuyée sur la terre ; et des anges montaient et descendaient par cette échelle ; et le Seigneur se penchait sur elle, et il dit : « Je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, sois sans crainte : la terre sur laquelle tu dors, je te la donnerai, à toi, à ta postérité ; et ta postérité égalera le nombre des grains de sable de la terre ; et elle s'étendra au-delà de la mer et du midi de l'aquilon à l'Orient, et toute les nations de la terre seront bénies en toi et en ta postérité. Et voilà que je suis avec toi, te gardant en toute voie où tu marcheras, et je te ramènerai en cette terre, parce que je ne t'abandonnerai pas que je n'aie accompli

semen Abrahæ, quod erat in ancillæ filio, et quod futurum erat in filiis Cethuræ. Sed adhuc erat ambiguum de duobus geminis filiis Isaac, an ad utrumque, an ad unum eorum illa benedictio pertineret ; et si ad unum, quisnam esset illorum. Quod nunc declaratum est, cum propheticè a patre benedicatur Jacob, et dicitur ei : Et eris in congregationes gentium, et det tibi benedictionem Abrahæ patris tui.

Pergens itaque in Mesopotamiam Jacob, in somnis accepit oraculum, de quo sic scriptum est : Et exiit Jacob a Puteo jurationis, et profectus est in Charram, et devenit in locum, et dormivit ibi : occiderat enim sol : et sumpsit ex lapidibus loci, et posuit ad caput suum, et dormivit in loco illo, et somniavit. Et ecce scula stabilita super terram, cujus caput pertingebat ad cælum : et angeli Dei adscendebant et descendebant per illam ; et Dominus incumbens super illam ; et dixit : Ego sum Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac, noli timere : terram in qua tu dormis super eam, tibi dabo illam, et semini tuo : et erit semen tuum sicut arena terræ, et dilatabitur super Mare, et in Afriqum, et in Aquilonem, et ad Orientem : et benedicentur in te omnes tribus terræ, et in semine tuo. Et ecce ego sum tecum, custodiens te in omni via quacumque ibis ; et reducam te à terram hanc : quia non te derelinquam,

tout ce que je viens de te dire. » Et Jacob se réveille, il se lève, et dit : « Le Seigneur est ici, et je ne le savais pas ! et il frémit d'épouvante ; que ce lieu est terrible ! dit-il, ce ne peut être que la maison de Dieu et la porte du ciel. » Et Jacob se leva, et il prit la pierre qu'il avait placée sous sa tête, et il la dressa en témoignage, et il répandit de l'huile sur son sommet, et il appela ce lieu la « maison de Dieu ». Ceci a un caractère prophétique. Ce n'est pas à l'imitation de l'idolâtrie que Jacob verse l'huile sur la pierre, comme s'il en eût fait un Dieu ; il ne l'adore pas, il ne lui offre pas de sacrifice, mais comme le nom de Christ dérive de « Chrisma », c'est-à-dire « Onction », tout ceci sans doute figure quelque grand mystère. Et dans l'Évangile le Sauveur lui-même nous rappelle cette échelle, quand, après avoir dit de Nathanaël : « Voici un véritable Israélite, un homme exempt de ruse, » parce qu'Israël ou Jacob avait eu cette vision, il ajoute : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme. »

Jacob se rend donc en Mésopotamie pour y prendre une femme. Or comment lui est-il arrivé d'en épouser quatre, dont il eut douze fils et une fille, lui qui n'eut d'amour illégitime pour aucune d'elles ; c'est ce que nous apprend la sainte Ecriture. Car il était venu pour en épouser

donec faciam omnia, quæ tecum locutus sum. Et surrexit Jacob de somno suo, et dixit : Quia Dominus est in loco hoc, ego autem nesciebam. Et timuit, et dixit : Quam terribilis locus hic ! non est hoc nisi domus Dei, et hæc porta est cæli. Et surrexit Jacob, et sumpsit lapidem quem supposuit ibi ad caput, et statuit illum in titulum, et superfudit oleum in cacumen ejus : et vocavit Jacob nomen loci illius, Domus Dei. Hoc ad prophetiam pertinet : nec more idololatriæ lapidem perfudit oleo Jacob, velut faciens illum deum ; neque enim adoravit eundem lapidem, vel ei sacrificavit : sed quoniam Christi nomen a chrismate est, id est ab unctione ; profecto figuratum est hic aliquid, quod ad magnum pertineat sacramentum. Scalam vero istam intelligitur ipse Salvator nobis in memoriam revocare in Evangelio, ubi cum dixisset de Nathanaele : Ecce vere Israelita, in quo dolus non est ; quia Israel viderat istam visionem, ipse est enim Jacob : eodem loco ait : Amen, amen dico vobis, videbitis cælum apertum, et angelos Dei adscendentes et descendentes super Filium hominis.

Perrexit ergo Jacob in Mesopotamiam, ut inde acciperet uxorem. Unde autem illi acciderit quatuor habere feminas, de quibus duodecim filios et unam filiam procreavit, cum earum nullam concupisceret illicite, divina Scriptura indicat. Ad unam quippe accipiendam venerat ; sed cum illi

une seule ; mais une autre est substituée à celle qu'il demande, et cette femme dont il a usé par erreur, il ne la renvoie pas de peur qu'elle ne paraisse outragée par lui, et toutefois comme aucune loi ne défendait alors d'avoir plusieurs femmes, afin de multiplier sa postérité, Jacob épousa aussi la première, à qui seule il avait engagé sa foi. Or celle-ci étant stérile donne à son mari une esclave pour en avoir des enfants ; et sa sœur aînée, bien qu'elle fut déjà mère, imite son exemple, jalouse d'accroître la postérité de Jacob. Ainsi Jacob, l'Écriture l'atteste, n'a demandé qu'une seule femme ; il n'a usé de plusieurs que pour perpétuer sa race et sans déroger aux lois du mariage ; il n'a cédé qu'aux prières mêmes de ses femmes, légitimes maîtresse de son corps. De ses quatre femmes il eut donc douze fils et une fille. Et il fut appelé en Egypte par son fils Joseph, qui, vendu par la jalousie de ses frères, avait été conduit dans ce pays, où il devint puissant.

XXXIX. Or, je le répète, Jacob s'appelait aussi Israël, nom qui de préférence est demeuré au peuple descendu de lui. C'est le nom que lui avait donné l'Ange contre lequel il lutta sur le chemin, à son retour de Mésopotamie, cet Ange, figure évidente de Jésus-Christ ; car la victoire que l'Ange voulut bien laisser à Jacob, n'est-ce pas la figure mystique de la passion de Jésus-Christ, où les Juifs semblent prévaloir sur lui ? Et cependant Jacob demande la bénédiction de celui

altera pro altera supposita fuisset, nec ipsam dimisit, qua nesciens usus fuerat in nocte, ne ludibrio eam videretur habuisse ; et eo tempore, quando multiplicandæ posteritatis causa plures uxores lex nulla prohibebat, accepit etiam illam, cui uni jam futuri conjugii fidem fecerat. Quæ cum esset sterilis, ancillam suam, de qua filios ipsa susciperet, marito dedit : quod etiam major soror ejus, quamvis peperisset, imitata, quoniam multiplicare prolem cupiebat, effecit. Nullam Jacob legitur petiisse præter unam, nec usus plurimis nisi gignendæ prolis officio, conjugali jure servato, ut neque hoc faceret, nisi uxores ejus id fieri flagitassent, quæ corporis viri sui habebant legitimam potestatem. Genuit ergo duodecim filios et unam filiam ex quatuor mulieribus. Deinde ingressus est in Ægyptum per filium suum Joseph, qui venditus ab invidentibus fratribus eo perductus fuit, atque ibidem sublimatus.

XXXIX. Jacob autem etiam Israel, sicut paulo ante dixi, vocabatur : quod nomen magis populus ex illo procreatus obtinuit. Hoc autem nomen illi ab angelo impositum est, qui cum illo fuerat in itinere de Mesopotamia redeunte luctatus, typum Christi evidentissime gerens. Nam quod et prævaluit Jacob, utique volenti, ut mysterium figuraret, significat passionem Christi, ut visi sunt ei prævalere Judæi. Et tamen benedictionem ab

qu'il a surmonté; et cette bénédiction est l'imposition de ce nom. « Israël » signifie : « voyant Dieu »; vue qui sera la récompense finale des saints. Mais l'Ange touche son vainqueur à l'endroit large de la cuisse et le rend boiteux. Ainsi Jacob est à la fois boiteux et béni dans ses descendants, qui ont cru en Jésus-Christ : boiteux dans les incrédules. L'endroit large de la cuisse, c'est la multitude des générations, car ils sont nombreux, ceux dont le prophète a dit : « Ils ont maché, boiteux, loin de leurs voies. »

XL. L'Écriture compte donc soixante-quinze individus entrés en Égypte avec Jacob, comprenant Jacob lui-même dans le nombre de ses enfants. Et parmi eux, elle désigne deux femmes seulement, l'une fille, l'autre petite-fille du patriarche. Mais ce texte, sérieusement examiné, ne veut pas dire que la postérité de Jacob fut si nombreuse que le jour ou l'année de son entrée en Égypte. En effet, cette énumération comprend aussi les arrière-petits-fils de Joseph, qui ne pouvaient encore être nés; car Jacob avait alors cent trente ans et son fils Joseph trente-neuf. Or, comme il est constant que Joseph se maria à trente ans, ou un peu plus, comment un espace de neuf ans eût-il pu lui donner de ce mariage des arrière-petits-fils? Comment les fils de Joseph, Ephrem et Manassé, enfants au-dessous de neuf ans, à l'arrivée de Jacob, sont-ils

eodem angelo, quem superaverat, impetravit : ac sic hujus nominis impositio benedictio fuit. Interpretatur autem Israel, Videns Deum : quod erit in fine præmium omnium sanctorum. Tetigit porro illi idem angelus velut prævalenti latitudinem femoris, eumque isto modo claudum reddidit. Erat itaque unus atque idem Jacob et benedictus et claudus : benedictus in eis qui in Christum ex eodem populo crediderunt, atque in infidelibus claudus. Nam femoris latitudo, generis est multitudo. Plures quippe sunt in ea stirpe, de quibus propheticè prædictum est : *Et claudicaverunt a semitis suis.*

XI. Ingressi itaque referuntur in Ægyptum simul cum ipso Jacob septuaginta quinque homines, annumerato ipso cum filiis suis. In quo numero duæ tantum feminæ commemorantur, una filia, neptis altera. Sed res diligenter considerata non indicat, quod tantus numerus fuerit in progenie Jacob die vel anno quo ingressus est Ægyptum. Commemorati sunt quippe in eis etiam pronepotes Joseph, qui nullo modo jam tunc esse potuerunt : quoniam tunc centum triginta annorum erat Jacob, filius vero ejus Joseph triginta novem; quem cum accepisse tricesimo anno suo, vel amplius, constet uxorem, quomodo potuit per novem annos habere pronepotes de filiis, quos ex eadem uxore suscepit? Cum igitur nec filios haberent Ephræm et Manasses filii Joseph, sed eos pueros infra quam novennes Jacob Ægyptum ingressus invenit, quo pacto eorum non solum filii, sed

compris non seulement avec leurs fils, mais encore avec leurs petits-fils, dans le nombre des soixante-quinze personnes qui entrèrent alors en Egypte avec Jacob? Car l'Écriture nomme ici Machir, fils de Manassé, petit-fils de Joseph, et le fils de ce Machir, Galaad, petit-fils de Manassé et arrière-petit-fils de Joseph : elle nomme aussi le fils d'Ephrem, second fils de Joseph, Utalaam, petit-fils de Joseph et le fils d'Utalaam, Edem, petit-fils d'Ephrem et arrière-petit-fils de Joseph; et toutefois aucun d'eux ne pouvait être né quand Jacob vint en Egypte et trouva les fils de Joseph, ses propres petits-fils et aïeux des précédents, enfants de moins de neuf ans. Aussi, en racontant l'entrée de Jacob en Egypte avec soixante-quinze des siens, l'Écriture ne veut marquer par là ni le jour, ni l'année, mais tout le temps que vécut Joseph, auteur de cette émigration. Car voici comment l'Écriture parle de Joseph : « Et Joseph demeura en Egypte, lui, ses frères et toute la maison de son père, et il vécut cent dix ans; et Joseph vit les enfants d'Ephrem jusqu'à la troisième génération. » En d'autres termes son arrière-petit-fils, son troisième descendant du côté d'Ephrem; car l'Écriture entend par troisième génération, le fils, le petit-fils et l'arrière-petit-fils. Puis elle ajoute : « Et les fils de Machir, fils de Manassé, naquirent sur les genoux de Joseph. » Il s'agit ici du petit-fils de Manassé, arrière-petit-fils de Joseph. L'Écriture, selon sa coutume, en parle au pluriel, comme elle parle de

etiam nepotes, in illis septuaginta quinque numerantur, qui tunc Ægyptum ingressi sunt cum Jacob? Nam commemoratur ibi Machir filius Manasse, nepos Joseph, et ejusdem Machir filius, id est Galaad, nepos Manasse, pronepos Joseph : ibi est et quem genuit Ephræm, alter filius Joseph, id est Utalaam, nepos Joseph, et filius ipsius Utalæ Edem, nepos Ephræm, pronepos Joseph : qui nullo modo esse potuerunt, quando Jacob in Ægyptum venit, et filios Joseph nepotes suos, avos istorum, minores quam novem annorum pueros invenit. Sed nimirum introitus Jacob in Ægyptum, quando eum in septuaginta quinque animabus Scriptura commemorat, non unus dies, vel unus annus, sed totum illud est tempus, quamdiu vixit Joseph, per quem factum est ut intrarent. Nam de ipso Joseph eadem Scriptura sic loquitur : *Et habitavit Joseph in Ægypto, ipse et fratres ejus, et omnis cohabitatio patris ejus : et vixit annos centum et decem, et vidit Joseph filios Ephræm usque in tertiam generationem.* Ipse est ille pronepos ejus ab Ephræm tertius. Generationem quippe tertiam dicit, filium, nepotem, pronepotem. Deinde sequitur : *Et filii Machir, filii Manasse, nati sunt supra femora Joseph.* Et hic ille ipse est nepos Manasse, pronepos Joseph. Sed pluraliter appellati sunt, sicut Scriptura consuevit; quæ unam quoque filiam Jacob filias nuncupavit : sicut in latinæ linguæ consuetudine liberi

la fille unique de Jacob, qu'elle appelle « ses filles » ; c'est ainsi que, dans l'habitude de la langue latine, « enfants » au pluriel se dit souvent pour un seul. Si donc l'Écriture dit Joseph heureux de voir ses arrière-petits-fils, il ne faut pas s'imaginer que leur naissance ait précédé la trente-neuvième année de la vie de leur bisaïeul Joseph et l'établissement de Jacob son père en Egypte. Mais ce qui abuse les lecteurs moins attentifs, c'est qu'il est écrit : « Or voici les noms des enfants d'Israël qui entrèrent en Egypte avec Jacob leur père » ; l'Écriture, en s'exprimant ainsi, compte avec Jacob soixante quinze individus, non qu'ils vivent tous au moment où il entre entre Egypte, mais, je le répète, elle entend, par l'époque de son entrée, tout le temps que vécut Joseph, auteur de cette émigration de Jacob.

XLI. Si donc, à cause du peuple chrétien, en qui la Cité de Dieu voyage sur cette terre, nous recherchons dans la postérité d'Abraham la filiation charnelle de Jésus-Christ, écartant les fils des concubines, nous trouvons Isaac ; dans la postérité d'Isaac, écartant Esaü ou Edom, nous trouvons Jacob ou Israël ; dans la postérité d'Israël, écartant les autres frères, nous trouvons Juda, parce que Jésus-Christ est né de la tribu de Juda. Aussi, quand, aux approches de la mort, Israël bénit ses enfants, écoutons la bénédiction prophétique qu'il donne à Juda : « Juda, dit-il, tes frères te glorifieront. Ta main s'appesantira sur le dos de tes ennemis ; les fils de ton père

dicuntur pluraliter filii, etiamsi non sint uno amplius. Cum ergo ipsius Joseph prædiceretur felicitas, quia videre potuit pronepotes, nullo modo putandi sunt jam fuisse tricesimo nono anno proavi sui Joseph, quando ad eum in Ægyptum Jacob pater ejus advenit. Illud autem est, quod fallit minus ista diligenter intuentes, quoniam scriptum est : *Hæc autem nomina filiorum Israel, qui intraverunt in Ægyptum simul cum Jacob patre suo.* Hoc enim dictum est, quia simul cum illo computantur septuaginta quinque, non quia simul jam erant omnes, quando Ægyptum ingressus est ipse : sed, ut dixi, totum tempus habetur ejus ingressus, quo vixit Joseph, per quem videtur ingressus.

XLI. Igitur propter populum christianum, in quo Dei Civitas peregrinatur in terris, si carnem Christi in Abrahamæ semine requiramus, remotis concubinarum filiis, occurrit Isaac : si in semine Isaac, remoto Esaü, qui est etiam Edom, occurrit Jacob, qui est et Israel : si in semine Israel ipsius, remotis ceteris, occurrit Judas, quia de tribu Juda exortus est Christus. Ac per hoc cum in Ægypto moriturus Israel filios suos benediceret, quemadmodum Judam prophetice benedixerit, audiamus : *Juda, inquit, te laudabunt fratres tui. Manus tuæ super dorsum inimicorum tuorum : adorabunt*

t'adoreront. Juda est un jeune lion ; tu t'es élevé, mon fils, dans ta sève vigoureuse ; tu t'es couché pour dormir comme le lion et le lionceau ! qui te réveillera ? Le sceptre ne sortira point de la maison de Juda, et les chefs issus de sa race ne manqueront pas jusqu'au jour de l'accomplissement des promesses. Il sera l'attente des nations, attachant à la vigne son poulain et le petit de son ânesse au cep fertile. Il lavera sa robe dans le vin, et son vêtement dans le sang de la grappe. Ses yeux sont rouges de vin, et ses dents plus blanches que le lait. » J'ai expliqué tout ce texte contre Faustus le manichéen, et c'en est assez, je pense, pour faire éclater la vérité de cette prophétie. L'expression de « sommeil » annonce la mort de Jésus-Christ ; celle de « lion » atteste en lui la puissance et non la nécessité de mourir. Cette puissance, lui-même la proclame dans l'Évangile, quand il dit : « J'ai pouvoir de quitter mon âme et pouvoir de la reprendre : personne ne peut me l'ôter ; mais de moi-même je la quitte et je la reprends. » C'est ainsi que le lion rugit, c'est ainsi qu'il accomplit sa parole. A cette même puissance appartient ce que l'Écriture ajoute sur sa résurrection : « Qui le réveillera ? » c'est-à-dire que nul entre les hommes ne le peut, que lui-même, qui a dit aussi de son corps : « Détruisez ce temple, et, en trois jours, je le relèverai. » Que dis-je ? le genre de mort, c'est-à-dire l'exaltation sur la croix, est exprimé en un seul mot : « Tu t'es élevé » ; et cette parole que Jacob ajoute : « Tu t'es couché pour dormir », l'Évangéliste

te filii patris tui. Catulus leonis Juda : ex germinatione, filii mi, adscendisti : recumbens dormisti ut leo, et tu catulus leonis ; quis suscitabit eum ? Non deficiet princeps ex Juda, et dux de semoribus ejus, donec veniant quæ reposita sunt ei : et ipse expectatio gentium ; alligans ad vitem pullum suum, et cilicio pullum asinæ suæ. Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine vix amictum suum. Fulvi oculi ejus vino, et dentes candidiores lacte. Exposui hæc adversus Manichæum Faustum disputans : et satis esse arbitror, quantum veritas prophetiæ hujus elucet : ubi et mors Christi prædicta est verbo dormitionis, et non necessitas, sed potestas in morte, nomine leonis. Quam potestatem in Evangelio ipse prædicat, dicens : Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Nemo eam tollit a me, sed ego eam pono a me, et iterum sumo eam. Si leo fremuit, sic quod dixit implevit. Ad eam namque pertinet potestatem, quod de resurrectione ejus adjunctum est : Quis suscitabit eum ? hoc est, quia nullus hominum, nisi se ipse, qui etiam de corpore suo dixit : Solvite templum hoc, et in triduo resuscitabo illud. Ipsum autem genus mortis, hoc est sublimitas crucis, in uno verbo intelligitur, quod ait : Adscendisti. Quod vero addidit : Recumbens dormisti, evangelista exponit, ubi dicit : et incli-

l'explique ainsi : « Ayant penché la tête, il rendit l'esprit. » Ce trait peut encore marquer sa sépulture, ce tombeau où il se couche pour dormir, d'où nul ne peut le tirer, comme les prophètes ou lui-même en ont ressuscité plusieurs, mais d'où il se relève lui-même, comme d'un sommeil. Sa robe, qu'il lave dans le vin, c'est-à-dire qu'il purifie de tous péchés dans son sang, sang précieux, dont les baptisés savent le mystère, et « son vêtement purifié dans le sang de la grappe », qu'est-ce à dire, sinon l'Eglise ? Et « ses yeux rouges de vin » ? sinon ses créatures spirituelles enivrées de cette coupe que le Psalmiste glorifie en s'écriant : « Que la coupe de ton ivresse est belle ! » Et « ses dents sont plus blanches que le lait » dont les petits enfants s'abreuvent auprès de l'Apôtre, c'est-à-dire ses paroles, nourriture de ceux qui ne sont pas encore capables d'aliments solides. C'est donc en lui que reposaient les promesses faites à Juda, et c'est en vue de leur accomplissement que les princes, c'est-à-dire les rois d'Israël, n'ont jamais manqué dans cette race. « Et lui-même est l'attente des nations ; » parole plus claire que toute explication.

XLII. Et comme les deux fils d'Isaac, Esaü et Jacob, figurent pour nous deux peuples, les Juifs et les Chrétiens (bien que, selon la filiation charnelle, les Juifs ne soient pas issus d'Esaü, mais les Iduméens, et que Jacob ne soit pas l'auteur des nations chrétiennes, mais des Juifs, tout le sens de la figure se résume en cette prédiction : « L'aîné sera

nato capite tradidit spiritum. Aut certe sepultura ejus agnoscitur, in qua recubuit dormiens ; et unde illum nullus hominum, sicut Prophetæ aliquos, vel sicut ipse alios suscitavit, sed sicut a somno ipse surrexit. Stola porro ejus quam lavat in vino, id est, mundat a peccatis in sanguine suo, ejus sanguinis sacramentum baptizati sciunt, unde et adjungit. Et in sanguine vester amictum suum, qui est nisi Ecclesia ? Et fulvi oculi ejus a vino : spirituales ejus inebriati populo ejus, de quo canit Psalmus : Et calix tuus inebrians quam præclarus est ? Et dentes ejus candidiores lacte ; quod potant apud Apostolum parvuli, verba scilicet nutrientia, nondum idonei solido cibo. Ipse igitur est in quo reposita erant promissa Judæ, quæ donec venirent, nunquam principes, hoc est reges, Israel ab illa stirpe defuerunt. Et ipse expectatio gentium : quod clarius est videndo, quam sit exponendo.

XLII. Sicut autem duo Isaac filii, Esau et Jacob, figuram præbuerunt duorum populorum in Judæis et Christianis (quamvis quod ad carnis propagationem pertinet, nec Judæi venerint ex semine Esau, sed Idumæi ; nec christianæ gentes de Jacob, sed potius Judæi, ad hoc enim tantum figura valuit, quod dictum est : *Major serviet minori*) ; ita factum est etiam

l'esclave du plus jeune ») : ainsi la figure se continue dans les deux fils de Joseph ; car l'aîné est le type des Juifs, et le jeune celui des Chrétiens. Or, Jacob, en les bénissant, pose sa main droite sur le jeune, qui était à sa gauche, et sa main gauche sur l'aîné, qui était à sa droite. Leur père, alarmé, croyant à une erreur, avertit son père et lui montre quel est l'aîné. Mais le patriarche ne voulut pas déplacer ses mains : « Je sais, mon fils, je sais, » dit-il. « Celui-ci sera l'auteur d'un peuple et s'élèvera en puissance. Mais son jeune frère sera plus grand que lui ; et de lui va descendre une multitude de nations. » Encore ici deux promesses distinctes. L'un est « l'auteur d'un peuple » ; l'autre, « d'une multitude de nations ». Qu'est-ce à dire, si ce n'est, évidemment, que ces deux promesses embrassent et le peuple d'Israël, et toutes les races de la terre dans la filiation d'Abraham, l'un selon la chair, les autres selon la foi ?

. XLIII. Jacob meurt, Joseph meurt ; et pendant les cent quarante années qui s'écoulaient jusqu'à la sortie d'Égypte, le peuple d'Israël se multiplie prodigieusement, malgré les ravages d'une persécution si cruelle, qu'à une certaine époque tous les mâles nouveau-nés tombaient sous le fer des Égyptiens, surpris et épouvantés du formidable accroissement de ce peuple. Alors Moïse, instrument prédestiné des grands desseins de Dieu, et dérobé furtivement aux assassins de l'enfance, introduit dans le palais du roi, nourri et adopté

in duobus filiis Joseph : nam major gessit typum Judæorum, Christianorum autem minor. Quos cum benediceret Jacob, manum dexteram ponens super minorem, quem habebat ad sinistram ; sinistram super majorem, quem habebat ad dextram : grave visum est patri eorum, et admonuit patrem velut corrigens ejus errorem, et quisnam eorum esset major ostendens. At ille mutare manus noluit, sed dixit : *Scio, filii, scio. Et hic erit in populum, et hic exaltabitur : sed frater ejus junior major illo erit, semen ejus erit in multitudinem gentium.* Etiam hic duo illa promissa demonstrat. Nam ille in populum, iste in multitudinem gentium : quid evidentius quam his duabus promissionibus contineri populum Israelitarum orbemque terrarum in semine Abrahæ, illum secundum carnem, istum secundum fidem.

XLIII Defuncto Jacob, defuncto etiam Joseph, per reliquos centum quadraginta quatuor annos, donec exiretur de terra Ægypti, in modum incredibilem illa gens crevit, etiam tantis attrita persecutionibus, ut quodam tempore nati masculi necarentur, cum mirantes Ægyptios nimia populi illius incrementa terrerent. Tunc Moyses substractus furto trucidatoribus parvulorum, ad domum regiam, ingentia per eum Deo præparante, pervenit, nutritusque et adoptatus a filia Pharaonis (quod nomen in

par la fille de Pharaon (nom commun à tous les rois d'Égypte), il devient le puissant libérateur de ces nombreuses générations, gémissantes sous le joug de la plus dure servitude; ou plutôt c'est Dieu, par son ministère, qui les délivre, selon la parole donnée à Abraham. D'abord réduit à fuir pour avoir tué un Égyptien qui outrageait un Israélite, et cédant à la peur, bientôt la main de Dieu le ramène, et il revient confondre, par la puissance de l'Esprit divin, la résistance des mages. C'est alors qu'il frappe l'Égypte, obstinée à retenir dans ses fers le peuple élu, de ces dix plaies mémorables : l'eau convertie en sang, les grenouilles, les moucheron, les mouches canines, la mortalité sur les troupeaux, les ulcères, la grêle, les sauterelles, les ténèbres, la mort des premiers-nés. Enfin, quand, se repentant d'avoir cédé à tant de fléaux et laissé sortir Israël, les Égyptiens courent à sa poursuite, la mer Rouge les engloutit. Les eaux, qui s'ouvrent pour livrer passage aux Hébreux, reviennent sur elles-mêmes pour submerger les oppresseurs. Dès lors, pendant quarante ans, le peuple de Dieu, sous la conduite de Moïse, erre dans le désert : c'est là que se dresse le tabernacle du témoignage, où l'on offre à Dieu des sacrifices, figures des choses à venir. Et déjà la Loi a été donnée sur la montagne, dans un terrible appareil; des signes et des voix inconnues attestaient la présence évidente de la Divinité. Or ceci arrive aussitôt après la sortie d'Égypte et l'entrée dans le désert, le cinquantième

Ægypto omnium regum fuit), in tantum pervenit virum, ut ipse illam gentem mirabiliter multiplicatam, ex durissimo et gravissimo, quod ibi ferebat, jugo servitutis extraheret, imo per eum Deus, qui hoc promiserat Abraham. Prius quippe exinde fugiens, quod, cum Israelitam defenderet, Ægyptium occiderat, et territus fuerat; postea, divinitus missus in potestate Spiritus Dei superavit resistentes Pharaonis magos. Tunc per eum Ægyptiis illatæ sunt decem memorabiles plagæ, cum dimittere populum Dei nolent; aqua in sanguinem versa, ranæ et ciniphes, cynomyia, mors pecorum, ulcera, grando, locusta, tenebræ, mors primogenitorum. Ad extremum Israelitas, quos plagis tot tantisque perfracti tandem aliquando dimiserat, Ægyptii in mari Rubro dum persequuntur extincti sunt. Illis quippe abeuntibus divisum mare viam fecit: hos autem insequentem in se rediens unda submersit. Deinde per annos quadraginta, duce Moyse, Dei populus per desertum actus est, quando Tabernaculum testimonii nuncupatum est, ubi Deus sacrificiis futura prænantibus colebatur: cum scilicet jam data lex fuisset in monte multum terribiliter; attestabatur enim evidentissima mirabilibus signis vocibusque divinitas. Quod factum est mox ut exitum est de Ægypto, et in deserto populus esse cœpit, quinquagesimo die post celebratum Pascha per vis immolationem: qui usque

jour depuis que la Pâque a été célébrée par l'immolation de l'agneau; figure si réelle de Jésus-Christ, passant du monde à son Père par le sacrifice de la croix (Pâque, en hébreu, signifie passage); qu'au moment où notre Pâque à nous, Jésus-Christ immolé, nous révèle le Testament Nouveau, cinquante jours après l'Esprit-Saint descend du ciel. Et l'Evangile l'appelle le doigt de Dieu, afin que notre mémoire nous retrace l'antique figure; car les tables de la Loi portaient l'empreinte du doigt de Dieu.

Après la mort de Moïse, Jésus Nave prend la conduite du peuple, il l'introduit dans la terre de promesse, dont il fait le partage. Ces deux admirables chefs terminèrent miraculeusement plusieurs guerres, où Dieu montra que les victoires qu'il accordait au peuple hébreu étaient moins la récompense de ses mérites que le châtiment dû aux péchés des nations vaincues. A ces deux chefs succédèrent les Juges, le peuple étant déjà en possession de la terre promise; et c'est ainsi que commence à s'accomplir la première promesse faite à Abraham, touchant un seul peuple, le peuple hébreu et la terre de Chanaan, en attendant la seconde promesse qui embrasse toutes les nations et toute la terre, promesse dont l'Incarnation de Jésus-Christ signale l'accomplissement, non par les pratiques de l'ancienne loi, mais par la foi de l'Evangile. Et ce fait est figuré d'avance, quand, au lieu de Moïse, qui a reçu pour le peuple la loi sur le mont Sinaï, c'est Jésus, ainsi appelé, grâce à un changement de nom que Dieu

adeo typus Christi est, prænuntians eum per victimam passionis de hoc mundo transiturum ad Patrem (Pascha quippe hebræa lingua Transitus interpretatur), ut jam cum revelaretur Testamentum novum, posteaquam Pascha nostrum immolatus est Christus, quinquagesimo die veniret de cælo Spiritus sanctus: qui dictus est in Evangelio digitus Rei, ut recordationem nostram in primi præfigurati facti memoriam revocaret; quia et legis illæ tabulæ digito Dei scriptæ referuntur.

Defuncto Moyse, populum rexit Jesus Nave, et in terram promissionis introduxit, eamque populo divisit. Ab his duobus mirabilibus ducibus bella etiam prosperrime ac mirabiliter gesta sunt, Deo contestante non tam propter merita hebræi populi, quam propter peccata earum quæ debellabantur gentium, illas eis provenisse victorias. Post istos duces, Judices fuerunt, jam in terra promissionis populo collocato: ut inciperet interim reddi Abrahæ prima promissio de gente una, id est hebræa, et terra Chanaan; nondum de omnibus gentibus et toto orbe terrarum: quod Christi adventus in carne, et non veteris Legis observationes, sed Evangelii fides fuerat impletura. Cujus rei præfiguratio facta est, quod non Moyses, qui

ordonne, c'est Jésus qui introduit le peuple dans la terre promise. Or, pendant la période des Juges, les guerres se succèdent avec des alternatives de victoires et de revers, selon que les péchés du peuple ou la miséricorde de Dieu en décident.

Vient ensuite l'époque des Rois. Saül est le premier. Réprouvé, vaincu dans un combat où il succombe, sa race, d'où il ne doit plus sortir de rois, est rejetée. David lui succède, David, de qui surtout Jésus-Christ est appelé le fils. En lui commence la jeunesse pour ainsi dire du peuple de Dieu, dont l'adolescence s'est écoulée dans l'intervalle qui sépare Abraham et David. Et ce n'est pas sans mystère que l'évangéliste Matthieu divise par quatorze générations cette première période. En effet, c'est depuis l'adolescence que l'homme devient capable d'engendrer. Aussi l'Évangéliste prend-il la source de ces générations à Abraham, qui, au moment où il change de nom, est établi père de nations nombreuses: Or, avant Abraham, c'est-à-dire depuis Noé jusqu'à lui, c'est comme l'âge « puéril » du peuple de Dieu, époque où la première langue, la langue d'Héber, prit naissance. N'est-ce pas au sortir de l'enfance (terme qui exprime le mutisme des premiers jours) que l'homme commence à parler? L'oubli couvre le premier âge de l'homme, et le déluge engloutit le premier âge du monde. Qui de nous, en

legem populo acceperat in monte Sina, sed Jesus, cui etiam nomen Deo præcipiente mutatum fuerat ut Jesus vocaretur, populum in terram promissionis induxit. Temporibus autem iudicium, sicut se habebant et peccata populi et misericordia Dei, alternaverunt prospera et adversa bellorum.

Inde ventum est ad Regum tempora : quorum primus regnavit Saül : quo reprobato et bellica clade prostrato, ejusque stirpe rejecta, ne inde reges orirentur, David successit in regnum cujus maxime Christus dictus est filius. In quo articulus quidam factus est et exordium quodammodo juventutis populi Dei : cujus generis quædam velut adolescentia ducebatur ad ipso Abraham usque ad hunc David. Neque enim frustra Matthæus evangelista sic generationes commemoravit, ut hoc primum intervallum quatuordecim generationibus commendaret, ab Abraham scilicet usque ad David. Ab adolescentia quippe incipit homo posse generare : propterea generationum ex Abraham sumpsit exordium ; qui etiam pater gentium constitutus est, quando mutatum nomen accepit. Ante hunc ergo velut pueritia fuit hujus generis populi Dei, a Noe usque ad ipsum Abraham : et ideo prima lingua inventa est, id est hebræa. A pueritia namque homo incipit loqui post infantiam, quæ hinc appellata est, quia fari non potest. Quam præfecto ætatem primam demergit oblivio, sicut ætas prima generis

effet, se ressouvient de son berceau? Ainsi, quant au développement de la Cité de Dieu, comme le livre précédent contient le premier âge, celui-ci embrasse le second et le troisième. En ce dernier âge, sous la figure de la génisse, de la chèvre et du bélier de trois ans, le joug de la loi est imposé; et dès lors la multitude des crimes apparut, et l'on vit sortir les fondements du royaume de la terre, où néanmoins se trouvent toujours quelques hommes spirituels, dont la tourterelle et la colombe sont la mystique figure.

humani est deleta diluvio. Quotus enim quisque est, qui suam recordetur infantiam? Quamobrem in isto procursu Civitatis Dei, sicut superior unam eandemque primam, ita duas ætates secundam et tertiam liber iste continet, in qua tertia propter vaccam trimam, capram trimam et arietem trimum, impositum est Legis jugum, et apparuit abundantia peccatorum, et regni terreni surrexit exordium, ubi non defuerunt spirituales, quorum in turture et columba figuratum est sacramentum.

FIN DU TOME II

NOTES

LIVRE NEUVIÈME

I, page 1. — « Or, les premiers donnent aussi le nom de dieux aux démons, etc... »

« Λέγε γάρ μοι, οὐ πάντας θεοὺς φῆς εὐδαιμόνας εἶναι καὶ καλοὺς; ἢ τολμήσαις ἂν τινα μὴ φάναι καλὸν τε καὶ εὐδαιμόνα θεὸν εἶναι; Μὰ Δι' οὐκ ἔγωγ' ἔφην. Εὐδαιμόνας δὲ δὴ λέγεις, οὐ τοὺς τάγαθὰ καὶ καλὰ κεκτημένους; Πάνυγε. Ἄλλὰ μὴν Ἐρωτα γε ὠμολόγηκας, δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν, ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὣν ἔνδειξ ἐστίν. Ὁμολόγηκα γάρ. Πῶς δ' ἂν οὖν θεὸς εἴη ὅγε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος; Οὐδαμῶς, ὡς γ' ἔοικεν. Ὁρᾶς οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σύ Ἐρωτα οὐ θεὸν νεμίζεις; Τί οὖν, ᾧ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ᾧ Σώκρατες, καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. »

(Plat., *Conviv.*, Bip., tom. X, p. 229.)

IV, page 5. — « Les stoïciens refusent le nom de biens, etc. »

« Zeno igitur omnia quæ ad beatam vitam pertinerent in una virtute ponebat: nec quidquam aliud numerabat in bonis, id quod appellabat honestum, nisi quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Cetera autem, etsi nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturæ contraria, iis ipsis alia interjecta et media numerabat. Quæ autem secundum naturam essent, ea sumenda, et quadam æstimatione dignanda docebat: contraque contraria. Neutra autem in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti: sed quæ essent sumenda, ex aliis alia pluris esse æstimanda, alia minoris: quæ pluris, ea præposita appellabat: rejecta autem, quæ minoris. »

(Tull., *Acad.*, I.)

Ibid., page 7. — « Celui-ci... prend un ouvrage d'Épictète. »

On connaît ce distique sur Épictète:

Δούλος Ἐπίκτητος γενόμεν, καὶ σώματι πηρὸς,
Καὶ πενίην Ἴρος καὶ φίλος ἀθανάτοις.

Servus Epictetus fueram, qui et corpore mancus,
Paupertate Irus, diis sed amicus eram.

XVI, page 28. — « Et le Dieu suprême... est, au témoignage de Platon, cité par Apulée. »

Voici le passage d'Apulée : « Hæc de Deo sentit quod sit incorporeus. Is unus, ait, ἀπερίμετρος, rerumque genitor, rerumque omnium exornator, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse confrens cuncta. Quem quidem cœlestem pronuntiat, indictum, innominabilem, et, ut ait ipse, ἄρρητον, ἡκατωνόμαστον : cujus naturam invenire difficile est : si inventa sit, in multos eam enuntiari non posse. Platonis hæc verba sunt : Θεὸν εὐρεῖν τε ἔργον, εὐρόντα δὲ εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἀδύνατον. (De Dogm. Platon., lib. I.)

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ κατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. (Plat., Tim.)

XIX, page 34. — « Et... chez les païens mêmes... il n'est point de savant... qui ose dire... : Un démon te possède. »

« Dæmonium vocas, hominem aut immunditia, aut malitia, aut insolentia, aut quacumque macula, quam nos dæmoniis deputamus, aut ad necessitatem odii opportunam. Satanam denique in omni aversatione et adspersione et detestatione pronuntias, quem nos dicimus malitiæ angelum, totius seculi interpolatorem, per quem homo a primordio circumventus, ut præceptum Dei excederet, propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suæ etiam damnationis traducem fecit. Sentis igitur perditorem tuum. Et licet soli illum noverunt christiani... et tu tamen eum nosti, dum odisti. »

(Q. Sept. Flor. Tertull., de Testimon. animæ, 3.)

XX, page 34. — « Les démons sont ainsi nommés à cause de leur science. »

« Socrate. — Or, c'est là surtout, suivant moi, ce que sont les démons pour Hésiode : s'il les a ainsi appelés, c'est parce qu'ils étaient sages et intelligents, δαίμονες ; c'est un terme de notre ancienne langue grecque. Hésiode a donc bien raison, lui et beaucoup d'autres poètes, lorsqu'ils disent qu'à la mort l'homme sage entre en possession d'une haute et noble destinée et devient démon ; c'est la sagesse qu'exprime cette dénomination. Et moi, à mon tour, comme je tiens tout homme bon pour sage, δαίμων, je dis que, durant sa vie, comme après sa mort, il est au rang d'un démon, et que ce nom lui appartient à juste titre. »

(Cratyle, trad. de M. Cousin, tom. II, p. 44.)

LIVRE DIXIÈME

I, page 45. — « Et c'est pourquoi les Latins l'emploient comme le synonyme du mot grec *θηρσκειά* ».

Suidas : *θηρσκειά* λατρεία· *θηρσκεύει* θεοσεβεί, ὑπηρετεῖ τοῖς θεοῖς. Λέγεται γάρ ὡς Ὀρφεύς θράξ πρῶτος ἐτεχνολόγησε τὰ Ἑλλήνων μυστήρια, καὶ τὸ τιμᾶν θεὸν *θηρσκεύειν* ἐκάλεσεν, ὡς θράκων οὔσης τῆς εὐρήσεως, ἢ ἀπὸ τοῦ θεοῦ *θηρσκεύειν*, ὃ ἐστὶν ὄραῖν.

(Comm. Viv.)

IX, page 59. — « Appelée tantôt magie, tantôt d'un nom plus détestable, goétie, ou d'un nom moins odieux, théurgie. »

Suidas : Γοητεία, Μαγεία, Φαρμακεία, διαφέρουσι, ἅπερ ἐφεῦρον Μῆδοι καὶ Πέρσαι. Μαγεία μὲν οὖν ἐστὶν ἐπίκλησις δαιμόνων ἀγαθοποιῶν δῆθεν πρὸς ἀγαθοῦ τινὸς σύστασιν ὡσπερ τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως θεσπίσματα. Γοητεία δὲ ἐπὶ τὸ ἀναγάγειν νεκροὺς δι' ἐπικλήσεως, ὅθεν εἴρηται ἀπὸ τῶν γόνων καὶ τῶν θρήνων τῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένων. Φαρμακεία δὲ ὅταν διὰ τινος σκευασίας θανατηφόρου πρὸς φίλτρον δοθῇ τινὶ διὰ στόματος. Μαγεία δὲ καὶ ἀστρολογία ἀπὸ Μαγουσαίων ἤρξατο. Οἱ γάρ τοι Πέρσαι Μαγῶγ' ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων ὀνομάζονται καὶ Μαγομασαῖοι οἱ αὐτοί.

(Comm. Viv.)

Ibid., page 60. — « Les uns, que le vulgaire nomme magiciens... appellent la vengeance des lois, etc. » —

Platon porte cette loi contre eux :

Ὅς ἂν φαρμακεύσει τινα ἐπὶ βλάβῃ μὴ θανασίμῳ, μήτε αὐτοῦ, μήτε ἀνθρώπων τῶν ἐκείνου, βροσκημάτων δὲ ἢ σμηνῶν, ἤτε ἄλλη βλάβῃ, ἤτε οὖν θανασίμῳ, ἐὰν μὲν ἰατρὸς ὢν τυγχάνει, καὶ ὄφλη δίκην φαρμάκων, θανάτῳ ζημιούσθω. Ἐὰν δὲ ἰδιώτης, ὃ, τι χρῆ παθεῖν, ἢ ἀποτίσαι τιμάτῳ περὶ αὐτοῦ τὸ δικαστήριον. Ἐὰν δὲ καταδέσειν, ἢ ἐπαγωγαῖς, ἢ τισιν ἐπωδαῖς, ἢ τῶν τοιούτων φαρμακειῶν, ὧν τινων οὖν δόξη ὅμοιος εἶναι βλάπτοντι; Ἐὰν μὲν μάντις ὢν, ἢ τερατοσκόπος τεθνάτω. Ἐὰν δὲ ἄνευ μαντικῆς ὢν τις φαρμακείας ὄφλη, ταυτὸν καὶ τοῦτο γιγνέσθω. Περὶ γὰρ αὐτῶν καὶ τούτου τιμάτῳ τὸ δικαστήριον, ὃ, τι ἂν αὐτοῖς δεῖν αὐτὸν πάσχειν, ἢ ἀποτίνειν.

(*De Legib.*, II.)

Ibid. — « Les uns et les autres cependant sont également enchaînés aux perfides autels des démons, etc. »

Voici le portrait que Porphyre a tracé de ces esprits malfaisants : « Il faut mettre au rang des bons démons ceux qui, comme dit Platon, sont chargés de porter aux dieux les prières des hommes et qui rapportent aux hommes les avertissements, les exhortations et les oracles des dieux ; mais toutes les âmes qui, au lieu de dominer l'esprit qui leur est uni, s'en laissent gouverner jusqu'à être transportées par la colère et par les passions, sont avec raison appelées des démons malfaisants. Ils sont invisibles et échappent aux sens des hommes ; ils n'ont point un corps solide, ils ont des figures différentes : les formes qui enveloppent leur esprit se font quelquefois apercevoir, et quelquefois on ne peut pas les envisager. Ces méchants esprits changent de figure. Leur esprit, en ce qu'il est corporel, est sujet aux passions et est corruptible ; et, quoiqu'il soit joint à leur âme pour être uni avec elle un très long temps, il n'est pas éternel ; car il y a apparence qu'il en sort des écoulements et qu'il se nourrit. Il y a une proportion régulière entre l'esprit et l'âme des bons génies. On s'en aperçoit lorsqu'ils apparaissent corporellement ; mais il n'y en a aucune entre l'esprit et l'âme des mauvais génies. Ceux-ci habitent les espaces qui sont autour de la terre. Il n'y a sorte de maux qu'ils n'entreprennent de faire avec leur caractère violent et sournois, lorsqu'ils ne sont point observés par un bon génie plus puissant qu'eux ; ils usent de violence et font de fréquentes attaques, quelquefois en se cachant, d'autre fois ouvertement : ainsi ils causent aux hommes de grands maux ; et les remèdes que les bons génies procurent sont lents à venir. Car le bien va toujours d'un pas réglé et avec ordre. Dès que vous serez persuadé de la vérité de ce que je dis, vous serez bien éloigné de tomber dans cette absurdité, que les bons génies soient auteurs des maux, ou que les mauvais nous procurent des biens. Une des choses les plus fâcheuses que nous ayons à craindre des mauvais génies, c'est que, quoiqu'ils soient cause de tous les malheurs que nous éprouvons dans cette vie, des pestes, des stérilités, des tremblements de terre, des sécheresses, et autres semblables fléaux, ils voudraient nous persuader que ce sont eux qui nous procurent les biens contraires à ces maux, c'est-à-dire la fertilité. Ils voudraient nous nuire sans que nous le sussions ; ils cherchent à nous engager à des prières et à des sacrifices pour apaiser les bons génies, comme s'ils étaient fâchés contre nous. Leur intention est de nous empêcher d'avoir des opinions saines des dieux et de nous attirer à eux-mêmes. L'erreur et la confusion leur plaisent. Jouant ainsi le personnage des autres dieux, ils profitent de nos extravagances, ayant pour eux le plus grand nombre des hommes, à qui ils inspirent un amour violent des richesses, des honneurs, des plaisirs, de la vaine gloire, source des divisions, des guerres et des malheurs qui affligent la terre ; mais, ce qu'il y a de plus triste, c'est qu'ils nous donnent ces mêmes idées des plus grands dieux, et, que dans

leurs calomnies ils n'épargnent pas même le meilleur de tous les êtres qu'ils accusent d'avoir tout confondu. Ils inspirent ces opinions non seulement au peuple, mais aussi à plusieurs philosophes ; et le peuple, voyant ces sentiments soutenus par ceux que l'on met au rang des sages, se confirme par là davantage dans ses erreurs...

« ... Dieu est par sa nature ce qu'il y a de plus juste ; autrement il ne serait pas Dieu. Il faut donc supposer que les bons génies n'ont pas le pouvoir de mal faire. Une puissance qui serait malfaisante par sa nature et qui voudrait faire du mal serait toute différente d'une puissance bienfaisante. Les contraires ne peuvent pas se réunir dans le même sujet. Les mauvais génies font aux hommes tous les maux qu'ils peuvent : les bons, au contraire, avertissent les hommes des dangers dont ils sont menacés par les génies malfaisants ; et ils donnent ces avis ou par des songes, ou par des inspirations, ou enfin par d'autres moyens. Si quelqu'un avait le talent de discerner ces divers avertissements, il se mettrait facilement en garde contre tous les maux, que les mauvais génies sont capables de nous faire. Les bons génies donnent des avis à tous les hommes ; mais tous les hommes ne les entendent pas : comme il n'y a que ceux qui ont appris à lire qui puissent lire. Toute la magie n'est qu'un effet des opérations des mauvais génies, et ceux qui font du mal aux hommes par des enchantements rendent de grands honneurs aux mauvais génies, et surtout à leur chef. Ces esprits ne sont occupés qu'à tromper par toute sorte d'illusions et de prodiges. Les philtres amoureux sont de leur invention ; l'intempérance, le désir des richesses, l'ambition, viennent d'eux, et principalement l'art de tromper ; car le mensonge leur est très familier. Leur ambition est de passer pour dieux ; et leur chef voudrait qu'on le crût le grand Dieu. Ils prennent plaisir aux sacrifices en sanglants : ce qu'il y a en eux de corporel s'en engraisse ; car ils vivent de vapeurs et d'exhalaisons et se fortifient par les fumées du sang et des chairs.

« C'est pourquoi un homme prudent et sage se gardera bien de faire de ces sacrifices qui attireraient ces génies. Il ne cherchera qu'à purifier entièrement son âme, qu'ils n'attaqueront point, parce qu'il n'y a aucune sympathie entre une âme pure et eux. Nous n'examinons point si c'est une nécessité aux villes de les apaiser. On y regarde les richesses et les choses extérieures et corporelles comme de vrais biens, et le contraire comme des maux. On y est fort peu occupé du soin de l'âme. Pour nous, autant qu'il sera possible, n'ayons pas besoin des faveurs de ces génies, mais faisons tout ce qui dépendra de nous pour tâcher de nous rendre semblables à Dieu et aux bons génies ; et nous y parviendrons, si, en nous guérissant des passions, nous tournons toutes nos pensées vers les vrais êtres, afin qu'ils nous servent continuellement de modèles, et que nous évitions de ressembler aux méchants

hommes et aux mauvais génies, en un mot à tout ce qui se complait dans les choses mortelles et matérielles. »

(De l'Abstinence, liv. II, trad. Burigny, 12, p. 140 et suiv.)

XI, page 64. — « De la lettre de Porphyre à Anébon. »

« *Difficultés de Porphyre dans sa lettre à Anébon contre la pratique de la théurgie.* — Toutes les actions saintes, toutes les paroles mystérieuses, ne les adressons-nous pas aux génies supérieurs qui sont les dieux? Et ne logeons-nous pas les dieux dans le ciel? Ne sont-ils pas là hors de portée d'entendre la voix du théurge et de voir son action?

« Mais, quand ils verraient et entendraient tout, en pourraient-ils être touchés le moins du monde? Ne sont-ils pas de *purs esprits*, par conséquent *impatibles* ou impassibles, tels que rien d'extérieur ne peut leur faire ni plaisir, ni peine, parce qu'ils ne craignent rien de dehors et qu'ils ont tout leur bonheur au-dedans d'eux-mêmes?

« Les dieux ne sont-ils pas du moins parfaitement libres? Et l'invocateur leur imposera-t-il la nécessité de faire ce qu'il lui plaît? Mais d'où vient que, suivant ses règles, tantôt il les invoque par forme de supplication comme ses maîtres, tantôt il leur commande à la baguette comme s'ils étaient ses valets? Est-il beau qu'un simple mortel, qui a quelquefois de grands vices, prenne tant d'empire sur eux? Est-il séant qu'il entreprenne quelquefois de leur faire peur comme à des enfants, en menaçant de faire de grands désordres s'il n'est promptement obéi?...

« Mais, de plus, est-il sensé, est-il honnête de faire descendre les dieux de leur haute sphère pour nous donner des nouvelles d'un esclave fugitif? pour les intéresser au recouvrement d'une pièce de terre, au succès d'un mariage, ou de quelque sorte de négoce?

« Je voudrais bien savoir enfin, dit Porphyre, s'il y a des dieux malfaisants, comme il y en a sans doute de bienfaisants : car je vois que le théurge a besoin des uns pour maléficier certaines personnes et des autres pour combler de prospérité le public et les particuliers.

« La lettre de Porphyre, de laquelle on trouve des extraits ou des abrégés dans Eusèbe, dans Théodoret, dans saint Augustin, et qui est venue tout entière jusqu'à nous, contient beaucoup d'autres difficultés sur le détail de la théurgie; mais celles-ci en attaquent le point principal, qui est le pouvoir imaginaire qu'on lui attribuait d'attirer les génies supérieurs aux cérémonies qui se pratiquaient autour des idoles, et de livrer les dieux à des hommes qui pouvaient les mettre à tout usage. Voici les éclaircissements de Jamblique.

« 1^{re} *Supposition.* — Quelque éloignée de la terre que soit la

sphère des dieux, ils peuvent avoir des nouvelles de ce qui se passe ici-bas par le canal des génies de différents ordres, distribués par étages entre le séjour des dieux et le nôtre. Les prières montent et les grâces descendent, en passant, pour ainsi dire, de main en main.

« II^e *Supposition*. — Quoique l'impaticibilité et la liberté parfaite des dieux soient deux choses incontestables, car ils ne font rien forcément, ils sont insensibles à tout ce qui se fait ou qui se dit pour les attirer : néanmoins leur bonté naturelle agit d'elle-même en notre faveur par le seul plaisir de se satisfaire, quand elle se trouve à portée d'agir; et nous pouvons contribuer à l'y mettre par l'usage des saintes cérémonies. Ils vont partout où il leur convient d'aller, et il leur convient d'aller où ils sont appelés et invités par ce même usage : et si cela est bien prouvé, il est aussi prouvé qu'il leur convient de se rendre présents aux saintes cérémonies ou télètes faites dans toutes les règles ¹.

« III^e *Supposition*. — Il convient aux dieux d'honorer ces télètes de leur présence, en considération du théurge, quand il est du caractère qu'il faut : car, après sa consécration, vaquant aux prières et aux autres fonctions de religion instituées par les dieux, il est lui-même un petit dieu; il agit alors et il prie, non pas en homme, mais en dieu : il n'est pas étonnant qu'il ait quelque pouvoir auprès d'eux.

« IV^e *Supposition*. — Il suffit qu'il ait par son caractère quelque ressemblance avec eux pour qu'ils soient tout disposés à entrer en commerce avec lui : car *ils ne voient rien qui ait la plus légère convenance avec eux, à quoi ils n'accourent, à quoi ils ne s'attachent* ².

« V^e *Supposition*. — Un prêtre qui a passé loyalement par toutes les épreuves ou purgations de la théurgie peut être parvenu à avoir pour sa garde ou un archange ou même un dieu : son gardien ordinaire, qu'il avait d'abord de la basse classe des génies, ainsi que les autres hommes, ayant cédé à un autre génie son supérieur la conduite d'une âme au-dessus du commun. Dans ce cas, le nouveau guide concilie successivement avec les génies de tous les ordres l'âme privilégiée dont il a soin : il n'est pas surprenant qu'elle ait des liaisons avec les dieux, puisqu'elle en vient quelquefois, dit Jamblique, à n'être unie qu'au seul Verbe éternel, entièrement dégagée de la matière.

« VI^e *Supposition*. — Outre le caractère et les qualités du ministre sacré, les télètes par elles-mêmes sont très propres à attirer la visite des dieux. Il suffit de dire que les dieux ont fourni jadis eux-mêmes aux premiers hommes les prières dont on se sert aujourd'hui.

¹ Jamblich., de *Myster.* Ed. Gal. Sect. III, cap. 17.

² Sect. I, cap. 15.

³ Sect. IX, cap. 6, et Sect. X, cap. 6.

d'hui pour les solliciter efficacement à descendre. Oui, ce sont eux-mêmes qui y ont mis tous ces termes d'un langage barbare auquel maintenant on ne comprend rien : ils savent bien, eux, ce que tout cela signifie, et nous n'avons que faire de nous en embarrasser ; ils sont de même les seuls inventeurs des saintes cérémonies, quoiqu'il y en ait d'horriblement indécentes, et assorties d'une pareille obscénité de paroles ¹. Car Jamblique ne nie pas ce fait que Porphyre avait relevé ; il y donne un air mystérieux.

« VII^e *Supposition*. — Quand on regarde de près à tout le détail des sacrifices et des offrandes qui se pratiquent dans les télétes, on est convaincu que les dieux ne sauraient manquer de s'y présenter à leur tour. Car on y attire successivement les génies des hiérarchies inférieures : et ceux de la plus haute, qui sont les dieux, ferment nécessairement cette espèce de marche, quand elle se fait en bon ordre ².

« Cette supposition, ou cette vision de Jamblique, fait peut-être la matière des trois quarts de son livre. Il dit que l'on sait de science certaine que les dieux, invisibles de leur nature, se sont rendus visibles, et plus d'une fois, à quelques mortels privilégiés qui sont devenus par là de grands maîtres de théurgie ; car ces apparitions réitérées leur ont donné tout loisir de bien observer, comme ils ont fait, premièrement que l'arrivée des dieux était précédée par celle de quantité de génies inférieurs ; secondement que ces génies sont de divers ordres ; troisièmement que ces ordres s'entresuivent et sont subordonnés entre eux d'une certaine manière ; en quatrième lieu, que l'apparition est réglée par rang de dignité, en commençant toujours par les génies du plus bas ordre.

« Pour l'arrangement et les noms particuliers des ordres tels que ce platonicien les avait dans sa tête, il s'en explique suffisamment en disant, au sujet de la théurgie, prise selon toute son étendue, que c'est l'art de faire liaison avec les *dieux*, avec les *archanges* et les *anges*, qui ressemblent tout à fait aux dieux ; avec les *démons*, parmi lesquels il y en a de très malfaisants ; avec les *principautés* et les *princes*, qu'il met au-dessus des démons ; enfin avec les *héros* et les *âmes*, qu'il est aisé de distinguer par leur action ; car celle des héros est plus pesante, mais plus vigoureuse, celle des âmes plus vive, mais plus faible. On dirait que cet auteur a vu mille fois de toutes ces sortes d'esprits, tant il en marque de différence et des plus imperceptibles, dans le chapitre des *Epiphanies* ou apparitions.

« Il ajoute que, par ces descentes visibles des dieux et des génies, il a été aisé de juger de quelle manière s'opéraient leurs

¹ Sect. VII, cap. 4, et Sect. I, cap. 2.

² Sect. V, cap. 21.

descentes invisibles, qui s'opéraient journellement, les visibles étant fort rares. Voici encore une de ces suppositions...

« VIII^e *Supposition*. — Les dieux ont une telle exubérance de bonté et de pouvoir qu'ils se rendent présents aux natures les plus basses, par exemple, à l'espèce humaine toutes les fois qu'il leur plaît. Dans cette vue, ils se sont pratiqués partout des routes, des passages et des *véhicules* convenables, dans des sujets corporels à la vérité, mais néanmoins propres à recevoir la divinité : de sorte que les dieux, tout immatériels qu'ils sont, peuvent pourtant être dans ces êtres matériels, mais ils y sont *immatériellement* ; ce sont ses expressions vagues, dont il faut se contenter. Ces sujets-là, ou ces véhicules sont, dit-il, une espèce particulière de matière toute pure et toute divine. Personne, ajoute-t-il, ne doit être surpris de ce que je dis¹. Car, *puisque cette matière a été faite par le Père et le Créateur du monde*, elle en doit avoir reçu une très parfaite disposition à recevoir les dieux dans quelque partie d'elle-même ; et puisque la terre ne saurait se passer absolument de toute communication avec eux, il faut que quelque partie d'elle soit divine, c'est-à-dire propre à servir de sujet à la divinité. Or un savant théurge a une connaissance exacte des différents véhicules que tous les dieux en général, et que tel et tel dieu en particulier, se sont préparés dans les divers composés de la nature ; et, par là, il est en état de choisir entre les pierres, les plantes, les animaux, les aromates, ce qu'il y a partout là de sacré, de parfait, de *déiforme*, afin d'en composer un tout qui sera parfaitement pur, et aussi disposé à la réception des dieux que les corps transparents à celle de la lumière. Au reste, continue Jamblique, il faut ajouter foi aux récits contenus dans nos écritures secrètes, qui nous apprennent que ceux qui sont favorisés de bienheureuses apparitions y reçoivent des dieux mêmes des morceaux d'une certaine matière, qui doit avoir quelque sympathie avec ceux qui en font le présent. Et puisqu'il est employé de cette matière dans nos sacrifices, peut-elle manquer d'y attirer les dieux par sa vertu sympathique ?

« Si l'apologiste de la théurgie avait à parler de cette espèce de talismans travaillés et donnés en présent par les dieux mêmes, il semble qu'il devait commencer par là pour faire évanouir toutes les difficultés touchant l'efficace des *télétes* ou sacrifices parfaits.

« Comme Porphyre, dans un article de sa lettre à l'Égyptien, avait beaucoup insisté sur l'inutilité des cérémonies théurgiques, qu'on voyait journellement qui n'aboutissaient à rien, ce qui pouvait faire penser, disait-il, *que tout cela n'était que pures inventions de fourbes adroits*, Jamblique convient du fait, mais il rejette le mauvais succès trop ordinaire de la théurgie sur les

¹ Sect. V, cap. 25.

innovations de toutes les sortes que les Grecs y avaient faites suivant leur génie volage ¹. Car ce sont des esprits, dit-il, qui n'ont point d'arrêt, et qui ne sauraient garder une chose dans l'état où ils l'ont reçue; aussi changeants sur le reste que sur le langage qu'ils ont tout gâté en cette matière où toutes les paroles sont comptées, et toutes essentielles. Les Barbares, plus fermes sur les usages et sur les termes anciens, en sont d'autant plus agréables aux dieux et leur parlent un langage qu'ils entendent avec plaisir...

« Porphyre trouvait que les maléfices dont les théurges se mêlaient ne portaient pas à croire qu'ils agissent en tout par la vertu surnaturelle des dieux bienfaisants.

« IX^e *Supposition*, en réponse à cette difficulté ². — Il n'est pas surprenant que nous nous figurions de l'injustice dans les maléfices, et que cependant les dieux n'y en trouvent point. Car nous déterminons la notion de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas, par rapport à ce qui convient à chacun, selon la vie présente qu'il mène, et selon les lois de la police humaine établie parmi nous. Mais les dieux règlent l'idée du juste et de l'injuste par rapport à ce qui est dû à chacun, ayant égard et à toutes les vies qu'il a menées jusqu'alors, et aux lois universelles selon lesquelles les dieux gouvernent le monde entier. Nous qui ignorons et ces lois naturelles ou divines, et les péchés que les plus gens de bien peuvent avoir commis dans tous les états où ils se sont trouvés avant leur dernière naissance, nous croyons que les personnes maléficiées par les dieux à la prière de magiciens souffrent un traitement injuste, si ce sont gens de probité : et les dieux ne font au contraire qu'exercer en cela leur exacte justice, punissant ces malheureux des péchés qu'ils avaient commis avant que de naître cette dernière fois ³. Voilà la *métempsychose* qui vient au secours de la *goétie* ou magie malfaisante. Après avoir mis l'honneur des dieux à couvert, Jamblique n'a pas de peine à y mettre celui des enchanteurs, en rejetant tout ce qu'ils font sur les esprits qui le leur font faire, sans que leur âme, dit-il, y ait aucune part.

« Il ne dissimule pas une autre objection considérable que Porphyre avait faite. D'où vient, avait-il dit, que les dieux demandent que leur ministre se dispose à ses fonctions par la continence, et que cependant à sa prière ils soufflent des passions horribles d'incontinence? D'où vient qu'ils le veulent homme juste et qu'ils ne laissent pas de se prêter à lui pour les injustices les plus criantes? Y aurait-il des dieux malfaisants, comme il y en a de bons? y en aurait-il d'impurs, comme il y en a d'honnêtes et de chastes? On voit, dans le quatrième article de la lettre à Anébon,

¹ Sect. VII, cap. 5.

² Sect. IV, cap. 5.

³ Sect. IV, cap. 4.

que les postures et les nudités les plus infâmes des sacrificateurs entraînent dans les actions publiques de religion, et que Porphyre était en peine du tour qu'on pouvait y donner. Jamblique, pour réponse, dit qu'il convient de reconnaître les dieux pour auteurs de la fécondité de toutes choses et ne rougit pas de l'indécence des signes qu'on donne de cette reconnaissance. Quant aux actions si notoirement violentes et injustes, qu'avec tous les adoucissements tirés de la métempsychose on ne saurait attribuer aux dieux, Jamblique les rejette sur les démons de cette manière.

« X^e *Supposition*. — Les démons, parmi lesquels il y en a de malfaisants, se présentent quelquefois à la place des dieux dans les mystères; mais ce n'est que quand l'enchanteur y a donné lieu, n'ayant pas bien consulté ses règles. Car alors ces singes de la Divinité sont ravis de passer pour ce qu'ils ne sont pas; et, afin de signaler leur puissance par des choses extraordinaires, ils commettent bien des désordres et bien des méchancetés dont les dieux n'auraient pas été capables.

« Mais pourquoi l'enchanteur, qui est censé s'adresser toujours aux dieux, use-t-il quelquefois de prières, et quelquefois de commandement et de menace, suivant qu'il est prescrit dans ses livres? C'est une chose qui embarrasse Porphyre: Jamblique répond d'abord que c'est parce que l'enchanteur agit tantôt en homme, et il supplie; tantôt en dieu, et il le prend alors sur un autre ton. Cela ne satisfait pas, parce que le ton du commandement ne peut jamais lui bien convenir, celui de la menace encore moins¹. Pour sauver cet endroit du cérémonial de la théurgie, Jamblique a recours à une pure supposition; la voici:

« XI^e *Supposition*. — Parmi les génies, il y en a d'une certaine espèce irraisonnable, il y en a qui ne raisonnent point. Ils ont pourtant quelque chose de divin en ce que leur fonction concourt à la conservation du monde entier, tout comme celle des dieux vraiment dieux, à cela près que leur fonction dans le monde est bornée à une seule chose, au lieu que celle des dieux s'étend à mille choses différentes. Ces esprits limités ne sont dans l'univers que pour un seul usage et ne savent, pour ainsi dire, qu'un métier; chacun a le sien, dont il s'acquitte parfaitement... Comme ils n'ont point à choisir entre diverses occupations, ils n'ont point besoin de discernement. Ce sont donc des esprits irraisonnables, et, par cet endroit, inférieurs à l'homme, qui est doué de raison². Comme ils n'ont point de jugement, ils ne comprennent pas que, quand l'enchanteur menace de renverser tout l'univers, s'il n'est promptement obéi, il se vante de plus qu'il ne peut, et craignant effectivement le bouleversement du monde, ils vont lui offrir leurs

¹ Sect. IV, cap. 2.

² Sect. IV, cap. 1.

services pour l'apaiser. Les commandements et les menaces théurgiques ne s'adressent donc qu'à ces génies brutes et aveugles, qui semblent faits exprès pour essuyer l'emportement de l'enchanteur, et auxquels Jamblique n'aurait peut-être jamais pensé sans l'objection ou la raillerie de Pophyre¹. Non content de cela, Jamblique, qui veut à toute force que les menaces, c'est-à-dire la partie la plus frappante de la cérémonie, ne soient pas perdues, et qui sent bien que ces dieux irraisonnables pourraient lui être contestés, profite ici de l'opinion constante de la *patibilité* des démons, et prétend que la frayeur gagne quelquefois ces génies, quoique plus éclairés sans comparaison que ceux dont il a parlé, quand l'enchanteur en colère parle d'arrêter le mouvement des cieux et des astres. Car, comme ils savent, dit-il, que, si la machine du monde ne tournait plus, ils y seraient sans emploi, ils frémissent à la seule idée du péril qui les trouble, et, sans examiner de plus près la chose, ils prennent le parti d'obéir. »

(*Eclaircissement aux ouvrages polémiques des Pères, etc.*, tom. I, p. 318 et suiv.)

XXIII, page 87. — « C'est Dieu le Père et Dieu le Fils. »

« Ἄλλὰ, ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι. Πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν, Ὡς δὲ ἔχγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ λέγειν ἐθέλω· εἰ καὶ ἡμῖν φίλον, εἰ δὲ μὴ, ἔστω. »
(Plat., *de Rep.*, lib. vi.)

XXX, page 105. — « Il est certain que Platon professe le retour des âmes humaines. »

Voir le *Timée*, la *République* (*in fine*), le *Phèdre* (*Décret d'Adrastée*) et le *Phédon*.

On nous saura gré d'emprunter à un écrit de M. le baron d'Eckstein, intitulé *de la Foi*, le passage suivant sur la philosophie antique, et le néo-platonisme en particulier.

« A l'aurore du christianisme, la foi s'était éclipsée dans le monde grec et romain; depuis des siècles, la religion avait cessé d'être locale et patriarcale; personne ne croyait plus aux mystères; ce que l'on décorait du nom de fable, c'était le jeu de la poésie, c'était une allégorie forcée; il n'y avait plus d'autre foi que la foi dans la débauche. Les grands étaient épicuriens; les esprits blasés cherchaient à se réveiller par les superstitions de thaumaturges. Ils voudraient refaire les religions de l'antiquité, sans leurs

grâces naïves, sans leur grandeur sévère ; ils se torturaient l'esprit pour se donner une croyance quelconque ; ils ne rencontraient que les inspirations d'une mauvaise conscience. Dans l'âme humaine existe un invincible besoin d'aimer et de croire. L'absence de l'amour excitait la soif de l'amour, l'absence de la foi inspirait le désir de la foi. L'incrédulité appauvrit l'âme. Celle-ci, dans son orgueilleuse misère, pousse des cris de désespoir, la pensée du suicide lui vient ; elle veut être nourrie par un aliment céleste ; elle veut être vêtue par la miséricorde divine ; il lui faut quelque chose qu'elle puisse embrasser, il lui faut une idée quelconque avec laquelle elle puisse s'identifier. L'incrédulité est la compagne de l'immoralité, la mère des infortunes. L'homme, quand il n'a pas péri corps et âme dans le borborygme du vice, sent douloureusement son insuffisance ; il reconnaît la main qui le frappe ; il se jette en arrière. Les Romains, lorsqu'ils ne la possédaient plus, invoquaient la foi de leurs pères : ils cherchaient Jupiter, le patron, et Junon, la patronne de la famille ; ils saluaient le père des Romains, leur dominateur, le justicier ; ils respectaient la mère du peuple, la sévère régulatrice des mœurs du foyer ; mais les morts ne reviennent pas. La foi dans les dieux des pères était la foi de l'ancienne famille, la foi de l'ancienne cité romaine, tout cela avait disparu. Une autre foi était vivement réclamée, la foi dans le Dieu éternel, dans le Dieu de toutes les générations humaines. On entassa dieux sur dieux, on traîna à Rome tous les cultes de l'Asie, on y accumula tous les dieux de l'Afrique ; on y joignit tous les dieux des Hellènes ; on y honora même le dieu inconnu, on y glorifia Jésus-Christ et Moïse ; on creusait un abîme, on y dressait le pandémonium de tous les fantômes... L'incrédulité engendre la crédulité ; la crédulité engendre l'incrédulité ; ce sont deux serpents qui se glissent l'un dans le sein de l'autre. A ces maladies de l'âme il fallait un remède radical, c'était la foi réelle, la foi à l'objet précis, la foi qui opère la métamorphose de l'homme moral. La philosophie païenne n'avait pas plus de sève que la religion païenne. Deux systèmes se relevèrent sur les ruines de la sagesse antique, le stoïcisme et le néo-platonisme. Le premier prenait sa physique aux naïves conceptions de l'ancienne école ionienne ; aux Eléates, il empruntait leur panthéisme ; aux Mégariens, il enlevait leur dialectique. L'ensemble de ce système était cousu de pièces et de morceaux ; mais il y avait de la grandeur dans le rang assigné à l'homme au milieu de l'univers. Cet ascétisme philosophique rappelait de loin le grandiose de l'ascétisme oriental. Les stoïciens étaient les moines de la philosophie, ils en étaient les héros, ils pouvaient en être les dieux, ils n'en furent jamais les martyrs. Le stoïcien vivait dans la solitude du cœur, sa foi enfantait les cénobites de la pensée. Il se croyait dieu par l'exaltation systématique de ses facultés morales et intellectuelles ; par son intuition, il dépassait le génie des écoles ; son âpre

volonté demeurait inflexible devant la douleur physique, il ne ressentait plus aucune torture morale. Mais, tandis que ses yeux contemplaient le *moi* métamorphosé en Dieu de l'univers, ses mains ne fouillaient plus le sein de la terre; elles ne l'arrosaient pas des saintes sueurs; nulle source d'un amour vif et pénétrant ne jaillissait des âmes; le monde était sans sympathie, sec et dur. Pour devenir un dieu, il faut recevoir un dieu; on ne s'élève pas sur son propre piédestal; c'est ainsi que l'on demeure solitaire.

« Avec moins d'héroïsme, avec moins de sublimité, avec moins de grandeur, les néo-platoniciens avaient plus de profondeur. Leur doctrine se développa par le choc des doctrines gnostiques et chrétiennes. Ils avaient l'intention évidente de christianiser le paganisme; dans ce but, ils se servaient des éléments de la gnose, de la foi et même des éléments du mosaïsme. Dans le cercle de leur syncrétisme, ils attiraient les conceptions persanes, syriaques et chaldéennes; par cela même ils méconnaissaient l'originalité de toute chose; dans leur emportement métaphysique, ils ne respectaient pas l'originalité des doctrines. Le fond du néo-platonisme, c'était Platon, c'était Pythagore; mais rien de tout cela ne fut conçu dans la simplicité de la théorie antique; mais tout cela se trouvait étayé par les formules de la logique péripatéticienne. Ils avaient complètement sacrifié les formes libres et l'allure hardiment synthétique des systèmes sur lesquels ils s'appuyaient; ils voulurent leur imprimer le cachet de la démonstration catégorique: c'était tenter l'impossible. Proclus et Plotin étaient des natures riches et des âmes profondes. Ils aspiraient à une vie sainte et pure. Ce qui leur manquait, c'était un foyer d'amour; ils le recherchaient, ils eussent désiré se plonger dans ses flammes; il eussent voulu s'y consumer; ils passèrent à côté, ils fermèrent les yeux à la lumière. Ces hommes ont pu intéresser les intelligences; ils ont pu exalter les âmes; ils ont pu les élever à une grande hauteur; ils ont pu les établir dans la sphère des contemplations cosmiques et des contemplations morales; mais ils demeurèrent sans action sur les masses, mais ils demeurèrent sans pouvoir sur les faibles, mais ils furent sans apostolat, mais ils furent comme les femmes stériles succombant à leur avortement. Proclus emprunta à l'Orient la notion de l'incommensurable, de l'indicible; il eut la vision de cette plénitude divine, qui est vide du monde, et qui pourtant embrasse l'univers dans une sublime sollicitude.

Il plaçait la foi (*pistis*) et sa certitude au-dessus de la persuasion par le discours, au-dessus de l'argumentation. Il admettait dans l'homme un principe divin, un principe suprême. Selon lui, la foi consistait à s'abandonner à l'action toute-puissante de la lumière divine; il fallait se laisser illuminer par les rayons de sa sagesse, il fallait se laisser chauffer de sa flamme, il fallait subir la présence d'un être supérieur, dominateur de l'âme. Par la foi, le sage

entre dans l'unité de la nature divine : il est saisi par le feu sacré, il est ravi comme l'aliment sur l'autel ; tout est consumé, le prêtre et l'holocauste ; l'autel est réduit en cendres, la flamme auguste remonte triomphante vers l'empyrée ; elle s'est emparée du sage, elle l'a éclipsé dans l'éclat de sa magnificence ; en le dévorant, elle a augmenté sa propre splendeur. Dans cette foi divine, l'âme inquiète trouve le repos ; elle est effacée dans la lumière souveraine. Cette foi est la foi universelle ; ce n'est pas la notion particulière, c'est la notion de l'ensemble ; elle ne cherche pas à se rendre compte d'un objet spécial, elle veut s'asseoir à la table du festin dressée au centre de l'univers. Là s'alimentent les cœurs aimants, tous se nourrissent du cœur de la divinité qui les absorbe. Par la foi, les hommes deviennent les commensaux des dieux ; par la foi, les dieux s'associent entre eux ; ils s'épanchent dans une âme commune, qui est l'âme de l'univers. Ainsi identifiés dans une croyance universelle, ils remontent vers l'unité. Les croyants, qui sont les hommes intelligents, les dieux du monde visible, qui sont les puissances élémentaires, dans lesquelles réside la pensée de l'univers, associés à l'unité, reposent conjointement dans l'absolu. Tout disparaît, et les dieux et les hommes ; l'unité reste impassible sur le sommet de l'existence. Par la foi, nous sommes unis au souverain bien, nous reposons dans la certitude. Nous avons confiance dans la foi, comme nous avons confiance dans une parole véridique. Par la foi, nous gouvernons le monde, nous pénétrons dans les rangs des dieux, qui constituent les forces vitales de l'univers ; nous délivrons en nous le Dieu captif ; nous rendons à la pierre sa langue, nous faisons penser les brutes, nous possédons la parole évocatrice, nous réveillons les morts, nous sommes magiciens et théurges. Les noms des dieux sont mystérieusement confiés à notre oreille, qui est l'oreille de la foi, l'ouïe interne. Les figures des dieux sont mystérieusement représentées à notre œil, qui est l'œil de la foi, la vue interne. Foi, vérité, amour, trinité sainte, accord de bonté, de sagesse, de beauté ! A la foi terrestre correspond la bonté divine ; à la vérité terrestre correspond la sagesse divine ; à l'amour terrestre correspond la beauté divine. L'amour est le lien des deux mondes : il unit le monde des dieux et le monde des hommes ; il entraîne rapidement les dieux vers la beauté éternelle qui est l'aimant de toutes les âmes. Cette théosophie de Proclus cherche la foi réelle et essaye de s'en approcher avec la conscience obscurcie du christianisme, avec la haute intuition de l'Orient, appuyée sur le fondement de la doctrine platonicienne. »

(De la foi, de son développement et de ses rapports avec la science. 1836, in-8°, p. 8, 9, 10 et 11.)

LIVRE ONZIÈME

IX, page 134. — « A l'instant où les astres furent créés, tous mes anges me glorifièrent... »

Ὅτε ἐγενήθησαν ἄστρα, ἤνεσάν με φωνῇ μεγάλη πάντες ἄγγελοί μου.
(Job., xxxviii. — Sec. LXX.)

X, page 138. — « Or ce que je dis n'implique nullement que l'âme soit un air subtil... »

— Hoc dixit Anaximenes Milesius, et ejusdem philosophiæ Diogenes Apolloniates. Anaxagoras cum aerem quemdam esse vult animam. Heraclitus a respiratione animam viventum progigni censebat. Unde dicta sit ψυχή, ut inquit Plato in Cratylo, ἀπὸ τοῦ ψύχω, id est refrigero.

(Comm. Vives.)

XIX, page 150. — « Et Dieu fit deux grands astres... »

Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους· τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχάς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσονα εἰς ἀρχάς τῆς νυκτός, καὶ τοὺς ἀστέρας.
(Sec. LXX.)

XXI, page 151. — « Platon plus hardi... »

Voici comment Platon s'explique dans le *Timée* :

Ὡς δὲ κινηθὲν τε αὐτὸ καὶ ζῶν, ἐνενόησε τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς.

Cum vero mobile vivensque æternorum deorum simulacrum animadvertit, is pater qui fecerat approbavit, et lætatus est.

(Comm. Vives.)

Ibid. « En lui point de changement, point de moment qui laisse une ombre. »

Παρ' ᾧ οὐκ ἔστι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσχίασμα. (Job., i.)

XXIII, page 156. — « Erreur d'Origène. »

Voici le jugement porté par Mœhler sur les erreurs que renferme le *Περὶ ἀρχῶν* ou *des Principes* :

« Le zèle ardent qui animait Origène pour le christianisme lui inspira l'idée de coordonner entre elles les doctrines catholiques et de les orner du charme de la science. Mais cela était bien plus difficile en traitant une matière donnée, pleine des mystères les plus profonds, auxquels il n'était pas possible de toucher, que dans la construction d'un système humain, comme celui des hérétiques, et qu'ils étaient les maîtres de plier à leur gré. La philosophie qu'Origène avait à son service n'était pas suffisante pour cela; sa raison ne pouvait pas devenir complètement maîtresse du sujet immense qui dominait son âme. Aussi, quelque louables que fussent ses efforts, ils durent nécessairement échouer; et en effet l'entreprise qu'il tenta, essayée plusieurs fois depuis, ne réussit jamais parfaitement. Cela ne doit point nous étonner. La foi est placée par la nature plus haut que la science; le christianisme, qui est infini, ne saurait être renfermé dans des formes limitées; pour y arriver, il faut nécessairement que la Révélation perde soit en valeur et en dignité, soit en puissance spirituelle. Des malentendus et des erreurs sont pour ainsi dire inévitables; car l'intelligence ne peut saisir ce qui est infini. C'est ainsi que, d'un côté, une opposition n'embrassant qu'un côté des choses, contre une tendance de l'esprit positif et facile, hors de l'Eglise, et, de l'autre, des efforts sincères mais erronés pour parvenir à la science, causèrent les erreurs d'Origène, auxquelles l'autorité des règles de la foi pouvait seule mettre des bornes. Cependant au milieu même de ses erreurs, il est encore respectable à nos yeux. On remarque sans peine que la plupart d'entre elles ne sortent pas du domaine de la métaphysique. Il croyait que les questions dont les gnostiques pressaient les catholiques étaient résolues du moment où il les leur enlevait pour les placer sur un autre terrain, où, par le moyen de la spéculation, il y faisait une réponse satisfaisante. La plus difficile d'entre ces questions était l'origine du mal, et la réunion des notions de justice et de bonté en Dieu. Origène tenta la solution du problème. Il ne pouvait pas se figurer Dieu dans le repos de la satisfaction intérieure; car cela aurait contredit sa toute-puissance créatrice qui devait se montrer au dehors. En conséquence, sans prétendre que le monde fût coexistant avec Dieu, il le regardait néanmoins comme un résultat nécessaire de son essence; et, par suite de ce raisonnement, il admettait avant le monde actuel, qui ne remontait qu'à environ six mille ans, une série innombrable d'autres mondes qui l'avaient précédé. Il en fut de même à l'égard de la notion de la bonté absolue. Envers qui Dieu pouvait-il exercer cette bonté, quand il n'existait encore aucune créature? Dieu créa donc, depuis le commencement, des créatures raisonnables; et comme à ses yeux il ne saurait y avoir de préférence, il les créa toutes à la fois et toutes égales entre elles; néanmoins, comme lui seul est immuable, il les créa avec une liberté mobile, caractère distinctif des créatures intelligentes.

par cet argument, Origène crut avoir remporté une grande victoire sur les gnostiques. Il avait sauvé par là la notion morale du mal et donné un ferme appui au dogme de la rédemption. Il enseignait ensuite qu'une partie de ces créatures spirituelles avaient péché, ce qui les avait fait déchoir de leur union primitive avec Dieu et de leur égalité devant Dieu jusque dans les sphères inférieures de l'existence, et, selon le plus ou moins de gravité de leurs fautes, elles devenaient des anges ou des âmes d'hommes ou des démons. Les âmes qui auparavant étaient de purs esprits (νοῦς), furent revêtues de corps et envoyées dans ce monde visible, destiné à leur servir de lieu de purification; mais, après qu'elles seront purifiées, elles reviendront νοῦς comme elles étaient auparavant. De là aussi sa remarque d'après laquelle l'*âme* de Jésus-Christ serait offerte en holocauste. De cette manière, à la vérité, l'idée de la sainteté de Dieu était sauve, mais sa justice était sacrifiée. Il rattacha tellement cette idée à celle de la bonté que toute pensée de vengeance disparaissait des arrêts de justice, pour ne mettre en relief que la pensée de conviction, et le résultat ne fut pas toujours conséquent; dans son raisonnement, il finit par nier l'éternité des peines de l'enfer, et adopter une ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Son système de la préexistence des âmes fut cause aussi qu'il ne sut plus que faire du corps de l'homme. Qu'est-ce qu'un pur esprit νοῦς pouvait avoir affaire d'un corps? Il ne peut, d'après cela, trouver de place convenable pour la résurrection des corps. Mais la règle de la foi était trop péremptoire à cet égard pour pouvoir la rejeter. Il la conserva donc, mais il prétendit que le corps après sa résurrection se changeait en une substance éthérée et spirituelle, en quoi l'opinion des grossiers millénaires venait à l'appui de son système, qui, sur ce point seulement, se trouvait en désaccord avec le reste. Enfin, Dieu seul étant immuable, et les créatures ayant une volonté toujours mobile, la nécessité de mondes à venir demeurait toujours la même, et leur suite devait se prolonger. Origène renonça par la suite à plusieurs de ses erreurs, mais il y en eut quelques-unes qu'il ne lui fut jamais possible d'abandonner tout à fait. »

(*La Patrologie*, trad. J. Cohen, tom. II, p. 171-174.)

XXVI, page 163. — « Quoi ! si tu te trompais ? — Si je me trompe, je suis. »

« Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Certes, ce n'est pas peu, si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas ? Ne suis-je pas celui-là même qui maintenant doute presque de tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines »

choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connoître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sent aussi beaucoup comme par l'entremise des organes du corps. Y a-t-il rien de tout cela qui soit aussi véritable qu'il est certain que je suis et que j'existe, quand même je dormirois toujours et que celui qui m'a donné l'être se serviroit de toute son industrie pour m'abuser? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entend et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car, encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens.... »

(Descartes, *Méditation deuxième.*)

XXXIII, page 175. — « Dieu n'a point pardonné aux anges prévaricateurs... »

Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους.

(Petr., *Epist. II.*)

LIVRE DOUZIÈME

IX, page 197. — « Aussitôt que créés, l'amour créé avec eux... »
 « Aperte fatetur angelos omnes creatos esse in gratia gratum faciente: quod idem ait lib. de correptione et gratia: Antequam caderent, inquit, gratiam habuerunt. Consentit et Hieronymus super Osee, qui dæmones scribit in magna pinguedine Spiritus sancti creatos esse. Aliter sentire idem Augustinus videtur de Genesi ad litteram, cum angelicam naturam primo informem creatam dicit. Secuit se familia theologorum in duas ceu factiones, et alii assensu Petro Lombardo Distinct. V libri, secundi et Alexandro Halen., et Bonaventuræ, in gratia creatos angelos negant. D. Thomas contrarias partes ducit... Augustinus certe pluribus in locis verbisque disertioribus in gratia conditos videtur affirmare, cui dictum illud Ezechielis creditus suffragari: « Plenus sapientia ad dæmonem loquitur et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti. » (*Ezech. xxviii.*)

(Comm. Viv.)

XVI, page 215. — « La vie éternelle que Dieu, toujours fidèle à sa parole, a promise avant les temps éternels... »

« Græce est πρὸ τῶν χρόνων αἰωνίων; quod Vulgata editione vertitur ante tempora secularia: ea vero quam interpretatur Hieronymus ante tempora æterna; quia scilicet græcum αἰών sæculum et æternum latine reddi potest, uti observat Augustinus libro contra Priscillianistas, cap. v. Unde Rom. 16, 25, pro græco χρόνος αἰωνίος; in ipsa Vulgata est temporibus æternis. Hieronymus locum Epist. ad Titum enarrans: « Ante hæc igitur mundi tempora, inquit, æternitatem quamdam sæculorum fuisse credendum est... sex millia nœdam nostri orbis implentur anni: quas prius æternitates? quanta tempora? quantas sæculorum origines fuisse arbitrandum est? Ante hæc itaque omnia tempora... promisit Deus Pater sapientiæ suæ verbum suum et ipsam sapientiam suam et vitam eorum qui credituri erant mundo esse venturam. Brevior et facilius est Augustini enarratio lib. contra Priscillianistas, cap. 6. Apostolum scilicet æterna dixisse tempora quæ ante se non habent ullum tempus. » Confer lib. I de Genes. cont. Manich. et lib. LXXXIII. Quæst. 72. (Edit. BB.)

LIVRE TREIZIÈME

V, page 244. — « La défense de l'action illégitime en accroît le désir. »

Solon n'avait porté aucune peine contre le parricide, et voici la raison qu'en donne Cicéron: « Nihil suis legibus de his qui parentes occidissent, statuisset: nam cum antea non esset factum, verebatur ne non tam id lege prohiberet quam admoneret lege. (Pro Rosc. Amer.)

X et XI, pages 250-255. — La vie des mortels est plutôt morte que vie.

Peut-on dire qu'un homme est mourant?

« Votre mort est une des pièces de l'ordre de l'univers, c'est une pièce de la vie du monde... Cet être que vous jouissez, est également party à la mort et à la vie. Le premier jour de votre naissance vous achemine à mourir comme à vivre... Tout ce que vous vivez, vous le desrobtez à la vie: c'est à ses despens. Le continuel ouvrage de votre vie, c'est bastir la mort. Vous estes en la mort pendant que vous estes en vie: car vous estes après la mort quand vous n'estes plus en vie. Ou, si vous l'aimez mieulx ainsy, vous estes morts après la vie: mais pendant la vie, vous

estes mourant : et la mort touche bien plus rudement le mourant que le mort, et plus vivement et essentiellement. » (Michel de Montaigne, *Essais*, liv. I, ch. XIX : *Que philosopher, c'est apprendre à mourir.*)

Montaigne a imité saint Augustin sans le citer.

XV, page 260. — « Tu es terre, et tu retourneras en terre. »

Γῆ εἶ, καὶ εἰς τὴν γῆν ἀπελεύσῃ. (Sec. LXX.)

XVI, page 260. — « Car voici, dans la version de Cicéron, les paroles mêmes que Platon prête au Dieu souverain. »

Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γινόμενα ἄλυστα ἐμοῦ γε θέλοντος, τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυθὲν· τὸ γὰρ μὴν καλῶς ἀρμολογεῖν, καὶ ἔχον εὖ, λύειν, ἐθέλειν, κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπεὶ περ γενήσῃ, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστι, οὐδὲ ἄλυτοί τὸ πᾶμπαν, οὐτι μὲν δὴ λυθήσεσθαι γε, οὐδὲ τεύξεσθαι θανάτου μοίρας τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, εἰς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. (In. Tim.)

XVII, page 263. — « C'est, disent-ils, qu'il faut rendre la terre à la terre. »

Σῶμα γὰρ ἐκ γαίης ἔχομεν καὶ πάντες ἐς αὐτὴν
Λυόμενοι κόνις ἐσμέν.

(Phocylid., *Carmen admonitorium*, v. 104.)

Saint Augustin reproduit la pensée d'Euripide, rendue par Cicéron en ces termes :

Mors est finita omnibus, quæ generi humano angorem
Nequidquam afferunt; reddenda est terræ terra.

Tuécul. I. — (Comm. Vives.)

XVIII, page 267. — « Quand le globe terrestre se balance dans le vide. »

Ovide a dit :

• Terra pilæ similibus nullo fulcimine nitæ,
• Aere suspenso, tam grave pendet onus. •

XXIV, page 282. — « Et Dieu forma l'homme poussière de la terre. »

« Καὶ ἐπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαθῶν ἀπὸ τῆς γῆς. »
(Sec. LXX.)

LIVRE QUATORZIÈME

II, page 293. — « Quelques-uns ont pensé que le Christ n'avait point l'âme de l'homme. »

« Hic fuit error Apollinaristarum, ut ipse docet in Evangelium Joannis et sermone contra Arium et lib. LXXIII quæstion. Idem paturunt Cerdoniani et Apellitæ, de errorib. ad Quodvultdeum. »
(Comm. Vives.)

VII, page 304. — « Seigneur, vous savez que je vous aime. »

Voici le texte grec :

« Λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς· Σίμων Ἰωαννᾶ, ἀγαπᾷς με πλεῖον τούτων; Λέγει αὐτῷ, ναι Κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. Λέγει αὐτῷ· βόσκει τὰ ἀρνεῖά μου. Λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον· Σίμων Ἰωαννᾶ, ἀγαπᾷς με; λέγει αὐτῷ, ναι Κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. Λέγει αὐτῷ· ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου. Λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον· Σίμων Ἰωαννᾶ, φιλεῖς με; Ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον, φιλεῖς με; — Κατὰ Ἰωάννην, xx, 15, 16, 17. »

LIVRE QUINZIÈME

XVI, page 401. — « La loi divine ne prohibe pas ces alliances, la loi humaine ne les avait point encore prohibées... »

« Legem a Theodosio latam ne inter consobrinos et parentes inirentur matrimonia laudat Aurelius Victor in Theodosio, et Ambrosius lib. VIII, epist. 66, eamque legem fortassis indicat hic postea Augustinus verbis illis : « Verum quis dubitet honestius hoc tempore etiam consobrinorum prohibita esse conjugia ? » Lex porro ista Theodosii hactenus desideratur : superest autem in eadem rem lex alia, quæ Constantio tribuitur, sancita Romæ, Arbitione et Lolliano consulibus, in cod. Theod., lib. II de incert. Nupt. — Dispensatum olim a Cæsaribus, ut legitima esset uxor consobrina, docet Cassiodorus senator, lib. VII, Inst., cap. 46. »

(Edit. BB.)

XVIII, page 406. — « Celui-ci mit son espérance à invoquer le nom du Seigneur. »

Οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου τοῦ Θεοῦ.
(Sec. LXX.)

XXIII, page 423. — « L'interprète Aquila que les Juifs élèvent... »

Vixit Aquila sub Adriano imperatore; et cum prius Christo nomen dedisset, et abduceretur a mathematicis astrologicisque studiis, quibus nimium erat deditus, ab apostolis et discipulis Domini, nihilominus tamen in vanis illis studiis persisteret, Ecclesia pulsus est. Quo factum ut relicto christianismo transiret ad judaismum, et magna postea animi contentione hebræum didicit linguam, eo animo, teste Epiphanio, ut oppugnaret translationem Septuaginta, et vaticinia de Christo interverteret, et ita interpretaretur, ut nihil minus in eis quam de Christo agi videretur. »

(Coquæus.)

LIVRE SEIZIÈME

VIII, page 455. — « Il y a dans Hippone... »

Il s'agit ici d'Hippone-Diarrhytos, que l'on croit être la même que Biserte, et non d'Hippone-Royale, *Hippo-Regius*, aujourd'hui Bone, dont saint Augustin était évêque.

IX, page 457. — « Cette fabuleuse hypothèse d'antipodes. »

« Cosmographi omnes cœlum et proinde terram in quinque cingula dividerunt, quorum postremi duo, quod cœli verticibus subjecti essent, procul a cœli motu, a solis orbita duobus perennibus fontibus caloris, perpetuis rigoribus infestantur : medium vero in quo et concitatissima est cœli vertigo, et via solis, nimio perustum ardore cultum omnem humanum abigit : quæ media sunt inter frigida et tostum temperie sua sedem animantibus præbent. Cingulum in quo nos sumus ad septentrionem vergens Boreale temperatum dicitur, contrarium illud Australe itidem temperatum, ἀντίχθονες, qui terram illam possident, dicuntur. Tum jubet Cleomedes zonas istas duas, quatuor in partes æquas rectis angulis secari : qui partes quæ in eadem sunt zona, incolunt, inter se sunt περίοικοι, id est circumcolæ : qui in diversis aut æqua distantia ab occidentali inæquali a polis habitant sunt ἄντιοικοι, quasi contra se positi, aut in æquis omnibus sunt antipodes : περίοικοι luce differunt ac tenebris; non vicissitudinibus anni et temporum : ἄντιοικοι contra his, non illis; antipodes utrisque. Opinio veterum cui Cicero, Mela, et maximi quique suffragati sunt, fuit, australem illam plagam penitus nobis incognitam esse, Ciceroque in 6 de *Republ.* interfusum maximum inter nos et illos ἀντίχθονες Oceanum putavit, quem nemo unquam penetravit : idque fuscissime Macrobius persequitur. Ego ne ibi multum hæreret lector velut prætervolavi, spatio vix tacto. Hæc fuit Augustino causa

non levis, cur Antipodes negaret, Lactantium secutus. Videbat enim homo acutissimus, si concederetur aditum nulli eorum, qui hanc incolimus Borealem fasciam temperatam ad Australes illos patere, ut Cicero jam magnique auctores prejudicant; sequi necessario illos de genere Adæ non esse, maluit illud negare quam argumento premi tam molesto tantis auctoritatibus munito. Sed profecto et antipodes esse tam certum est ut negari non possit, et ad illos esse viam compertissimum est etiam nonnullis antiquorum nedum navigationibus nostræ memoriæ. Nam olim per Arabicam sinum quidam Augusti Cæsaris potentiam fugientes, perque imam Æthiopiæ mareque Atlanticum ad Gades Herculis enavigarunt : contra florentibus rebus Carthaginensium aliqui ex eis ab Herculeo freto in Arabicum mare Rubrum : tum etiam Persicus sinus, et indicum Eoumque mare Alexandri armis est exploratum, insulaque Taprobane et aliæ in illis tractibus nonnullæ, quæ ex positu cælorum et siderum deprehenduntur Antipodes esse nobis. Tantum enim illis exurgit contrarius ille vertex, tantum ab Occidentali suo absunt, quantum quædam ex terris in Zona nostra positis.

(Comm. Vives.)

XI, page 518. — « C'est ainsi que, dans l'habitude de la langue latine, « enfants, » au pluriel, se dit souvent pour un seul. »

« Ita latine unus filius *liberi* dicitur, sicut Gellius scribit Noct. Attic., lib. II, cap. 13, affertque dictum Sempronii Assellionis historici, qui de unico Tiberii Gracchi filio « *liberos* » dixit. Herennius jurisconsultus, libro digestorum 50, idem confirmat. »

(Comm. Vives.)

TABLE



RÉCAPITULATION DES CITATIONS DE L'ÉCRITURE ET DES AUTEURS ANCIENS CONTENUS DANS LE TEXTE



LIVRE NEUVIÈME

	Pages.
I. Récapitulation du livre précédent ; dessein de celui-ci...	1
II. Il importe d'examiner s'il existe de bons démons.....	2
III. Attribut des démons, suivant Apulée.....	3
IV. Opinion des péripatéticiens et des stoïciens sur les troubles de l'âme (<i>Æneid.</i> , 4).....	5
V. Le christianisme fait servir les passions à la vertu.....	9
VI. Passions des démons.....	11
VII. Apulée attribue les passions à tous les démons, et non aux mauvais seulement.....	12
VIII. La définition d'Apulée prouve qu'il ne reconuait qu'une espèce de démons.....	14
IX. La médiation des démons est-elle possible (<i>Sallust.</i> in <i>Catil.</i>)?.....	16
X. L'immortalité des démons éternise leur misère.....	17
XI. Les platoniciens prétendent que les âmes humaines deviennent des démons.....	18
XII. Trois qualités contraires distinguent la nature des démons et celle des hommes.....	19
XIII. Si les démons ne participent ni à la béatitude des dieux ni aux misères de l'homme, leur médiation est-elle possible ?	20
XIV. L'homme mortel peut-il jouir de la vraie béatitude?.....	24
XV. Jésus-Christ, homme, médiateur entre Dieu et les hommes.	24
XVI. Erreurs des platoniciens.....	27
XVII. Le Christ, seul médiateur possible (<i>I Tim.</i> 2, 5).....	31
XVIII. Artifice des démons.....	32
XIX. Acception sinistre du mot : Démons.....	33
XX. Science superbe des démons (<i>Cor.</i> 8, 4).....	34
XXI. Comment Dieu a voulu se découvrir aux démons (<i>Marc.</i> , 1, 24. <i>Matth.</i> 8, 29 ; <i>Id.</i> 4, 3).....	35
XXII. Différence entre la science des saints anges et celle des démons.....	36
XXIII. Les anges peuvent être appelés dieux, mais non pas mé- diateurs entre Dieu et les hommes (<i>Psal.</i> 49, 1 ; 135, 2 ; 94, 3 ; 95, 4. <i>Id.</i> 5. <i>Marc.</i> 1, 2, 4. <i>Psal.</i> 81, 6, 1. <i>Cor.</i> 8, 5)...	37

LIVRE DIXIÈME

	Pages.
I. Si les anges ou dieux des platoniciens veulent être adorés (Æneid. 1).....	42
II. De l'illumination divine selon Plotin (Joan. 1, 6, etc.)...	46
III. Du vrai culte de Dieu (Matth. 22, 37. Exod. 22, 20).....	48
IV. Le sacrifice n'est dû qu'au seul vrai Dieu.....	50
V. Sacrifice que Dieu demande (Psal. 15, 2. Psal. 150, 18 et 19. Psal. 49, 12 et 13. Ib. 14 et 15. Heb. 13, 16. Os. 6, 6. Matth. 22, 40).....	51
VI. Du véritable et parfait sacrifice (Eccl. 30, 24. Rom. 6, 13. Rom. 12, 1. Ib. 2. Psal. 72, 28. Rom. 12, 3).....	54
VII. Les saints anges veulent que nous adorions le seul vrai Dieu (Psal. 86, 3. Exod. 22, 20).....	56
VIII. Miracles de l'Ancien Testament.....	57
IX. Incertitudes de Porphyre.....	59
X. Vains effets de la théurgie (II Cor., 11, 14. Georg. 4)....	62
XI. De la lettre de Porphyre à Anébon.....	64
XII. Des miracles opérés par le ministère des saints anges....	68
XIII. Comment Dieu invisible s'est quelquefois rendu visible (Exod. 33, 13).....	70
XIV. Il faut n'adorer qu'un seul Dieu (Matth. 6, 28).....	71
XV. Ministère des saints anges.....	72
XVI. Quels anges faut-il croire (Lucan., lib. 6)?.....	73
XVII. Miracles opérés par l'arche du Testament.....	77
XVIII. Inconséquence des païens (Psal. 72, 28).....	80
XIX. Le sacrifice visible est le signe du sacrifice intérieur....	81
XX. Jésus-Christ est le souverain et vrai sacrifice.....	83
XXI. Puissance laissée aux démons pour la gloire des saints (Æneid. 7. — Æneid. 3).....	83
XXII. Puissance des saints contre les démons.....	85
XXIII. Des principes purificateurs suivant les platoniciens.....	86
XXIV. Jésus-Christ est le seul et véritable principe de notre purification (Joan. 2, 14. Id. 6, 21. Joan. 8, 25).....	87
XXV. Les saints des premiers âges ne sont sauvés que par la foi en Jésus-Christ (Psal. 72, 28. Psal. 72, 20. — Ibid, 22. — Ibid, 24. Psal. 85, 3. Psal. 118, 81. Matth. 23, 26. Psal. 72, 26. — Ibid. 27, Ibid. 28. Rom. 8, 24).....	89
XXVI. Incertitudes de Porphyre.....	93
XXVII. Impiété de Porphyre (Eclog. 4).....	95
XXVIII. Aveuglement de Porphyre (I Cor. 1, 19. Isaï. 29, 14. I Cor. 1, 20).....	98
XXIX. L'orgueil des platoniciens repousse l'humilité de l'Incarnation (Joan. 1, 1).....	100
XXX. Opinions de Platon réfutées par Porphyre (Æneid. 6).....	105
XXXI. L'âme n'est point coéternelle à Dieu.....	108
XXXII. Le christianisme est la voie universelle de la délivrance de l'âme (Gen. 22, 18. Psal. 66, 2 et 3. Joann. 4, 6. Isaï. 2, 2 et 3. Luc. 24, 44, etc.).....	110

LIVRE ONZIÈME

	Pages.
I. Des deux cités (Psal. 86, 3. Psal. 47, 2 et 3. Id. 9. Psal. 45, 5 et 6).....	119
II. L'Homme ne peut connaître Dieu que par la médiation de l'Homme-Dieu.....	121
III. Autorité des Ecritures canoniques.....	122
IV. De la création du monde (Gen. 1, 1).....	123
V. Il n'y a pas eu de temps avant le monde comme il n'y a pas de lieu hors du monde.....	126
VI. La Création du temps n'a pas précédé celle du monde...	128
VII. Des premiers jours dont les soirs et les matins ont précédé la création du soleil (Galat. 4, 26. 1 Thess. 5, 5. Gen. 1, 5).....	129
VIII. Qu'est-ce que le repos de Dieu (Psal. 148, 5).....	131
IX. Création des Anges (Dan. 3, 57. Psal. 148, 1. Job. 38, 7. Sec. LXX. Joann. 1, 9).....	132
X. Du mystère de la Trinité (Sap. 7, 22).....	135
XI. Les esprits déchus ont-ils dès le principe participé à la béatitude des saints anges?.....	139
XII. Béatitude promise aux justes, comparée à celle des premiers hommes dans le Paradis.....	140
XIII. Les bons anges n'ont-ils été assurés de leur félicité que depuis la chute des mauvais (Joann. 8, 44. 1 Joan. 8, 8)?	141
XIV. Explication de cette parole : « Le diable n'est pas demeuré dans la vérité » (Psal. 16, 6).....	144
XV. Comment il faut entendre cette parole : « Le diable pêche dès le commencement » (Isaï. 14, 12. — Ezech. 28, 13. Joann. 40, 14. Sec. LXX. Psal. 103, 26).....	144
XVI. Hiérarchie entre les créatures.....	146
XVII. Le Péché est contre la nature.....	147
XVIII. L'opposition des contraires met en relief la beauté de l'univers (2 Cor. 6, 7. — Eccl. 33, 15).....	148
XIX. Ce qu'il faut entendre par ces paroles ; Dieu sépara la lumière et les ténèbres (Gen. 1, 4 et 5. Id. 14).....	149
XX. Et Dieu vit que la lumière était bonne (Gen. 1, 3. Id. 4. Id. 18. Id. 17 et 18).....	150
XXI. Immutabilité de la science et de la volonté divine (Jacob. 1, 7).....	151
XXII. Bonté de l'œuvre divine.....	153
XXIII. Erreur d'Origène.....	156
XXIV. La Sainte Trinité marquée dans toutes ses œuvres.....	158
XXV. Des trois parties de la philosophie.....	160
XXVI. Image de la Trinité dans l'homme.....	162
XXVII. De l'être, de la connaissance et de l'amour.....	164
XXVIII. Devons-nous aimer l'amour par lequel nous aimons notre être et notre connaissance?.....	167
XXIX. Science des saints anges.....	169

	Pages.
XXX. Perfection du nombre senaire (Sap. 11, 21).....	171
XXXI. Repos de Dieu au septième jour (Prov. 24, 16. Psal. 118, 164. Joan. 16, 13. 1 Cor. 13, 9).....	172
XXXII. De l'opinion qui fait la création des anges antérieure à celle du monde (Gen. 1, 3. Joann. 8, 25. Psal. 103, 24. Gen. 1, 2. Matth. 22, 30. Matth. 18, 10).....	174
XXXIII. Des deux sociétés angéliques (Ephes. 5, 8. Psal. 96, 8. Matth. 4, 9. Jacob. 4, 6. 1 Pètr. 5, 5. 1 Thess. 5, 5)...	175
XXXIV. Opinion sur la création du firmament (Gen. 1, 6. Psal. 94, 5)	178

LIVRE DOUZIÈME

I. La nature des bons et des mauvais anges est une.	181
II. Aucune nature n'est contraire à Dieu (Exod. 3, 14).....	184
III. Le mal est contraire et non nuisible à Dieu.....	185
IV. Des natures privées de sentiment et de vie.....	187
V. Le Créateur admirable partout.....	189
VI. Cause de la béatitude des anges fidèles ; cause de la misère des mauvais anges (Eccl. 10, 15).....	190
VII. Il ne faut pas rechercher la cause efficiente de la mauvaise volonté (Psal. 81, 13).....	194
VIII. De l'amour déréglé	195
IX. Dieu est l'auteur de la bonne volonté des saints anges (Psal. 72, 28).....	196
X. Erreurs sur l'ancienneté du monde (Apol. in Lib. de Deo Socratis. — Senec., lib. 5, Nat. quæst., c. 27, 29 ; et Cic., de Nat. Deor. Cic., lib. de Divinat. — Lactant., lib. 7, c. 14. Plin., lib. 7).....	200
XI. De l'opinion qui attribue au monde une durée indéfinie ou une série périodique de révolutions. (Lactant., lib. 2, c. 9).....	202
XII. Que faut-il répondre à cette question : Pourquoi l'homme n'a-t-il pas été créé plus tôt (In Timæo)?.....	203
XIII. Des révolutions périodiques imaginées par les philosophes (Eccl. 1, 9. Orig., lib. 3. Periarch., c. 5. Psal. 11, 8. Ibid. 9).....	205
XIV. L'homme créé dans le temps par un dessin éternel (Psal. 11, 8, 9).....	208
XV. Dieu a-t-il pu toujours être Seigneur, s'il n'y a pas toujours eu des créatures (Lih. 5., de Trinitate, c. 16. — Sap. 9, 13, etc. — Gen. 1, 14. Rom. 12, 3).....	209
XVI. Comment doit-on entendre cette parole : Dieu a promis à l'homme la vie éternelle (Tit. 1, 2 et 3).....	214
XVII. Contre les philosophes qui soutiennent l'hypothèse des révolutions périodiques du monde (2 Cor. 10, 12).....	215
XVIII. Contre ceux qui refusent à Dieu de comprendre l'infini (Sap. 11, 21. Isai. 40, 26. Matth. 10, 30. Psal. 146, 5)...	218

	Pages.
XIX. Que faut-il entendre par « les siècle des siècles » (Hieronym. in ep. ad. Galat., cap. 1. Gen. 1, 8. Psal. 148, 4) ?	220
XX. L'hypothèse des retours périodiques de l'âme dans une éternelle alternative de félicité et de misère est une hypothèse impie (Cic., lib. 6, de Republ.)	221
XXI. Création du genre humain dans un seul homme	227
XXII. Dieu a prévu la chute de l'homme et le salut des âmes pieuses	229
XXIII. L'âme humaine créée à l'image de Dieu	229
XXIV. Les anges incapables de créer (In Timæo)	230
XXV. Dieu est le créateur de toutes choses (Jerem. 23, 24. Sap. 8, 1. 1 Cor. 15, 38. Jerem. 1, 5)	231
XXVI. Opinion des platoniciens qui attribuent à Dieu la création des anges, et aux anges celle des hommes (In Timæo)	234
XXVII. Germes des deux cités dans le premier homme. (Psal. 45, 9. Psal. 24, 10)	235

LIVRE TREIZIÈME

I. Chute du premier homme	238
II. La mort de l'âme et la mort du corps (Matth. 10, 28)	238
III. Tous les hommes pécheurs en Adam (Psal. 48, 13)	240
IV. Pourquoi la mort même après le baptême	242
V. Les méchants usent mal de la loi qui est un bien ; les bons usent bien de la mort qui est un mal (1 Cor. 15, 56. — Rom 7, 12, 13)	244
VI. De la mort	245
VII. La mort subie pour Jésus-Christ tient lieu de baptême (Joan. 3, 5. Matth. 10, 32. Matth. 16, 25. Psal. 115, 15) ..	246
VIII. Les saints exemptés de la seconde mort par la première qu'ils embrassent pour la vérité	248
IX. Qu'est-ce que mourir ?	248
X. La vie des mortels est plutôt mort que vie	250
XI. Peut-on dire qu'un homme est « mourant » (Eccl. 11, 30. Psal. 6, 6) ?	252
XII. De quelle mort Dieu menaça les premiers hommes (Gen. 2, 17) ?	255
XIII. Première punition de la désobéissance des premiers hommes	256
XIV. L'homme créé dans l'innocence, déchu par l'abus de sa volonté	257
XV. La séparation de l'âme et de Dieu, principe de toute mort (Gen. 3, 9. Ibid. 3, 19)	258
XVI. Contre les platoniciens (Sap. 9, 15. — In Timæo)	259
XVII. Est-il impossible que les corps deviennent incorruptibles et éternels ?	262
XVIII. Est-il impossible à Dieu de donner l'agilité aux corps ? ..	265

	Pages.
XIX. Contre ceux qui ne veulent pas croire que les premiers hommes, sans le péché, eussent été immortels (<i>Æneid.</i> 6).....	268
XX. Les corps des saints seront élevés à un état plus parfait que ceux des premiers hommes avant le péché (1 <i>Cor.</i> 15, 42. <i>Prov.</i> 3, 18).....	271
XXI. On peut donner un sens spirituel au paradis terrestre, pourvu que l'on ne déroge en rien au sens historique (1 <i>Cor.</i> 10, 14).....	272
XXII. Des corps glorieux (<i>Tob.</i> 12, 19).....	274
XXIII. Que faut-il entendre par « mourir en Adam » et « être vivifié en Jésus-Christ » (<i>Gen.</i> 2, 17. — <i>Rom.</i> 8, 10, 11. <i>Gen.</i> 3, 9, 19. — <i>Rom.</i> 8, 28 et 29. 1 <i>Cor.</i> 15, 42, etc. <i>Gen.</i> 2, 7. 1 <i>Cor.</i> 15, 47, etc. — <i>Galat.</i> 3, 37. — 1 <i>Cor.</i> 15, 21, 22. — <i>Ibid.</i> 44 et 45) ?.....	275
XXIV. Différences de ces deux paroles : « Le premier homme fut créé en âme vivante », et « recevez le Saint-Esprit » (<i>Joan.</i> 20, 22. 1 <i>Cor.</i> 15, 45. <i>Isaï.</i> 57, 16. <i>Sec. LXX.</i> 1 <i>Cor.</i> 2, 11. <i>Eccl.</i> 3, 21. <i>Psal.</i> 148, 8. <i>Joan.</i> 20, 22. <i>Matth.</i> 28, 19. <i>Joan.</i> 1, 24. <i>Gen.</i> 1, 24. — <i>Gen.</i> 7, 22. <i>Eccl.</i> 24, 5. <i>Apoc.</i> 3, 16. 1 <i>Cor.</i> 15, 44).....	281

LIVRE QUATORZIÈME

I. La désobéissance du premier homme eût précipité tous les hommes dans l'éternité de la seconde mort, si la grâce de Dieu n'en délivrait les élus.....	291
II. Qu'est-ce que « vivre selon la chair » (<i>Cor.</i> 15, 39. <i>Rom.</i> 3, 20. <i>Gal.</i> 3, 11. <i>Id.</i> 2, 16. <i>Joan.</i> 1, 14. <i>Joan.</i> 20, 13. <i>Gal.</i> 5, 19) ?.....	292
III. L'âme, et non la chair, est la cause du péché (<i>Sap.</i> 9, 15, 2. <i>Cor.</i> 4, 6, 2. <i>Cor.</i> 5, 1. <i>Æneid.</i> 6).....	295
IV. Qu'est-ce que « vivre selon l'homme », ou « vivre selon Dieu » (<i>Rom.</i> 3, 7. <i>Joan.</i> 14, 6. 1 <i>Cor.</i> 3, 3. 1 <i>Cor.</i> 2, 11. — <i>Id.</i> 3, 1. <i>Rom.</i> 3, 20. <i>Gen.</i> 46, 27. 1 <i>Cor.</i> 3, 4) ?.....	298
V. Le corps n'est pas le principe des désirs déréglés de l'âme (<i>Cic.</i> , de <i>Finib. bonor. et mal.</i> <i>Æneid.</i> 6).....	301
VI. Les affections de l'âme bonnes ou mauvaises selon le caractère de la volonté (<i>Psal.</i> 133, 2 ^o).....	303
VII. De la bonne volonté (<i>Joan.</i> 21, 15. — <i>Orig.</i> , <i>Hom.</i> 1., in <i>Cant.</i> — <i>Psal.</i> 10, 6. — 1 <i>Joan.</i> 2, 15. <i>Tim.</i> 3, 2. <i>Philipp.</i> 1, 23. <i>Psal.</i> 118, 20. — <i>Sap.</i> 6, 21. — <i>Psal.</i> 31, 11. <i>Psal.</i> 4, 7. — <i>Psal.</i> 15, 10. <i>Philipp.</i> 2, 12. <i>Rom.</i> 11, 20. 2 <i>Cor.</i> 11, 3. — <i>Lib.</i> 3 et 4 <i>Tusc.</i>).....	304
VIII. Mouvements de l'âme admis par les stoïciens (<i>Lib.</i> 4. <i>Tusc.</i> <i>Isaï.</i> 57, v. 1. <i>Sec. LXX.</i> <i>Matth.</i> 7, 121. <i>Eccl.</i> 7, 14. <i>Luc.</i> 2, 14. 1 <i>Cor.</i> 43, 6. <i>Orat.</i> 1, in <i>Catilin.</i> <i>Andria</i> , act. 2, sc. 1. — <i>Æneid.</i> 6. <i>Id.</i> 4. — 2 <i>Cor.</i> 7, 8, etc. <i>Cic.</i> , in 4 <i>Tusc.</i>).....	307

	Pages.
IX. Des troubles de l'âme dans les justes (1 Cor. 15, 54. Matth. 24, 12. Id. 10, 22. — 1 Joan. 1, 8. 1 Cor. 9, 7. Gal. 6, 1. Psal. 25, 2. Jacob. 1, 2. Job. 11, 35. Psal. 68, 21. — Cic. 3, Tusc. 1 Joan. 1, 8. Id. 4, 18. Rom. 8, 15. Psal. 18, 10. Psal. 9, 19).....	311
X. Les premiers hommes avant le péché, étaient-ils exempts de passion (Matth. 5, 28. Gen. 1, 28) ?	319
XI. De la chute du premier homme (Joan. 8, 36. 1 Tim. 2, 14. Rom. 5, 12. Id. 14. Gen. 3, 12).....	321
XII. Grandeur du péché du premier homme	325
XIII. Le crime d'Adam était précédé d'une mauvaise volonté (Eccl. 10, 15. Psal. 72, 18. Gen. 3, 5. Prov. 16, 18. Psal. 82, 17).....	326
XIV. L'orgueil après la désobéissance, pire que la désobéissance même (Gen. 3, 13. Id. 12).....	330
XV. Juste rétribution du péché (Psal. 143, 4. Cic., in 4 Tusc.).....	330
XVI. De la concupiscence (1 Thess. 4, 4 et 5).....	334
XVII. Les premiers hommes ne reconnurent leur nudité qu'après le péché (Gen. 2, 25. Id. 7)	335
XVIII. De la honte attachée à l'œuvre de la génération (Cic. 3. Tusc. quæst).....	337
XIX. De tous les mouvements déréglés de l'âme, pourquoi la concupiscence est-elle la plus honteuse ?	338
XX. Effronterie des Cyniques	340
XXI. De cette parole : « Croissez et multipliez » (Gen. 1, 28. Psal. 137, 4).....	341
XXII. De l'institution primitive du mariage (Gen. 1, 27. Matth. 19, 4)	343
XXIII. L'homme eût-il engendré dans le paradis (Virgil., Georg. III. Rom. 1, 26) ?.....	344
XXIV. De certains mouvements dont la volonté est maîtresse... ..	348
XXV. Véritable béatitude étrangère à cette vie.....	351
XXVI. Félicité des premiers hommes dans le paradis (1 Tim. 5. Æneïd. 8).....	352
XXVII. Le péché compris dans le plan de la Providence (Psal. 110, 2).....	355
XXVIII. Différences des deux cités (Psal. 3, 4. Psal. 17, 2. Rom. 1, 21. — 1 Cor. 25, 28).....	356

LIVRE QUINZIÈME

I. De la séparation des hommes en deux sociétés (1 Cor. 15, 46).....	358
II. Fils de la chair ; fils de la promesse (Gal. 4, 21, etc.).....	361
III. Stérilité de Sara fécondée par la grâce de Dieu (Sap. 8, 1).....	363
IV. La guerre et la paix dans la cité terrestre.....	364
V. Le premier fondateur de la cité de la terre et le fondateur de la cité romaine meurtriers de leurs frères (Lucan. Phars., lib. 1. Gal. 5, 17).....	366

	Pages.
VI. Langueurs que souffrent dans le pèlerinage de cette vie les citoyens de la Cité de Dieu (Gal. 6, 2. 1 Thess. 5, 14 et 15. — Gal. 6, 1. Ephes. 4, 26. 1 Tim. 5, 30. Matth. 18, 35).....	368
VII. Obstination de Caïn dans le crime (Gen. 4, 6 et 7. Sec. LXX. 1 Joan. 3, 12. Gal. 5, 17. Rom. 6, 13. Rom. 7, 17. Gen. 7, 4. Gen. 3, 16. Ephes. 5, 28 et 29. Adv. Faust., lib. 12, cap. 9 et seq.).....	369
VIII. Caïn fondateur de la première cité (Gen. 5, 4, 17, 25. Gen. 5, 31. Sec. LXX).....	375
IX. La vie des hommes plus longue et leurs corps plus grands avant qu'après le déluge (Æneid. 12. Plin., lib. 7. Iliad., lib. 5 et 12. Plin., lib. 7, c. 48).....	379
X. Différences sur l'âge des premiers hommes entre les Hébreux et les Septante	381
XI. Mathusalem a-t-il vécu après le déluge ?	382
XII. De l'opinion qui révoque en doute la longévité des premiers hommes (Lactant., lib. 2, c. 22. Plin., lib. 7).....	384
XIII. D'où vient la différence de l'hébreu et des Septante	387
XIV. Les années anciennes égales en durée aux années d'aujourd'hui (Gen. 7, 10. Gen. 8, 4. Psal. 99, 11).....	391
XV. L'Écriture dans les généalogies ne parle pas toujours des aînés (Gen. 4, 1. Ibid. 25. — Gen. 5, 6. Matth. 1, 2).....	394
XVI. Mariages entre proches parents, légitimes autrefois	398
XVII. Caïn et Seth fils d'un même père, fondateurs et chefs des deux cités (Gen. 5, 2, Gen. 4, 18, etc.).....	402
XVIII. Abel, Seth, Enos, figures de Jésus-Christ et de l'Église (Gen. 4, 26. Rom. 8, 24 et 25. Gen. 4, 25, 26. Rom. 10, 13. Joel. 2, 32. Jerem. 17, 5).....	404
XIX. Un autre Enoch dans la postérité de Seth	406
XX. La postérité de Caïn renfermée en huit générations depuis Adam (Luc. 20, 34. Psal. 50, 4).....	407
XXI. Pourquoi l'Écriture, après avoir fait mention d'Enoch, fils de Caïn, et de toute sa lignée jusqu'au déluge, remonte-t-elle au premier auteur du genre humain (Psal. 48, 11. Psal. 72, 20. Psal. 51, 8. Psal., 89, 6) ?	413
XXII. Chute des enfants de Dieu, séduits par la beauté des femmes étrangères (Cant. 2, 4).....	416
XXIII. Les enfants de Dieu, dont parle l'Écriture, étaient des hommes et non des anges (Psal. 103, 5, 2. Petr. 2, 4. Marc. 1, 2. Malach. 2, 7. Gen. 6, 1. Psal. 81, 6. Baruch. 3, 26, etc.).....	418
XXIV. Quel est le sens de ces paroles : « Leurs jours seront de cent vingt ans » (Gen. 6, 3. Gen. 6, 5, etc.) ?.....	424
XXV. Colère de Dieu	425
XXVI. L'Arche de Noé, figure de l'Église (Adv. Faust., lib. 12, c. 14. Gen. 6, 16).....	426
XXVII. Il ne faut voir dans l'Arche et le déluge ni une réalité sans allégorie, ni une allégorie sans réalité (Orig. Homil. 2, in Gen. — Act. 7, 22. Gen. 7, 20).....	429

LIVRE SEIZIÈME

	Pages.
I. Trouvé-t-on, après le déluge jusqu'à Abraham, quelques familles d'hommes vivant selon Dieu (Gen. 9, 25. Ibid. 27)?	435
II. Ce qui a été prophétiquement figuré par les fils de Noé (Cant. 1, 2. 1 Cor. 11, 19. Prov. 10, 4. Sec. LXX. Matth. 7, 20. Isai. 5, 7. Matth. 20, 22. Ibid. 26, 39. 2 Cor. 12, 4. 1 Cor. 1, 25. Gen. 9, 21).	436
III. Générations des trois fils de Noé (Gen. 10, 8, etc. Gen. 10, 21. Ibid. 25. Ibid. 31, 32. Ibid. 5. Ibid. 13. Ibid. 20)..	441
IV. De la diversité des langues et de l'origine de Babylone (Gen. 11, 1, etc. Gen. 10, 9. Job. 13, 13. Sec. LXX).....	446
V. De la descente du Seigneur pour confondre le langage. (Gen. 11, 5. Ibid. 6. 1 Cor. 3, 9).....	449
VI. Comment Dieu parle aux anges (Gen. 11, 7. Aeneid. 3)...	450
VII. Est-ce de l'arche que sont sortis tous les animaux qui peuplent les îles lointaines (Gen. 1, 24)?	452
VIII. Certaines races d'hommes monstrueuses viennent-elles de la postérité d'Adam ou des fils de Noé?.....	453
IX. Faut-il croire aux antipodes?	457
X. Postérité de Sem; Cité de Dieu depuis le déluge (Gen. 10, 25. Gen. 11, 10. Psal. 12, 3. Psal. 52, 4).	458
XI. La première langue appelée hébraïque, du nom d'Héber, se conserva dans la postérité de ce patriarche après la division des langues (Gen. 11, 25).....	462
XII. De l'ère d'Abraham (Gen. 6, 9. Gen. 11, 27, etc.).....	467
XIII. Pourquoi, dans l'émigration de Thara en Mésopotamie, l'Écriture ne fait aucune mention de son fils Nachor (Gen. 11, 31. Ibid. 24, 40. Judith, 5, 5, etc.).....	468
XIV. Des années de Thara (Gen. 11, 31).....	470
XV. Du temps où Abraham sortit de Charra (Gen. 12, 1. Ibid. 4. Gen. 14, 3. — Gen. 11, 22. Act. 7, 26, 3. Ibid. 4. — Gen. 12, 1).....	471
XVI. De l'ordre et de la nature des promesses de Dieu à Abraham (Gen. 12, 1, etc. — Ibid. 4. Act. 7. Psal. 3, 17).	474
XVII. Des trois nations les plus puissantes, au temps d'Abraham	476
XVIII. Dieu parle une seconde fois à Abraham (Gen. 12, 7)....	477
XIX. Dieu protège en Egypte la chasteté de Sarra	478
XX. Abraham et Loth se séparent (Gen. 13, 8 et 9. — Senec., lib. 6, Declam.).....	478
XXI. Dieu parle à Abraham pour la troisième fois (Gen. 13, 14, etc.).....	479
XXII. Abraham béni par Melchisédech (Psal. 109, 4).....	481
XXIII. Dieu parle à Abraham pour la quatrième fois (Gen. 15, etc. 6. Rom. 43).....	482

XXIV. Signification du sacrifice que Dieu commande à Abraham de lui offrir (Gen. 15, 7. Ibid. 9, etc. Gen. 13, 8. Luc. 1, 34. Ibid. 35. Matth. 54, 21. Gen. 15, 13. Ibid. 11, 32. — Gal. 3, 17. — Gen. 15, 17).....	483
XXV. Agar et Sarra (1 Cor. 7, 4. Gen. 16, 6).....	488
XXVI. Isaac promis; circoncision (Gen. 15, 4. Gen. 17, 1, 21)....	490
XXVII. De la peine portée contre l'enfant mâle non circoncis, comme infracteur de l'alliance (Gen. 17, 1. Gen. 2, 17. Eccl. 14, 19. Sec. LXX. Rom. 4, 15. Psal. 118, 119)	493
XXVIII. Du changement des noms d'Abraham et de Sarra (Gen. 17, 6. Ibid. 5. Heb. 11, 11. Rom., 4, 19).....	495
XXIX. Des trois hommes ou anges qui apparurent à Abraham au chêne de Mambré (Gen. 18, 1, 2. Gen. 19, 2. Ibid. 16, etc. Ibid. 21. Hebr. 12, 2. Gen. 18, 18).....	497
XXX. Ruine de Sodome. Abimélech (Gen., 20, 12).....	499
XXXI. Naissance d'Isaac (Gen. 21, 6, Gal. 4, 24).....	500
XXXII. Obéissance et foi d'Abraham; mort de Sarra (Gen. 21, 12. Rom. 9, 9. Hebr. 11, 17, etc. Rom. 6, 32. Gen., 22, 19, etc. Gen. 23, 1. Gen. 17, 17. Act. 7, 4).....	501
XXXIII. Rébecca, petite-fille de Nachor, épouse Isaac (Gen. 24, 2)...	504
XXXIV. Abraham épouse Céthura: que faut-il entendre par cette union (Gal. 4, 24. Gen. 13, 5. Gen. 25, 1. Ibid. 5. Rom. 6, 8. Gen. 61, 12. Gen. 25, 7) ?.....	505
XXXV. Sens de la réponse de Dieu sur les deux jumeaux fils de Rébecca (Gen. 25, 23. Rom. 9, 11).....	506
XXXVI. Dieu bénit Isaac en considération de son père Abraham (Gen. 26, 1).....	507
XXXVII. Esaü et Jacob (Gen. 25, 27. Gen. 27, 27).....	509
XXXVIII. Jacob en Mésopotamie (Gen. 28, 1. Gen. 21, 12. Gen. 28, 10, etc. Joan. 1, 47. Ibid. 51).....	512
XXXIX. Pourquoi Jacob est appelé Israël (Gen. 32, 25. Psal. 17, 25).....	515
XL. Comment Jacob est-il entré, lui soixante-quinzième, en Egypte (Gen. 46, 27. Sec. LXX. Gen. 50, 22 et 23. Gen. 46, 8).....	516
XLI. Bénédiction de Juda (Gen. 49, 3, etc. Joan. 19, 18. Ibid. 11, 19. Ibid. 19, 30. Psal. 22, 5. — 1 Cor. 3, 2).....	518
XLII. Bénédiction des deux fils de Jacob (Gen. 25, 23. Gen. 48, 19).....	520
XLIII. Epoque de Moïse, de Jésus Nave, des juges et des rois jusqu'à David.....	521
NOTES.....	527

FIN DE LA TABLE DU TOME DEUXIÈME

*Ô Marie conçue sans péché,
priez pour nous qui avons recours à vous!*

Les 20 premières pages de ce PDF donne un aperçu de la qualité, *bonne ou mauvaise*, de l'édition papier. La qualité dépend du livre original dont nous nous sommes servi pour produire le fac-similé (*texte numérisé*).

Il est possible de commander l'édition papier à prix abordable en visitant le site :

canadienfrancais.org

Plusieurs autres livres sont également disponibles sur le même site, toujours à prix abordable.

Ce PDF peut être distribué librement. Cependant, la licence ne permet pas qu'il soit modifié et ensuite redistribué. Aucune dérivation ne peut en être faite, par exemple pour en enlever certaines pages comme celle-ci.

Au Canada, cet ouvrage est dans le domaine public. Le fac-similé est toutefois sous droit d'auteur. Si vous désirez en faire usage pour reproduire ce livre, veuillez en faire la demande.

Licence *Creative Commons* CC BY-ND 2.5 CA



© 2019 *canadienfrancais.org*