

COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE DE JEAN

28
200

SOURCES CHRÉTIENNES

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

Directeur : C. Mondésert, s. j.

N° 180

JEAN SCOT

COMMENTAIRE

SUR L'ÉVANGILE DE JEAN

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

DE

Édouard JEAUNEAU

Maître de recherche au C.N.R.S.

*Cet ouvrage est publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS
1972

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- AHDLMA* : Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris.
- ALMA* : Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange), Paris.
- BEC* : Bibliothèque de l'École des Chartes, Paris.
- CCL* : Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout-Paris.
- CCM* : Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Turnhout.
- CSEL* : Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne.
- DHGE* : Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, Paris.
- DS* : Dictionnaire de Spiritualité, Paris.
- DTC* : Dictionnaire de Théologie catholique, Paris.
- DONDAINE* : H. DONDAINE, « Les *Expositiones super Ierarchiam Caelestem* de Jean Scot Érigène », dans *AHDLMA*, t. 18 (1950-1951), p. 245-302.
- FLAMBARD* : R. FLAMBARD, *Jean Scot Érigène traducteur de Maxime le Confesseur* [Thèse manuscrite inédite : Paris, Archives nationales AB XXVIII¹⁰⁰].
- GCS* : Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig-Berlin.
- JThS* : The Journal of Theological Studies, Oxford.
- MGH* : Monumenta Germaniae Historica.
- PG* : J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*.

- PL* : J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.*
- PLS* : *Patrologiae Latinae Supplementum.*
- RHE* : Revue d'Histoire ecclésiastique, Louvain.
- RMAL* : Revue du Moyen Age latin, Strasbourg.
- RSPT* : Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris.
- RSR* : Recherches de Science religieuse, Paris.
- RthAM* : Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Louvain.
- SC* : Sources chrétiennes, Paris.
- ShW* : *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber primus*, edited by I. P. SHELDON-WILLIAMS with the collaboration of Ludwig Bieler [« *Scriptores Latini Hiberniae* » VII], Dublin 1968.
- TU* : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig.

Pour les œuvres de Jean Scot, on a utilisé les éditions et les manuscrits suivants :

- 1° *Liber de praedestinatione* : *PL* 122, 355-440 ;
MGH, Epistolae V, Berlin 1899, p. 630-631 (préface seule).
- 2° *Annotationes in Marcianum* : *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, edited by Cora E. LUTZ, Cambridge (Mass.) 1939.
- 3° *Periphyseon* : *PL* 122, 441-1022 ; *ShW* (livre I).
- 4° *Expositiones* : *PL* 122, 125-266 ; DONDAINE.
- 5° *Homelia* (« *Vox spiritualis* ») : *SC* 151.
- 6° *Carmina* : *PL* 122, 1221-1240 ;
MGH, Poetae Latini Medii Aevi III, Berlin 1896, p. 518-556.

- 7° *Versio operum Dionysii* : *PL* 122, 1029-1194 ;
MGH, Epistolae VI, Berlin 1902, p. 158-161 (préface seule).
- 8° *Versio Ambiguorum Maximi* : *PL* 122, 1193-1222 ;
MGH, Epistolae VI, Berlin 1902, p. 161-162 (préface seule). Ces éditions, très incomplètes, obligent à recourir aux manuscrits suivants :
— Paris, Arsenal 237,
— Paris, Mazarine 561,
— Paris, Archives nationales *ABXXVIII*⁰⁰ [= FLAMBARD].
- 9° *Versio Maximi Quaestionum ad Thalassium* : Inédit. On doit recourir aux manuscrits suivants :
— Monte Cassino 333 ;
— Troyes, Bibliothèque municipale 1234.
- 10° *Versio Gregorii Nysseni De imagine* : éd. M. Cappuyens dans *RthAM*, t. 32 (1965), p. 205-262.

INTRODUCTION

CHAPITRE I

AUTHENTICITÉ DU COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE DE JEAN

**La découverte
du Commentaire
par Félix Ravaisson** Jean Scot, dit l'Érigène, est un Irlandais, comme l'indiquent à la fois son nom (*Scottus*) et son surnom (*Eriugena*). Il vécut à la cour de Charles le Chauve, où il se trouvait déjà vers les années 850-851. La date de sa mort reste incertaine; on peut la fixer approximativement entre 870 et 880. La production littéraire de Jean Scot, par la perfection de sa forme et par la densité de son contenu, a fait, depuis toujours, l'admiration des connaisseurs¹. Reprenant une ingénieuse comparaison de Dom Cappuyns, on peut dire que les principales

1. Pour une présentation sommaire de la vie et de l'œuvre de l'Érigène, on pourra se reporter au chapitre I de mon introduction à JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean*, Paris 1969 [SC 151], p. 9-50. L'ouvrage de base reste : M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris-Louvain 1933. Parmi les travaux d'ensemble qui ont été publiés récemment sur Jean Scot, il faut signaler : I. P. SHELDON-WILLIAMS, « Johannes Scottus Eriugena », dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, p. 518-533 ; J. J. O'MEARA, *Eriugena*, Dublin 1969.

œuvres philosophiques et théologiques de l'Érigène se présentent à nous comme un triptyque : le panneau central en est le *Periphyseon*, les deux volets étant le commentaire sur la « Hiérarchie céleste » du pseudo-Denys (*Expositiones*) d'une part et, d'autre part, le *Commentaire sur l'évangile de Jean* avec l'*Homélie* sur le prologue du même évangile². Une telle comparaison, cela va de soi, ne doit pas être forcée. Elle ne signifie pas que le reste de l'œuvre érigénienne — les *Annotationes in Marcianum*, le *De praedestinatione*, les traductions de Denys et de Maxime, ainsi que les admirables *Carmina* — soit négligeable ou inférieur aux ouvrages qui composent le « triptyque ». Ces derniers, toutefois, constituent un ensemble cohérent. La comparaison de Dom Cappuyens n'est pas seulement ingénieuse; elle rend un compte assez exact de la réalité.

Le troisième volet du triptyque est particulièrement redevable à Félix Ravaisson (1813-1900)³. L'*Homélie* lui doit un regain de faveur⁴. Le *Commentaire sur l'évangile de Jean* lui doit beaucoup plus, puisque c'est Ravaisson qui l'arracha à un total oubli. Depuis Anselme de Laon († 1117), en effet, personne ne semble avoir accordé la moindre attention à un commentaire anonyme sur l'évangile johannique, conservé dans un manuscrit de la cathédrale

2. L'édition historico-critique du *Periphyseon* [Collection *Scriptores latini Hiberniae*, vol. VII] a été confiée à M. I. P. Sheldon-Williams. Le premier volume en a paru : *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber primus*, edited by I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, Dublin 1968. M^{lle} J. Barbet a entrepris l'édition des *Expositiones*: cf. *École pratique des Hautes Études. V^e Section. Annuaire 1969-1970*, p. 308. Le présent volume (joint à SC 151) est consacré au troisième volet du triptyque.

3. J. DOPP, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain 1933. On consultera particulièrement le chapitre VII, intitulé « Les travaux de Ravaisson, de 1839 à 1843. L'étude des théologies du Haut Moyen Âge ».

4. SC 151, p. 52 et p. 164-165.

de Laon (actuellement : Laon, *Bibliothèque municipale*, n° 81). Ravaisson, le premier, sut y reconnaître une œuvre de l'Érigène⁵. Il eut le mérite d'en publier, pour la première fois, le texte⁶.

Tel qu'il se présente dans le manuscrit de Laon, le *Commentaire sur l'évangile de Jean* est incomplet, les seuls passages commentés étant les suivants : Jn 1, 11-29; 3, 1-4, 28 a; 6, 5-14. Pour reconnaître dans ce texte anonyme, inachevé et plusieurs fois mutilé, une œuvre de Jean Scot, il fallait, non seulement du flair, mais aussi une grande connaissance de la pensée et de la langue érigéniennes. On ne peut qu'admirer, sur ce point, la perspicacité de Ravaisson :

« Les manuscrits de la bibliothèque de Laon offrent un assez grand nombre de monuments inédits, ou du moins que je crois tels. On trouvera réunies dans l'Appendice, à la fin du volume, quelques pièces qui m'ont semblé mériter, à divers titres, d'être publiées. La première est un fragment considérable d'un commentaire sur l'Évangile de saint Jean, que je crois pouvoir attribuer au célèbre fondateur de la philosophie et de la théologie mystique au moyen âge, Jean Scot Érigène. Ce morceau ne porte pas de titre ni de nom d'auteur dans le manuscrit; mais il me paraît impossible d'y méconnaître l'ouvrage de Jean Scot. D'abord l'écriture du manuscrit est du IX^e siècle, du temps où ce personnage a vécu; ensuite l'ouvrage même est tout entier conçu et exécuté dans sa manière, très facile à reconnaître. La doctrine est bien celle dont le grand dialogue *De divisione naturae* présente le développement, et qui est empruntée presque entièrement aux écrits du prétendu saint Denys l'Aréopagite et de son commentateur saint Maxime. Les auteurs qu'on cite de préférence dans notre Commentaire sont saint Denys, saint Maxime et saint Grégoire de Nazianze, c'est-à-dire les auteurs favoris de Jean Scot, et qu'il fut à peu près le

5. Ravaisson a décrit sommairement le manuscrit 81 de Laon dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. 1, Paris 1849, p. 85.

6. *Op. cit.*, p. 503-568.

premier à faire connaître en Occident. On y étale cette connaissance de la langue grecque qui était un des principaux titres du savant irlandais à l'admiration de ses contemporains, et dont il fait parade dans tous ses ouvrages. On affecte, comme lui, d'employer des mots grecs latinisés; enfin l'élocution à ce tour poétique, tout particulier, qui caractérise les écrits de Scot Érigène; c'est tout à fait le style de son Homélie sur l'Évangile de saint Jean, que j'ai publiée ailleurs, et qui, du reste, est tout à fait distincte du présent commentaire.⁷ »

En ces quelques lignes, Ravaisson a rassemblé les principaux arguments qu'on peut invoquer en faveur de l'authenticité érigénienne du *Commentaire*. Il suffisait de les développer et de les étoffer par quelques exemples concrets. C'est ce que fit Dom Cappuyns, en établissant des concordances significatives entre quelques passages du *Commentaire* et les passages parallèles du *Periphyseon* et des *Expositiones*⁸. Personne, à ma connaissance du moins, n'a contesté les conclusions de Ravaisson et de Cappuyns. De fait, la langue et les idées du *Commentaire* sont celles qu'on peut s'attendre à rencontrer chez l'Érigène et que l'on ne peut guère espérer trouver chez un autre que lui. On s'en convaincra aisément, en comparant le texte du *Commentaire* avec les nombreux lieux parallèles que j'ai signalés dans les notes, en marge de l'édition. Là se trouve, si je ne m'abuse, la vraie démonstration de l'authenticité de cette œuvre. Je me permets donc d'y renvoyer le lecteur, me bornant ici à mentionner, sans y insister, deux séries d'arguments: 1° La langue du *Commentaire* est typiquement érigénienne; 2° Les thèmes qui y sont développés sont érigéniens.

7. *Op. cit.*, p. 47-48.

8. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène...*, cit., p. 222-231.

Le latin de Jean Scot est aisément reconnaissable⁹. Une de ses originalités — et sa caractéristique la plus remarquable — lui vient de l'hellénisme dont il est imprégné. Si Jean Scot n'est pas le seul, au IX^e siècle, à connaître le grec, il se distingue néanmoins de ses contemporains par une connaissance plus approfondie de cette langue et par une activité de traducteur vraiment exceptionnelle¹⁰. Or, les auteurs grecs qu'il a

9. E. A. QUAIN, *A Stylistic Study of the Works of John the Scot* (Dissertation doctorale inédite, Cambridge (Mass.) 1941, 167 pages dactylographiées), Harvard University, Thesis 90.4046 AB LN 1859.

10. M. L. W. LAISTNER, « The Revival of Greek in Western Europe in the Carolingian Age », dans *History*, t. 9 (1924), p. 177-187; B. BISCHOFF, « Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters », dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 44 (1951), p. 27-55 [Reproduit dans B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, t. 2, Stuttgart 1967, p. 246-275]; H. STEINACKER, « Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters », dans *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, t. 62 (1954), p. 28-66. Le rôle des monastères en ce domaine a été mis en évidence par R. WEISS, « Lo studio del greco all'abbazia di San Dionigi durante il Medioevo », dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 6 (1952), p. 426-438, et par J. LECLERCQ, « Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le Haut Moyen Age », dans *Le Millénaire du Mont Athos (963-1963). Études et Mélanges*, t. 2, Chévetogne 1965, p. 49-80. Pour la période antérieure, cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1948. Sur l'hellénisme de Jean Scot en particulier, cf. les travaux de G. THÉRY signalés dans SC 151, p. 195-196 et la thèse de R. FLAMBARD, *Jean Scot Érigène traducteur de Maxime de Confesseur* (inédite, Paris, Archives nationales AB XXVIII¹⁰⁰). A propos de l'Érigène, M. Bernhard Bischoff écrit: « Notissima è la sua padronanza della lingua greca, che si poteva ottenere in quell'epoca solo mediante informazione diretta da un greco autentico, invidiata, ma non conseguita dai suoi seguaci a Laon e ad Auxerre. » (B. BISCHOFF, « Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente », dans

traduits — le pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, Grégoire de Nyse — ont profondément marqué son vocabulaire. Pour traduire ces auteurs, l'Érigène a dû insuffler au vocabulaire latin un esprit nouveau. Certains termes, purement latins d'apparence, se trouvent ainsi chargés d'une signification nouvelle : on ne les comprend vraiment qu'en recourant au grec. De tels mots portent, pour ainsi dire, une estampille érigénienne irréfutable. Tels sont, dans le *Commentaire* et parmi beaucoup d'autres : *inhumanatio* (ἐνανθρώπησις) employé au lieu de *incarnatio*¹¹; *transformatio* (μεταμόρφωσις) au lieu de *transfiguratio*¹²; *substantia* (ὕποστασις) au lieu de *persona*¹³; *substitutio* pris au sens de *creatio*¹⁴; *filietas* (υἰοθεσία) remplaçant le traditionnel *filiorum adoptio*¹⁵; *restitutio* traduisant ἀποκατάστασις¹⁶. Jean Scot pense d'ailleurs que la langue grecque est supérieure à la langue latine. L'adverbe *signifiantius*, par lequel il exprime généralement une telle supériorité, paraît deux fois dans le *Commentaire*¹⁷.

L'auteur du *Commentaire* marque aussi sa ferveur d'helléniste en recourant fréquemment au texte grec du Nouveau Testament, qu'il juge toujours préférable au latin de la Vulgate : *Commentaire* I, xxiii, 1-4; 26-28; 36-52; I, xxv, 61-64; I, xxvi, 1-5; I, xxxi, 1-2; III, i, 51-54; III, iv, 38; III, v, 1-4; III, ix, 21-23; III, xi, 87-89. Un tel recours au grec, pour rare qu'il fût dans le monde latin,

Mittelalterliche Studien..., cit., t. 1, Suttgart 1966, p. 203 [p. 195-205; Étude parue d'abord dans *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*. IV : *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète 1957, p. 121-138].

11. *Commentaire* I, xxv, n. 3.

12. *Op. cit.*, I, xxii, n. 1; IV, i, n. 9.

13. *Op. cit.*, I, xxiv, n. 5.

14. *Op. cit.*, IV, iv, n. 3 et SC 151, p. 333-335.

15. *Commentaire* I, xxxiii, n. 11.

16. *Op. cit.*, III, vi, n. 1.

17. *Op. cit.*, I, xxiii, 48; I, xxxi, 1.

n'était cependant pas une innovation. Bède l'avait pratiqué : lui aussi mettait le texte grec du Nouveau Testament au-dessus des versions latines¹⁸. Ce fait seul ne suffirait donc pas à démontrer l'authenticité érigénienne du *Commentaire*; joint aux autres indices, il constitue un élément de la démonstration¹⁹. Il faut tenir compte, en particulier, de certaines leçons du Nouveau Testament, qui sont propres à l'Érigène et que nous trouvons dans le *Commentaire*. Ainsi Jean Scot cite-t-il volontiers un verset de l'Épître aux Philippiens (*Phil.* 4, 7) dans une traduction qui semble lui être personnelle²⁰ : nous en retrouvons

18. « Melius iuxta graecum legitur » (BÈDE, *Super Acta Apostolorum expositio* (Act. 19, 14); PL 92, 983 A 13-14). On trouvera d'autres exemples dans C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, p. 31-32. C'est une tendance, d'ailleurs connue, des exégètes irlandais des VII^e et VIII^e siècles que de donner les équivalences grecques et hébraïques des noms latins : B. BISCHOFF, « Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente », dans *Mittelalterliche Studien...* cit., t. 1, p. 199; « Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter », *ibid.*, p. 219-220.

19. Jean Scot déclare qu'il n'a pas accès à la version grecque des Septante pour l'Ancien Testament : *Expositiones* XIII, 4 (PL 122, 243 A 14-15). Mais il est vraisemblable qu'il a eu en mains un exemplaire grec du Nouveau Testament, au moins pour les évangiles : A. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich 1939, p. 188, n. 5. La chose n'a rien d'in vraisemblable puisque, du temps même de Jean Scot, Florus de Lyon possédait et annotait le *Codex Bezae* [Cambridge, University Library, Nn. 2. 41] qui contient, en grec et en latin, le texte des évangiles et celui des Actes des Apôtres : cf. E. A. LOWE, *Codices latini antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century*. Part II : *Great Britain and Ireland*, Oxford 1935, p. 7 (n° 140); B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien...*, cit., t. 2, p. 320-321. Jean Scot a pu aussi — et ceci n'exclut pas cela — glaner quelques leçons intéressantes du Nouveau Testament chez les Pères grecs qu'il lisait : EB. NESTLÉ, « Scotus Erigena on Greek Manuscripts of the Fourth Gospel », dans *JThS*, t. 13 (1912), p. 596-597.

20. SC 151, p. 268, n. 3.

la trace dans le *Commentaire*²¹. Ainsi encore d'un verset de la Première Épître aux Corinthiens (*I Cor.* 12, 11) : Jean Scot le cite selon une version qui n'est pas celle de la Vulgate et qu'il semble avoir empruntée à saint Augustin²². Or, les deux citations de *I Cor.* 12, 11 que nous rencontrons dans le *Commentaire* s'accordent avec la version augustinienne familière à l'Érigène²³.

Enfin, on remarque dans le *Commentaire* des mots ou des formules dont l'usage répété est tout à fait caractéristique de la prose érigénienne : *apex* désignant la lettre de l'Écriture²⁴, *incunclanler*²⁵, *ueluti ex alio primordio*²⁶, *non spernenda quaestio*²⁷, *transilus theoriae*²⁸, etc.

Parmi les thèmes qui sont abordés dans le *Commentaire* et dont la saveur érigénienne est caractéristique, on remarque : la distinction entre les choses qui sont et celles qui ne sont pas²⁹; la différence qui sépare le *donum* du *datum*³⁰; les deux sources du savoir, qui sont la Nature et l'Écriture³¹; le cri du Verbe par lequel toutes choses sont faites³²; la notion de « théophanie³³ »; la « montagne de théologie³⁴ », etc. Ajoutons-y ces thèses bien connues de

21. *Commentaire* VI, vi, n. 10.

22. *Periphyseon* II, 22 (*PL* 122, 563 C 10, 566 A 4-5). Cf. *Commentaire* III, III, n. 1.

23. *Commentaire* III, III, 6-7; III, XII, 28-30.

24. *Op. cit.*, I, XXIX, n. 12.

25. *Op. cit.*, I, XXV, n. 7.

26. *Op. cit.*, I, XXXVII, n. 1.

27. *Op. cit.*, I, XXXIII, n. 1.

28. *Op. cit.*, IV, v, n. 1.

29. *Op. cit.*, I, XXVII, n. 20; III, XI, n. 1.

30. *Op. cit.*, III, IX, n. 3, 4, 5.

31. *Op. cit.*, I, XXIX, n. 10, 11.

32. *Op. cit.*, I, XXVII, n. 21.

33. *Op. cit.*, I, XXV, n. 15, 16, 17.

34. *Op. cit.*, IV, VII, n. 3; VI, III, n. 3.

l'anthropologie érigénienne : l'homme est un monde, un *cosmos*³⁵; le paradis n'est autre que la nature humaine dans son intégrité primordiale³⁶; l'âme humaine connaît son existence, mais ignore son essence³⁷; les étapes de la vie spirituelle sont celles qu'a définies le pseudo-Denys : *Purgatio*, *Illuminatio*, *Perfectio*³⁸, etc. Enfin, certains développements du *Commentaire* s'accordent parfaitement avec ce que nous lisons en d'autres textes certainement érigéniens, notamment les *Expositiones*. Ainsi de l'exposé sur le péché originel, comparé à la blessure causée par une flèche³⁹; ainsi de l'exposé sur les intervalles musicaux contenus dans le nombre douze⁴⁰.

Ce ne sont là, redisons-le, que quelques exemples. Bien d'autres pourraient être allégués, que l'on trouvera mentionnés dans les notes de l'édition⁴¹. Il faudrait y joindre une autre série d'arguments : les auteurs cités dans le *Commentaire* sont ceux que nous rencontrons constamment dans l'œuvre de Jean Scot. Il en sera question au chapitre suivant, consacré aux sources. Notons, dès maintenant pour la question d'authenticité, l'intérêt des citations de Maxime le Confesseur. L'Érigène est le premier traducteur latin connu de cet auteur. Les extraits de Maxime qui figurent dans le *Commentaire* ne peuvent guère venir d'un autre que lui. Ajoutons que les textes de Denys et d'Augustin qui s'y trouvent sont ceux que Jean Scot a, par ailleurs,

35. *Op. cit.*, III, VI, n. 2, 3, 4, 5.

36. *Op. cit.*, I, XXX, n. 4.

37. *Op. cit.*, I, XXVI, n. 3.

38. *Op. cit.*, IV, VII, n. 3. Cf. VI, II, 14-24.

39. *Op. cit.*, I, XXXIII, n. 12.

40. *Op. cit.*, VI, IV, n. 4.

41. On pourra consulter en particulier : *op. cit.*, I, XXV, n. 18, 19, 20; I, XXVII, n. 15; I, XXIX, n. 6; I, XXXII, n. 9; III, v, n. 2; III, XII, n. 5; IV, III, n. 3; IV, IV, n. 2; IV, v, n. 4, 7, 8; VI, III, n. 3; VI, v, n. 8; VI, VI, n. 7.

coutume de citer et qui font partie de son répertoire favori⁴².

La conclusion s'impose. L'auteur du *Commentaire* parle une langue et développe des thèmes typiquement érigéniens, il utilise les sources familières à l'Érigène comme il est difficile qu'un disciple, fût-il le plus fidèle, ou un faussaire, fût-ce le plus habile, aient pu le faire. L'hypothèse d'un pastiche ou d'un faux est ici tout à fait invraisemblable. Le *Commentaire* du manuscrit de Laon a donc les meilleures chances d'être l'œuvre de Jean Scot.

Peut-on, au moins approximativement, fixer la date de sa composition ? Selon toute probabilité, il faut la situer vers la fin de la vie de l'auteur. En effet, ainsi qu'on le verra plus loin⁴³, le *Commentaire* se présente comme un ouvrage que la mort de Jean Scot est venue interrompre : c'est là, du moins, l'hypothèse la plus vraisemblable⁴⁴. Mais en quelle année Jean Scot est-il mort ? Dom Cappuyns pensait

42. *Op. cit.*, I, xxv, n. 19, 20, 21 ; I, xxvii, n. 15 ; I, xxix, n. 14 ; IV, v, n. 5, etc.

43. P. 78-80.

44. « C'est sans doute Jean Scot lui-même, qui pour une raison ou par suite d'un empêchement quelconque, — peut-être la mort, — a laissé son œuvre inachevée. Cela paraît d'autant plus vraisemblable, que les corrections et additions marginales du manuscrit, — antérieures à la dispersion des cahiers, — proviennent de la dictée, sinon de la main même de l'auteur ; en sorte que l'exemplaire incomplet de Laon est, selon toutes apparences, celui même de Jean Scot » (M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène...*, cit., p. 231). On peut aussi essayer de dater le *Commentaire* grâce aux auteurs grecs qui s'y trouvent cités. Il est à peu près certain que l'Érigène a achevé les traductions de ces auteurs avant de les utiliser dans ses propres œuvres. Les *Quaestiones ad Thalassium*, que Jean Scot semble bien utiliser dans son *Commentaire*, pourraient fournir un repère utile : P. MEYVAERT, « The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the *Ad Thalassium* of Maximus the Confessor », dans *Sacris Erudiri*, t. 14 (1963), p. 130-148.

que l'Érigène « ne survécut guère aux années 870⁴⁵ ». A vrai dire, la question reste ouverte. L'opinion de Jean Huber, qui faisait vivre Jean Scot jusqu'en 877 au moins, n'est peut-être pas aussi insoutenable que Dom Cappuyns l'a prétendu⁴⁶.

45. M. CAPPUYNS, *op. cit.*, p. 233.

46. J. HUBER, *Johannes Scotus Erigena*, Munich 1861, p. 119-121 ; M. CAPPUYNS, *op. cit.*, p. 233-235. Selon M. Michel Foussard, l'église décrite dans le poème érigénien *Aulae sidereae* (éd. L. Traube, dans *MGH, Poet. Lat.* III, Berlin 1896, p. 550-552) serait Notre-Dame de Compiègne (acte de fondation daté du 5 mai 877), comme l'a suggéré J. Huber, plutôt que Notre-Dame de Reims (dédiée en 862), comme le voulait Dom Cappuyns. Cf. A. VERBEEK, « Zentralbauten in der Nachfolge der Aachener Pfalzkapelle », dans *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*, t. 2, Düsseldorf 1964, p. 907 [p. 898-947] ; M. VIEILLARD-TROIEKOUROFF, « La chapelle du palais de Charles le Chauve à Compiègne », dans *Cahiers archéologiques*, t. 21 (1971), p. 89-108 ; M. FOUSSARD, « *Aulae sidereae*. Vers de Jean Scot au roi Charles. Introduction, Texte, Traduction et Notes », *ibid.*, p. 79-88.

CHAPITRE II

SOURCES DU COMMENTAIRE
SUR L'ÉVANGILE DE JEANLa recherche
des sources :
pistes diverses

Jean Scot n'est évidemment pas le premier à commenter l'évangile de Jean¹. Pour savoir en quoi il est tributaire de ses devanciers et en quoi il s'en affranchit, il est indispensable de repérer ses sources. La source privilégiée est la sainte Écriture elle-même. C'est là une tradition constante de l'exégèse chrétienne, à laquelle l'Érigène n'échappe pas : la Bible interprète la

1. Pour situer le *Commentaire* de Jean Scot dans l'histoire de l'exégèse biblique, on consultera : C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944 ; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952 ; R. E. McNALLY, *The Bible in the Early Middle Ages*, Westminster (Maryland) 1959 ; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959 (t. I), 1961 (t. II, 1), 1964 (t. II, 2) ; B. BISCHOFF, « Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter », dans *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, t. 1, Stuttgart 1966, p. 205-273 [Étude parue d'abord dans *Sacris Erudiri*, t. 6 (1954), p. 189-281]. Il y a peu à retenir de J. C. RITTELMAYER, *Dissertation sur l'interprétation de l'Écriture sainte pendant le neuvième siècle* (thèse de théologie protestante, soutenue à Strasbourg le 12 mai 1832), Strasbourg 1832, 16 pages. En revanche, on aura toujours profit à consulter : S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris 1893.

Bible. Les citations scripturaires abondent dans le *Commentaire*. Elles sont faciles à reconnaître, point n'est besoin de s'y attarder ici².

En dehors de la Bible, les sources du *Commentaire* sont de deux sortes : celles que Jean Scot indique lui-même en nommant les auteurs qu'il utilise, celles qu'il exploite de façon anonyme. L'inventaire des premières est relativement aisé, celui des secondes est plus délicat. Pour entreprendre ce dernier, quelques pistes s'offrent à nous : j'en distinguerai trois. 1^o Les auteurs couramment cités par l'Érigène dans ses autres ouvrages, ceux qui ont nourri sa pensée, ont quelque chance d'avoir joué un rôle dans l'élaboration du *Commentaire*³. 2^o Nous possédons un catalogue des livres de Vulfad, qui fut successivement diacre de Reims et archevêque de Bourges. Vulfad était en sympathie intellectuelle avec Jean Scot, qui lui dédia son *Periphyseon*. On peut raisonnablement supposer que les bibliothèques des deux amis se ressemblaient et que les livres de l'un sont susceptibles d'avoir été utilisés par l'autre. Ce catalogue

2. On pourra consulter, à la fin de ce volume (p. 403-406), la Table des citations scripturaires. Il serait intéressant, il est vrai, de savoir si la version latine de la Bible, couramment employée par Jean Scot, relève de la tradition irlandaise comme l'a suggéré H. H. GLUNZ, *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon*, Cambridge 1933, p. 107-113. Malheureusement, les conclusions de Glunz, en ce domaine, reposent en grande partie sur des méprises : cf. SC 151, p. 341. Pour une perspective plus neuve, cf. A. CORDOLIANI, « Le texte de la Bible en Irlande, du v^e au ix^e siècle », dans *Revue Biblique*, t. 57 (1950), p. 5-39.

3. On trouvera une liste des auteurs cités par Jean Scot dans M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris-Louvain 1933, p. 387-392. On pourra recourir aussi aux travaux de J. DRÄSEKE : la liste en est dressée dans SC 151, p. 175-176. Une réédition de J. DRÄSEKE, *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner* doit paraître prochainement à Aalen (Rép. féd. allemande) par les soins de *Scientia*.

(*Bibli Vulfadi*) peut donc nous servir de guide⁴. 3^o Notker le Bègue composa, vers 885-886, une *Notacio de uiris illustribus* qu'on a appelée « le premier manuel critique de la patristique latine⁵ ». Notker y énumère les auteurs qu'il convient de lire pour interpréter correctement la sainte Écriture. Bien que la *Notacio* soit postérieure à Jean Scot, il n'est pas interdit de penser que les auteurs qui y sont recommandés ont pu être utilisés par celui-ci dans son *Commentaire* sur l'évangile de Jean⁶.

4. La liste des livres de Vulfad (*Bibli Vulfadi*), conservée au folio 219v du Ms. Mazarine 561, a été publiée : M. CAPPUYNS, « Les *Bibli Vulfadi* et Jean Scot Érigène », dans *RhAM*, t. 33 (1966), p. 137-139. Concernant la bibliothèque de Vulfad, cf. P. LEHMANN, « Aus der Bibliothek eines Freundes des Johannes Scottus », dans *Erforschung des Mittelalters*, t. 2, Stuttgart 1959, p. 152-154 ; A. VERNET, « Langue et littérature latines du Moyen Age », dans *École pratique des Hautes Études. IV^e Section. Annuaire 1963-1964*, p. 183-186.

5. « Das erste kritische Handbuch der lateinischen Patristik ». Cette appréciation de Manitius est citée par K. LANGOSCH, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 5, Berlin 1955, 759. Sur Notker le Bègue, en dehors de K. LANGOSCH, *op. cit.*, 735-775, cf. W. VON DEN STEINEN, *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, Darstellungsband (Berne 1948), Editionsband (Berne 1948). Sur la *Notacio* en particulier, cf. P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters*, t. 1, Leipzig 1941, p. 85 ; J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, t. 2, Bruxelles-Paris 1947, p. 246-258 (Guides de lectures).

6. Les auteurs recommandés par Notker sont en général ceux dont la réputation est depuis longtemps consacrée : ce sont les « classiques » de l'exégèse patristique et médiévale. La meilleure édition de la *Notacio*, bien qu'elle ne soit pas irréprochable (P. LEHMANN, *op. cit.*, t. 1, p. 85, n. 2), est : E. DÜMLER, *Das Formelbuch des Bischofs Salomo III von Konstanz aus dem neunten Jahrhundert*, Leipzig 1857, p. 64-78. Je citerai l'édition de Dümmler, mais, pour des raisons de commodité, je donnerai aussi les références à PL 131, 993-1004 (édition de B. Pez) qui comporte une division en chapitres.

**Les auteurs
dont les noms
sont cités
dans le Commentaire**

La liste des auteurs que Jean Scot désigne nommément dans le *Commentaire* est courte. Elle se réduit à cinq noms : Augustin, Denys, Grégoire de Nazianze, Maxime le Confesseur, Ambroise de Milan. Saint Augustin a la part du lion : son nom paraît treize fois⁷. Après lui, viennent le pseudo-Denys, qui est nommé cinq fois⁸, et Grégoire de Nazianze, qui est nommé deux fois⁹. En fait, les deux citations de Grégoire de Nazianze ont été empruntées aux *Ambigua* de Maxime le Confesseur¹⁰. Ce dernier est, par ailleurs, nommé deux fois¹¹. Enfin, le nom de saint Ambroise paraît une fois¹². L'Érigène

7. Les références explicites à Augustin, accompagnées ou non de citations littérales, sont les suivantes : *In Iohannis euangelium*, tract. XI, 3-4 ; XI, 6 ; XII, 5 ; XIII, 6 ; XV, 16 ; XV, 21-22 ; en général (*Commentaire* III, I, 12-18 ; III, I, 58-65 ; III, III, 9-17 ; III, VIII, 62-66 ; IV, IV, 13-18 ; IV, VI, 13-32 ; VI, V, 13-14) — *Quaestiones in Heptateuchum* II, qu. 90 et qu. 164 (*Commentaire* VI, V, 53-56) — *De spiritu et littera* XIX, 34 (*Commentaire* I, xxiv, 42-44) — *De Trinitate* II, IX, 50-52 (*Commentaire* I, xxv, 43-46) — Citation non identifiée (*Commentaire* I, xxvii, n. 15).

8. Les références explicites au pseudo-Denys, accompagnées ou non de citations littérales, sont les suivantes : *Hierarchie céleste* IV, 3 (*Commentaire* I, xxv, 52-55 et 78-82) ; *Hierarchie ecclésiastique* (*Commentaire* I, xxiv, 55-56 ; III, II, 42-44) ; *Lettre I* (*Commentaire* I, xxv, 95-99).

9. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 40*, *In sanctum baptisma*, 2 (*Commentaire* III, I, 65-68) ; *Oratio 45*, *In sanctum pascha*, 24 (*Commentaire* III, I, 19-27).

10. *Commentaire* III, I, n. 10 et n. 4.

11. La première citation semble empruntée à MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 21 (*Commentaire* I, xxix, n. 3). La seconde paraît venir des *Quaestiones ad Thalassium* 41 (*Commentaire* IV, VI, n. 4).

12. AMBROISE, *Expositio in Lucam* I, 369-432 (*Commentaire* I, xxv, n. 14). Jean Scot se réfère plusieurs fois à l'*Expositio in Lucam* au cours du *Periphyseon* : cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène...*, cit., p. 388. Par ailleurs, Ambroise était copieusement représenté dans la bibliothèque de Vulfad : *Bibli Vulfadi*, éd. cit., p. 137-138.

cite aussi « certains auteurs », « d'autres auteurs », sans préciser de qui il s'agit : *Quidam uolunt*¹³, *alii uero*¹⁴, *quidam*¹⁵. Il mentionne encore des auteurs grecs (*graecorum auctores*) sans dire de qui il entend parler¹⁶.

Telles sont les autorités auxquelles Jean Scot se réfère explicitement au cours de son *Commentaire*. Ces citations explicites ne donnent qu'une faible idée des sources auxquelles il a effectivement puisé. Telle qu'elle est, cependant, la liste qu'on vient de dresser ne laisse pas d'être significative. Les auteurs dont l'influence sur le *Commentaire* a été prépondérante sont incontestablement Augustin, Denys et Maxime¹⁷. L'ouvrage d'Augustin le plus abondamment exploité est, comme on peut s'y attendre, le commentaire sur l'évangile de Jean¹⁸. L'Érigène en fait lui-même l'aveu lorsqu'il écrit : « Augustin, dans son commentaire sur Jean, ne traite pas cette question; il l'a complètement passée sous silence... Efforçons-nous donc, dans la mesure où Celui qui est la Lumière des esprits le permettra, de la scruter¹⁹ ». Si notre auteur, en cet endroit,

13. *Commentaire* III, vii, 38; VI, iii, 44.

14. *Op. cit.*, III, vii, 44.

15. *Op. cit.*, III, viii, 46; IV, vi, 9.

16. *Op. cit.*, III, viii, 49-53.

17. Les citations de Grégoire de Nazianze sont en fait, redisons-le, empruntées à Maxime le Confesseur.

18. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium tractatus CXXXIV (CCL 36)*.

19. *Commentaire* VI, v, 13-26. Selon Notker le Bègue, Augustin est le guide par excellence pour interpréter l'évangile de Jean : « De nouo autem testamento scire debetis quia, licet remotis literae grossioris integumentis lucidum cunctis ad intellegendum uideatur, nusquam tamen periculosius erratur, nisi reuerentissima humilitate discatur. Ergo in Matheum Hieronimus tibi sufficit; in Marcum pedisequum Mathei Beda pedisequus Hieronimi; in Lucam solidum gradum Beda lategradus adeo ut omne, quod usquam in ipsum repperit euangelium, uolumen compingeret in unum. Iohannem caelipetam nubiuolus Augustinus paribus est alis insecutus. Praeter, haec, est liber Augustini de sermone domini in monte secundum

éprouve le besoin de dire, non sans quelque emphase, qu'il s'apprête à voler de ses propres ailes, s'il a soin de déclarer que, ne pouvant pour une fois recourir aux *Tractatus in Iohannem* d'Augustin, il va risquer une interprétation personnelle, n'est-ce pas que, d'ordinaire, les *Tractatus* augustiniens sont le guide auquel il se fie ? Allons plus loin : on peut dire que Jean Scot a écrit son *Commentaire* ayant un œil fixé sur l'évangile de Jean et l'autre sur les *Tractatus in Iohannem* d'Augustin. Il n'y a rien là qui doive surprendre. On sait en quelle haute estime l'Érigène tenait l'évêque d'Hippone, « le très saint, le très divin théologien²⁰ », « le plus fécond interprète des choses divines et humaines²¹ ». Il était tout naturel qu'il recourût fréquemment à lui pour exposer l'évangile johannique²². En fait, il a cité Augustin bien plus souvent qu'il ne le dit, et il ne s'est pas contenté d'utiliser les seuls *Tractatus in Iohannem*. C'est ainsi qu'il recopie, sans nommer l'auteur, des phrases empruntées au *De uera religione*²³, au *De ordine*²⁴ et au *De spiritu et littera*²⁵ d'Augustin. C'est ainsi encore qu'il désigne Dieu par la formule augustiniennne : « Lumière des esprits », *Lux mentium*²⁶.

Matheum, alius quaestionum in totum euangelium; insuper et Eugypii collectaneum » (NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 4, éd. Dümmler, p. 68; *PL* 131, 997 B-C).

20. *Periphyseon* IV, 14 (*PL* 122, 803 B 2-3).

21. *Periphyseon* V, 37 (*PL* 122, 992 A 1-3).

22. Sur les citations des textes augustiniens par l'Érigène, cf. G. MATHON, « L'utilisation des textes de saint Augustin par Jean Scot Érigène dans son *De praedestinatione* », dans *Augustinus Magister* [« Actes du Congrès international augustinienn, tenu à Paris, du 21 au 24 septembre 1954 »], t. 3, Paris 1954, p. 419-428; B. STOCK, « Observations on the use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena », dans *Harvard Theological Review*, t. 60 (1967), p. 213-220.

23. *De uera religione* LV, 122-125. Cf. *Commentaire* IV, v, n. 5.

24. *De ordine* II, xvi, 44. Cf. *Commentaire* I, xxv, n. 20 et n. 21.

25. *De spiritu et littera* XIX, 34. Cf. *Commentaire* IV, vi, n. 5.

26. *Commentaire* VI, v, n. 2. Je ne donne ici que quelques exemples, et non une liste exhaustive. Pour plus de détails, je prie le lecteur

Ce qui vient d'être dit d'Augustin s'applique aussi, toutes proportions gardées, aux autres auteurs qui sont cités dans le *Commentaire*. Jean Scot les utilise bien plus souvent qu'il ne les nomme. Tel est le cas, en particulier, de Maxime le Confesseur²⁷. Les *Ambigua* de ce dernier, ainsi que ses *Quaestiones ad Thalassium*, semblent bien avoir été utilisées en plusieurs endroits, sans que le nom de l'auteur soit mentionné²⁸. Il est certain, en tout cas, que le chapitre xxxii du livre I est une marqueterie, fort habilement composée, de citations empruntées aux *Ambigua* de Maxime²⁹.

Après les auteurs expressément nommés par Jean Scot, restent à explorer ceux dont le nom ne paraît pas et qui, néanmoins, ont pu exercer une influence notable sur le *Commentaire*. Au premier rang d'entre eux, il faut sûrement placer « l'éminent exégète de la sainte Écriture : je veux parler

de bien vouloir se reporter aux notes qui accompagnent l'édition, en utilisant la Table des auteurs cités. Cette remarque vaut, non seulement pour Augustin, mais pour Denys, Maxime et les autres sources que j'ai pu déceler.

27. Un premier relevé des citations des *Ambigua* de Maxime est dû à J. DRÄSEKE, « Maximus Confessor und Johannes Scotus Eriugena », dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 84 (1911), p. 20-60 et 204-229. Pour les *Quaestiones ad Thalassium*, cf. P. MEYVAERT, « The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the *Ad Thalassium* of Maximus the Confessor », dans *Sacris Erudiri*, t. 14 (1963), p. 130-148. Une liste des citations de Maxime dans le *Periphyseon* a été dressée par J. M. Garrigues et A. Riou dans *École pratique des Hautes Études. V^e Section. Annuaire 1969-1970*, p. 312-314.

28. *Quaestiones ad Thalassium* 41 (*Commentaire* IV, III, n. 2; IV, VI, n. 4); 50 (*Commentaire* III, IX, n. 7); 64 (*Commentaire* I, XXX, n. 13); *Ambigua* 33 (*Commentaire* I, XXIX, n. 14).

29. Cf. *Commentaire* I, XXXII, n. 1 et suivantes, et l'*Appendice II*.

d'Origène³⁰. Selon toute vraisemblance, c'est dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* d'Origène que Jean Scot a puisé sa documentation concernant le double sens du mot grec ἄνωθεν, lequel signifie soit « d'en haut », soit « de nouveau³¹ ». La version latine de cette œuvre d'Origène lui était accessible, puisqu'il la cite dans le *Periphyseon*³² et qu'elle figure dans le catalogue des livres de son ami Vulfad³³. Dans la bibliothèque de ce dernier figuraient aussi les *Homélies* d'Origène sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, Josué et Luc³⁴ et l'on sait que le *Periarchon* [*De principiis*] d'Origène est cité dans le *Periphyseon*³⁵. Or, le *Commentaire* semble bien comporter, à défaut de citations précises, des réminiscences de ces écrits origéniens³⁶. En tout cas, la lecture d'Origène a sans doute nourri, chez Jean Scot, le goût de l'exégèse allégorique et stimulé cette ardeur à rechercher des sens spirituels de plus en plus élevés, qui apparaît en mainte page du *Commentaire*³⁷.

30. « Summum sanctae scripturae expositorem, Originem dico » (*Periphyseon* IV, 16; *PL* 122, 818 B 13-14) — « Magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem » (*op. cit.*, V, 27; *PL* 122, 929 A 3-4).

31. ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* V, 8. Cf. JEAN SCOT, *Commentaire* III, I, n. 7.

32. *Periphyseon* V, 27 (*PL* 122, 922 C-D).

33. *Bibli Vulfadi*, n° 9; éd. M. Cappuyns dans *RiHAM*, t. 33 (1966), p. 138.

34. *Bibli Vulfadi*, n° 10; éd. cit., p. 138. Notker le Bègue recommande la lecture des homélies d'Origène : « In exodum et leuiticum omelias Origenis mire disputatas ediscere labora » (NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 1; éd. Dümmler, p. 65; *PL* 131, 995 B).

35. *Periphyseon* V, 27 (*PL* 122, 929 A-930 D).

36. Pour le *Periarchon*, cf. *Commentaire* VI, v, n. 4; VI, vi, n. 2. Pour les homélies, cf. *Commentaire* I, xxvii, n. 16; I, xxx, n. 3; IV, I, n. 4; IV, II, n. 3; VI, II, n. 7 et n. 11; VI, III, n. 3 et n. 6.

37. L'influence d'Origène sur l'exégèse érigenienne a été mise en évidence par T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre Studi*, Florence 1963, p. 58-82. Sur la fortune d'Origène dans le Moyen Âge

Si Origène a guidé Jean Scot dans la recherche du sens spirituel de l'Écriture, saint Jérôme a été son maître pour l'établissement du sens littéral³⁸. C'est Jérôme qui, directement ou indirectement, a fourni à l'Érigène plusieurs des étymologies de noms bibliques et des renseignements historiques et géographiques qui se rencontrent dans le *Commentaire*³⁹. Notons, ici encore, que le *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de Jérôme faisait partie de la bibliothèque de Vulfad⁴⁰. Il en va de même de l'*Historia Hegesippi*⁴¹ dont on a cru déceler des traces dans le *Commentaire*⁴².

latin, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* t. I, 1, Paris 1959, p. 221-304 (L'Origène latin).

38. C'est là, évidemment, une vue schématique, qui correspond à une certaine représentation médiévale des mérites respectifs d'Origène et de Jérôme : « Si scire desideras quid Hebrei de hystorica geneseos explanatione sentiant, scrutare librum Hieronimi, qui titulatur Hebraicarum quaestionum iuxta septuaginta dumtaxat interpretum translationem. Si uero moralitatem requiris, intende Origeni » (NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 1 ; éd. Dümmler, p. 64 ; *PL* 131, 994 C-995 A). On sait que l'opposition traditionnellement établie entre le littéralisme de l'école d'Antioche et l'allégorisme de l'école d'Alexandrie est assez factice et historiquement inexacte. Si quelque chose doit en être retenu, il faut dire que l'exégèse érigénienne est, à la fois et indissolublement, d'Antioche et d'Alexandrie.

39. Pour les emprunts au *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de Jérôme, cf. *Commentaire* I, xxx, n. 1 et n. 6 ; IV, I, n. 7 ; IV, II, n. 1 et n. 2 ; VI, I, n. 3. J'ai signalé aussi une influence possible des *Hebraicae Quaestiones in Genesim* (*Commentaire* III, VII, n. 7) et de la *Lettre 73* de Jérôme (*Commentaire* III, VII, n. 10). Notker le Bègue recommande la lecture des *Hebraicae Quaestiones* (cf. note précédente) et des lettres de saint Jérôme : NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 6 (éd. Dümmler, p. 72 ; *PL* 131, 999 C-D).

40. *Bibli Vulfadi*, n° 23 ; éd. cit., p. 137.

41. L'*Historia Hegesippi* est une adaptation très libre, probablement due à un auteur chrétien de la fin du IV^e siècle, des *Antiquités judaïques* de Josèphe : G. BAREILLE, *Hégésippe (le prétendu)*, article du *DTC*, t. 6, col. 2120-2122. Elle est mentionnée, sous le n° 2, parmi les *Bibli Vulfadi*, éd. cit., p. 137. Les *Antiquités judaïques* sont le n° 1 des *Bibli Vulfadi* (éd. cit., p. 137). Notons que l'*Historia*

Parmi les auteurs dont l'influence sur l'exégèse médiévale fut considérable, il faut sûrement placer saint Grégoire le Grand⁴³. Or, certaines interprétations proposées par Jean Scot dans son *Commentaire* semblent dériver des Homélies de Grégoire sur les évangiles⁴⁴. Il est difficile de dire si l'influence de Grégoire le Grand sur Jean Scot s'est exercée directement⁴⁵ ou par l'intermédiaire des auteurs qui le citent, notamment Bède le Vénérable⁴⁶. On sait que

Hegesippi voisine avec les *Expositiones* de Jean Scot dans le Ms. Paris, BN, Nouv. acq. lat. 1490, mais il peut s'agir d'un voisinage fortuit : L. DELISLE, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Fonds de Cluni*, Paris 1884, p. 185-186. Par ailleurs, Notker le Bègue écrit : « Hystorias uero Ioseph iudaici et Egesippi tibi suadeo et libellulo finem impono » (NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 12 (éd. Dümmler, p. 78 ; *PL* 131, 1004 A).

42. *Commentaire* III, VII, n. 8.

43. R. WASSÉLYNCK, « L'influence de l'exégèse de saint Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VII^e-XII^e s.) », dans *RthAM*, t. 32 (1965), p. 157-204 ; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris 1959, p. 537-548 (Le moyen âge grégorien).

44. *Commentaire* I, XXVII, n. 4 et n. 10 ; I, XXIX, n. 5 et n. 9 ; III, VIII, n. 2. Les *Homiliae XL in euangelia* de Grégoire le Grand ne figurent pas parmi les *Bibli Vulfadi* (éd. cit., p. 137-138), mais l'œuvre de Grégoire y est représentée soit par des ouvrages entiers (n° 7 et n° 21), soit par les florilèges de Paterius (n° 4) et de l'Irlandais Lathcen (n° 11). Ces deux florilèges sont d'ailleurs recommandés par NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 1 et cap. 3 (éd. Dümmler, p. 64-65 ; *PL* 131, 995 A-B et 997 A).

45. Jean Scot se réfère explicitement aux *Moralia in Iob* de Grégoire dans le *De praedestinatione* XVI, 9 (*PL* 122, 425 A-D).

46. W. F. BOLTON, « A Bede Bibliography : 1935-1960 », dans *Traditio*, t. 18 (1962), p. 436-445 ; H. SILVESTRE, *Les manuscrits de Bède à la Bibliothèque royale de Bruxelles*, Collection « Studia Universitatis 'Lovanium' ». Faculté de Philosophie et Lettres », n° 6, Léopoldville 1959. Bède n'est pas le seul à avoir diffusé l'enseignement exégétique de Grégoire le Grand dans le haut moyen âge. Il faut citer encore Isidore de Séville, Ambroise Autpert, Alcuin, Raban Maur, Angelome de Luxeuil, etc. : R. WASSÉLYNCK, *op. cit.*, p. 158-174.

les œuvres de ce dernier contiennent de larges extraits des Pères de l'Église, tout particulièrement de Grégoire le Grand⁴⁷. De fait, si en plusieurs passages du *Commentaire* on peut penser à ce dernier, il s'agit souvent de textes de Grégoire qui sont d'ailleurs cités par Bède⁴⁸. Quant au commentaire sur l'évangile de Jean qui a été longtemps attribué à Bède⁴⁹, il est inauthentique et postérieur, semble-t-il, à Jean Scot lui-même; il ne peut, en aucune façon, être retenu comme source de l'exégèse érigenienne⁵⁰.

Un autre commentaire sur l'évangile de Jean, sûrement authentique celui-là, est celui d'Alcuin⁵¹. Notker le Bègue, écrivant dans les années 885-886, en parle comme d'une œuvre qui jouit d'une certaine notoriété⁵². Jean Scot l'a-t-il

47. A. WILLMES, « Bedas Bibelauslegung », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 44 (1962), p. 281-314. La lecture de Bède est recommandée par NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 1, 2, 3, 4 (éd. Dümmler, p. 64, 67, 68-69; *PL* 131, 995 A, 996 B, 997 A, 997 B-D). Notker n'ignore pas ce que Bède doit à Grégoire : *op. cit.*, cap. 2 (éd. Dümmler, p. 67; *PL* 131, 996 C).

48. *Commentaire* I, xxvii, n. 10; I, xxix, n. 5 et 9; III, viii, n. 2. Il faut noter que Dom Cappuyens n'a pas relevé le nom de Bède dans sa liste des « auteurs cités par Jean Scot » : M. CAPPUYENS, *Jean Scot Érigène...*, cit., p. 387-392. C'est là un indice significatif. Qu'il l'ait ou non utilisé, Jean Scot ne semble pas se recommander de Bède.

49. *PL* 92, 633-938.

50. L'inauthenticité du commentaire sur l'évangile de Jean attribué à Bède a été démontrée par A. E. SCHÖNBACH, « Ueber einige Evangelienkommentare des Mittelalters », dans *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, t. 146, 4 (Vienne 1903), p. 34-42. Le commentaire sur Matthieu (*PL* 92, 9-132), également attribué à Bède, est lui aussi inauthentique : A. E. SCHÖNBACH, *op. cit.*, p. 3-34.

51. *PL* 100, 737-1008. Cf. A. E. SCHÖNBACH, *op. cit.*, p. 43-67.

52. « Quid dicam de Albino, magistro Caroli imperatoris, qui, ut tu ipse fateri solitus es, nulli secundus esse uoluit, sed in gentilibus et in sacris literis omnes superare contendit. Ille talem grammaticam condidit, ut Donatus, Nicomachus, Dositheus et noster Priscianus in eius comparatione nihil esse uideantur. Sed tibi stulto idem de

utilisé ? Il est difficile de le démontrer, d'autant plus difficile que le commentaire d'Alcuin est, pour une très large part, une rhapsodie de textes empruntés à des ouvrages connus, auxquels l'Érigène avait, par ailleurs, directement accès⁵³. Les quelques rapprochements qu'on a pu faire entre le commentaire d'Alcuin et celui de Jean Scot ne permettent pas de décider si celui-ci est vraiment tributaire de celui-là⁵⁴. Il est pourtant tout à fait improbable que Jean Scot ait ignoré le commentaire de son prédécesseur. Mais les maîtres de la première renaissance carolingienne, tels qu'Alcuin, étaient trop proches de lui pour que leur autorité lui parût comparable à celle des grands anciens qu'il admirait : Augustin, Ambroise, Denys, Maxime. C'est un phénomène bien connu, que les hommes de la génération précédente sont souvent négligés par ceux de la génération qui les suit. « Philosophe officiel » de Charles le Chauve, Jean Scot était sans doute peu enclin à se référer à Alcuin,

dialectica, fide, spe et caritate multa disputauit, adeo ut etiam in euangelium Iohannis manum mittere praesumeret » (NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 6 (éd. Dümmler, p. 72; *PL* 131, 999 B-C).

53. « Nec ex quolibet paternae possessionis prato mihi flores colligendos esse censeo, sed multorum Patrum, humili corde, prona ceruice, florida rura peragrandam mihi esse uideo, ut sine periculo nominis mei satisfaciam sanctissimae uoluntati uestrae » (ALCUIN, *Commentaria in Iohannem*, Lettre-préface; *PL* 100, 744 A-B). Les principaux livres utilisés par Alcuin sont, de son propre aveu, les *Tractatus in Iohannem* d'Augustin, les opuscules d'Ambroise, les homélies de Grégoire le Grand et celles de Bède : ALCUIN, *op. cit.*, (*PL* 100, 744 B).

54. *Commentaire* III, xi, n. 8; IV, vi, n. 3; VI, iii, n. 5. On pourrait voir un indice de l'influence d'Alcuin dans les lignes du *Commentaire* (VI, iii, 44-46) où il est dit que les deux poissons symbolisent les prophètes et les psaumes. En effet, si l'on en croit J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, t. 3, Paris 1855, p. 526-527, ce symbolisme serait rare. En dehors de Jean Scot, Pitra dit l'avoir rencontré chez ALCUIN, *Commentaria in Iohannem* III, 12 (*PL* 100, 821 C), et chez RABAN MAUR, *Comment. in Matthaum*, cap. XIV (*PL* 107, 964 D).

ce « philosophe officiel » de Charlemagne. Qui sait même si, en entreprenant de commenter l'évangile de Jean, il n'a pas cherché, entre autres choses, à dépasser Alcuin ? Si tel a été son but, on doit reconnaître qu'il l'a atteint : son commentaire est, sans conteste, supérieur à celui d'Alcuin. Il n'empêche que ce dernier a pu lui rendre service, en lui fournissant, sous forme de citations patristiques, des dossiers exégétiques tout préparés. L'Érigène pouvait y puiser sans peine. S'il l'a fait — mais comment le dire avec certitude ? — il n'était sans doute pas porté à s'en vanter. Quant aux œuvres exégétiques de Raban Maur († 856)⁵⁵ et de Pascase Radbert († vers 859)⁵⁶, elles sont contemporaines de Jean Scot : on ne peut guère y voir des sources de sa pensée⁵⁷.

Il n'a été question, jusqu'ici, que des noms les plus célèbres de l'exégèse patristique et médiévale⁵⁸. Mais, en

55. A. E. SCHÖNBACH, *op. cit.*, p. 79-141.

56. A. E. SCHÖNBACH, *op. cit.*, p. 142-174 ; H. PELTIER, *Pascase Radbert, abbé de Corbie*, Amiens 1938 ; G. MATHON, « Pascase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien. Recherches sur la signification des Préfaces des livres I et III de l'*Expositio in Matthaum* », dans *Corbie, abbaye royale. Volume du XIII^e centenaire*, Lille 1963, p. 135-155. Pour la date de la mort de Pascase Radbert, cf. H. PELTIER, *op. cit.*, p. 82-83.

57. Dès 885-886, toutefois, Notker le Bègue recommande la lecture de Raban Maur : « Si glossulas uolueris in totam diuinam scripturam, sufficit tibi Hrabanus Magontiacensis archiepiscopus » (NOTKER LE BÈGUE, *Notacio*, cap. 4 ; éd. Dümmler, p. 69 ; *PL* 131, 998 A). Notker semble ignorer le *Commentaire* de Jean Scot sur l'évangile de Jean.

58. Je me suis limité aux ouvrages dont l'influence sur le *Commentaire* se manifeste sous forme d'emprunts textuels plus ou moins fidèles. Mais tous les auteurs dont la pensée érigénienne s'est nourrie ont joué un rôle, même si Jean Scot ne les cite pas. De ce nombre est assurément Grégoire de Nysse. Le *De imagine* [περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου] de ce dernier, traduit par l'Érigène (éd. M. Cappuyns, dans *RithAM*, t. 32 (1965), p. 205-262) semble bien avoir laissé quelques traces dans le *Commentaire* : I, xxxi, n. 9 ; I, xxxii, n. 9 ; III, vi, n. 4.

dehors des exégètes connus, il y a la foule de ceux dont le nom est demeuré obscur. De ceux-là aussi, d'une manière ou de l'autre, le *Commentaire* érigénien a pu être tributaire. Il faut d'ailleurs remarquer que, parmi ces exégètes moins connus de nous, les compatriotes irlandais de Jean Scot ont été nombreux. M. Bernard Bischoff, qui a magistralement décrit les grandes lignes de l'histoire de l'exégèse latine dans le Haut Moyen Âge⁵⁹, écrit en effet : « La production irlandaise du VII^e et du VIII^e siècles, dans le domaine exégétique et grammatical, dépasse en quantité tout ce qui fut écrit sur le même sujet en Espagne, Angleterre et Italie⁶⁰ ». Il faudrait pouvoir explorer à fond la production exégétique des VII^e et VIII^e siècles, pour déterminer si et dans quelle mesure l'exégèse érigénienne du *Commentaire* en dépend⁶¹.

59. B. BISCHOFF, « Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter », dans *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, t. 1, Stuttgart 1966, p. 205-269. Cf. aussi : P. GROSJEAN, « Sur quelques exégètes irlandais du VII^e siècle », dans *Sacris Erudiri*, t. 7 (1955), p. 67-98.

60. B. BISCHOFF, « Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente », dans *Mittelalterliche Studien...*, cit., t. 1, p. 199.

61. Une telle étude, longue et minutieuse, serait sûrement d'un grand intérêt. Les travaux de M. Bernhard Bischoff (cf. ci-dessus, notes 59 et 60), où une riche documentation sur la production exégétique des VII^e et VIII^e siècles (en grande partie manuscrite) est rassemblée, constituent un guide sûr. La part faite aux Irlandais dans l'histoire de l'exégèse est remise en question par E. COCCIA, « La cultura irlandese precarolingia. Miracolo o mito ? », dans *Studi medievali*, 3a Serie, t. 8 (1967), p. 257-420, en particulier p. 328-349 (La littérature exégétique). Dom Cappuyns (*Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris-Louvain 1933, p. 27-29) a eu tendance à minimiser l'apport culturel de l'Irlande dans la civilisation occidentale. On aura profit à consulter à ce propos : L. BIELER, *Ireland, Harbinger of the Middle Ages*, Londres 1963 [version anglaise de l'ouvrage allemand : *Irland, Wegbereiter des Mittelalters*, Lausanne et Fribourg-en-Brigau 1961] ; J. J. O'MEARA, *Eriugena*, Dublin 1969.

Les auteurs profanes utilisés de façon anonyme. Conclusion sur les sources du Commentaire Lorsque Jean Scot s'adonne à l'exégèse biblique, il n'est pas seulement tributaire des exégètes qui l'ont précédé; il aborde le texte sacré avec sa formation littéraire « profane », autrement dit avec le bagage culturel des sept arts libéraux. Ceux-ci sont indispensables à l'intelligence de la sainte Écriture⁶². Or, le manuel fondamental de l'âge carolingien pour l'étude des arts libéraux est le *De Nuptiis* de Martianus Capella⁶³, que Jean Scot a lui-même commenté⁶⁴. Il est

62. « *Et erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum* (Ps. 1, 3), hoc est, sicut christus erit, in cuius significationem typicam omnes naturales artes, intra quarum terminos tota diuina concluditur scriptura, concurrunt. Nulla enim sacra scriptura est, quae regulis liberalium careat disciplinarum » (JEAN SCOT, *Expositiones* I, 3; PL 122, 140 A). Ce thème majeur de la culture médiévale fait l'objet du beau livre de Dom Jean Leclercq : *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris 1957; nouvelle édition sous le titre suivant : *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1963. Cf. aussi : J. LECLERCQ, « L'humanisme des moines au moyen âge », dans *A Giuseppe Ermini*, Spolète 1970, p. 69-113; G. MATHON, « Les formes et la signification de la pédagogie des arts libéraux au milieu du IX^e siècle. L'enseignement palatin de Jean Scot Érigène », dans *Arts libéraux et philosophie au moyen âge. Actes du IV^e Congrès international de philosophie médiévale (Montréal, 27 août-2 septembre 1967)*, Montréal-Paris 1969, p. 47-70.

63. MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, éd. A. Dick, Leipzig 1925 (Nouvelle édition, dans la même collection, avec des notes et des additions de J. Préaux, 1969). Sur la fortune et l'interprétation de Martianus Capella durant le moyen âge, cf. Cl. LEONARDI, « Nota introduttiva per una indagine sulla fortuna di Marziano Capella nel Medioevo », dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, t. 67 (1955), p. 269-272; « I codici di Marziano Capella », dans *Aevum*, t. 33 (1959), p. 442-489 et t. 34 (1960), p. 1-99 et 411-524; W. H. STAHL, « To a better understanding of Martianus Capella », dans *Speculum*, t. 40 (1965), p. 102-115; C. E. LUTZ, « Martianus Capella », dans P. O. KRISTELLER, *Catalogus Translationum et Commentariorum...*, vol. 2, Washington 1971, p. 367-381.

64. *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, edited by Cora

permis de penser que certaines particularités de vocabulaire ou certaines notions mathématiques que l'on rencontre dans le *Commentaire* dérivent du *De Nuptiis* de Martianus Capella⁶⁵. Pour les notions mathématiques, il est vrai, l'Érigène a pu puiser aussi ses informations dans le *De Institutione Arithmetica* et dans le *De Institutione Musica* de Boèce⁶⁶. De Boèce encore, il a pu utiliser le *Liber contra Eutychem et Nestorium*⁶⁷.

Au terme de cette enquête, délibérément sommaire, quelques conclusions s'imposent. Le *Commentaire* érigénien s'inscrit tout naturellement dans la lignée des œuvres exégétiques qui l'ont précédé. Les sources principales de Jean Scot sont d'abord celles qui étaient accessibles aux Latins de son temps et dont Notker le Bègue a souligné l'importance : Augustin, Jérôme, Ambroise, Grégoire le

E. LUTZ, Cambridge (Mass.) 1939. Concernant cette édition, cf. L. LABOWSKY, « A New Version of Scotus [Eriugena's] Commentary on Martianus Capella », dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, t. 1, 2 (1943), p. 187-193; H. SILVESTRE, « Notes sur la survie de Macrobie au moyen âge », dans *Classica et Mediaevalia. Revue danoise de philologie et d'histoire*, t. 24 (1963), p. 172, n. 9 [p. 170-180]; W. H. STAHL, *op. cit.*, p. 107-109. Concernant les *Annotationes* elles-mêmes, on consultera : H. LIEBESCHÜTZ, « Texterklärung und Weltdeutung bei Johannes Eriugena », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 40, 1 (1958), p. 66-96; « Zur Geschichte der Erklärung des Martianus Capella bei Eriugena », dans *Philologus*, t. 104 (1960), p. 127-137; « John Eriugena and his cosmological interpretation of Martianus Capella », dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, p. 576-586.

65. *Commentaire* I, XXI, n. 4; IV, II, n. 9; IV, V, n. 7; VI, IV, n. 4 et n. 7.

66. *Commentaire* VI, IV, n. 4 et n. 7. Jean Scot se réfère au *De Arithmetica* de Boèce dans le *Periphyseon* I, 55; III, 11 (PL 122, 498 B-C; 655 A-B).

67. *Commentaire* I, XXIX, n. 7 et III, XI, n. 4. Notons que Jean Scot cite expressément le *De Trinitate* de Boèce dans *Periphyseon* V, 8 (PL 122, 877 B).

Grand, les traductions latines d'Origène, etc. Mais l'originalité de Jean Scot n'est pas moins évidente que sa fidélité à la tradition exégétique latine. Elle apparaît déjà en ce qu'il cite des auteurs grecs — le pseudo-Denys et Maxime — que les exégètes latins n'avaient guère utilisés avant lui. Elle s'affirme surtout dans la manière personnelle qu'il a de combiner entre elles ces autorités diverses pour en faire une synthèse dont lui seul a le secret : Ambroise et le pseudo-Denys, par exemple, viennent tout naturellement, sous sa plume, se ranger côte à côte⁶⁸. Il y a mieux. Jean Scot annonce une citation de Denys et il nous propose un écheveau dans lequel les textes de Denys et d'Augustin s'emmêlent : au lecteur de les débrouiller⁶⁹ ! L'Érigène, au demeurant, est doué d'une personnalité trop forte pour se laisser entièrement dominer par les autorités auxquelles il se réfère. S'il donne la parole à Augustin et à Denys, il ne s'efface jamais totalement derrière eux. Il manifeste même, envers les textes qu'il cite, une liberté qui peut surprendre chez un philologue aussi consciencieux. C'est ainsi que citant un passage des *Ambigua* de Maxime — qu'il a lui-même traduits — il n'hésite pas à s'écarter de sa propre traduction, s'éloignant par là même du sens voulu par Maxime⁷⁰. Enfin, et surtout, il ne faut pas oublier qu'on ne comprendra jamais la pensée d'un philosophe, dans ce qu'elle a de plus personnel et de plus authentique, en dénombrant les sources auxquelles elle a pu s'alimenter⁷¹.

68. *Commentaire* I, xxv, n. 14.

69. *Op. cit.*, I, xxv, n. 19, 20, 21.

70. *Op. cit.*, I, xxxii, n. 6 et n. 14.

71. Bergson a dénoncé avec humour les dangers d'une telle manière de procéder. Il prend pour exemple une étude « historiciste » de la pensée du philosophe irlandais Berkeley : « Prenons donc ces tranches de philosophie ancienne et moderne, mettons-les dans le même bol... : nous aurons — passez-moi l'expression — une salade qui ressemblera suffisamment, de loin, à ce que Berkeley a fait. Eh bien, celui qui procéderait ainsi serait incapable de pénétrer dans la pensée de

L'étude des sources est utile, indispensable même. Elle reste toujours perfectible⁷². Elle ne saurait en aucun cas dispenser de l'effort nécessaire pour appréhender, dans leur nouveauté et dans leur originalité irréductibles, les intentions profondes d'un auteur.

Berkeley » (H. BERGSON, « L'intuition philosophique », dans *La pensée et le mouvant*, 22^e édition, Paris 1946, p. 126).

72. Il est toujours difficile, en matière de « sources », de faire des dénombrements complets. Il l'est plus encore quand il s'agit d'un commentaire biblique. Les commentateurs du texte sacré se transmettent les uns aux autres tout un matériel exégétique, dont l'origine est incertaine et qui, avec le temps, devient la propriété de tous. J'ai indiqué ici, et surtout dans les notes qui accompagnent l'édition, les grands axes de transmission et quelques voies secondaires. Il s'en faut sûrement que le dernier mot ait été dit.

CHAPITRE III

COMPOSITION LITTÉRAIRE
ET CONTENU DOCTRINALLa composition
littéraire
du Commentaire

Avant de décrire, autant que faire se peut, le contenu doctrinal du *Commentaire*, il faut dire un mot de sa composition. Un commentaire biblique en effet, n'est pas un traité systématique, se développant suivant un plan d'ensemble préalablement établi. Commenter l'Écriture, c'est en suivre, verset par verset, le texte, afin de pénétrer le sens de chaque phrase, voire de chaque mot. C'est bien ainsi que procède l'Érigène dans son *Commentaire*. Il transcrit d'abord une phrase ou un membre de phrase (lemme) de l'évangile selon saint Jean, puis il en donne l'explication. Quand l'explication de ce premier lemme est terminée, il passe à un autre lemme, qu'il transcrit également de l'évangile. Il y a donc un incessant va-et-vient du texte au commentaire et du commentaire au texte. Or, pour passer de l'un à l'autre, Jean Scot avait à sa disposition un certain nombre de formules stéréotypées, consacrées par une longue tradition d'exégètes. Ces formules sont différentes, suivant qu'il s'agit de passer du texte évangélique au commentaire ou inversement, du commentaire au texte.

Les formules qui servent à passer du texte évangélique au commentaire sont principalement les suivantes¹ : *Ac si*

1. A moins d'indication contraire, les chiffres insérés dans le texte renvoient à la présente édition du *Commentaire* : livre, chapitre lignes.

diceret (I, xxvii, 1; I, xxviii, 55; III, x, 35; III, xi, 12; IV, iv, 25; IV, iv, 36; IV, v, 2; IV, vii, 59; VI, ii, 72) — *Ac si aperte diceret* (I, xxiii, 29; III, i, 47; III, iv, 17; IV, v, 18; IV, vii, 36) — *Ac si dixerit* (I, xxi, 20) — *Ac si dixisset* (I, xxiv, 30; I, xxx, 122; III, ii, 62; III, xii, 22; III, xii, 50; IV, iii, 53)².

Au contraire, quand il s'agit de passer du commentaire au texte évangélique, les formules de transition sont les suivantes : *Et hoc est quod sequitur* (I, xxiv, 22; III, vii, 13; IV, vii, 35-36) — *Et hoc est quod ait* (I, xxxi, 69; III, ix, 58-59) — *Et hoc est* (IV, i, 51-52)³. Parfois, la formule de transition est plus compliquée. Le commentateur suppose que tel verset évangélique est la réponse anticipée de l'écrivain sacré à une objection ou à une mauvaise interprétation qu'un lecteur pourrait faire⁴. Jean Scot utilise alors des tournures comme celles-ci : *Et ne quis putaret omnes homines eum non recepisse... propterea addidit* (I, xx, 6-9); *Sed ne quis impossibile existimaret... ueluti euangelista respirans occultisque infidelium cogitationibus respondens, fortissimum posuit argumentum* (I, xxi, 15-19); *Et ne quis eorum qui se gloriantur in lege existimaret se gratiam et ueritatem ex lege accepisse, continuo subiecit* (I, xxiv, 28-30). Ailleurs, le texte est présenté en des termes qui qualifient son contenu : *Nec uacat quod ait* (IV, i, 41); *pulcre ait* (III, vi, 61; IV, vi, 53); *pulcre quoque iubentur* (VI, iii, 7).

2. Ces formules sont familières à l'Érigène. Citons, à titre d'exemples, quelques emplois de l'expression *Ac si aperte diceret* : *Homélie VI*, 10; *XVI*, 6 (*SC* 151, p. 226 et p. 278); *Periphyseon V*, 13; 23; 24; 25 (*PL* 122, 884 A 15; 904 D 3; 908 C 13; 910 D 7; 912 B 2-3), etc.

3. Sur l'usage des formules *Et hoc est quod ait* et *Et hoc est* (abréviation de la précédente), déjà utilisées par Boèce en ses commentaires, cf. R. W. HUNT, « Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth Centuries », dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, t. 1 (1941-1943), p. 198, n. 1.

4. Ce procédé est particulièrement sensible dans l'*Homélie VI*, 15-30; *VIII*, 10-19 (*SC* 151, p. 228-230 et p. 238-240).

Mais l'adverbe *pulchre* peut aussi s'appliquer au commentaire lui-même : *pulcre aliis uerbis exponitur* (III, v, 18).

S'il s'agit d'introduire une question qui peut donner lieu à un exposé plus ou moins long, on aura recours à des formules telles que celles-ci : *Non immerito quaeritur* (I, xxv, 29; I, xxvii, 71); *merito quaeritur* (I, xxxiii, 1-2); *non immerito inuestigandum est* (I, xxv, 41); *ubi non spernenda quaestio susurrat* (I, xxxiii, 1). Enfin, on remarque quelques expressions qui peuvent s'appliquer tantôt au texte évangélique, tantôt à une citation patristique, tantôt au commentaire lui-même, pour souligner l'enchaînement des idées exprimées, leur convenance ou tout autre qualité : *Consequenter* (I, xxiv, 1; III, xii, 28); *non incongrue* (I, xxix, 40; III, i, 95-96; IV, ii, 17-18; VI, ii, 57; VI, iii, 6)⁵; *incunclanter* (I, xxv, 43; I, xxv, 53); *absque ulla cunctatione* (I, xxv, 80); *ad cumulum laudis additur* (I, xxv, 1-2; III, viii, 18). Un bon nombre de ces formules se rencontrent assez fréquemment sous la plume de l'Érigène. Leur répétition dans le *Commentaire* est un argument de plus en faveur de l'authenticité de ce dernier⁶.

Jean Scot suit donc, pas à pas, le texte évangélique. Mais il ne s'interdit pas les digressions, au cours desquelles il s'attarde sur les thèmes philosophiques et théologiques qui lui sont chers. Rien de moins systématique qu'un tel procédé. Rien de plus significatif aussi : les questions qui surgissent, au hasard du texte ou suivant la fantaisie du commentateur, sont en réalité celles que l'Érigène a le plus à cœur, celles qui sont au centre de ses préoccupations et qui ne cessent de s'imposer à sa réflexion. Je relèverai ici, sans prétendre être exhaustif, quelques-uns des thèmes

5. Un certain nombre de passages dans lesquels Jean Scot emploie les mots *non incongrue* sont relevés dans SC 151, p. 315, n. 4.

6. Cf. E. A. QUAIN, *A Stylistic Study of the Works of John the Scot*, dissertation doctorale inédite, Cambridge (Mass.) 1941 [Harvard University, Thesis 90.4046 AB LN 1859].

qui sont abordés dans le *Commentaire* : 1° Les deux pôles du savoir : Foi et Intelligence; 2° Les deux sources de la connaissance : Nature et Écriture; 3° L'interprétation de l'Écriture; 4° L'économie du salut; 5° L'anthropologie; 6° La connaissance de Dieu par les théophanies⁷. Cette simple liste fait déjà pressentir la richesse du contenu doctrinal du *Commentaire*. Il vaut la peine d'en examiner, successivement, les différents points.

<p>Les deux pôles du savoir : Foi et Intelligence</p>	<p>Le savoir humain oscille entre deux pôles : Foi et Intelligence. La foi est une aurore, l'intelligence le plein midi. La foi n'aura plus place en l'autre vie, la pleine intelligence n'a pas sa place en celle-ci. Ce qui est réalisable en la vie présente, c'est une foi en quête d'intelligence, une foi qui se laisse envahir par la lumière de l'intelligence⁸.</p>
--	---

Le *Commentaire* nous dit que la foi est nécessaire. C'est par elle, selon le mot de l'Apôtre Jean (*I Jn* 5, 4), que le chrétien est vainqueur du monde : « Car quiconque croit au Christ est vainqueur du monde » (III, i, 8-9). Mais ce n'est qu'un premier pas. Les hommes charnels s'en tiennent là. Ne pouvant saisir par l'intelligence les « symboles » qui leur sont proposés, ils se contentent de les appréhender dans la foi (VI, vi, 69-75). L'homme spirituel va plus loin, il va jusqu'à l'intelligence des « symboles » (VI, vi, 75-76). Se contenter de la foi seule, sans chercher l'intelligence, c'est donc être charnel. Nicodème, lorsqu'il vient trouver Jésus la nuit, est encore charnel, bien qu'il croie déjà au Christ

7. Le souci de la brièveté m'a contraint à rédiger les titres de ces petites subdivisions dans un langage qui n'est peut-être pas rigoureusement érigénien : j'en demande pardon au lecteur.

8. W. BETZENDÖRFER, « Glauben und Wissen bei Johannes Scotus Eriugena », dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. 2 (1925), p. 732-747 [Reproduit dans W. BETZENDÖRFER, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, Gotha 1931, p. 11-26].

(III, II, 1-6). C'est pourquoi Jésus lui déclare : « Nul, s'il ne naît de l'eau et de l'esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (*Jn* 3, 5) Autrement dit : pour entrer dans le Royaume de Dieu, il ne suffit pas de recevoir le signe visible du baptême (l'eau), il faut encore percevoir par l'intelligence la signification invisible (l'esprit) de ce signe (III, II, 20-25).

En réalité, la foi et l'intelligence forment un couple de notions qui s'appellent mutuellement (I, XX, 5-6; I, XXXI, 73-77). Ce sont deux grâces dont l'une (la foi) prépare l'autre (l'intelligence) : I, XXIV, 20-22. C'est leur jeu réciproque qui permet au fidèle de s'élever, toujours plus haut, vers de plus sublimes « théophanies » du Christ (I, XXXII, 31-38). Si Jean Scot exalte l'intelligence, ce n'est pas pour déprécier la foi, mais pour situer justement l'une par rapport à l'autre. Or, la foi est une voie, un chemin : « Le Seigneur, en effet, n'entre pas dans le cœur des hommes par une autre voie que celle de la foi; la foi est la route du Seigneur » (I, XXVIII, 7-9). L'homme charnel prend pour le terme ce qui n'est que la route. Certes, cette route est précieuse, puisqu'il n'en existe pas d'autre. Ce n'est qu'une route, néanmoins, et non pas un terme.

Ainsi donc, en cette vie, le mode de la connaissance est double : foi et intelligence. L'objet à connaître se présente lui-même sous un double aspect : celui de la Nature et celui de l'Écriture. Deux livres sont à déchiffrer, deux mondes à explorer. Car, s'il est vrai de dire que l'univers visible est un livre dont les créatures sont comme autant de mots, de syllabes et de lettres, il ne l'est pas moins d'affirmer que la sainte Écriture est un monde, composé lui aussi de quatre éléments, qui sont les quatre sens bibliques⁹.

9. Jean Scot trouvait ces images dans MAXIME LE CONFESSEUR,

Et voici une autre image, empruntée à l'évangile selon saint Jean. Le précurseur déclare, parlant du Christ : « Je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa chaussure » (*Jn* 1, 27). Or, selon une interprétation symbolique, la chaussure du Christ désigne la créature visible, d'une part, et l'Écriture sainte, d'autre part : ici et là, le Verbe incarné a laissé la trace de son passage (I, XXIX, 50-62). Ses pieds ont mis leur empreinte à la fois dans la lettre de l'Écriture (*diuinorum apicum, hoc est scripturarum, superficialie*) et dans les formes du monde sensible (*sensibilis mundi sensibilibus formis*). Pénétrer les secrets de ce double univers, celui de l'Écriture et celui de la Nature, c'est dénouer la courroie de la chaussure du Christ (I, XXIX, 62-71).

La lettre de l'Écriture et les formes du monde sensible constituent le premier échelon qu'il faut gravir pour s'élever dans le savoir et dans la vertu. Mais s'il est nécessaire de passer par cet échelon-là, il n'est pas moins nécessaire de le dépasser pour trouver, au delà des formes visibles de la Nature, leurs raisons invisibles, au delà de la lettre de l'Écriture, son esprit (VI, III, 7-15). S'en tenir à la connaissance des formes sensibles de l'univers, se contenter du sens littéral de la Bible, ce serait, ainsi qu'on l'a déjà dit, rester « charnel ».

L'interprétation de l'Écriture

Tout l'effort de Jean Scot, en son *Commentaire*, va à dénouer la courroie de la chaussure du Christ, à découvrir, sous la lettre du texte évangélique, le sens spirituel qui s'y cache. Sous son apparente simplicité, en effet, la lettre de l'Écriture recèle une multiplicité de sens spirituels : *multiplex theoria* (VI, II, 29-30). Nous ne trouvons pas, dans les

Ambigua 10; 21 (PG 91, 1128 D-1129 B; 1245 A-1248 A), etc. Il les a très habilement exploitées dans l'*Homélie* XI, 11-23; XIV, 1-17 (SC 151, p. 254-256; 268-272).

fragments du *Commentaire* qui nous ont été conservés, un exposé des différents sens bibliques qui sont énumérés dans l'*Homélie: historia, moralis intelligentia, naturalis scientia, theologia*¹⁰. On y rencontre, ici ou là, une allusion au sens moral (III, vii, 6). Mais Jean Scot se plaît surtout à opposer les deux extrêmes : le sens littéral (*littera, historia*) et le sens spirituel (*spiritus, spiritualis intellectus, theologia*).

« Grande est la distance qui sépare la lettre et l'esprit, la figure et la vérité, l'ombre et la réalité » (III, v, 59-60). Le sens spirituel est là-haut, sur la montagne de théologie, où s'asseyent le Christ et ses disciples (*Jn* 6, 3); le sens littéral est en bas, au pied de la montagne, où l'herbe est abondante et où se tient la foule. Les Apôtres doivent d'abord exercer les fidèles dans la vallée du sens littéral, avant de leur faire gravir la montagne de théologie (VI, iii, 7-11; IV, vii, 49-54). Et de même qu'en une montagne on peut voir le cercle de l'horizon s'élargir au fur et à mesure que progresse l'ascension, ainsi en est-il de ceux qui gravissent la montagne de théologie. Ils voient de plus haut les mêmes choses, ils découvrent dans les mêmes textes un sens spirituel de plus en plus élevé : *Alliori theoria* (I, xxvii, 80), *allius* (III, xii, 44).

Mais qu'est-ce que le sens littéral et qu'est-ce que le sens spirituel ? Jean Scot l'explique clairement à propos des versets de l'évangile (*Jn* 3, 14-15) où le Christ établit une comparaison entre sa mort rédemptrice et l'épisode biblique du serpent d'airain : « La lettre, nous dit-il, est l'événement raconté par l'Histoire sainte (*Nombr.* 21, 6-9); l'esprit est la mort du Christ, rapportée par l'Évangile » (III, v, 61-62). Entre la lettre et l'esprit, le rapport est donc, en définitive, celui qui existe entre l'Ancien Testament et le Nouveau : l'esprit de la lettre, c'est le Christ¹¹. De même que l'inves-

10. *Homélie* XIV, 5-17 (SC 151, p. 270-272 et p. 327-328).

11. « Spiritum ipsius litterae, qui est christus » (*Commentaire* IV, i, 33). Cette formule est justement admirée par H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris 1959, p. 321.

tigation de l'univers sensible est « le premier échelon que doivent gravir ceux qui veulent s'élever à la connaissance de la Vérité¹² », de même l'étude du sens littéral de la Bible est le point de départ obligatoire pour l'ascension de la montagne de théologie (VI, iii, 11-15). L'estime du sens spirituel n'implique donc aucun mépris pour le sens littéral ou *historia*. Bien au contraire, l'Érigène affirme souvent son respect du sens historique de l'Écriture, ainsi qu'en témoignent les expressions suivantes : *iuxta fidem rerum gestarum* (IV, i, 75-76; VI, ii, 30-31); *secundum res gestas* (VI, v, 33; VI, vi, 20-21); *secundum rem gestam* (VI, v, 35); *secundum historiam* (VI, v, 37; VI, v, 49; VI, v, 53-54); *secundum fidem historiae* (VI, v, 61); *ueritas diuinae historiae* (VI, v, 55-56), etc.

Si élevé qu'il soit, le sens spirituel n'anéantit pas le contenu historique du sens littéral, là où le sens littéral a un contenu historique¹³. Ce n'est pas toujours le cas. Certes, tout récit historique est porteur d'un sens spirituel, voire de plusieurs. Mais la réciproque n'est pas vraie : on trouve, dans la sainte Écriture, de nombreux passages qui ne sont pas historiques, qui ne prétendent pas l'être, et qui ne sont pas, pour autant, dépourvus d'un sens spirituel. Pour rendre compte de ce fait, Jean Scot est amené à distinguer deux types d'allégorie, qu'il appelle respectivement *allegoria et facti et dicti* et *allegoria dicti non autem facti*¹⁴. L'allégorie au sens plein du mot est l'allégorie du premier type, à savoir l'« allégorie des faits et du discours », qu'on appelle aussi « mystère » (*mysterium, sacramentum*). L'allégorie du second type est une « allégorie du discours et non des faits » : on l'appelle encore « symbole » (*symbolum*,

12. *Homélie* XIX, 10-11 (SC 151, p. 292).

13. « Neque eo loci altitudo theoriae aufert ueritatem historiae » (*Periphyseon* I, 58; *ShW*, p. 170, 21; *PL* 122, 501 C 11-12).

14. *Commentaire* VI, v. Sur tout ceci, cf. l'*Appendice III: Allegoria Mysterium, Sacramentum, Symbolum*.

allegoria symbolica). Il y a « mystère » chaque fois que l'allégorie s'appuie sur un fait historique. C'est le cas, par exemple, du serpent d'airain figurant la mort du Christ. Si le fondement historique de l'allégorie fait défaut, nous avons affaire au « symbole ». A ce type appartiennent, dans le Nouveau Testament, presque toutes les paraboles du Seigneur. C'est conformément aux règles de cette « allégorie symbolique » qu'il faut interpréter la parabole du riche et du pauvre Lazare (*Lc* 16, 19-31) : tout ce qui nous y est dit du grand « abîme », de la flamme dévorante, de la langue desséchée, du doigt de Lazare, etc., ne doit pas être pris à la lettre et comme s'il s'agissait de faits historiques (*secundum gestas*). Il n'y a là que des symboles (VI, v, 64-71).

Les « symboles » étaient particulièrement nombreux dans la Loi mosaïque. Aussi cette dernière est-elle figurée, quant à sa lettre, par l'herbe abondante sur laquelle s'assied la foule de la multiplication des pains (VI, III, 2-3). La Loi mosaïque, contenue dans les cinq livres du Pentateuque, est encore comparable aux cinq pains d'orge (VI, II, 41-56). L'orge est la nourriture des bêtes : l'homme charnel, qui leur ressemble (*Ps.* 48, 13 et 21), se contente d'un pain grossier où la balle et le grain sont restés mélangés, il se nourrit de la seule lettre de la Loi et non de la « moelle de l'esprit », cachée sous la lettre (VI, II, 45-52).

L'économie du salut Le salut de l'homme consiste donc à passer de la foi à l'intelligence¹⁵, de la lettre à l'esprit, de la loi mosaïque à la loi de grâce. Cette division bipartite, toutefois, n'est qu'une première approximation. En réalité, l'économie du salut s'inscrit dans un rythme ternaire. Il y a trois lois, trois hiérarchies, trois sacerdoce. La première loi est celle de Moïse, qui

15. « Non enim alia fidelium animarum salus est quam de uno omnium principio quae uere praedicantur credere, et quae uere creduntur intelligere » (*Periphyseon* II, 20 ; *PL* 122, 556 B 3-5).

était loi et rien d'autre ; la deuxième est la loi de grâce apportée en ce monde par Jésus-Christ ; la troisième, réservée pour l'au-delà, consiste en la pure contemplation de la vérité. Ainsi faut-il comprendre ce que dit l'évangile de Jean : « La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (*Jn* 1, 17). A ces trois lois correspondent trois hiérarchies, trois sacerdoce, que Jean Scot définit en se référant au pseudo-Denys (I, xxiv, 36-56). Le premier sacerdoce est celui de l'Ancien Testament, tout entier en symboles obscurs. Le deuxième sacerdoce est celui du Nouveau Testament, éclairé pour une part de la brillante lumière de la connaissance, mais qui, pour une autre part, reste plongé dans l'obscurité des « symboles ». Le troisième sacerdoce est celui de la vie future : là, plus de « symboles », plus d'obscurité, mais la lumière fulgurante de la vérité (I, xxx, 40-62). Le sacerdoce du Nouveau Testament est donc un intermédiaire, un lieu de passage entre les deux autres. Il est comparable à la Samarie, placée entre la Judée et la Galilée (IV, I, 55-82) ; ou encore à la Béthanie d'en deçà du Jourdain, située entre l'autre Béthanie (au delà du Jourdain) et Jérusalem (I, xxx, 65-101).

La Béthanie d'au delà du Jourdain « où Jean baptisait » (*Jn* 1, 28), l'entretien de Jésus avec Nicodème (*Jn* 3, 1-21), le témoignage du précurseur (*Jn* 3, 22-36) fournissaient à l'Érigène une excellente occasion de réfléchir sur le sacrement de baptême et, par voie de conséquence, sur le péché originel. Les passages du *Commentaire* qui traitent du péché originel (I, xxxi, 32-70 ; I, xxxiii ; III, xii, 63-66) ont souvent et à juste titre, retenu l'attention des historiens du dogme¹⁶. Le péché originel, selon Jean Scot, n'est pas

16. A. GAUDEL, *Péché originel*, article du *DTC*, t. 12, col. 432-435 [275-606] ; J. GROSS, « Ur-und Erbsünde in der *Physiologie* des Johannes Scotus Eriugena », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Folge IV, t. 66 (1954-1955), p. 254-271 [Reproduit dans J. GROSS,

un événement historique, dont la responsabilité incomberait à un couple humain concret. Comment un couple humain concret eût-il pu préexister au péché originel, puisque la division des sexes est une conséquence de ce dernier¹⁷ ? Le paradis dont parle la Bible (*Gen.* 2, 8) n'est pas un jardin matériel : c'est la nature humaine dans son intégrité primordiale (I, xxx, 13-17). Et quand nous lisons que « tous meurent en Adam » (*I Cor.* 15, 22), il ne faut pas voir en cet Adam-là un individu concret, mais la nature humaine tout entière : « L'individu nommé Adam, en effet, ne serait pas né, par voie de génération, à ce monde corruptible, si la faute de la nature humaine ne l'avait précédé. Car la division de la nature en deux sexes, mâle et femelle, et la génération grâce à laquelle, à partir de ces deux sexes, l'espèce humaine se développe et croît en nombre, sont la peine de ce péché général par lequel le genre humain tout entier, et en une seule fois, a transgressé, dans le paradis, le commandement de Dieu » (I, xxxi, 49-56). De ce péché originel, le baptême nous délivre en espérance, mais non point tout à fait en réalité, car la délivrance finale est réservée pour la fin des temps (I, xxxiii, 23-39). Le baptême enlève l'aiguillon (*reatus*) du péché, mais laisse subsister le péché lui-même (I, xxxiii, 39-51)¹⁸.

Entwicklungsgeschichte der Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert), Munich-Bâle 1963] ; H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, p. 71-76 ; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967.

17. *Commentaire* I, xxxi, n. 7 et n. 9.

18. *Commentaire* I, xxxi, n. 6 ; I, xxxiii, n. 10 et n. 12. Pour Héric d'Auxerre, le *reatus* n'est autre que la peine du péché : « ita est quidam processus in uindicta et in reatibus, hoc est in poenis peccatorum » (HÉRIC D'AUXERRE, *Homélies* II, 25 ; éd. A. MENTZ, *Drei Homilien aus der Karolingerzeit in Tironischen Noten* [« Quellen zur Geschichte der Kurzschrift », t. 2], Bayreuth 1942, p. 66). — « Tres etiam sunt reatus, hoc est poenae culparum » (*op. cit.*, éd. cit., p. 67).

Seul le Christ est totalement exempt du péché originel (I, xxxi, 57-65). Par sa résurrection et son ascension, il est le prototype d'une humanité qui a retrouvé sa dignité première : le Christ est sorti du Père et retourné au Père. Sa sortie du Père (*exitus*) est son incarnation ; son retour au Père (*reditus*) n'est autre que la divinisation de l'homme (III, v, 21-37). Les deux notions — incarnation du Verbe (*ἐνανθρώπησις*) et divinisation de l'homme (*θέωσις*) — sont étroitement solidaires. Nous ne devons pas douter de la divinisation future de l'homme, puisque l'incarnation du Verbe s'est déjà produite. Or, celle-ci est plus miraculeuse que celle-là (I, xxi, 20-22). S'il est permis de dire : « Le Verbe s'est fait chair » (*Jn* 1, 14), il ne l'est pas moins de dire : « La chair s'est faite Verbe » (I, xxi, 29-30).

L'homme s'achemine vers cette divinisation grâce à une ascèse qui fait de lui un « crucifié avec le Christ », et que Jean Scot décrit en s'inspirant de Maxime le Confesseur (I, xxxii). Cette marche vers la divinisation comporte les trois étapes définies par le pseudo-Denys : *Purgatio* (*κάθαρσις*), *Illuminatio* (*φωτισμός*), *Perfectio* (*τελειωσις*) : IV, vii, 52-54 ; VI, ii, 21-24.

Cette nature humaine, déchuée en Adam et restaurée dans le Christ, qu'est-elle au fond ? Jean Scot répond : un monde, un *cosmos*, et il sait que ce mot — *κόσμος* en grec, *ornatus* en latin — évoque l'harmonie et la beauté (III, vi, 8-26). Notons qu'il ne dit pas : un microcosme, et ce n'est probablement pas sans raison. Il connaît, en effet, le chapitre 16 de *De imagine* de Grégoire de Nysse (PG 44, 177 D-185 D) : il y a lu que la théorie philosophique de l'homme-microcosme, loin d'exalter la nature humaine, l'avilit plutôt¹⁹. Si l'homme mérite d'être considéré comme un monde, ce n'est pas à cause de son corps qui, étant composé des quatre

19. *Commentaire* III, vi, n. 3.

éléments, se trouve être en parenté avec l'univers matériel, c'est parce que son être tout entier a été orné (*ornatus est*) à l'image et à la ressemblance de Dieu (III, vi, 15-21). Cette ressemblance se manifeste principalement dans l'âme (III, vi, 19-21). C'est dans l'âme humaine qu'il convient de chercher surtout l'image de Dieu.

Cette image, Jean Scot la découvre d'abord là où, sans doute, un moderne ne serait pas tenté de la chercher : dans l'ignorance même où est l'âme humaine de sa propre essence. Car une telle ignorance est à l'image de la *diuina ignorantia* : Dieu ignore ce qu'il est (*quid sit*), précisément parce qu'il n'est pas un « quelque chose » (*quid*). Ainsi, l'âme humaine connaît son existence (*quia sit*), mais ignore son essence (*quid sit*). Ce thème n'est qu'effleuré dans le *Commentaire* (I, xxvi, 11-13); mais c'est un des points les plus intéressants de la théologie et de l'anthropologie érigéniennes²⁰.

La ressemblance de Dieu se trouve d'une autre façon en l'âme humaine. Celle-ci est douée d'une trinité de puissances cognitives, qui est à l'image de la Trinité divine. Au sommet de l'âme (*anima*), est l'esprit (*νοῦς, animus, intellectus, mens*), qui contemple Dieu en se mouvant d'un mouvement incessant et circulaire autour de lui comme de son centre. Au-dessous, vient la raison (*λόγος, ratio*) qui a pour objet les causes des réalités créées. Enfin, au troisième rang, se trouve une faculté que l'Érigène appelle tantôt « sens intérieur » et tantôt « mémoire » (*διάνοια, sensus interior, memoria*). Tout ce que l'esprit (*animus*) perçoit dans la contemplation, il le transmet à la raison (*ratio*), et celle-ci,

20. *Op. cit.*, I, xxvi, n. 3. Sur l'anthropologie érigénienne en général, cf. B. Stock, « The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena », dans *Studi medievali*, 3a Serie, t. 8 (1967), p. 1-57. Pour situer Jean Scot par rapport aux auteurs qui l'ont précédé, cf. G. MATHERON, *L'anthropologie chrétienne en Occident, de saint Augustin à Jean Scot Érigène*, Thèse inédite pour le doctorat en théologie, Lille 1964.

à son tour, le transmet à la mémoire (*memoria*): IV, v, 26-33. Cette troisième faculté (*sensus interior*) a sous ses ordres les cinq sens extérieurs par lesquels l'âme tout entière nourrit, gouverne et vivifie le corps (IV, v, 34-39).

L'ornement de la nature humaine — cet ornement qui lui vaut d'être dite un *cosmos* — est double : il comprend la nature et la grâce. L'une et l'autre sont des dons de Dieu. Mais, à proprement parler — et conformément à une distinction d'origine scripturaire (*Jac. 1, 17*) — le nom de *datum* convient à la nature, celui de *donum* convient à la grâce (III, ix, 53-65). Toutefois, l'un est souvent employé pour l'autre, tant sont solidaires les dons de la nature et le Don de la grâce (III, ix, 62-65). Dieu, en effet, n'a fait à l'homme le don de la nature qu'en vue de lui conférer l'ornement de la grâce (III, ix, 57-58).

Si haut que soit placée la nature humaine ornée du Don de la grâce, il est un sommet qui lui demeure inaccessible : elle ne peut connaître Dieu dans son essence même. A cela, nulle créature ne saurait prétendre, pas même l'ange (I, xxv, 1-28). Car la parole évangélique vaut de toute créature, qu'elle soit humaine ou angélique : « Personne n'a jamais vu Dieu » (*Jn 1, 18*). Et pourtant, l'Ancien et le Nouveau Testament sont pleins des apparitions de Dieu aux hommes. Comment concilier les deux choses ? Le problème avait déjà préoccupé saint Augustin²¹. Jean Scot utilise largement, sur ce point comme sur tant d'autres, les réflexions de l'évêque d'Hippone. Mais il ne s'en tient pas là. Il complète Augustin par ses sources grecques familières, en particulier Denys²². Ainsi se trouve élaborée une notion qui lui fournit la clef

21. *Commentaire*, I, xxv, n. 5, 6, 8, 9, 11.

22. *Op. cit.*, I, xxv, n. 15.

de la difficulté soulevée, la notion de théophanie²³. Les théophanies sont des manifestations créées de la nature incréée. Elles manifestent Dieu et le cachent tout ensemble. Ce sont les nuées dont parle saint Paul (*I Thess.* 4, 17), et dans lesquelles les saints, à la parousie, seront entraînés à la rencontre du Christ (*I*, xxv, 85-95). Lors donc que nous lisons, dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament, que Dieu est apparu à de saints personnages, il faut comprendre que ces derniers ont vu, non pas l'essence de Dieu, à jamais inaccessible, mais ses théophanies (*I*, xxv, 65-99).

Or, parce que Dieu est infini, le nombre des théophanies possibles est lui-même infini. Plus l'esprit s'élève, plus diaphanes sont les théophanies (*I*, xxxii, 33-38). Mais jamais aucune créature ne saurait atteindre le terme suprême au delà duquel il n'y aurait plus de théophanies. C'est à l'infini que peut progresser, même chez les âmes les plus purifiées, la connaissance de l'Infini (*I*, xxxii, 42-43).

23. J. M. ALONSO, « Teofanía y visión beata en Escoto Erigena », dans *Revista Española de Teología* (Madrid), t. 10 (1950), p. 361-389 ; t. 11 (1951), p. 255-281 ; T. GREGORY, « Note sulla dottrina delle « teofanie » in Giovanni Scoto Eriugena », dans *Studi medievali*, 3a Serie, t. 4 (1963), p. 75-91.

CHAPITRE IV

FORTUNE DU COMMENTAIRE

La diffusion du Commentaire

La fortune d'un texte médiéval peut se mesurer à deux indices : sa *diffusion* dans les bibliothèques, son *utilisation* par les auteurs subséquents. Étudier la diffusion d'un texte équivaut à faire le dénombrement, aussi complet que possible, des manuscrits qui nous l'ont conservé. Si l'on désire pousser l'enquête jusque dans les temps modernes, il faut dénombrer aussi les éditions qui en ont été publiées.

On sait que l'*Homélie* érigénienne sur le prologue de Jean a joui d'une diffusion remarquable : on a pu recenser une bonne cinquantaine de manuscrits¹ et une bonne vingtaine d'impressions (éditions proprement dites, réimpressions, nouvelles « émissions ») successives². Il s'en faut que la diffusion du *Commentaire* puisse, même de loin, être comparée à celle de l'*Homélie*. Le seul manuscrit actuellement connu est celui que découvrit Ravaisson : Laon, Biblio-

1. J'ai recensé 54 manuscrits de l'*Homélie* dans *SC* 151, p. 78-113. Mais, comme je l'ai indiqué (*op. cit.*, p. 113-115), ce chiffre pourra sûrement être dépassé. Il l'est déjà, puisque deux autres manuscrits ont été repérés depuis : FIRENZE, Biblioteca Laurenziana, plut. 12.23, fol. 70-76v. (xiv^e s.) et HUESCA, Archivo de la Catedral, Ms. 7, fol. 58-59v (xii^e s.). Je remercie M. André Vernet qui m'a signalé le premier manuscrit et le P. Joseph Lemarié qui m'a fait connaître le second, découvert par lui au cours d'une mission en Espagne.

2. *SC* 151, p. 121-129.

thèque municipale, 81³. La seule édition connue est celle de Ravaisson, reproduite par Floss dans la Patrologie latine de Migne⁴. Le fait qu'aucun autre manuscrit n'ait été signalé depuis celui que découvrit Ravaisson, ne signifie pas qu'il n'en existe aucun. Il semble pourtant que, si le *Commentaire* avait joui d'un succès comparable à celui de l'*Homélie*⁵, les recherches effectuées dans la littérature exégétique médiévale auraient amené au jour quelque témoin nouveau. La diffusion du *Commentaire* semble donc avoir été réduite. Cela ne peut que nous faire mal augurer de son utilisation par les auteurs subséquents. Pour exercer une influence, en effet, un texte doit d'abord exister. Plus les manuscrits en sont nombreux, plus ce texte a de chance d'être lu et cité. On serait tenté de conclure que l'influence du *Commentaire* est à la mesure de sa diffusion : extrêmement faible, pour ne pas dire à peu près nulle. Une telle conclusion serait erronée.

Jusqu'au XII^e siècle, le *Commentaire* semble n'avoir guère été cité. Il est même assez remarquable que Notker le Bègue, énumérant, vers 885-886, les plus fameux inter-

3. On a émis l'hypothèse qu'une partie perdue du *Commentaire* pouvait se cacher dans le manuscrit Rouen, *Bibliothèque municipale* 505 [A. 420] : M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, p. 230, n. 1 ; I. P. SHELDON-WILLIAMS, « A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena », dans *The Journal of Ecclesiastical History*, t. 10 (1959), p. 220. Il s'agit, en fait, d'un fragment de l'*Homélie* (XVIII, 19-XIX, 18) : SC 151, p. 107-108.

4. L'édition de Ravaisson se trouve dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. 1, Paris 1849, p. 503-568. Elle est reproduite par H. J. Floss en PL 122, 297-348 et 1241-1244.

5. J'ai relevé (SC 151, p. 130-167) un certain nombre de citations de l'*Homélie*, du XII^e au XX^e siècle. En fait, la fortune de ce texte commence, bien avant le XII^e siècle, dès la période carolingienne : Cf. ci-dessous, p. 370, n. 2.

prêtes de l'Écriture, alors qu'il recommande l'œuvre exégétique de Raban Maur, ne souffle mot du *Commentaire* érigénien⁶. Ce dernier, interrompu, ainsi qu'on peut raisonnablement le penser, par la mort de l'auteur, n'a probablement jamais été mis en circulation. Il a été conservé dans l'unique manuscrit 81 de Laon. Mais ce fut là sa chance, car Laon devait devenir, au XII^e siècle, un important centre théologique. C'est aux écoles de Laon, en effet, que fut élaboré, pour une part notable, ce « commentaire perpétuel » de l'Écriture, connu sous le nom de *Glossa ordinaria*.

La *Glossa ordinaria* est essentiellement « une chaîne, de la Genèse à l'Apocalypse, composée de brefs extraits de saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand (pour Job), saint Isidore de Séville, saint Bède (pour les Actes des Apôtres), plus rarement de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome; parfois d'Origène, Cassiodore, Raban Maur (pour Lévitique, Ecclésiastique, Actes des Apôtres), Scot Érigène (pour saint Jean), Lanfranc (pour saint Paul), etc.⁷ ». Les maîtres qui ont tissé ce vaste rets de gloses dans lequel le texte sacré fut, durant des siècles,

6. Sur la *Notacio* de Notker le Bègue, cf. ci-dessus : ch. II, n. 5 et 6.

7. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, p. 112. La genèse et la structure de la *Glossa ordinaria* sont désormais mieux connues grâce aux travaux de Miss Beryl Smalley : B. SMALLEY, « Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-1134) and the Problem of the *Glossa ordinaria* », dans *RhAM*, t. 7 (1935), p. 235-262, et t. 8 (1936), p. 24-60 ; « La *Glossa ordinaria*. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon », dans *RhAM*, t. 9 (1937), p. 365-400 ; *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, p. 46-66 ; « Les commentaires bibliques de l'époque romane : glose ordinaire et gloses périmées », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 4 (1961), p. 15-22. On pourra consulter aussi : O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. 5 : *Problèmes d'histoire littéraire*, Gembloux 1959, p. 142-188 ; R. WASSÉLYNCK, « L'influence de l'exégèse de saint Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux », dans *RhAM*, t. 32 (1965), p. 183-192.

enserré, sont divers. Selon Miss Beryl Smalley, un des principaux artisans de la *Glossa ordinaria* est Anselme de Laon († 1117). C'est à lui qu'incomberait la confection des gloses sur saint Paul et sur les psaumes, probablement aussi celle des gloses sur l'évangile selon saint Jean⁸. Or, la partie de la *Glossa ordinaria* qui correspond aux fragments conservés du *Commentaire* contient de larges extraits de ce dernier.

On imagine aisément ce qui a dû se passer. Le manuscrit unique du *Commentaire* érigénien appartenait à la cathédrale Notre-Dame de Laon, selon toute vraisemblance, dès la fin du ix^e siècle ou dès le début du x^e. Il devait s'y trouver encore à la fin du xi^e et au début du xii^e siècle lorsqu'Anselme de Laon compilait la *Glossa ordinaria* sur l'évangile de Jean : Anselme pouvait y puiser⁹. Ce qui est sûr, c'est qu'en recopiant de nombreux passages du

8. « The known facts concerning the authorship of the Gloss are as follows. The central figure is Anselm of Laon... Anselm was certainly responsible for the Gloss on St. Paul and the Psalter, probably for that on the Fourth Gospel » (B. SMALLEY, *The Study of the Bible...*, cit., p. 60) — « Maître Anselme est mort l'an 1117; nous lui devons la compilation de la glose ordinaire du psautier, de l'évangile de saint Jean et des épîtres de saint Paul » (B. SMALLEY, « Les commentaires bibliques de l'époque romane... », cit., p. 16).

9. L'actuel manuscrit 81 de Laon a probablement été donné, comme beaucoup d'autres, au Chapitre de cette ville par l'écolâtre Bernard († 903) et le doyen Adeleme. Telle est l'opinion de M. Bernard Merlette, que je remercie, ici encore, de sa collaboration. Cf. B. MERLETTE, « Écoles et bibliothèques à Laon, de la fin de l'Antiquité au début de l'Université », à paraître dans les Actes du XCV^e Congrès national des Sociétés savantes (Reims 1970).

10. Pour être absolument sûr que les extraits du *Commentaire* érigénien contenus dans la *Glossa ordinaria* ont été compilés par Anselme ou son école, il faut d'abord résoudre la question posée par Miss Beryl Smalley : « Comment la glose ordinaire, produit de l'école de Laon, se distinguait-elle des gloses périmées qu'elle remplaçait ? » (B. SMALLEY, « Les commentaires bibliques de l'époque romane... » cit., p. 16). M. Merlette (*op. cit.*) examine ce point.

Commentaire de Jean Scot, le compilateur de la *Glossa* leur a procuré, sous forme dérivée et affaiblie, un durable succès. Une étude des citations du *Commentaire* incluses dans la *Glossa ordinaria* serait évidemment d'un grand intérêt. Ce qui nous manque surtout, pour la mener à bien, c'est une édition critique, voire historico-critique, de la *Glossa ordinaria* sur l'évangile de Jean¹¹. En attendant qu'elle nous soit donnée¹², force nous est d'utiliser une édition quelconque : j'ai adopté celle qui a paru à Douai en 1617¹³. J'y ai relevé, tant dans la glose marginale que dans la glose interlinéaire, de très nombreux extraits du *Commentaire* érigénien¹⁴. Les citations ne sont pas toujours d'une exactitude littérale absolument rigoureuse; elles comportent souvent des coupures qui, selon nos conventions, devraient être signalées par des points de suspension; mais il est impossible de n'y point reconnaître des extraits du *Commentaire* de Jean Scot.

Peut-on dire, au moins approximativement, dans quelle proportion le texte du *Commentaire* érigénien est entré dans la *Glossa ordinaria* ? J'essaierai de répondre à cette question en utilisant les éditions de la Patrologie latine de Migne : PL 114 pour la *Glossa*, PL 122 pour le *Commentaire*¹⁵. Il ne peut s'agir, évidemment, que d'une estimation

11. Cette édition critique est souhaitée de divers côtés. C'est une entreprise colossale. On méditera avec profit, à ce sujet, les observations de Miss Beryl SMALLEY, *op. cit.*, p. 22.

12. Certains manuscrits glosés de l'évangile selon saint Jean, conservés à la bibliothèque municipale de Laon, sont des témoins précieux : Mss. Laon, *Bibl. mun.* 76 (fin du xii^e s., N-D de Laon); 77 (3^e quart du xii^e s., Saint-Vincent de Laon); 78 (début du xii^e s., Saint-Vincent de Laon); 82 (1^{er} quart du xii^e s., Cuissy); 85 (xiii^e s., Vauclair); 473 (milieu du xii^e s., N-D de Laon). Je remercie M. Bernard Merlette, qui a bien voulu m'aider à dater ces manuscrits et à préciser leur provenance.

13. *Biblia sacra cum Glossa ordinaria... opera et studio Theologorum Duacensium tomus quintus*, Duaci... Anno MDCXVII.

14. On en trouvera la liste dans l'*Appendice I* : p. 372-379.

15. Ces éditions, on le sait, sont très défectueuses, particulière-

assez grossière, limitée à la seule glose marginale, à l'exclusion de la glose interlinéaire. Le **premier fragment** du *Commentaire* (*Jn* 1, 11-29) a son équivalent, dans la *Glossa ordinaria*, aux colonnes 357 A 3 - 360 B 2 de *PL* 114: au total 192 lignes. Sur ces 192 lignes de *Glossa*, il y en a 94 environ qui proviennent du *Commentaire* de Jean Scot. Le **deuxième fragment** du *Commentaire* (*Jn* 3, 1 - 4, 28) a son équivalent, dans la *Glossa ordinaria*, aux colonnes 366 A 6 - 374 D 1 de *PL* 114: au total 512 lignes. Sur ces 512 lignes de *Glossa*, il y en a 190 environ qui proviennent du *Commentaire* de Jean Scot. Le **troisième fragment** du *Commentaire* (*Jn* 6, 5-14) a son équivalent, dans la *Glossa ordinaria*, aux colonnes 380 C 14 - 381 B 2 de *PL* 114: au total 33 lignes. Sur ces 33 lignes de *Glossa*, il y en a 28 environ qui proviennent du *Commentaire* de Jean Scot. En résumé, sur 737 lignes de *Glossa ordinaria*, il y en a environ 312 qui sont extraites du *Commentaire* de Jean Scot sur l'évangile de Jean. Autrement dit, pour les parties qui leur sont communes, le *Commentaire* a fourni à la *Glossa* quarante pour cent de son texte. De tels calculs restent naturellement très approximatifs, pour maintes raisons, dont la moindre n'est pas la mauvaise qualité du texte édité en *PL* 114¹⁶. Mais cette première approximation ne laisse pas d'être significative. Si l'on songe que le *Commentaire* érigénien comprend environ 2860 lignes de la Patrologie latine (*PL* 122, 297-348) et qu'environ 312 d'entre elles sont passées dans la *Glossa ordinaria* (glose marginale, à l'exclusion de la glose interlinéaire), on verra

ment celle de la *Glossa ordinaria* (*PL* 114). Mais elles permettent d'établir des proportions, puisque les lignes de *PL* 114 sont rigoureusement égales à celles de *PL* 122.

16. Donnons un exemple. En *PL* 114, 369 D 13-370 A 2, le texte attribué à Alcuin (et qui est très vraisemblablement un abrégé de JEAN SCOT, *Commentaire* III, xi, 32-60) est tronqué. Il est plus complet dans *Biblia sacra cum Glossa ordinaria... tomus quintus*, Duaci 1617, col. 1069-1070.

qu'à peu près onze pour cent du *Commentaire* — ou, plus exactement, des fragments qui nous en ont été conservés — a été ainsi véhiculé par la *Glossa*. A ce point de vue, la fortune du *Commentaire* est assez comparable à celle des extraits du *Periphyseon* qui sont passés dans les gloses du « Corpus » dionysien et dont le P. Hyacinthe Dondaine a retracé l'histoire¹⁷.

Mais les citations de la *Glossa ordinaria* ont un autre intérêt. Au temps où Anselme de Laon a pu l'utiliser, le manuscrit 81 de Laon était déjà, vraisemblablement, lacunaire: il lui manquait le commentaire de *Jn* 1, 30 - 2, 25; 4, 28b - 6, 4; 6, 15 - 21, 25. En revanche, il n'était probablement pas amputé du premier cahier: il comportait, par conséquent, le commentaire de *Jn* 1, 1-10, qui nous fait actuellement défaut¹⁸. On peut donc espérer retrouver, dans la *Glossa ordinaria*, quelques échos des premiers chapitres du *Commentaire* (sur *Jn* 1, 1-10)¹⁹.

On ne peut dire si, en dehors du compilateur de la *Glossa ordinaria*, d'autres auteurs ont cité le *Commentaire* de Jean Scot. Mais la *Glossa*, ce « pain quotidien des théologiens du moyen âge²⁰ », a été elle-même si répandue, que le *Commentaire* érigénien était assuré, par elle, de connaître, sous la forme fragmentaire qu'on a dite, une longue survie.

17. Le P. Hyacinthe Dondaine a calculé qu'environ une page sur quinze du *Periphyseon* est passée, sous forme de gloses, dans les marges du « Corpus » dionysien, et a pu circuler ainsi dans les milieux monastiques et universitaires, sans qu'on soupçonnât le nom du véritable auteur: H. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rome 1953, p. 88.

18. Cette conclusion est suggérée par l'examen attentif du manuscrit: cf. ci-après, p. 66-80.

19. *Appendice I*, p. 379-381.

20. « Ce commentaire (*la Glossa ordinaria*) a été le pain quotidien des théologiens du Moyen Age; toujours accompagné du texte biblique, il a été presque aussi souvent copié que le texte isolé » (S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris 1893, p. 134).

Cette survie est liée à la fortune de la *Glossa ordinaria* elle-même : ce n'est point ici le lieu d'en écrire l'histoire. On notera toutefois que, grâce à la *Glossa*, saint Thomas d'Aquin a eu accès à quelques lambeaux du *Commentaire* de Jean Scot. Dans sa *Catena aurea*, composée entre 1261 et 1268, l'Aquinate a inséré plusieurs passages du *Commentaire*, tous extraits de la *Glossa*²¹. L'un ou l'autre de ces passages se retrouve même dans la *Somme théologique*²². Ce qui est arrivé à Thomas d'Aquin est sûrement arrivé à d'autres. Grâce à la *Glossa ordinaria*, quelques braises du *Commentaire* de Jean Scot ont veillé sous la cendre, attendant le jour où la découverte, par Ravaisson, du manuscrit 81 de Laon redonnerait à l'œuvre elle-même une nouvelle vie.

21. *Appendice I*, p. 381-382.

22. « Vnde Beda dicit quod quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptisma Iohannis ante baptisma christi. Quia sicut ille praedicabat poenitentiam, et baptismum christi praenuntiabat, et in cognitionem ueritatis quae mundo apparuit attrahebat, sic ministri ecclesiae, qui primo erudiunt, postea peccata eorum redarguunt, deinde in baptismo christi remissionem promittunt » (THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica* IIIa, q. 38, art. 1, in corp.). Il s'agit d'un extrait du *Commentaire* de Jean Scot (III, VIII, 7-16), inséré dans la *Glossa ordinaria* (éd. cit., Douai 1617, 1067 A) et reproduit par Thomas d'Aquin lui-même dans sa *Catena aurea*, éd. J. Nicolai, t. 3, Paris 1869, p. 164 A.

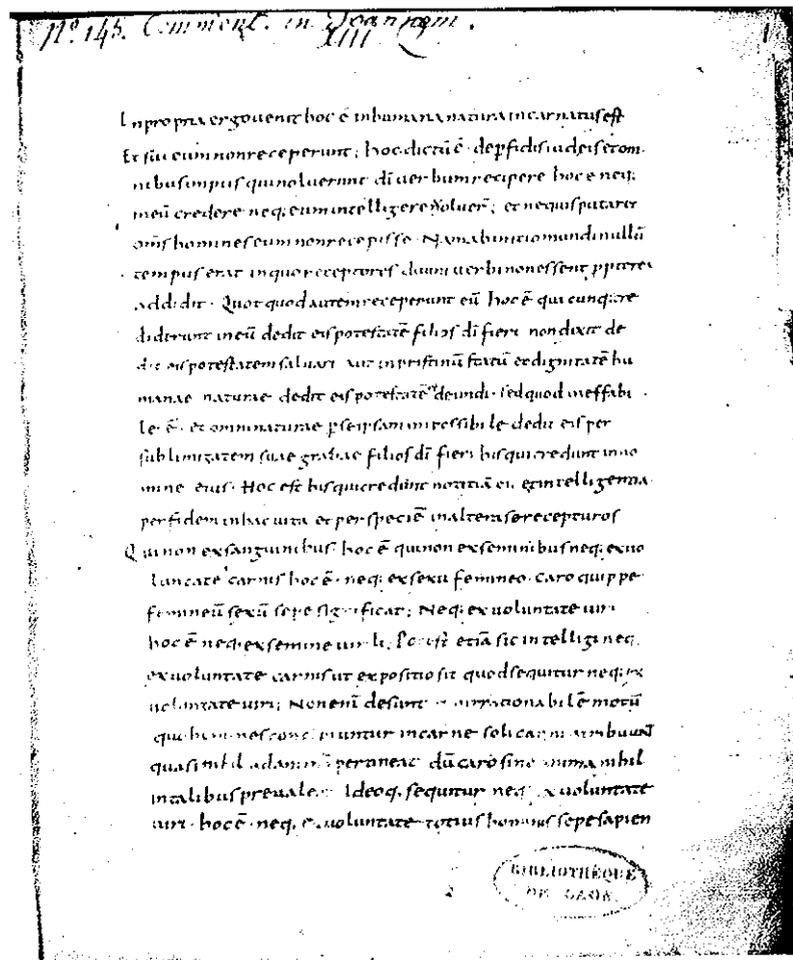


PLANCHE I. — Laon, Bibliothèque municipale, Ms. 81, folio 1r

iterum surrexisse. uidentem in maximam prophetiam gratiam in eo
 profecisse. non sum ego in qui Xps qui xpi pcurfor sum
 et uox clamantis in deserto. Ilia est u. dicit non sum. h. nec ne
 gatio duobus modis intelligitur. non sum dixit deus sed in
 spu et uirtute heliae ueni. Item non sum helias. ille enim
 solummodo propheta. ego uero non solum ppheta sed et pcurfor
 non quod omnes pphetae pcurfor xpi non sint. sed quod nullus
 prophetarum simul cum xpo uno eodem quae anno natus est. ^{in fine dicit pcurfor} paruo
 spacio in se posito. propheta est u. respondit. non. Item duplici
 ter intelligit. Aut quia plus quam ppheta est sic de eo xps dicit
 ideo negat se propheta esse. Aut quod opinionem eorum responde
 putabant enim iohannem unum ^{innotuit} ex prophetis pteritatis potius
 fuisse. At ergo. non sum unus ex pphetis de quorum
 numero existimatis me surrexisse et pterentialiter uobis pro
 dicare. Dixerunt ergo ei quis es. Si xps seu helias seu
 aliquis prophetarum non es. dic quis es. Ne abiq. responso
 atq. ulla cognitione dece. ad eos quinos miser redeamus
 nullumq. responsu esse reddere ualeamus. Quid dicit
 deceptio. Audiuimus enim te de xpo p dicasse. Dece autem
 ipso nil manifestu asseris quid ergo dicit dece ipso. Ego su
 uox clamantis in deserto. si quaeratis in qui. Quis dome
 ipso pfero. cognoscite quia ego su uox. Non tui in se hu
 manam subsistentiam considerauit nec humanam generationem
 si quid est ultra hanc omnia exaltatus est pcurfor uerbi
 dixit quia ego su homo seu ego sum iohannis filius
 zachariae sed dixit ego su uox

CHAPITRE V

LE MANUSCRIT 81
DE LA BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE
DE LAON

Le manuscrit 81 de la Bibliothèque
Les mentions municipale de Laon est très précieux,
des anciens catalogues non seulement parce qu'il est l'unique
 témoin du *Commentaire* érigénien sur l'évangile de Jean,
 mais parce qu'il est contemporain de l'auteur.

Parmi les anciens catalogues qui le décrivent, une place
 spéciale doit être faite au *Catalogue raisonné des manuscrits*
 de Laon, établi par Antoine Varlet entre 1730 et 1740
 et inséré par Dom Gédéon Bugniâtre (1718-1779) dans
 sa *Description générale des Ville, Comté et Diocèse de Laon*.
 Notre manuscrit y est recensé sous le numéro 145 :

« 145. Commentaire d'un anonyme sur les six premiers
 chapitres de saint Jean. On voit à la fin quelques extraits
 de saint Ambroise et de saint Augustin sur les quatre
 espèces d'oraison ; on y donne aussi des règles pour
 fixer facilement le tems de pasques et les jours de la
 lune¹. »

La *Bibliotheca* de Montfaucon reproduit un catalogue
 un peu plus ancien (1696) dû à Claude L'Eleu. Notre
 manuscrit y est mentionné sous la cote *XIII. Q.*

1. Paris, Bibliothèque nationale, Collection *Picardie*, 265, fol.
 105v-106r. Je remercie M. Bernard Merlette de m'avoir fait connaître
 ce catalogue. C'est à M. Merlette également que je dois les précisions
 fournies ici sur Antoine Varlet et Claude L'Eleu, tous deux chanoines
 de Laon.

PLANCHE II. — Laon, Bibliothèque municipale, Ms. 81, fo 6v

mais le *Commentaire* érigénien s'y trouve faussement attribué à saint Ambroise :

« 280. 13. Q. Comment(arius) S(ancti) Ambrosii in Joan(nem), prima desunt folia, antiquiss(imus)². »

Le catalogue des *Manuscripts existants à la Bibliothèque de la ville de Laon*, rédigé en 1818, signale des commentaires sur l'évangile de Jean, parmi lesquels se trouve sans doute celui qui nous intéresse; mais les mentions sont si vagues qu'elles ne nous autorisent pas à le conclure de façon certaine³. Le catalogue de G. Haenel, paru à Leipzig en 1830, se borne à reproduire les mentions du catalogue de 1818⁴.

En revanche, dans le *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de la ville de Laon*, daté de 1837, notre manuscrit est parfaitement reconnaissable, puisqu'il est désigné par sa cote actuelle : « 81. Commentaria in Joannem. Vélin⁵ ».

Toutes ces descriptions, on le voit, sont très indigentes. Celle du catalogue établi par Ravaisson est un peu plus étendue :

« 81. In-4° sur vélin. — (Commentarius in Evangelium secundum Joannem.) — IX^e SIÈCLE.

2. B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum noua*, t. 2, Paris 1739, p. 1297 B.

3. Ce catalogue manuscrit, paraphé par le maire de Laon le 10 août 1818, est conservé à Paris : Bibliothèque nationale, Nouvelles acquisitions françaises 6399 (5^e partie). A la page 5, on lit : « *Commentaria in Joannem* (2 exempl.); *Expositio in Evangelium Sancti Joannis* ». On peut supposer que ces deux exemplaires de *Commentaria in Joannem* sont les mss. 80 et 81 de Laon.

4. G. HAENEL, *Catalogi librorum manuscriptorum qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M(aioris), Hispaniae, Lusitaniae asservantur*, Leipzig 1830, col. 172 et 173.

5. Ce catalogue manuscrit, paraphé par le maire de Laon le 11 octobre 1837, est conservé à Paris : Bibliothèque nationale, Nouvelles acquisitions françaises 3833, fol. 34-51 (cahier n° 6). Le manuscrit 81 de Laon est signalé au folio 36r.

Provient de Notre-Dame de Laon. Ce commentaire est incomplet. Le manuscrit commence par « *In propria venit* », hoc est in humanam naturam incarnatus est, et finit, dans le courant de l'explication du miracle de la multiplication des pains, par ces mots : *duobus sensibus conveniens*. Ce n'est point le commentaire de Bède ni celui d'Alcuin; selon toute apparence, c'est celui de Jean Scot Érigène. On y remarque en effet de fréquentes citations de mots grecs et quelquefois des mots grecs latinisés (par exemple, *chasmate*, de *χάσματι*). Or, on sait que Scot Érigène aimait à faire ainsi étalage de ses connaissances dans la langue grecque. On y trouve également la doctrine bien reconnaissable de l'auteur du *De divisione naturae*. Voyez l'APPENDICE à la fin du volume⁶. »

Malgré ses mérites, la description de Ravaisson est nettement insuffisante. Il est possible, voire nécessaire, d'en proposer une plus complète⁷. C'est ce que je voudrais faire

6. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, publiés sous les auspices du ministre de l'instruction publique*, t. 1, Paris, Imprimerie nationale 1849, p. 85. Le catalogue des manuscrits de Laon avait été publié préalablement en extrait : *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Laon, rédigé par M. Félix Ravaisson et publié sous la direction de la commission du catalogue général des manuscrits* [Extrait du 1^{er} volume du Catalogue général des manuscrits des bibliothèques des villes de France], Paris, Imprimerie royale, 1846. La notice du ms. 81 de Laon se trouve à la page 29 de l'édition de 1846; elle est rigoureusement identique à celle de l'édition de 1849 (p. 85) reproduite ci-dessus. Un abrégé de cette notice a été publié dans J. P. MIGNÉ, *Nouvelle Encyclopédie théologique*, t. 40 : *Dictionnaire des manuscrits*, t. 1, Petit-Montrouge 1853, col. 407. Dans sa notice, Ravaisson mentionne Bède : il s'agit sans doute du commentaire du pseudo-Bède sur l'évangile de Jean (PL 92, 633-938) : cf. ci-dessus, ch. II, n. 50. L'APPENDICE, auquel renvoie Ravaisson, contient l'édition du *Commentaire* érigénien. Sur Ravaisson et le catalogue des manuscrits de Laon, on pourra consulter : J. P. MIGNÉ, *op. cit.*, col. 11-12; col. 151-152, n. 142; col. 161; J. DOPP, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain 1933, p. 337.

7. Quelques compléments utiles ont été apportés à la description de Ravaisson par H. J. FLOSS, *Joannis Scoti opera quae supersunt omnia...*, Petit-Montrouge 1853, Proemium § 9 [= PL 122, p. VIII-X],

maintenant. Mais je dois d'abord prévenir le lecteur que je ne m'y serais sans doute pas risqué, si je n'avais bénéficié du concours généreux de M. Bernard Merlette. A deux reprises — le 6 décembre 1968, les 6 et 7 mars 1970 — M. Merlette a examiné avec moi, à Laon, le précieux manuscrit. Je n'hésite pas à dire que tout ce qu'on pourra trouver de neuf dans la description suivante vient de lui.

**Description
du manuscrit**

Le manuscrit 81 de la Bibliothèque municipale de Laon se présente sous une reliure modeste (plats de papier brun, dos de basane) exécutée vers le milieu du XVIII^e siècle⁸. Il comprend 48 folios de parchemin, de 235 × 185 millimètres. Il est écrit à longues lignes. Il ne comporte pas de rubriques. Les cahiers qui le composent sont disposés comme suit :

- 1^o folios 1-24v: trois quaternions signés *Q. II* (fol. 8v), *Q. III* (fol. 16v), *Q. IIII* (fol. 24v);
- 2^o folios 25-34v: un quinion signé *Q. V* (fol. 34v);
- 3^o folios 35-42v: un quaternion signé *Q. VI* (fol. 42v);
- 4^o folios 43-48v: un quaternion signé *Q. VII* (fol. 48v), auquel manquent les folios 6 et 8, sans qu'il y ait de lacune dans le texte.

Les feuillets ont été réglés à la pointe sèche, à raison de 24 lignes par page pour les cahiers II-VI, et de 29 lignes par page pour le cahier VII (le folio 48v comprend, en fait, 33 lignes de texte). La réglure du cahier VII se distingue encore de celle des autres cahiers par les traits suivants : 1^o elle est moins soignée ; 2^o elle ne comporte, pour chaque

et par M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, p. 222-231.

8. A l'occasion de cette reliure, le manuscrit a été rogné : c'est alors sans doute que fut mutilée la première ligne de la note marginale (marge supérieure) du folio 47r.

page, qu'une seule ligne verticale vers l'extérieur du feuillet et aucune ligne verticale du côté de la pliure.

L'écriture du manuscrit est entièrement du IX^e siècle. Les signatures des cahiers (*Q. II - Q. VII*) sont de la même époque. Considéré du point de vue de l'écriture, le cahier VII, une fois de plus, se distingue des quatre autres. Dans les cahiers II-VI (fol. 1-42v), on trouve une minuscule caroline soignée, d'assez petit module. L'écriture du cahier VII, en revanche, est plutôt négligée⁹. Elle est due à un scribe qui semble écrire assez vite : son travail se présente comme une première mise au net d'un texte qui, néanmoins, reste provisoire. Par ailleurs, on remarque, tout au long du manuscrit, dans les marges et dans les interlignes, quelques corrections et additions : les unes sont imputables aux différents scribes qu'on vient de distinguer, les autres sont écrites par une main irlandaise d'une incontestable originalité. Cette main irlandaise est-elle celle de Jean Scot lui-même ? D'éminents paléographes l'ont pensé. Mais la question est d'importance :

9. L'originalité du scribe qui a écrit la presque totalité du cahier VII, par rapport à ceux qui ont écrit les autres cahiers ainsi que le fragment *Sanctus Ambrosius* (contenu dans le cahier VII : fol. 47v-48r), apparaît au premier regard. Le scribe du cahier VII fait tenir dans une ligne plus de lettres que les autres scribes. C'est ainsi que, pour les trois premières lignes du folio 42v (le dernier du cahier VI), j'ai compté respectivement : 43, 42 et 40 lettres, alors que pour les trois premières lignes du folio 43r (le premier du cahier VII), j'ai compté : 55, 51 et 56 lettres. Ce calcul est un peu faussé, du fait que, doté de deux marges latérales, le folio 42v a des lignes légèrement plus courtes que le folio 43r. Le folio 47v, qui contient à la fois la fin du *Commentaire érigénien* écrite par le copiste du cahier VII et le début du fragment *Sanctus Ambrosius* écrit par un copiste voisin de ceux qui ont composé les cahiers II-VI, offre un meilleur terrain de comparaison. Les trois premières lignes du folio 47v (copiste du cahier VII) contiennent respectivement : 52, 54 et 52 lettres. Les trois premières lignes du fragment *Sanctus Ambrosius* (copiste apparenté à ceux des cahiers II-VI) contiennent respectivement : 46, 47 et 46 lettres.

elle sera examinée un peu plus loin. Auparavant, il faut achever la description d'ensemble du manuscrit.

Dans la marge supérieure du folio 1r, on relève un titre et deux cotes, ainsi disposés :

N^o 145 . *Comment. in Joannem*
XIII.Q.

Ces éléments sont caractéristiques des manuscrits de la cathédrale de Laon : la première ligue correspond au catalogue d'Antoine Varlet, tandis que la cote isolée (XIII.Q.) est de la main de Claude L'Eleu. Les manuscrits de la cathédrale de Laon conservent souvent une troisième cote, qui remonte au xv^e siècle. Cette cote, généralement située dans la marge supérieure du premier ou du deuxième folio, est facilement reconnaissable¹⁰. Or, dans le manuscrit 81 de Laon, la cote du xv^e siècle fait défaut. Cette absence peut s'expliquer de plusieurs façons. On pourrait supposer, en effet, que ladite cote était inscrite tout en haut de la marge supérieure du folio qui porte actuellement le numéro 1. Dans ce cas, elle aurait disparu au milieu du xviii^e siècle, lorsque le livre fut rogné en vue de la reliure. Il est plus probable que la cote du xv^e siècle figurait, non sur le premier folio du cahier II, mais sur celui du cahier I, actuellement disparu. Car, si le cahier qui porte la signature Q.II avait été, dès le xv^e siècle, comme il l'est de nos jours, le premier cahier du manuscrit, ses premiers folios devraient porter les traces de rouille causées par les chaînes. Ce phénomène est constant dans les anciens manuscrits de la cathédrale de Laon, qui étaient munis de chaînes. Or, le manuscrit 81 de Laon ne présente pas la moindre trace de rouille. On est donc enclin à penser que le cahier I de ce manuscrit existait encore au xv^e siècle. Il a dû disparaître entre le xv^e siècle et la fin du xvii^e, date à laquelle remonte la cote XIII.Q inscrite sur le folio 1r.

10. Dans le manuscrit 444 de Laon, par exemple, la cote du xv^e siècle est : *aaa*.

Signalons encore, bien qu'elles soient moins importantes, les mentions suivantes, portées sur une page de garde : N^o du catalogue 81 — T.R. 24. 2 (écriture du milieu du xix^e siècle). Et, en dessous, d'une main différente : *Volume de 48 feuillets. 28 mars 1877.*

Enfin, on remarque, sur plusieurs feuillets de parchemin (fol. 6v, 13r, 14r, 14v, 15r, 18v, 20r, 21r, 25r), des traces, évidemment accidentelles, de peinture d'or.

Analyse du contenu du manuscrit Le manuscrit 81 de Laon contient les trois textes suivants :

1^o folios 1-47v: JEAN SCOT, *Commentaire sur l'évangile de Jean* (anonyme et incomplet). Les seuls passages commentés sont les suivants : *Jn* 1, 11-29; 3, 1 - 4, 28a; 6, 5-14.

2^o folios 47v-48r: texte anonyme, de 23 lignes, ayant pour incipit : *Sanctus Ambrosius per subiectum ordinem...*, et pour explicite : *... in sacramento dominicae passionis aguntur*. H. J. Floss a édité ce texte dans *PL* 122, 1243 B-1244 B, comme s'il s'agissait d'un quatrième fragment du *Commentaire* de Jean Scot sur l'évangile de Jean. En fait, ce morceau n'a rien à voir avec le *Commentaire* érigénien, comme Dom Cappuyns à la suite de Brilliantoff, et M. Sheldon-Williams à la suite de Dom Cappuyns, l'ont démontré¹¹.

3^o folio 48v: Fragment de comput¹².

11. M. CAPPUYNS, *op. cit.*, p. 230; I. P. SHELDON-WILLIAMS, « A List of the Works doubtfully or wrongly attributed to Johannes Scottus Eriugena », dans *The Journal of Ecclesiastical History*, t. 15 (1964), p. 94 [p. 76-98].

12. Cf. A. CORDOLIANI, « Contribution à la littérature du comput ecclésiastique au moyen âge », dans *Studi medievali*, t. 1 (1960), p. 107-137 et t. 2 (1961), p. 169-208.

Dans cet ensemble, ce qui nous intéresse ici, c'est évidemment la première partie (fol. 1-47v), autrement dit le *Commentaire* de Jean Scot sur l'évangile de Jean. Et ce qui, dans cette première partie, mérite pour le moment de retenir notre attention, c'est l'aspect lacunaire du texte. On y constate, en effet, quatre lacunes :

PREMIÈRE LACUNE : commentaire de *Jn* 1, 1-10;

DEUXIÈME LACUNE : commentaire de *Jn* 1, 30 - 2, 25;

TROISIÈME LACUNE : commentaire de *Jn* 4, 28b - 6, 4;

QUATRIÈME LACUNE : commentaire de *Jn* 6, 14 (ou 15)-21,25.

La première lacune correspond sans doute à la perte du premier cahier qui, ainsi qu'on l'a déjà dit, a disparu vraisemblablement entre le xv^e siècle et la fin du xvii^e. Les deuxième et troisième lacunes s'expliquent tout naturellement, elles aussi, par la perte de cahiers, sans que l'on constate, pour autant, une discontinuité dans la numérotation de ces derniers. Ainsi, le cahier *Q. III* se termine (fol. 16v) sur le commentaire de *Jn* 1, 29, alors que le cahier *Q. IIII* commence (fol. 17r) par le commentaire de *Jn* 3, 1. De même, le cahier *Q. VI* se termine (fol. 42v) par le commentaire de *Jn* 4, 28b, alors que le cahier *Q. VII* commence par le commentaire de *Jn* 6, 4. Enfin, la quatrième lacune est, en réalité, une interruption dans la composition ou dans la transcription du *Commentaire*.

Telles sont quelques-unes des constatations qu'on peut faire, lorsqu'on examine objectivement le manuscrit de Laon. On verra plus loin s'il est possible d'en tirer des conclusions utiles à notre propos. Reste à examiner, cependant, la question des « autographes » de Jean Scot.

On a constaté plus haut que la transcription du *Commentaire* érigénien dans le manuscrit 81 de Laon est l'œuvre de plusieurs copistes. Ces différents copistes ont

pu se corriger. De fait, ils se sont corrigés. C'est là un phénomène banal, sur lequel il n'y a pas lieu de s'attarder ici. En revanche, on remarque des corrections et additions, dues à une main irlandaise en laquelle, ainsi qu'on l'a déjà dit, certains ont cru reconnaître la main même de Jean Scot¹³. Ces « notes irlandaises » sont très nombreuses dans le cahier VII : il n'est pas un seul folio du *Commentaire*, en ce cahier, qui en soit exempt. Mais elles se rencontrent aussi dans les cahiers précédents, notamment aux folios 6r, 6v, 7r, 14v.

Le premier qui étudia les « notes irlandaises » du manuscrit de Laon, fut Ludwig Traube. Il les confronta à d'autres notes du même type, contenues dans deux manuscrits du *Periphyseon* (Reims 875, Bamberg Phil. 2/1 [H J. IV. 5]). Il en conclut que les unes et les autres étaient de la main de l'Érigène. Dès 1906, il annonçait sa découverte et ne cachait pas son enthousiasme. Il avait réussi à identifier l'écriture érigénienne ! Il lui semblait même avoir devant les yeux la main de Jean Scot aussi évidemment que, sur le fameux tableau de Holbein, la main d'Érasme écrivant la paraphrase de l'évangile de Marc¹⁴.

13. Ces corrections et additions sont aisément repérables dans la présente édition : elles sont imprimées en caractère gras. Pour les sigles utilisés dans l'apparat critique, cf. ci-dessous, p. 83.

14. « Also wir kennen die Hand des Johannes aus den Codices seiner Werke : eine charakteristische irische Gelehrtenhand, die aber nicht über das Pergament fliegt, wie die seiner humanistisch gerichteten, kompilierenden Landsleute im Bernensis 363, sondern nachdrücklich, nachdenklich und doch mittheilsam in den Worten und Sätzen verweilt ; selten bedient sie sich einer Kürzung, wo sie es tut, mitunter einer selbstgeschaffenen, aber leicht verständlichen. Ich glaube, es ist nicht nur die Freude des Entdeckers, die mir diese Hand lieb und deutlich macht, als sähe ich sie vor mir, wie die des Erasmus auf dem Bilde Holbeins, die an der Paraphrase des Markus schreibt » (L. TRAUBE, [Préface à :] E. K. RAND, *Johannes Scottus* [« Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters », herausgegeben von Ludwig Traube, I, 2], Munich 1906, p. ix). A propos du manuscrit 363 de Berne, dont parle Traube, cf.

Il retrouvait cette même main dans un autre manuscrit de Bamberg : Patr. 46 [Q. VI. 32]¹⁵. En ce qui concerne le manuscrit 81 de Laon, Traube était formel : « Comme les manuscrits du *Periphyseon* de Reims et de Bamberg, il a été revu et annoté par Jean Scot. L'authenticité érigénienne de cette œuvre est, par là, mieux attestée que si son nom se trouvait dans le titre¹⁶ ».

Un disciple de Traube, Edward Kennard Rand, avait le mérite de publier, après la mort de son maître, le matériel paléographique sur lequel ce dernier était ses conclusions¹⁷. Ce matériel paléographique était accompagné d'une brève esquisse, dans laquelle Traube lui-même exposait le résultat de ses recherches. Relativement aux notes irlandaises du manuscrit de Laon, Traube n'avait pas varié : elles étaient bien de la main de Jean Scot¹⁸. Quant à Rand,

J. J. SAVAGE, « A Note by Johannes Scotus in *Bernensis* 363 ? », dans *Scriptorium*, t. 10 (1956), p. 177-181 ; « Two Notes on Johannes Scotus », *ibid.*, t. 12 (1958), p. 228-237.

15. L. TRAUBE, *op. cit.*, p. IX. Les autographes érigéniens du ms. *Bamberg, Patr. 46* [Q. VI.32], selon Traube, sont : 1° des notes accompagnant le texte de Marius Victorinus (fol. 22r-41r) ; 2° la notice consacrée à Marius Victorinus (fol. 41r). Cf. *Marii Victorini opera. Pars prior : Opera theologica*, éd. P. Henry et P. Hadot, Vienne 1971 (CSEL 83), p. XI-XII.

16. « Die Handschrift ferner des berühmten Kommentars zum Johannesevangelium, Laon 81, ist gleichfalls ein Autographon des Johannes, oder doch, wie die Reimser und Bamberger Handschrift der Bücher ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΝ, von ihm durchgesehen und adnotiert. Die Autorschaft ist dadurch besser beglaubigt, als stände sein Name im Titel » (L. TRAUBE, *op. cit.*, p. IX).

17. L. TRAUBE, *Palaeographische Forschungen. V : Autographa des Johannes Scottus, aus dem Nachlass herausgegeben von Edward Kennard Rand, mit 12 Tafeln. Vorgelegt am 13 Januar 1912*, dans *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse XXVI*, 1, Munich 1912.

18. « Tafel X zeigt ein Blatt aus Laon 81. Ein tiefsinniger Kommentar zum Johannesevangelium. Der Name des Verfassers ist in diesen und andern Handschriften nicht überliefert. Aber man konnte die

il se rangeait docilement à l'avis de son maître¹⁹. Quelques années plus tard, en 1920, il avait complètement changé d'opinion²⁰. Ayant étudié de nouveau l'écriture irlandaise

eigenartige philosophische Anschauung nur mit Johannes in Verbindung bringen. Und auch hier schreibt er wieder am Rand, wie in der Reimser und Bamberger Handschrift. Er ist wirklich der Verfasser » (L. TRAUBE, *Palaeographische Forschungen...*, cit., p. 5).

19. « Ähnlich verhält es sich auch, wie aus Tafel X klar zu ersehen ist, beim Kommentar des Scottus zum Johannesevangelium. Der Kodex aus Laon enthält mehrere Verbesserungen und Zusätze von ihm. Fol. 43v (PL 122, 340-341) hat er in einigen Fällen vielleicht nur seinen Schreiber verbessert, aber die unten stehende Notiz ist sicher als neuer Bestandteil des Textes zu betrachten. Sie erläutert was er eben über *quodam ordeaceo* sagte. Zuerst ergänzt er diesen Ausdruck mit *pane mixto cum palea* und hat dann einen neuen Satz, oder besser Halbsatz, den Floss als Teil des Textes erkannt, hinzugefügt : *granis si quidem ordeaceis ita naturaliter intimi palearum folliculi adherent ut vix ab eorum medulla segregari queant, legalium sacramentorum necnon et praeceptorum difficultatem intelligentiae significantia*. In seiner Eile vergass Johannes dass er ein männliches, nicht ein sächliches Hauptwort benutzt hatte — daher *significantia*. Das hat Floss (oder Ravaisson) in *significantes* verbessert. Augenscheinlich kam Johannes gerade beim Lesen auf diesen Gedanken und schrieb ihn sofort ohne Weiteres nieder. Andere Notizen auf Fol. 47 (PL 122, 346), die ich nicht bespreche, zeigen alle die Schrift und die Eigenart des Verfassers ». (E. K. RAND, Appendice à L. TRAUBE, *op. cit.*, p. 11-12). Comme le soupçonne Rand, c'est Ravaisson qui a substitué une *significantes* au *significantia* du texte : *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*, t. 1, Paris 1849, p. 560. L'explication de Rand est juste sur ce point. Toutefois, je pense qu'il faut maintenir *significantia*, qui est la leçon du manuscrit, de préférence à *significantes*, qui est la correction de Ravaisson. Il y a là une de ces anacoluthes qui prouvent que cette dernière partie du *Commentaire* reste une ébauche et non une mise au point définitive. Ce sont les grains d'orge eux-mêmes (*grana*), et non pas seulement la balle (*folliculi*), qui ont la signification indiquée ici par Jean Scot.

20. E. K. RAND, « The supposed Autographa of John the Scot », dans *University of California Publications in Classical Philology*, vol. 5 (1918-1923), p. 135-141. L'article de Rand est daté du 13 octobre 1920.

des notes marginales du manuscrit 875 de Reims, Rand pensait y découvrir, non plus une main, mais deux, qu'il appelait *i*¹ et *i*² : il concluait que ni *i*¹ ni *i*² n'étaient la main de Jean Scot, mais que l'une et l'autre étaient celles de scribes employés par ce dernier²¹. Entre temps, Rand avait traversé l'Atlantique : il n'avait plus accès aux documents eux-mêmes et ne pouvait s'appuyer que sur des reproductions photographiques. Par ailleurs, son étude ne portait directement que sur le manuscrit 875 de Reims. Il n'hésitait pas, cependant, à étendre ses conclusions au manuscrit 81 de Laon : on ne pouvait plus prétendre que les notes irlandaises de ce dernier fussent des autographes de l'Érigène²². La *Retractatio* de Rand fit impression. Paul Lehmann en adopta, plus ou moins, les conclusions²³.

21. « Our chain of evidence draws us to the conclusion that neither *i*¹ nor *i*² is Johannes, but that both are scribes employed by him, together with others, to correct and enlarge the manuscripts of his works » (E. K. RAND, *The supposed Autographa...*, cit., p. 140).

22. « I have confined my discussion to the manuscript 875 of Reims, but the two Insular hands appear also in the manuscripts of Bamberg and of Laon » (E. K. RAND, *The supposed Autographa...*, cit., p. 141).

23. « Es darf indessen nicht verhelt werden, dass E. K. Rand, einige Jahre, nachdem er Traubes Ausführungen zu unterstützen versucht hatte, auf Grund neuer Forschungen zu dem Ergebnis gekommen ist : die von Traube angeführten Codices sind von mehreren Schreibern im Auftrag des Verfassers durchgesehen, verändert, berichtigt worden, aber die Züge des Johannes Scottus selbst haben sich noch nicht mit Sicherheit nachweisen lassen » (P. LEHMANN, « Autographe und Originale namhafter lateinischer Schriftsteller des Mittelalters », dans *Erforschung des Mittelalters*, t. 1, Leipzig 1941, p. 366-367 [p. 359-381. Étude parue d'abord dans *Zeitschrift des deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum*, t. 3 (1920), p. 6-16]). Lehmann avait déjà émis quelques doutes en 1917 : « Zur Kenntnis und Geschichte einiger Johannes Scottus zugeschriebener Werke », dans *Erforschung des Mittelalters*, t. 2, Stuttgart 1959, p. 145 [p. 145-154. Étude parue d'abord dans *Hermes*, t. 52 (1917), p. 111-124].

Qui devons-nous croire ? Le Rand (première manière) qui affirme que les notes irlandaises du manuscrit de Laon sont des autographes de Jean Scot, ou le Rand (deuxième manière) qui déclare que ces notes ont été écrites par des scribes irlandais sous la dictée de l'auteur ? De bons connaisseurs estiment qu'il ne faut pas se laisser impressionner par la *Retractatio* de Rand et que les conclusions de Traube, dans l'ensemble, restent valables. Leur argumentation peut se résumer comme suit. D'abord, il est bien difficile de discerner, dans le manuscrit de Laon, les scribes *i*¹ et *i*² que Rand a cru reconnaître dans le manuscrit de Reims. Les corrections et additions qui, dans le manuscrit de Laon, nous intéressent ici — celles qui, dans la présente édition, sont imprimées en caractère gras — semblent appartenir à une seule main. Cette main est incontestablement irlandaise²⁴. De plus, il s'agit de corrections ou d'additions telles, que seul l'auteur peut normalement se les permettre : ce sont, dirions-nous en langage moderne, des « corrections d'auteur ». Enfin, l'écriture de ces corrections et additions n'est pas celle, impersonnelle, d'un scribe de métier. C'est vraiment, comme Traube l'a bien vu, une écriture d'auteur, personnelle et originale²⁵. On serait donc tenté

24. Concernant l'écriture irlandaise et, de façon générale, l'écriture insulaire, on consultera : W. M. LINDSAY, *Early Irish Minuscule Script*, Oxford 1910 ; *Early Welsh Script*, Oxford 1912 ; *Notae Latinae. An Account of Abbreviation in Latin MSS of the Early Minuscule Period (c. 700-850)*, Cambridge 1915 ; E. A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, t. 2, Oxford 1935, p. xi-xiv ; L. BIELER, « Insular Palaeography. Present State and Problems », dans *Scriptorium*, t. 3 (1949), p. 267-294 ; B. BISCHOFF et J. HOFMANN, *Libri sancti Kylliani. Die Würzburger Schreibschule und die Dombibliothek im VIII. und IX. Jahrhundert*, Würzburg 1952 ; T. J. BROWN, « Latin Palaeography since Traube », dans *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* III, 5 (1963), p. 361-381.

25. « Johannes aber schreibt ganz individuell und temperamentvoll wechselnd » (L. TRAUBE, *Palaeographische Forschungen...*, cit., p. 5).

de revenir à l'opinion de Traube et d'admettre que les notes irlandaises du manuscrit 81 de Laon sont des autographes érigéniens. J'étais près de succomber à cette tentation, quand M. le professeur Bernhard Bischoff, ayant examiné attentivement cette délicate question, a bien voulu me communiquer les résultats auxquels ses recherches l'ont conduit et que je résumerai comme suit :

1° Nous possédons des autographes de Jean Scot : ce sont les notes dues à la main irlandaise que Rand a appelée *i*². L'écriture de *i*² se rencontre dans les manuscrits suivants : Bamberg, Patr. 46 [Q. VI. 32] ; Phil. 2/1 [HJ. IV. 5] ; Leyde, Univ. Bibl. B.P.L. 88 ; Paris, Bibliothèque Mazarine 561 ; Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 14.088 ; Reims, Bibliothèque municipale 875 (à partir du folio 81 seulement). Cette liste vient d'ailleurs de s'enrichir d'un témoin nouveau, découvert par M. T. A. M. Bishop, de Cambridge : Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 13.908 (fol. 54-116).

2° En revanche, la main irlandaise que Rand a appelée *i*¹ n'est pas celle de Jean Scot. Or, l'écriture de *i*¹ se trouve à la fois dans la première partie du manuscrit 875 de Reims (fol. 1-80) et dans le manuscrit 81 de Laon. Il s'ensuit que les notes irlandaises de ces deux manuscrits ont pu être exécutées dans le même lieu et sensiblement dans le même temps.

3° Rand a eu raison de distinguer *i*¹ et *i*² : il y a là deux mains différentes. Il a eu tort de dire que ni *i*¹ ni *i*² n'étaient la main de l'Érigène. En droit, rien ne s'oppose à ce que l'une de ces deux mains soit effectivement la sienne. En fait, si *i*² était un scribe employé par Jean Scot, on s'expliquerait mal que ce dernier ait pu conserver le même scribe pendant tout le temps requis par la confection des nombreux manuscrits où *i*² se rencontre. Il faut que *i*² soit ou Jean Scot lui-même ou son *alter ego*. Il est naturel de penser que *i*² n'est autre que Jean Scot.

4° Les notes irlandaises du manuscrit 81 de Laon sont imputables à *i*¹ : on ne peut donc les considérer comme des autographes érigéniens. Tels sont les résultats des plus récentes recherches paléographiques : je suis reconnaissant à M. Bernhard Bischoff de me les avoir généreusement communiqués.

Conclusions

De l'examen qui précède, on peut tirer quelques conclusions, les unes certaines, les autres seulement probables, concernant le manuscrit 81 de Laon. Il est certain qu'au xvii^e siècle ce manuscrit appartenait à la cathédrale de Laon, puisqu'il possède les deux cotes du xvii^e siècle qui sont caractéristiques des livres de cette église. Bien que la cote du xv^e siècle — pour une raison vraisemblablement accidentelle — n'y figure pas, il devait être à Laon dès cette date et même beaucoup plus tôt. On peut supposer — mais l'état actuel du manuscrit ne permet pas de le démontrer de façon certaine — qu'il faisait partie des livres légués par l'écolâtre Bernard († 903) et le doyen Adelelme au Chapitre de Laon²⁶. En un sens, l'histoire de ce manuscrit est simple. Écrit probablement à l'école du palais sous le contrôle, voire sous la dictée de Jean Scot, il arrive, vers la fin du ix^e siècle ou le début du x^e, à la cathédrale de Laon. C'est là qu'au xii^e siècle Anselme de Laon († 1117) l'utilise pour compiler la *Glossa ordinaria* sur l'évangile de Jean. Après la Révolution, il passe de la bibliothèque de la cathédrale à celle de la ville, où il reçoit le numéro 81. En somme, depuis le x^e siècle au moins, le *Commentaire* de Jean Scot n'a pas quitté la ville de Laon²⁷. On ne saurait imaginer carrière plus paisible.

26. Cf. ci-dessus : p. 58, n. 9. Ce qu'écrivit Ravaisson (*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. 1, Paris 1849, p. 44-45) au sujet de Bernard et d'Adelelme, est inexact : cf. L. TRAUBE, *O Roma nobilis*, Munich 1892, p. 362.

27. Sauf pour quelque prêt temporaire. C'est ainsi que Floss put examiner à Paris le manuscrit 81 de Laon : *PL* 122, p. 1x.

Pourtant, dans cette paisible carrière, il faut bien supposer qu'à un moment ou à l'autre un drame s'est produit. Comment expliquer autrement que le *Commentaire* érigénien soit amputé du début ? On ne peut guère trouver d'autre cause à ce fait que la perte du premier cahier du manuscrit. Dans son état actuel, le manuscrit 81 de Laon commence par le cahier II. Ainsi qu'on l'a suggéré ci-dessus, le cahier I a probablement disparu entre le xv^e siècle et la fin du xvii^e. De toute façon, on a de bonnes raisons pour penser qu'au temps où Anselme l'utilisa, notre manuscrit ne présentait pas cette première lacune (commentaire de *Jn* I, 1-10)²⁸. Les autres lacunes existaient-elles déjà ? Il faut répondre, à peu près certainement, oui. Les deuxième et troisième lacunes, en effet, semblent très anciennes. Elles aussi s'expliquent aisément par la perte de deux cahiers, voire davantage. Mais cette perte n'a point été enregistrée par le bibliothécaire qui a écrit les signatures des cahiers. De toute évidence, ce bibliothécaire a négligé les lacunes internes du commentaire, puisqu'au cahier III il fait immédiatement suivre le cahier IIII, et au cahier VI le cahier VII, alors que la deuxième lacune du *Commentaire* se situe entre III et IIII, et la troisième entre VI et VII. Or, les signatures des cahiers sont anciennes, de peu postérieures au texte lui-même. Dès le x^e siècle — peut-être plus tôt — le *Commentaire* se présentait avec les deuxième et troisième lacunes. Il y a donc peu d'espoir de retrouver un jour ces parties perdues. Anselme de Laon ne les a point connues : on en chercherait vainement la trace dans la *Glossa ordinaria*.

La quatrième lacune est différente des précédentes. On ne peut plus invoquer ici la perte de cahiers : le *Commentaire* s'arrête brusquement sur *Jn* 6, 14. Ce fait peut s'expliquer

28. On a dit ailleurs (*SC* 151, p. 52-53) que l'*Homélie* érigénienne ne peut en aucune façon être considérée comme un morceau détaché du *Commentaire*.

de deux façons : 1^o Le copiste a cessé de transcrire le *Commentaire*, alors que Jean Scot l'aurait, par ailleurs, entièrement rédigé²⁹; 2^o Jean Scot n'a pas terminé son *Commentaire*. Arrivé à *Jn* 6, 14, il s'est arrêté de composer : sa mort pourrait être la cause de cette interruption. Cette deuxième hypothèse, qui était celle de Dom Cappuyns³⁰, est la plus vraisemblable. En effet, l'examen du manuscrit a montré que le cahier VII, à la différence des précédents, n'est qu'un premier jet. Tout concourt à nous en persuader : la réglure moins soignée du parchemin, la marge latérale unique, l'écriture hâtive du scribe et surtout les innombrables « corrections d'auteur ». Le cahier VII n'est, en somme, qu'une première mise au net, encore provisoire, d'un texte que le scribe a pu écrire soit sous la dictée de l'auteur, soit en recopiant les notes, plus ou moins tachygraphiques, de ce dernier. Les cahiers II-VI, en revanche, sont une copie définitive. Nous y trouvons certes (fol. 6r, 6v, 7r, 14v) des « corrections d'auteur », écrites par cette main irlandaise qu'à la suite de Rand nous avons appelée *i*¹, mais elles sont très peu nombreuses. Dans le cahier VII, au contraire, les ratures, corrections et additions sont si nombreuses, le style si négligé — phrases en suspens, anacoluthes, etc. — qu'il est impossible d'y voir autre chose qu'une première ébauche. Tout s'explique

29. On peut admettre cette hypothèse sans recourir au petit roman qui est sorti de l'imagination de Floss. Ce dernier suppose que l'interruption du *Commentaire*, au folio 47v du manuscrit de Laon, est due aux scrupules religieux du copiste. Le saint homme, effrayé par les théories dangereuses — Floss dit les « inepties » — de Jean Scot sur l'Eucharistie, aurait renoncé à les transcrire : *PL* 122, p. x. Explication hautement fantaisiste, qui ne mérite guère qu'on s'y arrête. Floss suppose d'abord que la doctrine eucharistique exposée par l'Érigène dans le *Commentaire* était hétérodoxe. Mais hétérodoxe pour qui, et par rapport à quoi ? Il suppose, ensuite, que le copiste du *Commentaire* était orthodoxe et, de surcroît, scrupuleux. Moyennant quoi, tout s'explique, mais cela fait beaucoup de suppositions.

30. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène...*, cit., p. 231.

si l'on admet que Jean Scot est mort avant d'avoir pu achever son *Commentaire*.

On sait le prix qu'il faut accorder à l'esquisse d'un tableau, au premier crayon d'un portrait, quand le peintre est un grand artiste. Le Cahier VII du manuscrit de Laon n'est pas autre chose. On peut y voir Jean Scot en plein travail, corrigeant son copiste, se corrigeant lui-même, remplaçant un mot par un autre, ajoutant ici ou là une phrase ou un membre de phrase nouveaux, sans se soucier toujours de la perturbation qu'il introduit ainsi dans le texte primitif. Un tel document est infiniment précieux. Mais il pose à l'éditeur moderne de délicats problèmes. Le chapitre suivant dira comment on a tenté de les résoudre.

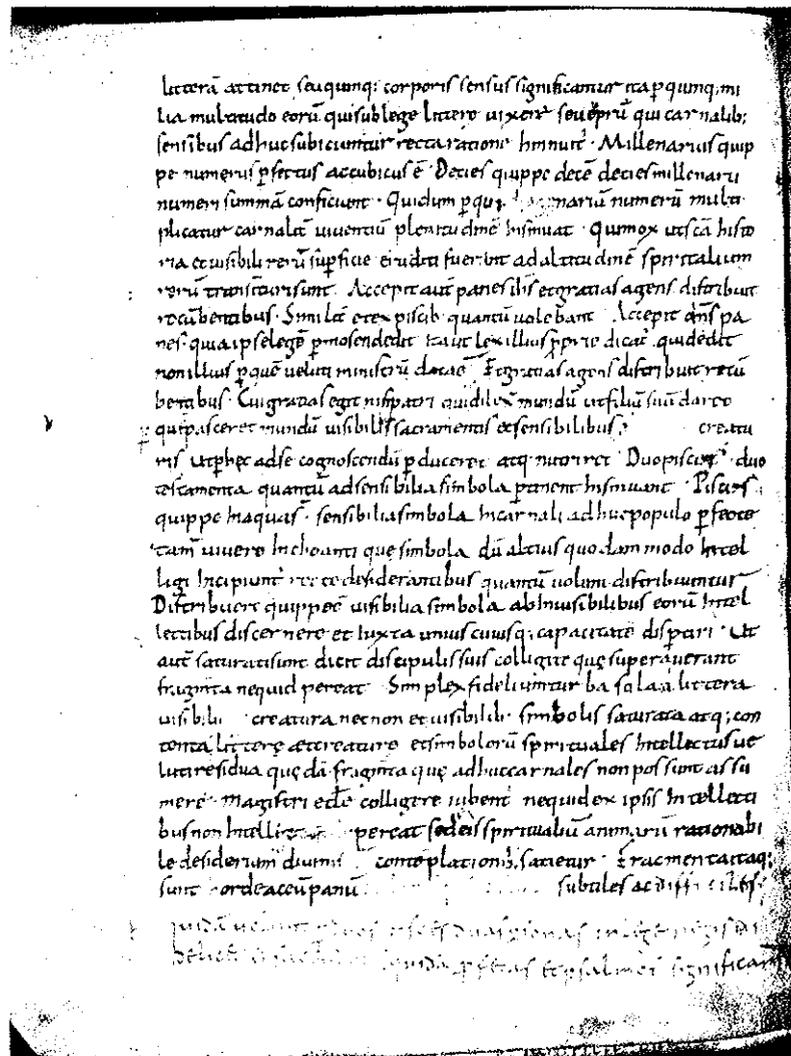
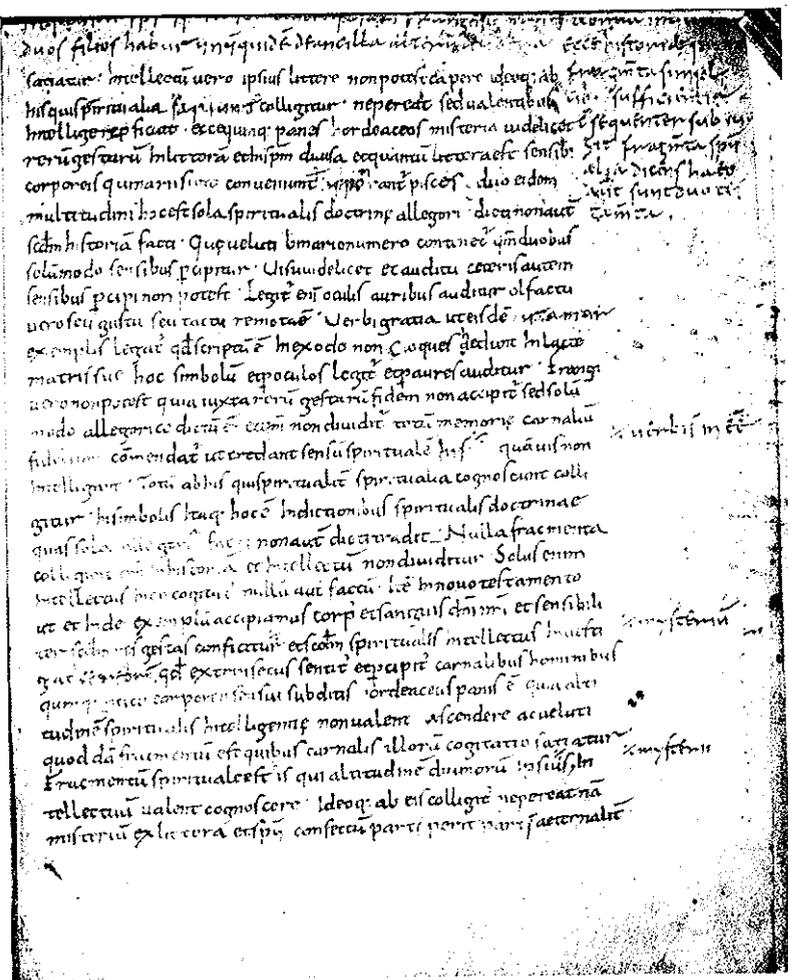


PLANCHE III. — Laon, Bibliothèque municipale, Ms. 81, fo 44v



CHAPITRE VI

LES ÉDITIONS DU COMMENTAIRE

Les éditions
de Ravaisson
et de Floss

La première édition du *Commentaire* de Jean Scot est celle que publia Félix Ravaisson, sous le titre de *Joannis Scoti Erigenae commentarius*

in evangelium secundum Johannem, dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. 1, Paris 1849, p. 503-568¹. L'édition de Ravaisson est accompagnée de notes très brèves et fort peu nombreuses (vingt-quatre au total), placées au bas des pages. Deux de ces notes signalent seulement les lacunes du texte (p. 525 et p. 567). Toutes les autres mentionnent des leçons que l'éditeur n'a pas cru devoir maintenir dans son édition, ou, au contraire, suggèrent quelque conjecture qu'il n'a pas

1. L'Appendice du *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*, t. 1, Paris, Imprimerie nationale, 1849, dans lequel a été publié le *Commentaire érigenien* (p. 503-568) a connu une nouvelle « émission » en 1853 : *Appendice au catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Laon, rédigé par M. Félix Ravaisson. Opuscules inédits*, Paris, Imprimerie impériale, 1853. Cet Appendice, paginé 201-291, fait suite au *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Laon rédigé par M. Félix Ravaisson, et publié sous la direction de la commission du Catalogue général des manuscrits*, Paris, Imprimerie royale, 1846 (paginé 1-200). Dans l'*Appendice* de 1853, le texte du *Commentaire*, rigoureusement conforme à celui de l'édition de 1849, occupe les pages 201-266. Je citerai l'édition de 1849.

osé y introduire. Il s'en faut que l'édition de Ravaisson satisfasse à toutes nos exigences. Il serait injuste, néanmoins, de méconnaître ses mérites. Elle n'est pas seulement la première; elle est encore remarquablement intelligente. Ravaisson a généralement bien compris et correctement ponctué le texte qu'il publiait.

Henri-Joseph Floss a reproduit le texte de Ravaisson dans la Patrologie latine de Migne : *PL* 122, 297-348². Il l'a accompagné de deux séries d'annotations, placées au bas des pages. La première série, intitulée *Variae lectiones*, est signalée dans le texte par des chiffres arabes : elle n'est, le plus souvent, qu'une réédition des notes de Ravaisson. La deuxième série d'annotations, intitulée *Notae* et signalée dans le texte par des lettres minuscules, mentionne quelques sources ou met en garde le lecteur contre les « inepties » de Jean Scot : *J(oannes) Scotus pessime omnino docet* (310, n. a); *falsissima doctrina* (313, n. a), etc. Ces *Notae* sont, en fait, peu nombreuses : quinze en tout. On peut dire que le texte imprimé en *PL* 122, 297-348 ne représente aucun progrès par rapport à celui qu'avait édité Ravaisson. Il faut s'empresse d'ajouter que Floss y a joint un précieux complément. Aux colonnes 1241-1244 du même volume (*PL* 122), il a recueilli un nombre important de variantes sous le titre : *Variae lectiones in Joannis Scoti commentarium in s(anctum) evangelium secundum Joannem. Ad fidem codicis m(anu)s(cripti) 81 bibl(iothecae) Laudunensis*. Ces variantes permettent d'améliorer considérablement le texte imprimé en *PL* 122, 297-348. Il est incontestable que Floss a examiné attentivement le

2. Le titre du tome 122 de la Patrologie latine de Migne est : *Joannis Scoti opera quae supersunt omnia ad fidem italicorum, germanicorum, belgicorum, franco-gallicorum, britannicorum codicum partim primum edidit, partim recognovit, H. J. Floss, Petit-Montrouge 1853*. Ce volume a connu une nouvelle « émission » en 1865. Dans l'édition de 1853, comme dans celle de 1865, le *Commentaire* occupe les colonnes 297-348.

manuscrit 81 de Laon, comme il le dit lui-même (*PL* 122, p. ix-x). Il ne s'ensuit pas que rien ne lui ait échappé³. Mais qui donc oserait, en ce domaine, prétendre avoir atteint la perfection ?

La présente édition On a dit plus haut que le manuscrit 81 de Laon est un document précieux : manuscrit unique, il est aussi, selon toute vraisemblance, l'exemplaire personnel de l'auteur. La nouvelle édition devait tenir compte de ce fait, que les éditions précédentes avaient pratiquement négligé. A l'exemple de ces dernières, on a intégré dans le texte les différentes corrections et additions, qu'elles soient imputables à la main des copistes ou à celle du « réviseur » irlandais. Cependant, l'apparat critique permet de reconnaître les trois couches successives suivantes :

- L* : texte du manuscrit 81 de Laon, non corrigé;
- L*¹ : corrections de la main des copistes;
- L*² : corrections et additions de la main du « réviseur » irlandais (= *i*¹ selon la terminologie de Rand).

3. Voici quelques exemples. En *PL* 122, 338 B 1-2, nous lisons (conformément à l'édition de Ravaisson, p. 556, ligne 17) : *in hoc loco an Hierosolimis*. Floss corrige ce texte en : *in loco hoc an Hierosolimis* (*PL* 122, 1243 A), ce qui est une amélioration, mais non point exactement la leçon du manuscrit. Dans ce dernier (fol. 41r), on lit en fait : *in loco hoc an in Hierosolimis*. En *PL* 122, 319 C 1, nous lisons (conformément à l'édition de Ravaisson, p. 532, ligne 5) : *surrevisse*. Dans le manuscrit, nous trouvons, à cet endroit (fol. 22r), deux leçons : *supplexisse* (*L*), *suspevisse* (*L*¹). Or, Floss n'en dit rien dans sa liste de variantes : *PL* 122, 1242 A. Pour établir cette liste, Floss semble d'ailleurs avoir eu les yeux fixés sur l'édition originale de Ravaisson plutôt que sur sa reproduction en *PL* 122, 297-348. Par conséquent, même si la liste de variantes établie par Floss (*PL* 122, 1241-1244) redressait toutes les erreurs de Ravaisson, elle n'en laisserait pas moins passer les fautes d'impression commises en *PL* 122, 297-348. Ainsi, en *PL* 122, 318 D 3, nous trouvons un *erga* là où Ravaisson (p. 531, ligne 4) avait lu un *ergo*, ce qui est la leçon même du manuscrit (fol. 21v, ligne 3). Or, Floss n'a pas corrigé cette erreur : *PL* 122, 1242 A.

Les corrections et additions de *L*² sont d'ailleurs reconnaissables dans le texte, puisqu'elles sont imprimées en caractère gras.

Même corrigé par l'auteur, un manuscrit peut contenir des erreurs. Je ne pense pas que l'on doive systématiquement préférer les fautes évidentes des copistes aux conjectures prudentes. J'ai donc conservé plusieurs des conjectures de Ravaisson et de Floss (I, xxiv, 10; I, xxv, 58, etc.). J'en ai même admis quelques autres, proposées par Julius Gross (I, xxxiii, 23), par Bernard Merlette (VI, vi, 55-56) ou par moi-même (I, xxx, 33; III, x, 11 etc.). Toutes ces conjectures se présentent comme des hypothèses; le lecteur est libre de leur préférer les leçons du manuscrit, consignées dans l'apparat critique.

En ce qui concerne l'orthographe, j'ai conservé, le plus possible, celle du manuscrit, malgré ses incohérences. C'est ainsi que le nom du prophète Isaïe est écrit tantôt *Esaias* (I, xxv, 68) et tantôt *Isaias* (I, xxviii, 10); celui de Jérusalem tantôt *Ierusalem* (I, xxx, 9, 22, 45), *Ierosolimis* (III, vii, 3) et tantôt *Hierusalem* (I, xxx, 28, 66, 67), *Hierosolimis* (III, i, 33), etc. J'ai cependant fait quelques entorses à cette règle de conduite, et cela pour deux raisons.

1° Pour certains mots, j'ai adopté de façon uniforme l'orthographe de *L*² de préférence à celle des copistes. Cette façon de faire s'imposerait évidemment si *L*² représentait — comme le croyait Traube — la main même de Jean Scot. Elle reste défendable si *L*² est un scribe irlandais écrivant sous la dictée de l'auteur. Ainsi, tandis que les copistes écrivent *Ioannes*, le scribe *L*² écrit *Iohannes*: I, xxvii, 47; VI, v, 24. De même pour « mystère », que les copistes écrivent parfois *misterium*, mais que *L*² écrit *mysterium*: VI, v, 20; VI, vi, 84. De même pour « fragment », que les copistes écrivent volontiers *fracmentum* et que *L*² écrit *fragmentum*: VI, v, 16; VI, vi, 58, etc.

2° En d'autres cas, les copistes oscillent entre des ortho-

graphes différentes, sans autre règle apparente que celle de leur fantaisie. C'est ainsi qu'ils écrivent tantôt *baptisma*, *baptizo* et tantôt *babtisma*, *babtizo*; tantôt *phariseus* et tantôt *fariseus*, etc. J'ai cru inutile de distraire l'attention du lecteur par ces variations orthographiques. Ceux qu'elles intéresseraient les trouveront consignées dans l'apparat critique. Dans le texte lui-même, l'orthographe a été uniformisée.

Les diphtongues *ae*, *oe* embarrassent parfois les éditeurs de textes médiévaux⁴. Les solutions adoptées à leur sujet, dans la présente édition, varient suivant que les dites diphtongues se trouvent en désinence ou à l'intérieur d'un mot. En désinence, les diphtongues sont généralement explicites dans le manuscrit lui-même; parfois, elles sont remplacées par un *e* cédillé, voire par un *e* non cédillé. Dans tous les cas, je n'ai pas hésité à développer la diphtongue : *ae*, *oe*. A l'intérieur des mots, il arrive aussi que la diphtongue soit remplacée par un *e* simple. Dans ces derniers cas, je n'ai pas cru devoir uniformiser. J'ai donc écrit, conformément à l'orthographe du manuscrit, tantôt *caeteri*, *saepe*, etc., tantôt *ceteri*, *sepe*, etc.

Afin de rendre le texte plus maniable, je l'ai divisé en livres et en chapitres. La division en livres correspond à celle des chapitres de l'évangile selon saint Jean. Ainsi, le livre I du *Commentaire* est l'exposé du chapitre I de l'évangile de Jean; le livre III du *Commentaire* est l'exposé du chapitre 3 de l'évangile de Jean, etc. A l'intérieur de chaque livre du *Commentaire*, j'ai introduit une subdivision en chapitres. La difficulté était de numéroter les chapitres du livre I. On sait, en effet, que le texte du manuscrit 81 de Laon est amputé du début : il lui manque l'exposé de *Jn* 1, 1-10. Les premières pages du texte ainsi mutilé se

4. On aura intérêt à lire, à ce sujet, les réflexions d'un grammairien du XII^e siècle, Guillaume de Conches : cf. E. JEAUNEAU, « Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien », dans *RithAM*, t. 27 (1960), p. 242 [p. 212-247].

rapportent à *Jn* 1, 11-12. Il m'a paru illogique de considérer le texte contenu dans ces premières pages comme étant celui du chapitre 1. Mais alors, quel numéro d'ordre lui assigner ? J'ai cru pouvoir résoudre la difficulté en me référant à la division (elle-même arbitraire) que j'ai adoptée pour l'*Homélie* érigénienne⁵. Or, la première lacune du *Commentaire* (*Jn* 1, 1-10) correspond aux dix-neuf premiers chapitres de l'*Homélie*. J'ai décidé de faire comme si le texte perdu du *Commentaire* (*Jn* 1, 1-10) avait été susceptible d'être divisé en un nombre égal de chapitres, à savoir dix-neuf. En vertu de cette fiction, le *Commentaire* mutilé s'ouvre pour nous par le chapitre xx du livre I. De la sorte, il y a correspondance, pour la matière commentée, entre *Commentaire* I, xx et *Homélie* XX; entre *Commentaire* I, xxI et *Homélie* XXI; entre *Commentaire* I, xxII et *Homélie* XXII. A partir de là, il n'y a plus correspondance : alors que *Commentaire* I, xxIII aborde l'exposé de *Jn* 1, 15, *Homélie* XXIII prolonge et termine l'exposé de *Jn* 1, 14.

Le texte ayant été établi, divisé en livres et subdivisé en chapitres, mon souci a été de le doter de notes doctrinales qui puissent aider le lecteur à en mieux saisir la portée. Il m'a semblé qu'on ne pouvait mieux éclairer le *Commentaire* qu'en projetant alternativement sur lui deux faisceaux de lumière : l'un procède des auteurs que Jean Scot a lus, l'autre de l'œuvre érigénienne elle-même. J'ai donc cité abondamment les textes grecs ou latins dont la pensée de l'Érigène s'est nourrie, spécialement les traductions érigéniennes des *Ambigua* et des *Quaestiones ad Thalassium*, qui sont inédites. J'ai eu recours aussi aux œuvres de Jean Scot : *Annotationes*, *De praedestinatione*, *Periphyseon*, *Expositiones*, *Carmina*, *Homélie*. Enfin, j'ai proposé une traduction française, que je recommande à l'indulgence du lecteur.

5. SC 151.

Il m'est agréable de reconnaître ici ce que je dois aux maîtres, aux collègues et aux amis qui m'ont apporté leur concours. M. l'abbé Bernard Merlette m'a aidé à décrire le manuscrit 81 de Laon et à y discerner le texte primitif (*L*), les corrections de *L*¹ et celles de *L*². Je ne pouvais souhaiter guide plus expérimenté, ni plus efficace : ce livre lui doit beaucoup. Il doit beaucoup aussi à deux éminents paléographes, que j'ai trouvés toujours prêts à me tendre une main secourable : M. Bernhard Bischoff, professeur à l'Université de Munich, M. Jean Vezin, Conservateur au Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Le R. P. Paul Lamarche a bien voulu examiner mon travail du point de vue exégétique ; les RR. PP. Henri de Lubac et Henri Rondet l'ont examiné du point de vue théologique. M. Guy Beaujouan a été mon conseiller pour les problèmes d'arithmologie. M. Michel Foussard m'a aidé à améliorer la traduction française. M^{me} Marie-Louise Le Brun-Jousseau a assumé une part importante dans la correction des épreuves. M. André Vernet et le P. Michel Aubineau ont mis au service du *Commentaire* érigénien et de son éditeur, avec un désintéressement parfait, l'un sa connaissance de la littérature latine médiévale, l'autre sa connaissance de la littérature chrétienne ancienne. Que tous soient assurés de ma profonde gratitude.

Édouard JEAUNEAU.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour une bibliographie des études érigéniennes, le lecteur est prié de bien vouloir se reporter à JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean* [SC 151], Paris 1969, p. 171-198 et p. 349. On complétera cette bibliographie par les titres suivants :

- BEIERWALTES (W.), « Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scottus Eriugena (Divina ignorantia summa ac vera est sapientia) », dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 73 (1966), p. 264-284.
- BISCHOFF (B.), « Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente », dans *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, t. 1, Stuttgart 1966, p. 195-205 [Étude parue d'abord dans *Sellimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. IV : Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète 1957, p. 121-138].
- « Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter », dans *Mittelalterliche Studien... cit.*, t. 1, p. 205-273 [Étude parue d'abord dans *Sacris Erudiri*, t. 6 (1954), p. 189-281].
- BONAFEDE (G.), *Scoto Eriugena*, Palerme 1969.
- BOSWORTH BURCH (G.), « The Christian Non-dualism of Scotus Eriugena », dans *Proceedings of the Twenty Eighth Indian Philosophical Congress, Baroda 1953*, Madras 1953, p. 149-154.
- JOLIVET (J.), « La philosophie médiévale en Occident », dans *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la*

philosophie, t. I : *Orient — Antiquité — Moyen âge*, Paris 1969, p. 1198-1563, en particulier p. 1250-1260 (Jean Scot Érigène).

- LIEBESCHÜTZ (H.), « Western Christian Thought from Boethius to Anselm », dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, p. 535-586.
- MATHON (G.), « Les formes et la signification de la pédagogie des arts libéraux au milieu du IX^e siècle. L'enseignement palatin de Jean Scot Érigène », dans *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* [Actes du IV^e Congrès international de philosophie médiévale, Montréal, 27 août-2 septembre 1967], Montréal-Paris 1969, p. 47-70.
- O'MEARA (J. J.), *Eriugena*, Dublin 1969.
- PORCELLONI (E. M.), « Le problème de la dérivation du monde à partir de Dieu, chez Scot Érigène et chez saint Anselme », dans *Analecta Anselmiana*, t. 1 (1970), p. 195-208.
- ROQUES (R.), « Valde artificialiter. Le sens d'un contresens », dans *École pratique des Hautes Études. V^e Section, Sciences religieuses. Annuaire 1969-1970* (t. 77), p. 31-72.
- Conférences données à l'École pratique des Hautes Études, dans *École pratique ... cit.*, *Annales : 1968-1969* (t. 76), p. 196 ; *1969-1970* (t. 77), p. 305-315 ; *1970-1971* (t. 78), p. 301-306.
- SHELDON-WILLIAMS (I. P.), « Johannes Scottus Eriugena », dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, p. 518-533.
- STEINER (R.), *Perspektiven der Menschheitsentwicklung. Scotus Eriugena und der Uebergang von einer*

geistdurchdrungenen zu einer intellektualistischen Weltauffassung, Bâle 1958.

STRÓZEWSKI (W.), « Z historii problematyki negacji. Cz. 2 : Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona » (Les problèmes ontologiques de la négation chez Jean Scot Érigène et Henri Bergson), dans *Studia Mediewistyczne*, t. 9 (1968), p. 117-212.

TOMASIC (T.), « Negative Theology and Subjectivity. An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius », dans *International philosophical Quarterly*, t. 9 (1969), p. 406-430.

TROUILLARD (J.), « Proclus et Érigène : Quelques aspects de la théorie de l'âme », dans *École pratique des Hautes Études. V^e Section, Sciences religieuses. Annuaire 1968-1969* (t. 76), p. 197-202.

Plusieurs contributions aux études érigéniennes paraîtront dans les *Actes* du « Colloquium on Johannes Scottus Eriugena » qui s'est tenu à Dublin (Irlande), du 15 au 17 juillet 1970.

ABRÉVIATIONS ET SIGNES CONVENTIONNELS

A) SIGLES DES MANUSCRITS ET DES ÉDITIONS

L : Laon, Bibliothèque municipale, Manuscrit 81, texte non corrigé.

*L*¹ : Laon, Bibliothèque municipale, Ms. 81, corrections ou additions de la main des copistes.

*L*² : Laon, Bibliothèque municipale, Ms. 81, corrections ou additions de la main du « réviseur » irlandais. (Ces corrections et additions sont généralement imprimées dans le texte en caractère gras)*.

Ravaisson : Édition de JEAN SCOT, *Commentaire sur l'évangile de Jean* dans *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*, t. 1, Paris 1849, p. 503-568.

Floss : Édition de JEAN SCOT, *Commentaire sur l'évangile de Jean* dans J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Latina*, t. 122, Paris 1853 [= 1865], col. 297-348.

* Cette règle vise uniquement le texte latin, à l'exclusion des mots grecs qui y figurent. En fait, le « réviseur » irlandais n'a jamais corrigé ces derniers qui, pour des raisons techniques indépendantes de la volonté de l'éditeur, ont été imprimés aussi en caractères gras.

B) ABRÉVIATIONS COURANTES

a. corr. : ante correctionem

add. : addidit

conj. : coniecit

corr. : correxit

i. mg. : in margine

om. : omisit

p. corr. : post correctionem

∞ : transposuit

< > : Verba his uncis inclusa, cum desint in codice,
suppleuit editor.

*** : lacuna in codice

TEXTE ET TRADUCTION

COMMENTAIRE DE JEAN SCOT
SUR L'ÉVANGILE DE JEAN

LIVRE I

<Les chapitres I-XIX du livre I manquent dans le manuscrit; ce qui nous prive du commentaire des versets 1-10 du premier chapitre de l'évangile selon saint Jean>

XX [Jn 1, 11-12]

Il est venu dans ses propres biens, c'est-à-dire : Il s'est incarné dans la nature humaine. 297 A

Et les siens ne l'ont pas reçu. Ces mots s'appliquent aux juifs perfides¹ et à tous les impies² qui n'ont pas voulu rece-

elle est un cliché fréquemment utilisé par l'Érigène, qui associe volontiers au nom des Juifs soit le substantif *perfidia*, soit l'adjectif *perfidus* : PL 122, 167 B 4, 407 C 9, 408 B 5, 850 B 5, 949 C 14, 973 C 7, 976 C 8, D 1, 1009 A 14, C 2-3, C 7, C 14, 1234 A 13, etc. Un autre attribut des Juifs, selon une tradition qui remonte aux évangiles eux-mêmes (*Math.* 27, 18), est l'envie (*invidia*) : PL 122, 314 C 6 (= *Commentaire sur l'évangile de Jean* III, 1, 25), 407 C 9, 1009 A 4, C 8, C 15, 1234 A 11; *Homélie* XX, 10-11 (*SC* 151, p. 300), etc. Sur le sens particulier des mots *perfidus*, *perfidia* et leur usage dans la littérature médiévale, cf. B. BLUMENKRANZ, « *Perfidia* », dans *ALMA*, t. 22 (1952), p. 157-170; *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les Juifs et le judaïsme*, Paris - La Haye 1963; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. II, 1, Paris 1961, p. 153-181.

2. A proprement parler, les impies (*impii*) sont un genre qui comprend deux espèces : les païens (*pagani*) et les Juifs (*iudaei*),

IOHANNIS SCOTTI
COMMENTARIUS IN EVANGELIVM IOHANNIS

LIBER I

<Desunt capitula I-XIX libri primi, seu commentarius uersiculorum 1-10 capituli I sancti euangelii secundum Iohannem>*

XX [Jn 1, 11-12]

PL 122
297 A

L, f^o 1^r *In propria ergo uenit, hoc est, in humana natura incarnatus est.*

Et sui eum non receperunt. Hoc dictum est de perfidis iudaeis¹ et omnibus impiis², qui noluerunt dei uerbum

* Ainsi qu'on l'a expliqué dans l'*Introduction*, le premier cahier du manuscrit 81 de la Bibliothèque municipale de Laon a disparu entre la fin du xv^e et le milieu du xvii^e siècle. Cette perte nous prive du commentaire des versets 1-10 du premier chapitre de l'évangile selon saint Jean. Pour que le lecteur saisisse d'emblée qu'il existe une lacune, on n'a pas cru pouvoir assigner le chiffre 1 au chapitre par lequel s'ouvre, de fait, le commentaire érigénien dans le manuscrit de Laon. On a postulé que le début du *Commentaire sur l'évangile de Jean* (Jn 1, 1-10) était susceptible d'être divisé en autant de chapitres qu'en comporte l'*Homélie sur le prologue de Jean* (*SC* 151, p. 200-298) pour les mêmes versets de l'évangile johannique. Ainsi, le premier chapitre actuellement conservé dans le manuscrit de Laon sera arbitrairement désigné comme étant le vingtième.

1. Au premier rang de ceux qui n'ont pas reçu le Verbe de Dieu, saint Augustin mettait les Juifs : *In Iohannis euangelium*, tract. II, 12 (*CCL* 36, p. 17; *PL* 35, 1394). Quant à la « perfidie judaïque »,

5 recipere, hoc est, neque in eum credere neque eum
intelligere³ uoluerunt. Et ne quis putaret omnes homines
eum non recepisse — nam ab initio mundi nullum tempus
erat in quo receptores diuini uerbi non essent — propterea
addidit : *Quotquot autem receperunt eum*, hoc est, quicumque
10 crediderunt in eum, *dedit eis potestatem filios dei fieri*. Non
297 B dixit : *dedit eis potestatem saluari*, aut in pristinum
statum et dignitatem humanae naturae dedit eis potes-
tatem redeundi, sed, quod ineffabile est et omni naturae

6 uoluerunt L¹: noluerunt L || 9 Quotquod L

les premiers caractérisés par l'ignorance, les seconds par la « perfidie » : *Homélie XII*, 21 ; *XX*, 10-11 (*SC* 151, p. 262 et p. 300). Il arrive, cependant, que Jean Scot attribue l'impiété aux seuls païens : *PL* 122, 949 C 15, 973 C 5, 976 C 8. C'est sans doute le cas dans le présent passage, où le terme « impies » semble désigner particulièrement les païens par opposition aux Juifs.

3. « Saisir par l'intelligence », « Appréhender par l'intelligence », telles sont quelques unes des périphrases auxquelles j'ai dû recourir pour rendre en français le verbe latin *intelligere*. Il n'est pas toujours possible, en effet, de le traduire par « comprendre ». C'est le cas chaque fois que l'objet direct du verbe *intelligere* est Dieu lui-même : on ne peut comprendre Dieu, on peut seulement « appréhender par l'intelligence » quelque chose de son mystère. Nous sommes ici en face du couple fameux *credere-intelligere* (Foi-Intelligence) dont les rapports dialectiques sous-tendent toute l'œuvre érigénienne et acheminent l'homme vers le salut : « Non enim alia fidelium animarum salus est quam de uno omnium principio quae uere praedicantur credere, et quae uere creduntur intelligere » (*Periphyseon* II, 20 ; *PL* 122, 556 B 3-5). Le point de départ des réflexions de Jean Scot sur ce thème est un verset d'Isaïe (7, 9), généralement cité selon la Septante — « Nisi credideritis, non intelligetis » — par AUGUSTIN : *De agone christiano* XIII, 14 (*CSEL* 41, p. 118, 12 ; *PL* 40, 299) ; *De libero arbitrio* I, II, 4 et II, II, 6 (*CSEL* 74, p. 6, 7 et p. 41, 15 ; *PL* 32, 1224 et 1243) ; *De doctrina christiana* II, XII, 17 (*CCL* 32, p. 43 ; *PL* 34, 43) ; *Epistula* 120, I, 3 (*CSEL* 34, 2, p. 706, 26 ; *PL* 33, 453) ; *Epistula* 194, V, 21 (*CSEL* 57, p. 193, 3 ; *PL* 33, 882) ; *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 24 ; XXVII, 7 ; XXIX, 6 ; XLV, 7 ; LXIX, 2 (*CCL* 36, p. 160, 273, 287, 391, 501 ; *PL* 35, 1519, 1618, 1630, 1722, 1817) ; *Contra Faustum Manichaeum* IV, 2 ; XII, 46 ;

voir le Verbe de Dieu, c'est-à-dire, qui n'ont voulu ni croire en lui, ni le saisir par l'intelligence³. On pourrait penser que ce sont tous les hommes qui ne l'ont pas reçu. Afin d'écartier cette interprétation — car, depuis que le monde existe, il ne s'est pas trouvé un seul laps de temps dans lequel auraient fait défaut les hommes qui reçoivent le Verbe de Dieu — l'évangéliste a ajouté : *A tous ceux qui l'ont reçu*, c'est-à-dire, à tous ceux qui ont cru en lui, *il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu*. L'évangéliste n'a pas dit : Il leur a donné le pouvoir d'être sauvés, ou le pouvoir de revenir à l'état premier et à la dignité première de la nature humaine, mais — chose ineffable et impossible à

XXII, 53 (*CSEL* 25, I, p. 270, 5 ; 375, 2 ; 647, 26 ; *PL* 42, 219, 279, 433) ; *De fide et symbolo* I, 1 (*CSEL* 41, p. 4, 10 ; *PL* 40, 181) ; *Contra Iulianum* II, I, 3 (*PL* 44, 673) ; *De magistro* XI, 37 (éd. F.-J. Thonnard, Paris 1941, p. 102 ; *PL* 32, 1216) ; *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* 26 (*PL* 42, 742) ; *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum* II, x, 2 (*PL* 42, 765) ; *Enarrationes in psalmos*, Ps. 8, 6, 14 (*CCL* 38, p. 51 ; *PL* 36, 111) ; Ps. 118, XVIII, 3, 35 (*CCL* 40, p. 1724 ; *PL* 37, 1552) ; *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, qu. 81, 2 (*PL* 40, 97) ; *Quaestiones XVII in Matthaeum*, qu. 14, 4 (*PL* 35, 1373) ; *Sermo* 43, 7 (*CCL* 41, p. 511 ; *PL* 38, 257) ; *Sermo* 89, 4 (*PL* 38, 556) ; *Sermo* 91, VII, 9 (*PL* 38, 571) ; *Sermo* 118, 1 et 2 (*PL* 38, 672 et 673) ; *Sermo* 126, I, 1 et 2 (*PL* 38, 698) ; *Sermo* 139, I, 1 (*PL* 38, 770) ; *Sermo* 140, I, 6 (*PL* 38, 775) ; *Sermo* 212, 1 (*PL* 38, 1059) ; *Sermo Morin Guelferbytanus* 11, 4 (*PLS* 2, 566) ; *De Trinitate* VII, vi, 12 et XV, II, 2 (*CCL* 50, p. 267 et 461 ; *PL* 42, 946 et 1058).

Le verset d'Isaïe (7,9) avait été souvent utilisé avant Augustin, notamment par Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Ambroise et Marius Victorinus : O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 213, n. 3. Mais c'est Augustin qui devait l'imposer à l'attention des théologiens médiévaux : E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3^e éd., Paris 1949, p. 39 (n. 3) et p. 42 (n. 1) ; M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. 1, Freiburg i. Br. 1909, p. 129-133. Jean Scot a d'ailleurs cité et commenté le célèbre verset d'Isaïe (7, 9) : *Homélie* III, 10-14 (*SC* 151, p. 214). Les références augustiniennes de cette note m'ont été aimablement communiquées par M. Jacques Pintard, que je remercie de sa collaboration.

15 per seipsam impossibile, dedit eis per sublimitatem suae gratiae filios dei fieri.

His qui credunt in nomine eius, hoc est, his qui credunt notitiam eius et intelligentiam per fidem in hac uita, et per speciem in altera se recepturos.

XXI [Jn 1, 13-14 a]

Qui non ex sanguinibus, hoc est, qui non ex seminibus ; neque ex uoluntate carnis, hoc est, neque ex sexu femineo — caro quippe femineum sexum sepe significat¹ — ;

5 *neque ex uoluntate uiri, hoc est, neque ex semine uirili. Potest etiam sic intelligi neque ex uoluntate carnis, ut expositio sit quod sequitur : neque ex uoluntate uiri.*

297 C Non enim desunt qui irrationabilem motum, quo homines concipiuntur in carne, soli carni attribuent, quasi nihil ad animam pertineat, dum caro sine anima nihil in talibus praeualeat. Ideoque sequitur : *neque ex uoluntate uiri,*

10 *hoc est, neque ex uoluntate totius hominis. Sepe sapientes uiri uocabulo hominem solent appellare.*

Sed ex deo nati sunt, per gratiam uidelicet baptismatis in quo incipiunt credentes in christum ex deo nasci.

15 *Sed ne quis impossibile existimaret hominem mortalem, carnalem, fragilem, corruptibilem, in tantam gloriam exaltari ut filius dei fieret, ueluti euangelista respirans*

17 eius L, licet contrarium affirmauerint Ravaisson et Floss.

8 attribuunt L || 12 appellare L || 13 baptismatis L.

1. Saint Augustin explique de la même manière ce verset (Jn. 1, 13) : la chair désigne le sexe féminin. Il justifie cette exégèse par les paroles que prononça Adam lorsque Dieu lui présenta la première femme : « C'est l'os de mes os et la chair de ma chair » (Gen. 2, 23). Cf. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. II, 14 (CCL 36, p. 18 ;

toute nature réduite à ses propres forces — il leur a donné, par la sublimité de sa grâce, de devenir enfants de Dieu.

A ceux qui croient en son nom, c'est-à-dire, à ceux qui croient qu'ils recevront le don de le connaître et de le saisir par l'intelligence, en cette vie par le moyen de la foi, en l'autre par le moyen de la vision.

XXI [Jn 1, 13-14 a]

*Ceux qui ne sont pas nés des sangs, c'est-à-dire, ceux qui ne sont pas nés des spermés. Ni de la volonté de la chair, c'est-à-dire du sexe féminin — la chair, en effet, désigne souvent le sexe féminin¹ — ; ni de la volonté de l'homme (« uir »), c'est-à-dire, du sperme viril. On peut aussi comprendre les mots : *Ceux qui ne sont pas nés de la volonté de la chair*, de telle sorte que les mots suivants en soient l'explication : *ni de la volonté de l'homme*. Plusieurs, en effet, attribuent le mouvement irraisonné par lequel les hommes sont conçus dans la chair, à la chair seule, comme si ce mouvement ne concernait en rien l'âme, alors que la chair sans l'âme ne saurait prévaloir en ce domaine. C'est pourquoi l'évangéliste a ajouté : *Ni de la volonté de l'homme (« uir »)*, c'est-à-dire, de la volonté de l'homme (« homo ») tout entier. Les philosophes ont souvent l'habitude d'employer le mot *uir* au lieu de *homo*.*

Mais qui sont nés de Dieu, par la grâce du baptême, dans lequel ceux qui croient au Christ commencent à naître de Dieu. Mais quelqu'un pourrait estimer impossible qu'un homme mortel, charnel, fragile, corruptible fût élevé à une si grande gloire qu'il devînt enfant de Dieu. Reprenant souffle, pour ainsi dire, et répondant d'avance aux pensées

PL 35, 1395). Jean Scot donne la même exégèse dans *Homélie XXI*, 11-12 (SC 151, p. 304).

occultisque infidelium cogitationibus respondens, fortissimum posuit argumentum : *Et uerbum caro factum est.* Ac si dixerit : Non mireris carnem, id est mortalem hominem, in filium dei posse transire per gratiam, cum maioris miraculi sit uerbum caro factum. Nam si quod superius est ad inferius descendit, quid mirum si quod inferius est in id quod superius, superioris gratia agente, ascendat², praesertim cum ad hoc uerbum caro factum sit, ut homo filius dei fieret? Descendit enim uerbum in hominem ut, per ipsum, ascenderet homo in deum³. Haec euangelica sententia proloquiorum more recurrit⁴.

2. Ici encore, Jean Scot est tributaire d'AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. II, 15 (CCL 36, p. 18-19; PL 35, 1395); *Epistula 140*, IV, 11 (CSEL 44, p. 163; PL 33, 542). Dans son *Homélie* (XXI, 13-18; SC 151, p. 304-306), il dit de même que l'incarnation du Verbe de Dieu est un « argument » qui doit nous inciter à croire à la divinisation de l'homme. Il s'agit là d'un argument à fortiori, car l'incarnation du Verbe est un plus grand prodige que la divinisation de l'homme : *Homélie* XXI, 18-22 (SC 151, p. 306).

3. C'est pour permettre à l'homme de devenir enfant de Dieu, que le Fils de Dieu s'est fait homme : Incarnation du Verbe (ἐνανθρώπησις) et divinisation de l'homme (θεώσις) forment un couple de notions étroitement solidaires. Cette idée traditionnelle est exprimée avec beaucoup de vigueur chez MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 7 (PG 91, 1084 C 5-14, 1088 C 6-13), etc. La lecture de ces textes, qu'il a d'ailleurs traduits (PL 122, 1206 C 1-8, 1208 B 4-11), a sûrement influencé Jean Scot. Ce dernier exprime la même idée dans les vers suivants :

« Quae mens, quae uirtus superum, quae facta sophia
In carnem poterit descensum dicere uerbi,
Carnis et in uerbum sublimia bimata (βήματα) nosse ?
Vt deus aeternus factus caro lapsus ad ima,
Sic caro facta deus uere leuis euolat alta. »

(*Carmina*, Pars IX, 67-71; éd. L. Traube, *MGH, Poet. Lat.* III, p. 552).

4. Le mot *proloquium* est un terme de logique, emprunté par Jean Scot à Martianus Capella : C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2^e éd., t. 2, Leipzig 1927 (Manuldruck der Originalausgabe), p. 22, n. 87. Martianus Capella appelle *proloquium* toute

cachées des infidèles, l'évangéliste apporte un argument décisif : *Et le Verbe s'est fait chair.* C'est comme s'il disait : Ne sois pas surpris de ce que la chair, c'est-à-dire l'homme mortel, puisse par grâce devenir enfant de Dieu, alors qu'il est bien plus miraculeux que le Verbe se soit fait chair. Car si le supérieur est descendu jusqu'à l'inférieur, quoi d'étonnant à ce que, sous l'action de la grâce du supérieur, l'inférieur s'élève jusqu'au supérieur² ? Et cela, d'autant plus que le Verbe s'est fait chair précisément pour que l'homme devint enfant de Dieu. Le Verbe est descendu dans l'homme afin que, par lui, l'homme s'élevât à Dieu³. Cette phrase de l'évangile peut se convertir simplement⁴.

proposition susceptible d'être vraie ou fausse : « Quod ergo fuerit ex nominatio casu nominis et tertia uerbi persona coniunctum proloquium dicitur, ita ut iam necessario aut uerum sit aut falsum aut dubium » (MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis* IV, 389-390; éd. A. Dick, Leipzig 1925, p. 186, 9-12). Ce passage du *De Nuptiis* est commenté comme suit par Jean Scot lui-même : « Si uero nomen et uerbum coniuncta fuerint et fecerint quaestionem, proloquium dicimus ut est : ' Omnis homo animal est — Omnis homo animal non est ' » (*Annotationes in Marcianum* (186, 10), éd. C.-E. Lutz, p. 100, 14-16). Les autres commentateurs carolingiens de Martianus Capella entendent de la même façon le terme *proloquium* : MARTIN DE LAON (sous le nom de DUNGHAD), *Glossae in Martianum* (152, 21; 184, 16; 186, 19; 191, 22), éd. C.-E. Lutz, Lancaster-Oxford 1944, p. 17, 31, 32, 33; REMI D'AUXERRE, *Commentum in Martianum Capellam* (184, 12), éd. C.-E. Lutz, t. 2, Leyde 1965, p. 47, 10-13. On trouve plusieurs exemples d'emploi du mot *proloquium* dans le *Periphyseon* (IV, 5) : PL 122, 756 D 5, D 8, 757 B 7, B 12, C 5, 758 B 2. Dans le passage du *Commentaire sur l'évangile de Jean* qui nous intéresse ici, l'Érigène se réfère à l'opération logique appelée « conversion de proposition ». Il y a conversion de proposition quand le sujet devient attribut et, réciproquement, l'attribut sujet, sans changer la vérité ou la fausseté de l'énoncé, ni son caractère d'affirmation ou de négation. Manifestement, Jean Scot pense ici à ce que les logiciens nomment « conversion simple », type de conversion qui s'applique seulement aux universelles négatives et aux particulières affirmatives. Tout cela est exposé par Martianus Capella (*De Nuptiis* IV, 397; éd. A. Dick, p. 190-191. Cf. C. PRANTL, *op. cit.*, t. 1, p. 676)

30 Sicut enim dicimus : ' Verbum caro factum est ', ita possumus dicere ; ' Et caro uerbum facta est '.

Et habitauit in nobis, hoc est, conuersatum est inter nos homines⁵. Verbum habitauit in nobis, hoc est, naturam nostram possedit⁶.

XXII [Jn 1, 14 b]

298 B *Et uidimus gloriam eius*. Nos uidelicet, quos elegit de mundo, uidimus gloriam eius in manifestissimis miraculis, in transfiguratione¹ in monte spirituali, in claritate resurrectionis ; et non aliam gloriam, sed *gloriam unigeniti a*
5 *patre*.

Plenum gratiae. Subauditur : *Plenum uidimus gratiae secundum humanitatem ; et ueritatis secundum deitatem*².

et commenté par Jean Scot lui-même : *Annotationes in Marcianum* (193, 11-12), éd. cit., p. 102. Quant au verbe *recurrere* — « Haec euangelica sententia proloquiorum more recurrit » — il est utilisé par Martianus Capella pour désigner la conversion des propositions : *De Nuptiis* IV, 397 ; éd. cit., p. 190-191. C'est dans le même sens, ou en des sens très voisins, que Jean Scot emploie le verbe *recurrere* dans les passages suivants : *De praedestinatione* VIII, 3 et XIII, 3 (*PL* 122, 386 A 7-8 et 408 A 9) ; *Periphyseon* III, 9 (*PL* 122, 642 C 8). Si la conversion opérée par l'Érigène sur la première proposition de *Jn* 1, 14 appelle bien des réserves du simple point de vue de la logique formelle, la doctrine théologique qu'elle prétend justifier est affirmée ici avec une force et une conviction admirables.

5. « *Et uerbum*, inquit, *caro factum est et habitauit in nobis*. Quod est dicere : Et filius dei homo factus est et inter homines conuersatus est » (ALCUN, *Commentaria in Iohannis euangelium*, lib. I, cap. I ; *PL* 100, 748 D).

Car, de même que nous disons : « Le Verbe s'est fait chair », de même nous pouvons dire : « Et la chair s'est faite Verbe ».

Et il a habité parmi nous, c'est-à-dire : Il a vécu au milieu de nous, les hommes⁵. Le Verbe a habité parmi nous, c'est-à-dire qu'il a possédé notre nature⁶.

XXII [Jn 1, 14 b]

Et nous avons vu sa gloire. Nous, c'est-à-dire ceux qu'il a choisis du milieu du monde, nous avons vu sa gloire dans ses miracles éclatants, dans sa transfiguration¹ sur la montagne mystique, dans la clarté de sa résurrection. Et la gloire que nous avons vue n'est autre que *la gloire que le Fils unique tient de son Père*.

Plein de grâce. Il faut sous-entendre : ' Nous l'avons vu ' *plein de grâce* selon l'humanité ; *et de vérité* selon la divinité².

298 B

6. Ici, le texte du *Commentaire* s'accorde, pour la lettre, avec un passage de l'*Homélie* (XXI, 30 ; *SC* 151, p. 306) et, pour le sens, avec ces lignes du *Periphyseon* (V, 38) : « Et quod est eius habitaculum ? Nonne nostra natura, in qua per incarnationem habitare uoluit ? Audi euangelistam : *Et uerbum*, inquit, *caro factum est et habitauit in nobis* » (*PL* 122, 1003 B 5-9).

1. Jean Scot utilise généralement, pour parler de la transfiguration du Christ, le mot *transformatio*, qui est un décalque du grec μεταμόρφωσις : ainsi fait-il en *PL* 122, 662 A 2, 690 A 1, 723 D 4, 999 C 10, 1000 A 5, et dans l'*Homélie* (XXII, 5 ; *SC* 151, p. 308). Ici, il emploie le mot plus courant de *transfiguratio*, comme en *PL* 122, 999 C 14, D 4.

2. Cette interprétation est la première de celles que nous trouvons dans l'*Homélie* (XXIII, 2-4 ; *SC* 151, p. 310).

XXIII [Jn 1, 15]

fo 2.

Iohannes testatur de ipso, uerbo | uidelicet, et clamat — uel, sicut in greco legitur : *et clamauit*¹ — *dicens : Hic erat quem dixi*, uel, sicut in greco habetur, *quem dicebam*², quod multo significantius³ est. Nam si praeteritum perfectum, quod est 'dixi', poneret, peractum iam praedicationis eius de christo opus significaret; praeteritum

1. *Κέκραγεν* est la leçon de tous les manuscrits grecs cités par C. TISCHENDORF, *Nouum Testamentum graece*, vol. 1, Leipzig 1872, p. 744. Mais dans le Nouveau Testament, comme dans le grec littéraire d'ailleurs, le parfait *κέκραγεν* (littéralement : *clamauit*) peut avoir un sens présent et donc être justement traduit par *clamat*: W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1958, col. 885 (au verbe *κράζω*).

2. Selon C. TISCHENDORF, *op. cit.*, p. 744, seul le *Codex Ephraemi rescriptus* donne l'imparfait *ἔλεγον* au lieu de l'aoriste *εἶπον*, qui est la leçon courante. Nestle a bien formulé les questions que l'on peut théoriquement se poser au sujet de la remarque de Jean Scot : 1°. Ce dernier a-t-il eu connaissance, directement ou indirectement, du *Codex Ephraemi rescriptus*? 2°. A-t-il considéré *εἶπον* comme un imparfait? 3°. A-t-il eu accès à un manuscrit non recensé par Tischendorf, dans lequel se lirait, pour Jn 1, 15, l'imparfait *ἔλεγον*? Cf. E. NESTLE, « Scotus Erigena on Greek Manuscripts of the Fourth Gospel », dans *JThS*, t. 13 (1912) p. 596. De ces trois hypothèses, la seule vraisemblable est sans doute la deuxième. Raymond Flambard a fait remarquer que l'Érigène traduisait parfois l'aoriste grec par un imparfait latin : R. FLAMBARD, *Jean Scot Érigène traducteur de Maxime le Confesseur* [Paris, Archives nationales AB XXVIII¹⁰⁰], t. 1, p. 121. L'affirmation de Flambard s'appuie sur la traduction érigénienne des *Ambigua* de Maxime le Confesseur. Il m'a paru intéressant de la contrôler par un examen de la traduction du Pseudo-Denys. Grâce à PH. CHEVALIER, *Dionysiaca* (1937), p. 1618-1619, j'ai pu examiner 126 aoristes (voie active, mode indicatif), dont 83 aoristes premiers et 43 aoristes seconds. Les aoristes premiers sont presque toujours rendus, dans la version érigénienne, par le parfait latin (indicatif). S'il arrive que Jean Scot les traduise par l'imparfait ou le plus-que-parfait du subjonctif, c'est qu'il s'y trouve contraint par la syntaxe latine; mais il est certain

XXIII [Jn 1, 15]

Jean témoigne à son sujet, c'est-à-dire au sujet du Verbe. Et il crie — on lit dans le grec : *Et il cria*¹ — *en disant : Celui-ci était celui dont j'ai parlé*, ou, selon le grec, *celui dont je parlais*², ce qui donne un sens bien meilleur³. Car si l'évangéliste avait utilisé le prétérit parfait — j'ai parlé — il aurait donné à entendre que Jean avait déjà achevé de

que, pour lui, ces aoristes équivalent à des parfaits latins. Il en va différemment des aoristes seconds. Ces derniers, eux aussi, sont généralement rendus par le parfait (indicatif). Toutefois, sur les 43 aoristes seconds examinés, 5 sont traduits par l'imparfait : *ἔβίω* (PG 3, 565 B 4) = *uiuebat* (PL 122, 1110 B 9); *ἔλαχον* (PG 3, 725 A 8) = *sortiebantur* (PL 122, 1142 B 10); *ἔτυχεν* (PG 3, 1108 D 8) = *consequabantur* (PL 122, 1190 C 15); *προῆλθον* (PG 3, 821 A 5) = *procedebant* (PL 122, 1149 B 5); *προσῆγαγον* (PG 3, 568 B 1, note 93) = *adducebant* (PL 122, 1111 A 14). Deux autres sont traduits par l'imparfait du subjonctif : *ἐνέτυχον* (PG 3, 1096 A 1) = *insequerent* (PL 122, 1185 C 11); *ἔφελλον* (PG 3, 1096 A 2) = *deberent* (PL 122, 1185 C 12). Jean Scot semble donc avoir considéré certains aoristes seconds comme des imparfaits, notamment ceux auxquels la désinence -ov donne un air de parenté avec les imparfaits. L'aoriste second *εἶπον* est de ceux-là. A vrai dire, la manière de faire de Jean Scot, à ce sujet, n'a rien de rigide. Tantôt il traduit les formes de l'aoriste *εἶπον* par des parfaits : *εἶπας* = *dixisti* (PH. CHEVALIER, *op. cit.*, 1243⁴); *εἶπομεν* = *diximus* (*op. cit.*, 3314). Tantôt il traduit *εἶπον* par *dicebam*: MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 21 (PG 91, 1244 A 5) = *Versio Ambiguorum Maximi*, FLAMBARD 401 (Ms. Mazarine 561, fol. 110r, ligne 21). Cf. ci-après : III, IV, n. 6.

3. *Significantius*. Jean Scot se plaît à employer ce comparatif adverbial pour exprimer la supériorité du grec sur le latin : *Periphyseon* III, 3 (PL 122, 632 B 2-3); *Expositiones* II, 4 (162 C 11); *Homélie* VI, 32 (SC 151, p. 230). Il l'utilise aussi pour marquer la supériorité d'une traduction sur une autre (PL 122, 157 B 5, 172 B 5), ou d'une image sur une autre (171 C 11). Par ailleurs, c'est par *significantius* (adjectif) qu'il traduit le *ἐμφανεστερον* de PSEUDO-DENYS, *Hierarchie céleste* IX, 2 (PG 3, 260 A 5; SC 58, p. 130; PL 122, 1056 C 11) : cf. *Expositiones* IX, 2 (PL 122, 212 D 3-4, 213 A 8, A 11, A 13).

uero imperfectum, quod est 'dicebam', et inchoationem praedicationis christi ab Iohanne significat, et adhuc

- 298 C in ipsa praedicatione perseuerantiam.
 10 *Hic erat.* 'Hic' pronomen est demonstratiuum praesentis personae; ac per hoc datur intelligi adfuisse christum in illo loco, in quo Iohannes talem de eo demonstrationem aperte declarauit. Nec hoc mirum. Sepe enim ipse dominus, adhuc fere omnibus ignotus, priusquam baptizaretur
 15 et praedicare inchoaret, ad Iohannem solitus erat uenire. Ideoque ait Iohannes : *Hic erat quem dixi.* In hoc loco, sicut frequenter et in superioribus, uerbum quod est 'erat' non significationem temporis sed subsistentiae declarat, ita ut intelligamus 'hic erat' ac si aperte diceret : Hic
 20 est, hic subsistit, quem dicebam uobis⁴.

Ad quos dicebat? Ad discipulos profecto suos, quibus et absentem christum praedicabat et praesentem demonstrabat. Quod in sequentibus manifestatur, ubi ait discipulis suis : *Ecce agnus dei.*

- 299 A *Qui post me uenturus est*, uel, sicut in aliis codicibus scribitur : *Qui post me uenit.* Nam quod in greco scriptum est **EPXOMENOC**, et praeteriti temporis participium est et futuri.

- 25 *Qui post me uenturus est*, uel, sicut in aliis codicibus scribitur : *Qui post me uenit.* Nam quod in greco scriptum est **EPXOMENOC**, et praeteriti temporis participium est et futuri.
 30 *Ante me factus est.* Ac si aperte diceret⁵ : Qui post me, ordine temporum, in conceptione et natiuitate uenit in mundum, ante me factus est, mihi praelatus ordine
 fo 2v dignitatis. Ego enim purus et simplex | homo sum, ille

14 baptizaretur L.

4. Ainsi que Jean Scot l'explique en son *Homélie* (VI, 1-14; SC 151, p. 226-228), l'imparfait du verbe être a parfois une valeur d'éternité. Dans ce cas, dire 'Il était', revient à dire : 'Il subsiste'. C'est ce que déclare ici l'Érigène et c'est ce qu'il dit plusieurs fois dans son *Homélie* (IX, 27; XVIII, 5, 19; SC 151, p. 244, 288, 290).

5. *Ac si aperte diceret.* Cette formule de commentateur est familière à Jean Scot. On la rencontrera fréquemment dans les pages suivantes; on la trouve aussi dans l'*Homélie* (VI, 10; XVI, 6;

prêcher le Christ; tandis qu'en utilisant l'imparfait — je parlais — il donne à entendre du même coup que Jean a commencé de prêcher le Christ, et qu'il persévère dans cette prédication.

Celui-ci était. 'Celui-ci' est un pronom démonstratif se rapportant à une personne présente. On peut en conclure que le Christ était présent dans le lieu où Jean le désigna d'une façon aussi manifeste. Il n'y a rien là qui doive surprendre. Car le Seigneur, alors qu'il était encore presque ignoré de tous, avant son baptême et avant le commencement de sa prédication, avait coutume de venir souvent vers Jean. C'est pourquoi Jean dit : *Celui-ci était celui dont j'ai parlé.* En cet endroit, comme ce fut fréquemment le cas dans les passages précédents, le verbe *était* ne signifie pas le temps, mais l'acte de subsister. Il faut donc comprendre les mots *Celui-ci était*, comme si l'évangéliste disait ouvertement : Celui-ci est, celui-ci subsiste, lui dont je vous parlais⁴.

A qui parlait-il? A ses disciples, assurément, auxquels il prêchait le Christ absent, auxquels il montrait le Christ présent. C'est ce qui apparaît manifestement dans la suite, lorsque Jean dit à ses disciples : *Voici l'Agneau de Dieu.*

Celui qui viendra après moi, ou encore, selon d'autres manuscrits : *Celui qui est venu après moi.* En effet, le mot grec correspondant — ἐρχόμενος — peut-être soit un participe passé, soit un participe futur.

Il a été fait avant moi. C'est comme s'il disait clairement⁵ : Celui qui, dans l'ordre des temps, par sa conception et sa nativité, est venu dans le monde après moi, celui-là a été fait avant moi, a été placé devant moi dans l'ordre de dignité. Moi, je suis purement et simplement un homme;

SC 151, p. 226, 278) et dans le *Periphyseon* (V, 13, 23, 24, 25; PL 122, 884 A 15, 904 D 3, 908 C 13, 910 D 7, 912 B 2-3), etc. Cf. E. A. QUAIN, *A Stylistic Study of the Works of John the Scot*, Dissertation doctorale inédite, Cambridge (Mass.) 1941 [Harvard University, Thesis 90.4046 AB LN 1859], p. 82-84.

plus quam homo, ex humanitate et diuinitate compositus; ille dominus, ego seruus; ille rex, ego praecursor. Ideoque
 35 sequitur : *Quia prior me erat*, non solum aeternitate diuinitatis, uerum etiam humanitatis dignitate. Sed si
 299 B quis intentus grecum sermonem inspexerit, alio modo intelliget quod ait : *Qui post me uenturus est*, hoc est,
 40 qui post me uenturus foret, uel qui post me uenit in mundum, *ante me factus est*, hoc est, coram me apparuit; et quemadmodum prophetaui et cognoui eum spiritualibus oculis, dum essem in utero, ita et nunc carnalibus oculis coram me factum, id est uenientem, conspicio. Quod enim in greco scriptum est ΕΜΠΡΟΣΘΕΝ ΜΟΥ, proprie
 45 interpretatur 'coram me', hoc est, ante oculos meos⁶.

Et quid in eo perspicio, siue spiritualibus siue corporalibus oculis? Non aliud nisi quia prior me erat, seu, ut significantius in greco, quia primus mei erat⁷. Ad hoc
 50 itaque in praesentia mea factus est, ut cognoscerem illum primum esse, hoc est, in omnibus me praecedere. Praecedit enim me in plenitudine gratiae. Quicquid gratia possideo,
 299 C non aliunde nisi ex plenitudine gratiae ipsius accipio.

XXIV [Jn 1, 16-17]

Ideo consequenter¹ adiunxit : *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus*. Quam plenitudinem dicit? Non aliam

6. La même interprétation se trouve dans l'*Homélie* (XVI, 4-10; SC 151, p. 278).

7. ὅτι πρῶτός μου ἦν.

1. L'adverbe *consequenter* indique non seulement une succession chronologique, mais une suite logique. Il correspond au grec ἀκολουθῶς qui est fréquent chez le pseudo-Denys (PG 3, 425 C 1, 440 C 5, C 10, 476 A 2, 501 D 9, 592 B 2) et que Jean Scot traduit régulièrement par *consequenter* : PL 122, 1080 C 12, 1086 C 11, D 1, 1090 B 10, 1095 D 5, 1115 B 14. C'est par *consequenter* également que l'adverbe ἀκολουθῶς est traduit dans la version érigénienne des *Ambigua*

lui, est plus qu'un homme, étant composé d'humanité et de divinité. Il est le maître, je suis son serviteur. Il est le roi, je suis son précurseur. Et c'est pourquoi le texte ajoute : *Parce qu'il était devant moi*, non seulement par l'éternité de sa nature divine, mais aussi par la dignité de sa nature humaine. Toutefois, si l'on examine attentivement le texte grec, on comprendra d'une autre façon ces mots : *Celui qui viendra après moi*. En d'autres termes : Celui qui devait venir après moi — ou : Celui qui est venu après moi — dans le monde, *a été fait devant moi*, c'est-à-dire, est apparu en ma présence. Et de même que j'ai prophétisé, que je l'ai reconnu par les yeux de l'esprit, alors que j'étais dans le ventre de ma mère, de même actuellement, je le contemple avec mes yeux de chair, alors qu'il est fait devant moi, c'est-à-dire, alors qu'il vient. En effet, les mots grecs correspondants — ἐμπροσθέν μου — signifient exactement : en ma présence, c'est-à-dire, devant mes yeux⁶.

Et que vois-je en lui, soit avec les yeux de l'esprit, soit avec les yeux du corps ? Rien d'autre que ceci : Il était devant moi, ou, comme dit plus exactement le grec, il était le premier par rapport à moi⁷. Voici pourquoi il a été fait en ma présence : pour que je connusse qu'il est premier par rapport à moi, c'est-à-dire qu'en tout point il me précède. Il me précède, en effet, par la plénitude de grâce. Tout ce que je possède par grâce, c'est de la plénitude de sa grâce, et non d'ailleurs, que je le reçois.

XXIV [Jn 1, 16-17]

Conséquemment¹, l'évangéliste ajoute : *C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu*. De quelle plénitude parle-t-il ?

de Maxime le Confesseur : FLAMBARD 9, 29, 252, etc. L'adverbe *consequenter* revient souvent sous la plume de Jean Scot : *Homélie* VI, 29 et XV, 1 (SC 151, p. 230 et p. 274).

nisi eam de qua superius dixit : *Et uidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et ueritatis.*

5 Plenitudo quippe gratiae secundum humanitatem, et plenitudo ueritatis iuxta diuinitatem in christo habitat^a.

3^r Vnde ait apostolus : « In quo | plenitudo diuinitatis corporaliter — hoc est ueraciter — habitat^a. » Sed quomodo in christo plenitudo gratiae secundum humanitatem habitat? Non aliter nisi quod ipse sit primum et maximum diuinae gratiae exemplum⁴, in eo quod homo christus, nullis praecedentibus meritis, in unitatem substantiae uel, ut usitatus dicam, personae assumptus est⁵. Plenitudo autem ueritatis in ipso naturaliter est, 15 quia ipse est ueritas, ipso testante : « Ego sum uia, ueritas et uita^b. »

De plenitudine igitur eius secundum humanitatem et diuinitatem nos omnes accepimus. Nos omnes dicit, qui de israelitico populo eum recepimus et qui de ceteris 20 totius mundi nationibus in eum crediderunt⁶. Gratiam

10 habitat *corr.* Ravaisson : possidet L

a Col. 2, 9 b Jn 14, 6.

2. Cf. ci-dessus : I, xxii, n. 2.

3. On trouve la même citation et le même commentaire — *corporaliter, ueraciter* — dans l'*Homélie* (XXIII, 39-42 ; SC 151, p. 314-316).

4. Le Christ est le prototype (πρωτότυπος, *primum exemplum*) de l'homme déifié. La même idée est exprimée à peu près avec les mêmes termes dans l'*Homélie* (XXIII, 8-11 ; SC 151, p. 310).

5. Au lieu du mot *persona* (personne), familier aux théologiens latins, Jean Scot préfère employer le mot *substantia*, décalque du grec ὑπόστασις (hypostase). Il s'est d'ailleurs clairement expliqué à ce sujet dans le *Periphyseon* (II, 23 et 34 ; PL 122, 567 B8 - C12 et 613 A9 - C15). Les passages dans lesquels il emploie le mot *substantia* au sens d'hypostase — en signalant parfois, comme il le fait ici même, que l'équivalent vulgaire de ce terme est *persona* — sont très nombreux : on en trouvera une liste, qui est loin d'être exhaustive, en

D'aucune autre que de celle dont il a dit plus haut : *Et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité.* Dans le Christ, en effet, habitent la plénitude de grâce selon l'humanité et la plénitude de vérité selon la divinité². C'est pourquoi l'Apôtre dit : « En lui habite corporellement — c'est-à-dire véritablement — la plénitude de la divinité³. » Mais de quelle manière habite dans le Christ la plénitude de grâce selon l'humanité? D'aucune autre manière que celle-ci : il est l'exemplaire premier et suprême de la grâce⁴, puisque le Christ-homme, sans aucun mérite précédent, a été assumé dans l'unité de la « substance » ou — pour parler le langage courant — dans l'unité de la personne⁵ (divine). Quant à la plénitude de vérité, elle est en lui par nature, puisqu'il est lui-même la vérité, d'après son propre témoignage : « Je suis la voie, la vérité et la vie^b. »

C'est donc de sa plénitude selon l'humanité et selon la divinité que nous avons tous reçu. Par les mots « nous tous », l'évangéliste veut dire : Nous qui, parmi le peuple d'Israël, l'avons reçu et ceux qui, parmi les autres nations du monde entier, ont cru en lui⁶. Nous avons reçu la grâce

SC 151, p. 222, n. 2. Avant Jean Scot, Marius Victorinus avait traduit ὑπόστασις par *substantia* : cf. P. HADOT, *Commentaire des Traités théologiques de Marius Victorinus*, SC 69, p. 902. Comme je l'ai fait pour l'édition de l'*Homélie* (SC 151), j'ai préféré traduire *substantia* par « substance » plutôt que par « hypostase », afin de conserver, dans le français, l'ambiguïté qui existe dans le texte latin, où *substantia* désigne tantôt la substance et tantôt l'hypostase. Toutefois, le lecteur français pourra s'y retrouver aisément, car, chaque fois que le mot *substance* est pris dans le sens d'hypostase, il est mis entre guillemets. La formule par laquelle est désignée ici l'union hypostatique se retrouve équivalement dans le *Periphyseon* (IV, 3) : « humanitatis, quam sibi in unitatem substantiae assumpserat, compassus est » (PL 122, 745 A 7-8).

6. Jean Scot fait comme si c'était l'évangéliste lui-même qui prononçait ces paroles du commentaire : Nous qui appartenons au peuple d'Israël.

accepimus, qua in eum credimus, et ueritatem, qua ipsum intelligimus⁷. Et hoc est quod sequitur : *Gratiam pro gratia*, ut subaudiatur : De plenitudine eius accepimus *gratiam pro gratia*, gratiam uidelicet contemplationis ueritatis pro gratia fidei inhumanationis eius confessionis, hoc est, gratiam speciei pro gratia fidei, gratiam deificationis in futuro pro gratia actionis et scientiae in praesenti⁸.

Et ne quis eorum, qui se gloriantur in lege, existimaret se gratiam et ueritatem ex lege accepisse, continuo subiecit : *Quia lex per Moysen data est*. Ac si dixisset : Propterea dico ex plenitudine christi nos omnes accepisse gratiam et ueritatem, et non ex lege, quia lex tantummodo per Moysen data est, quae nullam gratiam accipientibus eam secundum litteram impertitur, quoniam nihil aliud est, nisi umbra quaedam | et symbolum noui testamenti⁹.

Gratia et ueritas per Iesum christum facta est. Potest et sic intelligi quia lex, dum consideratur in Moysi, id est in littera nuda, solummodo lex est; dum uero in christo, gratia et ueritas est. Spiritus enim legis gratia et ueritas est in christo Iesu. Lex itaque, considerata in Moysi, non est gratia et ueritas, in christo autem gratia et ueritas est¹⁰. Beatus Augustinus ita uetus testamentum

7. Foi et intelligence : Cf. ci-dessus, I, xx, n. 3.

8. Jean Scot s'inspire ici de saint Augustin (*In Iohannis euangelium*, tract. III, 8-9; CCL 36, p. 24-25; PL 35, 1399-1400) qui distingue deux grâces : une première grâce, qui est la foi, une deuxième grâce donnée en échange de la première (*gratiam pro gratia*), qui est la vie éternelle. Tout en restant fidèle au schéma augustinien, Jean Scot y introduit quelques-uns de ses thèmes familiers. La vie éternelle devient « déification » ou « contemplation », la foi se voit escortée de l'« action » et de la « science ». Ainsi se trouvent énumérées les quatre étapes de l'ascension spirituelle : 1° *Fides*; 2° *Actio*; 3° *Scientia*; 4° *Contemplatio* (*Speculatio, Theologia*). Cf. *Expositiones* I, 2; I, 3; II, 5; VI, 3; IX, 3 (PL 122, 136 A 1-7; 142 B 14-143 A 2; 165 C 5-166 A 15; DONDAINE, p. 281, 1-7; PL 122, 218 D 5-219 A 1); *Periphyseon* II, 23; V, 38 (PL 122, 574 A 7-10; 1017 D 7-10), etc.

9. Un homme qui s'avance en tournant le dos au soleil levant est

par laquelle nous croyons en lui, et la *vérité* par laquelle l'atteint notre intelligence⁷. Tel est le sens de ce qui suit : *Grâce pour grâce*. Il faut sous-entendre : c'est de sa plénitude que nous avons reçu *grâce pour grâce*, à savoir la grâce de contempler la vérité, en échange de la grâce de croire en son incarnation et de confesser cette foi, c'est-à-dire, la grâce de vision en échange de la grâce de foi, la grâce de la déification dans la vie future en échange de la grâce d'action et de « science » dans la vie présente⁸.

Et afin qu'aucun de ceux qui se glorifient dans la Loi ne puisse penser qu'il a reçu de celle-ci la grâce et la vérité, l'évangéliste ajoute aussitôt : *Car la Loi a été donnée par Moïse*. Ce qui revient à dire : j'affirme que nous avons tous reçu la grâce et la vérité de la plénitude du Christ et non de la Loi, pour cette raison que la Loi, donnée seulement par Moïse, ne confère aucune grâce à ceux qui la reçoivent selon la lettre, car elle n'est pas autre chose que l'ombre et le symbole du Nouveau Testament⁹.

La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. Ce qui peut se comprendre ainsi. La Loi, considérée dans Moïse, c'est-à-dire dans sa nudité littérale, est Loi et rien d'autre; considérée dans le Christ, elle est grâce et vérité. En effet, l'esprit de la Loi est grâce et vérité dans le Christ Jésus. Ainsi donc la Loi, considérée dans Moïse, n'est pas grâce et vérité; considérée dans le Christ, elle est grâce et vérité¹⁰. Saint Augustin distingue l'Ancien Testament du Nouveau

précédé de son ombre. C'est ainsi que l'Ancien Testament a précédé le Nouveau. L'*Épître aux Hébreux* (10, 1) dit, en effet, que la Loi était l'ombre des biens à venir. Jean Scot parle des ombres de la Loi (*legales umbrae*) dans son *Homélie* (XXIII, 41; SC 151, p. 316). Il parle aussi des symboles de la Loi (*legalia symbola, legis scriptae symbola*) dans ses *Expositiones* (I, 2; PL 122, 136 B 9) et dans son *Homélie* (XIX, 26; XXIII, 38; XXIII, 44; SC 151, p. 296, 314, 316).

10. On trouvera un important dossier sur le thème des deux Testaments dans H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I, I, Paris 1959, p. 305-363.

discernit a nouo. Ait enim : « Lex data est ut gratia quaereretur; gratia autem data est ut lex impleretur¹¹. »

45 Tria itaque proponit : legem, gratiam, ueritatem, tres ierarchias insinuans, unam quidem in ueteri testamento, in obscurissimis enigmatibus traditam; secundam, quam et mediam dicimus, in nouo testamento in quo abundantia gratiae et eorum, quae mystice in lege et dicta et facta
50 sunt¹², apertissima declaratio est; tertiam, caelestem dico, iam in hac uita inchoantem et in altera uita perficiendam,
300 C in qua purae ueritatis contemplatio in his qui deificantur absque ulla caligine donabitur. Prima itaque ierarchia legis nomine, secunda gratiae, tertia ueritatis appellatione
55 insinuat. De quibus tribus ierarchiis quisquis plenius scire desiderat, legat sanctum Dionysium ariopagitam¹³.

XXV [Jn 1, 18 a]

Deum nemo uidit unquam. Ad cumulum laudis plenitudinis christi additur quod ait : *Deum nemo uidit unquam.* Et quasi, hac occasione diuinae inuisibilitatis, omni beatitudine humana priuaretur natura — ipsius nanque

48 habundantia L|| 53 donabitur L : dabitur L¹

11. AUGUSTIN, *De spiritu et littera* XIX, 34 (CSEL 60, p. 187, 22-23 ; PL 44, 221). Jean Scot citera de nouveau ce texte ci-après : IV, VI, n. 5.

12. *Quae mystice in lege et dicta et facta sunt.* Il faut, pour saisir la portée de cette formule, se référer aux définitions techniques qui seront données plus loin : Cf. *Appendice III*. En fait, il s'agit ici des *mysteria*, qui sont *allegoriae facti et dicti*.

13. Jean Scot renvoie ici à la *Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys (PG 3, 369-584) qu'il a d'ailleurs traduite : PL 122, 1069 D-1112 B. Il le fait en utilisant une tournure qui lui est familière : *Periphyseon* II, 29 (PL 122, 597 C 4-6). Dans la préface à sa traduction des œuvres de Denys, il a donné un sommaire du contenu de la *Hiérar-*

de la façon suivante : « La Loi, dit-il, a été donnée pour que la grâce fût recherchée, la grâce a été donnée pour que la Loi fût accomplie¹¹ ». L'évangéliste propose donc trois termes : la Loi, la grâce, la vérité. Il introduit de cette façon les trois hiérarchies. La première hiérarchie, celle de l'Ancien Testament, se présente sous de très obscures énigmes. La seconde, que nous appelons hiérarchie intermédiaire, est celle du Nouveau Testament, dans lequel la grâce abonde et dans lequel les mystères de la Loi, faits et discours¹², sont ouvertement manifestés. La troisième hiérarchie, la hiérarchie céleste, déjà commencée en cette vie mais qui recevra sa perfection en l'autre, est celle dans laquelle la contemplation de la pure vérité, sans aucun nuage, sera accordée à ceux qui seront déifiés. C'est ainsi que la première hiérarchie est introduite sous le nom de Loi, la seconde sous le nom de grâce, la troisième sous le nom de vérité. Quiconque désire en savoir davantage au sujet de ces trois hiérarchies, devra lire saint Denys l'Aréopagite¹³.

300 C

XXV [Jn 1, 18 a]

Personne n'a jamais vu Dieu. Afin de porter à son comble la louange de la plénitude du Christ, l'évangéliste ajoute : *Personne n'a jamais vu Dieu.* A cause de cette invisibilité de Dieu, la nature humaine serait privée de toute béatitude — car la contemplation de Dieu est la vraie béati-

chie ecclésiastique, qui s'accorde parfaitement avec ce qu'il dit ici des trois hiérarchies : *Epistola ad Carolum regem de uersione operum Dionysii*, éd. E. Dümmmler, dans *MGH, Ep. VI*, Berlin 1902, p. 160, 26-p. 161, 8 ; PL 122, 1033 C 14-1034 C 4. Dans le présent passage du *Commentaire*, l'Érigène établit une correspondance entre les trois hiérarchies dionysiennes et les trois termes énumérés par Jn 1, 17 : 1° *Loi* = sacerdoce de l'Ancien Testament ; 2° *Grâce* = sacerdoce du Nouveau Testament ; 3° *Vérité* = sacerdoce céleste.

5 contemplatio uera est beatitudo — si non succurrerit
 10 4^r diuina bonitas per incarnatio[nem] unigeniti filii dei qui
 in carne, hoc est in toto homine quem accepit, non solum
 300 D seipsum aperuit, sed omnino antea incognitum deum
 patrem hominibus manifestauit, sicut ait ipse : « Mani-
 10 festauit nomen tuum hominibus quos dedisti mihi^a »,
 et iterum Philippo quaerenti et dicenti : « Ostende nobis
 patrem, et sufficit nobis », respondetur : « Philippe, qui
 me uidet, et patrem uidet meum^b »; et iterum : « Nemo
 uidit filium nisi pater, neque patrem nisi filius, et cui
 15 uoluerit filius reuelare^c. »

Nec solum hoc de hominibus, uerum etiam de angelis
 intelligendum. Nam et angeli deum suum, qui omnem
 intellectum exsuperat, in sua natura cognoscere non
 potuerunt, quia inuisibilis et incognitus est; uerbo uero
 301 A 20 incarnato, dominum suum intellexerunt, dei uidelicet
 filium, et in ipso et per ipsum totam remotam ab omnibus
 trinitatem¹. Vniuersaliter itaque et rationali et intellectuali
 creaturae² profuit dei uerbi inhumanatio³, rationali

a Jn 17, 6 b Jn 14, 8-9 c Matth. 11, 27

1. L'incarnation du Verbe n'intéresse pas la seule créature humaine
 mais la création tout entière, visible et invisible, selon le mot de
 saint Paul (*Éphés.* 1, 10) cité ci-après. Jean Scot a exprimé la même
 idée dans les vers suivants :

« Nec minus in caelis prosunt mysteria christi
 Quam terris, merito cum sit deus omnibus unus :
 Illic angelicas patefecit lumine mentes
 Ac tenebrosa suae uirtutis prodidit ipsis.
 Nulla quidem uirtus potuit dinoscere pure
 Quem pater occultans gremio uelabat opaco.
 Sed caro nunc uerbum factum — mirabile dictu —
 Clare se cunctis hominemque deumque reuoluit.
 ΝΟΥΣ ΤΕ ΛΟΓΟΣ ΤΕ capit quem nullus uiderat ante :
 ΣΑΡΚΙΚΑ nam ΦΥΣΙΣ diuinas temperat ΑΥΓΑΣ. »

(*Carmina*, Pars II, VIII, 41-50 ; éd. L. Traube, dans *MGH, Poet. Lat.*
 III, p. 539 ; *PL* 122, 1231 C-1232 A). Cf. *Homélie* XI, 24-39 (*SC* 151,
 p. 257, n. 3).

tude — si la bonté divine ne venait à son secours par
 l'incarnation du Fils unique de Dieu. C'est ce dernier
 qui, dans la chair, je veux dire dans l'homme tout entier
 par lui assumé, non seulement s'est fait connaître lui-
 même, mais encore a manifesté aux hommes Dieu le
 300 D Père, jusque-là tout à fait inconnu. Lui-même le dit :
 « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as don-
 nés^a. » Par ailleurs, à Philippe qui lui fait cette demande :
 « Montre-nous le Père, et cela nous suffit », il répond :
 « Philippe, qui me voit, voit aussi mon Père^b. » Il dit
 encore : « Personne n'a vu le Fils, si ce n'est le Père, et per-
 sonne n'a vu le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils
 a voulu le révéler^c. »

Tout cela doit s'entendre non seulement des hommes,
 mais aussi des anges. Les anges eux-mêmes, en effet, n'ont
 pu connaître, dans sa nature, le Dieu qui dépasse toute
 intelligence, car il est invisible et inconnu. Mais, après l'in-
 carnation du Verbe, ils ont connu leur Seigneur, à savoir
 le Fils de Dieu : en lui et par lui, ils ont connu l'inacces-
 sible Trinité¹. C'est donc de façon universelle à toute
 créature, qu'elle soit douée d'intelligence ou douée de rai-
 son², qu'a profité l'incarnation³ du Verbe de Dieu. La créa-

2. Les mots *intellectualis creatura* désignent la nature angélique ;
 les mots *rationalis creatura*, la nature humaine. Cf. *Periphyseon* II,
 18, 19 ; III, 37 ; V, 25, 35, 38 (*PL* 122, 552 C 1-3, C 15, 732 C 1-D 1,
 733 A 11-12, 915 A 10-13, 958 B 8-9, 959 C 3, 1008 C 15-D 2) ;
Expositiones IV, 6, 9 (DONDAINE, p. 264, 10-12 ; p. 266, 12-13).

3. Jean Scot distingue *incarnatio* (σάρκωσις) et *inhumanatio*
 (ἐνανθρώπησις). Une telle distinction peut se réclamer du Symbole
 de Nicée : καὶ σαρκωθέντα... καὶ ἐνανθρωπήσαντα (J.-D. MANSI,
Sacrorum Conciliorum noua et amplissima collectio, t. 2, Florence
 1759, col. 667 A). Bien que la version latine courante du Symbole
 de Nicée ne rende pas très perceptible une telle distinction, on constate
 cependant que certains manuscrits latins ont rendu le grec ἐναν-
 θρωπήσαντα par *inhumanatus est* : G. L. DOZZETTI, *Il Simbolo di*
Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica, Rome 1967, p. 233. Mais
 la distinction entre *incarnatio* et *inhumanatio* était familière aux

uidelicet ad libertatem naturae ex morte et seruitio
 25 diabolico et ex ignorantia ueritatis, intellectuali uero ad
 cognoscendam suam causam quam prius ignorabat⁴.
 Hinc apostolus : « In quo restaurata sunt omnia, quae in
 caelo et in terra^d. »

30 Sed non immerito quaeritur cur in ueteri testamento
 et in nouo frequenter legatur de deo hominibus apparuisse,
 siue uisibiliter carnalibus oculis, siue inuisibiliter prophe-
 ticiis uisionibus, dum euangelium ait : *Deum nemo uidit*
*unquam*⁵. Sed si de solo patre diceretur quod eum nemo
 uidit, | facillime solueretur quaestio, ut persona filii
 301 B 35 et spiritus sanctus sepe intelligantur uisibiliter apparuisse,
 solum uero patrem remotum ab omni uisione⁶. Quoniam
 uero, non de una persona, sed de tota trinitate, quae deus
 unus est, hoc intelligitur dictum *Deum nemo uidit unquam*,
 40 essentiam uidelicet et substantiam unius trinitatis, quoniam
 superat omnem intellectum rationalis et intellectualis
 creaturae, non immerito inuestigandum est quod apparuit

d *Éphés.* 1, 10

29 cur : cur cum L|| 35 sanctus L: sancti *Ravaisson et Floss*

Pères grecs, notamment à Maxime le Confesseur. Citons, parmi
 beaucoup d'autres, ce passage des *Ambigua* (31) : τὴν ἀληθινὴν
 τοῦ θεοῦ σάρκωσιν καὶ τελείαν ἐνανθρώπησιν (PG 91, 1276 A 5-6),
 que Jean Scot a traduit comme suit : « ueram dei incarnationem
 et perfectam inhumanationem » (FLAMBARD, 454). Pratiquement,
 les deux termes sont souvent mis l'un pour l'autre, ainsi que l'Érigène
 le reconnaît : *Periphyseon* II, 33 (PL 122, 611 B 11-12) ; *Expositiones*
 IV, 20 (DONDAINE, p. 273, 26).

4. L'incarnation du Verbe a délivré les hommes de la mort, de la
 servitude du démon et de l'ignorance ; elle a apporté aux anges un
 accroissement de connaissance : « Hinc non incassum credimus et
 intelligimus incarnationem uerbi dei non minus angelis quam
 hominibus profuisse ; profuit namque hominibus ad suam redem-
 tionem suaque naturae restaurationem, profuit angelis ad
 cognitionem » (*Periphyseon* V, 25 ; PL 122, 912 C 7-12).

ture douée de raison a été libérée, dans sa nature, de la
 mort, de l'esclavage du diable et de l'ignorance de la vérité.
 La créature douée d'intelligence a connu sa Cause, alors
 qu'auparavant elle l'ignorait⁴. De là ce mot de l'Apôtre :
 « En lui toutes choses ont été restaurées, celles du ciel et
 celles de la terre^d ».

Mais on peut légitimement se demander pourquoi, dans
 l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, nous lisons
 fréquemment que Dieu est apparu aux hommes, tantôt de
 manière visible aux yeux de la chair, tantôt de manière
 invisible dans des visions prophétiques, alors que l'Évan-
 gile dit : *Personne n'a jamais vu Dieu*⁵. Si ces mots s'appli-
 quaient au Père seul, la question serait très facilement
 résolue : on comprendrait que la personne du Fils et celle
 du Saint-Esprit sont souvent apparues de manière visible
 et que seul le Père est inaccessible à tout regard⁶. Toute-
 fois, ce n'est pas d'une personne en particulier, mais de la
 Trinité tout entière qui est un seul Dieu, que ces paroles
 ont été dites : *Personne n'a jamais vu Dieu*, personne n'a
 jamais vu l'essence et la substance de la Trinité unique,
 parce que cela dépasse tout entendement, celui de la créa-
 ture douée de raison comme celui de la créature douée

5. Saint Augustin s'est préoccupé de concilier l'affirmation selon
 laquelle « personne n'a jamais vu Dieu » (*Jn* 1, 18) avec les textes
 scripturaires qui semblent dire le contraire : AUGUSTIN, *Epistula* 147,
De uidendo deo (CSEL 44, p. 274-331 ; PL 33, 596-622) ; *De Trinitate*
 II, III, IV (CCL 50, p. 80-205 ; PL 42, 845-912). Épiphanes s'est, lui
 aussi, interrogé sur ce problème (*Ancoratus*, 53-55 ; GCS 25, p. 61-65 ;
 PG 43, 108 C-116 A), mais la solution qu'il y a apportée est à l'opposé
 de celle d'Augustin. Jean Scot, qui a fait son profit des spéculations
 augustiniennes sur ce sujet, marque son désaccord avec les positions
 d'Épiphanes : *Expositiones* IV, 15 (DONDAINE, p. 270, 10-16). Sur
 le problème de la vision de Dieu, cf. V. LOSSKY, *Vision de Dieu*,
 Neuchâtel 1962.

6. Augustin avait lui-même écarté cette solution de facilité, qui
 consisterait à dire que seul le Père est invisible : *De Trinitate* II,
 IX-XVIII (CCL 50, p. 99-126 ; PL 42, 854-868).

dum dicitur deus siue uisibiliter siue inuisibiliter appa-
 ruisse. Beatus Augustinus incunclanter⁷ asserit filium
 apparuisse in ueteri testamento, non tamen in ea substantia
 45 qua patri aequalis est, sed in aliqua subiecta creatura,
 siue uisibili siue inuisibili⁸. Similiter, quando apparuisse
 301 C spiritus legitur, uerbi gratia in specie columbae, non per
 seipsum in ea substantia qua patri et filio coessentialis
 est, sed in subiecta creatura est existimandum. Idipsum
 50 de patre intellige⁹. Visiones etiam prophetarum, quibus
 prophetae deum uidisse perhibentur, de subiecta quadam
 spirituali creatura factae sunt; substantiam uero diuinam
 per seipsam nullo modo eis apparuisse Dionysius incunclan-
 ter astruit, ne inuisibilis et incomprehensibilis aliquo modo
 55 uideri aut comprehendi posse existimetur¹⁰.

Quaeritur etiam utrum hoc <dicatur de> hominibus
 solummodo adhuc in hac uita degentibus, non autem de
 uirtutibus caelestibus, quae semper in diuina contempla-

43 Augustinus L || 53 incunclanter L || 58 quae corr. Ravaisson:
 qui L

7. Le sens de l'adverbe *incunclanter* nous est donné par Jean Scot
 lui-même : « *Incunclanter*, indubitanter » (*Annotationes in Marcianum*,
 493, 9 ; éd. C. E. Lutz, p. 205, 2). Nous retrouverons plus loin :
incunclanter (I, xxv, 53) ; *absque ulla cunctatione* (I, xxv, 80).
 L'adverbe *incunclanter*, qui ne paraît ni dans le *De praedestinatione*
 ni dans l'*Homélie*, revient souvent dans les *Expositiones* et dans le
Periphyseon. En ce dernier ouvrage, sa fréquence croît au fur et à
 mesure qu'on progresse : on le rencontre, en effet, une fois dans le
 livre I, une fois dans le livre II, six fois dans le livre III, treize fois
 dans le livre IV et quarante-et-une fois dans le livre V.

8. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. III, 17 (CCL 36,
 p. 27-28 ; PL 35, 1403). Saint Augustin traite cette question tout au
 long des livres II, III et IV de son *De Trinitate* (CCL 50, p. 80-205 ;
 PL 42, 845-912). Parmi les textes augustiniens illustrant ce que dit
 ici Jean Scot, citons : « Nos qui numquam apparuisse corporeis
 oculis deum, nec patrem, nec filium, nec spiritum sanctum dicimus,
 nisi per subiectam suae potestati corpoream creaturam » (*De*
Trinitate II, ix, 50-52 ; CCL 50, p. 101 ; PL 42, 855) — « Ipsa enim

d'intelligence. Il est donc légitime de se demander ce
 qui est apparu, lorsqu'on déclare que Dieu, soit de manière
 visible, soit de manière invisible, est apparu. Saint Augus-
 tin affirme sans hésitation⁷ que le Fils est apparu sous
 l'Ancien Testament, non pas toutefois dans la substance
 par laquelle il est égal au Père, mais dans le support d'une
 créature visible ou invisible⁸. De même, quand nous lisons
 que le Saint-Esprit est apparu, par exemple sous forme de
 301 C colombe, il ne faut pas croire qu'il l'a fait en personne et
 dans la substance par laquelle il est coessential au Père et au
 Fils, mais seulement dans le support d'une créature. Il faut
 en dire autant du Père⁹. Quant aux visions prophétiques,
 celles par lesquelles on dit que les prophètes ont vu Dieu,
 elles se sont produites dans le support d'une créature spiri-
 tuelle ; mais Denys affirme sans hésiter que la substance
 divine, prise en elle-même, ne leur est en aucune façon
 apparue, de crainte qu'on n'aille penser que l'Invisible et
 l'Incompréhensible puisse d'une certaine façon être vu ou
 compris¹⁰.

La question aussi se pose de savoir si ce qui vient d'être
 dit concerne uniquement les hommes qui vivent encore ici-
 bas et non les esprits célestes qui se tiennent constamment

natura uel substantia, uel essentia, uel quolibet alio nomine appel-
 landum est idipsum quod deus est, quidquid illud est, corporaliter
 uideri non potest. Per subiectam uero creaturam, non solum filium
 uel spiritum sanctum, sed etiam patrem corporali specie siue simili-
 tudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse creden-
 dum est » (*De Trinitate* II, xviii, 70-76 ; CCL 50, p. 120 ; PL 42,
 868). Cf. aussi AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos, Ps. 138*, 8 (CCL 40,
 p. 1994-1997 ; PL 37, 1788-1790).

9. Telle est, en effet, la conclusion de la longue discussion menée
 par Augustin au cours des livres II, III et IV du *De Trinitate* (CCL
 50, p. 80-205 ; PL 42, 845-912). Cf. en particulier : CCL 50, p. 157-
 159 et p. 203-205.

10. PSEUDO-DENYS, *Hiérarchie céleste* IV, 3 (PG 3, 180 C) ;
 traduction de Jean Scot : PL 122, 1047 B. Le commentaire érigénien
 de ce passage de Denys éclaire bien le présent exposé : *Expositiones*
 IV, 15-16 (DONDAINE, p. 269-270).

tione consistunt. Ad hoc dicendum quia nullus humanae seu angelicae naturae | particeps ipsum deum per seipsum in sua propria natura potest contemplari¹¹. Quod enim in latino codice scriptum *Deum nemo uidit*, in greco *Deum nullus uidit*. ΟΥΔΕΙΣ quippe et 'nemo' et 'nullus' interpretatur¹².

65 Quid ergo sanctae animae hominum et sancti intellectus angelorum uident, dum deum uident, si ipsum deum non uident, quem uidere perhibentur? Verbi gratia, ut pauca exempla de multis ponamus, Esaias uidit dominum sedentem super solium excelsum⁶. Dominus dicit in euangelio : « Angeli eorum semper uident faciem patris mei qui in caelis est⁷. » Item : « Qui diligit me, diliget eum a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo me ipsum ei⁸. » In epistola sua Iohannes : « Scimus quia filii dei sumus, sed nondum apparuit quid erimus. Scimus autem quia, cum ipse apparuerit, uidebimus eum sicuti est⁹. » Paulus item : « Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem¹⁰, caeteraque id genus¹¹. Quid, inquam, uident homines et angeli, uel uisuri sunt, dum apertissime et sanctus Ambrosius et Dionysius ariopagita absque ulla cunctatione inculcant deum, summam dico trinitatem, nulli per seipsam umquam apparuisse, nunquam apparere, nunquam apparituram¹²?

e Is. 6, 1 f Matth. 18, 10 g Jn 14, 21 h I Jn 3, 2 i I Cor. 13, 12

11. Saint Ambroise dit en effet : « Et quid de hominibus loquimur, cum etiam de ipsis caelestibus uirtutibus et potestatibus legerimus quia *Deum nemo uidit umquam*? » (AMBROISE, *Expositio in Lucam I*, 385-387; CCL 14, p. 19). Ce texte d'Ambroise est cité dans AUGUSTIN, *Epistula 147*, VI, 18 (CSEL 44, p. 290; PL 33, 603).

12. Jean Scot emploie tantôt *nullus* tantôt *nemo*, pour exclure les anges et les hommes : *Periphyseon II*, 20 (PL 122, 557 C-558 B). De même, il traduit οὐδείς tantôt par *nemo* (FLAMBARD, 281), tantôt par *nullus* (FLAMBARD, 13, 22, 23, 25, etc.). Cf. E.-A. QUAIN, A

dans la contemplation de Dieu. A quoi il faut répondre qu'aucun être participant à la nature humaine ou à la nature angélique ne peut contempler Dieu lui-même, considéré en lui-même, dans sa propre nature¹¹. En effet, tandis que le texte latin porte : *Personne n'a vu Dieu*, le grec dit : *Aucun n'a vu Dieu*, car οὐδείς se traduit à la fois par *personne* et par *aucun*¹².

Que voient donc les âmes saintes des hommes et les saintes intelligences des anges, quand elles voient Dieu, si elles ne voient pas ce Dieu même qu'elles sont prétendues voir ? Par exemple, pour donner seulement quelques témoignages parmi beaucoup d'autres, Isaïe a vu le Seigneur assis sur un trône élevé⁶. Le Seigneur dit dans l'Évangile : « Leurs anges voient toujours la face de mon Père qui est dans les cieux⁷. » Et encore : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père; moi aussi, je l'aimerai et je me manifesterai à lui⁸. » Dans son Épître, Jean écrit : « Nous savons que nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons cependant que lorsqu'Il se manifestera, nous le verrons tel qu'il est⁹. » Paul dit de même : « Nous voyons maintenant dans un miroir, d'une façon obscure, mais alors nous verrons face à face¹⁰. » Maints autres textes vont dans le même sens¹¹. Que voient donc les hommes et les anges, ou que verront-ils, puisque saint Ambroise et Denys l'Aréopagite affirment très clairement et sans hésitation que Dieu, j'entends la Trinité suprême, n'est jamais apparu en lui-même à qui que ce soit, n'apparaît jamais, n'apparaîtra jamais¹² ? Il apparaîtra dans ses

Stylistic Study of the Works of John the Scot, Thèse de doctorat, Cambridge (Mass.) 1941, p. 115-116.

13. La plupart des textes scripturaires qu'invoque ici Jean Scot sont déjà cités par AUGUSTIN, *Epistula 147*, V-IX (CSEL 44, p. 285-297; PL 33, 601-607).

14. AMBROISE, *Expositio in Lucam I*, 369-432 (CCL 14, p. 18-20); PSEUDO-DENYS, *Hierarchie céleste IV*, 3 (PG 3, 180 C; SC 58, p. 96-97; PL 122, 1047 B).

Apparebit itaque in theophaniis suis, hoc est in diuinis
 apparitionibus, in quibus iuxta altitudinem puritatis
 85 et uirtutis uniuscuiusque deus apparebit. Theophaniae
 302 B autem sunt omnes creaturae uisibiles et inuisibiles, per
 quas deus — et in quibus — sepe apparuit, et apparet,
 et appariturus est¹⁵. Item uirtutes purgatissimarum
 1° 57 animarum | et intellectuum theophaniae sunt¹⁶, et in eis
 90 quaerentibus et diligentibus se deus <seipsum> mani-
 festat, in quibus, ueluti quibusdam nubibus¹⁷, rapiuntur
 sancti obuiam christo, sicut ait apostolus : « Rapiemur in
 nubibus obuiam christo¹ », nubes appellans altitudines
 clarissimas diuinae theoriae, in qua semper cum christo
 95 erunt¹⁸. Hinc est quod Dionysius ait : « Et si quis eum

j *I Thess.* 4, 17.

15. Le mot et la notion de théophanie (θεοφάνεια) dérivent du
 PSEUDO-DENYS, *Hiérarchie céleste* IV, 3 ; VII, 1 ; *Hiérarchie ecclésiastique*
 III, 10 ; IV, 12 ; V, 7 ; *Noms divins* I, 2 ; I, 4 ; I, 6 ; X, 2 ;
Lettre VIII, 1 (PG 3, 180 C, 205 B, 440 A-B, 485 B, 513 C, 589 A,
 592 C, 596 A, 937 B, 1084 B). Mais Jean Scot se réfère aussi, pour
 la notion de théophanie, à l'autorité de Maxime le Confesseur :
Periphyseon I, 9 (*ShW*, p. 52, 22-33 ; *PL* 122, 449 A-B). Le terme
theophania, qui ne paraît ni dans le *De praedestinatione* ni dans
 l'*Homélie*, revient fréquemment sous la plume de l'Érigène dans les
Expositiones et dans le *Periphyseon*. Dans ce dernier ouvrage, il est
 employé une cinquantaine de fois. Bornons-nous ici à rapporter une
 étymologie et une définition : « Et notandum quod theophania
 potest interpretari quasi ΘΕΟΥΦΑΝΙΑ, hoc est dei apparitio uel
 dei illuminatio ; omne siquidem quod apparet lucet ; et a uerbo
 ΦΑΙΝΩ, id est luceo uel appareo, deriuatur » (*Expositiones* IV, 17 ;
 DONDAINE, p. 271, 27-30) — « Ex ipsa igitur sapientiae dei condescen-
 sione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem
 naturae ad ipsam per dilectionem fit theophania » (*Periphyseon* I,
 9 ; *ShW*, p. 52, 31-33 ; *PL* 122, 449 B). Il est important de noter que
 ni l'homme ni l'ange ne voient Dieu en lui-même : ils n'atteignent
 que des théophanies, c'est-à-dire des manifestations créées de la
 nature incréée. Dans la vision béatifique elle-même, les bienheureux
 et les anges ne voient que des théophanies (*PL* 122, 448 C-D [*ShW*
 p. 50-52], 926 C 2-D 2, 963 C 6-14, 983 A 6-14) ; et le mystère de la

théophanies, c'est-à-dire, dans les apparitions divines
 en lesquelles, suivant le degré de pureté et de vertu d'un
 chacun, Dieu apparaîtra. Or les théophanies sont toutes
 créatures visibles ou invisibles par lesquelles et dans les-
 302 B quelles souvent Dieu est apparu, apparaît, apparaîtra¹⁵.
 De même, les âmes parfaitement purifiées et les intelligences
 (angéliques) sont des théophanies¹⁶ ; en elles Dieu se mani-
 feste à ceux qui le cherchent et qui l'aiment ; en elles, comme
 en des nuées¹⁷, les saints sont entraînés à la rencontre du
 Christ, selon la parole de l'Apôtre : « Nous serons entraînés
 dans les nuées à la rencontre du Christ¹ ». L'Apôtre appelle
 « nuées » les sommets lumineux de la contemplation divine
 en laquelle (les saints) seront toujours avec le Christ¹⁸.
 C'est pour cela aussi que Denys a dit : « Si quelqu'un prétend

génération du Verbe ne peut être aperçu qu'à travers l'écran des
 théophanies (*PL* 122, 557 C 6-558 A 6). Cf. à ce sujet : T. GREGORY,
Note sulla dottrina delle « Teofanie » in Giovanni Scoto Eriugena,
 dans *Studi medievali*, 3 a Serie, t. 4 (1963), p. 75-91.

16. Non seulement les esprits angéliques sont des épiphanies
 et des théophanies de la Trinité (*Expositiones* VI, 9 ; DONDAINE,
 p. 283, 34-37), mais toute créature, visible ou invisible, est une
 théophanie (*op. cit.*, IV, 12 ; DONDAINE, p. 267, 26-37).

17. Les théophanies révèlent Dieu, sans toutefois permettre de
 l'atteindre tel qu'il est en lui-même. Elles le manifestent et le cachent
 tout ensemble : *Periphyseon* V, 38 (*PL* 122, 1010 C 10-D 9) ; *Exposi-
 tiones* VI, 2 (DONDAINE, p. 280, 24-27). C'est par là, sans doute, que
 Jean Scot peut évoquer, à leur sujet, les nuées dont parle saint Paul
 (*I Thess.* 4, 17). Les purs esprits (*uirtutes*), ceux des bienheureux
 (*purgatissimarum animarum*) comme ceux des anges (*intellectuum*)
 sont des théophanies, ainsi qu'on l'a vu à la note précédente. Les purs
 esprits sont les nuées dans lesquelles le Fils de l'homme apparaîtra
 à la fin des temps (*Matth.* 24, 30) : *Periphyseon* V, 38 (*PL* 122,
 1000 B-C) ; *Expositiones* XV, 31 (DONDAINE, p. 293). Une telle
 exégèse a pu lui être suggérée par le PSEUDO-DENYS, *Hiérarchie
 céleste* XV, 6 (PG 3, 336 A ; SC 58, p. 181-182).

18. Jean Scot cite le même texte (*I Thess.* 4, 17) et le commente
 dans le même sens en *Periphyseon* V, 31 (*PL* 122, 945 C-D). Le mot
theoria (transcription latine de θεωρία) désigne ici la contemplation.
 Il peut désigner aussi l'exégèse allégorique : Cf. ci-après, p. 398, n. 1.

— deum uidelicet — uidisse dixerit, non eum uidit, sed aliquid ab eo factum¹⁹. » Ipse enim omnino inuisibilis est, « qui melius nesciendo scitur²⁰ », et « cuius ignorantia uera est sapientia²¹ ».

XXVI [Jn 1, 18 b]

302 C *Vnigenitus filius, qui est in sinu patris.* Vel, ut in greco scribitur : *Qui est in sinum patris, vel in sinibus patris.* In quibusdam codicibus grecorum singulariter sinus patris dicitur, in quibusdam pluraliter, quasi sinus multos pater
5 habeat¹.

97 inuisibilis L¹: inuisibiles L.

19. Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεόν, συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἐώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γνωστικῶν (PSEUDO-DENYS, *Lettre I*; PG 3, 1065 A 8-10; PL 122, 1177 A 11-13). Ce texte est cité dans le *Periphyseon* (V, 26; PL 122, 920 C 6-8). Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris-Louvain 1933, p. 226.

20. « ... de summo illo deo qui scitur melius nesciendo » (AUGUSTIN, *De ordine* II, xvi, 44 (CSEL 63, p. 177, 25-26; PL 32, 1015; éd. R. Jolivet, Paris 1939, p. 438). Jean Scot fait souvent allusion à ce texte soit isolément (*Periphyseon* III, 22; PL 122, 687 A 1), soit en liaison avec un texte voisin du Pseudo-Denys : cf. note suivante.

21. Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελῆς ἀγνωσία γῶσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γνωστικῶνα (PSEUDO-DENYS, *Lettre I*; PG 3, 1065 A 13-B 2; PL 122, 1177 B 2-3). La formule dionysienne s'est plus ou moins stylisée dans la mémoire et sous la plume de Jean Scot. Il y fait de fréquentes allusions : *Periphyseon* II, 28 (PL 122, 593 C 14-15, 594 A 6-7), etc. Mais, le plus souvent, il bloque cette citation de Denys (*Lettre I*) avec celle d'Augustin (*De ordine* II, xvi, 44) : « Augustinus quidem : *Qui melius, inquit, nesciendo scitur.* Dionysius autem : *Cuius ignorantia uera est sapientia* » (*Periphyseon* II, 29; PL 122, 597 D 2-4). On retrouve ces deux citations jumelées dans les passages suivants : *De praedestinatione* XV, 9 (PL 122, 416 C 12-13) ; *Periphyseon* I, 66 (ShW, p. 190, 32-33; PL 122, 510 B 13-14) ; II, 29

l'avoir vu — il s'agit de Dieu —, ce n'est pas lui qu'il a vu, mais une réalité produite par lui¹⁹. » Quant à lui, il est absolument invisible : « on le connaît mieux par le non-savoir » (que par le savoir)²⁰ et « l'ignorance, à son sujet, est la sagesse véritable²¹ ».

XXVI [Jn 1, 18 b]

302 C *Le Fils unique qui est dans le sein du Père.* On lit dans le grec : *Qui est dans le sein du Père ou dans les seins du Père.* Certains manuscrits grecs parlent au singulier du sein du Père, d'autres au pluriel comme si le Père avait plusieurs
seins¹.

(PL 122, 598 A 2-5); IV, 7 (PL 122, 771 C 10-11). Cf. W. BEIERWALTES, « Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena (*Diuina ignorantia summa ac uera est sapientia*) », dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 73 (1966), p. 264-284; V. LOSSKY, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, p. 101-112.

Les citations susdites peuvent faire penser à PORPHYRE, *Sententiae*, 25 (éd. Mommert, p. 11, 4); à la *Théologie d'Aristote* II, 47 (dans *Plotini opera*, éd. P. Henry et H. R. Schwyzer, t. 2, Paris-Bruxelles 1959, p. 71); à l'*Epistula de scientia diuina*, 119, 124 (dans *Plotini opera*, éd. cit., t. 2, p. 323). M. Pierre Thillet, à l'obligeance de qui je dois ces références, pense que ces deux dernières œuvres sont très probablement de Porphyre. Cf. A. SOLIGNAC, « Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De ordine* de saint Augustin », dans *Archives de philosophie*, t. 20 (1957), p. 446-465.

1. Jean Scot donne pour ce verset (*Jn* 1, 18) deux leçons de manuscrits grecs, toutes deux différentes du texte latin de la Vulgate : la première comporte un accusatif singulier (εἰς τὸν κόλπον), la seconde un ablatif pluriel (ἐν κόλοις). La première leçon est courante : C. TISCHENDORF, *Nouum Testamentum graece*, t. 1, Leipzig 1872, p. 746; M.-E. BOISMARD, « Dans le sein du Père (*Jn* 1, 18) », dans *Revue biblique*, t. 59 (1952), p. 23-39. La seconde leçon pose un problème : E. NESTLE, « Scotus Eriugena on Greek Manuscripts of the Fourth Gospel », dans *JThS*, t. 13 (1912), p. 596. On peut supposer que Jean Scot a remarqué le pluriel ἐν κόλοις

Ille enarravit. Vnigenitus itaque filius deum narravit, hoc est, in seipso manifestavit, non in quantum divinitas eius, quae omnino invisibilis est, sed in quantum humanitas quam, ut seipsum et patrem suum necnon et spiritum sanctum suum hominibus manifestaret et angelis, accepit². Nam humana anima, dum per seipsam invisibilis sit, per motus suos corporeos, non quid sit, sed quia sit, manifestat³.

12 quid L¹: quod L

chez les Pères grecs qu'il lisait, par exemple chez le PSEUDO-DENYS, *Lettre IX* (PG 3, 1105 A 1; PL 122, 1188 D 7). En effet, tandis qu'une telle leçon ne se trouve dans aucun manuscrit grec actuellement connu du Nouveau Testament, elle est fréquente dans la littérature patristique : G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 765-766 (au mot κόλαρος). Jean Scot parle volontiers au pluriel des « seins du Père » : PL 122, 246 C 12, 558 B 2, B 7, 611 B 3-5, 642 B 11-12; *Carmina* II, VII, 3 (MGH, *Poet. Lat.* III, p. 537; PL 122, 1230 A), etc. Pour d'autres exemples d'emploi du mot *sinus* par Jean Scot, cf. *ShW*, p. 42, 16 (n.) et, ci-après, IV, IV, n. 2.

2. Cf. plus haut, I, xxv, n. 1 et 4.

3. Selon Jean Scot, l'âme humaine connaît son existence (*quia est*), mais ignore son essence (*quid sit*). Par cette ignorance aussi, par cette ignorance surtout, l'homme est « à l'image de Dieu ». Car Dieu est incompréhensible, non seulement aux créatures, mais à lui-même : *Periphyseon* II, 28 (PL 122, 589 B 8-10). C'est le thème de la *divina ignorantia*, longuement exposé dans le *Periphyseon*, particulièrement en II, 28 et II, 29 (PL 122, 587 B 4-C 1, 590 C 8-D 6, 597 C 13-598 A 13), etc. Jean Scot, remarquons-le, ne dit pas que Dieu s'ignore, mais seulement qu'il ignore ce qu'il est (*quid sit*), car il n'est pas un « quelque chose » (*quid*): PL 122, 589 A-590 D. L'âme humaine, ayant été créée à l'image de Dieu — c'est là une thèse fondamentale de l'érigénisme — doit ressembler à Dieu par son ignorance même. Elle ignore donc ce qu'elle est (*quid sit*), tout en sachant qu'elle est (*quia est*). Et de même que le non-savoir nous rapproche plus de Dieu que le savoir, de même il est plus noble, pour l'homme, d'ignorer sa propre essence que de connaître son existence : *Periphyseon* IV,

C'est lui qui l'a fait connaître. Le Fils unique a donc fait connaître Dieu, c'est-à-dire qu'il l'a manifesté dans sa propre personne, non en tant qu'il possède la divinité, laquelle est absolument invisible, mais en tant qu'il a assumé l'humanité pour manifester aux hommes comme aux anges, et soi-même et son Père et le Saint-Esprit⁴. L'âme humaine, en effet, invisible en elle-même, manifeste par ses mouvements corporels, non pas ce qu'elle est, mais (seulement) qu'elle est⁵.

7 (PL 122, 771 B-772 B). Jean Scot va jusqu'à dire que si l'intellect humain connaissait sa propre essence, il s'écarterait par là même de la ressemblance avec son Créateur : *Periphyseon* II, 27 et IV, 7 (PL 122, 585 B-C et 771 D 1-6). Pour étayer cette thèse, notre auteur fait appel à GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *De imagine*, 11 (PG 44, 153 C-156 B; *RHAM*, t. 32 (1965), p. 220-221); il cite et commente ce texte dans *Periphyseon* IV, 11 (PL 122, 788 A-789 A). On doit aussi accorder quelque attention aux lignes suivantes qui se lisent dans le *Periphyseon* (IV, 7) à la suite d'une citation d'AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* II, 6 (CSEL 28, 1, p. 41, 6-8; PL 34, 268) et que l'édition de H. J. Floss semble attribuer aussi à Augustin : « Cognitio vero, qua seipsam in seipsa intelligit intellectualis et rationalis creatura, veluti secunda quaedam substantia eius est qua se novit solummodo se nosse et esse et velle, non autem quid sit » (PL 122, 770 C). La première partie de cette phrase est « démontrée » dans le *Periphyseon* IV, 7 (PL 122, 769 A 6-B 2). Les derniers mots (en italiques), sans être une citation littérale d'Augustin, sont cependant d'inspiration augustinienne, puisqu'on y reconnaît la triade *esse, nosse, velle*: AUGUSTIN, *Confessiones* XIII, XI, 12 (éd. M. Skutella, Leipzig 1934, p. 336; PL 32, 849). Cf. à ce sujet : P. HADOT, « L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin », dans *Studia Patristica*, vol. VI, part. IV [= TU 81], Berlin 1962, p. 409-442; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 174-177 et p. 432-434. Par ailleurs, le texte du *Periphyseon* (IV, 7; PL 122, 770 C) peut être utilement confronté avec les lignes suivantes, dans lesquelles, parlant de l'esprit humain (*mens*), Augustin écrit : « Totumque illud quod se iubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit quod solum esse se certa est » (AUGUSTIN, *De Trinitate* X, x, 68-71; CCL 50, p. 328-329; PL 42, 982). Sans

Et quid est quod ait *Qui est in sinu patris, vel in sinibus*
 15 *patris?* Vtrum aliud est sinus patris, aliud unigenitus
 302 D filius patris? Non aliud, sed unigenitus filius ipse est
 sinus patris. Sinus autem patris dicitur filius, quia patrem
 insinuauit mundo^a. Sinus etiam patris unigenitus filius
 est, quia in secretis paternae naturae semper est^a, sicut
 1^o 6^r 20 ipse ait : « Ego in patre, et pater in me est^a. » | Quemad-
 modum igitur domus patris unigenitus filius est^a, sicut
 ipse ait : « In domo patris mei mansiones multae sunt^b »
 — ac si diceret : In me, in quo pater ueluti in sua propria
 domo habitat, multae mansiones sunt; in ea enim unus-
 25 quisque suam receptionem pro suis meritis et ipsius gratia
 possidebunt⁷ — ita et sinus patris est filius; in ipso enim
 303 A recipit pater et colligit quos uult recipere et colligere.

Enarrauit, hoc est, doctrina et manifestatione suae
 incarnationis, deum inuisibilem demonstrauit et demonstrat
 30 et demonstraturus est, sicut ait in ipsa sententia, quam
 paulo superius introduximus : « Qui diligit me diligetur
 a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo me ipsum
 ei^c. »

20 in^a : in L || 28 doctrina et manifestatione corr. Ravaisson : doc-
 trinam et manifestationem L.

a Jn 14, 10 b Jn 14, 2 c Jn 14, 21.

doute aucun de ces textes, ni celui de Grégoire de Nysse, ni ceux
 d'Augustin, ne rendent parfaitement raison de la thèse érigénienne
 selon laquelle, connaissant son existence (*quia est*), l'âme humaine
 ignore son essence (*quid sit*). Mais, à son habitude, Jean Scot a pu
 utiliser les formules de ses devanciers pour les dépasser. Cf.
Periphyseon IV, 7 (PL 122, 768 C 5-11).

4. Jean Scot justifie son assertion par une « étymologie » qu'il est
 difficile de rendre en français. Le Fils est appelé sein (*sinus*) du Père,
 parce qu'il a fait connaître (*insinuauit*) le Père au monde.

Et que signifient les mots *Celui qui est dans le sein du*
Père ou *dans les seins du Père*? Est-ce que le sein du Père
 serait autre chose que le Fils unique du Père? Non. Le Fils
 unique est lui-même le sein du Père. Or, le Fils est appelé
 302 D « sein du Père », parce que c'est lui qui a introduit le Père
 dans le monde^a. Le Fils unique est aussi « le sein du Père »,
 parce qu'il est toujours dans les secrets de la nature du
 Père^a, ainsi que lui-même le dit : « Je suis dans le Père et
 le Père est en moi^a ». Tout de même que le Fils unique est
 la maison du Père^a — lui-même le déclare : « Dans la mai-
 son du Père, il y a beaucoup de demeures^b », ce qui revient
 à dire : en moi, en qui le Père habite comme en sa propre
 maison, il y a beaucoup de demeures : là, en effet, chacun
 recevra l'accueil proportionné à ses mérites et à la grâce
 du Père⁷ — de même le Fils est aussi le sein du Père : en lui
 le Père reçoit et rassemble ceux qu'il veut recevoir et ras-
 sembler.

Il l'a fait connaître. En d'autres termes : Le Fils, par son
 enseignement et par la manifestation de son incarnation,
 a montré, montre et montrera le Dieu invisible, ainsi que
 lui-même le dit dans la phrase citée un peu plus haut :
 « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père; moi aussi je
 l'aimerai et je me manifesterai à lui^c ».

5. « Vnde et euangelista dicit : *Deum nemo uidit umquam, nisi*
unigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarrauit. Sicut ergo
 sinus patris spiritalis intellegitur intimum quoddam paternae caritatis
 naturaeque secretum, in quo semper est filius... » (AMBROISE, *De*
patriarchis XI, 51; CSEL 32, 2, p. 153; PL 14, 689 C) — « Quid est
in sinu patris? In secreto patris » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*,
 tract. III, 17; CCL 36, p. 27; PL 35, 1403).

6. « *Domus illa christus est* » (*Periphyseon* V, 36; PL 122, 984 B
 5-6).

7. « *Per multas diuersasque... mansiones, hoc est meritorum et*
gratiarum ordinationes » (*op. cit.*, V, 36; PL 122, 984 B 3-5).

XXVII [Jn 1, 19-23 a]

Et hoc est testimonium Iohannis. Ac si diceret : Hoc totum quod diximus, ab eo loco *Iohannes testimonium perhibet* usque ad id quod est *ille enarravit*, testimonium Iohannis est praecursoris de eo cuius praecursor est.

5 Deinde, ueluti ex alio primordio narrationis¹ incipit dicens : *Quando miserunt iudaei ab Ierosolimis*, et caetera. Et est ordo uerborum : *Et confessus est, et non negauit, quando miserunt iudaei ab Ierosolimis sacerdotes et leuitas, et reliqua.*

303 B

10 Quid autem non negauit et quid confessus est? *Quia non sum ego christus.* Putabant enim iudaei Iohannem baptistam christum fuisse, quia in prophetis praedictum quod in mundum uenturus esset. Putabant quoque eum Heliam thesbiten, propter nimiam sui abstinentiam et

15 castitatem et solitariam uitam et asperrimam delictorum reprehensionem et durissimum uindictae futurae terrorem. Et praeter hoc, putabant eum, Iohannem dico, unum

fo 6v aliquem ex prophetis | iterum surrexisse, uidentes maximam prophetiae gratiam in eo profecisse. *Non sum ego,*

20 *inquit, christus*, quia christi praecursor sum et uox clamantis in deserto.

303 C

Helias es tu? Dicit: Non sum. Haec negatio duobus modis intelligitur. Non sum, dixit, Helias, sed in spiritu et uirtute Heliae ueni². Item non sum Helias; ille enim

12 babbistam L || quia L²: qui L || praedictum L² uel L¹: praedictus est L || 13 quoque L²: enim (?) L || 14 heliam L² uel L¹: eliam L || thesbiten L²: fuisse (?) L || 16 terrorem L² (super rasuram) || 19 profecisse L²: prophecisse (!) L || 20 inquit L¹: inquit L || 22 helias L² uel L¹: elias L || 23 elias L

1. On remarque une formule voisine dans l'*Homélie* (IX, 10-11) : « Veluti ab altero primordio suae theologiae seriem direxit » (SC 151, p. 242).

XXVII [Jn 1, 19-23 a]

Voilà le témoignage de Jean. En d'autres termes : tout ce que nous avons dit, depuis les mots *Jean témoigne* jusqu'à ceux-ci *C'est lui qui l'a fait connaître*, constitue le témoignage de Jean le précurseur au sujet de Celui dont il est le précurseur. Puis, comme s'il passait à l'exorde d'un nouveau récit¹, l'évangéliste commence ainsi : *Lorsque les Juifs envoyèrent de Jérusalem*, etc. L'ordre des mots est le suivant : *(Jean) déclara et ne nia point, lorsque les Juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites*, etc.

303 B

Quelle est donc la chose qu'il ne nia point mais déclara ? Celle-ci : *Je ne suis pas le Christ.* Les Juifs, en effet, pensaient que Jean-Baptiste était le Christ dont les prophètes avaient prédit qu'il viendrait dans le monde. Ils pensaient encore qu'il était Élie de Thesbé, en raison de sa rigoureuse abstinence, de sa chasteté, de sa vie solitaire, de l'âpreté avec laquelle il s'en prenait aux péchés et de la vive terreur qu'il inspirait de la vengeance à venir. En outre, certains pensaient que Jean était l'un des anciens prophètes revenu sur terre, parce qu'ils voyaient éclater en lui la grâce de prophétie. Jean déclare : *Je ne suis pas le Christ*, étant le précurseur du Christ et la voix de celui qui crie dans le désert.

Es-tu Élie? Il dit: Je ne le suis point. Cette réponse négative peut se comprendre de deux façons. D'une première façon : je ne suis pas Élie, dit Jean, mais je suis venu avec l'esprit et la vertu d'Élie². Autre façon de comprendre :

303 C

2. La réponse du Baptiste peut sembler contredire une parole du Christ (*Matth.* 11, 13-14), ainsi que l'observe AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. IV, 5-6 (CCL 36, p. 33-34; PL 35, 1407-1408). L'apparente contradiction se trouve levée, selon Augustin (*loc. cit.*), par une autre parole évangélique : « Il marchera devant lui dans l'esprit et la vertu d'Élie » (*Lc* 1, 17). Jean-Baptiste a tenu la place qu'avait Élie dans l'imagination et les représentations de l'espérance juive (P. Lamarche).

25 solummodo propheta, ego uero non solum propheta, sed et praecursor²; non quod omnes prophetae praecursores christi non sint, sed quod nullus prophetarum simul cum christo uno eodemque anno natus est, **qui fieret praecursor paruo spacio interposito**⁴.

30 *Propheta es tu? Respondit: Non.* Item dupliciter intelligitur: aut quia plus quam propheta est, sicut de eo christus praedicat^a, ideo negat se prophetam esse⁵, aut quod opinioni eorum respondit. Putabant enim Iohannem unum ex **mortuis** prophetis praeteriti temporis fuisse.

35 Ait ergo: Non sum unus ex ipsis prophetis, de quorum numero existimatis me surrexisse et praesentialiter uobis praedicare.

303 D *Dixerunt ergo ei: Quis es? Si christus seu Helias seu aliquis prophetarum non es, dic quis es, ne absque responso atque ulla cognitione de te ad eos, qui nos misserunt, redeamus, nullumque responsum eis reddere ualeamus. Quid dicis de teipso? Audiuius enim te de christo praedi-*

40

28 qui fieret praecursor *add. L² || 34 mortuis add. L² || 40 misserunt L² uel L¹: miserunt L*

a *Matth.* 11, 9; *Lc* 7, 26

3. La première interprétation de la réponse de Jean-Baptiste consistait à lui faire dire: Je suis *autre* qu'Élie. La seconde interprétation consiste à lui faire dire: Je suis *plus* qu'Élie, car je suis plus que prophète (*Lc* 7, 26).

4. « Et Iohannes ipse requisitus respondit dicens: *Non sum propheta.* Qui enim se plus quam prophetam nouerat, esse prophetam negabat. Qui idcirco plus quam propheta dicitur, quia prophetae officium est uentura praenuntiare, non etiam ostendere. Iohannes uero plus quam propheta est, quia quem uerbo dixit digito ostendit » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae XL in euangelia*, Hom. III, 3; *PL* 76, 1087 B) — « Prophetarum quippe ministerium est uentura praedicare, non etiam demonstrare. Iohannes ergo plus quam propheta est, quia eum quem praecurrendo prophetauerat, etiam ostendendo monstrabat » (*op. cil.*, Hom. VI, 5; *PL* 76, 1097 C).

je ne suis pas Élie, car Élie était seulement prophète, alors que je suis, moi, non seulement prophète, mais précurseur². Ce qui ne veut pas dire que les autres prophètes ne sont pas des précurseurs du Christ, mais aucun d'eux n'est né la même année que le Christ, aucun d'eux n'a été précurseur si peu de temps avant sa venue⁴.

Es-tu prophète? Il répondit: Non. Cela encore peut se comprendre de deux façons: ou bien c'est parce qu'il est plus qu'un prophète — comme le Christ le déclare à son sujet^a — que Jean dit n'être pas prophète⁵, ou bien c'est parce qu'il répond à l'opinion que les Juifs se faisaient de lui. Ceux-ci pensaient, en effet, que Jean était l'un des prophètes du temps passé qui étaient morts. Il dit donc: je ne suis pas un de ces prophètes, je ne suis pas, comme vous le croyez, l'un d'entre eux qui serait ressuscité et qui, en personne, vous prêcherait.

Ils lui dirent donc: Qui es-tu? Si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni l'un des prophètes, dis-nous qui tu es, afin que nous ne retournions pas sans réponse et sans avoir rien appris à ton sujet vers ceux qui nous ont envoyés, afin que nous ne soyons pas incapables de leur apporter une réponse. Que dis-tu de toi-même? Nous avons entendu dire que tu as

303 D

5. On sait que, pour l'Érigène, la négation est supérieure à l'affirmation quand il s'agit du discours sur Dieu: *Expositiones* II, 3 et 5 (*PL* 122, 155 C 11-D 2, 156 B-C, 171 C 2-172 A 14); *Periphyseon* I, 66 (*ShW*, p. 190-192; *PL* 122, 510 B 9-D 1); II, 1 (*PL* 122, 525 A 12-14), etc. En effet, dire que Dieu n'est pas « essence », qu'il n'est pas bonté, etc., revient à dire qu'il est *plus qu'essence, plus que bonté*, etc. Ainsi, mais toutes proportions gardées, dire que Jean-Baptiste n'est pas prophète, revient à dire qu'il est *plus que prophète*. Telle est du moins l'interprétation la plus « théologique » de la réponse du Baptiste (*Jn* 1, 21 b). Mais, ainsi qu'il l'a fait en commentant *Jn* 1, 21 a (cf. ci-dessus, note 3), Jean Scot propose une autre interprétation, plus littérale: à des interlocuteurs qui veulent voir en lui un ancien prophète ressuscité, le Baptiste oppose une dénégation pure et simple.

casse, de te autem ipso nil manifestum asseris. Quid ergo dicis de teipso?

45 *Ego sum uox clamantis in deserto.* Si quaeritis, inquit, quid de meipso profero, cognoscite quia ego sum uox.

304 A **Non dixit 'quia ego sum homo', seu 'ego sum Iohannes filius Zachariae', sed dixit: 'Ego sum uox'**^a. Non enim in se humanam subsistentiam⁷ consideravit, nec humanam generationem, siquidem ultra haec omnia exaltatus est
50 praecursor uerbi. | Deseruit omnia quae intra mundum continentur, ascendit in altum, factus est uox uerbi, ita ut nullam in se substantiam fateretur, praeter id quod, extra omnem **creaturam**, ex abundantia gratiae accepit,
55 esse uidelicet uox uerbi^a. Hoc autem nomen, non a seipso, sed longe ante ab Esaia propheta, immo a spiritu sancto per Esaiam sibi est impositum^b. Itaque ego sum uox, non mea uox, sed clamantis uox. Vox enim relatiue dicitur. Clamantis igitur uerbi, hoc est, per carnem praedicantis uox est Iohannes^a.

60 304 B Et ubi clamat uerbum, cuius uox est Iohannes? *In deserto.* Hoc desertum multi uolunt intelligi de Iudaea deque toto Israhel¹⁰. Iudaea quippe in desertum redacta

45 inquit L¹: inquit L || 47-48 Non dixit-sum uox add. L² (i. mg.) || 54 creaturam L² (super rasuram) || habundantia L

b Is. 40, 3

6. « Non dixit : Ego sum Iohannes, ego sum Elias, ego sum propheta. Sed quid dixit ? Hoc uocor : *Vox clamantis in deserto* » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. IV, 7 ; CCL 36, p. 35 ; PL 35, 1409).

7. Dans la version érigénienne des *Ambigua* de Maxime le Confesseur, le mot *subsistentia* traduit généralement le grec *ὑπαρξίς* : FLAMBARD 39, 177, 183, 279, 287, 355, 446, 556, 586, etc.

8. L'éloge que Jean Scot fait ici du Baptiste place ce dernier parmi les hommes déjà divinisés qui se sont élevés au-dessus de l'univers créé et au-dessus d'eux-mêmes (PL 122, 629 D 1-4, 666 A

prêché le Christ, mais tu n'affirmes rien d'évident à ton propre sujet. *Que dis-tu donc de toi-même ?*

Je suis la voix de celui qui crie dans le désert. Si vous me demandez, dit-il, ce que je dis de moi-même, sachez que je suis une voix. Il n'a pas dit : « Je suis un homme », ni : « Je suis Jean, fils de Zacharie. » Il a dit : « Je suis une voix^a. »
304 A C'est qu'en sa propre personne il n'a pas considéré l'humaine subsistance⁷ ni la génération humaine, car le précurseur du Verbe a été exalté bien au-dessus de tout cela. Il a laissé derrière lui toutes les réalités qui sont contenues dans les limites de ce monde, il s'est élevé dans les hauteurs, il est devenu la voix du Verbe, à tel point qu'il ne reconnaît plus en soi aucune autre substance que celle qu'il a reçue par une grâce abondante et au delà de toute créature, à savoir d'être la voix du Verbe^a. Or ce nom, il ne se l'est pas donné à lui-même ; depuis longtemps, le prophète Isaïe, ou plutôt, l'Esprit-Saint parlant par Isaïe le lui avait donné^b. Je suis donc une voix, dit-il, non pas ma voix, mais la voix de celui qui crie. Le mot « voix », en effet, exige un complément. Jean est donc la voix du Verbe, du Verbe qui crie, c'est-à-dire du Verbe qui prêche par sa chair^a.

Mais où crie ce Verbe dont Jean est la voix ? *Dans le désert.* En ce désert beaucoup veulent voir la Judée et Israël tout entier¹⁰. La Judée, en effet, a été réduite en

12-14, 897 C 11-14, 977 D 5-978 A 6). Il fait le même éloge de Jean l'évangéliste dans l'*Homélie* (V, 1-6 ; SC 151, p. 220-222). En se dépassant lui-même, en sortant de lui-même, Jean-Baptiste a, pour ainsi dire, renoncé à son moi. Il ne se reconnaît plus d'autre réalité que celle-ci, essentiellement relative : être la voix du Verbe.

9. Nous verrons plus loin (I, xxvii, 80-101) comment il faut comprendre ce cri du Verbe.

10. « Qui etiam in deserto clamat, quia derelictae destitutaeque Iudaeae solatium redemptoris annuntiat » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae XL in euangelia*, Hom. VII, 2 ; PL 76, 1100 B-C). Ces lignes de Grégoire le Grand sont citées dans BÉDE, *In Marci euangelium expositio* I, 73-74 (CCL 120, p. 438 ; PL 92, 135 A-B) : cf.

est, omni diuino cultu euacuata, idololatriaeque sordibus
 65 contaminata, legalem litteram solummodo, omni spirituali
 sensu euacuatam, diuersis superstitionibus pollutam
 sequens¹¹; et quae prius confessio dicta est — Iudaea
 enim 'confessio' interpretatur¹² — in negationem omnino
 ueritatis uersa est. In hac itaque solitudine et uox uerbi
 70 et ipsum uerbum primo praedicauit. Sed cur uocis appella-
 tione praecursor uerbi significatur, non immerito quaeritur.
 Est igitur uox interpres animi. Omne enim, quod intra
 semetipsum prius animus et cogitat et ordinat inuisibiliter,
 per uocem in sensus audientium sensibilibiter profert¹³.
 304 C 75 Animus itaque, id est intellectus **omnium**¹⁴, dei filius est.
 Ipse est enim, ut ait sanctus Augustinus, intellectus
 omnium, immo omnia¹⁵. Cuius praecursor pulchre uocis

69 est add. L^s uel L^s || 75 omnium add. L^s (i. mg.)

A. WILLMES, « Bedas Bibelauslegung », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 44 (1962), p. 297 [p. 281-314]. Le même texte se retrouve chez ALCUIN, *Commentaria in Iohannis euangelium*, lib. I, cap. 2 (PL 100, 753 D).

11. « Hoc, id est ex recta uia, qua unus deus colitur, sicut et ceterae nationes, recessisse idolaque coluisse perhibetur hebraicus populus, ideoque ultionem diuinam perpressus est » (*Expositiones IX*, 3; PL 122, 216 B 9-12). Jean Scot parle aussi de la superstition judaïque (*iudaica superstilio*) dans le *Periphyseon* (II, 28; PL 122, 595 C 11).

12. « Iudaea confessio interpretatur » (AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 75, 3, 4-5 (CCL 39, p. 1038; PL 36, 959). Cf. FR. WUTZ, *Onomastica sacra* [TU 41], p. 88, 476, 586, etc.

13. AUGUSTIN, *Sermo 288, de uoce et uerbo* (PL 38, 1302-1308); *Sermo 289, 3* (PL 38, 1309).

14. *Animus et intellectus* sont deux traductions latines du même mot grec νοῦς : cf. ci-après : IV, v, n. 2. J'ai traduit *animus* par « esprit », bien que ce mot français ne corresponde exactement ni à l'*animus* latin ni au νοῦς grec.

désert, privée de tout culte divin, infectée par les turpitudes de l'idolâtrie, adonnée seulement à la lettre de la Loi, à une lettre vidée de tout sens spirituel et souillée par toute sorte de superstitions¹¹. Celle qui s'appelait auparavant « Confession » — car Judée veut dire « confession »¹² — s'est complètement transformée en négation de la vérité. C'est dans cette solitude que la Voix du Verbe et le Verbe lui-même se sont d'abord fait entendre. Mais il est permis de se demander pourquoi le précurseur du Verbe est désigné du nom de « voix ». La voix est l'interprète de l'esprit. En effet, tout ce que l'esprit a d'abord pensé et ordonné de manière invisible au-dedans de lui-même, il le fait parvenir de manière sensible, grâce à la voix, dans les sens des auditeurs¹³. Ainsi donc, l'esprit de toutes choses, autrement dit, l'intellect de toutes choses¹⁴, c'est le Fils de Dieu. C'est lui, en effet, comme dit saint Augustin, qui est l'intellect de toutes choses, ou plutôt, qui est toutes choses¹⁵. Son pré-

15. « Vbi est prima et summa uita, cui non est aliud uiuere et aliud esse, sed idem et esse et uiuere, et primus ac summus intellectus, cui non est aliud uiuere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc uiuere, hoc esse est unum omnia tamquam uerbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei, plena omnium rationum uiuentium incommutabilium » (AUGUSTIN, *De Trinitate VI*, x, 16-23; CCL 50, p. 241; PL 42, 931). A ces lignes d'Augustin semble faire écho le passage suivant du *Periphyseon* (II, 20) : « Intellectus enim omnium in deo essentia omnium est. Siquidem idipsum est deo cognoscere, priusquam fiant, quae facit, et facere quae cognoscit : cognoscere enim et facere dei unum est » (PL 122, 559 A 15-B 3). Comme l'a bien vu M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris-Louvain 1933, p. 225, le présent passage est de ceux qui peuvent être invoqués en faveur de l'authenticité érigénienne du *Commentaire*. On peut le rapprocher, en effet, des textes suivants : « Ipse est enim intellectus omnium, immo omnia » (*Periphyseon III*, 12; PL 122, 659 A 15); « Siquidem intellectus omnium in diuina sapientia substantia est omnium, immo omnia » (*op. cit.*, IV, 7; PL 122, 770 C 4-5). Cf. *Periphyseon I*, 43 (*ShW*, p. 134, 32-33; PL 122, 486 A 3-6); III, 4 (PL 122, 632 D 7-9), etc.

vocabulo nominatur, quia primo per ipsum demonstratus est | mundo dicens : « Ecce agnus dei », et reliqua^c.

10 Altiori uero theoria¹⁶ desertum intelligitur diuinae naturae, ab omnibus remotae, ineffabilis altitudo. Deseritur enim ab omni creatura, quia superat omnem intellectum, cum nullum intellectum deserit¹⁷. Et hoc greco nomine, quod est **EPHMOC**, luce clarius significatur. **EPHMIA** 85 quippe interpretatur remotio et excelsitudo, quod omnino diuinae conuenit naturae¹⁸. In ipso itaque deserto diuinae celsitudinis uerbum clamat, per quod facta sunt omnia. Audi Moysea in genesi dicentem : « Dixit deus : Fiat lux^d — Dixit deus : <Fiat> firmamentum^e. » Similiter

^c Jn 1, 29 ^d Gen. 1, 3 ^e Gen. 1, 6

16. Il y a une infinité de manières d'interpréter un même passage de la sainte Écriture : « Est enim multiplex et infinitus diuinorum eloquiorum intellectus » (*Periphyseon* IV, 5 ; *PL* 122, 749 C 6-7). Ces interprétations différentes, que Jean Scot appelle des « contemplations » (*theoriae*), sont plus ou moins élevées suivant qu'elles s'éloignent ou se rapprochent du sens littéral. Mais le sens littéral demeure sauf, quelle que soit l'élévation de la « contemplation » : « Neque eo loci altitudo theoriae aufert ueritatem historiae » (*op. cit.*, I, 58 ; *ShW*, p. 170, 21 ; *PL* 122, 501 C 11-12). Jean Scot, toutefois, se plaît aux contemplations plus élevées. Sur ce point, comme sur tant d'autres, il se montre fidèle aux principes d'exégèse posés par Origène. Ce dernier, en effet, tout en maintenant fermement le sens littéral, aime s'élever vers les plus hautes contemplations : « Alioquin ascendamus ad altiore[m] intelligentiae gradum » (ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* IV, 4 ; *GCS* 29, p. 54, 7-8 ; *SC* 7, p. 129). Sur le sens du mot *theoria* chez Origène, on aura profit à lire les observations du P. DE LUBAC dans *SC* 7, p. 52, n. 4.

17. Jean Scot s'inspire peut-être ici d'un thème augustinien : « Ipse autem deus... non deserit si non deseratur » (AUGUSTIN, *De natura et gratia* XXVI, 29 ; *CSEL* 60, p. 254-255 ; *PL* 44, 261) ; « Non enim deseret opus suum, si ab opere suo non deseratur » (AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, *Ps. 145*, 9, 21-22 ; *CCL* 40, p. 2111 ; *PL* 37, 1890).

18. Jean Scot traduit généralement le substantif ἐρημος (ῆ) soit par *solitudo* (FLAMBARD 138, 489, 616), soit par *desertum* (*op. cit.*,

courseur est donc fort justement désigné du nom de voix puisque c'est lui qui l'a d'abord montré au monde lorsqu'il a dit : « Voici l'Agneau de Dieu », etc^c.

Suivant une interprétation différente, et à un niveau plus élevé de contemplation¹⁶, le désert désigne l'élévation ineffable de la nature divine, dans son éloignement de toutes choses. Celle-ci, en effet, est désertée par toute créature, puisqu'elle surpasse toute intelligence, alors qu'elle-même ne déserte aucune intelligence¹⁷. Et cela est signifié plus clairement que le jour par le mot grec ἐρημος. En effet, ἐρημία veut dire à la fois éloignement et hauteur, ce qui convient parfaitement à la nature divine¹⁸. C'est donc dans ce désert de la divine hauteur que crie le Verbe, le Verbe par qui toutes choses ont été faites. Écoutez ce que dit Moïse dans la Genèse : « Dieu dit : Que la lumière soit^d — Dieu dit : Qu'il y ait un firmament^e ». Et semblablement,

237). Quant au substantif ἐρημία, qu'il rencontre chez le PSEUDO-DENYS, *Hiéarchie ecclésiastique* III, 7 ; *Noms divins* IV, 24 (*PG* 3, 436 D 1 ; 728 A 10), il le traduit par *solitudo* (*PL* 122, 1085 B 4, *sollicitudinem* est une faute de lecture : cf. Ms. Cambridge, Univ. Libr., II. 3.32, fol. 39v), soit par *desolatio* (*PL* 122, 1143 B 4). On peut se demander de qui il tient la curieuse étymologie proposée ici : ἐρημία = *remotio et excelsitudo*. Aurait-il cherché à rattacher ἐρημία au verbe αἶρω ? Il lui arrive de traduire ἠρμένον (participle parfait de αἶρω), qu'il rencontre chez MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 56 (*PG* 91, 1377 D 2 ; 1380 B 5), par *remotum* (Ms. Mazarine 561, fol. 194 r, ligne 22 ; fol. 195 r, ligne 1). On sait, par ailleurs, que, pour les moines égyptiens, les notions de désert et de montagne étaient équivalentes : ἄρος-ἐρημος (*mont-désert*). Cf. E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques* [*Subsidia hagiographica* n° 33], Bruxelles 1961, p. 422-423. Certaines étymologies érigéniennes (comme celle qu'on trouvera ci-après : I, xxvii, n. 21) ont pour fonction d'acheminer vers l'allégorie : E. K. RAND, « Johannes Scottus », dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* I, 2 (Munich 1906), p. 14 ; M. L. W. LAISTNER, « The Revival of Greek in Western Europe in the Carolingian Age », dans *History*, t. 9 (1924), p. 180.

90 in omnibus operibus sex dierum praecedit 'Dixit deus',
 ubi dei nomine patrem intelligimus, 'dixit' autem dei
 uerbum significat¹⁹. Clamat itaque uerbum dei in remotis-
 sima diuinae bonitatis solitudine. Clamor eius naturarum
 omnium conditio est. Ipse enim uocat ea quae sunt
 95 tanquam quae non sunt²⁰, quia per ipsum deus pater
 clamauit, id est creauit cuncta quae fieri uoluit. Clamauit
 ille inuisibiliter, priusquam fieret mundus, mundum
 305 A fieri²¹. Clamauit, in mundum ueniens uisibiliter, mundum
 saluari. Prius clamauit aeternaliter per solam suam
 100 diuinitatem ante incarnationem; clamauit postea per
 suam carnem²².

XXVIII [Jn 1, 23 b-26]

Et quid illa uox eius, hoc est praecursor eius, uociferat?
 Audi : *Dirigite uiam domini*. Quid est 'Dirigite uiam
 domini'? Nonne quod sequitur : « Rectas facite semitas »?
 Dirigite ergo uiam domini, hoc est, recte praedicate et

f Rom. 4, 17.

a Is. 40, 3

19. AUGUSTIN, *De genesi ad litteram* II, 6 (CSEL 28, 1, p. 39-42 ;
 PL 34, 267-268).20. Jean Scot cite Rom. 4, 17, mais en inversant les termes, ce
 qui change complètement le sens de la phrase. Le Chanoine E. Osty
 (éd. de 1953) traduit ainsi le verset paulinien : « Celui qui donne
 la vie aux morts, et appelle ce qui n'est pas à l'existence ». Ici,
 comme en *Periphyseon* I, 7 (ShW, p. 44, 18 ; PL 122, 445 C 13-14),
 Jean Scot voit dans Rom. 4, 17 une confirmation scripturaire
 de la distinction qui lui est chère entre les choses qui sont
 (*ea quae sunt*) et les choses qui ne sont pas (*ea quae non sunt*).
 Cette distinction revient fréquemment sous sa plume : une liste
 (très incomplète) des passages où elle paraît a été dressée en SC 151,
 p. 204, n. 1. Cette dernière note serait d'ailleurs à modifier, en fonction

chacune des oeuvres des six jours est précédée de la for-
 mule « Dieu dit » : le premier de ces mots (*Dieu*) désigne le
 Père, le second (*dit*) désigne le Verbe¹⁹. Ainsi donc, le
 Verbe de Dieu crie dans la très lointaine solitude de la
 divine bonté. Son cri est la création de toutes les natures.
 C'est lui qui appelle les choses qui sont comme celles qui ne
 sont pas²⁰, c'est par lui que Dieu le Père a crié, c'est-à-dire,
 a créé tout ce qu'il a voulu créer. Il a crié de manière invi-
 sible, avant que le monde fût fait, pour que le monde soit
 fait²¹; il a crié en venant dans le monde de manière visible,
 pour que le monde soit sauvé. Il a d'abord crié dans l'éter-
 nité, avant l'incarnation, par sa seule divinité; il a crié,
 ensuite, par sa chair²².

305 A

XXVIII [Jn 1, 23 b-26]

Et que proclame la voix du Verbe, autrement dit son
 précurseur ? Écoutez : *Redressez la route du Seigneur*. Que
 signifie *Redressez la route du Seigneur*? N'est-ce pas expli-
 qué par la suite du texte : « Rendez droits ses chemins » ?
 Redressez donc la route du Seigneur, c'est-à-dire prêchez

de ce qui est dit ci-après : I, xxxii, n. 15. Sur la distinction des modes
 d'être et des modes de non-être, on consultera les notes substantielles
 jointes par M. Pierre Hadot à son édition de MARIUS VICTORINUS,
Traité théologique sur la Trinité (SC 69, p. 700-702).

21. Le premier cri du Verbe se fait entendre dans la solitude de
 l'éternité. Ce cri est la création de toutes choses dans le Verbe, selon
 le mot du psalmiste : « Il a dit, et toutes choses ont été faites » (Ps. 32,
 9). Jean Scot cite et commente ce verset de psaume dans l'*Homélie*
 (VIII, 8 et XI, 5 ; SC 151, p. 238 et 252). Il explique par ailleurs
 comment cette parole éternelle est un cri, une clameur, en recourant
 à l'étymologie suivante : *Bonitas* - βονῶ - καλῶ - *Clamo* (*Periphyseon* II,
 24 ; PL 122, 580 C-D).

22. Le premier cri du Verbe est celui de la création ; le second,
 celui de l'incarnation. Par le premier cri, le monde a été fait ; par le
 second, il est restauré.

1^o 8^r 5 credite dominum, qui uia | est, sicut ipse ait : « Ego sum
uia et ueritas et uita^b. » Potest et sic intelligi : *Dirigite
uiam domini*, hoc est recte credite in dominum. Non enim
per aliam uiam dominus corda hominum ingreditur
nisi per fidem, quae uia est domini¹.

10 *Sicut dixit Isaias propheta*. Videns euangelista sententiam
Isaiae de praecursore domini in euangelio secundum
305 B Lucam plenissime scriptam, intermittere uoluit, ne uide-
retur superfluum eandem sententiam recapitulare². In
hoc loco de mysticis praecursoris nominibus pauca inserere
15 non est inconueniens, ut opinor. Vox uocatur quia, sicut
uox praecedit mentis conceptum³, ita Iohannes praecessit
dei uerbum. ΠΡΟΔΡΟΜΟΣ uocatur, id est praecursor,
quia non solum Iohannes in conceptione et natiuitate,
uerum etiam in mysterio baptismatis et praedicationis
20 paenitentiae dominum praecessit⁴. ΦΩΣΦΟΡΟΣ dicitur,
hoc est lucem ferens, quia ipse primo lucem mundi in
notitiam mundo attulit et in seipso gestauit⁵. Stella
matutina, quam greci ΑΣΤΡΟΝ ΠΡΩΙΝΟΝ appellant,
Iohannes dicitur quia, sicut illa stella, quam astrologi
25 luciferum uocant, ortum solis praecedit, ita praecursor
305 C domini prius mundo apparuit, quem sol iustitiae subsecutus

19 baptismatis L || 20 ΦΩΣΦΟΡΟΣ L || 23 ΠΡΩΙΝΟΝ L

b Jn 14, 6

1. La foi est une route et non un terme. Le terme, c'est l'intelligence grâce à laquelle nous pénétrons toujours plus avant dans les secrets du livre de la Nature et dans ceux du livre de l'Écriture. Mais il n'y a pas d'autre chemin que la foi pour arriver à l'intelligence : la foi est la route du Seigneur, l'unique route. Cf. *Homélie III*, 10-14 (SC 151, p. 214) et, ci-dessus, I, xx, n. 3.

2. L'évangile selon saint Jean rapporte uniquement la première partie du verset d'Isaïe (40, 3). La deuxième partie se trouve consignée, non seulement chez Luc (Lc 3, 4), comme Jean Scot le fait justement remarquer, mais aussi chez Matthieu (Matth. 3, 3) et chez Marc (Mc 1, 3).

le Seigneur avec droiture, et croyez en lui, car il est la route, ainsi que lui-même l'a dit : « Je suis la route, la vérité et la vie^b. » On peut comprendre aussi d'une autre manière les mots *Redressez la route du Seigneur*, c'est-à-dire : Croyez en lui avec droiture. Le Seigneur, en effet, n'entre pas dans les coeurs des hommes par une autre route que celle de la foi : la foi est la route du Seigneur¹.

Comme a dit le prophète Isaïe. Notre évangéliste, sachant que la citation d'Isaïe concernant le précurseur avait été consignée intégralement dans l'évangile selon saint Luc, a résolu de la tronquer, estimant superflu de reproduire de nouveau la même citation². Ici il convient, me semble-t-il, de dire quelques mots au sujet des noms mystiques du précurseur. On l'appelle « Voix », parce que, de même que la voix précède le concept de l'esprit³, de même Jean a précédé le Verbe de Dieu. On l'appelle πρόδρομος, c'est-à-dire précurseur, parce que Jean a précédé le Seigneur, non seulement par sa conception et sa natiuité, mais aussi par le mystère du baptême (qu'il administrait) et par celui de la pénitence qu'il prêchait⁴. On le nomme φωσφόρος, c'est-à-dire porte-lumière, parce que c'est lui d'abord qui a fait connaître au monde la Lumière du monde et que, de cette Lumière, il fut lui-même porteur⁵. Jean est appelé étoile du matin — en grec ἄστρον πρωϊνόν — parce que, de même que cette étoile, appelée par les astronomes « porte-lumière », précède le lever du soleil, de même le précurseur du Seigneur est d'abord apparu au monde; le soleil de

3. Pour communiquer sa pensée, l'orateur doit d'abord parler. Ainsi, la voix de l'orateur précède, dans le temps, le concept qui se forme dans l'esprit de l'auditeur. Il n'y a pas de contradiction entre ce qui est affirmé ici et ce qui a été dit plus haut (I, xxvii, 72-74). Sur *mentis conceptus, mentis conceptio*, cf. ci-après : I, xxxii, n. 6.

4. Cf. ci-après : III, viii, n. 2.

5. Sur ΦΩΣΦΟΡΟΣ (*Lucifer*), cf. JEAN SCOT, *Annotationes in Marcianum* (47, 19 et 285, 14), éd. C. E. Lutz, p. 59, 20 et p. 132, 20-30.

305 B

305 C

est°. Similiter a grecis **ΑΚΡΙΔΟΜΕΛΙΤΡΟΦΟΣ** uocitatur, propter suam abstinentiam a communibus hominum alimentis. **ΑΚΡΙC** quippe interpretatur locusta, **ΜΕΛΙ** mel, **ΤΡΟΦΟΣ** esca. **ΑΚΡΙΔΟΜΕΛΙΤΡΟΦΟΣ** itaque 'locustas et mel siluestre comedens' interpretatur°.

30 *Et qui missi fuerant, | erant ex phariseis.* Quaeritur quare pharisei missi sunt ad Iohannem. Sed ad hoc dicendum : Ideo specialiter pharisei missi sunt quia
35 pharisei, audientes praedicationem Iohannis generalem omnium resurrectionem ex mortuis populo suasisse, et maxime eo loci ubi ait : « Genimina uiperarum, quis uos liberabit a superuentura ira°? » — in iudicio uidelicet post resurrectionem — desiderabant audire Iohannem;
305 D 40 nam et ipsi resurrectionem mortuorum firmissime credebant et praedicabant, ac per hoc in multis consensisse christo perhibentur, Paulum quoque apostolum frequenter adiuisse°.

30 **ΘΡΟΦΟΣ ... ΑΚΡΙΔΟΜΕΛΙΘΡΟΦΟΣ** L || 32 fariseis L || 33 farisei L || 34-35 farisei ... farisei L

c Lc 3, 7; Matth. 3, 7.

6. Cf. *Homélie* XV, 11-13; XVI, 14-20 (SC 151, p. 274 et 280).

7. La leçon du manuscrit est **ΘΡΟΦΟΣ**. J'ai cru bon de la corriger en **ΤΡΟΦΟΣ**, mais je n'ai pas osé pousser plus loin la correction, bien que Jean Scot connaisse la forme correcte **ΤΡΟΦΗ** par le pseudo-Denys et par Maxime le Confesseur. Rencontrant sept fois le mot τροφή chez Denys, l'Érigène l'a traduit quatre fois par *alimentum* (PL 122, 1052 D 5, 1068 D 6, 1083 C 12, 1092 A 6) et trois fois par *esca* (1066 C 14, 1092 A 13, 1105 B 15). Dans la *Versio Ambiguorum Maximi*, τροφή est également traduit par *esca*: cf. FLAMBARD 221. Martin de Laon mentionne τροφή dans une liste de noms qui sont féminins en grec et masculins (*cibus*) en latin: Ms. Laon 444, fol. 256 r.

8. **ΑΚΡΙΔΟΜΕΛΙΤΡΟΦΟΣ**, qui se réfère à Mc 1, 6, ne figure ni dans le *Thesaurus Graecae Linguae* d'Henri Estienne, ni dans les dictionnaires usuels de grec classique, patristique et byzantin (Liddell-Scott, Lampe, Sophocles). Les mots qui se terminent en -τροφή (paroxytons) signifient généralement « celui qui nourrit » et non « celui qui se nourrit de »: C. MOUSSY, *Recherches sur ΤΡΕΦΩ*

justice l'a suivi°. En outre, Jean est appelé ἀκριδομελίτροφος, à cause de l'abstinence qu'il pratiquait vis-à-vis des aliments communs aux autres hommes. En effet, ἀκρίς veut dire sauterelle, μέλι miel, τροφός nourriture. Ἀκριδομελίτροφος se traduit donc par « celui qui mange des sauterelles et du miel sauvage ».

Or, ceux qui avaient été envoyés appartenait à la secte des pharisiens. On se demandera pourquoi des pharisiens furent envoyés à Jean. Voici la réponse : on envoya de préférence des pharisiens, parce que ceux-ci, ayant appris que Jean, par sa prédication, cherchait à convaincre le peuple de la résurrection générale de tous les morts, particulièrement en cet endroit où il dit : « Race de vipères, qui vous délivrera de la colère qui vient° ? » — la colère qui viendra au jugement dernier, après la résurrection — désiraient entendre Jean. Eux aussi, en effet, croyaient fermement à la résurrection des morts et la prêchaient. C'est pourquoi ils nous sont présentés comme s'accordant sur bien des points avec le Christ et comme ayant fréquemment apporté leur appui à l'apôtre Paul°.

et les verbes grecs signifiant « nourrir », Paris 1969. L'adjectif ἀκριδομελίτροφος (*proparoxyton*) est cependant attesté comme s'appliquant au Précurseur, et avec le sens que lui donne ici Jean Scot, dans ST. ATH. ΚΟΥΜΑΝΟΥΔΙΣ, *Συναγωγή λέξεων ἀθησαυρίστων ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς λεξικοῖς*, Athènes 1883, p. 12. De là, il est passé dans différentes « encyclopédies » helléniques, notamment dans D. ΔΙΜΙΤΡΑΚΟΣ, *Μέγα λεξικόν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, t. 1, Athènes 1953, p. 180. Le mot se rencontre dans une « Vie » de saint Aristarque (ἄλλος Ἰωάννης ἀκριδομελίτροφος) dont les Ménées célèbrent la fête, en même temps que celles des saints Marc et Zénon, à la date du 27 septembre : *Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου...*, Venise 1843, p. 177 A. Koumanoudis cite cette « Vie » d'Aristarque d'après le synaxaire manuscrit *Paris. Gr.* 1578 (xv^e-xvi^e s.), p. 63 a. On peut citer aussi : *Paris. Gr.* 1582 (xiv^e s.), fol. 39 ra. (Je remercie les RR.PP. M. Aubineau, J. Darrouzès, F. Halkin, ainsi que MM. Ch. Astruc et J. Ph. Koukoulès, qui m'ont aidé à rédiger cette note).

9. Jean Scot peut faire allusion ici à *Act.* 23, 9.

45 *Quid ergo baptizas, si tu non es christus, neque Helias,*
neque propheta? Quaeritur cur pharisei tribuerint auctori-
 tatem baptismatis Heliae aut cuiquam prophetarum.
 Audierant enim in prophetis christum in mundum uen-
 turum et baptizaturum. Scientes itaque Iordanem figuram
 50 baptismatis gessisse, eumque Heliam et Eliseum siccis
 pedibus transisse, figuram baptismatis in Helia et Eliseo
 306 A non dubitabant praecessisse, aut illos ipsos surrexisse
 ac baptizasse. Ac per hoc non interrogabant : « Prophetarum
 unus es tu? », sed solummodo : « Propheta es tu? », ipse
 uidelicet qui praefigurabat baptismum.
 55 *Respondit eis: Ego baptizo in aqua.* Ac si diceret : Ego
 tingo in aqua solummodo per purgationem corporum
 sanctificationem corporis et animae in eo, qui uere baptizat,
 praefigurans. *Medius autem uestrum stat,* hoc est, praesens
 10 9^r uobis apparet, *quem uos | nescitis,* quia in eum non creditis,
 60 neque quis sit cognoscitis.

XXIX [Jn 1, 27]

Ipse est qui post me uenturus est, hoc est, qui in diuina
 disputatione et praedicatione¹, priusquam fieret mundus,

44 baptizas L || 45 farisei L || 46 baptismatis L || 48-49 baptiza-
 turum ... baptismatis L || 49 gessisse L || 50 baptismatis L || elia L ||
 51 praecessisse L || 52 baptizasse L || 54 baptismum L || 55 baptizo L ||
 57 baptizat L ||

1. On peut se demander si le texte n'est pas corrompu. On sait, en effet, que les copistes confondent facilement *disputatio* et *dispositio* : cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, t. V, 1 (Leipzig 1909-1934), col. 1437. Si *disputatio* doit être maintenu, on peut se référer à l'usage que l'Érigène a fait de ce terme dans sa traduction des *Ambigua* de Maxime. *Disputatio* équivaut parfois à λογισμός : MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 7 et 10 (PG 91, 1077 B 12 et

Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni le prophète? On peut se demander pourquoi les pharisiens attribuaient à Élie ou à l'un des prophètes une autorité pour baptiser. Ils avaient appris, en effet, par la lecture des prophètes, que le Christ viendrait dans le monde et baptiserait. Sachant que le Jourdain était la figure du baptême et qu'Élie et Élisée l'avaient traversé à pied sec, ils ne doutaient pas qu'Élie et Élisée n'aient préfiguré le baptême, ou que ces deux prophètes, en personne, ne soient ressuscités et ne baptisent. C'est pourquoi ils ne demandent pas : « Es-tu l'un des prophètes? », mais seulement : « Es-tu le prophète? », à savoir celui qui préfigurerait le baptême.

Jean leur répondit: Moi je baptise dans l'eau. Ce qui revient à dire : Moi, je plonge seulement les corps dans l'eau et, en les purifiant, je préfigure la sanctification du corps et de l'âme (qui s'accomplira) par Celui qui confère le vrai baptême. *Mais au milieu de vous se tient,* c'est-à-dire, se manifeste à vous par sa présence, *quelqu'un que vous ne connaissez pas,* parce que vous ne croyez pas en lui et que vous ignorez qui il est.

XXIX [Jn 1, 27]

C'est celui qui viendra après moi, c'est-à-dire, celui qui, dans le plan de la prédestination divine¹, avant que le

1109 B 5 ; PL 122, 1203 C 9 et 1218 A 5 ; FLAMBARD 41 et 115). *Disputatio* est aussi une traduction érigénienne de διάλεξις : MAXIME LE CONFESSEUR, *op. cit.*, 10 et 14 (PG 91, 1168 D 12 et 1212 C 8 ; FLAMBARD 247 et 340). Or, au cours de l'entretien (διάλεξις, *disputatio*) qui eut lieu sur la montagne de la transfiguration, Moïse et Élie furent admis au suprême conseil par lequel toutes choses sont fixées d'avance dans les desseins de Dieu : PG 91, 1168 D-1169 B ; FLAMBARD 247-249. Toutefois, ayant examiné 48 passages de l'œuvre érigénienne (traductions exceptées) dans lesquels se lit *disputatio*, je n'ai jamais trouvé ce mot employé dans ce sens-là. Bien que les

diffinitus est quod post me uenturus esset in mundum, ut me praecursorem suum subsequeretur.

306 B 5 *Qui ante me factus est*, hoc est, qui coram oculis mentis meae et corporis praesens factus est². Ipsum siquidem uideo et cognosco in medio uestrum, uos autem eum nescitis. Est et alius intellectus in his uerbis, ut Maximo placet. Iohannes figuram paenitentiae gerit, quoniam paenitentiam praedicauit; christus autem figuram iustitiae, non solum quia mundum iudicat, uerum etiam quia ipse iustitia aeterna est³. Paenitentia non nisi post praeuocationem iustitiae solet fieri. Humana itaque natura, quae leges diuinas in paradiso transgressa est, sub persona Iohannis paenitentiam praedicat et facit, et substantialem dei uerbi iustitiam praecedentem se per diuinitatem et post se uenturam per carnis dispensationem⁴ manifeste declarat, ut eam — humanam dico naturam — iuxta diuinas leges, 306 C 20 quas superbiendo spreuerat, conuersantem, ad pristinum aeternae iustitiae statum reuocaret.

Cuius ego non sum dignus, et reliqua. Calciamentum uerbi est sua caro, quam de uirgine assumserat, quae | per figuram calciamenti insinuat. Vt enim calciamentum ex corio mortuorum animalium efficitur, ita caro christi 1^o 9^v 25 propter nos mortalis facta est, ut morte ipsius mors nostra

14 paradyso L

mots fassent difficulté, le sens général du passage ne semble pas douteux. On peut l'éclairer par le texte suivant : « Est enim diuina praedestinatio, ut ait Augustinus, omnium quae deus facturus est ante saecula praeparatio atque dispositio » (*De praedestinatione* II, 2 ; *PL* 122, 360 D).

2. Cf. ci-dessus : I, xxiii, 40-45.

3. "Ὡσπερ οὖν ὁ μέγας βαπτιστὴς Ἰωάννης ἐβρέθη πρόδρομος, ὡς πρὸς τὸν ἀληθῶς προσδοκώμενον... οἶμαι δὲ ὅτι καὶ ὡς μετάνοια τὴν πρὸ αὐτῆς κατὰ φύσιν ὑπάρχουσαν δικαιοσύνην μετ' αὐτὴν κατ' οἰκονομίαν γενομένην κηρύττουσα, οὕτως οἶμαι..." (MAXIME LE

monde fût, a été désigné pour venir après moi dans le monde, pour me suivre, moi, son précurseur.

Il a été fait devant moi, c'est-à-dire : Il s'est rendu présent devant les yeux de mon esprit et de mon corps². C'est lui, en effet, que je vois et que je connais au milieu de vous, alors que vous, vous ne le connaissez pas. Il y a une autre manière de comprendre ces mots, qui a la faveur de Maxime le Confesseur. Jean est la figure de la pénitence, puisqu'il a prêché la pénitence; le Christ est la figure de la justice, non seulement parce qu'il juge le monde, mais parce qu'il est lui-même la justice éternelle³. On ne fait pénitence, d'ordinaire, qu'après avoir transgressé la justice. C'est pourquoi la nature humaine qui, dans le paradis, avait transgressé les lois divines, prêche la pénitence et l'accomplit en la personne de Jean; c'est pourquoi, en la personne de Jean, elle proclame ouvertement que la justice substantielle du Verbe de Dieu la précède selon la divinité et doit venir après elle selon sa mission dans la chair⁴. Et cela, afin que la nature humaine, en menant une vie conforme à ces lois divines que, par un geste d'orgueil, elle avait méprisée, soit rappelée à l'état premier de justice éternelle.

Je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa chaussure. La chaussure du Verbe, c'est sa chair, celle qu'il a assumée de la Vierge et qui est figurée par la chaussure. De même, en effet, que la chaussure est faite du cuir d'animaux morts, de même la chair du Christ a été faite mortelle à cause de nous, afin que, par sa mort, notre mort fût entiè-

CONFESSEUR, *Ambigua* 21 ; *PG* 91, 1244 B 12-C 6). Jean Scot traduit ainsi : « Sicut itaque magnus baptista Iohannes dictus est praecursor ueluti ad uere expectandum... arbitror autem sic quia poenitentia ante se naturalem subsistentem iustitiam post se dispensatione futuram praedicat, similiter aestimo... » (*FLAMBARD* 402-403). Cf. *Ambigua* 49 (*PG* 91, 1365 D).

4. Cette mission dans la chair est ce que les Grecs appellent *oikonomia* et les Latins *dispensatio*. Cf. ci-dessus (n. 3) et ci-après : IV, II, n. 5.

omnino interimeretur⁵. Nam caro christi non merito sui peccati mortalis facta est, sicut caro nostra, sed ad naturam nostram post peccatum condescensione passibilis erat. Mortem siquidem subire propter nos non rennuit, causam uero mortis — peccatum dico — non recepit. Ideoque mors eum detinere non potuit, quia debitor mortis non fuit. Non poterat mors detinere captiuum, quem non inuenerat criminosum⁶. A primo ergo homine ante peccatum accepit absque peccato esse; ab eodem post peccatum accepit mori posse; quibus duobus totam nostram naturam in seipso restituit⁷. Mortem quippe nostram omnino in se deleuit, et uitam aeternam restituit. Eo uero quod peccato caruit, naturam nostram, antequam peccaret, in se manifestauit. Si itaque calciamentum uerbi caro uerbi est, non incongrue corrigiam calciamenti eius subtilitatem et

28 condescensione L

5. « Quis enim nesciat quod calceamenta ex mortuis animalibus fiunt? Incarnatus uero dominus ueniens quasi calceatus apparuit, quia in diuinitate sua morticina nostrae corruptionis assumpsit. » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae XL in euangelia*, Hom. VII, 3; *PL* 76, 1101 C). Ces lignes de Grégoire le Grand sont citées dans BÈDE, *In Marci euangelium expositio* I, 183-186 (*CCL* 120, p. 441). Jean Scot écrit par ailleurs : « ... praemium quoque mortis christi quod per calceamenta in pedibus formatur » (*Periphyseon* V, 38; *PL* 122, 1005 A 13-14).

6. « Sed quoniam mors non poterat retinere captiuum quem (quae, Floss) non inuenerat criminosum, reuertitur in terram suam, in naturam suam, quam fecit et redemit et accepit, in corpus immortale, in pristinum naturae humanae statum, insuper etiam in gloriam resurrectionis » (*Periphyseon* IV, 4; *PL* 122, 748 A). Le pluriel neutre quae est une erreur de Thomas Gale (*Joannis Scoti Erigenae de Diuisione Naturae*, Oxford 1681, p. 163, 21) reproduite par H. J. Floss (*PL* 122, 748 A 9). La leçon quem, seule correcte, est celle des manuscrits suivants : *Avranches, Bibl. mun.* 230 (fol. 65ra); *Paris BN Lat.* 12965 (fol. 5 r); *Reims, Bibl. mun.* 875 (fol. 268r).

7. Jean Scot s'inspire probablement ici de BOÈCE, *Liber contra*

rement détruite⁵. La chair du Christ, en effet, n'a pas été faite mortelle à cause de ses propres péchés, comme la nôtre; c'est par condescendance pour notre propre nature, telle qu'elle est après le péché, qu'elle est devenue sujette à la souffrance. Car le Christ n'a pas refusé de subir la mort pour nous, mais il n'a pas pris sur lui la cause de la mort, je veux dire le péché. La mort n'a donc pu le retenir prisonnier, puisqu'il n'était pas débiteur de la mort. La mort ne pouvait retenir captif celui qu'elle n'avait pas trouvé fautif⁶. Du premier homme, tel qu'il était avant le péché, le Christ a donc reçu d'être sans péché; de ce même premier homme, tel qu'il est devenu après le péché, il a reçu de pouvoir mourir. Grâce à cette double condition il a restauré en lui-même notre nature tout entière⁷. En sa propre personne, en effet, il a entièrement détruit notre mort et restauré la vie éternelle. Mais dès là qu'il fut exempt du péché, il a manifesté en lui-même notre nature, telle qu'elle était avant le péché. Si donc la chaussure du Verbe est la chair du Verbe, il est logique de penser que la courroie de sa chaussure désigne la subtilité et l'inextri-

Eutychen et Nestorium, cap. 8 (*PL* 64, 1353-1354; éd. R. Peiper, Leipzig 1871, p. 214-218; éd. H. F. Stewart et E. K. Rand, Londres 1918 [= 1953⁵], p. 120-127; éd. N. Haring dans N. HARING, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto 1966, p. 398-400). Il n'est pas téméraire de penser que Jean Scot a lu cet opuscule de Boèce, qui figure aux folios 12r-21r du Ms. Bamberg, *Patr.* 46 (Q. VI. 32). Ce manuscrit contient des autographes de l'Érigène : cf. ci-dessus, p. 72 et p. 76. Il faut noter, toutefois, que l'actuel *Patr.* 46 de Bamberg est composé de deux parties distinctes qui, à l'origine, constituaient deux manuscrits différents. Seule la deuxième partie (fol. 22-41, Marius Victorinus) contient des autographes érigéniens; la première (fol. 1-21, *Opuscula sacra* de Boèce) en est dépourvue. Cette première partie semble avoir été écrite à Reims vers la fin du IX^e siècle ou le début du X^e. Quant à la deuxième partie (dernier quart du IX^e s.), il n'est pas impossible qu'elle soit d'origine soissonnaise. Ces précisions m'ont été aimablement communiquées par M. B. Bischoff.

inuestigabilem perplexionem⁸ mysteriorum incarnationis intellige. Cuius mysterii altitudinem soluere indignum se praecursor iudicat⁹. Notandum tamen quod non dixit : « Cuius corrigiam calciamenti non soluam », sed dixit : « Non sum dignus ut soluam corrigiam calciamenti ». Soluit enim ille mysteria incarnationis christi, quando ipsum apertissime manifestavit mundo, multaque de diuinitate et humanitate ipsius aperuit. Indignum tamen ad hoc agendum se comparat.

Potest etiam per calciamentum christi uisibilis creatura et sancta scriptura significari; in his enim uestigia sua ueluti pedes suos infigit¹⁰. Habitus quippe uerbi est creatura uisibilis, quae eum aperte praedicat, pulchritudinem suam nobis manifestans. Habitus quoque eius facta est diuina scriptura, quae eius mysteria continet¹¹. Quorum omnium — id est creaturae et litterae — corrigiam,

8. On trouve, par ailleurs, chez Jean Scot : le substantif *perplexio* (PL 122, 772 C 12, 940 B 10), l'adjectif *perplexus-a-um* (978 C 2, C 3, C 4, 1010 B 6-7), l'adverbe *perplexè* (509 C 2 = *ShW*, p. 188, 31).

9. « Sed huius incarnationis mysterium humanus oculus penetrare non sufficit. Inuestigari etenim nullatenus potest quomodo corporatur uerbum, quomodo summus et uiuificator spiritus intra uterum matris animatur, quomodo is qui initium non habet, et existit et concipitur. Corrigia ergo calceamenti est ligatura mysterii. Iohannes itaque soluere corrigiam calceamenti eius non ualet, quia incarnationis eius mysterium nec ipse inuestigare sufficit, qui hanc per prophetiae spiritum agnouit » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae XL in euangelia*, Hom. VII, 3; PL 76, 1101 D-1102 A). Ce texte est cité dans BÈDE, *In Marci euangelium expositio* I, 186-193 (CCL 120, p. 441-442) — « Ecce cum pro mira operatione uirtutum talis esset, ut christus esse crederetur, non solum christum non esse se respondit, sed etiam corrigiam calceamenti eius soluere, id est incarnationis eius mysterium perscrutari non se dignum esse perhibuit » (GRÉGOIRE LE GRAND, *op. cit.*, Hom. XX, 4; PL 76, 1162 A-B).

10. Les deux sources de la connaissance sont l'univers de la sainte Écriture et le livre de la Nature. Parmi les nombreux passages où ce thème est évoqué, citons : *Homélie XI*, 12-23 (SC 151, p. 254-256); *Periphyseon* V, 38 (PL 122, 1005 B 5-8). Ici, Jean Scot adapte

cable enchevêtrement⁸ des mystères de l'incarnation. Le précurseur se juge indigne de dénouer ce profond mystère⁹. Il faut noter, cependant, qu'il n'a pas dit : « Je ne dénouerai pas la courroie de sa chaussure », mais : « Je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa chaussure ». Car il a dénoué les mystères de l'incarnation du Christ, lorsqu'il a très clairement manifesté ce dernier au monde et qu'il a révélé de nombreuses vérités concernant sa divinité et son humanité. Toutefois, il s'estime indigne de le faire.

On peut dire aussi que la chaussure du Christ signifie la créature visible et l'Écriture sainte, en lesquelles il a laissé comme l'empreinte de ses pieds¹⁰. La créature visible, en effet, est le vêtement du Verbe, puisqu'elle le fait ouvertement connaître en nous manifestant sa beauté; la Sainte Écriture est devenue aussi son vêtement, puisqu'elle contient ses mystères¹¹. De ces deux réalités — créature et Écri-

ce thème au symbolisme de la chaussure du Christ, tel qu'on l'a défini ci-dessus (n. 5). Concernant le couple *Écriture-Nature*, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I, 1, Paris 1959, p. 121-125.

11. L'image des deux vêtements du Christ, symbolisant la Nature et l'Écriture, a vraisemblablement sa source, pour l'Érigène, dans une contemplation de Maxime le Confesseur sur les vêtements du Christ transfigurés : *Ambigua* 10 (PG 91, 1132 C; FLAMBARD 167-168). Cf. aussi : *op. cit.*, PG 91, 1128 B-C, 1168 B). Ces deux vêtements, estime notre auteur, sont également dignes de notre étude : *Periphyseon* III, 35 (PL 122, 723 D 3-9) et *Periphyseon* III, 23 (PL 122, 689 D 6-690 A 8). Le sens du mot *habitus*, que j'ai traduit ici par « vêtement », peut être précisé grâce à un passage des *Ambigua* (10), où nous remarquons le couple *δύναμις (uirtus)* — *ἔξῃς (habitus)* : PG 91, 1129 B 4-5; FLAMBARD 161. Ces lignes des *Ambigua* sont d'ailleurs commentées dans une glose marginale de saveur érigénienne qui se lit dans les Mss. Arsenal 237 (fol. 44r) et Mazarine 561 (fol. 45v) : « Vna enim eademque uirtus est scriptae ac naturalis legis. Vnum enim intellegentiae finem appetunt, id est cognitionem diuini uerbi. Vnum quoque eundemque <h>abitum conformant. Vt enim scriptae legis superficies litteris syllabisque ac uerbis constituitur, sic etiam naturalis legis ueluti quibusdam litteris ac syllabis, id est specialibus ac generalibus uisibilium speciebus formatur. In hoc namque loco uirtus pro intellegentia recipitur, habitus uero pro

307 B hoc est subtilitatem, soluere indignum se praecursor existimat. Duo pedes uerbi sunt, quorum unus est naturalis ratio uisibilis creaturae, alter spiritualis intellectus diuinae scripturae. Vnus tegitur sensibilis mundi sensibilibus formis, alter diuinorum apicum, hoc est scripturarum, superficie¹². Duobus quippe modis diuinae legis expositores incarnationem dei uerbi insinuant. Quorum unus est, qui eius incarnationem ex uirgine, qua in unitatem substantiae¹³ humanam naturam sibi copulauit, edocet. Alter est, qui ipsum uerbum quasi incarnatum, hoc est, increassatum litteris¹⁴ rerumque uisibilium formis et ordinibus asserit. Cuius biformis calciamenti corrigia est diligens in his omnibus ueritatis inquisitio ac perplexa admodum inuestigatio, cuius solutione indignum se praecursor iudicat¹⁵.

66 increassatum L.

superficie utriusque legis, scriptae uidelicet atque naturalis ». En fait, nous retrouvons ici, sous une autre forme, le couple fameux : la lettre (*habitus, superficies*) et l'esprit (*uirtus, intellegentia*).

12. *Diuinorum apicum superficie*. Nous avons rencontré le mot *superficies* à la note précédente. Le mot *apex* (*Matth.* 5, 18 ; *Lc* 16, 17) est couramment employé par Jean Scot pour désigner la lettre de la sainte Écriture ou de tout autre livre : *De praedestinatione* XV, 7 (*PL* 122, 415 C 10) ; *Versio Dionysii*, préface (éd. E. Dümmler, dans *MGH, Ep. VI*, p. 159, 1 ; *PL* 122, 1031 C 6-7) ; *Carmina* II, iv, 23 (*MGH, Poet. Lat.* III, 534 ; *PL* 122, 1227 C) ; *Homélie* III, 5 et XI, 15 (*SC* 151, p. 212 et 254), etc.

13. Le mot *substantia* a ici le sens d'«hypostase», ainsi qu'on l'a dit plus haut : I, xxiv, n. 5.

14. *Ipsum uerbum quasi incarnatum, hoc est, increassatum litteris*. Cette formule, dans laquelle le latin *increassari* traduit le grec *παχύνεσθαι*, s'inspire d'une parole de Grégoire de Nazianze (*Oratio* 33, *In Theophania*, 2 ; *PG* 36, 313 B 10) que Maxime le Confesseur cite et commente dans *Ambigua* 33 : ὁ λόγος παχύνεται (*PG* 91, 1285 C). Ce passage de Maxime, traduit par Jean Scot (*FLAMBARD* 473), est cité par lui dans le *Periphyseon* (V, 38 ; *PL* 122, 1005 B-C) :

ture — le précurseur s'estime indigne de dénouer la courroie, autrement dit, la subtilité. Les deux pieds du Verbe sont, d'une part, la raison naturelle de la créature visible, d'autre part, l'intelligence spirituelle de la Sainte Écriture. La première est cachée sous les formes du monde sensible, la seconde sous l'enveloppe des divines lettres, c'est-à-dire sous l'enveloppe de la Sainte Écriture¹². C'est d'une double manière, en effet, que les commentateurs de la Loi divine exposent l'incarnation du Verbe de Dieu : la première nous enseigne qu'il s'est incarné de la Vierge en s'adjoignant une nature humaine dans l'unité de sa « substance ¹³ » ; la seconde nous assure que ce même Verbe est comme incarné, c'est-à-dire rendu corporel¹⁴, dans la lettre de l'Écriture, d'une part et, d'autre part, sous les formes ordonnées des réalités visibles. La courroie de cette double chaussure est la recherche diligente et la poursuite minutieuse de la vérité sur le double terrain qu'on vient de dire (créature et Écriture). C'est cette courroie que le précurseur se juge indigne de dénouer¹⁵.

cf. J. DRÄSEKE, « Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena », dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 84 (1911), p. 225. On peut alléguer, dans le même sens, un autre passage des *Ambigua* 10 (*PG* 91, 1129 D 3-5) que Jean Scot traduit comme suit : « Merito secundum propter nos ad nos factum per corpus et syllabis ac litteris increassatum... uerbum » (*FLAMBARD* 164 ; *Mss. Arsenal* 237 (fol. 44v) et *Mazarine* 561 (fol. 46r). On rencontre par ailleurs chez Jean Scot le verbe *increassari* (*PL* 122, 256 C 12, 633 B 13, 657 D 8, 660 A 3) et le substantif *increassatio* (633 B 2).

15. Il faut, pour comprendre l'exposé qui précède, se souvenir de la règle fondamentale qui commande toute l'exégèse érigenienne, à savoir, que la lettre est porteuse d'esprit, que le sens littéral débouche sur le sens spirituel. Le fondement théologique de cette règle d'exégèse est le mystère de l'incarnation. De même, en effet, que le Verbe s'est fait chair en naissant de la Vierge, de même il s'incarne, pour ainsi dire, dans la lettre de l'Écriture et dans les formes variées de l'univers sensible : « Homo christus... pinguedine litterae uisibilisque naturae increassatus » (*Periphyseon* V, 38 ; *PL* 122, 1005 B 3-5).

XXX [Jn 1, 28]

307 C *Haec in Bethania facta sunt trans Iordanen, ubi erat*
 Iohannes baptizans. Haec, inquit, quae hactenus dicta
 10^v sunt] a praecursore de diuinitate dei uerbi et humanitate,
 deque praecursoris ipsius praedicatione phariseisque res-
 5 ponsione, in Bethania facta sunt trans Iordanen, hoc est
 ultra Iordanen. Bethania interpretatur 'domus oboedien-
 tia¹. Sunt autem duae Bethaniae, quarum una ultra
 Iordanen, ubi erat Iohannes baptizans, altera infra
 Iordanen, non longe ab Ierusalem, ubi dominus Lazarum
 10 suscitauit². Sed haec plenissima mysteriorum sunt³.
 Bethania igitur trans Iordanen praefigurat mystice
 humanam naturam, quae domus oboedientiae, priusquam
 peccaret, facta est. Ad hoc enim creata <est> ut diuinis
 15 mandatis sibi intra septa paradisi — hoc est intra naturalia
 sui bona⁴ — traditis oboediret, ne a contemplatione et

14 paradysi L

a Jn 11, 1-45

1. « Bethania domus adfectionis eius, uel domus obedientiae » (JÉRÔME, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*; éd. P. de Lagarde, p. 60, 26-27; CCL 72, p. 135). Cf. FR. WUTZ, *Onomastica sacra* [TU 41], p. 39, 108, 557, etc.

2. Sur la question des deux Béthanies, dont l'une, à la suite d'Origène, fut appelée *Beihabara*, cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris 1925, p. 38-39; R. H. LIGHTFOOT-C. F. EVANS, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1956, p. 91 (n. 1) et p. 102; J. N. SANDERS-B. A. MASTIN, *The Gospel according to St. John*, Londres 1968, p. 87, n. 3, etc.

3. Jean Scot expliquera plus loin (Livre VI, chapitres v et vi) ce qu'il faut entendre par « mystère » et comment le mystère se distingue du « symbole ». Il y a « mystère », chaque fois qu'à un fait historique raconté par la sainte Écriture correspond une signification spirituelle; ou, plus exactement, chaque fois que le sens spirituel s'appuie sur un fait historique. Que la Bible soit pleine de mys-

XXX [Jn 1, 28]

Cela se passait à Béthanie, au delà du Jourdain, où Jean baptisait. Cela, à savoir tout ce que le précurseur a dit jusqu'ici de la divinité et de l'humanité du Verbe de Dieu et tout ce qui a été dit aussi de la prédication du précurseur lui-même et de sa réponse aux Pharisiens, tout cela a été fait au delà du Jourdain, c'est-à-dire par-delà le Jourdain. Béthanie se traduit : « maison de l'obéissance¹ ». Mais il y a deux Béthanies, l'une au delà du Jourdain, où Jean baptisait, l'autre en deçà du Jourdain, non loin de Jérusalem, où le Seigneur ressuscita Lazare². Tout cela est plein de mystères³. La Béthanie d'au delà du Jourdain préfigure mystiquement la nature humaine, laquelle, avant le péché, avait été faite « maison de l'obéissance ». Celle-ci fut créée, en effet, pour obéir aux commandements divins qui lui avaient été transmis à l'intérieur de l'enceinte du paradis — c'est-à-dire au milieu de ses biens naturels⁴ — en sorte qu'elle ne devait pas s'écarter de la contemplation et de l'amour de

307 C

tères, c'est là ce qu'Origène, déjà, avait déclaré : « sacramentorum cumulus... tam uastum mysteriorum pelagus » (ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse IX*, 1; GCS 29, p. 86, 18 et 25; SC 7, p. 174). C'est là aussi ce que beaucoup d'autres rediront après lui : H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I, 1, Paris 1959, p. 119-128.

4. Le paradis dont il est question ici désigne la nature humaine dans son intégrité primordiale. Cette manière de voir repose sur une exégèse allégorique de l'œuvre des six jours à laquelle Jean Scot adhère pleinement. Le paradis dans lequel Adam fut placé (*Gen.* 2, 8) n'est pas un lieu matériel : c'est la nature humaine elle-même, telle qu'elle était avant le péché. L'Érigène déclare avoir emprunté cette exégèse allégorique à saint Ambroise (*Periphyseon IV*, 16; PL 122, 815 B-816 C) et il cite à l'appui de ses dires : AMBROISE, *De paradiso II*, 11; III, 12-14; IV, 24 (CSEL 32, 1, p. 271, 272, 280-281). Les passages du *Periphyseon* dans lesquels le paradis est pris pour symbole de la nature humaine sont très nombreux : on en trouvera une liste (incomplète) dans SC 151, p. 219, n. 5.

- 307 D amore creatoris sui, ad cuius imaginem creata est, recederet, sed semper ei adhereret. Trans Iordanen Bethania humana natura ultra fluenta diuinae gratiae, quae post incarnationem uerbi in eam diffusa sunt, ueluti egestate
20 diuinorum bonorum et siccitate infusionis sapientiae confecta residebat. Bethania uero in Iudaea citra Iordanen iuxta Ierusalem, eadem natura, per incarnationem uerbi dei liberata et per fluenta diuinae gratiae, quae primitus
308 A per sacramenta baptismatis distribuuntur, ueluti in Iudaeam — id est in ueram confessionem fidei et actionis et scientiae⁵ — et in domum oboedientiae — hoc est in unitatem ecclesiae diuinis legibus oboedientis — trans-
11^o ducta, | iuxta Hierusalem posita est. Hierusalem quippe 'uisio pacis' interpretatur⁶. Quae caelestem ciuitatem
30 significat, ad quam adhuc humana natura non peruenit omnino, quod post generalem omnium resurrectionem futurum esse credimus, quando ad integram plenissimamque diuinae <ueritatis> speculationem⁷ humana natura introducetur. Adhuc tamen non longe a caelesti
35 patria distat, dum adhuc in carne moratur in domo oboedientiae. Ex parte enim ueritatem cognoscit, sui redemptoris gratia inluminata; ex parte prophetat, in uisibilibus simbolis mysticisque doctrinis ea quae ad purum non intelligit significans.

25 confesionem L || 33 diuinae ueritatis speculationem *conjicio* ex PL 122 (143 A 2): diuinae speculationis L || 38 ea quae *Rauaisson*: eaq; L

5. Le nom de Judée signifie « confession », ainsi qu'on l'a dit ci-dessus : I, xxvii, n. 12. Nous retrouvons ici la triade familière : *fides, actio, scientia* (voir plus haut : I, xxiv, n. 8).

6. « Ierusalem uisio pacis » (JÉRÔME, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, éd. P. de Lagarde, p. 50, 9-10; CCL 72, p. 121). La même interprétation se retrouve en d'autres endroits du même livre (éd. cit., p. 62, 5; p. 74, 17-18; p. 75, 23; CCL 72, p. 136, 152, 154). Cf. FR. WURZ, *Onomastica sacra* [TU 41], p. 109, 255, 256, 585, etc. On peut rapprocher du présent passage l'exégèse

son Créateur — à l'image duquel elle fut créée — mais qu'elle devait s'attacher à lui pour toujours. La Béthanie d'au delà du Jourdain est la nature humaine qui, s'étant établie à l'écart des fleuves de la grâce divine, répandus sur elle après l'incarnation du Verbe, se trouvait épuisée par la disette de biens divins et desséchée parce que la Sagesse ne l'irriguait plus. Quant à la Béthanie d'en deçà du Jourdain, celle qui est en Judée, près de Jérusalem, elle désigne la même nature humaine libérée par l'incarnation du Verbe de Dieu et qui, portée par les fleuves de la grâce divine — fleuves que distribue d'abord le sacrement de baptême — est amenée en Judée — c'est-à-dire à la vraie confession de la foi, de l'action et de la science⁵ — jusqu'à la « maison de l'obéissance » — c'est-à-dire à l'unité d'une Église qui obéit aux lois divines — et placée près de Jérusalem. Jérusalem, en effet, se traduit « vision de paix⁶ » : elle signifie la cité céleste, à laquelle la nature humaine n'est pas encore entièrement parvenue, mais à laquelle nous croyons qu'elle parviendra, quand cette nature humaine sera introduite dans la contemplation pleine et entière de la divine vérité⁷. Dès maintenant, toutefois, elle n'est pas beaucoup éloignée de la céleste patrie, dès lors que, demeurant encore dans la chair, elle habite la « maison de l'obéissance ». En effet, étant éclairée par la grâce de son Rédempteur, elle connaît pour une part la vérité ; pour une autre part, elle prophétise, puisqu'elle signifie par des symboles visibles et par un enseignement chargé de mystères les réalités qu'elle ne saisit qu'imparfaitement par l'intelligence.

donnée par Jean Scot de la parabole du Bon Samaritain : *Periphyseon* IV, 15 (PL 122, 811 B-D).

7. La leçon du manuscrit — *plenissimamque diuinae speculationis* — semble erronée. Il a paru possible de corriger le texte en se référant au passage suivant : « donec perueniamus... in simplicissimam puramque incommutabilis ueritatis speculationem » (*Expositiones* I, 3; PL 122, 142 C 9-143 A 2).

40 Ac per hoc, in hac una sententia euangelistae tres
ierarchiae — hoc est tria sacerdotia — mystice insinu-
antur⁸. Primum siquidem sacerdotium, quod erat sub
lege, ueluti Bethania, ultra effusiones per christum gratiae
et ueritatis in nouo testamento, constituitur. Quod,
45 sacerdotium dico, longe ab Ierusalem, hoc est a uisione
pacis, distabat, propter obscura sui mysteria et ad intelli-
gendum difficillima, propterque mandatorum eius densis-
simas caligines, et a luce ueritatis ualde remotas. Secundum
sacerdotium est in nouo testamento, quod a praedicatione
50 praecursoris incipit et in fine mundi terminabitur, sicut
ait scriptura : « Lex et prophetae usque ad Iohannem,
et ab eo regnum caelorum⁹. » Quod sacerdotium | partim
1° 11 v
308 C lucet clarissima ueritatis cognitione, partim obscuratur
in symbolis. Simbola autem noui testamenti principalia
55 tres ΤΕΛΕΤΑΙ sunt, hoc est, tres mysticae hostiae⁹,
quarum una baptismatis est, altera CΥΝΑΞΕΥC, hoc
est, communionis corporis domini et sanguinis, tertia
in mysterio chrismatis¹⁰. Tertium sacerdotium in futura
uita caelebrabitur, in qua nulla simbola, nulla figurarum
60 obscuritas, sed tota apparebit clarissima ueritas. Ideoque
sacerdotium noui testamenti medietatem quandam inter
praeteritum legis et futurum beatae uitae optinet¹¹. In

56 συνάξεως Ravaisson: SYNAXIIOC L || 58 misterio L

b Lc 16, 16

8. Jean Scot s'inspire ici de la *Hierarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys. Il a résumé lui-même les grandes thèses de cette œuvre dans la lettre-préface de sa traduction : *Versio Dionysii*, préface (éd. E. Dümmler, dans *MGH, Ep. VI*, Berlin 1902, p. 160, 26-p. 161, 8; *PL 122*, 1033 C 14-1034 C 4).

9. Tantôt Jean Scot se contente de transcrire simplement en *teleta* le mot grec τελετή familier au pseudo-Denys (A. VAN DEN DAELE, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain 1941, p. 134); tantôt il le traduit par *hostia* : *Expositiones I*, 3 (*PL 122*, 137 C 3-5); *III*, 3 (DONDAINE p. 253, 24; *PL 122*, 175 C 5). Cf. G. THÉRY, « Scot

Ainsi, par cette seule phrase (*Jn 1, 28*), l'évangéliste a mystiquement suggéré les trois hiérarchies, autrement dit, les trois sacerdoce⁸. Le premier sacerdoce, celui qui existait sous la Loi, est comme la première Béthanie, établi à l'écart des fleuves de la grâce et de la vérité que répand le Christ dans le Nouveau Testament. Ce premier sacerdoce se trouvait à grande distance de Jérusalem — c'est-à-dire de la « vision de paix » — en raison de ses mystères qui étaient obscurs et qui se prêtaient difficilement à la saisie de l'intelligence ; en raison aussi des ténèbres épaisses, fort éloignées de la lumière de la vérité, qui entouraient ses préceptes. Le deuxième sacerdoce, celui du Nouveau Testament, commence par la prédication du précurseur, il se terminera à la fin du monde, ainsi que dit l'Écriture : « La Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean ; depuis ce dernier, c'est le Royaume des cieux⁹ ». Ce deuxième sacerdoce est en partie lumineux par la claire connaissance de la vérité, en partie obscur par ses symboles. Or, les principaux symboles du Nouveau Testament sont les trois τελεταί, c'est-à-dire les trois rites mystiques⁹ : le premier est le baptême, le second la σύναξις, c'est-à-dire la communion au corps et au sang du Seigneur, le troisième est le sacrement du chrême¹⁰. Le troisième sacerdoce sera célébré dans la vie future : là il n'y aura aucun symbole, pas de figures obscures, mais la vérité apparaîtra dans toute sa clarté. C'est pourquoi le sacerdoce du Nouveau Testament est comme un intermédiaire entre le sacerdoce passé de la Loi et le sacerdoce futur de la vie bienheureuse¹¹. En certains

308 C

Érigène traducteur de Denys », dans *ALMA*, t. 6 (1931), p. 242 ; *Études dionysiennes. II : Hilduin traducteur de Denys*, Paris 1937, p. 484.

10. PSEUDO-DENYS, *Hierarchie ecclésiastique V*, 3 (*PG 3*, 504 B-C) ; traduction de Jean Scot (= *Ecclesiastica Hierarchia IV*) en *PL 122*, 1096 B. Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris 1954, p. 171-302.

11. « Moyen terme entre la hiérarchie légale, qu'elle dépasse et qu'elle accomplit, et la hiérarchie céleste, qui la dépasse et qu'elle

quibusdam quippe ueritatem considerat ut futurum;
in quibusdam — in ministeriis¹² — caelebrat ut praeteritum.

65 Bethania itaque trans Iordanen sacerdotium legis; Bethania
308 D citra Iordanen, non longe ab Hierusalem, sacerdotium
gratiae; Hierusalem praefigurat futuram beatorum uitam.
In sacerdotio igitur legis, quasi trans Iordanen, sub lege
70 naturae et sub lege scripta erudita est et correcta ipsa
humana natura, quae imaginem dei post praeuaricationem
in se obscurauit per ueritatis ignorantiam et contaminauit
per rerum temporalium concupiscentiam. In sacerdotio
noui testamenti, sub christo, eadem natura illuminata
309 A et sub lege gratiae educata et futuro sacerdotio ueluti
75 proxima atque perfecta facta est, illuminata quidem per
fidem, educata uero per spem, et proxima facta diuinae
uisioni per caritatem, in quantum diuinarum <rerum>
fo 12^r intellegendarum | sublimitates, adhuc in carne posita,
sinitur penetrare.

80 Sed si quaeris harum trium legum, naturalis dico, et
scriptae, et gratiae differentiam, breuiter cognosce¹³.
Lex naturae est quae imperat omnes homines se inuicem
aequaliter diligere ut, quemadmodum una eademque
natura omnibus idem, ita et communis omnium ab
85 omnibus dilectio fiat. Lex scripta est quae prohibet
legem naturae uiolari et discernit inter uirtutes et uitia
et figuram legis gratiae gerit; ipsamque legem scriptam

86 discernit *Ravaisson*: discerni L

imite, la hiérarchie ecclésiastique participe aux caractères de la seconde comme à ceux de la première... Ces simples remarques situent déjà la hiérarchie ecclésiastique à sa vraie place, qui est une place médiane entre l'intelligible pur du monde angélique et le symbolisme très grossier de la hiérarchie légale » (R. ROQUES, *op. cit.*, p. 173-174).

12. Sur les sens divers du mot *ministerium* dans le latin chrétien, cf. CHR. MOHRMANN, « Exultent diuina mysteria », dans *Ephemerides Liturgicae*, t. 66 (1952), p. 274-281; reproduit dans CHR. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Rome 1958, p. 223-231. Cf. *Periphyseon* II, 25 (PL 122, 583 B 4).

points, en effet, il considère la vérité comme une réalité à venir; en d'autres points — dans le service du culte¹² — il (la) célèbre comme une réalité du passé. Ainsi donc, la Béthanie d'au delà du Jourdain figure le sacerdoce de la Loi; la Béthanie d'en deçà du Jourdain, non loin de Jérusalem, figure le sacerdoce de la grâce; Jérusalem préfigure la vie future des bienheureux. Par conséquent, dans le sacerdoce de la Loi, comme au delà du Jourdain, c'est sous la loi de la nature et sous la loi écrite que fut formée et corrigée la nature humaine, laquelle, après le péché, avait obscurci en elle l'image de Dieu par ignorance de la vérité et l'avait souillée par le désir immodéré des choses temporelles. Dans le sacerdoce du Nouveau Testament, sous le Christ, cette même nature a été illuminée et éduquée sous la loi de grâce, rendue proche en quelque sorte du sacerdoce futur et constituée dans l'état de perfection: elle a été illuminée par la foi, éduquée par l'espérance, rendue proche de la vision de Dieu par la charité, dans la mesure où il lui est permis, tout en restant encore dans la chair, de pénétrer par l'intelligence jusqu'à la sublimité des réalités divines.

Si vous vous demandez quelle différence existe entre ces trois lois, la loi de la nature, la loi écrite et la loi de grâce, voici, en bref, ce qu'il faut savoir¹³. La loi de la nature est celle qui ordonne à tous les hommes de s'aimer également les uns les autres, de telle sorte que, la nature étant une et identique chez tous, l'amour de tous pour tous soit pareillement commun. La loi écrite est celle qui défend de violer la loi de la nature, qui opère le discernement entre les vertus et les vices et qui nous offre la figure de la loi de grâce. Cette

13. Cet exposé sur les trois lois semble inspiré de MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones ad Thalassium* 64 (PG 90, 724 C-728 A); traduction de Jean Scot dans le Ms. *Troyes, Bibl. mun.* 1234, fol. 198vb-199rb. Cette page de Maxime a été traduite en français dans H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 4^e éd., Paris 1947, p. 339-340.

308 D

309 A

309 B dico adiutorium esse legis naturae¹⁴ ut, quoniam lex
 90 naturae per seipsam solummodo humanam naturam
 corrigere non ualuit, uiolentia legis scriptae, quae prohi-
 benda sunt, coherceret et, quae adimplenda, doceret.
 In tantum quippe lex naturae in hominibus paene abolita
 est ut neque conditorem suum cognosceret, neque inter
 95 uirtutes et uitia ullam differentiam habere posset. Lex
 gratiae est quae docet non solum homines se inuicem
 diligere, et uirtutes et uitia discernit, uerum etiam supra
 haec — quod soli diuinae gratiae possibile est — pro
 hominibus, non solum bonis, uerum etiam et malis, si
 necesse est, mori. Quam legem christus in seipso adimpleuit
 100 quando, non solum pro omnibus hominibus, uerum etiam
 pro omnibus impiis passus est¹⁵.

309 C *Vbi erat Iohannes baptizans.* Iohannes baptizabat trans
 Iordanen, merito, quia adhuc uerum baptisma, quod
 liberat totam humanam naturam non solum de originali
 1°12v 105 peccato, uerum etiam de propriis delictis, in | his qui
 subeunt illud, non habebat, sed solummodo ueluti sub
 figura quadam perfecti baptismatis, quod in christo
 subsecutum est, in sola aqua baptizabat. Ultra igitur
 Iordanen baptizabat, id est ultra diuinorum donorum
 110 fluentia, quae nondum in christo inchoauerunt in humanam
 naturam descendere¹⁶. Iohannes erat trans Iordanen,
 quoniam Iohannes figuram legis naturae necnon et legis
 scriptae gestabat. Lex quippe naturae in Iohanne prae-
 figurabatur. Nam qui sub lege naturae degunt pie et

90 uiolentia *Ravaisson*: uiolentiae L.

14. « Dicta est et causa quare sit lex data, quia et ipsa in adiu-
 torium data est, sed non sicut gratia » (AUGUSTIN, *Sermo 156*, I, 1 ;
PL 38, 850) — « Si ergo non est data lex quae posset uiuificare,
 quare data est ? Sequitur, et ostendit quare sit data : quia etiam sic
 in adiutorium data est, ne te sanum putares » (*op. cit.*, II, 2 ; *PL* 38,
 850).

15. « Haec est enim amplissima lex naturae quam in seipso

loi écrite fut, selon moi, l'adjuvant de la loi de la nature¹⁴,
 de telle sorte que, la loi de la nature n'ayant pu à elle seule
 309 B corriger la nature humaine, la rigueur de la loi écrite
 contraignit à ne pas faire ce qui était défendu et enseignât à
 faire ce qui devait être accompli. En effet, la loi de la nature
 avait été presque entièrement anéantie dans les hommes,
 à tel point qu'ils ne connaissaient plus leur Créateur et
 qu'ils ne pouvaient plus faire la différence entre les vertus
 et les vices. La loi de grâce est celle qui, non seulement
 enseigne aux hommes à s'aimer les uns les autres et opère
 le discernement entre les vertus et les vices, mais encore
 et par-dessus tout cela — chose possible seulement à la
 grâce divine — apprend à mourir, s'il le faut, pour les
 autres hommes, non seulement les bons, mais aussi les
 méchants. C'est cette dernière loi que le Christ a accomplie
 en lui-même, puisqu'il a souffert, non seulement pour tous
 les hommes, mais aussi pour tous les impies¹⁵.

Là où Jean baptisait. Jean baptisait au delà du Jourdain
 et c'est normal, puisqu'il ne possédait pas encore le vrai
 309 C baptême, celui qui, chez ceux qui le reçoivent, délivre la
 nature humaine tout entière, non seulement du péché
 originel, mais encore des péchés personnels ; il baptisait
 uniquement dans l'eau et ce geste était comme la figure du
 baptême parfait qui devait venir ensuite par le Christ.
 C'est donc par-delà le Jourdain que Jean baptisait, c'est-à-
 dire, par-delà les fleuves des dons divins, lesquels n'avaient
 pas encore commencé, par le Christ, de descendre sur la
 nature humaine¹⁶. Jean était au delà du Jourdain, parce que
 Jean était la figure de la loi de la nature et de la loi écrite.

impleuit, mortem pro omnibus subiens. Lex quippe naturae est
 communis omnium hominum dilectio absque ulla personarum
 acceptione, quae in christo perfectissime impleta est, et a patre
 processit 'qui proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus
 tradidit eum' (*Rom.* 8, 32) » (*Periphyseon* V, 38 ; *PL* 122, 1003 C
 3-10).

16. Cf. *Periphyseon* II, 31 (*PL* 122, 603 C 11 - 604 A 6).

115 caste omnique carnalis conuersationis contagione remote,
 ueluti in quadam solitudine diuinarum uirtutum, debent
 309 D uiuere ut Iohannes¹⁷. Legem quoque scriptam Iohannes
 significat, quoniam ipsius finis est : « Lex enim et prophetae
 usque ad Iohannem^c. » Quoniam uero non solum propheta,
 120 uerum etiam manifestator christi factus est, non modo
 legem significat solam, sed et euangelium et gratiam.
 Ideoque sequitur : « Et ab eo regnum caelorum ». Ac si
 dixisset : In Iohanne, ueluti quodam confinio, et lex
 finitur et manifestatio gratiae, quam regnum caelorum
 125 uocat, ab eo incipitur.

XXXI [Jn 1, 29]

Altera die — uel, ut in greco significantius¹ scribitur,
*alia die*² — uidet Iohannes Iesum uenientem ad se. *Alia*,
 inquit, *die*, hoc est alia cognitione³. Prima enim cognitio
 310 A fuit quando eum concurrentibus ibidem populis mani-
 festauit dicens : « Hic erat quem dicebam uobis^a. » Nunc
 5 autem, ueluti secunda notitia, *alle[ra die]*, uel *alia die*,
 13^r uidet Iohannes Iesum uenientem ad se. Duplici contuitu,

c Lc 16, 16.

a Jn 1, 15

17. « Litora uirtutum lustrans tunc intrat heremum » (*Carmina*
 II, II, 45 ; éd. L. Traube dans *MGH, Poet. Lat.* III, p. 530 ; *PL* 122,
 1224 D).

1. *Significantius*. Cf. ci-dessus : I, xxiii, n. 3.

2. Le texte grec dit : τῆ ἐπαύριον (le lendemain). Aucune variante
 n'est signalée pour ἐπαύριον dans C. TISCHENDORF, *Nouum Testa-*
mentum graece, vol. I, Leipzig 1872, p. 750, ainsi que l'a noté
 E. B. NESTLE, *Scolus Eriгена on Greek Manuscripts of the Fourth*
Gospel, dans *JThS*, t. 13 (1912), p. 596. Jean Scot a sans doute pensé
 que τῆ ἐπαύριον était plus justement traduit par *alia die* que par
altera die.

En effet, la loi de la nature était figurée par Jean, car ceux
 qui, sous la loi de la nature, vivent pieusement, chastement
 et loin de la contagion des moeurs charnelles, doivent
 vivre, pour ainsi dire, dans le désert des divines vertus, à
 la manière de Jean¹⁷. Jean signifie aussi la loi écrite, puis-
 qu'il en est le terme : « La Loi et les prophètes vont jusqu'à
 Jean^c ». Toutefois, étant non seulement prophète, mais
 309 D celui qui manifeste le Christ, Jean ne signifie pas unique-
 ment la Loi ; il signifie aussi l'Évangile et la grâce. C'est
 pourquoi le texte cité se poursuit ainsi : « A partir de lui,
 c'est le Royaume des cieus. » Ce qui revient à dire : Jean
 est comme la frontière où s'achève la Loi et où commence la
 manifestation de la grâce, appelée ici « Royaume des
 cieus ».

XXXI [Jn 1, 29]

Le jour suivant — ou, comme dit le grec de façon plus
 expressive¹, *un autre jour*² — Jean voit Jésus venir vers lui.
Un autre jour, c'est-à-dire : selon un autre mode de connais-
 sance³. Le premier mode de connaissance fut celui qu'il eut
 lorsqu'aux foules accourues en ce même lieu, il manifesta
 le Christ en disant : « Celui-ci était celui dont je vous
 parlais^a ». Mais maintenant, comme par un nouveau mode
 de connaissance — *le lendemain* ou *un autre jour* — Jean
 310 A voit Jésus venir vers lui. Par un double regard, celui de

3. Autre jour, autre mode de connaissance. Une telle exégèse peut
 s'inspirer d'Augustin. On sait que, pour ce dernier, les six jours du
 premier chapitre de la *Genèse*, en particulier le matin et le soir,
 figurent les phases successives de la connaissance que les anges ont
 des créatures : d'abord en Dieu (connaissance du matin), puis dans
 les créatures elles-mêmes (connaissance du soir). Cf. AUGUSTIN,
De Genesi ad litteram IV, 24-30 (*CSEL* 28, I, p. 123-129 ; *PL* 34,
 313-316) ; V, 5 (*CSEL* 28, I, p. 147, 6-17 ; *PL* 34, 326) ; *De ciuitate dei*
 XI, vii (*CCL* 48, p. 326-327 ; *PL* 41, 322), etc.

mentis uidelicet et corporis, Iohannes praecursor dominum suum, quem praecurrebat, cognoscit uenientem ad se.

10 Non solum corporis gressibus, uerum interioris suae contemplationis accessibus, Iesus uenit ad Iohannem⁴. Venit igitur Iesus ad Iohannem, hoc est, dignatus est cognosci ab Iohanne secundum diuinitatem suam et humanitatem.

15 *Et ait: Ecce agnus dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Manifeste eum populis praedicat dum dicit: *Ecce agnus dei.* Verbum dei ab Iohanne agnus nominatur. Ipse enim erat quem mysticus agnus in lege praefigurabat^b. Nec

310 B mirum, si umbra praedicatur de ueritate. Umbra erat

20 legalis agnus; ueritas erat, ac ueluti quoddam corpus umbrae, Iesus christus. Agnus quoque nominatur non irrationabiliter. Tria enim agnus possidentibus se ministrat: lac, lanam, esum quoque suae carnis. Dominus noster

25 est simplici doctrina ueritatis, eos nutrit; et ad perfectam escam diuinae suae contemplationis perducit. *Agnus dei* dicitur christus, quia pro omni mundo immolatus est. Ideoque sequitur: *Ecce qui tollit peccatum mundi.* Tollit,

30 ait, non de loco ad locum, uel de tempore in tempus, sed omnino tollit, ne omnino sit, et per suae sanctissimae carnis interemptionem omnino totum mundi peccatum interemit.

f° 13v *Peccatum mundi* dicitur originale peccatum, | quod

310 C commune est totius mundi, hoc est, totius humanae

9-12 cognoscit-igitur sic punctis distingo: cognoscit uenientem ad se, non solum corporis gressibus, uerum interioris suae contemplationis accessibus. Iesus uenit ad Iohannem. Venit igitur *Ravaisson*. || 26 agnus dicitur christus dei ∞ L || 33 cummune L

b *Ex.* 12, 1-14

l'âme et celui du corps, Jean le précurseur reconnaît son Seigneur, celui dont il est le précurseur, venant vers lui. Ce n'est pas seulement par une démarche corporelle que Jésus vient vers Jean, c'est aussi par le cheminement intérieur de la contemplation⁴. Jésus vient donc vers Jean, autrement dit, il daigne se laisser connaître par Jean à la fois selon sa divinité et selon son humanité.

Et Jean dit: Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde. Il le désigne sans équivoque aux foules lorsqu'il dit: *Voici l'Agneau de Dieu.* Le Verbe de Dieu est appelé « Agneau » par Jean. C'est lui, en effet, que préfigurait, sous la Loi, l'agneau mystique^b. Il ne faut pas s'étonner si l'ombre est attribuée à la vérité. L'ombre, c'est l'agneau de la Loi; la vérité et, pour ainsi dire, l'objet réel qui projette son ombre, c'est Jésus-Christ. Au reste, ce n'est pas sans raison qu'il est appelé « Agneau ». L'agneau, en effet, fournit trois choses à ceux qui le possèdent: le lait, la laine et sa chair à manger. Notre-Seigneur fait de même: il fournit le vêtement des vertus à ceux qui croient en lui; il les nourrit de lait, c'est-à-dire de la simple doctrine de vérité; enfin, il les conduit jusqu'à la nourriture parfaite de sa divine contemplation. Le Christ est dit *Agneau de Dieu*, parce qu'il a été immolé pour le monde entier. Et c'est pourquoi le texte ajoute: *Voici celui qui enlève le péché du monde.* Il enlève le péché, non pas en le transportant d'un lieu à un autre, ou d'un temps dans un autre; mais il l'enlève radicalement, de telle sorte qu'il n'existe plus; par la destruction de sa chair très sainte, il a totalement détruit tout le péché du monde.

On appelle *péché du monde* le péché originel, qui est commun au monde entier, c'est-à-dire à la nature humaine

4. « Hoc autem dico ut cognoscas quod non locorum interualla sed meritorum qualitates faciunt hominem appropinquare christo aut ab eo elongari » (*Periphyseon* V, 36; *PL* 122, 984 A 4-6).

310 B

310 C

35 naturae⁵; cuius reatus nunc gratia baptismatis demittitur;
 ipsum uero in fine mundi, in resurrectione omnium,
 omnino destruetur⁶. Est itaque originale peccatum illud
 quo tota humana natura, simul et semel ad imaginem dei
 40 condita et in qua omnes homines ab initio mundi usque ad
 finem et unum sunt et secundum corpus et animam simul
 creati, leges diuinas per inoboedientiam transgressa est
 in paradiso, nolens mandatum dei custodire⁷. Non enim

5. « *Ecce agnus dei, ecce qui tollit peccata mundi. Tollit autem et dimittendo quae facta sunt, ubi et originale comprehenditur, et adiuuando ne flant, et perducendo ad uitam ubi fieri omnino non possint* » (AUGUSTIN, *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum* II, 84; PL 45, 1176). Jean Scot explique dans le *Periphyseon* (V, 36; PL 122, 974 A) en quel sens le péché originel est le péché de la nature humaine.

6. Le baptême enlève le *reatus* du péché originel en laissant subsister le péché lui-même. Mais qu'est-ce que le *reatus*? Certes, le mot est augustinien, mais son sens précis, chez Jean Scot, doit être déterminé à partir des textes érigéniens eux-mêmes. Par le présent passage, nous savons que le *reatus* se distingue du péché lui-même; nous verrons plus loin (I, xxxiii) qu'il se distingue de la concupiscence, puisque le *reatus* ayant été enlevé, la concupiscence demeure. On relève, par ailleurs, les expressions suivantes : *reatus mortis* (*Expositiones* III, 3; DONDAINE, p. 253, 30; PL 122, 175 C 14); *reatus peccatorum* (*De praedestinatione* IV, 8; PL 122, 375 A 2); *animae reatus* (*op. cit.*, XVI, 9; PL 122, 425 B 4); *reatus suae praeuaricationis* (*Periphyseon* II, 6; PL 122, 533 A 1); *reatus humanae naturae* (*op. cit.*, IV, 9; PL 122, 777 C 5); *aeternae mortis reatus* (*op. cit.*, IV, 23; PL 122, 847 A 15, B 1). Toutefois, ce qui nous permet le mieux de saisir le sens érigénien du mot *reatus*, c'est la comparaison de la flèche et de la blessure : cf. ci-après : I, xxxiii, n. 12. Le *reatus* est au péché ce que la flèche est à la blessure. Je me suis donc cru autorisé, à défaut d'un terme technique précis, à traduire *reatus peccati* par « le dard du péché ».

7. Le péché originel n'est pas un péché historique. Quand se déroulent dans le jardin d'Eden — si jamais ils se sont déroulés dans un jardin matériel — les « événements » dont les chapitres 2 et 3 de la *Genèse* nous font le récit, le péché est consommé : *Periphyseon* IV, 16-27 (PL 122, 814-860). La division des sexes, ainsi qu'on le verra plus loin, est une conséquence du péché originel. Ce dernier n'a donc pas pu être commis par un couple humain concret.

tout entière⁸ : son dard est arraché dès maintenant par la grâce du baptême, mais le péché lui-même ne sera entièrement détruit qu'à la fin du monde, à la résurrection universelle⁹. Voici en quoi consiste le péché originel. La nature humaine tout entière, qui fut créée dans son ensemble et simultanément à l'image de Dieu et en laquelle tous les hommes, depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin, ne font qu'un — car ils ont été créés en elle selon le corps et selon l'âme — cette nature humaine a désobéi, transgressant dans le paradis les lois divines et refusant d'observer le commandement de Dieu⁷. Le premier homme, en

L'Adam qui a péché n'est pas un Adam historique, c'est un Adam méta-historique, en qui tous les hommes sont créés. C'est en ce sens que le péché d'Adam est le péché de tous les hommes. Jean Scot est revenu plusieurs fois sur ce sujet. Dans le *De praedestinatione* (XVI, 3; PL 122, 419 B 1-5), il appuie son affirmation sur l'autorité d'un texte augustinien : « *Adhuc omnes ille unus fuerunt* » (AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione* III, vii, 14; CSEL 60, p. 141, 16; PL 44, 194). Dans le *Periphyseon* (IV, 12), à la suite d'une longue citation de Grégoire de Nysse, il écrit : « ... et quod omnes homines semel et simul facti sunt in illo homine de quo scriptum est : ' *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ' (*Gen.* 1, 26) et ' *In quo omnes peccauerunt* ' (*Rom.* 5, 12). *Adhuc enim ille unus omnes* [omnis, *Gale et Floss, en contradiction avec les manuscrits*] fuit, et in quo omnes beatitudine paradisi expulsi sunt » (PL 122, 799 A 9-14). Cf. *Periphyseon* II, 25 (PL 122, 582 A 15-B 11). Sur la doctrine du péché originel en général, et chez Jean Scot en particulier, cf. A. GAUDEL, *Péché originel*, article du *DTC*, t. 12, col. 432-435 [275-606]; J. GROSS, « *Ur- und Erbsünde in der Physiologie des Johannes Scotus Eriugena* », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Folge IV, t. 66 (1954-1955), p. 254-271 [reproduit dans J. GROSS, *Entwicklungsgeschichte der Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert)*, Munich-Bâle 1963]; J. GROSS, *Entstehungsgeschichte der Erbsündendogmas, von der Bibel bis Augustinus*, Munich-Bâle 1960; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967; J. TROUILLARD, « *L'unité humaine selon Jean Scot Érigène* », dans *L'homme et son prochain. Actes du VIII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Toulouse, 6-9 septembre 1956)*, Paris 1956, p. 298-301.

primus Adam ille, qui ex generalitate naturae humanae ante caeteros in mundum hunc uisibilem uenit, solus peccauit, sed omnes peccauerunt priusquam in mundum procederent. Nam quod apostolus ait : « Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita in christo omnes uiuificantur^c », non de ipso uno ac primo homine intelligimus, sed nomine Adam omnem generaliter naturam humanam significari accipimus. Ille siquidem singularis Adam non nasceretur in hunc mundum corruptibilem per generationem, si naturae humanae non praecederet delictum^a. Diuisio quippe naturae in duplicem sexum, uirilem dico et femineum, et ex ipsis humanae processio et numerositatis per corruptionem generatio, poena generalis peccati est, quo simul totum genus | humanum praeuaricatum est mandatum dei in paradiso^a.

54 paena L

c I Cor. 15, 22.

8. Le P. Rondet a bien mis en évidence l'intérêt historique de la doctrine érigénienne du péché originel, en laquelle il discerne un chaînon reliant Grégoire de Nysse, d'une part, et les efforts qui, d'autre part, débouchent sur les recherches modernes : H. RONDET, *op. cit.*, p. 110-114, 134-137, 174-176, 181-185, 291-294, 313-317.

9. La division des sexes est une conséquence du péché. On voit difficilement comment il pourrait en être autrement dans une philosophie où la doctrine de l'homme-image-de-Dieu est proclamée avec tant d'insistance. Toute division dans l'image — à commencer par la division des sexes — est une imperfection que l'on ne peut faire dériver du divin modèle, lui-même souverainement un : « Et si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae diuisionem non pateretur. Quae diuisio omnino diuinae naturae imaginis et similitudinis expers est, et nullo modo esset si homo non peccaret, sicut nullo modo erit post restaurationem naturae in pristinum statum,

effet, celui qui, sur l'ensemble du genre humain, est venu avant tous les autres dans ce monde visible, n'est pas seul à avoir péché; tous ont péché avant d'arriver en ce monde. Car ces paroles de l'Apôtre — « De même que tous meurent en Adam, de même tous sont rendus à la vie dans le Christ^c » — nous ne les entendons pas uniquement du premier homme pris individuellement; nous admettons que le nom d'Adam désigne ici, de façon générale, la nature humaine dans son ensemble. L'individu nommé Adam, en effet, ne serait pas né, par voie de génération, à ce monde corruptible, si la faute de la nature humaine n'avait précédé^a. Car la division de la nature en deux sexes, mâle et femelle, et la génération grâce à laquelle, à partir de ces deux sexes, l'espèce humaine se développe et croît en nombre, sont la peine de ce péché général par lequel le genre humain, dans son ensemble et tout entier, a transgressé, dans le paradis, le commandement de Dieu^a.

qui post catholicam resurrectionem cunctorum hominum manifestabitur. Quapropter, si homo non peccaret, nullus utriusque sexus copula nec ullo semine nasceretur, sed quemadmodum angelica essentia, dum sit una, in infinitas myriades, nullis temporum morulis interiectis, simul et semel multiplicata est, ita humana natura, si mandatum uellet seruare et seruaret, in praecognitum soli conditori numerum simul et semel erumperet » (*Periphyseon* IV, 12; *PL* 122, 799 A 14-B 13). A la fin des temps, quand la restauration de toutes choses sera accomplie, le sexe aura complètement disparu : *Periphyseon* II, 6; 23; IV, 20; V, 20 (*PL* 122, 532 B-533 A; 575 A; 836 C; 894 A-C). Si l'homme n'avait pas péché, il se fût multiplié à la manière des anges : *spiritualis numerositas* (*PL* 122, 846 C 11-12), *caelestium numerositas* (847 B 5-6), propagation mystérieuse sur laquelle nous sommes peu renseignés : *Periphyseon* V, 38 (*PL* 122, 994 A 4-10; 1013 A 10-B 9). A cause du péché originel, l'homme se multiplie désormais à la manière des bêtes : *pecorina numerositas* (*PL* 122, 533 A 4-5), *ad similitudinem irrationabilium animalium* (777 B 3-4), *in similitudine irrationabilium animalium* (845 D 1-2), *bestiarum instar* (846 B 3-4), *ad similitudinem pecorum* (847 B 4-5), etc. Pour cette doctrine de la division des sexes, conçue comme conséquence du péché originel, Jean Scot se dit redevable à Maxime

311 A Hoc igitur generale peccatum originale dicitur. Nec
 immerito, quoniam peccatum communis omnium originis
 est. Cuius merito mortis et corruptionis omnes homines,
 60 excepto redemptore, debitores sumus. Solus siquidem,
 ad medicamentum ulneris, redemptor noster in illa massa
 totius humani generis absque peccato relictus est¹⁰, ut
 per illum solum semper saluum totius naturae vulnus
 65 curaretur ac, per hoc, ad pristinum statum salutis, totum
 quod vulneratum est restitueretur. Hoc itaque originale
 peccatum singulorumque post generationem in hunc
 mundum delicta, gratiae baptismatis abundantia per
 saluatorem nostrum relaxantur, ut omnino non sint¹¹.
 Et hoc est quod ait euangelista : *Ecce agnus dei, ecce qui*
 70 *tollit peccatum mundi*. Hic est unicus et singularis agnus
 311 B mysticus, in cuius figura israheliticus populus singulos
 agnos per singulas domus, paschali tempore, immolabat.
 Nam et nos, qui post peractam eius incarnationem et

le Confesseur, en particulier à un passage des *Ambigua* 41 (PG 91, 1308 C 5-1309 B 1), qu'il cite dans le *Periphyseon* (II, 9 ; PL 122, 536 D 4-537 B 13). Mais Grégoire de Nysse avait déjà développé cette doctrine, en particulier dans les chapitres 16 et 17 du *De imagine* (PG 44, 177 D-192 A ; éd. M. Cappuyns [cap. 17-18], dans *RHAM*, t. 32 (1965), p. 232-237) dont l'Érigène a cité de larges extraits dans le *Periphyseon* (IV, 12 ; 15 ; V, 27 ; PL 122, 793 C-797 C ; 797 D-799 A ; 812 A-B ; 922 D-923 C). Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, p. 52-65 ; J. FLOËRI, « Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse », dans *Revue des sciences religieuses*, t. 27 (Strasbourg 1953), p. 105-111. Pour un exposé plus détaillé et un état récent de la question, on consultera l'introduction de M. AUBINEAU à son édition de GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité* [SC 119], Paris 1966. Concernant la pensée de Maxime le Confesseur à ce sujet, cf. H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2^e éd., Einsiedeln 1961, p. 176-203 ; traduction française de la 1^{re} édition [Coll. « Théologie », n° 11], Paris 1947, p. 127-150.

Ainsi donc ce péché général est dit péché originel et à juste titre, puisqu'il est le péché de notre commune origine à tous : c'est à cause de lui que tous les hommes, hormis le Rédempteur, sont sujets à la mort et à la corruption. Seul, en effet, dans la masse entière du genre humain, le Rédempteur, pour porter remède à notre blessure, est demeuré sans péché¹⁰ : par lui, seul homme toujours indemne, la blessure de la nature tout entière a pu être soignée et par suite, tout ce qui avait été blessé a pu être ramené à la santé de son état primitif. Ainsi, le péché originel et tous les péchés individuels contractés après la génération (qui nous fait venir) en ce monde sont, dans l'abondance de la grâce baptismale, pardonnés par notre Sauveur, au point qu'ils n'existent absolument plus¹¹. Tel est le sens de ce que dit l'évangéliste : *Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde*. C'est lui l'Agneau mystique, le seul, l'unique : les agneaux que le peuple d'Israël immolait chaque année au temps de Pâques, en raison d'un agneau par maison, en étaient la figure. Quant à nous qui, après son incarnation, sa passion et sa

311 A

311 B

10. « Ergo ecce agnus dei. Non habet iste traducem de Adam ; carnem tantum sumsit de Adam, peccatum non assumsit. Qui non assumsit de nostra massa peccatum, ipse est qui tollit peccatum mundi. » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. IV, 10 ; CCL 36, p. 36 ; PL 35, 1410). Le mot *massa*, traduction latine du φάρμακον paulinien (Rom. 9, 21), appartient au vocabulaire augustinien : O. ROTTMANNER, *Geistesfruchte aus der Klosterzelle. Gesammelte Aufsätze*, herausgegeben von P. Rupert Jud, Munich 1908, p. 14-15. On le rencontre fréquemment dans le *De praedestinatione* : PL 122, 369 A 3, 405 C 10, 407 A 11, 408 C 3, 411 A 9, B 3, C 2, C 9, C 10, 413 A 3, 433 A 11. Cf. *Periphyseon* V, 33 (PL 122, 951 B 2).

11. « Nam quisquis post gratiam baptismatis adeptam non peccauerit, correctioe delictorum non indigebit. Purgatur quippe semel et simul ab omni originali proprioque peccato. Indiget autem purgari ab ignorantia diuinorum sacramentorum. Non enim imperitus diuinorum intellectuum uiam ueritatis potest ingredi, nec lucem ipsius conspiciari, sine qua nemo deificabitur. » (*Expositiones* VIII, 2 ; PL 122, 203 C-204 A).

75 passionem et resurrectionem in eum credimus eiusque
mysteria, quantum nobis conceditur, intelligimus, et
spiritualiter eum immolamus et intellectualiter, mente
non dente, comedimus¹².

XXXII [Jn 1, 29]

« Itaque¹ unusquisque credentium christo, secundum
propriam uirtutem et subiectum sibi uirtutis habitum
et qualitatem², et crucifigitur et crucifigit | sibimet
christum, christo uidelicet concrucifixus³. Vnus quidem
5 soli peccato crucifigitur », dum ab omnibus operationibus
ipsius in carne et per carnem suam quietus, ueluti quadam

12. Il n'y a pas lieu de crier au scandale et de voir là une « ineptie », comme faisait H. J. Floss (*PL* 122, 311, n. b), par ailleurs si savant et perspicace. La doctrine exposée ici par Jean Scot peut se recommander de plusieurs textes augustinien dont E. Portalié (*DTC*, t. 1, col. 2423-2424) a bien montré l'accord avec l'enseignement traditionnel : « Qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente. » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXVI, 12; *CCL* 36, p. 266; *PL* 35, 1612) — « Sacramentum aliquod uobis commendauit; spiritualiter intellectum uiuificabit uos. Etsi necesse est illud uisibiliter celebrari, oportet tamen inuisibiliter intelligi » (*Enarrationes in psalmos*, Ps. 98, 9, 59-62; *CCL* 39, p. 1386; *PL* 37, 1265). Cf. A. SAGE, « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », dans *Revue des Études augustiniennes*, t. 15 (1969), p. 209-240. On trouve le même climat augustinien chez PASCASE RADBERT, *De corpore et sanguine domini XVII* (*CCM* 16, p. 97-99; *PL* 120, 1324-1325). Cf. M. CRISTIANI, « La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX », dans *Studi medievali*, 3a serie, t. 9 (1968), p. 167-233; G. S. M. WALKER, « Erigena's conception of the Sacraments », dans *Studies in Church History*, vol. 3, Leyde 1966, p. 150-158.

1. Le chapitre XXXII tout entier est la paraphrase d'un passage de MAXIME LE CONFESSEUR (*Ambigua* 47; *PG* 91, 1357 D-1361 A), que Jean Scot a traduit : Mss. Arsenal 237, fol. 160v-161v; Mazarine 561, fol. 183r-184v. En réalité, ce chapitre est une mosaïque,

résurrection, croyons en lui et qui, dans la mesure où la grâce nous en est concédée, appréhendons par l'intelligence ses mystères, c'est d'une manière spirituelle que nous l'immolons; c'est d'une manière intellectuelle, par l'esprit et non par les dents, que nous le mangeons¹².

XXXII [Jn 1, 29]

« Par conséquent¹, chacun de ceux qui croient au Christ, selon ses forces et selon le degré de vertu qu'il possède², d'une part est crucifié et, d'autre part, crucifié pour son propre compte le Christ : il est crucifié avec le Christ³. Un tel est crucifié seulement au péché », dès lors que, délivré de toutes les opérations que le péché peut accomplir dans

dans laquelle les textes de Maxime, aisément reconnaissables assurément, sont cependant inextricablement mêlés à la prose érigénienne. Pour que le lecteur puisse, d'emblée, faire le départ entre ce qui revient à Jean Scot, et ce qui appartient à Maxime, j'ai mis entre guillemets les phrases ou membres de phrases qui sont des citations plus ou moins fidèles des *Ambigua*. Mais, pour une étude plus minutieuse, on devra se reporter à l'*Appendice II*, dans lequel le texte grec de Maxime, accompagné de la traduction érigénienne, est publié. Sur le sens et la portée de cette page des *Ambigua*, cf. H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2^e éd., Einsiedeln 1961, p. 275, n. 3; MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, SC 9, Paris 1945, p. 124, n. 1 (note de J. Pegon).

2. On lit chez Maxime : κατὰ τὴν οἰκείαν δύναμιν καὶ τὴν ὑποκειμένην αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ἕξιν τε καὶ ποιότητα (*PG* 91, 1360 A 14-B 1). Dans cette phrase, les deux mots grecs δύναμις et ἀρετὴ ont été traduits par un même mot latin : uirtus. Une telle manière de faire est conforme aux habitudes de Jean Scot traducteur. Chez lui en effet, le mot uirtus correspond tantôt à δύναμις (*Periphyseon* II, 23; *PL* 122, 567 A 6-7; 577 A 8, etc.), tantôt à ἀρετὴ (*SC* 151, p. 287, n. 2 et 291, n. 4). Jean Scot a d'ailleurs exposé les différents sens du mot uirtus : *Periphyseon* III, 3 (*PL* 122, 632 A 3-B 2).

3. Cf. *Gal.* 2, 19.

morte obrutus efficitur; « et illud », peccatum dico, « clavis timoris domini confixum mortificat », dum omnes ipsius impetus, ne quid in sua carne operari valeant, refrenat.

- 10 « Alius passionibus », hoc est infirmis animae actionibus, quibus primo in seipsa corrumpitur priusquam per corpus operetur — actio quippe animae est, operatio vero corporis⁴ — crucifigitur, dum per potentias restauratae animae sanatur. « Alius passionum fantasiis⁵ », hoc est, 15 imaginibus rerum sensibilium, quae in sensibus corporeis, quos sapientes uocant passiones, formantur, crucifigitur, dum eis, fantasiis dico, « sui sensus obstruuntur, ne in libidinem cuiuspiam rerum temporalium per eos turpiter attrahatur. Alius cogitationibus mentisque conceptio- 20 nibus⁶ », quas per sensus corporeos de sensibilibus rebus hauserat, crucifigitur, ne diutius in eis demoretur, a 311 D diuinis contemplationibus retractus. « Alius » non solum phantasiis sensuum, uerum etiam omnino « ipsis omnibus sensibus moritur, ne per eos ullo errore seducatur.

10 passionibus L || 20 sensibilibus L²: sensibus L || 21 diutius Ravaisson: deutiis L

4. Cf. *Expositiones* XV, 3 (PL 122, 261 A 10-C 2).

5. Le mot *φαντασία* est fréquent chez le pseudo-Denys (A. VAN DEN DAEL, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain 1941, p. 143) et chez Maxime le Confesseur (FLAMBARD 128, 149, 160, 312, 348, 384, 400, 475, 491, 594, 615, 618). Sa forme latinisée (*phantasia*) revient constamment sous la plume de l'Érigène : pas moins de 149 fois dans le *Periphyseon*. Parmi beaucoup d'autres passages intéressants, on pourra consulter : PL 122, 573 C, 576 D-577 A, 660 A-661 C, 962 C-963 C, 1224 C (= *Carmina* II, II, 40; *MGH, Poet. Lat.* III, p. 530), etc.

6. 'Ο δὲ καὶ τοῖς περὶ τὰ πάθη λογισμοῖς καὶ ἐνθυμήμασιν (PG 91, 1360 B 11-12). Jean Scot a laissé tomber ici le *περὶ τὰ πάθη* que, dans le texte continu de sa traduction, il a rendu par : *contra passiones* (Cf. *Appendice II*). C'est par *cogitatio* qu'il traduit le plus souvent *λογισμός* [FLAMBARD 91, 107, 141, 146, 154, 201, 203, 277, 299]; mais il lui arrive aussi de le traduire par *ratiocinatio* [110], *disputatio* [41, 115], *ratio* [94]. Quant à *ἐνθύμημα*, il équivaut à *mentis conceptio*

sa chair et par sa chair, il est comme frappé de mort. « Ce péché, qu'il crucifie par les clous de la crainte du Seigneur, il le met à mort », lorsqu'il réprime toutes les impulsions dudit péché, de telle sorte qu'elles ne puissent plus rien opérer en sa chair. « Un autre est crucifié aux passions », c'est-à-dire, aux actions morbides de l'âme par lesquelles celle-ci est d'abord corrompue au dedans d'elle-même avant d'opérer par le corps — car l'action est le propre de l'âme, l'opération est le propre du corps⁴ — lorsque, par le renouvellement des puissances de son âme, il obtient la guérison. « Tel autre est crucifié aux fantômes⁵ des passions », c'est-à-dire aux images des choses sensibles qui se forment dans les sens corporels — sens corporels que les philosophes appellent 'passions' — « lorsque ses sens se ferment aux dits fantômes, de telle sorte que cet homme ne soit plus entraîné honteusement par ces mêmes sens à désirer de façon immodérée les réalités temporelles, quelles qu'elles soient. Un autre est crucifié aux pensées et aux concepts de l'esprit⁶ » — concepts et pensées qu'il avait puisés par les sens corporels dans les choses sensibles — de telle sorte qu'il ne s'attarde pas plus longtemps en eux, se laissant ainsi détourner de la divine contemplation. « Un autre meurt », non seulement aux fantômes des sens, mais aussi et absolument « à tous les sens eux-mêmes, de telle sorte qu'il ne soit plus, à cause d'eux, séduit par aucune erreur.

[*Annotationes in Marcianum* (203, 9), éd. C.-E. Lutz, p. 103, 31; *De praedestinatione* IX, 3 et XV, 6 (PL 122, 391 B 4-5 et 415 C 1-3)]; à *animae conceptio* [*Versio Ambiguorum Maximi* (PG 91, 1120 D 6), FLAMBARD 142]; à *conceptio communis animi* [*Periphyseon* I, 49 (ShW, p. 148, 10; PL 122, 491 C 11-12)]. Dans les gloses compilées par Martin de Laon, on lit : « **ENOIMEMA** interpretatur mentis conceptio, quam imperfectum silogismum solent artigraphi nuncupare ut est illud : ' Si tempestas uidenda est, non est igitur nauigandum '. Ex sola enim propositione constat esse perfectum » (Ms. Laon 444, fol. 292v). L'équivalence *ἐνθύμημα* - *mentis conceptio* se trouve chez Boèce et Cassiodore : G. THÉRY, « Scot Érigène traducteur de Denys », dans *ALMA*, t. 6 (1931), p. 215-216.

311 C

311 D

25 Alius omnem naturaliter familiaritatem et habitum»,
 quem per sensus corporeos ad sensibilia possederat, ueluti
 1° 15^r ipsis omnibus « crucifixus deponit. | Alius uniuersaliter
 312 A omnem sensibilem motum in seipso, ueluti in quadam cruce,
 extinguit ita ut nullum omnino in seipso naturalem habeat
 30 actum. » Et unusquisque horum secum crucifigit christum.

Vnusquisque enim fidelium, qualem in animo habuerit
 habitudinem per incrementa uirtutum, talem de christo
 habebit fidem per augmenta intellegendiarum. Et quotiens
 prioris uitae modis et inferioris moritur, et in altiores
 35 gradus subuehitur, totiens opiniones de christo, quamuis
 simplices, tamen in ipso et cum ipso morientur et in subli-
 miores de eo theophanias fide atque intelligentia
 prouehentur⁷. Itaque in suis fidelibus christus cotidie⁸
 312 B 40 moritur et ab eis crucifigitur, dum carnales de eo cogita-
 tiones, seu spirituales adhuc tamen imperfectas, interimunt,
 semper in altum ascendentes, donec ad ueram eius
 notitiam perueniant; infinitus enim infinite, etiam in
 purgatissimis mentibus, formatur⁹.

29 extingit L

7. La mort et la crucifixion mystiques sont transposées par l'Érigène sur le plan de la connaissance. C'est ainsi qu'il interprète *Gal.* 6, 14 : *Periphyseon* V, 21 (*PL* 122, 897 C 8-D 3). A chaque échelon gravi répond une nouvelle théophanie du Christ. Il y a ainsi toute une hiérarchie de théophanies, d'autant plus excellentes qu'elles se rapprochent plus de Dieu, d'autant plus obscures aussi puisque la lumière de Dieu est ténèbres pour notre regard : *Expositiones* IV, 12 (*DONDAINE*, p. 267, 26-37). Sur la notion de théophanie, cf. ci-dessus : I, xxxv, n. 15.

8. *Colidie*. L'accent est mis sur la permanence et l'actualité des mystères du Christ, comme dans les lignes suivantes : « Quotidie igitur christus in utero fidei ueluti castissimae matris uisceribus et concipitur et nascitur et nutritur » (*Periphyseon* II, 33 ; *PL* 122, 611 D 5-7).

9. *Infinilus enim infinite, etiam in purgatissimis mentibus, formatur*. Admirable formule, dont le meilleur commentaire est sans doute

Un autre abandonne toute relation et toute familiarité» que par ses sens corporels il entretenait naturellement avec les choses sensibles « et se comporte comme étant crucifié avec toutes ces choses. Un autre étouffe totalement en soi-même, comme (il le ferait) sur une croix, tout mouvement sensible, de telle sorte qu'il ne possède absolument plus en soi-même aucun acte de nature ». Et chacun de ces hommes crucifie avec soi le Christ.

Dans la mesure, en effet, où en chaque fidèle l'âme croît en vertu, dans cette même mesure sa foi au Christ reçoit un accroissement d'intelligence. Et chaque fois que ce fidèle meurt à son mode de vie antérieure et inférieure pour s'élever vers de plus hauts degrés, chaque fois ses opinions sur le Christ, même si elles sont simples, mourront en lui et avec lui et seront portées par la foi et par l'intelligence vers de plus sublimes théophanies du Christ⁷. C'est ainsi que, chaque jour⁸, le Christ meurt en ses fidèles et est crucifié par eux, dès lors que ceux-ci détruisent les pensées charnelles qu'ils avaient à son sujet, ou même les pensées spirituelles encore imparfaites, et s'élèvent toujours plus haut, jusqu'à ce qu'ils parviennent à sa vraie connaissance. Car c'est à l'infini que peut se développer, même chez les âmes les plus purifiées, la connaissance de l'Infini⁹.

chez Jean Scot lui-même : « Quoniam infinitum est quod quaerit, necesse est ut infinite quaerat, et quodammodo inueniat et quodammodo non inueniat : inueniat quidem ipsius theophaniam, non inueniat ipsius substantiam » (*Expositiones* VI, 2 ; *DONDAINE*, p. 280, 24-26). Pour ce dernier texte, le P. Dondaine renvoie judicieusement à GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *De imagine*, cap. 21 (*PG* 44, 201 B 11-13 ; éd. M. Cappuyns [cap. 22] dans *RHAM*, t. 32 (1965), p. 243, 16-17, texte cité dans *Periphyseon* V, 26 ; *PL* 122, 917 B 8-9). Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssé*, Paris 1944, p. 309-326 (Epectase).

Le verbe *formare* désigne l'acte par lequel la *forma* de Dieu imprime ses théophanies dans les esprits créés. Parce que cette *forma* est infinie, le nombre des théophanies est lui-même infini : « Vnusquisque enim secundum suae sanctitatis atque sapientiae celsitudinem ab

312 A

312 B

45 « Alius ab ipsa intellectuali operatione perfecte quiescit », ueluti perfecte mortuus; non enim solummodo naturales actus animae, uerum etiam intellectuales eius operationes superat. « Alius actiuae crucifigitur philosophiae¹⁰. » Actiua autem philosophia est quae circa naturalium uirtutum adunationes et discretiones uersatur. Actiua quoque
50 philosophia rationes inhumanati uerbi, quantum ualet, considerat. Quas omnes, hoc est, totam moralem philosophiam de uirtutibus animae | deque christi carne, spiritualis
10 15 homo superans, « ad ipsam naturalem contemplationem in spiritu, ueluti a quadam carne uerbi ad ipsius animam
312 C 55 transcendit ».

« Alius naturali theoriae moritur. » Est autem naturalis theoria rationabilis animae, quam christus accepit, uirtus speculatiua. Cui spiritualis homo moritur, dum iam non solum negat christum carnem esse, quoniam iam in
60 spiritum uersam esse intelligit¹¹, uerum etiam ipsum

56 theoriae *Ravaisson*: theoria L || 60 uersam *Ravaisson*: uersa L

una eademque forma quam omnia appetunt — dei uerbum dico — formabitur. Ipsa nanque de seipsa loquitur in euangelio : ' In domo patris mei mansiones multae sunt ' (*Jn* 14, 2), seipsam domum patris appellans quae, dum sit una eademque incommutabilisque permaneat, multiplex tamen uidebitur his quibus in se habitare largietur. Nam unusquisque, ut diximus, unigeniti dei uerbi notitiam in seipso possidebit quantum ei gratia donabitur. Quot enim numerus est electorum, tot erit numerus mansionum; quanta fuerit sanctorum animarum multiplicatio, tanta erit diuinarum theophaniarum possessio » (*Periphyseon* I, 8; *ShW*, p. 50-52; *PL* 122, 448 C-D). Cf. *op. cit.*, II, 1 (*PL* 122, 525 A). C'est pour la même raison qu'est infinie la quête de Dieu à travers la multiplicité infinie des sens de l'Écriture : *Periphyseon* II, 20; III, 24; IV, 5 (*PL* 122, 560 A 3-6; 690 B 12-C 4; 749 C 6-7). Cf. *Periphyseon* V, 26 (919 C-D).

10. Les trois dernières étapes de la crucifixion spirituelle (*actiua philosophia, naturalis theoria, theologica scientia*) évoquent naturellement les trois parties supérieures du « monde intelligible » (*ethica, naturalis scientia, theologia*) dont il est question dans l'*Homélie* XIV, 7-17 (*SC* 151, p. 270-272), ou les trois parties de la philo-

« Un autre fidèle se tient dans un parfait repos vis-à-vis de toute opération intellectuelle », comme s'il était parfaitement mort : il s'élève alors, non seulement au-dessus des actes naturels de l'âme, mais même au-dessus de ses opérations intellectuelles. « Tel autre est crucifié par rapport à la philosophie pratique¹⁰ ». La philosophie pratique est celle qui s'occupe des vertus naturelles, soit pour les ramener à l'unité, soit pour les distinguer. La philosophie pratique considère aussi, dans la mesure de ses forces, les raisons de l'incarnation du Verbe. C'est au-dessus de tout cela, à savoir au-dessus de toute la philosophie morale concernant les vertus de l'âme et la chair du Christ, que l'homme spirituel s'élève « pour arriver à une contemplation naturelle en esprit, comme s'il s'élevait de la chair du Christ jusqu'à son âme ».

« Un autre meurt à la contemplation naturelle ». La contemplation naturelle consiste à scruter l'âme raisonnable que le Christ a assumée. L'homme spirituel meurt à cette contemplation quand, non seulement il nie que le Christ soit chair — car il saisit par l'intelligence que la chair du Christ s'est déjà transformée en esprit¹¹ — mais

sophie (*πρακτική, φυσική, θεολογική*) dont parle Jean Scot dans le *Periphyseon* III, 29 (*PL* 122, 705 B 3-C 1), dans les *Carmina* VIII, III, 15-20 (*MGH, Poet. Lat.* III, p. 550; *PL* 122, 1236 B), et en maint autre lieu.

11. Dans le Christ ressuscité et monté aux cieux, Jean Scot voit le prototype de l'humanité qui a retrouvé sa dignité primordiale et qui — pour autant que la chose est possible avant la résurrection universelle — a fait retour à sa source. Or, les étapes de ce retour, telles que Jean Scot les énumère dans le *Periphyseon* (V, 8; *PL* 122, 876 A-B), sont au nombre de cinq : 1° le corps se dissout dans les quatre éléments; 2° le corps ressuscite; 3° le corps ressuscité est changé en esprit; 4° l'esprit, c'est-à-dire la nature humaine spiritualisée, fait retour aux causes primordiales; 5° la nature humaine et ses causes font retour à Dieu, de telle sorte que « Dieu soit tout en tous » (*I Cor.* 15, 28). Dans le Christ ressuscité, la chair a déjà été changée en esprit : « carnem christi uersam iam in spiritum » (*Periphyseon* V, 38; *PL* 122, 993 B 14-15).

depellit rationabilem animum esse. Vt enim caro ipsius exaltata est et mutata in animam rationabilem, ita rationabilis ipsius anima in intellectum et subiecta est et uersa. Ac, per hoc, qui ad eum perfecte ascendit, « ad
65 uniformem simplamque theoricæ scientiæ in mysteria introductionem¹², ueluti a quadam christi anima ad intellectum ipsius transuehi necesse est ».

« Alius ab eadem » simpla theologica scientia, quæ maxime circa christi intellectum circonvoluitur¹³, « in
312 D 70 ipsam perfectam secretamque diuinam infinitatem, per negationem¹⁴ » omnibus quæ post deum sunt¹⁵ moriens,

68 theoloica L.

12. Πρὸς τὴν ἐνοειδῆ καὶ ἀπλῆν τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης μυσταγωγίαν (PG 91, 1360 C 10-12). La traduction de ἐνοειδῆς par *uniformis* est courante chez Jean Scot : G. THÉRY, *Études dionysiennes*. II : *Hilduin traducteur de Denys*, Paris 1937, p. 447. Les mots *theorica scientia*, que l'on trouve ici pour θεολογικῆ ἐπιστήμη, sont peut-être une faute de copiste. Dans le texte continu de sa traduction (*Appendice II*), Jean Scot a écrit : *theologica scientia*. De toute façon, cette « science contemplative » (*theorica scientia*) n'est autre que la « théologie ». Cette dernière n'est pas le terme de l'ascension mystique ; elle n'est pas le sanctuaire, mais le vestibule des mystères ; en un mot, elle est « mystagogie ». L'Érigène semble avoir quelque peu tâtonné avant de trouver une formule latine qui corresponde au grec μυσταγωγία. Dans la traduction du pseudo-Denys on trouve : μυσταγωγίας = *perfectionis mysteriorum* (*Hierarchie ecclésiastique* I, 1 ; PG 3, 372 A 2 ; PL 122, 1071 A 9) ; μυσταγωγία = *in mysteria introductiones* (*Théologie mystique* I, 2 ; PG 3, 1000 A 14 ; PL 122, 1173 B 2) ; μυσταγωγίας = *doctrinae introductionibus* (*Lettre IX*, 1 ; PG 3, 1105 D 7-8 ; PL 122, 1189 D 5-6). Dans la traduction des *Ambigua* de Maxime, le terme μυσταγωγία est rendu par *mysteriorum doctrina* en PG 91, 1160 D 1 (FLAMBARD 229) ; mais, le plus souvent, il est traduit par *introductio in mysteria* (FLAMBARD 227, 385, 395).

13. Le verbe *circumvolui* est caractéristique du vocabulaire érigénien. On le trouve principalement sous deux formes : 1° *circumvolui* [*Homélie XIV*, 12 (SC 151, p. 270) ; *Periphyseon* II, 23 (PL 122, 570 C 9), etc.] ; 2° *circa deum uolui, circa eum uolui, circa quas*

quand il chasse aussi de sa pensée que le Christ soit une âme raisonnable. En effet, de même que la chair du Christ a été exaltée et changée en âme raisonnable, de même son âme raisonnable a été transportée et transformée en intellect. C'est pourquoi celui qui s'élève vers le Christ de manière parfaite « doit être transporté jusqu'à cette science contemplative, unifiée et simple, qui est une initiation aux mystères¹², comme si, partant de l'âme du Christ, il s'élevait jusqu'à son intellect ».

« Un autre enfin, partant de cette science théologique simple » qui s'attache principalement¹³ à l'intellect du Christ et mourant « par la négation¹⁴ » à tout ce qui est inférieur à Dieu¹⁵, « s'élève jusqu'à la divine infinitude elle-

312 D

uolui, etc. [*Commentaire* IV, v, n. 4 ; *Periphyseon* II, 23 (PL 122, 570 B 11-12 ; 574 C 13 ; 577 B 14), etc.].

14. Πρὸς τὴν δι' ἀποφάσεως παντελοῦς ἄρρητον ἀφαιρετικὴν ἀοριστίαν (PG 91, 1360 C 14-D 1). Le mot ἀφαιρετικὴν, que Jean Scot a rendu par *ablatiuam* dans le texte continu de sa traduction (*Appendice II*), fait défaut ici. Par ailleurs, l'adjectif παντελοῦς, qui, chez Maxime, se rapporte au substantif ἀποφάσεως et qui s'y trouve correctement joint dans le texte continu de la version érigénienne (*per abnegationem perfectam*), en est ici séparé pour être rattaché à *infinitem* (ἀοριστίαν). Il en résulte un membre de phrase où tous les mots sont de Maxime, mais dont le sens diffère nettement de ce qu'a dit ce dernier.

Pour arriver au sommet de l'ascension mystique, il faut passer par la négation (ἀπόφασις). On sait que Jean Scot se plaît à exalter la supériorité de la négation sur l'affirmation : cf. ci-dessus I, xxvii, n. 5.

15. Les mots *omnia quæ post deum sunt* sont l'écho d'une formule chère à Maxime le Confesseur (τὰ μετὰ θεόν) : on en trouvera quelques exemples en SC 151, p. 205-206 (note 2 de la page 204). La formule *post deum* et ses équivalents reviennent fréquemment au cours du *Periphyseon* : PL 122, 463 A 2, 465 B 7, 470 A 5, 482 A 2, 486 A 4, 499 C 8 [= *ShW*, p. 84, 18 ; 90, 2 ; 100, 12 ; 126, 17 ; 134, 32 ; 166, 9], 526 C 13, 570 B 5-6, C 4, 583 A 1, 616 C 11, 630 C 1, 743 B 13, 835 B 11, 888 A 9, 893 C 2, 907 B 6, 921 B 5-6, 970 A 12, 1020 D 7, etc. On la rencontre aussi dans *Homélie* I, 10 (SC 151, p. 204). Pour l'édition de ce dernier texte, j'avais cru bon de suivre l'ordre adopté par

« ueluti a quodam intellectu christi ad ipsius diuinitatem mystice ascendit ». Sic agnus dei in cordibus fidelium mactatur et mactando uiuificatur¹⁶. Sic peccatum mundi
 313 A 75 ab omni humana natura tollitur.

XXXIII [Jn 1, 29]

Vbi non spernenda quaestio¹ susurrat. Merito quippe quaeritur quomodo agnus dei, id est saluator mundi, originale totius humanae naturae peccatum tollit, utrum
 16^r re ipsa iam ablatum est et de tota natura | purgatum,
 5 an adhuc in sola spe, re autem post communem humanae naturae resurrectionem auferetur. Nam si iam humana natura ab originali peccato re ipsa liberata est, cur cotidie, qui baptizantur in christo, remissionem originalis peccati
 10 quadam scaturigine manant, per abundantiam gratiae accipiunt? Cur etiam, qui in carne nascuntur, sine carnali concupiscentia — quae nihil aliud est nisi poena originalis peccati² — nasci non possunt? Si enim causa, peccatum

10 habundantiam L

Ravaisson, Saint-René-Taillandier et Floss : cf. SC 151, p. 204, n. 2. En fait, il est possible et sans doute préférable de conserver l'ordre des manuscrits, qui est le suivant : « Dico autem quae sunt, quae siue humanum siue angelicum non omnino fugiunt sensum ; quae uero non sunt, quae profecto omnis intelligentiae uires relinquunt, cum post deum sint et eorum numerum quae ab una omnium causa condita sunt non excedant ». Il faut, dans ce cas, traduire *cum* par « bien que » et entendre par *ea quae non sunt* les causes primordiales. Ces dernières, en effet, sont *post deum* : PL 122, 570 B 4-C 4, 630 B 12-C 3, 907 B 3-8. Dans ces conditions, l'hypothèse d'une « glose incorporée » (SC 151, p. 205) devient inutile. Je dois cette suggestion à M. Michel Foussard et à M. Gustavo A. Piemonte, que je remercie vivement de leur collaboration.

même, dans sa perfection et dans son mystère : c'est comme si, parti de l'intellect du Christ, il s'élevait mystiquement jusqu'à sa divinité ». Ainsi l'Agneau de Dieu est immolé dans le cœur des fidèles et rendu vivant par cette
 313 A immolation¹⁶. Ainsi le péché du monde est enlevé de toute la nature humaine.

XXXIII [Jn 1, 29]

Ici, une question se fait jour, qui n'est pas à dédaigner¹. On peut justement se demander, en effet, comment l'Agneau de Dieu, c'est-à-dire le Sauveur du monde, enlève le péché originel, qui est celui de la nature humaine toute entière. Ce péché a-t-il déjà été enlevé en réalité et chassé de toute la nature, ou ne l'a-t-il été qu'en espérance, sa disparition réelle ne devant avoir lieu qu'après la résurrection universelle de la nature humaine? Car si la nature humaine a déjà été réellement délivrée du péché, pourquoi, chaque jour, ceux qui sont baptisés dans le Christ reçoivent-ils, par l'abondance de grâce de ce sacrement, la rémission du péché originel et celle des péchés personnels qui découlent du péché originel comme de leur source? Pourquoi aussi ceux qui naissent dans la chair ne peuvent-ils naître sans cette concupiscentia charnelle qui n'est autre que le châtement du péché originel²? Car si la cause, je veux dire le péché originel, a été

313 A

313 B

16. Cette dernière phrase peut s'inspirer de MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 47 et 48 (PG 91, 1360 D 7-13 et 1365 B 13-C 5).

1. *Non spernenda quaestio*. Cette tournure est familière à l'Érigène. Les mots *non spernenda* peuvent s'appliquer soit à une *quaestio* (PL 122, 211 B 14-15 ; 611 A 7-9), soit à une *inquisitio* (461 A 4 [= ShW, p. 80, 10-11]), soit à une *ratio* (477 A 11-12 [= ShW, p. 116, 6-7]), soit à l'*humilitas* (356 B 1).

2. « Ita concupiscentia carnis ... et peccatum est... et poena peccati... et causa peccati » (AUGUSTIN, *Contra Iulianum Pelagianum*

313 B dico originale, penitus eradicata est, quare suus^a effectus,
 15 uel potius sua poena, adhuc permanet? De qua poena qui
 ex ipsa carnali concupiscentia nascuntur, gratia baptismatis
 purgantur, inchoantes per spiritum in christo renasci
 ita ut, non solum qui in carne per concupiscentiam carnis
 20 procreantur, parentum suorum delicti quo concipiuntur⁴,
 uerum etiam communis criminis, originalis uidelicet
 peccati, quo uniuersaliter in primo homine omnes homines
 deliquerant, indulgentiae baptismatis indigeant.

Ad hoc itaque dicendum quia iam originalis peccati ab
 humana natura⁵, neque in omnibus communiter, neque in
 25 singulis specialiter, re ipsa abolicio facta est perfectaue
 interemptio. Hoc enim seruat ad ultimam in fine mundi
 uictoriam quando, ut ait apostolus, « nouissimus | inimicus
 313 C destruetur mors^a ». Dum enim uniuersaliter destruetur

14 suus *conjicio*: suos L || 15 pena L || 16 gratia *Ravaisson*:
 gratiae L || 23 originalis peccati ab *conjicio cum Julio Gross*: ab
 originali peccato L

a I Cor. 15, 26

V, III, 8; PL 44, 787). Avant le péché, la concupiscence n'existait
 pas : *Periphyseon* IV, 14 (PL 122, 805 B-806 A). La concupiscence
 est symbolisée par le serpent : *op. cit.*, IV, 23 (847 B 14-C 3). Pour
 une définition de la concupiscence, cf. *Expositiones* II, 4 (161 C 10-
 163 A 11).

3. Le manuscrit porte *suos*. Julius Gross propose de lire *sui*:
 J. Gross, « Ur- und Erbsünde in der *Physiologie* des Johannes Scotus
 Eriugena », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Folge IV, t. 66
 (1954-1955), p. 267, n. 78 ; article reproduit dans J. Gross, *Entwick-
 lungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum
 und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert)*, Munich-Bâle 1963,
 p. 361, n. 319. Je propose de lire *suus*, hypothèse plus économique
 sur le plan de la paléographie.

4. Jean Scot, conformément à la tradition augustinienne, considère
 la concupiscentie, non seulement comme une conséquence du péché
 d'origine, mais comme un péché proprement dit : H. RONDET, *Le
 péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967,

radicalement arrachée, pourquoi son^a effet, ou plutôt son
 châtement, dure-t-il encore ? Nés par un effet de la concu-
 piscence charnelle, (les hommes) sont débarrassés de
 ce châtement par la grâce du baptême et commencent
 à renaître par l'Esprit dans le Christ. C'est ainsi que,
 procréés dans la chair par la concupiscence de la
 chair, ils ont besoin du pardon baptismal, non seulement
 pour effacer le péché par lequel leurs parents les ont
 conçus⁴, mais encore pour effacer le crime commun, à savoir
 le péché originel, par lequel, de façon universelle, tous les
 hommes avaient péché dans le premier homme.

A cette difficulté voici ce qu'il faut répondre. L'abolition
 du péché originel et sa complète destruction dans la nature
 humaine n'ont été réalisées ni universellement en tous les
 hommes, ni individuellement en chacun d'eux⁵. Cela est
 réservé pour la victoire finale, à la fin du monde, lorsque,
 comme dit l'Apôtre, « le dernier ennemi sera détruit, à
 313 C savoir la mort^a ». Lorsqu'en effet la mort — désignée au

p. 168-170. Cf. A. SAGE, « Péché originel. Naissance d'un dogme »,
 dans *Revue des Études augustiniennes*, t. 13 (1967), p. 211-248 ;
 « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 »,
ibid., t. 15 (1969), p. 75-112. Dans cette perspective, tout acte de
 procréation, dès lors qu'il suppose la concupiscence, implique un
 péché. Le baptême efface aussi ce péché-là : « Carnalia uero coniugia,
 etsi legitima sint et religiosi hominibus coniuncta, libidinoso tamen
 illicitoque motu carnalis pruritus carere non posse incunctanter
 affirmamus. Non enim aliunde nascentes in carne paruuli, nisi inde,
 aeternae mortis reatum attrahunt, quos solum catholicae ecclesiae
 baptisma ab ipso reatu liberat » (*Periphyseon* IV, 23 ; PL 122, 847 A
 10-B 1).

5. On lit dans le manuscrit : *iam ab originali peccato humana
 natura*. Le texte que j'ai adopté est une ingénieuse correction proposée
 par J. Gross, *article cité*, p. 267, n. 79 ; reproduit dans J. Gross,
op. cit., p. 361, n. 320.

6. Le péché originel a introduit la division et la dispersion dans
 la nature humaine. La restauration complète de l'unité perdue ne se
 fera qu'à la fin des temps. La tâche de l'Église est de nous acheminer
 progressivement vers ce terme : *Expositiones* I, 3 (PL 122, 137 A-B).

mors — quae masculino nomine ' nouissimus inimicus ' uocatur, quoniam graece ΘΑΝΑΤΟC, id est mors, masculini generis est' — necessario causa eius, originale peccatum, omnino ab humana natura delebitur. Praecedet enim abolicio causae abolicionem effectus, hoc est, praecedet interemptio originalis peccati, in omnibus et in singulis, interemptionem mortis; similiter in toto et in parte, quando etiam implebitur quod dictum est per prophetam : « Ero mors tua, o mors, et morsus tuus, o inferne^b. »

Adhuc itaque in spe liberata natura^a, in futuro uero re ipsa liberabitur. Quid ergo datur per gratiam diuinae generationis, per baptismum dico, si omnino originale peccatum radicitus non extirpatur? Ad hoc dicendum : Reatus solummodo originalis peccati per baptismum laxatur, manente adhuc originali peccato¹⁰. Aliud est enim sagittam auferre de uulnere, aliud postea uulnus sanare. Hoc igitur totum est quod nobis gratia baptismatis confert. Ex reatu enim peccati nos liberat et in gratiam diuinae filietatis¹¹ exaltat ut, dimisso reatu, uulnera delictorum nostrorum sanari incipiant. Quanto enim tempore reatus, quasi quoddam ferrum, in uulnere

30 TΑΝΑΤΟC L || 43 originali *Ravaisson*: originale L.

b *Osée* 13,14.

7. Jean Scot fait la même remarque sur le mot θάνατος à propos de *I Cor.* 15, 26, dans le *Periphyseon* V, 27 (PL 122, 924 B 6-9). Cf. E. EHRHARDT, *Sur le sens du mot ΘΑΝΑΤΟC dans le Nouveau Testament* [Thèse de Théologie protestante], Strasbourg 1837; G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3 (Stuttgart 1938; réimpression 1950), p. 7-21 (au mot θάνατος).

8. Jean Scot cite *Osée* (13, 14) en *De praedestinatione* XVIII, 5 PL 122, 433 A 6-7) et en *Periphyseon* V, 27 (924 B 4-5; 927 A 2-3).

9. « Spe enim salui facti sumus » (*Rom.* 8, 24).

10. Jean Scot, ainsi qu'on l'a déjà dit (I, xxxi, n. 6), établit une distinction entre le « dard » (*reatus*) du péché originel et le péché

masculin comme « le dernier ennemi », parce qu'en grec le mot θάνατος, qui veut dire « mort », est du genre masculin' — sera totalement détruite, il s'ensuivra nécessairement que sa cause, le péché originel, disparaîtra totalement de la nature humaine. Car l'abolition de la cause précédera l'abolition de l'effet. Autrement dit, la destruction du péché originel, en tous et en chacun et pareillement dans le tout comme dans les parties, précédera la destruction de la mort. Alors s'accomplira ce qui a été prédit par le prophète : « Je serai ta mort, ô mort! Je serai ta morsure, ô enfer^b! ».

C'est donc seulement en espérance que la nature a été libérée⁹; dans l'avenir elle sera libérée en réalité. Mais alors, que donne la grâce de la divine régénération — je veux parler du baptême — si le péché originel n'est pas entièrement et radicalement extirpé? Voilà ce qu'il faut répondre à cette question. C'est seulement le dard du péché originel qui est ôté par le baptême, alors que le péché originel demeure¹⁰. C'est une chose, en effet, que d'arracher la flèche d'une blessure et autre chose, ensuite, de guérir la blessure. Voilà donc tout ce que nous apporte la grâce du baptême : elle nous délivre du dard du péché et nous élève à la grâce de la filiation divine¹¹, afin que, le dard étant arraché, les blessures de nos péchés puissent recevoir un début de guérison. En effet, tant que le dard du péché, tel

originel lui-même. Bien que le terme *reatus* soit fréquent chez Augustin, la doctrine que professe ici l'Érigène à son sujet ne semble pas s'accorder avec les thèses augustinienes : A. GAUDEL, *Péché originel*, dans *DTC*, t. 12, col. 397 et 434. Au demeurant, le désaccord est peut-être plus dans les mots que dans la doctrine.

11. La filiation adoptive, que Dieu accorde à l'homme par le baptême, est désignée, dans le Nouveau Testament (*Rom.* 8, 15), par le mot grec υιοθεσία. Jean Scot a traduit ce mot, tantôt par *filioitas* [PL 122, 407 B 8, 408 A 6, A 7, 600 B 10-11 (variante *filietas*), 937 D 4, D 9, 1005 A 2, 1091 A 15, etc.], tantôt par *filietas* [PL 122, 204 A 8; *Homélie* XV, 28 (SC 151, p. 276 et p. 277, n. 6), etc.].

50 remanserit, nullum uulnus sanari possibile est; eo autem subtracto, spirituali medicinae locus tribuitur¹²***

<Desunt cetera capitula libri primi, seu commentarius uersiculorum 30-51 capituli I sancti euangelii secundum Iohannem>

12. La comparaison de la flèche fait penser au mot de saint Paul (*I Cor.* 15, 56) sur l'aiguillon du péché. Elle a pu être suggérée par une antienne grecque, que Charlemagne avait fait traduire à l'usage de sa chapelle et que les églises d'Occident devaient rapidement adopter pour l'office du jour octave de l'Épiphanie (commémoration du Baptême du Christ) : « Peccati aculeus conteritur hodie, baptizato domino, et nobis donata est regeneratio » (J. LEMARIÉ, « Les antiennes *Veterem hominem* du jour octave de l'Épiphanie et les antiennes d'origine grecque de l'Épiphanie », dans *Ephemerides Liturgicae*, t. 72 (1958), p. 7 [p. 3-38]). Une telle comparaison permet de mieux comprendre ce qui vient d'être dit, à savoir que le baptême efface le *reatus*, mais laisse subsister le péché originel. L'exposé de Jean Scot a malheureusement été tronqué ici par la perte d'un cahier de parchemin. On peut tenter d'y suppléer grâce aux lignes suivantes : « Nam quisquis post gratiam baptismatis adeptam non peccauerit, correctione delictorum non indigebit. Purgatur quippe semel et simul ab omni originali proprioque peccato. Indiget autem purgari ab ignorantia diuinorum sacramentorum. Non enim imperitus diuinorum intellectuum uiam ueritatis potest ingredi, nec lucem ipsius conspicari, sine qua nemo deificabitur. Siquidem non sufficit ut quis sagittam de uulnere retrahat, nisi assit qui sanando uulneri medicinam adhibeat. Gratia namque baptismi hoc solum praestat praeterita non nocere delicta et in diuinam filietatem nasci, non

le fer de la flèche, reste dans la blessure, il est impossible de guérir la blessure; mais quand le fer est ôté, il y a place pour une médication spirituelle¹²***

<Les autres chapitres du livre I manquent dans le manuscrit; ce qui nous prive du commentaire des versets 30-51 du premier chapitre de l'évangile selon saint Jean>

autem largitur futura commissa non impedire : hoc quippe diuinae gratiae liberoque arbitrio committitur, diuinae quidem gratiae per paenitentiam, libero arbitrio per prouidentiam. Potest namque quis, ne incaute peccet, prouidere, sed non sine gratia. Potest gratia peccata indulgere, neque hoc absque bona hominis uoluntate. Neque enim inuitos uult deus adtrahere, sed uolentes, ne donum liberi arbitrii in seruitutem redigere uideatur » (*Expositiones* VIII, 2; *PL* 122, 203 C-204 B). [L'édition de Floss, reproduite par Migne (*PL* 122), comporte, à la ligne 204 A 10, les mots *per paenitentiam*, qui rendent la phrase inintelligible. Le texte cité ci-dessus a été établi d'après les Mss. *Paris, BN, Nouv. Acq. lat.* 1490 (fol. 128v) et *Douai, Bibl. mun.* 202 (fol. 74r) : je remercie M^{lle} J. Barbet qui a bien voulu me prêter son concours.]

Jean Scot, on le voit, est soucieux de concilier la grâce et le libre arbitre. La grâce du baptême ne dispense pas l'homme de tout effort. C'est ce que tend à montrer l'exemple de la flèche : une fois le fer ôté, reste à panser la blessure; une fois reçu le sacrement visible du baptême, reste à appliquer la médication spirituelle. Cette dernière est de deux sortes : pour qui commet des péchés après le baptême, la pénitence; pour qui n'en commet point, le progrès dans la connaissance, l'intelligence des mystères.

LIBER II

<Deest liber II, seu commentarius capituli II sancti euangelii secundum Iohannem>

LIVRE II

<Le livre II manque dans le manuscrit; ce qui nous prive du commentaire du chapitre II de l'évangile selon saint Jean>

LIBER III

I [Jn 3, 1-3]

f° 17^r | *Erat homo ex phariseis, Nicodimos nomine, princeps iudaeorum.* Phariseus 'diuisus' interpretatur¹; pharisei 'diuisi'. Secta namque eorum diuisa est a caeteris iudaeis, id est a scribis et saduceis. Soli quippe pharisei resurrectionem mortuorum crediderunt, caeteris contenditibus.

5
314 B Nicodimus interpretatur 'uictoria populi', uel 'uictor populus', figuram gestans omnium qui ex iudaico populo in christum crediderunt. Omnis autem qui credit in christum uincit mundum². *Princeps iudaeorum*, hoc est, unus de principibus iudaeorum, doctus legalis litterae, magister Israhel.

10
15 *Hic uenit ad eum nocte.* Iuxta Augustinum, Nicodimus in figura catecuminum ponitur³. Etenim catecumini, id est in fide instructi, nondum tamen baptizati neque sacramento corporis et sanguinis domini imbuti, solam fidem habentes, ad christum ueniunt; ignorantes adhuc uirtutem baptismatis, quod nondum accipiunt, ueluti

14 bapuzati L || 17 bapuzatis L

a I Jn 5, 5

1. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae* VII, vi, 40; VIII, iv, 3-4.

LIVRE III

I [Jn 3, 1-3]

Il y avait, parmi les pharisiens, un homme nommé Nicodème, prince des Juifs. Pharisien se traduit par « séparé¹ ». Les pharisiens étaient des séparés; leur secte était séparée du reste des Juifs, c'est-à-dire, des scribes et des sadducéens. Seuls les pharisiens, en effet, croyaient à la résurrection des morts, à l'opposé de tous les autres. Nicodème se traduit : « Victoire du peuple » ou « Peuple victorieux ». Il est la figure de tous ceux qui, parmi le peuple juif, ont cru au Christ. Car quiconque croit au Christ est vainqueur du monde². Il était *prince des Juifs*, c'est-à-dire, un des princes des Juifs, instruit dans la lettre de la Loi, maître en Israël.

Il vint à Jésus de nuit. Selon Augustin, Nicodème est la figure des catéchumènes³. Les catéchumènes sont ceux qui ont été instruits dans la foi mais n'ont pas encore été baptisés ni initiés au sacrement du corps et du sang du Seigneur. En possession de la foi seule, ils viennent au Christ. Et comme ils ignorent la vertu de ce baptême qu'ils n'ont pas

314 B

Cf. FR. WUTZ, *Onomastica sacra* [TU 41], p. 602, 683, 710, 713, 743, 949.

2. « Quis est qui uincit mundum, nisi qui credit quoniam Iesus est filius dei ? » (I Jn 5, 5).

3. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XI, 3-4 (CCL 36, p. 111-112; PL 35, 1476-1477).

in quadam nocte ignorantiae sacramentorum accedunt. Iuxta uero Gregorium theologum, Nicodimus ueluti
 314 C 20 quidam nocturnus discipulus accipitur⁴, conformans eos
 qui perfectissime in christum credunt ita ut nihil de
 integritate catholicae fidei eos lateat, luce tamen perfec-
 torum operum carent; timentes carnalium suarum
 cogitationum et actionum — ueluti infidelium iudaeorum —
 25 impetum atque inuidiam, sola fide colloquio christi
 fruuntur, honorum operum fiduciam non habentes.
 Propterea euangelista ait : *Hic uenit ad eum nocte.*

17^v | *Et dixit ei : Rabbi, scimus quia a deo magister uenisti ;*
nemo enim potest haec signa facere, quae tu facis, nisi fuerit
 30 *deus cum eo.* Ex his uerbis, quibus Nicodimus orsus est
 christum alloqui, datur intelligi ipsum, Nicodimum dico,
 unum fuisse ex his qui crediderunt paulo ante in die pascha,
 314 D de quibus dictum est : « Cum autem esset Hierosolimis
 in pascha in die festo, multi crediderunt in nomine eius,
 35 uidentes signa eius quae faciebat⁵. » Ad hoc enim respicit
 quod ait : *Nemo potest haec signa facere quae tu facis, nisi*
fuerit deus cum eo.

Respondit Iesus et dixit ei : Amen, amen dico tibi, nisi
 315 A *quis natus fuerit denuo, non potest uidere regnum dei.*
 40 Quaeritur cur Iesus de secunda natiuitate, quae est
 secundum spiritum, respondit Nicodimo, cum ipse nihil

19 theologum L

b Jn 2, 23

4. Κἀν Νικόδημος ἦς, ὁ νυκτερινὸς θεοσεβής, μύροις αὐτὸν ἐνταφίαντον (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 45, In sanctum pascha*, 24 ; PG 36, 656 D). Maxime le Confesseur a commenté cette parole de Grégoire de Nazianze dans un passage des *Ambigua* 55 (PG 91, 1377 C) que Jean Scot a traduit comme suit : « Nicodemus est nocturnus dei cultor ung(u)entisque corpus christi sepeliens, qui per intelligentiam quidem firmus in cognitione christi, in actione uero

encore reçu, c'est pour ainsi dire dans la nuit de l'ignorance des sacrements qu'ils s'avancent vers lui. Selon Grégoire le Théologien, Nicodème doit être considéré comme le disciple nocturne du Christ⁴. Il symbolise ceux qui croient au Christ de façon parfaite, si parfaite même que rien ne leur échappe de ce qui constitue l'intégrité de la foi catholique, mais qui, pourtant, sont privés de la lumière des œuvres parfaites. Redoutant les impulsions et les envies de leurs pensées et actions charnelles — symbolisées par les Juifs incroyants — c'est dans la foi seule qu'ils jouissent d'un entretien avec le Christ; mais ils ne se fient pas en leurs bonnes œuvres. C'est pour cela que l'évangéliste dit : *Il vint à lui de nuit.*

Et il lui dit : Maître, nous savons que tu es venu de la part de Dieu comme docteur, car personne ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est pas avec lui. Ces paroles, par lesquelles Nicodème aborde le Christ, nous donnent à entendre que Nicodème est un de ceux qui ont commencé à croire au Christ peu de temps auparavant, le jour de la Pâque, et dont il a été dit : « Pendant que Jésus était à Jérusalem, en la fête de la Pâque, beaucoup, à la vue des miracles qu'il faisait, crurent en son nom⁵. » A quoi se rapportent ces paroles de Nicodème : *Personne ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est pas avec lui.*

Jésus lui répondit : En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le Royaume de Dieu. On peut se demander pourquoi Jésus répond à Nicodème en parlant de la deuxième naissance, celle qui se fait selon l'esprit, alors que Nicodème ne semble pas l'avoir interrogé

mandatorum honoris amore quasi timidus propter metum iudaeorum — dico autem passionum aut daemonum acies — parciit carni deuitans. O magnum ad receptionem etiam bona de christo sapere et non in blasphemos sermones erumpere ! » (Ms. *Mazarine* 561, fol. 194r).

5. Telle est aussi l'opinion d'AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XI, 3 (CCL 36, p. 111 ; PL 35, 1476).

314 C

314 D

315 A

inde interrogasse uideatur. Sed respondendum : Quoniam dominus uidit eum credidisse, sicut et caeteri crediderunt qui signa eius uiderunt, et existimasse quod sola fides
 45 eis sufficeret absque spiritualis generationis uirtute et sacramentis, continuo docere eum cepit de natiuitate quae est secundum spiritum. Ac si ei aperte diceret : Non sufficit tibi solummodo in me credidisse, nisi sacramenta baptismatis accipias uirtutemque spiritualis genera-
 50 tionis intelligas⁶.

Notandum quod in codicibus grecorum **ANWΘEN** legitur, ubi in latinis codicibus 'denuo' reperitur, ut sit sensus : Nisi quis natus fuerit **ANWΘEN**, hoc est
 315 B | desursum, ut 'desursum' dicamus pro 'denuo'⁷. Quod
 f° 18^v 55 | et facilius intelligitur et duabus natiuitatibus, terrenae uidelicet atque caelesti, conuenientius. Ait enim apostolus : « Primus homo de terra terrenus, secundus homo de

46 caepit L || 49 bapismatis L || 51 **ANWΘE** non L || 55 terraenē L.

6. Voici de nouveau le couple *foi-intelligence*, que nous avons rencontré dès le début de ce *Commentaire* (I, xx, n. 3). Il ne suffit pas à Nicodème de croire, ce qu'il fait déjà. Il lui faut encore, non seulement recevoir le baptême, mais saisir par l'intelligence la signification spirituelle du baptême.

7. La remarque de Jean Scot sur *ἐνωθεν* est tout à fait judicieuse. Cet adverbe, en effet, peut signifier soit « de nouveau » (*denuo*), soit « d'en haut » (*desursum*). Les exégètes modernes admettent volontiers que l'*ἐνωθεν* de *Jn* 3, 3 comporte simultanément les deux sens : C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, p. 303, n. 2 ; J. N. SANDERS-B. A. MASTIN, *A Commentary on the Gospel according to St. John*, Londres 1968, p. 123, n. 4. Jean Scot, au contraire, pense que l'*ἐνωθεν* de *Jn* 3, 3 signifie « d'en haut ». Telle était déjà l'opinion d'Origène : « Verum de ratione baptismatis, cum exponeremus euangelium secundum Iohannem, ubi uentum est ad eum locum in quo dicit Iohannes de Iesu : ' Ipse uos baptizabit in spiritu sancto ' (*Math.* 3, 11 ; *Mc* 1, 8 ; *Lc* 3, 16 ; *Jn* 1, 33), et item ubi ipse saluator dicit : ' Nisi quis renatus fuerit denuo ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum dei ' (*Jn* 3, 3), pro uiribus

là-dessus. Voici la réponse. Le Seigneur s'était aperçu que Nicodème croyait comme avaient cru tous ceux qui avaient vu ses miracles, en estimant que cette foi seule leur suffisait, sans la vertu de la génération spirituelle et sans les sacrements. C'est pourquoi il se mit à lui parler de la naissance selon l'esprit. Cela revient à dire clairement : Il ne te suffit pas d'avoir cru en moi ; il te faut encore recevoir le sacrement de baptême et saisir par l'intelligence ce qu'est la vertu de la génération spirituelle⁸.

Notons que, dans les manuscrits grecs, on lit *ἐνωθεν* (d'en haut) là où les manuscrits latins disent *denuo* (de nouveau). Il faut donc comprendre : *S'il ne naît ἐνωθεν*, c'est-à-dire *d'en haut*, en remplaçant le « de nouveau » par un « d'en haut ». Cette manière de faire facilite l'intelligence du texte et convient mieux aux deux naissances, la terrestre et la céleste. L'Apôtre dit en effet : « Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre ; le second, venant du

315 B

nostris quae occurrere potuerunt, immo quae donauit dominus, diximus ; ubi et sermonis ipsius uim quo dicitur : ' Nisi quis renatus fuerit denuo ' altius aperire tentauimus. Quod enim nos latini habemus 'denuo', Graeci *ἐνωθεν* dicunt, qui sermo utrumque significat, et 'denuo' et 'de superioribus'. In hoc ergo loco, quia qui baptizatur a Iesu in spiritu sancto baptizatur, non ita 'denuo' dicitur, ut 'de superioribus' intelligi conueniat. Nam 'denuo' dicimus, cum eadem quae gesta sunt repetuntur. Hic autem non eadem natiuitas repetitur uel iteratur sed, terrena hac ommissa, de superioribus suscipitur noua natiuitas. Et ideo rectius legeremus in euangelio : ' Si quis non fuerit renatus de superioribus, non potest introire in regnum dei ' » (ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* V, 8 (PG 14, 1038 A-C). Jean Scot a très bien pu lire les lignes qui précèdent puisque, parmi les œuvres d'Origène que possédait son ami Vulfad en traduction latine, se trouvait précisément le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : *Bibli Vulfadi* n° 9 (M. CAPPUYNS, « *Les Bibli Vulfadi* et Jean Scot Érigène », dans *RhAM*, t. 33 (1966), p. 137-139). Cf. aussi ORIGÈNE, *Fragmenta in Iohannem* XXXV (GCS 10, p. 510, 11-15). C'est généralement par *desursum* (d'en haut) que Jean Scot traduit *ἐνωθεν* dans sa *Versio Ambiguorum Maximi* (FLAMBARD 19, 52, 58).

caelo caelestis^c. » Duae siquidem natiuitates sunt, ut ait Augustinus⁸; quarum una de terra, altera de caelo, hoc est desursum; una ex parentibus secundum carnem, altera ex christo et ecclesia secundum spiritum; una in similitudine iumentorum per peccatum in mortem, altera in similitudine caelestium uirtutum per gratiam in uitam^o; una contra naturam per delictum, altera secundum naturam per delictorum remedium. Gregorius autem theologus quattuor natiuitates astruit, quas etiam dominus noster Iesus christus pro salute humanae naturae subiisse dignatus est¹⁰. Quarum prima est natiuitas illa, in qua totum genus humanum simul de nihilo natum, de qua scriptum est : « Et fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam^d. » Secunda, quae hominis delictum subsecuta ex utroque sexu, ad similitudinem caeterorum animalium, de qua eadem scriptura dicit : « Masculum et feminam fecit eos^e » ; per quam totum genus humanum in infinitum multiplicatur terrena successione. Tertia, quae est secundum spiritum, de qua nunc dominus ait : *Nisi quis natus fuerit denuo*; in qua natiuitate incipit humana natura ad suam pristinam sedem, de qua corrui, redire. Quarta erit in resurrectione omnium, quando nascetur simul tota nostra natura, morte interempta, in uitam aeternam. Prima itaque naturalis, secunda

^c I Cor. 15, 47 ^d Gen. 1, 26-27. Cf. Gen. 5, 1 ; 9, 6 ; Sag. 2, 23 ; Sag. Sir. (Vg) 17, 1 b ^e Gen. 1, 27

8. « Cum ergo sint duae natiuitates, ille unam intellegebat. Vna est de terra, alia de caelo ; una est de carne, alia de spiritu ; una est de mortalitate, alia de aeternitate ; una est de masculino et femina, alia de deo et ecclesia » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XI, 6 ; CCL 36, p. 114 ; PL 35, 1478).

9. Nous avons déjà rencontré plus haut (I, xxxi, n. 9) ces deux types de génération : l'un est à la manière des bêtes, *in similitudine iumentorum* (Ps. 48, 13 et 21), l'autre à la manière des anges. La

ciel, est céleste^c. » Car il y a deux naissances, comme dit Augustin⁸, l'une de la terre, l'autre du ciel, c'est-à-dire d'en haut ; l'une à partir des parents, selon la chair, l'autre à partir du Christ et de l'Église, selon l'esprit ; l'une à la ressemblance des bêtes par le péché et pour la mort, l'autre à la ressemblance des esprits célestes par la grâce et pour la vie^o ; l'une contre la nature par le péché, l'autre selon la nature par le remède au péché. Quant à Grégoire le Théologien, il distingue quatre naissances, auxquelles Notre-Seigneur a daigné se soumettre pour le salut de la nature humaine¹⁰. La première naissance est celle par laquelle le genre humain tout entier et dans son ensemble est sorti du néant, naissance dont il est écrit : « Dieu fit l'homme à son image et ressemblance^d. » La deuxième est celle qui suivit le péché de l'homme et qui résulte des deux sexes, à la ressemblance des autres animaux, naissance dont parle encore l'Écriture : « Il les fit mâle et femelle^e » ; c'est par elle que le genre humain tout entier se reproduit à l'infini selon la succession terrestre. La troisième naissance est la naissance selon l'esprit, celle dont le Seigneur parle maintenant en ces termes : *S'il ne naît de nouveau*. C'est par cette naissance que la nature humaine commence à retourner vers son ancienne dignité, dont elle était déçue. La quatrième naissance se réalisera à la résurrection de toutes choses, quand, la mort étant détruite, notre nature, dans son ensemble et tout entière, naîtra à la vie éternelle. La première naissance est naturelle, la seconde a lieu à cause

génération du premier type, ainsi qu'on l'a dit (I, xxxiii, n. 4), implique le péché.

10. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 40, In sanctum baptismum*, 2 (PG 36, 360 C-361 A). En réalité, Grégoire parle seulement d'une triple naissance. Mais Jean Scot a lu ce texte chez Maxime le Confesseur (*Ambigua* 42 ; PG 91, 1316 A-B ; FLAMBARD 530). Or, Maxime explique, en prétendant s'appuyer sur Grégoire de Nazianze, qu'il faut distinguer quatre naissances : PG 91, 1316 B-1317 C ; FLAMBARD 531-536.

f° 18^v | propter peccatum, tertia per gratiam redemptoris,
 quarta secundum naturam simul et gratiam : inest enim
 85 naturaliter humanae naturae uirtus resurrectionis, siquidem
 contraria omnino sibi est mors aeterna. Quid autem natura
 confert resurrectioni, et quid gratia, alius disserendi
 locus est¹¹.

Non potest uidere regnum dei. Regni dei multiplex
 intellectus est. Regnum dei est ecclesia fidelium de qua
 90 scriptum : « Regnum dei inter uos est^f. » Regnum dei
 uniuersitas corporalis et spiritualis creaturae. Regnum
 316 A dei caelestes uirtutes et iustorum animae. Regnum dei
 est filius dei, qui « a fine usque ad finem adtingit fortiter
 et disponit omnia suauiter » . Regnum dei uisio ueritatis
 95 est. Quod ergo ait *Non potest uidere regnum dei*, non
 incongrue intelligitur : Non potest me cognoscere, qui
 sum regnum patris; non enim solummodo rex omnium
 sum, sed et illud regnum et omnia. Recte igitur uisio
 ueritatis regnum dei et dicitur et intelligitur¹².

II [Jn 3, 4-7]

*Dicit ad eum Nicodimus: Quomodo potest homo nasci,
 cum senex sit? Nunquid potest in uentrem matris suae
 secundo introire et nasci? Carnaliter intellexit, qui adhuc*

f Lc 17, 21 g Sag. 8, 1.

11. Cette question est discutée dans le *Periphyseon* V, 23 (PL 122, 902 D-905 A). Elle est introduite par les lignes suivantes, dont la parenté avec le présent passage est manifeste : « NVTRITOR : Ambabus itaque cooperatricibus, ipsa quidem natura et gratia, resurrectio perficietur. ALVMNVS : Crediderim. Sed quid ad gratiam, quid ad naturam proprie in hac resurrectionis actione pertineat, non satis conspicio. » (PL 122, 902 D 5-9).

12. « Diximus, ut potuimus, non temporaliter scire filium, nec aliud esse filii scientiam, aliud ipsum filium, et aliud esse filii uisionem,

du péché, la troisième se fait par la grâce du Rédempteur, la quatrième se fera à la fois selon la nature et selon la grâce. En effet, le pouvoir de ressusciter existe naturellement dans la nature humaine, puisque la mort éternelle lui est absolument contraire. Mais qu'apporte la nature à la résurrection, et que lui apporte la grâce, ce n'est pas ici le lieu d'en discuter¹¹.

Il ne peut voir le Royaume de Dieu. Le Royaume de Dieu peut s'entendre de plusieurs manières. Le Royaume de Dieu est l'Église des fidèles, dont il est écrit : « Le Royaume de Dieu est au milieu de vous^f. » Le Royaume de Dieu est l'ensemble des créatures corporelles et des créatures spirituelles. Le Royaume de Dieu est formé par les esprits célestes et les âmes des justes. Le Royaume de Dieu est le Fils de Dieu qui « atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose toutes choses avec douceur » . Le Royaume de Dieu est la vision de la vérité. Ainsi ces paroles — *Il ne peut voir le Royaume de Dieu* — peuvent très bien s'entendre ainsi : Il ne peut me connaître, moi, qui suis le royaume du Père; car je ne suis pas seulement le roi de toutes choses, je suis aussi le royaume même et toutes choses. C'est donc avec raison que, par les mots « Royaume de Dieu », on désigne et on entend la vision de la vérité¹².

316 A

II [Jn 3, 4-7]

Nicodème dit à Jésus: Comment un homme, alors qu'il est déjà vieux, peut-il naître? Peut-il, une seconde fois, entrer dans le ventre de sa mère et naître? C'est de façon charnelle

et aliud ipsum filium, sed ipsam uisionem esse filium... » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXI, 5; CCL 36, p. 214; PL 35, 1566-1567).

secundum carnem solummodo natus fuit, et ideo carnaliter
 5 respondit, quoniam non erat natus ex sacramento
 baptismatis et spiritu. Attamen uere dixit, quia nemo
 316 B potest bis nasci secundum carnem, sicut nemo potest bis
 nasci secundum spiritum¹. Vt enim nascitur semel homo
 19^o in carne ex carne, | ita semel nascitur homo ex spiritu in
 10 spiritu. Sacramentum namque baptismatis semel acceptum
 nemo potest iterare.

*Respondit Iesus: Amen, amen dico tibi, nisi quis natus
 fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum
 dei.* Prius dixit: *Non potest uidere regnum dei*; nunc autem,
 15 quasi mutato uerbo: *Non potest introire in regnum dei.*
 Vbi datur intelligi non aliud esse uidere regnum dei et
 aliud introire in regnum dei, sed idipsum. Qui enim uidet
 regnum dei, ille intrat; et qui intrat, ille uidet. Videre
 enim intrare est, et intrare uidere, hoc est ueritatem
 20 cognoscere. *Nisi quis natus fuerit ex aqua et spiritu*, hoc
 est, ex sacramento uisibili et intellectu inuisibili. Ac si
 316 C aperte dixisset: *Nisi quis symbolum baptismatis acceperit*
uisibiliter et spiritum — id est intellectum ipsius
symboli² — non perceperit, non potest introire in regnum
 25 *dei.* Potest et sic intelligi: *Ex aqua*, hoc est ex uisibili
 sacramento, *et spiritu sancto³.*

1. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XII, 2 (CCL 36, p. 120-121; PL 35, 1484).

2. Le baptême est désigné tantôt par le mot *sacramentum*, tantôt par le mot *symbolum*. En réalité, si l'on s'en tient à la terminologie que Jean Scot a lui-même fixée (cf. ci-après, livre VI, chapitre v), le baptême n'est pas un simple *symbolum*, il est *sacramentum*, *mysterium*.

3. Dans la formule «renaître de l'eau et de l'esprit», le mot «esprit» (*spiritus*) peut désigner le Saint-Esprit, comme Jean Scot lui-même le reconnaît ici. Toutefois, ce n'est pas là le sens auquel notre auteur pense tout d'abord, ni probablement celui que définitivement il retient. L'exégèse qui semble avoir ses préférences — celle qu'il expose en premier lieu — implique que le mot «esprit» de

que Nicodème a compris les paroles du Christ, n'étant né lui-même jusqu'alors que selon la chair. Aussi bien répond-il de manière charnelle, parce qu'il n'est pas encore né par le sacrement de baptême et par l'esprit. Toutefois, il a dit vrai, car personne ne peut naître deux fois selon la chair, pas plus que personne ne peut naître deux fois selon l'esprit¹. De même, en effet, qu'on ne naît qu'une fois de la chair et dans la chair, de même on ne naît qu'une fois de l'esprit et dans l'esprit; car, une fois reçu le sacrement de baptême, personne ne peut le réitérer.

Jésus répondit: En vérité, en vérité je te le dis, nul, s'il ne naît de l'eau et de l'esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. Il avait dit d'abord: *Il ne peut voir le Royaume de Dieu.* Maintenant, ayant changé le verbe, il dit: *Il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.* On peut de là conclure que voir le Royaume de Dieu et entrer dans le Royaume de Dieu, ne sont pas deux choses, mais une seule et même chose. Quiconque voit le Royaume de Dieu y entre; quiconque y entre le voit. Voir, c'est entrer; entrer, c'est voir, autrement dit, c'est connaître la vérité. *S'il ne naît de l'eau et de l'esprit*, c'est-à-dire (s'il ne renaît) par le sacrement visible et par l'acte invisible de l'intelligence. Ce qui revient à dire clairement: S'il ne reçoit pas, de manière visible, le baptême — en tant que symbole — et s'il ne perçoit pas l'esprit, c'est-à-dire le sens caché de ce même symbole², il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. On peut aussi comprendre de la façon suivante: *De l'eau*, c'est-à-dire par le sacrement visible; *et de l'esprit*, c'est-à-dire par le Saint-Esprit³.

Jn 3, 5 a le sens qu'on lui donne quand on oppose la «lettre» à l'«esprit». Jean Scot comprend donc la réponse de Jésus à Nicodème de la façon suivante: il ne te suffit pas de recevoir le signe visible du baptême (*symbolum*), ce qui serait s'en tenir à la «lettre»; il te faut encore percevoir la signification spirituelle (*intellectum*) du signe visible. Cf. ci-dessus: III, I, n. 6.

Quaeritur qua de causa dominus uisibile sacramentum baptismatis in aqua fieri constituit, cum uideatur sola doctrina spiritualis per fidem sufficere ad natiuitatem hominis ex spiritu. Sed et hoc dicendum : Quoniam homo ex uisibili corpore et inuisibili anima constituitur, necessarium erat sacramentum uisibile ad purificationem uisibilis corporis, sicut necessaria est inuisibilis fidei doctrina ad sanctificationem | inuisibilis animae⁴. Quamuis enim sacramentum uisibile baptismatis nihil adhuc in hac uita corpori uideatur conferre, in resurrectione tamen futura de mortali efficiet immortale, de corruptibili incorruptibile, caeteraque quae ad gloriam futurae resurrectionis pertinebunt. Veruntamen etiam in praesenti uita sanctificat fidelium corpora uirtus sacramenti, cum templum dei efficiantur, dicente apostolo : « Nescitis quia corpora uestra templum sancti spiritus sunt^a? » Sed si quis plene uirtutem baptismatis noscere desiderat, legat sanctum Dionysium ariopagitam in libro de ecclesiastica ierarchia⁵.

Sequitur : *Quod natum est ex carne, caro est; et quod natum est ex spiritu, spiritus est.* Duas natiuitates repetit, ex carne uidelicet et ex spiritu. *Quod natum est ex carne, hoc est, ex primo homine per carnis successionem, caro est, hoc est, carnale est. Notandum quod in*

⁴⁶ repetit conj. Ravaisson, quamuis, quinta littera huius uocis erasa, dubium sit utrum legi debeat repetit an reperit.

^a I Cor. 6, 19. Cf. I Cor. 3, 16

4. La doctrine ici exprimée est traditionnelle. Citons quelques témoignages : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 40, In sanctum baptisma*, 8 (PG 36, 368 A-B); GRÉGOIRE DE NY SSE, *Oratio in diem luminum (Opera IX, p. 224-225; PG 46, 581 B)*. Par ailleurs, on lit dans la *Glossa ordinaria*, à la suite d'une authentique citation d'Augustin (*In Iohannis euangelium*, tract. XII, 5, 2-9; CCL 36, p. 123; PL 35, 1486), quelques lignes qui offrent une certaine ressemblance avec le présent passage du *Commentaire* érégénien : « Cum autem ex

On peut se demander pour quel motif le Seigneur a décidé que le sacrement visible du baptême se ferait dans l'eau, alors que le seul enseignement spirituel par la foi semble suffire pour qu'un homme naisse de l'esprit. Voici la réponse à cette question. L'homme, étant composé d'un corps visible et d'une âme invisible, le sacrement visible était nécessaire à la purification du corps visible comme l'enseignement invisible de la foi est nécessaire à la sanctification de l'âme invisible⁴. En effet, bien que le sacrement visible du baptême semble ne rien conférer au corps en cette vie, en revanche, lors de la résurrection future, il le rendra immortel et incorruptible, de mortel et corruptible qu'il était; il lui donnera aussi tous les autres privilèges qui font partie de la gloire de la résurrection future. Toutefois, même dans la vie présente, la vertu du sacrement sanctifie les corps des fidèles, puisque ceux-ci deviennent le temple de Dieu, selon ce que dit l'Apôtre : « Ne savez-vous pas que vos corps sont le temple du Saint-Esprit^a? ». Mais si quelqu'un désire connaître pleinement la vertu du baptême, qu'il lise le livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* de saint Denys l'Aréopagite⁵.

Le texte continue ainsi : *Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit.* Le Christ revient sur le thème des deux naissances, celle de la chair et celle de l'esprit. *Ce qui est né de la chair*, c'est-à-dire, ce qui est né du premier homme par succession charnelle, *est chair*, c'est-à-dire charnel. Notons qu'en cet endroit le nom

duobus homo consistat, ex corpore uidelicet et anima, duplicem habet et huiusmodi modum generationis. Aqua enim, quae uisibilis est, ad emundationem corporis intelligitur; spiritus uero inuisibiliter concurrens ad emundationem inuisibilis animae innuitur » (*Biblia sacra cum Glossa ordinaria...*, t. 5, Douai 1617, col. 1059 C). Malgré les ressemblances, il n'est pas démontré que les lignes précédentes dérivent du *Commentaire* érégénien.

⁵ PSEUDO-DENYS, *Hiérarchie ecclésiastique* II (PG 3, 392-404; PL 122, 1074 B-1079 C).

316 D

317 A

50 hoc loco, nomine carnis, non carnem solummodo, sed
totum carnalem hominem significauerit⁶. Siquidem sepe
anima carnalis carnis nomine uocitatur, unde apostolus :
« Caro concupiscit aduersus spiritum, et spiritus aduersus
55 carnem^b. » Sciendum quoque quod, sicut totus homo
carnalis, anima et corpore, caro dicitur, ita et totus homo
spiritualis, anima et corpore, spiritus, quoniam nascentes
homines in christo per spiritum sanctum unum cum ipso
spiritu efficiuntur secundum corpus et animam. Vbi
1^o 20^r datur intelligi quod sacramentum baptismatis muta|tionem
317 B 60 carnis in spiritum futuram esse praefigurat⁷.

Non mireris quia dixi tibi: Oportet uos nasci denuo.
Ac si dixisset : Non sit tibi mirum et incredibile hominem
nasci iterum ex spiritu.

III [Jn 3, 8]

Spiritus ubi uult spirat. Vbi spiritus sanctus uirtutem
sanctificationis suae uult perficere, ibi spirat, ibi sanctifica-
tionem perficit. Ex hoc intelligitur quod fides, qua credimus
5 in christum, et sacramentum, quo renascimur, dona sancti
spiritus sint, qui *ubi uult spirat*, hoc est, operatur in his
in quibus uult operari, « diuidens singulis propria¹ prout
uult^a ».

^b Gal. 5, 17.

^a I Cor. 12, 11

6. AUGUSTIN, *De ciuitate dei* XIV, iv, 47-65 (CCL 48, p. 419 ;
PL 41, 408) ; *Enarrationes in psalmos*, Ps. 29, II, 1, 47-58 (CCL 38,
p. 174-175 ; PL 36, 217) ; *De diuersis quaestionibus* LXXXIII,
qu. 80, 2 (PL 40, 94), etc.

7. Cf. ci-dessus : I, xxxii, n. 11.

1. La Vulgate (I Cor. 12, 11) dit seulement : *diuidens singulis*

de chair ne désigne pas la chair seule, mais l'homme charnel
tout entier⁶. Souvent, en effet, on donne à l'âme charnelle
le nom de chair, d'où cette parole de l'Apôtre : « La chair a
des désirs contraires à ceux de l'esprit et l'esprit a des
désirs contraires à ceux de la chair^b ». Il faut savoir aussi
que, de même que l'homme charnel tout entier, corps et âme,
est dit « chair », de même l'homme spirituel tout entier,
corps et âme, est dit « esprit », parce que les hommes qui,
par le Saint-Esprit, naissent dans le Christ, ne font plus
qu'un, selon le corps et l'âme, avec ce même Esprit. Cela
nous permet de comprendre que le sacrement de baptême
préfigure la mutation de la chair en esprit, qui se produira
(à la fin des temps)⁷.

*Ne sois pas étonné de ce que je t'ai dit: Il faut que vous
naissiez de nouveau.* Ce qui revient à dire : Ne trouve pas
étrange et incroyable que l'homme renaisse de l'esprit.

III [Jn 3, 8]

L'esprit souffle où il veut. Là où le Saint-Esprit veut
exercer son pouvoir de sanctification, là il souffle, là il
accomplit la sanctification. On comprend dès lors que la foi,
par laquelle nous croyons au Christ, et le sacrement, par
lequel nous renaissans, sont des dons du Saint-Esprit. Ce
dernier *souffle où il veut*, autrement dit, il agit chez ceux en
qui il veut agir, « distribuant à chacun sa part de dons,
comme il lui plaît^a ».

prout uult. Le texte cité par Jean Scot comporte un mot de plus :
propria. Où a-t-il trouvé ce mot ? Il aurait pu le traduire directement
du grec ἰδίᾳ (qu'il lirait ἰδία) : Cf. C. TISCHENDORF, *Nouum Testa-*
mentum graece, t. 2, Leipzig 1872, p. 531. Plus vraisemblablement, il
l'a emprunté à saint Augustin, qui cite I Cor. 12, 11 dans une version
latine comportant l'addition du mot *propria*: AUGUSTIN, *In*
Iohannis euangelium, tract. CXXII, 8, 33 (CCL 36, p. 673 ; PL 35,

Et uocem eius audis. De uoce sancti spiritus sat est uerba sancti Augustini ponere. Ait enim : « Nemo uidet spiritum. Quomodo audimus uocem spiritus? Sonat psalmus, uox est spiritus. Sonat euangelium, uox est spiritus. Sonat sermo diuinus, uox est spiritus. *Vocem eius audis et nescis unde ueniat et quo uadat.* Si nasceris et tu de spiritu, hoc eris ut ille. Qui non est natus adhuc <de> spiritu nescit de te unde uenias et quo uadas. Hoc enim ait secutus : *Sic est et omnis qui natus est ex spiritu.* » Hactenus uerba Augustini². Vox igitur spiritus est uox christi, quam audiuit Nicodimus. Sed quoniam ille adhuc non est natus ex spiritu, neque cognouerat unde ueniat spiritus et quo uadat, quamuis uocem eius audierit, dicitur ei : *Sed nescis unde ueniat et quo uadat*, quia adhuc non es natus ex spiritu. Ideoque, quamuis uocem meam audias, dum de spiritu meo loquor, nescis unde uenit spiritus ille, id est, qua occasione uult ex se nasci hominem in spiritu aut ad qualem perfectionem ducit ipsum nascentem ex se hominem. Nam qui ex eo nascitur, unus cum eo efficitur. Quemadmodum ille spiritus sanctus est per naturam, ita et nascentem ex se spiritum sanctum efficit per gratiam.

Sic est omnis qui natus est ex spiritu. Non ut tu, o Nicodime, qui nondum natus es ex spiritu, nescis unde ueniat spiritus et quo uadat, quamuis uocem eius audias. Omnis qui nascitur ex spiritu et uocem eius audit,

1963); *Enarrationes in psalmos*, Ps. 67, 16, 33-34; 21, 22; Ps. 77, 32, 9-10 (CCL 39, p. 879, 884, 1092; PL 36, 822, 826, 1004); *De Trinitate* XV, XIX, 34, 60-62 (CCL 50, p. 510; PL 42, 1084); XV, XIX, 36, 129-131 (CCL 50, p. 513; PL 42, 1086), etc. Cette deuxième hypothèse est avancée par H. BETT, *Johannes Scotus Erigena. A Study in Mediaeval Philosophy*, Cambridge 1925, p. 198. Ce qui rend vraisemblable une telle hypothèse, c'est que la version citée par Augustin pour I Cor. 12, 11, offre deux particularités : 1° adjonction du mot *propria*; 2° substitution de *unicuique* au *singulis* de la Vulgate. Or, ces deux particularités se retrouvent dans la citation

Et tu entends sa voix. Qu'il suffise, au sujet de la voix du Saint-Esprit, de rapporter les paroles de saint Augustin. Les voici : « Personne ne voit l'Esprit. Comment entendons-nous la voix de l'Esprit ? Le psaume retentit : c'est la voix de l'Esprit. L'évangile retentit : c'est la voix de l'Esprit. La parole de Dieu retentit : c'est la voix de l'Esprit. Tu entends sa voix, et tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Si tu naîs, toi aussi, de l'Esprit, tu seras ce qu'est l'Esprit lui-même. Celui qui n'est pas encore né de l'Esprit ne sait ni d'où tu viens ni où tu vas. C'est ce que dit la suite du texte : *Ainsi est aussi quiconque est né de l'Esprit* ». Telles sont les paroles d'Augustin². Ainsi donc, la voix de l'Esprit est la voix du Christ : c'est elle qu'entendit Nicodème. Mais comme ce dernier n'est pas encore né de l'Esprit et qu'il ne sait ni d'où vient l'Esprit ni où il va, bien qu'il entende sa voix, le Christ lui dit : *Mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va*, car tu n'es pas encore né de l'Esprit. C'est pourquoi, bien que tu entendes ma voix lorsque je parle de mon Esprit, tu ne sais pas d'où vient cet Esprit, autrement dit, tu ne sais pas par quel moyen il veut que naisse de lui l'homme selon l'esprit, ni à quel degré de perfection il conduit cet homme qui naît de lui. Celui qui naît de lui, en effet, ne fait plus qu'un avec lui. Tout de même que cet Esprit est saint par nature, ainsi de celui qui naît de lui, il fait un esprit saint par grâce.

Ainsi est quiconque est né de l'Esprit. Il n'est pas comme toi, ô Nicodème, qui n'es pas encore né de l'Esprit, qui ne sais ni d'où vient l'Esprit ni où il va, bien que tu entendes sa voix. Quiconque est né de l'Esprit et entend

de I Cor. 12, 11 faite par l'Érigène en *Periphyseon* II, 22 (PL 122, 563 C 10, 566 A 4-5).

2. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XII, 5, 20-27 (CCL 36, p. 123; PL 35, 1486-1487). Contrairement à la ponctuation adoptée par l'édition de R. Willems (CCL 36, p. 123) pour tract. XII, 5, 24, j'ai écrit : « ... hoc eris ut ille. Qui non est natus... ». Telle est, en effet, la ponctuation du Ms. Laon 81, fol. 20r, l. 15.

< ille scit unde uenit spiritus et quo uadit >, hoc est,
 35 intelligit et qua de causa spirat in his, in quibus uult,
 et ad qualem finem eos perducit^a. Mihi tamen uidetur
 318 A ait: *Sic est omnis natus ex spiritu*, ut sit sensus: *Spiritus*
ubi uult spirat, et uocem eius audis, sed nescis unde uenit
 40 *et quo uadit*, quoniam adhuc non es natus ex spiritu. *Sic*
est omnis? Ac si dixisset: Putasne sic esse omnem nascentem
 ex spiritu ut audiat uocem spiritus, ignoret autem unde
 uenit et quo uadit? Noli hoc existimare. Nam si nascaris
 ex spiritu, non solum uocem eius audies, uerum etiam
 45 cognosces unde uenit et quo uadit. Venit a patre per
 filium^a — sicut alibi scriptum: « Quem mittet pater in
 nomine meo^b » — ut ex se credentes in christum nascantur.
 Redit ad patrem per eundem filium, nascentes ex se in
 diuinam filietatem^c reducens.

IV [Jn 3, 9-12]

Respondit Nicodimus et dixit ei: Quomodo possunt haec
 318 B *feri?* Adhuc hesitat qui litteram legis legerat, spiritum autem
 ipsius omnino ignorabat. Ignorabat quod ait apostolus:
 f° 21r | « Littera occidit, spiritus autem uiuificat^a. » Lex enim

42 ignoret *Rauaisson*: ignorat *L*.

3 ignorabat^a *om. Rauaisson et Floss*

b *Jn 14, 26*.

a *II Cor. 3, 6*

3. Cette première manière d'interpréter *Jn 3, 8* découle directement du texte d'Augustin qui vient d'être cité.

4. Jean Scot n'ignore pas que le *Filioque*, indûment introduit par les Latins dans le Symbole de Nicée, n'est pas reçu des Grecs: *Periphyseon* II, 31 (*PL 122, 601 C 7-14*). Il s'efforce toutefois de le

sa voix (sait aussi d'où vient l'Esprit et où il va), autrement dit, il comprend pourquoi l'Esprit souffle chez ceux en qui il veut souffler, il comprend vers quel but il les conduit^a. Il me semble, toutefois, que le texte est plus facile à saisir, si on interprète de façon interrogative ces paroles du Seigneur: *Ainsi est quiconque est né de l'Esprit*. Ce qui donne le sens suivant: *L'Esprit souffle ou il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va*, parce que tu n'es pas encore né de l'Esprit. *Est-ce ainsi (que se comporte) quiconque (est né de l'Esprit)?* C'est comme si le Christ disait: Penses-tu que quiconque naît de l'Esprit soit dans une condition telle qu'il entende la voix de l'Esprit, mais ignore d'où il vient et où il va? Ne crois pas cela. Car, si tu nais de l'Esprit, non seulement tu entendas sa voix, mais tu sauras aussi d'où il vient et où il va. Il vient du Père par le Fils^a — selon qu'il est d'ailleurs écrit: « C'est lui que le Père enverra en mon nom^b » — afin que ceux qui croient au Christ naissent de lui. Il retourne au Père par ce même Fils, ramenant à la filiation divine^c ceux qui naissent de lui.

IV [Jn 3, 9-12]

Nicodème reprit la parole et dit à Jésus: Comment cela peut-il se faire? Il est encore hésitant, car il a lu la lettre de la Loi, mais il en ignore totalement l'esprit. Il ignore ce que dit l'Apôtre: « La lettre tue, mais l'esprit donne la vie^a. »

maintenir en lui donnant un sens qui puisse rallier les théologiens grecs, c'est-à-dire, en comprenant que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils: *Periphyseon* II, 22 (*PL 122, 565 A 8-10*); II, 31 (603 A 5-7); II, 32 (609 A-D); II, 33 (611 A-612 D); *Homélie VIII, 18-19*; IX, 5-8 (*SC 151, p. 240, 242*), etc. Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, p. 334-336.

5. Pour *filietas*, cf. ci-dessus: I, xxxiii, n. 11.

5 lecta et non intellecta occidit, lecta uero et intellecta uiuificat¹. Proinde impossibile Nicodimo uisum erat quod de natiuitate ex spiritu dominus praedicabat. Ignorans spiritum diuinae doctrinae, refellitur iudaica superbia², quae negat altiora esse legis littera, in qua redolent diuina
10 mysteria; ac per hoc reprehenditur Nicodimus a domino.

Ait euangelista : *Respondit Iesus et dixit ei : Tu es magister Israhel et haec ignoras? Vbi notandum quod non insultando dominus dixit : Tu es magister Israhel, sed superbiam opprimendo, quae nihil praeter litteram nouerat*
318 C 15 *et carnalem natiuitatem. Amen, amen dico tibi, quia quod scimus loquimur et quod uidimus testamur, et testimonium nostrum non accipitis.* Ac si aperte diceret : Putasne, superbe iudaeae et uirtutem diuinorum eloquiorum ignorans, nos dicere quod ignoramus, aut quod non uidimus testari?
20 Non ita est. Quod scimus loquimur. Sapientia nouit quae loquitur, et uidit quae testatur. Ipse est enim sapientia quae nec fallit nec fallitur. Ipse est uisio quae omnia, priusquam fierent, uidit³; et ipsa uisio substantia est eorum quae uisa sunt⁴. Cuius testimonium uerum est,
25 quoniam ipse est ueritas^b. Omne autem, quod ex ueritate procedit, uerum esse necesse est. Necnon et ipse dominus locutio est patris, et sermo patris, et uerbum eius. De illo sermone propheta ait : « Velociter currit sermo
318 D eius^c. » Et ipse de seipso ait : « Sermo, quem locutus sum

17 accipitis : accipi L

b Jn 14, 6 c Ps. 147, 15

1. *Lecta et intellecta.* Remarquons, une fois de plus, le rôle essentiel que Jean Scot attribue, dans l'ordre même du salut, à l'intelligence. Ici encore, il se montre fidèle à l'esprit d'Augustin : « Intellectum uero ualde ama, quia et ipsae scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intellegentiam suadent fidem, nisi eas recte intellegas, utiles tibi esse non possunt » (AUGUSTIN, *Epistula 120*, III, 13; *CSEL* 34, 2, p. 713; *PL* 33, 459). Cf. *Periphyseon* IV, 21 (*PL* 122, 839 A 8-B 2).

En effet, la Loi, si on la lit sans la comprendre, tue; mais si on la lit et la comprend, elle donne la vie¹. Il semblait donc impossible à Nicodème qu'un homme pût naître de l'Esprit, ainsi que le Seigneur le déclarait. Ignorant l'esprit de l'enseignement divin, la superbe judaïque va être réfutée². Elle nie l'existence de réalités supérieures à la lettre de la Loi : de celle-ci s'exhalent pourtant, tel un parfum, les mystères divins. Voilà pourquoi Nicodème est blâmé par le Seigneur.

L'évangéliste poursuit : *Jésus lui répondit : Tu es Maître en Israël et tu ignores ces choses? Notons qu'en disant : Tu es Maître en Israël, le Seigneur n'insulte pas Nicodème; il abaisse l'orgueil de qui ne connaît rien au delà de la lettre et de la naissance charnelle. En vérité, en vérité, je te le dis, nous parlons de ce que nous savons, et nous attestons ce que nous avons vu, mais vous ne recevez pas notre témoignage.* Ce qui revient à dire ouvertement : Penses-tu, ô Juif orgueilleux et qui ignores la vertu des oracles divins, que nous parlons de ce que nous ignorons, ou que nous attestons ce que nous n'avons pas vu ? Il n'en est rien. C'est de ce que nous savons que nous parlons. La Sagesse sait de quoi elle parle, elle a vu ce qu'elle atteste. Car le Christ est la Sagesse qui ne trompe ni ne se trompe. Il est la vision qui a vu toutes choses avant qu'elles fussent faites³ : cette vision même est la substance des choses qui ont été vues⁴. Son témoignage est vrai, puisque lui-même est la Vérité^b : tout ce qui procède de la Vérité est nécessairement vrai. Le Seigneur est aussi le langage du Père, la parole du Père et son Verbe. C'est de cette parole que le prophète a dit : « Rapidement court sa parole^c ». Et le Christ parle de lui-même en ces

2. Augustin dit aussi que Jésus veut rabattre l'orgueil de Nicodème, *In Iohannis Euangelium*, tract. XII, 6 (*CCL* 36, p. 123-124; *PL* 35, 1487). Selon Augustin, c'est l'orgueil qui est cause de l'aveuglement des Juifs : *op. cit.*, tract. LIII, 9-LIV, 1 (*CCL* 36, p. 456-459; *PL* 35, 1778-1780).

3. Cf. ci-dessus : III, 1, n. 12.

4. Cf. *Homélie XVIII*, 10-12 (*SC* 151, p. 288).

30 uobis, non est meus, sed mittentis me patris^{ds}. » Inspice ergo uim uerborum : *Quod scimus loquimur*, quoniam ipse est scientia et locutio; *et quod uidimus testamur*, quoniam ipse est uisio ac uerum testimonium. Quod autem pluraliter dixit, mysterium sanctae trinitatis suggerit.

35 *Et testimonium nostrum non accipitis*, quia in nos non creditis, neque ea quae docemus intelligere ualetis; nondum enim ex spiritu nati estis.

Si terrena dixi — uel, sicut in greco legitur, *dicebam*^e — *uobis, et non creditis, quomodo, si dicam uobis caelestia, credetis?* Nicodimus quaesivit *quomodo possunt haec fieri*, impossibilem esse ex spiritu natiuitatem existimans.

40 Sed audit a domino : *Si terrena dicebam uobis*. Queritur cur, cum nihil terrenum in praedictis sermonibus uideatur dixisse — omnino enim spiritualia dixit, spiritualem natiuitatem ex spiritu docens — dixerit : *Si terrena dicebam uobis*[?] Ad hoc dicendum quia non ad praedicta respicit responsio, sed ad ea quae superius in die pascha dixerat quaerentibus signum iudaeis : « Soluite templum hoc, et in tribus diebus suscitabo illud^e. » Ait ergo : Si

45 *de meo terreno adhuc corpore soluendo paulo superius dicebam uobis, et non credidistis, quomodo, si dicam uobis caelestia, credetis*, hoc est, spiritualem natiuitatem a sancto spiritu, quae caelestis est atque diuina? Si igitur

50 *terreni corporis | mei solutionem in passione et, tertia die,*

d Jn 14, 24 e Jn 2, 19.

5. Le texte de la Vulgate (Jn 14, 24) est le suivant : « Et sermonem, quem audistis, non est meus, sed eius qui misit me patris. »

6. Aucune variante ἔλεγον n'est signalée pour Jn 3, 12 : C. TISCHENDORF, *Nouum Testamentum graece*, t. 1, Leipzig 1872, p. 764. Ainsi qu'on l'a dit plus haut (I, xxiii, n. 2), Jean Scot traduit volontiers l'aoriste εἶπον par l'imparfait *dicebam*.

7. Augustin s'est posé la même question et il lui a apporté la même réponse que celle qui nous est donnée ici par l'Érigène :

termes : « La parole que je vous ai dite n'est pas mienne, elle est celle du Père qui m'envoie^{ds}. » Examine donc la force de ces mots : *Nous parlons de ce que nous savons*, car celui qui parle est la science et le langage; *et nous attestons ce que nous avons vu*, car il est vision et témoignage véritable. Et s'il a parlé au pluriel, c'est qu'il suggère par là le mystère de la sainte Trinité. *Mais vous ne recevez pas notre témoignage*, parce que vous ne croyez pas en nous et que vous ne pouvez pas saisir par l'intelligence notre enseignement, car vous n'êtes pas encore nés de l'Esprit.

Si vous ne croyez pas, alors que je vous ai parlé — ou, comme dit le grec, *alors que je vous parlais*^e — *des choses de la terre, comment croirez-vous quand je vous parlerai des choses du ciel?* Nicodème a demandé : *Comment cela peut-il se faire?* parce qu'il estimait impossible qu'on pût naître de l'Esprit. Et voici la réponse qu'il reçoit du Seigneur : *Alors que je vous parlais des choses de la terre*. On peut se demander pourquoi le Seigneur, qui semble n'avoir rien dit des choses de la terre dans le discours qui précède — il n'a parlé, en effet, que de choses spirituelles et enseigné la naissance spirituelle selon l'Esprit — a pu dire : *Alors que je vous parlais des choses de la terre*. Voici la solution de cette difficulté^r. La réponse du Christ ne se réfère pas aux paroles qui précèdent immédiatement, mais à celles qu'il avait adressées auparavant, le jour de la Pâque, aux Juifs qui demandaient un signe : « Détruisez ce temple : en trois jours je le relèverai^e. » Il dit donc maintenant : Si vous n'avez pas cru alors que je vous parlais, il y a peu de temps, de la destruction de mon corps terrestre, *comment croirez-vous quand je vous parlerai des choses du ciel*, c'est-à-dire quand je vous parlerai de la naissance spirituelle par le Saint-Esprit, naissance qui est céleste et divine? Si donc vous n'avez pas cru que, dans ma passion, mon corps terrestre

AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XII, 7 (CCL 36, p. 124-125; PL 25, 1487-1488).

55 ipsius resurrectionem non credidistis, quid a me quaeritis
 319 B spiritualis natiuitatis aperire uobis mysteria quae, quoniam
 renati non estis ex spiritu, omnino credere non ualeatis?
 Dicam tamen caelestia, quamuis intelligere non possitis.

V [Jn 3, 13-15]

Et nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, filius hominis qui est in caelo. 'Ascendit' ambiguum est cuius temporis uerbum sit, utrum praeteriti an praesentis. Sed in greco non est ambiguum : praeteriti temporis est¹.

5 In hac sententia quaeritur quis est descensus filii hominis et quis ascensus; et quod caelum in quod ascendit, et de quo descendit, et in quo semper manet, dum ascendit et descendit. Sed ne, multorum sensus de hoc dicendo, moras faciamus, quod uerisimilius uidetur sat est dicere. In
 10 diuina scriptura pater caelestis, qui est principium omnium,
 319 C nomine caeli crebro nominatur. Saepe in euangelio legitur dominum suspexisse in caelum, id est in patrem^a. Non enim credendum est ipsum eleuasse oculos suos in hoc caelum sidereum, corporale, circumscriptionem, mortale. In patrem
 15 igitur eleuabat oculos ut eum aspicientes indubitanter crederent semper in patre fuisse ad quem intendebat. Quod ergo ait : *Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, filius hominis qui est in caelo*, pulcre aliis uerbis

⁵⁸ possitis : positus L.

⁵ discensus L || ⁸ descendit L || ¹² suspexisse L¹ : supplexisse L ||
 13 celum L

^a *Matth.* 14, 19 ; *Mc* 6, 41 ; 7, 34 ; *Lc* 9, 16 ; *Jn* 11, 41

1. ἀναβέδωμεν.

serait détruit et que, le troisième jour, il ressusciterait, pourquoi me demandez-vous de vous révéler les mystères de la naissance spirituelle, alors que, n'étant pas renés de l'Esprit, vous ne pouvez absolument pas les croire ? Je parlerai cependant des choses du ciel, bien que vous ne puissiez pas en avoir l'intelligence.

319 B

V [Jn 3, 13-15]

*Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel. Le temps du verbe latin par lequel est désignée l'action de monter est incertain ici. En effet, le passé « il est monté » et le présent « il monte » ont la même forme (ascendit). Mais en grec il n'y a aucune ambiguïté : il s'agit du passé¹. On peut se demander, à propos de cette phrase, quelle est la descente du Fils de l'homme et quelle est sa montée; quel est aussi ce ciel où il est monté, d'où il est descendu et où il demeure toujours lors même qu'il y monte et en descend. Mais pour ne point nous attarder à rapporter un grand nombre d'interprétations diverses, qu'il nous suffise de dire ce qui est plus vraisemblable. Dans la sainte Écriture, le Père céleste, qui est le principe de toutes choses, reçoit souvent le nom de ciel. On lit souvent, dans l'Évangile, que le Seigneur leva les yeux vers le ciel, c'est-à-dire vers son Père^a. Il ne faut pas croire, en effet, qu'il éleva ses yeux vers ce ciel étoilé qui est corporel, limité et périssable. Il élevait donc ses yeux vers le Père, afin que ceux qui le regardaient crussent sans le moindre doute qu'il était toujours dans ce Père vers lequel il dirigeait son regard. Ce que dit le Christ — *Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel* — peut donc s'expliquer parfaitement, avec d'autres*

319 C

exponitur : Nemo ascendit in patrem, nisi qui de patre descendit, filius hominis qui est in patre².

20
1° 22v Qualis autem descensus eius et | ascensus, ipse alibi aperte exposuit dicens : « Exiui a patre et ueni in mundum, et iterum relinquo mundum et uado ad patrem^b. » Exitus ergo eius a patre humanatio est; et reditus eius ad patrem
319 D 25 hominis, quem accepit, deificatio et in altitudinem diuinitatis assumptio³. Solus ille descendit, quia solus incarnatus est. Sed, si solus ascendit, quae spes est his pro quibus descendit⁴? Magna quidem et inexplicabilis, quoniam omnes, quos saluauit, in ipso ascendunt, nunc per fidem
30 in spe, in fine uero per speciem in re, sicut ait Iohannes in epistola sua : « Scimus quoniam filii dei sumus; nondum apparuit quid erimus. Cum autem apparuerit, similes ei erimus; uidebimus enim eum sicuti est^c. » Solus itaque descendit, et solus ascendit, quia ille cum omnibus suis

b Jn 16, 28 c I Jn 3, 2

2. Jean Scot a plusieurs fois commenté ce verset (Jn 3, 13) et toujours dans le même sens : « Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, filius hominis qui est in caelo. Ac si manifeste diceret : Nemo ascendit in patrem nisi qui ex patre descendit et, dum a patre descendit, patrem non deseruit; qui semper in patre est, quoniam pater in illo inseparabiliter, et ille in patre semper est » (Periphyseon V, 25; PL 122, 911 C 4-9) — « Nemo enim, ut ipse ait, ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, nec caelum deseruit... Propterea subsecutus : Filius, inquit, hominis qui est in caelo, caelum appellans patrem, a quo exiit per incarnationem, et ad quem reuersus post resurrectionem. Vbicunque enim legimus in euangelio dominum subleuasse oculos in caelum, patrem suum intelligere debemus, qui solus maior illo est ea ratione qua patre praecedit causa filium » (op. cit., V, 38; PL 122, 999 B 11-C 5). Cf. ci-après III, 1x, n. 7.

3. On a dit plus haut (I, XXI, n. 3) que l'incarnation du Verbe (ἐνανθρώπησις, *inhumanatio*) et la divinisation de l'homme (θέωσις, *deificatio*) forment un couple de notions étroitement solidaires. Ces deux notions théologiques sont exprimées ici à l'aide des images

mots, de la façon suivante : Personne n'est monté au Père, si ce n'est celui qui est descendu du Père, le Fils de l'homme qui est dans le Père².

Quant à sa descente et à sa montée, le Christ lui-même, en un autre endroit, a expliqué clairement ce qu'elles étaient, en disant : « Je suis sorti du Père et venu dans le monde, maintenant je quitte le monde et je vais au Père^b. » Sa sortie du Père a consisté à assumer l'humanité; son retour au Père consiste à déifier, à élever jusqu'aux cimes de la divinité l'homme qu'il a assumé³. Il est descendu seul, puisque seul il s'est incarné. Mais s'il est remonté seul, que peuvent bien espérer ceux pour lesquels il est descendu⁴? Leur espérance est grande et inexplicable, car tous ceux qu'il a sauvés remontent en lui, dès maintenant par la foi et en espérance, à la fin des temps par la vision face à face et en réalité. C'est ce que dit Jean dans son Épître : « Nous savons que nous sommes enfants de Dieu. Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté; mais lorsque cela aura été manifesté, nous serons semblables à lui, car nous le verrons tel qu'il est^c. » Il est donc descendu seul et seul, il est remonté, parce qu'avec tous ses membres,

319 D

évangéliques de la venue sur terre du Fils de Dieu et de sa remontée au ciel. Mais, derrière ces images scripturaires, se profilent les thèmes de descente (πρόδος) et de remontée (ἐπάνοδος) chers aux néoplatoniciens. Dans sa *Versio Ambiguorum Maximi*, Jean Scot traduit généralement πρόδος par *processio* (FLAMBARD 51, 339, 390, 455, 488, 526) et ἐπάνοδος par *reditus* (227, 330, 484). Or, ce dernier terme est aussi celui par lequel, présentement, il désigne le retour du Christ à son Père. Dans la préface à sa *Versio Ambiguorum Maximi*, Jean Scot explique que le mouvement de retour coïncide avec la divinisation de l'homme : « Reuersio uero θέωσις, hoc est deificatio » (MGH, Ep. VI, p. 162, 23-24; PL 122, 1196 A 1-2; PG 91, 1061-1062).

4. Saint Augustin s'est posé la même question et à peu près dans les mêmes termes : « Si ergo nemo, nisi ille, descendit et adscendit, quae spes est ceteris? » (In Iohannis euangelium, tract. XII, 9, 1-2; CCL 36, p. 125; PL 35, 1488).

35 membris unus deus est, unicus filius dei. In ipso enim omnes credentes in ipsum unum sunt. Vnus itaque christus, corpus cum membris, ascendit in patrem⁵.

320 A *Et sicut Moyses exallavit serpentem in deserto, sic exallari oportet filium hominis, ut omnis credens in eum non pereat, sed⁶ habeat uitam aeternam.* Figuram suam ipsa ueritas exponit; umbram suam ipsum corpus aperit⁷. Diuina narrat historia populum dei a serpentibus in deserto afflictum crebrisque eorum morsibus magnam stragem fuisse. Sed Moyses, iubente domino, aeneum serpentem 45 fecerat, quem in alta arbore⁸ suspenderat, populoque 1^o 23^r iusserat ut, quicumque | morsus esset a draconibus, in aeneum suspiceret colubrum et sanaretur et a serpentina plaga liberaretur^d. Hoc totum umbra futuri est^e, hoc est, figura christi morituri pro salute omnium, quos serpentes delictorum suorum uenenosis morsibus interimunt. Moyses 50 itaque ipse christus est; serpens aeneus, mors christi; 320 B lignum in quo serpens suspensus, crux christi, in qua

42 istoria L || 46 iuserat L

d *Nombr.* 21, 6-9 e *Col.* 2, 17; *Héb.* 10, 1

5. Telle est aussi la réponse d'Augustin à la question posée : « Ille propterea descendit ut in illo et cum illo unus essent, qui per illum adscensuri essent » (*op. cit.*, tract. XII, 9, 2-4; *CCL* 36, p. 125; *PL* 35, 1488-1489). Jean Scot voit dans le Christ ressuscité et remonté aux cieux le prototype de l'homme déifié : *Periphyseon* V, 20; 23; 25 (*PL* 122, 892 C-897 B; 901 B-902 C; 911 A-913 B), etc. Par sa résurrection et par son ascension, le Christ a accompli pour lui-même (*particulariter, specialiter*) le retour que l'humanité dans son ensemble, voire la création tout entière (*generaliter et uniuersaliter*), doivent accomplir à la fin des temps : *Periphyseon* V, 20; V, 25 (*PL* 122, 895 B 12-C 3; 912 B 9-C 1; 913 A 6-13), etc.

6. Jean Scot ne signale pas que les mots *non pereat sed* (μη ἀποληται ἀλλ') sont absents des bons manuscrits grecs : C. TISCHENDORF, *Nouum Testamentum graece*, Leipzig 1872, p. 765. La critique moderne

il est un seul Dieu, l'unique Fils de Dieu. Tous ceux qui croient en lui, en effet, ne font qu'un avec lui. C'est ainsi que le Christ seul, corps et membres, est remonté au Père⁵.

Et de même que Moïse fit dresser un serpent dans le désert, de même il faut que le Fils de l'homme soit dressé, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. La Vérité elle-même explique sa figure, la réalité même fait connaître son ombre⁷. L'Histoire sainte raconte que le peuple de Dieu, dans le désert, fut attaqué par des serpents dont les morsures répétées causaient de grands ravages. Mais Moïse, sur l'ordre du Seigneur, fit faire un serpent d'airain qu'il attacha à un arbre élevé⁸ et il ordonna à quiconque serait mordu par les dragons de regarder le serpent d'airain pour être guéri et délivré de la blessure des serpents^d. Tout cela était l'ombre d'événements futurs^e, autrement dit, la figure du Christ qui devait mourir pour le salut de tous ceux qui périsaient par les morsures empoisonnées des serpents de leurs péchés. Ainsi donc, Moïse figure le Christ lui-même; le serpent d'airain figure la mort du Christ; le bois auquel le serpent était attaché figure la

considère généralement ces mots comme une interpolation, attirée en *Jn* 3, 15 par mimétisme avec *Jn* 3, 16 : A. DURAND, *Évangile selon saint Jean*, coll. « Verbum salutis », n° IV, Paris 1930, p. 90, n. 1.

7. De même qu'un objet réel (*corpus*) projette son ombre (*umbra*), de même la Vérité, qui est le Christ, a projeté son ombre dans les figures de l'Ancien Testament. Nous avons déjà rencontré ce thème ci-dessus : I, xxiv, n. 9; I, xxxi, 17-21. Ici, c'est l'objet réel (le Christ) qui explique son ombre (le serpent d'airain).

8. Cet « arbre élevé » n'appartient ni au récit biblique (*Nombr.* 21, 6-9) ni au texte évangélique (*Jn* 3, 14). Mais le poteau sur lequel fut attaché le serpent d'airain évoque la croix rédemptrice, que le poète Fortunat interpelle en ces termes : « Flecte ramos arbor alta ! » (VENANCE FORTUNAT, *Carmina* II, II, 25; *MGH, Auctores Antiquissimi* IV, 1, p. 28; *PL* 88, 89 A). Jean Scot écrit par ailleurs : « ΧΑΛΚΕΥC ex alto pendens ibi sibilat anguis » (*Carmina* II, II, 49; *MGH, Poet. Lat.* III, p. 530; *PL* 122, 1224 D).

mortem subiit pro salute omnium in se credentium. Pulcre quoque mors christi per serpentem figuratur ea
 55 forma, qua causa pro effectu ponitur. Causa quippe mortis christi serpens erat. Ac per hoc et serpens figurate effectum suum, id est mortem, praetendebat⁹.

Vt omnis qui credit in illum non pereat, sed habeat uitam aeternam. Magna distantia est inter litteram et spiritum,
 60 inter figuram et ueritatem, inter umbram et corpus¹⁰. Littera est factum quod sancta narrat historia; spiritus est mors christi quam tradit euangelium. Serpens figuratus in ligno suspensus aspicientibus se uitam praestabat temporalem. Mors christi credentibus in eam uitam praestat
 320 C 65 aeternam¹¹. Sed quid haec ad secundam natiuitatem ex spiritu, non immerito quaeritur, facillime soluitur. Nemo ascendit in christo ad patrem, nisi qui ex spiritu nascitur, ut conformis fiat imaginis filii dei¹, hoc est, ut christus in illo formetur et unum cum christo sit². Similiter nemo
 70 saluatur per mortem christi, nisi qui ex spiritu nascitur. Nemo ex spiritu nascitur per baptismum nisi in morte christi, sicut ait apostolus : « Consepulti sumus cum christo per baptismum in mortem ut, quemadmodum christus surrexit | a mortuis in gloriam patris, ita et nos
 f° 23 v 75 in nouitate uitae ambulemus³. »

61 istoria L || 62 figuratus L : figuratur *Ravaisson* || 71 bap-tismum L.

f *Rom.* 8, 29 g *Gal.* 4, 19 h *Rom.* 6, 4.

9. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XII, 11 (CCL 36, p. 126-127; PL 35, 1489-1490).

10. Ce texte est cité et commenté dans H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. II, 2, Paris 1964, p. 107-108.

croix du Christ, cette croix sur laquelle il subit la mort pour le salut de tous ceux qui croiraient en lui. La mort du Christ est encore justement figurée par le serpent, en vertu de ce tour de style qui fait mettre la cause à la place de l'effet. Car le serpent fut la cause de la mort du Christ. De la sorte, le serpent faisait connaître, de façon figurée, son effet, c'est-à-dire la mort (du Christ)⁹.

Afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. Grande est la distance entre la lettre et l'esprit, entre la figure et la vérité, entre l'ombre et la réalité¹⁰ ! La lettre est l'événement raconté par l'Histoire sainte, l'esprit est la mort du Christ rapportée par l'Évangile. La figure du serpent attaché au bois donnait à ceux qui la regardaient la vie temporelle. A ceux qui croient en elle, la mort du Christ donne la vie éternelle¹¹. Mais quel rapport y a-t-il entre tout cela et la seconde naissance selon l'Esprit ? C'est là une question qu'on peut légitimement se poser et qu'il est très facile de résoudre. Personne ne remonte au Père, dans le Christ, si ce n'est celui qui naît de l'Esprit afin de devenir conforme à l'image du Fils de Dieu¹, autrement dit, afin que le Christ soit formé en lui² et que lui-même ne fasse plus qu'un avec le Christ. De même, personne n'est sauvé par la mort du Christ, si ce n'est celui qui naît de l'Esprit. Personne ne naît de l'Esprit par le baptême, si ce n'est dans la mort du Christ, selon ce que dit l'Apôtre : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, ainsi nous-mêmes marchions dans la nouveauté de la vie³. »

320 C

11. « Hoc enim interest inter figuratam imaginem et rem ipsam : figura praestabat uitam temporalem, res ipsa cuius illa figura erat praestat uitam aeternam » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XII, 11, 43-46; CCL 36, p. 127; PL 35, 1490).

VI [Jn 3, 16-21]

Sic enim deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret. Causam humanae salutis aperit, patrem uidelicet
 320 D caelestem, ex quo omnis salus et restitutio¹ humanae
 naturae per unigenitum suum in spiritu suo. Dilectio
 5 itaque patris causa est humanae salutis, qui in tantum
 dilexit mundum *ut filium suum unigenitum daret*, hoc est
 morti traderet, ut omnis aspiciens in mortem eius *non*
pereat, sed habeat uitam aeternam. Sed quaeritur quem
 mundum dilexit deus. Non enim credendum est mundum
 10 istum, id est uniuersitatem quae constat ex caelo et terra,
 patrem dilexisse. Ille enim non propter seipsum, sed
 propter superiorem mundum factus est. Mundum igitur
 superiorem, quem ad imaginem et similitudinem suam
 condidit, id est humanam naturam², pater dilexit ita ut
 321 A 15 filium suum pro eo traderet. Sed notandum quod mundus
 quem pater dilexit, id est homo, non propterea mundus

4 Dilectio : delectio L

1. Le mot *restitutio* est un de ceux par lesquels l'Érigène s'est efforcé de rendre en latin le grec ἀποκατάστασις. Ainsi dans la *Versio Ambiguum Maximi*, ἀποκατάστασις est parfois traduit par *restitutio* (FLAMBARD 598). De même, ce membre de phrase : ἡ τῆς φύσεως ἐκ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν ἀποκατάστασις (MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones ad Thalassium* 42; PG 90, 408 A 2-3) a été traduit par Jean Scot : « Ipsa naturae ex corruptione in (in-) corruptibilitatem restitutio » (Ms. Troyes, Bibl. mun. 1234, fol. 158 vb). En d'autres endroits, ἀποκατάστασις a été rendu par *reuersio* (FLAMBARD 201, 394, 484). Les mots *restitutio* et *reuersio* sont donc très proches parents, il arrive que l'un soit mis en apposition à l'autre : PL 122, 855 B 11-13. Ailleurs, *restitutio* voisine avec *reditus* (PL 122, 862 A 11-12; 867 C 2-3; 915 A 6-10); ailleurs avec *recurso* (PL 122, 867 C 3-10); ailleurs avec *resurrectio* et *redintegratio* (PL 122, 899 B 7-10).

VI [Jn 3, 16-21]

Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son
Fils unique. Le Christ révèle la cause du salut de l'homme,
 à savoir le Père céleste, d'où vient, par le Fils unique et
 dans l'Esprit, tout salut et toute restauration¹ de la nature
 320 D humaine. L'amour du Père est donc la cause du salut de
 l'homme, car le Père a tellement aimé le monde, *qu'il a*
donné son Fils unique, c'est-à-dire qu'il l'a livré à la mort,
 afin que quiconque tournerait ses regards vers sa mort *ne*
pérísse pas, mais ait la vie éternelle. On peut se demander
 quel monde Dieu a aimé. On ne doit pas croire, en effet, que
 le Père a aimé ce monde-ci, c'est-à-dire l'univers composé
 du ciel et de la terre. Car un tel monde a été fait, non pour
 lui-même, mais en vue d'un monde supérieur. C'est ce
 monde supérieur, créé par lui à son image et ressemblance
 — autrement dit la nature humaine² — que le Père a aimé
 au point de livrer pour lui son Fils. Ce monde que le Père a
 321 A aimé, c'est-à-dire l'homme, n'est pas appelé monde, notons-

2. Le monde que le Père a aimé, c'est l'homme. Tel est, en effet, l'un des trois sens du mot *mundus*, ainsi que l'Érigène l'explique dans *Homélie XIX* (SC 151, p. 290-298). L'homme ayant été créé le sixième jour — dans la perfection du nombre six — se trouve au sommet de la création : *Periphyseon* II, 5 (PL 122, 531 C 12-D 1). C'est pour l'homme que l'univers visible a été fait. L'homme, un seul homme pris individuellement, vaut plus que tout l'univers visible : *Periphyseon* IV, 10 (PL 122, 784 C 12-15). Parmi les nombreux textes patristiques qui ont pu alimenter sur ce point la pensée érigénienne — et sans oublier Grégoire de Nysse dont il sera question dans les notes suivantes — citons cette définition de l'homme : οἶόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ τῆς γῆς Ἰστησῶν (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 38, In Theophania* 11; PG 36, 324 A 1-2). Ces mots de Grégoire de Nazianze sont cités dans MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 7 (PG 91, 1096 A 5-6; 1095 A 5-7; PL 122, 1211 C 1-3).

uocatur quod quattuor elementis constiterit, quod solum
secundum corpus fieri in terreno adhuc homine considera-
tur³; sed ideo homo 'cosmos' uocatur quoniam ornatus
est ad imaginem et similitudinem dei quae, uel solum uel
20 maxime, in anima intelligitur⁴. 'Cosmos' quippe grece
ornatus proprie interpretatur, non mundus⁵. Et quae
creatura tam ornata est quam ea quae ad imaginem
creatoris condita? Ad hoc itaque dilexit deus mundum,
25 et pro eo tradidit filium, *ut omnis credens in eum non pereat,*
f° 24r *sed habeat uitam, | non temporalem, sed aeternam.*

321 B *Non enim misit deus filium suum in mundum, hoc est
in humanam naturam, ut iudicet, hoc est damnet propter*

27 misit L: misit Ravaisson

3. Depuis DÉMOCRITE D'ABDÈRE, *Fragment B 34* (H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, p. 153, 8), le thème de l'homme « microcosme », c'est-à-dire de l'homme considéré comme un monde en raccourci, a joui d'une grande faveur auprès des philosophes grecs. Pour établir la ressemblance entre l'univers (*macrocosme*) et l'homme (*microcosme*), ceux-ci insistaient généralement sur le fait que le corps humain est composé des mêmes éléments (terre, eau, air, feu) que l'univers. C'est contre une telle manière de voir que s'insurge GRÉGOIRE DE NYSSE, *De imagine* 16 (PG 44, 177 D-185 D). Loin d'exalter la nature humaine, cette similitude, pense Grégoire, la dégrade et l'avilit, puisqu'en insistant sur le fait que l'homme est composé des quatre éléments, elle lui fait gloire d'une qualité qui lui est commune avec les moucheron et les rats. Jean Scot connaissait bien ce texte, qu'il a traduit (éd. M. Cappuyens dans *RthAM*, t. 32 (1965), p. 232-236) et cité dans le *Periphyseon* IV, 12 (PL 122, 793 C 2-797 C 14). Dans le présent passage, nous retrouvons un écho de la diatribe nysséenne contre le thème de l'homme « microcosme ». Cf. SC 151, p. 336-338.

4. L'homme est appelé *cosmos* (ornement, parure), parce qu'il a été fait, non pas à l'image de l'univers visible, comme le prétendaient les anciens philosophes, mais, comme le dit la Bible (*Gen.* 1, 26-27), à l'image et à la ressemblance de Dieu. Tel est son ornement, telle est sa parure. Jean Scot emprunte cette doctrine à GRÉGOIRE DE NYSSE, *De imagine* 16 (PG 44, 180 A). Mais l'image de Dieu apparaît

le, parce qu'il est composé des quatre éléments. Une telle considération vise seulement le corps et s'applique seulement à l'homme vivant encore sur la terre³. L'homme est appelé *cosmos*, parce qu'il a été orné à l'image et ressemblance de Dieu, image et ressemblance qui apparaissent seulement, ou du moins principalement, dans l'âme⁴. Car *cosmos*, en grec, signifie à proprement parler « ornement », et non pas « monde⁵ ». Mais quelle créature a été autant ornée que celle qui fut créée à l'image du Créateur? Voilà pour-quoi Dieu a aimé le monde et livré pour lui son Fils : *afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie*, non point la vie temporelle, mais *la vie éternelle*.

Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde, c'est-à-dire dans la nature humaine, pour juger, autrement dit pour

surtout dans l'âme. C'est ce que dit ici l'Érigène. C'est aussi ce qu'il déclare ailleurs : « ... aciem mentis qua illum (*Dieu*) intelligimus et in qua maxime imago creatoris condita est » (*Periphyseon* II, 5 ; PL 122, 531 C 4-5). Sur ce point encore, notre auteur est dans la ligne augustinienne : AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 42, 6, 21-33 ; Ps. 48, II, 11, 26-37 ; Ps. 54, 3, 42-48 (CCL 38-39, p. 479, 574, 657 ; PL 36, 480, 564, 629), etc.

5. Cette remarque sur le mot *κόσμος* est judicieuse : H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek English Lexicon*, Oxford 1968, p. 985 (au mot *κόσμος*). L'Érigène pense que la notion d'ornement (*ornatus, ornamentum*) est liée à celle d'univers : *Homélie* XIX, 18 et 21 (SC 151, p. 294 et 296) ; *Periphyseon* IV, 10 et V, 25 (PL 122, 782 C 13 et 913 C 12). Cela est confirmé par l'examen de sa *Versio Dionysii*. Selon A. VAN DEN DAEL, *Indices pseudo-Dionysiani*, Louvain 1941, p. 88, le mot *κόσμος* est employé 14 fois dans le Corpus dionysien. En 11 endroits, Jean Scot l'a traduit par *mundus*. En 3 endroits, il a traduit *κόσμος* par *ornatus* : PG 3, 729 A 3 ; 969 B ; 1105 A = PL 122, 1143 D 11 ; 1168 B 7 ; 1189 A 11. Cf. R. FLAMBARD, *Jean Scot Érigène traducteur de Maxime le Confesseur* [Paris, Archives nationales AB XXVIII¹⁰⁰] t. 3 : *Glossaire grec-latin* (aux mots *δικακόσμησης, κοσμέω, κόσμος*, etc.) ; G. A. KREISS, *Sur le sens du mot ΚΟΣΜΟΣ dans le Nouveau Testament* [Thèse de théologie protestante], Strasbourg 1837 ; G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3 (Stuttgart 1938 ; réimpression 1950), p. 867-897 (au mot *κόσμος*).

30 suum peccatum, *mundum*, hominem uidelicet, *sed ut saluetur mundus* humanae naturae per ipsum.

Qui credit non iudicatur; qui autem non credit iam iudicatus est. Qui autem credit in filium dei, non iudicatur, quoniam dimittuntur ei omnia peccata, pro quibus iudicaretur. Qui non credit, finitum est de eo iudicium,

35 quia non credit; ac per hoc habet peccata, pro quibus iudicatur, quoniam neque credit neque dimittere ei sua peccata uult. Vbi notandum quod unusquisque seipsum iudicat uel non iudicat^a. Non iudicat seipsum, qui considerat dimissa ei delicta, et non in eo manet quod iudicetur.

40 Qui autem non credit, ipse se iudicat, quoniam in se detinet digna iudicio. *Iam iudicatus est.* 'Iam' dixit, adhuc in praesenti tempore. Quamuis enim iudicium eius, quo se iudicat damnandum, occultum sit adhuc in hac uita,

321 C in futuro tamen manifestabitur. Quare iam iudicatus est? 45 *Quia non credit in nomen unigeniti filii dei.* Nihil aliud est ergo iudicium, id est aeterna condemnatio, nisi non credere in filium dei, sicut nihil aliud est beatitudo et uita, nisi credere et cognoscere filium dei, sicut ipse ait : « Haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te uerum ac solum deum, et quem misisti Iesum christum^a. »

50 f° 24^v Sequitur : *Hoc est autem iudicium quia | lux uenit in mundum.* Si lux non ueniret in mundum, non esset de mundo iudicium, sicut dominus ait : « Si non uenissem et locutus fuissim, peccatum non haberent^b. » Lux itaque, 55 hoc est dei uerbi incarnatio et doctrina et passio et resurrectio, iudicat mundum. Qui uult accedere ad lucem, hoc 321 D est ad filium dei, ut in eum credat eumque cognoscat,

a Jn 17, 3 b Jn 15, 22

6. *Periphyseon* V, 38 (PL 122, 997 B).

condamner à cause de son péché *le monde*, à savoir l'homme, mais pour que *le monde*, à savoir l'homme, soit sauvé par lui.

Celui qui croit n'est pas jugé, mais celui qui ne croit pas est déjà jugé. Celui qui croit au Fils de Dieu n'est pas jugé, parce que tous les péchés pour lesquels il devrait être jugé lui sont remis. Quant à celui qui ne croit pas, son jugement est déjà terminé, parce qu'il ne croit pas et que, partant, il possède les péchés pour lesquels il est jugé : il ne croit pas que ses péchés lui sont remis et il ne veut pas qu'ils le soient. Il faut noter ici que c'est chacun qui se juge ou ne se juge pas lui-même^a. Il ne se juge pas lui-même, celui qui considère que ses péchés lui sont remis et qu'il ne reste rien en lui qui puisse être jugé. Mais celui qui ne croit pas se juge lui-même, puisqu'il retient en lui ce qui appelle le jugement. *Il est déjà jugé.* Le Christ a dit « déjà », c'est-à-dire dès le temps présent. Car, bien que son jugement, celui par lequel il se juge condamnable, soit encore caché en cette vie, il sera manifesté dans la vie future. Pourquoi est-il déjà jugé ? *Parce qu'il ne croit pas dans le nom du Fils unique de Dieu.* Le jugement, autrement dit la damnation éternelle, n'est pas autre chose que de ne pas croire au Fils de Dieu, de même que la béatitude et la vie ne sont pas autre chose que de croire au Fils de Dieu et de le connaître, ainsi que lui-même l'a dit : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ^a. »

Le texte continue ainsi : *Or voici quel est le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde.* Si la lumière ne venait pas dans le monde, le monde ne serait pas soumis au jugement, selon la parole du Seigneur : « Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas parlé, ils seraient sans péché^b. » C'est donc la lumière — autrement dit l'incarnation du Verbe de Dieu, son enseignement, sa passion et sa résurrection — qui juge le monde. Celui qui veut accéder à la lumière, c'est-à-dire s'approcher du Fils de Dieu pour

321 B

321 C

321 D

non iudicatur. Qui autem neque eum credit neque intel-
 legit, in tenebris suis manebit, in quibus damnabitur,
 60 hoc est iudicabitur, nolens accedere ad lucem. *Et dilexerunt*
homines magis tenebras quam lucem. Pulcre ait 'homines',
 hoc est carnales, impii, increduli, non spirituales; nam
 illi ultra hominem ascendunt et superant suam naturam
 per eius, qui eos illuminat, gratiam?. Cur autem homines
 322 A 65 dilexerunt magis tenebras quam lucem, consequenter
 subiungit dicens : *Erant enim eorum mala opera.* Quae
 sunt illa mala opera? Non alia, nisi impietas et incredulitas
 et odium aeternae lucis, et nolle eam aspicere, uelle autem
 in tenebris peccatorum manere.

70 *Omnis enim mala agens odit lucem, nec uenit ad lucem,*
ut non redarguantur opera eius. Ideo fugit impius lucem
 ueritatis ne impietas eius manifestata fiat, in qua omnia mala
 opera continentur. Vt enim pietas nullo bono opere caret,
 ita impietas nullo malo. | *Qui autem facit ueritatem, uenit*
 75 *ad lucem, ut manifestentur sua opera, quia in deo sunt*
facta. Quis est qui facit ueritatem, hoc est, quis est qui
 bona opera, quae iubet ueritas, perficit, nisi qui credit in
 christum? Et quis est qui uenit ad lucem, hoc est ad
 322 B christum et doctrinam eius, ut manifestentur opera sua
 80 bona, quia in deo sunt facta, nisi ipse qui credit in christum
 et mandata eius custodit?

72 manifestata L: manifesta Ravaisson.

7. L'évangéliste a dit « les hommes », sans rien ajouter d'autre.
 C'est que, nous dit Jean Scot, il entend désigner par là les *hommes*
charnels, qui sont hommes et rien d'autre, par opposition aux *hommes*
spirituels, qui sont plus qu'hommes. Ces derniers, en effet, se sont
 élevés au-dessus de toutes choses et au-dessus d'eux-mêmes. Cf.
 ci-dessus : I, xxvii, n. 8.

croire en lui et le connaître, n'est pas jugé. Mais celui qui
 ne croit pas en lui et ne l'appréhende pas par l'intelligence,
 demeurera dans ses propres ténèbres : c'est en elles qu'il
 sera condamné — autrement dit jugé — puisqu'il n'aura
 pas voulu accéder à la lumière. *Et les hommes ont mieux*
aimé les ténèbres que la lumière. Ces mots « les hommes »
 conviennent bien pour désigner les hommes charnels, im-
 pies et incrédules, par opposition aux hommes spirituels.
 Car ces derniers s'élèvent au-dessus de l'homme et dépassent
 leur propre nature par la grâce de celui qui les illumine?.
 Mais pourquoi les hommes ont-ils mieux aimé les ténèbres
 que la lumière? C'est ce que la suite du texte nous apprend :
Car leurs oeuvres étaient mauvaises. Quelles sont ces œuvres
 mauvaises? Rien d'autre que l'impiété, l'incrédulité, la haine
 de la lumière éternelle, le refus de la regarder, la volonté
 de demeurer dans les ténèbres des péchés.

Car quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas
à la lumière, afin que ses oeuvres ne soient pas blâmées.
 L'impie fuit la lumière de la vérité, de crainte que ne soit
 manifestée son impiété, en laquelle toutes les mauvaises
 œuvres sont contenues. De même, en effet, que la piété ne
 manque d'aucune œuvre bonne, de même l'impiété ne
 manque d'aucune œuvre mauvaise. *Mais celui qui fait*
la vérité vient à la lumière, pour qu'il apparaisse avec évi-
dence que ses oeuvres sont faites en Dieu. Quel est celui qui
 fait la vérité — autrement dit qui accomplit les œuvres
 que prescrit la Vérité — si ce n'est celui qui croit au
 Christ? Et quel est celui qui vient à la lumière — autre-
 ment dit au Christ et à son enseignement — pour qu'il
 apparaisse avec évidence que ses bonnes œuvres sont faites
 en Dieu, sinon celui qui croit au Christ et observe ses com-
 mandements?

322 A

322 B

VII [Jn 3, 22-23]

Post haec uenit Iesus et discipuli eius in iudaeam terram, et reliqua. Non est existimandum continuo post disputationem cum Nicodimo, quae facta est in Ierosolimis, uenisse Iesum et discipulos eius in iudaeam terram, sed peracto spatio temporis de Galilea in Iudaeam redisse. Morali sensu, iudaea terra est cor fidelium¹. Iudaea quippe confessio interpretatur². Confessio autem duplex est. Est enim confessio peccatorum, est et confessio diuinarum laudum³. In quocunque ergo corde duplex illa confessio fuerit, et peccatorum uidelicet et diuinarum laudum, illuc uenit Iesus et discipuli eius, hoc est doctrina eius et illuminatio, ibique demoratur et purgat illud ab omnibus delictis. Et hoc est quod sequitur : *Et illic demorabatur cum eis et baptizauit*. Iuxta litteram demorabatur Iesus cum discipulis uel cum credentibus iudaeis in Iudaea. Ambiguum enim est quod ait *demorabatur cum eis*, utrum cum discipulis suis an cum credentibus | in eum iudaeis aut, quod uerisimilius est, cum utrisque.

² quod post existimandum add. L || 12 demoratur conjicio: demorabatur L

1. Il s'agit ici du sens moral, et non plus du sens allégorique, dont il a été question ci-dessus (III, v, 38-75). Suivant la hiérarchie érigénienne des sens de l'Écriture (*Homélie XIV*, 1-25 ; *SC 151*, p. 268-272), le sens moral est inférieur en dignité au sens allégorique (*spiritus, intellectus*). On consultera à ce sujet H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964.

2. Cf. ci-dessus : I, xxvii, n. 12.

3. « Confessio gemina est, aut peccati, aut laudis » (AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 29, II, 19, 12 ; *CCL 38*, p. 185 ; *PL 36*, 225). Cette distinction est familière à AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 78, 17, 30-32 ; Ps. 94, 4, 1-3 ; Ps. 105, 2, 13-32 ; Ps. 110, 2, 1-6 ; Ps. 117, 1-2 ; Ps. 137, 2, 5-24 ; Ps. 141, 19, 13-27 ; Ps. 144, 13, 12-21 (*CCL 39-40*, p. 1111, 1333, 1553-1554, 1621-1622, 1657-1658,

VII [Jn 3, 22-23]

Après cela, Jésus se rendit avec ses disciples au pays de Judée, etc. Il ne faut pas penser qu'immédiatement après l'entretien avec Nicodème, qui eut lieu à Jérusalem, Jésus et ses disciples allèrent dans le pays de Judée. C'est après un certain laps de temps qu'ils retournèrent de Galilée en Judée. Suivant le sens moral, le pays de Judée est le cœur des fidèles¹. Judée, en effet, veut dire « confession »². Mais il y a deux sortes de confessions : on confesse ses péchés, on confesse aussi les louanges divines³. Quand cette double confession, celle des péchés et celle des louanges divines, existe dans un cœur, Jésus y vient avec ses disciples — autrement dit avec son enseignement et le rayonnement de sa lumière —, il y demeure et il purifie ce cœur de tous ses péchés. C'est ce que signifie la suite du texte : *Il demeurerait là avec eux et il baptisa*. Selon le sens littéral, Jésus demeurerait en Judée avec ses disciples ou avec les Juifs croyants. En effet, un doute existe au sujet des mots : *Il demeurerait avec eux*, car cela peut vouloir dire que Jésus demeurerait soit avec ses disciples, soit avec les Juifs qui croyaient en lui, soit, plus vraisemblablement, avec les uns et les autres.

1979, 2058-2059, 2098 ; *PL 36-37*, 1020, 1218, 1405-1406, 1464, 1495-1496, 1774-1775, 1844, 1878), etc. Sur le mot *confessio*, en particulier dans la langue augustinienne, cf. M. VERHEIJEN, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin* [« Latinitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem latinum christianum pertinentia », fasc. X], Nimègue 1949 ; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950 (nouvelle édition 1968), p. 13-20 ; CHR. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Rome 1958, p. 30-33 ; A. DI GIOVANNI, « Significato ultimo delle Confessioni di sant'Agostino. Per un'interpretazione metafisica di Confessio », dans *Giornale di Metafisica*, t. 20 (1965), p. 122-141 [réimprimé dans *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle « Confessioni » di sant'Agostino*, Rome 1964].

Et baptizauit. Vbi quaeritur, si christus ipse baptizauit, quomodo euangelista in sequentibus dicit : « Quamquam Iesus non baptizaret, sed discipuli eius^a. » Sed ad hoc dicendum quod ipse christus baptizauit discipulos suos primum, deinde ipsi discipuli baptizabant credentes in christum, quamuis quidam existiment neminem eum baptizasse per seipsum, sed dicitur baptizasse, qui discipulis suis iussit baptizare^a.

322 D Sequitur : *Erat aulem Iohannes baptizans in AINON iuxta Saleim, quia aquae multae erant illic.* Adhuc Iohannes baptizabat in Iordane, dum christus in Iudaea ceperat et discipulos suos et, per eos, alios baptizare. Non enim debuerat praecursor discipulus praecursionis suae mysterium intermittere, priusquam ipse, cuius praecursor erat, inciperet ueritatem ostendere. Vmbra adhuc permansit, quia non omnino lux patefacta fuit^a. In AINON, hoc est in aquis; 'enos' enim hebraice aqua dicitur^a. Ideo subsecutus ait, quasi interpretationem nominis aperiens : *Quia aquae multae erant illic.* De Saleim autem uarie tradunt. Quidam uolunt de Ierusalem accipi, quae non longo spatio locorum distat ab Iordane. Nam primitus Saleim simpliciter nominata, ut aiunt^a; deinde Ebussalem,

27 AINŪN L || 31 misterium L || 34 AINŪN L || 41 possessa L

a Jn 4, 2

4. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 3-4 (CCL 36, p. 151-152; PL 35, 1511-1512).

5. « Notandum itaque quod dicitur : *Praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum* (Lc 3, 3), quoniam baptismum quod peccata solueret, quia dare non poterat, praedicabat, ut sicut incarnatum uerbum patris praecurrebat uerbo praedicationis, ita baptismum paenitentiae, quo peccata soluuntur, praecurreret suo baptisate, quo peccata solui non possunt; ut quia eius sermo praecurrebat praesentiam redemptoris, ipsum quoque eius baptisma

Et il baptisa. Ici une question se pose. Si le Christ lui-même a baptisé, comment l'évangéliste peut-il dire plus loin : « Toutefois, ce n'était pas Jésus qui baptisait, mais ses disciples^a » ? Voici la réponse à cette difficulté. Le Christ baptisa d'abord, par lui-même, ses disciples; ses disciples, à leur tour, baptisaient ceux qui croyaient dans le Christ. Néanmoins, certains pensent que le Christ, par lui-même, ne baptisa personne; dans ce cas, dire qu'il baptisa, signifie qu'il ordonna à ses disciples de baptiser^a.

Le texte continue ainsi : *Jean baptisait à Aenon, près de Salim, parce que les eaux y étaient abondantes.* Jean baptisait encore dans le Jourdain, alors qu'en Judée le Christ avait déjà commencé à baptiser ses disciples et, par l'intermédiaire de ces derniers, à baptiser d'autres personnes. En effet, le disciple-précurseur ne devait pas interrompre le mystère de sa fonction de précurseur avant que celui dont il était le précurseur n'ait commencé à manifester la vérité. L'ombre persistait, parce que la lumière n'avait pas encore été pleinement révélée^a. A Aenon, c'est-à-dire dans les eaux : *enos*, en effet, veut dire « eau » en hébreu^a. L'évangéliste poursuit donc comme s'il donnait la traduction de ce nom : *parce que les eaux y étaient abondantes.* Quant à Salim, les opinions varient. Pour les uns, Salim désignerait Jérusalem qui, dans l'espace, n'est pas très éloignée du Jourdain. Primitivement, font-ils remarquer, Jérusalem s'appelait simplement Salim^a; elle s'est appelée ensuite

praecedendo fletet umbra ueritatis » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae XL in euangelia*, Hom. XX, 2; PL 76, 1161 A).

6. « Aenon oculus aut fons eorum » (JÉRÔME, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, éd. P. de Lagarde, p. 66, 8; CCL 72, p. 142). Le texte de Jean Scot n'est pas entièrement expliqué par la référence au *Liber* de saint Jérôme, ni par les différentes étymologies que recense FR. WUTZ, *Onomastica sacra* [TU 41], aux mots suivants : אֵינֹן, אֵינֹן, אֵינֹן, אֵינֹן, Aenon, A'enôn, Ennon, Enos, etc.

7. « Porro Salem rex Hierusalem dicitur, quae prius Salem appellabatur » (JÉRÔME, *Hebraicae Quaestiones in Genesim* (14, 18), éd. P. de Lagarde p. 24, 16-17; CCL 72, p. 19).

1^o 26^r quia ab ebusseis | possessa^b; deinde Ierusalem, hoc est
 'templum pacis'^a, propter nobilissimi templi a Salomone
 constructi deuulgatam in fines mundi gloriosissimam
 famam. Alii uero, quibus, ut aestimo, fides magis adhi-
 45 benda, Salem dicunt oppidum ultra Iordanen situm, eo
 loci quo Iordanis intrat in lacum asfalti, hoc est in lacum
 bituminis^c, et in illo oppido quondam Melchisedech
 regnasse^c, cuius oppidi adhuc uestigia remanent^{1a}. Iuxta
 illud baptizabat Iohannes, quia erant ibi aquae multae.

VIII [Jn 3, 24]

323 B Non enim missus erat in carcerem Iohannes. Nam, post-
 quam missus est in carcerem, continuo desiuit baptizare,
 baptismate christi inchoante. Quaeritur quid baptisma
 Iohannis his qui ab eo baptizati sunt profuit? Nullo modo
 5 enim credendum est, non solum originalis peccati, uerum

41 possesa L || 43 deuulgatam L: diuulgatam Ravaisson.

1 misus L || 4 Iohannis conj. Ravaisson: ioannes L

b II Rois [= II Sam.] 5, 6; I Chr. 11, 4-5 c Gen. 14, 18.

8. Cette étymologie du nom de Jérusalem, différente de celle qui a été donnée ci-dessus (I, xxx, n. 6) est cependant attestée: Ἱερουσαλήμ ἱερὸν εἰρήνης (FR. WURTZ, *Onomastica sacra* [TU 41], p. 238). Une telle étymologie suppose que le nom de Jérusalem (*Hierosolyma*) est en partie grec, en partie hébreu: ἱερὸν (temple), שָׁלוֹם (paix) — « Urbem Hierosolymam Chananaeorum quidam potens condidit, qui patrio sermone uocaretur rex iustus, quam primo Solymam nuncupauit, postea templum addidit, unde Hierosolyma dicta ciuitas est » (*Hegesippi qui dicitur Historiae libri V, V, ix, 1*; *CSEL* 66, 1, p. 309, 19-22). Jean Scot pouvait connaître ce dernier ouvrage, qui se trouvait dans la bibliothèque de son ami Vulfad: *Bibli Vulfadi*, n° 2 (éd. M. Cappuyens dans *RithAM*, t. 33 (1966), p. 137-139).

9. Le « Lac d'asphalte » désigne la Mer morte: ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae* XIII, xix, 3.

Jébusalem, parce qu'elle fut occupée par les Jébuséens^b; puis Jérusalem, c'est-à-dire « temple de la paix^a », à cause du très noble temple construit par Salomon et dont la renommée glorieuse s'étendait jusqu'aux extrémités du monde. Selon d'autres, auxquels à mon avis il faut davantage faire confiance, Salim désigne un bourg situé au delà du Jourdain, à l'endroit où ce fleuve entre dans le Lac d'asphalte, c'est-à-dire dans le lac de bitume^c. C'est dans ce bourg, dont les vestiges subsistent encore, que Melchisedech régna autrefois^{c1a}. C'est près de ce bourg que Jean baptisait, parce qu'il y avait là beaucoup d'eau.

VIII [Jn 3, 24]

Jean n'avait pas encore été jeté en prison. En effet, dès 323 B qu'il eut été jeté en prison, Jean cessa de baptiser; dans le même temps, le baptême du Christ commençait. On peut se demander quelle utilité avait le baptême de Jean pour ceux qui le reçurent. Il ne faut, en aucune façon, croire que ce baptême apportait la rémission du péché

10. N'allons pas imaginer que Jean Scot a vu de ses yeux les lieux qu'il écrit ici. Comme l'avait fait avant lui RABAN MAUR, *De uniuerso* XIII, 6 (*PL* 111, 869 C), il se contente de recopier une source ancienne, probablement saint Jérôme: « Salem autem non, ut Iosephus et nostrorum omnes arbitrantur, esse Hierusalem nomen ex graeco hebraeoque compositum, quod absurdum esse peregrinae linguae mixtura demonstrat; sed oppidum iuxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem, et ostentatur ibi palatium Melchisedech, ex magnitudine ruinarum, ueteris operis ostendens magnificentiam » (JÉRÔME, *Epistula* 73, 7; *CSEL* 55, p. 20, 13-18; *PL* 22, 680). Jérôme critique l'étymologie bâtarde du nom de Jérusalem rapportée ci-dessus (n. 8). Cf. aussi EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Onomasticon* (*GCS* 11, 1, p. 40, 1-4), ouvrage traduit par saint Jérôme et répandu sous le nom de *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* (*GCS* 11, 1, p. 41, 1-3). Cf. J. T. MILIK, « Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes », dans *Revue biblique*, t. 66 (1959) p. 562-566 [p. 550-575].

etiam priorum delictorum remissionem contulisse. Quid ergo contulit? Magnum quidem. Quantum enim catechuminis nondum baptizatis doctrina fidei prodest, tantum Iohannis baptisma baptizatis in eo, priusquam
 10 baptisma christi subirent, profuit. Iohannes quippe paenitentiam praedicabat et baptismum christi praenuntiabat et in cognitionem ueritatis, quae mundo apparuit, adtraxit. Nonne similiter cotidie ministri faciunt ecclesiae?
 323 c Erudiunt primo uenientes ad fidem; deinde peccata
 1^o 26^v 15 eorum redarguunt; deinde remissionem | omnium peccatorum in baptismo promittunt; ac sic ad cognitionem et dilectionem ueritatis eos adtrahunt¹.

Additur, ad cumulum laudis et utilitatis, quando Iohannes baptisma perfecit. Debit quippe praecursor
 20 in omnibus praecursionis suae effectum implere ut, quemadmodum praecessit christum natiuitate et praedicatione, ita etiam baptismatis similitudine². Vt enim aurora praecedit ortum solis, ita sacramenta Iohannis opera christi praecesserunt et, quemadmodum aurora quodammodo umbras excutit, ita doctrina et mysterium praecursoris tenebras ignorantiae totius mundi inchoabat excutere.

6 non post remissionem add. L || 8 baptizatis conj. Ravaisson: baptismatis L || 9 Ioannis conj. Ravaisson: ioannes L || 11 penitentiam L || 18 quando conjicio: quā L: quam Ravaisson || 25 excutit conjicio: excutere L || misterium L

1. Ces lignes du *Commentaire* érigenien — *Quantum catechumenis... ueritatis adtrahunt* — ont été intégrées dans la *Glossa Ordinaria: Biblia sacra cum Glossa ordinaria...*, t. 5 (Douai 1617), 1067 A. Elles sont passées, de là, dans la *Catena aurea* de saint Thomas d'Aquin: *S. Thomae Aquinatis... Expositio continua super quatuor euangelistas... simul ac catena aurea... per P.R.F. Iohannem Nicolai*, t. 3, Paris 1869, p. 164. Le même texte est invoqué dans THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica*, III^a, q. 38, art. 1 (in corp.).

2. « Cur ergo baptizat qui peccata per baptismum non relaxat, nisi ut, praecursionis suae ordinem seruans, qui nasciturum nascendo

originel, pas même celle des péchés personnels. Qu'apportait-il donc? Une grande chose en vérité. Autant, en effet, l'enseignement de la foi est utile aux catéchumènes non encore baptisés, autant le baptême de Jean le fut à ceux qui le regurent avant de se soumettre au baptême du Christ. Car Jean prêchait la pénitence, annonçait le baptême du Christ et attirait à la connaissance de la Vérité qui se manifestait au monde. N'est-ce pas ainsi qu'agissent, chaque jour, les ministres de l'Église? Ils instruisent d'abord ceux qui viennent à la foi, puis ils combattent leurs péchés, ils leur promettent ensuite la rémission de tous ces péchés par le baptême et, de cette façon, ils les attirent à la connaissance et à l'amour de la vérité¹.

Pour porter à son comble la louange et l'utilité du baptême de Jean, l'évangéliste précise le moment auquel Jean l'administrait. Le précurseur, en effet, devait en tout point accomplir son office de précurseur, de telle sorte qu'ayant précédé le Christ par sa naissance et par sa prédication, il le précédât aussi par un baptême qui fût à la ressemblance du sien². Comme l'aurore précède le lever du soleil, ainsi les sacrements de Jean ont précédé les œuvres du Christ et, de même que l'aurore dissipe d'une certaine façon les ombres, de même l'enseignement du précurseur et son mystère ont commencé à dissiper les ténèbres d'ignorance du monde entier. Afin donc que le baptême véritable, celui du Christ, n'apparût pas au monde de façon soudaine, un baptême figuratif l'a précédé: ainsi

praeuenerat, baptizatum quoque dominum baptizando praeueniret, et qui praedicando factus est praecursor christi, baptizando etiam praecursor eius fieret imitatione sacramenti? » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae XL in euangelia*, Hom. VII, 3; PL 76, 1101 A). Ces lignes de saint Grégoire le Grand sont citées dans BÈDE, *In Lucae euangelium expositio* I, 2402-2407 (CCL 120, p. 80). Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *op. cit.*, Hom. XX, 2 (PL 76, 1161 A), cité par BÈDE, *op. cit.*, I, 2226-2232 (CCL 120, p. 76); *In Marci euangelium expositio* I, 129-135 (CCL 120, p. 440).

323 D Itaque, ne subito uerum baptisma christi appareret mundo, praecessit figuratum baptisma ut altius et clarius ueritas elucesceret, si prius sedentibus in tenebris figura arrideret.

30 Item quaeritur cur christus baptizatus est a suo seruo. Ad quod dicendum : Propterea christus a seruo baptizari dignatus est ut praecursoris sui officium et honorificaret, et uerum illud fuisse, omnibus iudaeis ac toto mundo 35 notum faceret. Sed si sola haec causa fuit baptizandi a seruo suo domini, cur non solus christus baptizatus est ab Iohanne? Suffecerat enim ad laudem et testimonium 324 A baptismatis serui humilitas domini. Sed ad hoc dicendum 1^o 27^r quod, si christus solus | ab Iohanne baptizaretur, plus 40 baptisma Iohannis quam christi baptizatis conferre uideretur. Multo enim melius potuit existimari unicum baptisma, quo dominus baptizatus est, quam baptisma quo multi ab ipso domino et discipulis suis baptizati sunt. Sed, ne hoc putaretur, multi ab Iohanne sunt baptizati³. 45 Si autem quaeritur utrum in aliquo profuit ipsi domino quod a suo praecursore baptizatus sit, quidam non absurde respondent christum sanctificationem quandam Iohannis baptismati effecisse⁴. Illud autem baptisma nihil christo contulit. Scimus tamen grecorum auctores fiducialiter

37 suffecerat conjicio (cf. infra: VI, v, 19) : sufficerat L : sufficiebat Ravaisson : annon legendum sufficeret ?

3. Telle est l'opinion d'AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. IV, 14 ; V, 5 ; XIII, 7 (CCL 36, p. 38-39, 43, 134 ; PL 35, 1412, 1416, 1496) ; *De baptismo contra Donatistas* V, IX, 11 (CSEL 51, p. 271-272 ; PL 43, 182-183).

4. Que le Christ baptisé ait sanctifié Jean-Baptiste, c'est là un thème familier de la littérature patristique, dont on trouvera de nombreux témoignages dans TH. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, Paris 1963, p. 257-281. Citons à titre d'exemples : Πλὴν Ἰωάννης βαπτίζει, πρόσθεν Ἰησοῦς, ἀγιάσων τυχόν μὲν καὶ τὸν βαπτιστήν (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 39, In sancta lumina*, 15 ; PG 36, 352 B) ; « Triplicem ob causam saluator a Iohanne accepit baptismum.

la Vérité a pu briller de façon plus profonde et plus évidente, parce que sa figure s'était d'abord présentée sous un jour favorable à ceux qui étaient assis dans les ténèbres.

On peut se demander aussi pourquoi le Christ a été baptisé par son serviteur. Voici la réponse à cette question. Le Christ a daigné se faire baptiser par son serviteur, pour honorer la fonction de son précurseur et pour en manifester l'authenticité à tous les Juifs et au monde entier. Mais si ce fut là la seule cause pour laquelle le Seigneur a été baptisé par son serviteur, pourquoi le Christ ne fut-il pas le seul à être baptisé par Jean ? Car l'humilité du Seigneur aurait suffi à louer le baptême du serviteur et à lui rendre témoignage. A quoi il faut répondre que si le Christ seul avait été baptisé par Jean, le baptême de Jean eût semblé apporter de plus grands avantages aux baptisés que le baptême du Christ. On aurait pu penser, en effet, que le baptême unique par lequel le Seigneur eût été baptisé valait beaucoup plus que le baptême par lequel un grand nombre d'hommes ont été baptisés par le Seigneur lui-même et par ses disciples. C'est pour écarter une telle opinion qu'un grand nombre d'hommes ont été baptisés par Jean³. A la question de savoir si le fait d'être baptisé par son précurseur a apporté au Seigneur un avantage quelconque, certains répondent, non sans raison, que le Christ a, d'une certaine façon, sanctifié le baptême de Jean⁴ ; mais ce baptême n'a rien apporté au Christ lui-même. Nous savons toutefois que des auteurs grecs affirment résolument

Primum ut, quia homo natus erat, omnem iustitiam et humilitatem legis impleret. Secundo, ut baptismate suo Iohannis baptisma comprobaret. Tertio, ut Iordanis aquas sanctificans per descensionem columbae, spiritus sancti in lauacro credentium monstraret aduentum » (JÉRÔME, *Commentarii in euangelium Matthaei*, lib. I ; PL 26, Paris 1845, 30 C). Ce dernier texte est cité dans BÈDE, *In Marci euangelium expositio* I, 216-221 (CCL 120, p. 442). Cf. F. M. BRAUN, « Le baptême d'après le IV^e évangile », dans *Revue thomiste*, t. 48 (1948), p. 347-369.

50 asserere sanctificationem humanitatis christi per sacramen-
 tum baptismatis Iohannis auctam fuisse. Quod maxime
 324 B ex descensione spiritus sancti in specie columbae super
 ipsum baptizatum argumentantur⁵. Nec mirum, cum
 euangelista dicat : « Iesus autem proficiebat sapientia et
 55 aetate et gratia apud deum et homines⁶. » Quid mirum si
 quoddam augmentum humanitatis christi per sacramentum
 praecursoris sui baptismatis christus acciperet, uerbi
 gratia, humilitatis suae merito, qua baptisma sui serui
 subire non dedignatus est? Accepit gratiam ut, sui
 60 baptismatis uirtute, omnium delictorum et originalium
 et priorum omnes credentes in se remissionem acci-
 perent. Addit etiam Augustinus aliam causam baptizandi
 70 domini a seruo suo : Ne cathecumini, caste atque | pie
 post acceptam fidem uiuentes, superbirent existimantes
 65 mysterium baptismatis nil eis addere posse, cum secundum
 324 C illam, qua imbuti sunt, fidem uiuant⁶. Sed ne <in>
 hoc errarent et in uanum laborarent, dominus uoluit
 exemplum eis dare de suo baptisate, ut nullus eorum
 auderet inflari, uidentes dominum suum serui sui bap-
 tismum subiisse. Si enim dominus baptismum sui serui
 noluit despiciere, qua ratione illi baptismum domini sui
 nollent subire?⁷

65 misterium L || 66 in add. Floss: om. L, Ravaisson

a Lc 2, 52.

5. Il ne m'a pas été possible de savoir à quels auteurs grecs pense ici Jean Scot.

6. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XIII, 6 (CCL 36, p. 133-134; PL 35, 1495).

que la sanctification de l'humanité du Christ fut accrue par le sacrement du baptême de Jean. Ils en donnent pour preuve, principalement, la descente du Saint-Esprit sous forme de colombe sur le baptisé⁵. Il n'y a rien là qui doive surprendre, puisque l'évangéliste dit : « Jésus progressait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes⁶. » Quoi d'étonnant alors, si le Christ, par le sacrement du baptême de son précurseur, a reçu un certain accroissement de son humanité, en vertu, par exemple, de son humilité, de cette humilité par laquelle il n'a pas dédaigné de se soumettre au baptême de son serviteur ? Il a reçu la grâce pour que, par la vertu de son propre baptême, tous ceux qui croiraient en lui reçoivent la rémission de tous leurs péchés, originels et personnels. Augustin ajoute un autre motif pour lequel le Seigneur devait être baptisé par son serviteur : Afin que les catéchumènes qui vivent chastement et pieusement après avoir reçu la foi, n'aient pas l'orgueil de penser que le mystère du baptême ne peut rien leur apporter de plus, dès lors qu'ils vivent conformément à la foi à laquelle ils ont été initiés⁶. Pour éviter qu'ils ne tombent en cette erreur et ne travaillent en vain, le Seigneur a voulu leur donner en exemple son propre baptême, afin qu'aucun d'eux n'ose s'enorgueillir, alors qu'il voit que son Seigneur s'est soumis au baptême de son serviteur. Car si le Seigneur n'a pas voulu mépriser le baptême de son serviteur, pour quelle raison refuseraient-ils, eux, de se soumettre au baptême de leur Seigneur ?

324 B

324 C

7. AUGUSTIN, *op. cit.*, tract. IV, 13-14; V, 3 (CCL 36, p. 37-39, 42; PL 35, 1411-1412, 1415).

IX [Jn 3, 25-28]

Facta est ergo quaestio ex discipulis Iohannis cum iudaeis de purificatione. Discipuli Iohannis, uidentes multos iudaeorum credidisse in christum et baptizatos fuisse a discipulis eius, inuidia commoti, interrogabant
 5 ipsos iudaeos *de purificatione*, hoc est de baptizate. Mirabantur enim alios posse baptizare praeter Iohannem et discipulos eius, existimantes maiorem esse Iohannem
 324 D christo, quoniam uiderunt, non longe ante, ipsum christum a Iohanne in Iordane baptizatum.

10 *Et uenerunt ad Iohannem, accusare christum uolentes eiusque discipulos, ueluti in iniuriam eius baptizare praesumentes, et dixerunt ei: Rabbi, qui erat tecum trans Iordanen, qui uidebatur discipulus tuus, tempore quo a te baptizatus est trans Iordanen, cui tu testimonium*
 15 *perhibuisti*, dicendo: « Ecce agnus dei, ecce qui tollit peccatum mundi^a », *ecce hic baptizat, nunc in Iudaea*
 1^o 28^r — *quod ualde miramur — et omnes ueniunt ad eum.* | Volu-
 325 A mus itaque te interrogare, quid de hac praesumptione tibi uidetur.

20 *Respondit Iohannes et dixit: Non potest homo quicquam accipere, nisi fuerit ei datum de caelo.* In quibusdam codicibus grecorum legitur: *Nisi fuerit ei datum desursum de caelo*¹. Humiliter respondit seruus accusantibus dominum suum: *Non potest, inquit, homo accipere quicquam.* Ac si
 25 diceret: Putatis me maiorem esse ipso, cuius seruus

9 Iordane: iordare L

a Jn 1, 29

1. Avant les mots ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (*de caelo*), certains manuscrits grecs introduisent, en Jn 3, 27, un ἐνωθεν (*desursum*) qui n'a son

IX [Jn 3, 25-28]

Or il s'éleva une discussion entre les disciples de Jean et les Juifs au sujet de la purification. Les disciples de Jean, voyant que beaucoup de Juifs croyaient au Christ et avaient été baptisés par ses disciples, poussés par l'envie, posaient des questions à ces mêmes Juifs *au sujet de la purification*, c'est-à-dire au sujet du baptême. Ils s'étonnaient que d'autres que Jean et ses disciples pussent baptiser; ils pensaient que Jean était plus grand que le Christ, parce qu'ils avaient vu, peu de temps auparavant, le Christ lui-même baptisé par Jean dans le Jourdain.

Ils vinrent trouver Jean dans l'intention d'accuser le Christ et ses disciples de ce qu'ils faisaient tort à Jean en osant baptiser. *Et ils lui dirent: Maître, celui qui était avec toi au delà du Jourdain, celui qui semblait être ton disciple lorsqu'il fut baptisé par toi au delà du Jourdain, celui à qui tu as rendu témoignage* en disant: « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde^a », *le voilà qui baptise, à présent, en Judée — ce qui nous étonne beaucoup — et tous vont à lui.* Nous voulons te demander ce que tu penses d'une telle audace.

Jean répondit: Un homme ne peut rien recevoir si ce n'est ce qui lui a été donné du ciel. En certains manuscrits grecs on lit: *si ce n'est ce qui lui a été donné d'en haut, du ciel*¹. Avec humilité, le serviteur répond à ceux qui accusent son Seigneur: *Un homme, dit-il, ne peut rien recevoir.* Ce qui revient à dire: vous pensez que je suis plus grand que celui

équivalent ni dans la Vulgate latine, ni dans la tradition courante du texte grec: C. TISCHENDORF, *Nouum Testamentum graece*, t. 1, Leipzig 1872, p. 767; EB. NESTLE, « Scotus Erigena on Greek Manuscripts of the Fourth Gospel », dans *JThS*, t. 13 (1912), p. 597. Concernant les deux sens d'ἐνωθεν, cf. ci-dessus: III, 1, n. 7.

et praecursor sum; erratis, in eum non credentes, et ignorantes quid sit et unde uenit, et putatis me esse quod non sum. Vt autem sciatis quid ille sit et quid ego sum, audite meum responsum : *Non potest homo accipere quicquam*. Homo sum et non deus, ille uero et deus est et homo^a. Ipse est de quo testimonium perhibui dicens :

325 B « De plenitudine eius nos omnes accepimus^b. » Homo itaque sum. A me nihil accepi, qui non habeo quod a me accipiam; quicquid accepi, ab eo accepi. Si gratiam accepi praecursoris, ab eo accepi. Existimatis me ultra naturam esse humanam, quia audistis quod non sine miraculo diuinae uirtutis natus sum. Ex parentibus quippe prouectae aetatis, ac ueluti ultra humanae naturae consuetudinem, natus sum : propter hoc putatis me ultra hominem esse.

40 Non ita. Homo solummodo sum. Si cognouissetis quid sum, non exaltaretis me ultra id quod sum; | et si cognosceretis quid ille est, nullo modo compararetis me illi. Homo enim sum, ille deus; quicquid accepi, ab illo accepi.

Sapientissimus praecursor christi segregat in seipso naturam et gratiam, sibi attribuens quod homo, hoc est, quod mortalis, quod peccator, quod ex primo homine terreno terrenus factus sit^c, et caetera quae de humanae naturae infirmitate et peccato et poena peccati in seipso caeterisque hominibus considerabat, gratiam seorsum segregans a se, quam acceperat non ex meritis, sed ex abundantia plenitudinis ipsius cuius praecursor erat. Duo considerantur in homine : datum uidelicet et donum. Datum refertur ad naturam, donum refertur ad gratiam^a.

31 peribui L || 48 pena L || 51 habundantia L

b Jn 1, 16 c I Cor. 15, 47

2. Homélie XV, 17-18 (SC 151, p. 276).

3. Je traduis *datum* par « ce qui est donné », *donum* par « don ». La distinction entre ces deux termes — *datum*, *donum* — s'appuie

dont je suis le serviteur et le précurseur, vous êtes dans l'erreur, parce que vous ne croyez pas en lui, parce que vous ignorez ce qu'il est et d'où il vient et que vous me prenez pour ce que je ne suis pas. Mais, pour que vous sachiez ce qu'il est et ce que je suis, écoutez ma réponse : *Un homme ne peut rien recevoir*. Je suis homme et non pas Dieu, lui est à la fois Dieu et homme^a. Il est celui auquel j'ai rendu témoignage par ces mots : « De sa plénitude nous avons tous reçu^b. » Je suis donc un homme. Je n'ai rien reçu de moi-même, car je ne possède rien que je puisse recevoir de moi-même; tout ce que j'ai reçu, c'est de lui que je l'ai reçu. Si j'ai reçu la grâce d'être précurseur, c'est de lui que je l'ai reçue. Vous pensez que je suis au delà de la nature humaine, parce que vous avez appris que je suis né par un miracle de la puissance divine. Je suis né, il est vrai, de parents avancés en âge et pour ainsi dire au delà des limites coutumières de la nature humaine : à cause de cela vous pensez que je suis au delà de la condition d'homme. Il n'en est rien. Je suis seulement un homme. Si vous saviez ce que je suis, vous ne m'exalteriez pas au delà de ce que je suis et si vous saviez ce qu'il est, vous ne me compareriez aucunement à lui. Car je suis un homme, lui est Dieu. Tout ce que j'ai reçu, c'est de lui que je l'ai reçu.

Le très sage précurseur du Christ distingue, en sa propre personne, la nature et la grâce. Il s'attribue à lui-même le fait d'être homme, c'est-à-dire mortel et pécheur, d'avoir été fait terrestre à la suite du premier homme terrestre^c et de posséder toutes les autres propriétés qu'il voyait découler, en lui-même et dans les autres hommes, de l'infirmité de l'humaine nature, du péché et du châtement du péché. Il refuse de s'attribuer à lui-même la grâce, qu'il a reçue, non à cause de ses mérites, mais à cause de l'abondante plénitude de celui dont il est le précurseur. Il y a deux réalités à considérer en l'homme : ce qui est « donné » et ce qui est « don ». Ce qui est « donné » se réfère à la nature, ce qui est « don » se réfère à la grâce^a. Et bien que ni l'une ni

325 B

325 C

Et quamuis nullum horum sit nisi ex deo — sicut ait
 55 apostolus : « O homo, quid habes quod non accepisti? » —
 solet tamen scriptura datum naturae quasi ipsi homini,
 donum uero nulli nisi deo asscribere. Ad hoc enim dedit
 deus naturam, ut eam ornaret per gratiam^d. Et hoc est
 325 D quod ait : *Non potest homo, hoc est humana natura,*
 60 *accipere quicquam gratiae, nisi fuerit ei datum de caelo.*
 'Datum' in hoc loco pro 'donatum' Iohannes posuit,
 quod sepiissime inuenitur in diuina scriptura. Datum
 enim pro dono, et donum pro dato potest accipi^e. Ita
 enim iuncta data naturae et dona gratiae, ut inseparabilia
 1° 29' 65 fieri uideantur. Nulla quippe natura est | rationalis quae
 omnino dono gratiae careat^e. *Nisi fuerit datum de caelo.*
 De quo caelo? De patre uidelicet. Audi Iacobum apostolum
 dicentem : « Omne datum optimum et omne donum
 perfectum desursum est, descendens a patre luminum^e. »
 326 A 70 Quibus uerbis omnino congruit quod Iohannes ait : *Non*
potest homo accipere quicquam, nisi fuerit ei datum de caelo,
 hoc est de patre, qui principium est omnium bonorum⁷;

d I Cor. 4, 7 e Jac. 1, 17

sur le verset suivant : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est » (Jac. 1, 17). Ce texte, par lequel s'ouvre la *Hierarchie céleste* du pseudo-Denys (PG 3, 120 B) et que Jean Scot cite plus loin (III, IX, e), a une grande importance dans les spéculations érigeniennes. Le verbe *dare* et ses dérivés (*datio*, *datum*) s'appliquent à la nature, tandis que le verbe *donare* et ses dérivés (*donatio*, *donum*) se rapportent à la grâce : PL 122, 127 B 10-D 7, 259 A 12-14, 631 C 15-632 A 3, 903 A, 904 D, 905 A 3-7, A 14-B 2, 906 B 6-8, B 10-C 9, 969 C-D, 985 A ; DONDAINE, p. 265, 34, etc. Cf. H. BERT, *Johannes Scotus Erigena. A Study in Mediaeval Philosophy*, Cambridge 1925, p. 71-73. La distinction entre *datum* et *donum* deviendra classique après Jean Scot : H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, p. 122-124.

4. « Non enim aliter diuina prouidentia uniuersitatis, quam condidit, ordinem substituere uoluit, nec fieri debuit, nec possibile fuit, nisi ut primo *daret* essentias et substantias, quibus postea

l'autre de ces réalités ne viennent d'ailleurs que de Dieu — selon le mot de l'Apôtre : « Qu'as-tu, ô homme, que tu ne l'aies reçu^d ? » — cependant, de façon courante, l'Écriture attribue à la nature, comme appartenant à l'homme lui-même, ce qui est « donné », mais n'attribue ce qui est « don » qu'à Dieu seul. Dieu, en effet, a donné la nature afin de l'orner par la grâce^d. Tel est le sens de ces mots : *Un homme*, autrement dit la nature humaine, *ne peut rien recevoir* en fait de grâce, *si ce n'est ce qui lui a été donné du ciel*. En cet endroit, Jean a dit : « ce qui a été donné », au lieu de dire : « ce qui est don ». Une telle façon de faire est très fréquente dans la sainte Écriture : on peut prendre, en effet, l'expression « ce qui est donné » dans le sens de « don » et, réciproquement, prendre le mot « don » au sens de « ce qui est donné^e ». Car le « donné » de la nature et le « don » de la grâce sont tellement joints qu'ils semblent devenus inséparables : il n'est aucune nature douée de raison qui soit totalement dépourvue du don de la grâce^e. *Si ce n'est ce qui lui a été donné du ciel*. De quel ciel s'agit-il ? Il s'agit du Père. Entends ce que dit l'Apôtre Jacques : « Tout *donné* excellent et tout *don* parfait descendent d'en haut, du Père des lumières^e. » Ces paroles s'accordent parfaitement avec ce que dit Jean : *Un homme ne peut rien recevoir, si ce n'est ce qui lui a été donné du ciel*, c'est-à-dire du Père, qui est le principe de tous les biens⁷. Et s'il l'a reçu du Père, ce fut

distribueret ornamenta, hoc est uirtutes donaret... » (*Periphyseon* V, 23 ; PL 122, 905 A 7-11).

5. « Saepe tamen sacra scriptura et datum pro dono, et donum pro dato solet ponere » (*Periphyseon* III, 3 ; PL 122, 632 A 2-3).

6. « Omne quod est duobus modis participat bonitatem, quorum primus in conditione naturae est, alter in distributione gratiae perspicitur. Nihil quippe est in uniuersali creatura, quod his duobus careat. Subsistit enim omne quod est, ac diuinae gratiae iuxta conuenientem sibi analogiam particeps est » (*Expositiones* I, 1 ; PL 122, 127 C 3-9). Cf. *Periphyseon* III, 3 (PL 122, 631 B 7-15).

7. Dans le langage de l'Écriture, le ciel, ainsi qu'on l'a déjà dit (III, v, n. 2) désigne souvent Dieu le Père. En interprétant dans ce

325 D

326 A

ac, si de patre, utique primo per filium, de cuius plenitudine nos omnes accepimus^t.

75 *Ipsi uos mihi testimonium perhibetis.* Hoc mihi solummodo in uestris uerbis congruit, qui non solum non creditis in eum qui missit me, uerum etiam baptisma ipsius irritum putatis, quod mihi testimonium adhibetis *quod dixi*: *Ego non sum christus, sed quia missus sum ante illum.*

80 Audistis ex me haec uerba, quando de eo loquebar ultra Iordanen. Audistis utique quando dicitis : *Qui erat tecum trans Iordanen, cui testimonium perhibuisti.* Et si audistis, quare illum, de quo tale testimonium perhibui, ad me

326 B accusatis, quasi in iniuriam meam multos baptizarit?

85 Dixi : Non sum christus, sed simplex homo; non sum unctus a patre plenitudine spiritus, ille autem unctus, et de plenitudine eius accepi^t. Sed quia missus sum ante illum, missus sum in mundum prius, nascendo ante illum. Ille ante omnia saecula deus cum deo patre; ego homo in

1^o 29^v 90 fine saeculi missus | in carne, antequam ille nasceretur in carne.

X [Jn 3, 29-30]

Qui habet sponsam, sponsus est. Videns praecursor cogitationes suorum discipulorum, qui talia de christo eiusque baptisate proferebant; et audiebant sui magistri

77 missit L: misit Ravaisson.

f Jn 1, 16.

sens Jn 3, 27 et Jac. 1, 17, Jean Scot s'inspire peut-être de MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones ad Thalassium* 50 (PG 90, 469 B 8-15), texte qu'il a traduit comme suit : « Caelum autem saepe dicitur in scriptura sancta ipse deus, sicut alibi ait magnus ueritatis praedicator,

d'abord par le Fils, « de la plénitude de qui nous avons tous reçu^t ».

Vous-mêmes m'êtes témoins. Une seule chose, dans vos paroles, me convient : alors que vous ne croyez pas en celui qui m'a envoyé, alors même que vous considérez son baptême comme nul et non avenu, *vous m'êtes témoins que j'ai dit*: *Je ne suis pas le Christ, mais j'ai été envoyé devant lui.* Vous m'avez entendu prononcer ces paroles quand je parlais de lui au delà du Jourdain. Vous les avez certainement entendues, puisque vous dites : *Celui qui était avec toi au delà du Jourdain, à qui tu as rendu témoignage.* Et si vous avez entendu ces paroles, pourquoi venez-vous accuser devant moi celui auquel j'ai rendu un tel témoignage, comme s'il me faisait tort en baptisant un grand nombre de personnes ? J'ai dit : Je ne suis pas le Christ, mais un homme ordinaire. Je n'ai pas été oint par le Père dans la plénitude de l'Esprit, lui l'a été et « c'est de sa plénitude que j'ai reçu »^t. Mais parce que j'ai été envoyé devant lui, j'ai été envoyé le premier dans le monde et suis né avant lui. Lui est Dieu, avec Dieu le Père, avant tous les siècles; moi, je suis homme et j'ai été envoyé dans la chair à la fin des temps, avant que lui-même ne naquît dans la chair.

326 B

X [Jn 3, 29-30]

Celui qui a l'épouse est l'époux. Le précurseur connaissait les pensées de ses disciples lorsqu'ils s'exprimaient de la sorte à propos du Christ et de son baptême. Ceux-ci avaient

id es(t) praecursor : *Non potest homo accipere a seipso quicquam nisi datum ei fuerit ex caelo (Jn 3, 27), pro quo est ex deo, eo quod Omnis datio optima et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum (Jac. 1, 17).* » (Ms. Troyes, Bibl. mun. 1234, fol. 166va).

responsum de seipso et de suo baptisate dicens : « Non
 5 potest homo accipere quicquam^a », humilians seipsum
 ueraciterque de seipso pronuntians quod terrenus homo
 326 C sit; et uolebant interrogare : Si homo es solummodo, et
 maiorem potestatem et gratiam a teipso non habes
 praeter quod ab eo accepisti, qui nunc baptizat in Iudaea,
 10 et tu dicis quia missus es ante illum, dic, quaesumus, quid
 es praeter hominem, aut quanti es, et quid gratiae accepisti
 de caelo; respondit : *Qui habet sponsam, sponsus est.*
 Qui propter ecclesiam uenit, ut haberet sponsam uenit,
 quam nunc incipit ex iudaico populo uocare, multos
 15 iudaeorum baptizans : ipse sponsus est. Ego autem, ut
 existimatis, neque sponsus sum, neque sponsam habeo,
 sed in numero sponsae meipsum computo. Vt sciatis
 autem quid sum et qualem gratiam habeo ab illo sponso,
 qui habet sponsam, audite : *Amicus autem sponsi.* Non sum
 326 D 20 sponsus, sed magnam gratiam sponsi habeo : amicus
 eius sum.

Qui stat et audit eum, gaudio gaudet. Ego amicus sponsi
 sum, et sto in eius gratia. In eius amicitia permaneo, non
 cado. Ille me custodit ne cadam. Ille mihi donat ne gratiam
 30 25 | suam deseram, sed semper stem et audiam eum, audiam
 doctrinam eius, non extrinsecus solummodo aure corporis,
 uerum etiam intrinsecus aure cordis, et plus intrinsecus
 quam extrinsecus. Vox eius testimonium eius, quo perhibet
 se filium dei et sponsum ecclesiae. Et quia audio uerbum
 30 eius, gaudeo *propter uocem sponsi.* De seipso ergo profert
 Iohannes quod ait : *Amicus autem sponsi, qui stat et*
 327 A *audit eum, gaudio gaudet propter uocem sponsi,* ut discipuli

9 baptizat *Ravaisson*: baptizet L|| 11 quanti es *sic distinguo*:
 quanties L, *Ravaisson*: quantus conj. *Floss*|| 25 deserem L|| 29
 sponsam L|| 30 gaudeo *Ravaisson*: gaudio L

entendu la réponse que leur maître leur avait faite en
 parlant de lui-même et de son propre baptême : « Un homme
 ne peut rien recevoir^a. » Par là, Jean s'humiliait lui-même
 déclarant n'être en vérité qu'un homme terrestre. Ses disci-
 326 C ples voulaient l'interroger : Si tu es seulement un homme, si
 tu n'as pas, par toi-même, une grâce et un pouvoir plus
 grands que ceux que tu as reçus de celui qui baptise actuel-
 lement en Judée et devant lequel tu declares avoir été
 envoyé, dis-nous, nous t'en prions, ce que tu es en plus
 d'un homme, ce que tu vaux et quelle grâce tu as reçue du
 ciel. Jean répondit : *Celui qui a l'épouse est l'époux.* Celui
 qui est venu pour l'Église est venu pour avoir une épouse,
 l'épouse qu'il commence maintenant à appeler parmi le
 peuple juif, en baptisant beaucoup de Juifs : c'est lui
 l'époux. Quant à moi, je ne suis pas l'époux, comme
 vous le pensez, je n'ai pas l'épouse, mais je me
 range moi-même au nombre de (ceux qui constituent)
 l'épouse. Et pour que vous sachiez ce que je suis et
 quelle grâce j'ai reçue de celui qui a l'épouse, écoutez :
L'ami de l'époux... Je ne suis pas l'époux, mais j'ai reçu
 326 D de l'époux une grande grâce : je suis son ami.

*L'ami de l'époux, qui se tient debout et qui l'écoute, est ravi
 de joie.* Moi, je suis l'ami de l'époux et je me tiens debout
 en sa grâce. Je demeure en son amitié, je ne tombe pas.
 Lui-même veille sur moi pour que je ne tombe pas. Lui-
 même m'accorde le « don » de ne pas abandonner sa grâce,
 mais de me tenir toujours debout et de l'écouter, d'écouter
 son enseignement, non pas seulement de l'extérieur avec
 les oreilles du corps, mais de l'intérieur avec les oreilles du
 cœur, et plus encore de l'intérieur que de l'extérieur. Sa
 voix, c'est son témoignage, celui par lequel il s'affirme
 comme Fils de Dieu et comme époux de l'Église. Et parce
 que j'écoute sa parole, je me réjouis à *la voix de*
l'époux. C'est à lui-même que Jean applique ces paroles :
Mais l'ami de l'époux, qui se tient debout et qui l'écoute,
est ravi de joie à la voix de l'époux. Et il s'exprime ainsi
 327 A

sui aperte cognoscerent quid ipse esset, et quid christus, in quem adhuc non crediderant, neque baptismum eius
 35 acceperant. *Hoc ergo gaudium meum impletum est.* Ac si diceret : In hoc gaudium meum impletum, in eo quod factus sum amicus sponsi, et sto in eius gratia, et audio uocem sponsi uocantis nunc sponsam in Iudaea ex iudaeis, et inchoantis per seipsum et praedicare et baptizare;
 40 quod iam non sentitis, qui in eum non creditis.

Et ne miremini quod ille baptizat, et omnes ueniunt ad eum ut credant et baptizentur, et quod plures discipulos habet quam ego : *Illum oportet crescere, me autem minui.*

327 B Illum oportet crescere in mentibus uestris, quem adhuc
 45 solummodo hominem et nullius potestatis existimatis; sed illum oportet crescere, ut non solum uerum hominem cognoscatis, sed etiam uerum deum et suo aequalem patri. Oportet itaque eum crescere in cogitationibus uestris,
 1° 30v me | autem minui. Putatis <me> maiorem esse quam
 50 sum, illum uero minorem quam est. Opinio uestra de me in uobis minuetur, opinio uestra de illo in uobis augebitur¹. Quod si cognosceretis, ex uisibilibus signis argumentari potuissetis. Ego decollabor, ille exaltabitur in cruce²,
 55 ut per hoc cognoscatis quia *oportet illum crescere* super omnia in mentibus perfecte credentium in eum, *me autem minui* ut nemo de me existimet praeter quod sum et ab eo accepi. Idipsum significat quod ipse, luce inchoante
 327 C crescere tenebris autem decrescere, natus sit; ego uero, luce inchoante minui, tenebris autem inchoantibus crescere,

52 uisibilibus L¹: uisibus L || argumentari conjicio : augmentari L.

1. « In aestimatione quippe populi et christus creuit quia agnitus est quod erat, et Iohannes decreuit quia cessauit dici quod non erat » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae XL in euangelia*, Hom. XX, 5 ; PL 76, 1162 C).

afin que ses disciples sachent clairement ce qu'il est et ce qu'est le Christ auquel ils ne croient pas encore et dont ils n'ont pas reçu le baptême. *Or cette joie qui est mienne, a été pleinement réalisée* : ma joie a été pleinement réalisée, car je suis devenu l'ami de l'époux, je me tiens debout en sa grâce et j'écoute sa voix, voix de l'époux appelant son épouse dès maintenant en Judée et parmi les Juifs, et commençant lui-même à prêcher et à baptiser. Cela, vous ne le percevez pas encore, vous qui ne croyez pas en lui.

Et ne soyez pas étonnés qu'il baptise, que tous viennent à lui pour croire et se faire baptiser, qu'il ait plus de disciples que moi, car *il faut qu'il croisse et que je diminue*. Il faut qu'il croisse en vos esprits, lui que vous considérez encore comme n'étant qu'un homme et un homme sans aucun pouvoir. Il faut qu'il croisse pour que vous sachiez qu'il est non seulement homme véritable, mais aussi vrai Dieu, égal à son Père. Il faut donc qu'il croisse en vos pensées et que moi, je diminue. Vous me pensez plus grand que je ne suis, vous le pensez plus petit qu'il n'est. Votre opinion sur moi doit diminuer en vous, votre opinion sur lui doit croître en vous¹. Si vous saviez, vous pourriez arriver à cette conclusion à l'aide des signes visibles. Moi, je serai décapité, lui, sera élevé sur la croix². Par là, vous devez savoir qu'*il faut qu'il croisse* jusqu'à dépasser toutes choses dans l'esprit de ceux qui croient parfaitement en lui, et qu'*il faut que je diminue*, afin que personne ne m'estime supérieur à ce que je suis et à ce que j'ai reçu de lui. La même vérité se trouve signifiée de la façon suivante : c'est au moment de l'année où la lumière commence à croître et les ténèbres à décroître, qu'il est né. Quant à moi, c'est au moment de l'année où la lumière commence à diminuer et

327 B

327 C

2. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XIV, 5, 19-23 (CCL 36, p. 144 ; PL 35, 1504) ; *De diuersis Quaestionibus LXXXIII*, qu. 58, 1 (PL 40, 42).

60 natus sum^a. Potest et aliter intelligi. Iohannes figuram legis gestat, christus uero figuram suam, id est ueritatis. Apparente igitur ueritate in mundo, cepit lex minui, hoc est carnalia opera. Cognoscens haec praecursor et profeta et plusquam profeta^b ait : *Illum oportet crescere, me autem minui*. Ille, quia ueritas est, crescet in mundo, hoc est, clarissime cognoscetur ab his qui credunt et credituri sunt in eum. Lex autem, cuius figuram gero, minuetur, ueritate crescente.

XI [Jn 3, 31-33]

Qui desursum uenit, super omnes est. Iterum redit seruus ad comparationem sui et domini sui. *Qui desursum uenit*, hoc est, qui ex patre uenit in mundum ut saluaret mundum, *super omnes est* : Non solum me superat seruum et praecursorem | suum, uerum etiam omnes homines, et non solum homines, uerum etiam omnes uirtutes caelestes, et omnia quae sunt et quae non sunt¹. Nec hoc iuxta diuinitatem, sed iuxta humanitatem; homo quippe est et plusquam homo. Diuinitas eius nihil superat, quia omnia est².

b *Matth.* 11, 9; *Lc* 7, 26.

3. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XIV, 5, 23-27 (CCL 36, p. 144; PL 35, 1504-1505); *De diuersis Quaestionibus LXXXIII*, loc. cit.. Cf. JEAN SCOT, *Carmina IX*, 14-23 (MGH, *Poet. Lat.* III, p. 551).

1. Sur la distinction entre « les choses qui sont » et « les choses qui ne sont pas », cf. ci-dessus : I, xxvii, n. 20.

2. Tantôt Jean Scot met Dieu du côté des « choses qui ne sont pas » (*ShW*, p. 38, 19-25; *PL* 122, 443 A 9-B 2); tantôt il le place au-dessus des « choses qui sont » et de « celles qui ne sont pas » (*PL* 122, 181 A 2-4, 572 D 6-7, 681 B 14-C 6); dans le présent passage, il dit que

les ténèbres à croître, que je suis né^a. On peut comprendre cela d'une autre façon : Jean figure la Loi, le Christ sa propre personne, c'est-à-dire le Vérité. Lorsque la Vérité est apparue dans le monde, la Loi, autrement dit les œuvres charnelles, a commencé à décroître. Sachant cela, le précurseur, qui est aussi prophète et plus que prophète^b dit : *Il faut qu'il croisse et que je diminue*. Lui, parce qu'il est la Vérité, croîtra dans le monde, c'est-à-dire, sera très clairement connu de ceux qui croient et croiront en lui. La Loi, dont je suis la figure, diminuera, tandis que croîtra la Vérité.

XI [Jn 3, 31-33]

Celui qui est venu d'en haut est au-dessus de tous. Une fois de plus, Jean revient sur la comparaison entre son Seigneur et lui-même. *Celui qui est venu d'en haut*, c'est-à-dire celui qui est venu du Père dans le monde pour sauver le monde, *est au-dessus de tous*. Non seulement il me dépasse, moi son serviteur et son précurseur, mais il dépasse tous les hommes, et non seulement les hommes, mais aussi tous les esprits célestes, toutes les choses qui sont et toutes celles qui ne sont pas¹. Et cela ne se vérifie pas dans sa divinité, mais dans son humanité, car il est homme et plus qu'homme. Sa divinité ne dépasse rien, parce qu'elle est tout².

la divinité n'est au delà de rien, parce qu'elle est tout. Affirmations contradictoires en apparence, mais dont la diversité s'explique par la diversité des niveaux (*allitudo theoriae*) à partir desquels l'esprit humain contemple la même réalité infinie et indéfinissable. L'Érigène se plaît à répéter que le Verbe de Dieu est toutes choses : « *Ipsum omnia est* » (*PL* 122, 685 C 12); « *Ipse est omnia. In omnibus enim quae sunt, quicquid est ipse est* » (*Homélie XI*, 21-22; *SC* 151, p. 256). Cette thèse, selon laquelle la divinité est toutes choses, scandalisa un moment l'interlocuteur de Jean Scot : *Periphyseon*

Qui est de terra, terra est et de terra loquitur. De seipso hoc ait. Ac si diceret : Ego, qui de terra sum, hoc est, de terrenis parentibus natus ex illo cui dictum est : « Terra es et in terram ibis³³ », hoc est ipso terreno homine ex quo omnes terreni peccatum et poenam peccati, hoc est mortem, traxere, inde sum. Et ideo terra sum, quia de terra natus sum, nec aliud me esse arbitror. Si quid supra haec habeo, de plenitudine ipsius accipio, ante quem missus sum. *Et de terra loquitur*, hoc est, de fragilitate meae naturae loquor, cognoscens eam nil esse, si desursum non acciperet. Et ne mireris Iohannem de seipso ueluti de quadam tertia persona dixisse; nec sine ratione, quoniam personam omnis terreni hominis in se ostendit.

Qui de caelo uenit, super omnes est. Eandem sententiam repetit quam paulo superius dixit : *Qui desursum uenit, super omnes est.* Nunc iterum : *Qui de caelo uenit, super omnes est.* Eadem uerba sunt praeter quod prius *desursum uenit*, nunc autem *de caelo uenit*. Et quae est ista repetitio, et quid uult? An forte aliud est 'desursum uenit', aliud 'de caelo uenit'? Christus desursum uenit, christus de caelo uenit, ideoque super omnes est et super omnia. Potest itaque | talis distantia inter 'desursum uenit' et 'de caelo uenit' intellegi ut, in eo quod dixit *desursum*

15 penam L || 25 plaulo L

a Gen. 3, 19

III, 10 (PL 122, 650 D 1-6). Elle repose, en partie, sur cette phrase du pseudo-Denys : τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (Hiérarchie céleste IV, 1; PG 3, 177 D 1-2; SC 58, p. 93-94), que l'Érigène a traduite (PL 122, 1046 B 15-C 1) et fréquemment citée : Periphyseon I, 3; 71 (ShW, p. 38, 26; p. 204, 29; PL 122, 443 B 4-5, 516 C 6-7); III, 9; V, 23 (PL 122, 644 B 4-5, 903 C 3-4); Expositiones II, 5 (PL 122, 169 A 6); IV, 6; 11 (DONDAINE, p. 263, 33-34; p. 266, 36-37); Homélie X, 36-37 (SC 151, p. 252; cf. p. 323-326).

Celui qui est de la terre, est terre, et son langage est celui de la terre. C'est de lui-même que Jean parle ainsi : moi, je suis de la terre, c'est-à-dire né de parents terrestres, dans la descendance de celui auquel il fut dit : « Tu es terre, et tu iras à la terre³³ »; je suis né de cet homme terrestre, de qui tous les hommes terrestres ont hérité le péché ainsi que le châtement du péché, à savoir la mort; c'est de là que je suis. Je suis de la terre, parce que je suis né de la terre, je ne m'estime pas être autre chose. Si je possède quelque chose en plus de cela, je le reçois de la plénitude de celui devant lequel j'ai été envoyé. *Et son langage est celui de la terre*, ce qui veut dire : mon langage est celui de ma nature fragile, je sais que celle-ci ne serait rien, si elle ne recevait quelque chose d'en haut. Ne soyons pas surpris que Jean parle de lui-même à la troisième personne. Ce n'est pas sans raison qu'il le fait, puisque, en lui-même, c'est la condition de l'homme terrestre en général qu'il décrit.

Celui qui est venu du ciel est au-dessus de tous. Jean répète ce qu'il a dit plus haut : *Celui qui est venu d'en haut est au-dessus de tous.* Il dit maintenant : *Celui qui est venu du ciel est au-dessus de tous.* Ce sont les mêmes mots, à cette différence près qu'il a dit d'abord : *Celui qui est venu d'en haut*, alors qu'il dit maintenant : *Celui qui est venu du ciel*. Pourquoi cette répétition et que signifie-t-elle ? Serait-ce autre chose de venir d'en haut et de venir du ciel ? Le Christ est venu d'en haut, le Christ est venu du ciel, c'est pourquoi il est au-dessus de tous et au-dessus de tout. La différence qu'on peut établir entre « venir d'en haut » et « venir du ciel » est la suivante. Quand Jean a dit : *Celui*

Citons encore : « Cum in ipso omnia sint, immo cum sit ipse omnia » (Periphyseon I, 72; ShW, p. 206, 7-8; PL 122, 516 D-517 A); « Extra ipsum nichil est, et omne quod in ipso est ipse est » (op. cit., III, 28; PL 122, 704 C 2-3).

3. La Vulgate (Gen. 3, 19) dit : « quia puluis es et in puluerem reuertaris ».

328 A

328 B

uenit, intellegamus altitudinem humanae naturae ante
 35 primi hominis delictum, de qua altitudine hominem
 uenisse christum non dubitamus. Nam si de homine post
 peccatum ueniret, peccato forsitan non careret. Quoniam
 uero peccato caruit, recte credendum est hominem ante
 peccatum accepisse. Nam dominus noster Iesus christus,
 40 humanae conditor naturae atque saluator, et de primo
 homine accepit ante peccatum, et ueluti de secundo
 homine post peccatum. Quid accepit ab homine ante
 peccatum? Carere peccato, quia humana natura, priusquam
 328 C peccaret, omnino peccato carebat. Quid accepit ab
 45 homine post peccatum? Mori pro peccato absque ullo
 reatu peccati⁴. Quod ergo prius ait : *Qui desursum uenit*,
 recte intelligitur : Qui de sublimitate humanae naturae,
 ad imaginem dei factae, antequam peccaret, uenit. Nullus
 enim inde uenit, nisi ipse solus. Quotquot enim uenerunt
 50 in mundum, ab homine peccante uenerunt; solus ille absque
 peccato ab homine ante peccatum processit. Quod autem
 in sequentibus dixit : *Qui de caelo uenit, super omnes est*,
 ibi intelligimus patrem caeli nomine significatum⁵, a quo
 missus est christus in mundum, sicut ipse ait : « Exiui a
 55 patre et ueni in mundum^b. » Duobus itaque modis uni-
 328 D fo 32^r genitus | filius dei super omnia esse credendus est : primo,
 quia super omnem humanitatem exaltatur, qui de ipsa,
 priusquam peccaret, uenit; secundo, quod iuxta altitudinem
 diuinitatis, in qua patri aequalis est, omnem superat
 60 creaturam.

38 credendum L, Ravaisson: credendus Floss

b Jn 16, 28

4. Jean Scot s'inspire sans doute ici de БОЖЕ, *Liber contra Eutychen et Nestorium*, cap. 8 (éd. R. Peiper, Leipzig 1871, p. 214-218; PL 64, 1353-1354). Cf. ci-dessus : I, xxix, n. 7.

qui est venu d'en haut, on comprend qu'il a voulu parler de la sublimité de la nature humaine avant le péché du premier homme, c'est de cette sublimité, nous n'en doutons pas, qu'est venu le Christ-homme. Car, s'il était venu de l'homme tel qu'il est après le péché, peut-être ne serait-il pas exempt du péché. Mais puisqu'il a été exempt du péché, il faut sûrement croire qu'il a assumé l'homme tel qu'il était avant le péché. En effet, notre Seigneur Jésus-Christ, Créateur et Sauveur de la nature humaine, a pris quelque chose du premier homme tel qu'il était avant le péché et quelque chose du second homme, celui qui existe après le péché. Qu'a-t-il pris de l'homme d'avant le péché? D'être exempt du péché, car la nature humaine, avant de pécher, était totalement exempte du péché. Qu'a-t-il pris de l'homme d'après le péché? De mourir pour le péché, sans connaître en rien le dard du péché⁴. La première formule employée par Jean — *Celui qui est venu d'en haut...* — signifie exactement : celui qui est venu de la sublimité où se tenait, avant son péché, la nature humaine créée à l'image de Dieu..., car nul autre que lui n'est venu de là. Tous ceux qui sont venus dans le monde sont venus de l'homme pécheur, lui seul est venu, sans péché, de l'homme tel qu'il était avant le péché. Quant à la deuxième formule — *Celui qui est venu du ciel, est au-dessus de tous* — nous comprenons que, par le nom de « ciel », c'est le Père qui est désigné⁵, le Père par qui le Christ a été envoyé dans le monde, ainsi qu'il le dit lui-même : « Je suis sorti du Père et venu dans le monde^b. » Il faut donc croire que le Fils unique de Dieu est au-dessus de tout à un double titre : premièrement, parce qu'il est élevé au-dessus de toute l'humanité, étant venu de cette même humanité telle qu'elle était avant le péché; deuxièmement, parce que, selon la sublimité de la divinité, par laquelle il est égal au Père, il dépasse toute créature.

328 C

328 D

5. Cf. ci-dessus : III, v, n. 2 et III, ix, n. 7.

Et quod uidit et audiuit, hoc testatur. Quid est quod filius dei uidit? Non aliud, nisi cognouit se in patre et aequalem ipsius esse^c. *Et audiuit.* Quid audiuit? Audiuit a patre : « Ego hodie genui te^c. » Vidit igitur seipsum
65 secundum suam diuinitatem in suo patre; et audiuit a suo patre quod ipse eum genuerit aequalem sibi. *Hoc testatur.* Quid testatur? Quod filius dei sit. Et ubi testatur? Redige ad superiora, ubi ipse de seipso ait : « Non enim missit
329 A deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut
70 saluetur mundus per ipsum. Qui credit in eum, non iudicatur. Qui autem non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine unigeniti filii dei^d. » Hoc itaque est quod uidit filius dei, et de seipso testatur.

Et testimonium eius nemo accipit. Si testimonium eius
75 nemo accipit, quare uenit, et quid utilitatis mundo contulit? Iohannes praecursor, plenus gratia diuinae prophetae, prouidit eos qui in christum credituri sunt, testimonium illius accipientes, et eos qui in eum non sunt credituri, testimonium illius respuentes. De his qui non
80 credunt neque credituri, sed a seipsis <ad> interitum praeparati, nemo accepit testimonium filii dei^e. De his autem, qui credunt | et credituri sunt, nemo est qui
329 B testimonium eius non accipiat ac, per hoc, qui saluus non sit. Ideoque sequitur : *Qui accipit eius testimonium, signauit quia deus uerax est.* Et quid est 'signauit'?
85 Hoc est : in corde suo firmavit, et quasi sigillo incommu-

68 missit L: misit Ravaissou || 80 sed L, Ravaissou : sunt corr. Floss || ad om. L: add. Ravaissou

c Ps. 2, 7. Cf. Act. 13, 33; Hébr. 1, 5 et 5, 5 d Jn 3, 17-18.

6. A propos de Gen. 1, 10-25, Jean Scot écrit : « Non enim deus uidit nisi seipsum, quia extra ipsum nichil est, et omne quod in ipso est ipse est, simplexque uisio ipsius est et a nullo alio formatur ipsa nisi a seipso » (*Periphyseon* III, 28; *PL* 122, 704 C 2-5).

Ce qu'il a vu et entendu, il l'atteste. Qu'a vu le Fils de Dieu ? Rien d'autre que ceci : il s'est connu dans le Père, et il a su qu'il était son égal^c. *Et entendu.* Qu'a-t-il entendu ? Il a entendu le Père lui dire : « C'est moi qui, aujourd'hui, t'ai engendré^c. » Il s'est donc vu lui-même, selon sa divinité, dans son Père; il a entendu le Père lui dire qu'il l'avait engendré égal à lui-même. *Il l'atteste.* Qu'atteste-t-il ? Qu'il est le Fils de Dieu. Et où l'atteste-t-il ? Reprenons le texte un peu plus haut, là où le Christ dit de lui-même : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le
329 A monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Celui qui croit en lui n'est pas jugé. Mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il ne croit pas dans le nom du Fils unique de Dieu^d. » Voilà donc ce qu'a vu le Fils de Dieu, voilà le témoignage qu'il se rend à lui-même.

Mais personne ne recoit son témoignage. Si personne ne reçoit son témoignage, pourquoi est-il venu et quelle utilité a-t-il apportée au monde ? Jean le précurseur, plein de la grâce de la divine prophétie, a vu d'avance, d'une part ceux qui croiraient au Christ et recevraient son témoignage, d'autre part, ceux qui ne croiraient pas et rejetteraient son témoignage. Parmi ceux qui, ne croyant pas et ne devant pas croire, se destinent eux-mêmes à la mort éternelle, personne ne reçoit le témoignage du Fils de Dieu^e. Quant à ceux qui croient et croiront, il n'est personne parmi eux qui ne reçoive son témoignage et qui, partant, ne soit sauvé. D'où la suite du texte : *Celui qui recoit son témoignage a marqué que Dieu est véridique.* Que veut dire : « Il a marqué » ? Ceci : il a confirmé dans son cœur et comme authentifié par le sceau immuable de la foi parfaite que

7. Jean Scot évoque ici le problème de la prédestination à la mort éternelle (*praedestinatio ad interitum*) qu'il étudie tout au long de son *De praedestinatione*, notamment dans les chapitres 10-18 (*PL* 122, 393 D-436 C). Cf. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XIV, 8 (*CCL* 36, p. 146-147; *PL* 35, 1507).

tabili perfectae fidei conclusit *quia deus uerax est*⁸. Quod facilius intelligitur, si grecus sermo legatur : *Quia deus uerus est*⁹, ut sit sensus : Qui accipit testimonium filii dei de seipso, quod filius dei sit et quod pro salute mundi pater suus eum misserit, ille firmiter credit quia deus uerus est, qui de seipso, quod uerus deus sit, ueri dei filius, testimonium perhibuit.

XII [Jn 3, 34-36]

Quem enim misit deus, uerba dei loquitur. Hoc de filio dei loquitur solummodo qui, quoniam a deo patre missus est, uerba dei loquitur. Nunquid et prophetae ab eo missi sunt? Nunquid et apostoli ab eo missi sunt et uerba dei locuti sunt? Quid ergo de solo christo dictum est : *Quem misit deus, uerba dei loquitur?* Videtur enim dixisse : Quem misit deus, illius mittentis se dei uerba loquitur. Quod prophetae fecerunt, similiter apostoli. Quid ergo magnum datur christo, quod aliis non datum¹? Intende in uerba : *Quem misit deus, pater uidelicet, uerba dei loquitur.* Quoniam et ille, qui missus est, deus est, ideo uerba dei loquitur, ut sit sensus : Quem misit deus, profecto deus est, ac per hoc uerba illius uerba dei sunt.

91 misserit L: miserit Ravaisson.

1 misit L: misit Ravaisson || 3-4 Nunquid ... Nunquid L: Nonne ... Nonne corr. Ravaisson || 6-12 misit... misit... misit L: misit... misit... misit... misit Ravaisson

8. « Signauit, dixit, hoc est, signum posuit in corde suo, quasi singulare et speciale aliquid, hunc esse deum uerum, qui missus est ob salutem humani generis » (ALCWIN, *Commentaria in Iohannis euangelium*, lib. II, cap. 6; PL 100, 789 A).

9. "Ὅτι ὁ θεὸς ἀληθὴς ἐστίν. Jean Scot pense sans doute que l'adjectif ἀληθής est mieux traduit par *uerus* que par *uerax*. Dans sa

*Dieu est uéridique*⁸. Cela se comprend mieux si on lit avec le texte grec : *que Dieu est vrai*⁹. Le sens est donc le suivant : celui qui reçoit le témoignage que le Fils de Dieu se rend à lui-même — à savoir qu'il est Fils de Dieu et que son Père l'a envoyé pour le salut du monde — celui-là croit fermement que Dieu est vrai quand il atteste qu'il est lui-même vrai Dieu et Fils du vrai Dieu.

XII [Jn 3, 34-36]

Celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu. Jean dit cela uniquement du Fils de Dieu qui, ayant été envoyé par Dieu le Père, prononce les paroles de Dieu. Mais les prophètes n'ont-ils pas aussi été envoyés par lui ? Les apôtres n'ont-ils pas aussi été envoyés par lui et n'ont ils pas prononcé les paroles de Dieu ? Pourquoi donc est-ce du Christ seul qu'il a été dit : *Celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu?* Jean semble dire en effet : celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de ce Dieu qui l'envoie. Or les prophètes l'ont fait, les apôtres aussi. Qu'a-t-il donc été donné d'exceptionnel au Christ, qui n'a pas été donné aux autres¹ ? Regardons attentivement le texte : *Celui qu'a envoyé Dieu* — il s'agit de Dieu le Père — *prononce les paroles de Dieu.* Parce que celui qui a été envoyé est Dieu, il prononce les paroles de Dieu. Le sens est le suivant : celui que Dieu a envoyé est incontestablement Dieu et, par conséquent, ses paroles sont les paroles de

Versio Ambiguorum Maximi, ἀληθής est généralement rendu par *uerus* (FLAMBARD 19, 21, 37, 47, 109) mais parfois aussi par *uerax* (189).

1. Augustin s'est posé la même question, et la réponse qu'il y a apportée semble avoir guidé l'Érigène dans l'élaboration de sa propre réponse : AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XIV, 10-11 (CCL 36, p. 148-149; PL 35, 1508-1509).

Ergo uerba filii de seipso testimonium perhibentis quod
 15 deus sit, uerba dei sunt. Verba prophetarum et apostolorum
 f° 33^r uerba | dei sunt, quia uerba dei locuti sunt — sanctus
 enim spiritus locutus est in eis — nec tamen illa uerba
 329 D referuntur ad illos ut illorum uerba sint, sed ueri dei
 uerba. Verba christi ad seipsum referuntur, et uerba dei
 20 dicuntur merito quia naturaliter deus est, et totus deus, et
 tota sapientia, et in eo plenitudo donorum dei². Propterea
 sequitur : *Non enim ex mensura dat deus spiritum*. Ac si
 dixisset : *Ex mensura dat deus spiritum suum singulis*
 25 *hominibus, sicut ait apostolus : « Alii datur per spiritum*
sermo sapientiae, alii sermo scientiae^a », caeteraque
spiritualium donorum diuisio. Quibus uerbis ostenditur
ex mensura dari spiritum sanctum membris ecclesiae.
 Quod consequenter ait apostolus dicens : « *Vnus autem*
 330 A *operatur atque idem spiritus, diuidens singulis propria,*
 30 *prout uult^a.* » Christo autem, qui est caput ecclesiae,
 non ex mensura dat deus spiritum, sed sicut totum ex
 seipso toto genuit filium suum, ita incarnato filio suo totum
 spiritum suum dedit, non participaliter, non per sub-
 diuisiones, sed generaliter et uniuersaliter.

35 *Pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius. Causam*
 reddit cur caeteris hominibus ex mensura dat deus
 spiritum, filio autem suo non ex mensura sed ex toto dat
 spiritum. Quare? Non ob aliud, nisi quia *pater diligit*
 40 *filium; ideo dedit ei totum suum spiritum. Et omnia*
dedit in manu eius. Quae omnia? An forte omnia quae in

30 capud L || 33 subdivisiones L¹: diuisiones L

a I Cor. 12, 8 b I Cor. 12, 11

2. Les dons que le Christ a reçus en plénitude sont ceux dont
 parle Isaïe (11, 2-3) : *Periphyseon* II, 22 (PL 122, 564 C 2-565 A 5) ;
Homélie XXIII, 16-23 (SC 151, p. 312).

3. Cf. ci-dessus : III, III, n. 1.

Dieu. Les paroles par lesquelles le Fils de Dieu atteste lui-
 même qu'il est Dieu, sont donc les paroles de Dieu. Les
 paroles des prophètes et des apôtres sont paroles de Dieu,
 puisque ces derniers prononçaient les paroles de Dieu : le
 Saint-Esprit, en effet, parlait en eux. Toutefois, ces paroles
 n'appartiennent pas aux prophètes et aux apôtres, de telle
 329 D sorte qu'elles seraient leurs paroles à eux : ce sont les paroles
 du vrai Dieu. Les paroles du Christ lui appartiennent en
 propre et l'on a raison de les appeler « paroles de Dieu »,
 parce que le Christ est Dieu par nature, Dieu tout entier,
 Sagesse tout entière, et parce qu'en lui réside la plénitude
 des dons de Dieu². C'est pourquoi le texte se poursuit ainsi :
Car ce n'est pas avec mesure que Dieu donne l'Esprit.
 Autrement dit : c'est avec mesure que Dieu donne son
 Esprit à chaque homme selon le mot de l'Apôtre : « A l'un
 est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à un autre
 une parole de science^a » et ainsi de suite pour cha-
 cune des catégories suivant lesquelles sont distribués les
 dons de l'Esprit. Ce texte démontre que le Saint-Esprit est
 donné avec mesure aux membres de l'Église. C'est ce que
 dit ensuite l'Apôtre : « Tout cela, c'est le seul et même
 Esprit qui l'opère, distribuant à chacun sa part de dons,
 comme il l'entend^b. » Mais, quand il s'agit du Christ, qui
 330 A est le chef de l'Église, ce n'est pas avec mesure que Dieu
 lui donne l'Esprit. De même que Dieu le Père a engendré de
 lui-même tout entier son Fils tout entier, de même à ce
 Fils incarné il a donné son Esprit tout entier, non par parti-
 cipation, non par division, mais de manière absolue et
 universelle.

Le Père aime le Fils et il a remis toutes choses entre ses
mains. Jean nous révèle la cause pour laquelle Dieu donne
 l'Esprit avec mesure aux autres hommes, alors qu'à son
 Fils il donne l'Esprit, non point avec mesure, mais en tota-
 lité. Quelle est-elle ? La voici : *Le Père aime le Fils, c'est*
 pour cela qu'il lui a donné son Esprit tout entier. *Et il a*
remis toutes choses entre ses mains. Que veut dire *toutes*

ipso facta sunt? « In principio, enim, fecit deus caelum et terram^{ca}. » Et psalmus : « Omnia | in sapientia fecisti^{ds}. »
 330 B Illa itaque omnia, quae in filio facta sunt, dedit pater in manu eius. Altius : *Omnia dedit in manu eius*, hoc est,
 45 omnia quae substantialiter habet pater, dedit filio, gignendo ipsum de se aequalem sibi per omnia^e.

Qui credit in filium, habet uitam aeternam. Quare? Quia ipse filius uita aeterna est, sicut ipse ait : « Ego sum ueritas et uita^e. » Merito ergo *qui credit in filium, habet uitam aeternam.* Ac si dixisset : Qui credit in filium, habet ipsum filium, ac per hoc, habet uitam aeternam, quia ipse filius uita aeterna est. *Qui autem non credit in filio, non uidebit uitam aeternam.* Eodem genere locutionis : Qui autem non credit filio, non uidebit filium, qui est
 55 uita. *Sed ira dei manet super eum.* Non dicit : Ira dei ueniet super eum, sed ait : *manet super eum.* Quae est illa ira dei? Nihil aliud, nisi maledictio illa, qua deus maledixit primi hominis peccato, mandatum suum transgredientis, dicens : « Maledicta terra in operibus tuis^f. »
 60 Illius irae effectus est mors et corruptio et omnino ueritatis ignorantia; quae omnia manent super eum.

46 gignando L|| 56 ueniet *Ravaisson*: ueniat L|| 61 ignorantia *Ravaisson*: ignorantie L.

c Gen. 1, 1 d Ps. 103, 24 e Jn 14, 6 f Gen. 3, 17

4. Jean Scot entend le premier verset de la Genèse (Gen. 1, 1) de telle sorte que le mot *principium* désigne le Verbe de Dieu : *Periphyseon* II, 15 ; 16 ; 18 ; 20 ; V, 24 (PL 122, 546 A 15-B 1, 549 A 8-9, 552 A 4-5, 556 B 9-11, 907 B 12), etc. Il faut donc se référer à l'exégèse érigenienne des premiers versets de la Genèse : *Periphyseon* II, 15-21 (PL 122, 545 B-562 C). Suivant cette exégèse, Dieu (le Père) a créé dans le Principe (son Verbe) les causes primordiales de toutes choses : celles des réalités intelligibles et des esprits célestes (désignées en Gen. 1, 1 par le mot « ciel »), et celles des réalités sensibles (désignées par le mot « terre »). Cf. R. ROQUES, « Remarques

choses? Sans doute faut-il entendre, par là, toutes les choses qui ont été faites en lui, car « dans le Principe Dieu a fait le ciel et la terre^{ca}. » Et le psaume dit : « Tu as fait toutes choses dans la Sagesse^{ds}. » Ainsi donc, toutes ces choses qui ont été faites dans le Fils, le Père les a remises entre ses mains. Voici une interprétation plus profonde : *Il a remis toutes choses entre ses mains*, c'est-à-dire : toutes les choses que possède substantiellement le Père, il les a données au Fils, en l'engendrant égal à lui-même en toutes choses^e.

Celui qui croit au Fils a la vie éternelle. Pourquoi ? Parce que le Fils est lui-même la vie éternelle, selon ses propres paroles : « Je suis la vérité et la vie^e. » De ce fait, *celui qui croit au Fils a la vie éternelle.* En d'autres termes, celui qui croit au Fils a le Fils lui-même et, par conséquent, il a la vie éternelle, car le Fils est lui-même la vie éternelle. *Celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie éternelle.* Réciproquement, celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas le Fils, qui est la vie. *Mais la colère de Dieu demeure sur lui.* Jean ne dit pas que la colère de Dieu viendra sur lui, mais qu'elle demeure sur lui. Quelle est cette colère de Dieu ? Rien d'autre que la malédiction par laquelle Dieu a maudit le péché du premier homme qui transgressa son commandement, lorsqu'il a dit : « Maudite soit la terre à cause de tes œuvres^f! ». L'effet de cette colère est la mort, la corruption et l'ignorance totale de la vérité : tout cela demeure sur lui. C'est de cette colère que l'Apôtre

sur la signification de Jean Scot Érigène, dans *Miscellanea André Combes*, t. 1 [*Divinitas* t. 11, Rome 1967], p. 275-291 [p. 245-329].

5. Jean Scot cite ce verset dans l'*Homélie* VII, 15 (SC 151, p. 232) et dans le *Periphyseon* : PL 122, 552 B 1, 557 A 5, 664 B 2, 666 B 13, D 1, 671 A 3, 677 B 5, 679 D 7, 680 A 6, 907 B-C (références aimablement communiquées par M. G. A. Piemonte).

6. Cette deuxième interprétation se situe à un niveau plus élevé (*allius*) de contemplation. Il ne s'agit plus de la création, dans le Verbe, des causes primordiales, mais de la génération du Verbe lui-même. Par cette génération, le Père a donné à son Fils ce qui le constitue dans sa dignité de Fils unique, égal à son Père.

330 B

330 C

De illa ira ait apostolus : « Fuistis aliquando filii irae sicut et caeteri^{g7}. » Ira dei potest originale peccatum intelligi, quoniam illud originale peccatum iram dei in humanam naturam prouocauit; quod originale peccatum manet in his qui nolunt credere in eum qui pro illis mortuus est.

g *Éphés. 2, 3.*

a dit : « Vous fûtes autrefois enfants de colère, comme tous les autres^{g7}. » On peut entendre, par « colère de Dieu », le péché originel, puisque ce péché originel a provoqué la colère de Dieu sur la nature humaine. Ce péché originel demeure en ceux qui ne veulent pas croire en Celui qui est mort pour eux.

7. La Vulgate (*Éphés. 2, 3*) dit : « Et eramus natura filii irae, sicut et ceteri. »

LIBER IV

I [Jn 4, 1-4]

1° 34° | *Ut ergo cognouit Iesus quia audierant pharisei quia*
 330 D | *Iesus plures discipulos facit et baptizat quam Iohannes,*
 5 | *etsi Iesus ipse non baptizauit, sed discipuli eius — Baptizauit*
 | *christus et non baptizauit; baptizauit, id est purgauit*
 | *in spiritu, quos non ipse, sed sui discipuli aqua tingebant*
 | *in corpore¹ — reliquit Iudaeam et abiit iterum in Galileam.*
 | *Postquam dominus cognouit, cui omnia corda cognita sunt,*
 | *quod audierant pharisei plures discipulos ad eum uenisse*
 10 | *quam ad Iohannem, et plures baptizasse quam Iohannes,*
 | *reliquit Iudaeam. Pharisei quippe, inuidia commoti*
 | *aduersus christum eiusque discipulos, uidentes baptismum*
 | *Iohannis paululum uilesce-re, quoniam maxime ex phariseis*
 331 A | *discipuli Iohannis fuerunt, sicut etiam tunc et christi;*
 15 | *baptisma uero christi crescere et numerum discipulorum*
 | *eius; insuper etiam cognoscentes per doctrinam christi*
 | *legem euacuari ueterisque testamenti caerimonias, quod*
 | *in doctrina Iohannis non potuerunt cognoscere; tali*
 | *itaque zelo turbati, christum suosque discipulos omnesque*
 20 | *credentes in ipsum cogitabant persequi. Hac occasione,*
 | *reliquit Iesus Iudaeam, id est phariseos incredulos cogi-*
 | *tantes eum persequi. Hoc autem fecit, non quasi timidus*
 | *uel impotens — potuit enim permanere in Iudaea a*

1 farisei L

1. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 3 (CCL 36, p. 151; PL 35, 1511). Cf. ci-dessus : III, VII, 19-26.

LIVRE IV

I [Jn 4, 1-4]

Quand Jésus connut que les pharisiens avaient appris
 qu'il faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean,
 bien que Jésus lui-même ne baptisât pas, mais ses disciples —
 le Christ baptisa et ne baptisa pas : il baptisa, c'est-à-dire
 purifia dans l'Esprit ceux dont ses disciples, et non lui-
 même, plongeaient le corps dans l'eau¹ —, il quitta la Judée
 et s'en alla de nouveau en Galilée. Lorsque le Seigneur
 connut — lui à qui tous les cœurs sont connus — que les
 pharisiens avaient appris que les disciples lui étaient venus
 en plus grand nombre qu'à Jean et qu'il en avait baptisé un
 plus grand nombre que Jean, alors il quitta la Judée. Les
 pharisiens étaient saisis de jalousie envers le Christ et ses
 disciples : ils voyaient le baptême de Jean se déprécier
 quelque peu — les disciples de Jean appartenaient surtout
 au groupe des pharisiens, comme c'était aussi le cas, en ce
 temps-là, des disciples du Christ —, tandis que le baptême
 du Christ prospérait et que croissait le nombre de ses dis-
 ciples. De plus, il savaient par l'enseignement du Christ que
 la Loi et les cérémonies de l'Ancien Testament étaient abo-
 lies, ce qu'ils n'avaient pu apprendre par l'enseignement de
 Jean. Tourmentés par cette jalousie, ils avaient résolu de
 persécuter le Christ, ses disciples et tous ceux qui croyaient
 en lui. C'est pour ce motif que Jésus quitta la Judée, c'est-
 à-dire les pharisiens incrédules qui avaient résolu de le
 persécuter. Il agit ainsi, non par timidité ou par impuis-
 sance — car il pouvait demeurer en Judée sans être atteint

330 D

331 A

persecutione carnalium impiorumque phariseorum illesus — sed ut exemplum credituris in eum relinqueret, dans eis
 1° 34 v 25 suo exemplo potestatem fugiendi | a facie persequentium
 se eosque ad tempus deserere, ne ante tempus deo placitum
 331 B et praefinitum ab eis comprehenderentur². Ac, per hoc,
 in Iudaea diutius maneret si, quos reliquit, credituros
 cognosceret. Iuxta uero leges theoriae, reliquit Iesus
 30 Iudaeam, postquam ex iudaico populo primordium
 ecclesiae in his, qui in eum crediderunt, suscepit; reliquit
 carnales perfidosque iudaeos legis litteram sequentes, et
 ad spiritum ipsius litterae, qui est christus³, accedere
 nolentes. Morabatur itaque dominus in Iudaea, ut saluaret
 35 quos uoluit. Reliquit Iudaeam, deserens quos, merito suae
 superbiae, saluare neglexit. Deseruit litteram legis quae
 neminem ad perfectum ducit : « Lex enim neminem ad
 perfectum duxit⁴. »

Et abiit iterum in Galileam, hoc est in spiritualem
 40 ipsius litterae intellectum, qui per Galileam symbolice
 figuratur. Nec uacat quod ait : *Abiit iterum in Galileam*.
 331 C De Galilea enim uenit in Iudaeam, sicut in superioribus
 scriptum est : « Post haec uenit Iesus et discipuli eius
 in iudaeam terram^b. » Galilea caelestis uitae ac diuinae
 45 bonitatis figuram gerit, de qua dominus nascens in carne

25 faciae L

a Héb. 7, 19 b Jn 3, 22

2. AUGUSTIN, *op. cit.*, tract. XV, 2 (CCL 36, p. 151 ; PL 35, 1511).

3. *Spiritum ipsius litterae qui est christus*. Cette remarquable formule peut être rapprochée d'une autre : « Spiritus enim legis est christus » (*Periphyseon* V, 38 ; PL 122, 1005 B 8-9). La doctrine ainsi exprimée est paulinienne : « Finis enim legis christus » (*Rom.* 10, 4). Elle a été développée par Origène : H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950 ; [Introduction à :] ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, SC 16, Paris 1947, p. 18. De son côté, Augustin dit que la loi mosaïque, comprise selon

par la persécution des pharisiens charnels et impies — mais pour donner un exemple à ceux qui croiraient en lui. Par son exemple, il leur accorde la faculté de fuir devant ceux qui les persécutent et de les abandonner pour un temps, afin de n'être pas arrêtés par eux avant le temps choisi par Dieu et préétabli par lui². Aussi bien, Jésus resterait plus longtemps en Judée, s'il savait que ceux qu'il quitte devaient croire. Toutefois, selon les lois de l'exégèse allégorique, on peut interpréter ce passage de la façon suivante : Jésus quitta la Judée après avoir reçu du peuple juif les prémices de l'Église en la personne de ceux qui ont cru en lui. Il quitta les Juifs charnels et perfides qui suivent la lettre de la Loi et refusent d'aller jusqu'à l'esprit de cette même Loi, esprit qui est le Christ³. Le Seigneur était donc demeuré en Judée pour sauver ceux qu'il voulait sauver. Il quitta la Judée en y abandonnant ceux qu'à cause de leur orgueil il renonça de sauver. Il abandonna la lettre de la Loi, qui ne conduit personne à la perfection : « La Loi, en effet, n'a conduit personne à la perfection⁴ ».

Et il s'en alla de nouveau en Galilée : il alla vers l'intelligence spirituelle de la lettre elle-même, intelligence spirituelle qui est symboliquement représentée par la Galilée. Ces paroles — *Il s'en alla de nouveau en Galilée* — ne sont pas vides de sens. En effet, le Christ est venu de Galilée en Judée, ainsi qu'il a été dit plus haut : « Après cela, Jésus se rendit avec ses disciples au pays de Judée^b. » La Galilée est la figure de la vie céleste et de la bonté divine.

l'esprit, n'est autre que l'Évangile : « Nam spiritaliter intellecta, euangelium est » (AUGUSTIN, *Sermo 25*, 1. 29 ; CCL 41, p. 335 ; PL 38, 168).

4. « Nihil enim ad perfectum adduxit lex » (*Héb.* 7, 19). Le même verset est cité ci-après (IV, vi, a) ; on en trouve une réminiscence en VI, II, a. Ce texte était cher à Origène : ORIGÈNE *Homélies sur l'Exode* XI, 6 ; XII, 3 (GCS 29, p. 260, 22 ; p. 264, 24 ; SC 16, p. 242, 248) ; *Homélies sur les Nombres* VII, 3 (GCS 30, p. 43, 24 ; SC 29, p. 144), etc.

uenit in Iudaeam, hoc est, in sacramenta ipsius legis, quae primo iudaeis data est, sicut ait apostolus : « Dum autem uenit plenitudo temporum, misit deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege^o. » Quoniam uero noluit
 50 manere sub lege, neque eos, qui in eum credituri essent,
 1° 35^r reliquit legem, ne sub lege essent, sed sub spiritu. | Et hoc est quod apostolus ait : « Ut eos, qui sub lege erant, redimeret^a », hoc est, de seruitute carnalis legis in libertatem spiritus reuocaret. Et hoc est : *Abiit in Galileam*.

331 D 55 *Oportebat autem transire per Samariam*. Inter Iudaeam et Galileam Samaria constituta est, hoc est : inter legem litterae, quae significatur per Iudaeam, et aeternas diuinas leges circa deum reuolutas, quarum figuram gerit Galilea, lex naturalis in medio constituta est. Quoniam igitur
 60 christus primo quidem ex lege litterae fundamenta suae
 332 A summsit ecclesiae, oportebat eum transire per gentes sub lege naturae constitutas, ut ex eis similiter in structuram, quam ceperat, electos per fidem lapides uocaret^a — Samaria quippe ab alienigenis, hoc est ab his qui et legali littera,
 65 quae soli carnali Israel imposita, et naturali lege usi sunt seu abusi, possessa est — ut cum uniuersali ecclesia, et ab iudaeis et a gentibus collecta et edificata, ipse fabricator in Galileam aeternae beatitudinis rediret^a. Quod autem Galilea aeternam uitam significet, non solum
 70 ex interpretatione potest conici, uerum etiam ex diuinis gestis quae in ea peracta sunt. Galilea quippe 'transmigratio facta' uel 'reolutio' interpretatur⁷. Transmigratio

48 misit L : misit *Ravaisson* || 72 transmigratio^a : transmigatio L

c Gal. 4, 4 d Gal. 4, 5

5. Sur les trois lois — loi naturelle, loi mosaïque, loi de grâce — cf. ci-dessus : Livre I, chap. xxx. Les chrétiens sont les pierres vivantes avec lesquelles est édifiée l'Église du Christ : *I Pierre* 2, 4-5.

6. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. II, 2, Paris 1964, p. 50-51.

C'est de là que le Seigneur, en naissant dans la chair, est venu dans la Judée, c'est-à-dire dans les signes sensibles de la Loi, de cette Loi qui fut d'abord donnée aux Juifs, selon le mot de l'Apôtre : « Lorsque fut arrivée la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, formé d'une femme, né sous la Loi^c. » Ne voulant pas rester lui-même sous la Loi et ne voulant pas qu'y restent ceux qui croiraient en lui, il quitta la Loi, afin que ceux-ci ne soient plus sous la Loi, mais sous l'Esprit. C'est ce qu'ajoute l'Apôtre : « pour affranchir ceux qui étaient sous la Loi^d », autrement dit, pour les rappeler de l'esclavage de la loi charnelle à la liberté de l'Esprit. Tel est le sens de ces mots : *Il s'en alla en Galilée*.

Or il fallait passer par la Samarie. Entre la Judée et la Galilée, se trouve la Samarie : entre la Loi de la lettre, que symbolise la Judée, et les lois divines éternelles ayant Dieu pour centre, que symbolise la Galilée, la loi naturelle occupe une position intermédiaire. Le Christ, ayant d'abord pris les fondations de son Église parmi ceux qui étaient sous la Loi de la lettre, il lui fallait passer ensuite parmi les peuples de la Gentilité, qui vivaient sous la loi naturelle, afin de se choisir aussi parmi eux les pierres spirituelles qu'il appelait, par la foi, à entrer dans la construction de son Église^e. La Samarie, en effet, était occupée par des étrangers, c'est-à-dire, par ceux qui avaient usé ou abusé à la fois de la Loi de la lettre, imposée au seul Israël charnel, et de la loi naturelle. Le Christ, constructeur de l'Église, devait donc passer par eux afin de pouvoir, accompagné de l'Église universelle, recrutée parmi les Juifs et parmi les Gentils et construite à partir d'eux, revenir vers la Galilée de la béatitude éternelle^e. Que la Galilée symbolise la vie éternelle, c'est ce qu'on peut conclure, non seulement de la traduction de ce mot, mais aussi des œuvres divines qui furent opérées en elle. En effet, Galilée se traduit par « transmigratio accomplie » ou « retour »⁷. Or,

7. Pour les interprétations du nom de la Galilée, cf. Fr. Wutz, *Onomastica sacra* [TU 41], p. 547, 608, etc. La source de l'Érigène

332 B autem facta est humanae naturae in saluatore suo de
 75 lege primum carnali in leges naturales, ab ipsis iterum,
 35 v ultra naturam, in leges aeternas. In Galilea quoque, iuxta
 | fidem rerum gestarum⁸, transformatio⁹ christi facta
 est⁸, per quam significatur humanae naturae transmutatio
 in pristinam gloriam, quam peccando deseruit¹⁰. In Galilea
 ascendit in montem, in quo octonariam doctrinam
 80 discipulis suis tradidit, per quam ad beatitudinem futurae
 <uitae>, quae octonario numero innuitur, credentes in
 christum transituri sunt¹¹.

e *Matth.* 17, 1-8; *Mc* 9, 2-8; *Lc* 9, 28-36.

pour la première interprétation (*transmigratio facta*) est probablement à chercher du côté de saint Jérôme : « Galilaea uolubilis, siue transmigratio facta » (JÉRÔME, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, éd. P. de Lagarde, p. 58, 2; *CCL* 72, p. 131); « Galilaea uolutabilis aut transmigratio perpetrata » (*op. cit.*, éd. cit., p. 64, 25; *CCL* 72, p. 140). La seconde interprétation (*reuolutio*), déjà suggérée par les textes précédents (*uolubilis, uolutabilis*), pouvait trouver un appui dans PSEUDO-DENYS, *Hierarchie céleste* XV, 9 (*PG* 3, 337 D-340 A; *SC* 58, p. 190), texte que Jean Scot traduit comme suit : « Vocitatum est enim eis, ut ait theologus, ΓΕΛ ΓΕΛ. Significat autem hoc, iuxta ebraicam uocem, reuolutiones et reuelationes » (*PL* 122, 1070 A 3-5). Cf. *Expositiones* XV, 41-42 (DONDAINE, p. 298-299).

8. *Iuxta fidem rerum gestarum*. Cette formule et d'autres semblables, par lesquelles est affirmée la solidité du sens historique de l'Écriture, sont fréquentes chez Jean Scot : « ueluti quaedam et simplex historia rerum naturaliter factarum » (*Expositiones* II, 2; *PL* 122, 147 A 12-13); « iuxta rerum factarum ueritatem » (*Periphyseon* IV, 16; *PL* 122, 818 A 13-14); « iuxta fidem rerum gestarum » (*Commentaire* VI, II, 30-31; cf. ci-après : VI, II, n. 3), etc. On consul-

dans le Sauveur, la transmigratio de la nature humaine a été accomplie : d'abord de la loi charnelle aux lois naturelles, puis de ces dernières, par delà la nature, aux lois éternelles. C'est en Galilée aussi que, suivant le sens historique, objet de notre foi⁸, a été accomplie la transfiguration⁹ du Christ⁸, transfiguration qui symbolise la mutation de la nature humaine et son retour à l'état primitif de gloire que, par le péché, elle avait abandonné¹⁰. C'est en Galilée que le Christ est monté sur la montagne d'où il a donné à ses disciples l'enseignement des huit béatitudes, par lesquelles ceux qui croient au Christ doivent passer, pour arriver à la béatitude future, symbolisée par le nombre huit¹¹.

332 B

tera à ce sujet : H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I, 2, Paris 1959, p. 425-439.

9. Selon son habitude, Jean Scot désigne ici la transfiguration du Christ par le mot *transformatio*, qui est un décalque du grec μεταμόρφωσις. Cf. ci-dessus : I, xxii, n. 1.

10. Ce passage illustre bien la méthode exégétique de l'Érigène, qui consiste à passer de la foi à l'intelligence, du sens littéral (dépositaire de la vérité historique) au sens spirituel. Les évangiles racontent l'événement, le fait historique (*res gestae*), ici la transfiguration du Christ. Dans un premier temps, la foi y adhère : *iuxta fidem rerum gestarum*. Dans un deuxième temps, l'intelligence découvre le sens spirituel dont ce fait est prégnant, ici le retour de la nature humaine à sa dignité primordiale.

11. C'est en Galilée que le Christ a proclamé les huit béatitudes (*Matth.* 5, 3-12). L'idée de béatitude se trouve donc liée à la fois au nom de Galilée et au nombre huit. Jean Scot a plusieurs fois parlé du symbolisme du nombre huit : *Periphyseon* V, 39 (*PL* 122, 1021 A 6-15); *Carmina* IX, 31-49 (*MGH, Poet. Lat.* III, p. 551). Cf. ci-après : IV, II, 56-58. La signification mystique de ce nombre (octave, ogdoade) est un thème fréquent de la littérature patristique et médiévale : H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. II, 2, Paris 1964, p. 22-24. Ajoutons que ce thème est familier à MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 65, 67 (*PG* 91, 1392 C-D, 1393 A, 1397 C, D), etc.

II [Jn 4, 5-6]

Venit autem Iesus in ciuitatem Samariae, quae dicitur Sichar, iuxta praedium quod dedit Iacob Ioseph filio suo. Samaria, ut praediximus, gentilis populi sub naturali lege constituti typus est; ciuitas Samariae quae dicta est

- 5 *Sichar, collectionis fidelium illius populi fidem christi accipientis. Sichar quippe interpretatur 'conclusio' seu 'ramus'¹. Gentilium populus conclusus erat : « Conclusit scriptura omnia sub peccato^a. » Ipse est ramus de oleastro excisus et oliuae, cuius rami fracti sunt, insertus^b.*
- 10 *Notandum Sychar pro Sychem corrupte poni. Sychem interpretatur 'numeri'² : electos ex gentibus numeratos inuestigatio manet. Et quoniam ipsa naturalis ratio non aliunde surgit nisi a causa omnium bonorum, a deo uidelicet, pulcre dicitur *fons Iacob*, id est ratio, infinita*
- 15 *patris altitudine procedens. Fons quoque Iacob hanc uniuersitatis infimam partem, hoc est, omnia uisibilia intra huius mundi sensibilis terminos coartata, non incongrue significat³. Breuiter ergo colligendum : |*

a *Gal.* 3, 22 b *Rom.* 11, 17-24

1. « Sichar, conclusio siue ramus » (JÉRÔME, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, éd. P. de Lagarde, p. 66, 20 ; *CCL* 72, p. 142).

2. « Sichar, conclusio siue ramus. Conrupte autem pro Sichem (quae transfertur in umeros) ut Sichar legeretur, usus optinuit » (JÉRÔME, *op. cit.*, éd. cit., p. 66, 20-22 ; *CCL* 72, p. 142) — « Sychem lingua hebraea transfertur in umerum » (JÉRÔME, *Hebraicae quaestiones in Genesim*, éd. P. de Lagarde, p. 66, 10-11 ; *CCL* 72, p. 52). Jean Scot a pu être victime d'un manuscrit défectueux du texte de saint Jérôme, dans lequel, au lieu de *umeros*, se lirait *numeros*. Il a pu aussi (cf. *PL* 122, 332, note c) faire lui-même la confusion en coupant mal *transferiur in umeros* : Cf. Ms. *Laon* 24, fol. 56v. Pour une plus ample documentation, cf. FR. WURTZ, *Onomastica sacra* [TU 41], p. 156-157, 352, 399, 486, 1061, 1069, etc.

II [Jn 4, 5-6]

*Jésus vint donc en une ville de Samarie, appelée Sichar, près du champ que Jacob avait donné à son fils Joseph. La Samarie, comme on l'a déjà dit, est l'image du peuple des Gentils vivant sous la loi naturelle. La ville de Samarie appelée Sichar symbolise l'ensemble des fidèles de ce peuple recevant la foi du Christ. Sichar, en effet, se traduit par « action d'enfermer » ou par « rameau »¹. Le peuple des Gentils avait été enfermé : « L'Écriture a tout enfermé sous le péché^a. » Ce peuple est le rameau ôté à l'olivier sauvage et greffé sur l'olivier franc, dont les rameaux avaient été coupés^b. Notons que le mot Sichar est mis pour Sichem, dont il est une corruption. Sichem se traduit par « nombres² » : les élus de la Gentilité, en effet, restent à dénombrer. Et parce que la raison naturelle elle-même n'a pas d'autre source que la cause de tous biens, à savoir Dieu, le *puits de Jacob* désigne fort justement la raison, en tant qu'elle procède de l'altitude infinie du Père. Le puits de Jacob peut encore signifier la partie inférieure de notre univers, c'est-à-dire toutes les choses visibles resserrées dans les limites de ce monde sensible³. Bref, le*

3. La deuxième interprétation, qui voit dans le puits de Jacob un symbole du monde matériel, se trouve chez Augustin : « Video in puteo tenebrosam profunditatem. Admoneor ergo intelligere mundi huius infimas partes (*Éphés.* 4, 9), id est terrenas... » (AUGUSTIN, *De diuersis Quaestionibus LXXXIII*, qu. 64, 2 ; *PL* 40, 55). Ce texte est cité par ALCVIN, *Commentaria in Iohannis euangelium*, lib. II, cap. 7 (*PL* 100, 792 C). Il est plus difficile de discerner par quelles voies Jean Scot est arrivé à la première interprétation : *Fons Iacob, id est ratio*. Il est vrai qu'une tradition juive bien attestée voyait dans le puits de Jacob le symbole de la Loi et de la Sagesse divine : A. JAUBERT, « La symbolique du puits de Jacob (*Jn* 4, 12) », dans *L'homme devant Dieu (Mélanges Henri de Lubac)*, t. 1, Paris 1963, p. 63-73. On sait aussi que le thème des puits revient fréquem-

- no 36^r Fons Iacob aut sensibilis naturae aut intelligibilis rationis
20 symbolum est.
- 332 D *Iesus ergo, fatigatus ex itinere, sedit sic super fontem.*
Fatigatio Iesu incarnatio eius est. Nostram quippe
naturam, merito originalis peccati laboribus huius mundi
atque erumnis fatigatam, accepit. Iter eius descensus
25 diuinitatis suae, ad suscipiendam nostrae naturae simili-
tudinem⁴. Absque labore creauit nos per diuinitatem,
333 A cum labore recreauit nos per humanitatem. Aeterna-
liter in seipso et in patre suo manens et immutabiliter,
mouit seipsum ueluti quodam itinere temporalis dispensa-
tionis per carnem⁵. *Sedit super fontem*: Sessio christi
incommutabilis diuinitatis suae in nostra natura possessio.
Nostra autem natura duplex est; constat quippe ex
uisibili corpore et inuisibili anima. Quae duo duplex
35 ipsius fontis interpretatio indicat. Praedictum nanque
est et rationabilem animam et uisibilem creaturam fontem
figurasse. Quoniam uero humanitas christi non solum
omnem uisibilem, uerum etiam omnem intellectualem
creaturam superat — homo enim dicitur et plusquam
homo⁶ — apte super fontem sedisse narratur, quamuis
40 ex itinere fatigatus. Infirmitas enim humanitatis ipsius
333 B omni creatura fortior est, merito quia in deum assumpta.
Hora erat quasi sexta. Sexta hora sextam mundi aetatem
praefigurat⁷. Cuius prima aetas ab expulsionem primi

27 recreauit *conificio*: creauit L

ment chez ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* VII, 5; X, 2; XI, 3; XII, 5; XIII (GCS 29, p. 75-76, 94-96, 104-106, 110-113, 113-121; SC 7, p. 159-160, 186-187, 200-203, 212-213, 214-224, spécialement p. 214, n. 1 : note du P. L. Doutreleau); *Homélies sur les Nombres* XII (GCS 30, p. 93-107; SC 29, p. 234-258), etc. Cf. AMBROISE, *Expositio in Lucam*, Prol. 2 (CCL 14, p. 1-2), etc.

4. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 7-9 (CCL 36, p. 153-154; PL 35, 1512-1513).

5. Le mot *dispensatio* traduit généralement le grec *οικονομία*

puits de Jacob est soit le symbole de la nature sensible, soit celui de la raison intelligible.

Jésus, fatigué du chemin, s'assit tout simplement sur la margelle du puits. La fatigue de Jésus est son incarnation : c'est notre nature fatiguée par les labeurs et les souffrances de ce monde à cause du péché originel, qu'il a assumée. Son chemin a consisté, pour sa divinité, à descendre jusqu'à notre nature afin d'en prendre la ressemblance⁴. C'est sans labeur qu'il nous a créés par sa divinité, c'est avec labeur qu'il nous a recréés par son humanité. 332 D
Tout en demeurant éternellement et immuablement en lui-même et dans son Père, il s'est pour ainsi dire mis en chemin par sa mission temporelle dans la chair⁵. *Il s'assit sur la margelle du puits.* L'acte par lequel le Christ s'assied, désigne la prise de possession de notre nature par sa divinité immuable. Or notre nature est double : elle se compose d'un corps visible et d'une âme invisible. Cette double réalité est indiquée par la double interprétation donnée aux mots *puits de Jacob*. On a dit plus haut, en effet, que ce puits figurait à la fois l'âme raisonnable et la créature visible. Mais, parce que l'humanité du Christ dépasse, non seulement toute créature visible, mais aussi toute créature intellectuelle — car il est homme et plus qu'homme⁶ — c'est avec raison que l'évangile nous le montre assis sur la margelle du puits, bien que fatigué du chemin. La faiblesse de son humanité, en effet, est plus forte que toute créature, 333 A
puisqu'elle a été assumée en Dieu. 333 B

Il était environ la sixième heure. La sixième heure figure le sixième âge du monde⁷. Le premier âge va depuis l'expul-

dans la *Versio Ambiguorum Maximi* (FLAMBARD 200, 248, 403, 536, etc.). L'expression *κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διὰ σαρκὸς οἰκονομίαν* (MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 10; PG 91, 1165 D) est traduite ainsi par Jean Scot : « secundum dispensationem sui per carnem » (FLAMBARD 242).

6. Cf. ci-dessus : III, XI, 1-10.

7. La sixième heure symbolise le sixième âge du monde : AUGUSTIN,

hominis de paradiso usque ad altare, quod Noe exiens de
 1° 36 45 arca | post diluuium construxerat, computatur^c. Secunda,
 inde usque ad altare, in quo Abraam iussus a deo immolare
 Isaac^d. Tertia, dehinc usque ad altare regis Daud in arca
 Ornan ebusei^e. Deinde quarta, usque ad altare Zorobabel
 in templo reaedificato^f. Inde quinta, usque ad baptismum
 50 Iohannis, seu, ut multis non irrationabiliter uidetur,
 usque ad uerum altare, hoc est, usque ad christi crucem,
 quam cuncta praefata typicabant altaria. Protenditur
 hinc sexta aetas usque ad finem mundi; nunc agitur.
 Septima nanque aetas in alia uita perficitur in animabus
 3330 55 corpore solutis; quae aetas incipit a martyrio Abel^g,
 et in fine mundi resurrectione omnium terminabitur. Post
 quam, octaua incipiet apparere, quae nullo fine circum-
 scribetur^h. Potest etiam in sexta hora perfecta caelestis
 gratiae claritas quae, christo inhumanato, plenissime
 60 illuxit mundo, typice figurata intelligi. Senarius siquidem
 numerus perfectus estⁱ.

48 ebusei L: Jebusei corr. Ravaisson.

c Gen. 8, 20 d Gen. 22, 1-14 e I Chr. 21, 18 f Esd.
 3, 2-3 g Gen. 4, 8.

In *Iohannis euangelium*, tract. XV, 9 (CCL 36, p. 153-154; PL 35, 1513). Le thème des six âges du monde est très fréquent dans la littérature patristique et médiévale : H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 4^e éd., Paris 1947, ch. V (p. 117-124); R. SCHMIDT, « *Aetates mundi*. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Vierte Folge, V, t. 67 (1955-1956), p. 288-317; A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964. On notera la précision avec laquelle l'Érigène fixe le début du premier âge, qui est aussi le point de départ de l'Histoire : l'expulsion du premier homme du paradis. Avant le péché, en effet, il n'y a pas d'Histoire. Cf. ci-dessus : I, xxxi, n. 7, 8, 9.

8. Augustin parle aussi d'un septième, voire d'un huitième âge du monde (huitième jour) : A. LUNEAU, *op. cit.*, p. 321-327.

sion du premier homme du paradis jusqu'à l'autel que Noé construisit au sortir de l'arche après le déluge^c. Le deuxième âge va de là jusqu'à l'autel sur lequel Abraham avait reçu de Dieu l'ordre d'immoler Isaac^d. Le troisième âge va de là jusqu'à l'autel construit par le roi David dans l'aire d'Ornan le Jébuséen^e. Vient ensuite le quatrième âge, qui va jusqu'à l'autel édifié par Zorobabel dans le Temple reconstruit^f. Le cinquième âge va de là jusqu'au baptême de Jean ou, comme beaucoup le pensent non sans raison, jusqu'à l'autel véritable, c'est-à-dire jusqu'à la croix du Christ dont tous les autels susdits étaient la figure. A partir de là jusqu'à la fin du monde, s'étend le sixième âge, celui dans lequel nous sommes actuellement. Le septième âge se réalise en l'autre vie dans les âmes séparées de leurs corps. Ce septième âge commence avec le martyr d'Abel^g, il se terminera à la fin du monde par la résurrection générale. Après quoi, commencera le huitième âge qu'aucune frontière ne limitera^h. On peut voir aussi dans la « sixième heure » une représentation figurée de la clarté parfaite de la grâce céleste qui, par le Christ Dieu incarné, brilla de tout son éclat dans le monde. Le nombre six, en effet, est un nombre parfaitⁱ.

De même BÈDE, *Homiliae* I, xi, 147-160 (CCL 122, p. 77; PL 94, 56 C-D). Cf. ci-dessus : IV, i, n. 11.

9. Le « nombre parfait » est celui dont les parties aliquotes additionnées composent la somme. Les parties aliquotes de six sont $\frac{6}{6}, \frac{6}{3}, \frac{6}{2}$, soit : 1, 2, 3. Or, si l'on additionne ces parties aliquotes, on obtient le nombre six lui-même : $1+2+3=6$. Tout cela est clairement exposé en *Periphyseon* III, 11 (PL 122, 655 C 10-656 A 9). Ce genre de considérations arithmétiques était familier aux commentateurs du *Timée* de Platon. Ces derniers avaient remarqué, en effet, que le dialogue platonicien (*Timée* 17 A) commence par l'énumération des parties aliquotes de six. Parmi les auteurs qui ont pu transmettre ces théories à Jean Scot, citons : AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* IV, 1-7 (CSEL 28, 1, p. 93-103; PL 34, 295-301); *De ciuitate dei* XI, xxx (CCL 48, p. 350; PL 41, 343-344); *De Trinitate* IV, iv, 1-43 (CCL 50,

III [Jn 4, 7-10]

Venit mulier ex Samaria haurire aquam. Samaria, ut praediximus, figuram gentium suggerit. Mulier egressa de Samaria ecclesia est, ex ipsis gentibus collecta, quae, suscepta fide ueritatis, fontem ipsius, id est christum, haurire desiderat¹. Item mulier de ciuitate egressa naturam indicat humanam quae naturaliter rationis fontem appetit, unde siti suae, hoc est, indito sibi uerae cognitionis appetitui satisfacere ualeat²; quod ante incarnationem conditoris, qui est fons uitae, adimplere nequuerat.

333 D 37^r 10 Bibebat tamen laboriose | ex naturali fonte rationis sibi insitae naturam rerum physico motu uestigans ipsiusque naturae creatorem et causam³.

² egressa L || 8 appetitui corr. Ravaisson : appetitu L || 11 physico L

p. 169-171 ; PL 42, 892-893) ; BOËCE, *De Institutione Arithmetica* I, 19 (éd. G. Friedlein, Leipzig 1867, p. 39-41 ; PL 63, 1097 D) ; MACROBE, *In somnium Scipionis* I, VI, 12 (éd. J. Willis, Leipzig 1963, p. 20, 22-28) ; MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis* VII, 736-737 (éd. A. Dick, p. 370-372) ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 67 (PG 91, 1401 A) ; *Quaestiones ad Thalassium* 40 (PG 90, 396 C) ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob* XXXV, XVI, 42 (PL 76, 773 A-B), etc. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. II, 2, Paris 1964, p. 20-21. Cf. ci-après : VI, IV, n. 3.

1. « Mulier illa quae speciem ecclesiae gerit legis sacramenta cognouit et credidit » (AMBROISE, *De Isaac uel anima* 26 ; CSEL 32, I, p. 659, 19-20) — « Pertinet ad imaginem rei, quod ab alienigenis uenit ista mulier, quae typum gerebat ecclesiae ; uentura enim erat ecclesia de gentibus, alienigena a genere iudaeorum » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 10, 14-17 (CCL 36, p. 154 ; PL 35, 1514).

2. Jean Scot a pu emprunter à Augustin sa première interprétation, celle qui voit dans la Samaritaine une figure de l'Église recrutée parmi les Gentils. La seconde interprétation pourrait lui avoir été suggérée par l'exégèse de MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones ad Thalassium* 41 : 'H δὲ Σαμαρείτις... τὴν φύσιν δηλοῖ ἢ τὴν τοῦ καθ' ἑκάστον ψυχῆν (PG 90, 404 B-C), texte qu'il a traduit comme

III [Jn 4, 7-10]

Une femme de Samarie vint puiser de l'eau. La Samarie, comme on l'a dit plus haut, est la figure des Gentils. La femme sortie de Samarie est l'Église, recrutée parmi les Gentils eux-mêmes et qui, ayant reçu la foi en la vérité, désire puiser à la source de cette même vérité, c'est-à-dire au Christ¹. Par ailleurs, la femme sortie de la ville représente aussi la nature humaine qui désire naturellement la source de la raison pour y étancher sa soif, c'est-à-dire son désir inné de la vraie connaissance². Or elle ne pouvait pas le faire avant l'incarnation de son Créateur qui est la source naturelle de la raison qui avait été déposée en elle, cherchant à connaître par une démarche d'ordre physique, la nature des choses ainsi que celui qui est le Créateur et la cause de cette nature même³.

suit : « Samaritana ...naturam declarat uel per singulos animam » (Ms. Troyes, *Bibl. mun.* 1234, fol. 158 rb).

3. Dans la triade des facultés de connaissance dont il sera question plus loin (IV, v, n. 4 et 7), la raison (*ratio*) occupe la place médiane. Elle est le deuxième mouvement de l'âme : « Et hic est motus qui a graecis λόγος uel δύναμις, a nostris uero ratio seu uirtus uocatur, et ex primo motu nascitur, qui est intellectus... Secundus itaque motus animae est ratio, quae ueluti quidam obtutus substantialis in animo intelligitur, ac ueluti ars ab ipso de seipso in seipso genita, in qua ea quae uult facere, praenoscit et praecondit » (*Periphyseon* II, 23 ; PL 122, 577 A 7-B 7). La *ratio* peut atteindre Dieu, mais seulement par l'intermédiaire des créatures. Elle l'atteint en tant que *causa omnium*, créateur de l'univers visible : *Expositiones* I, 1 (PL 122, 129 A 4-D 6) ; *Periphyseon* II, 23 (PL 122, 572 C 6-573 A 10 ; 576 C 10-577 C 7). Jean Scot se dit redevable, sur ce point, à MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 10 (PG 91, 1112 D-1116 D ; 1111 D-1115 D ; PL 122, 1219 B-1222 B). La *ratio* s'applique donc, pour connaître Dieu, au monde sensible, celui de la *Physica* : *Expositiones* X, 3 (PL 122, 227 C 5-228 A 9). C'est pourquoi le mouvement de la *ratio* est appelé ici un *physicus motus*. La *ratio* s'applique aussi aux causes primordiales : *Periphyseon* II, 23 (PL 122, 570 B 4-C 4).

Dicit ei Iesus: Da mihi bibere. Discipuli enim eius abierunt in ciuitatem ut cibos emerent. Iesus super fontem
 15 sedens petit ab ecclesia primitiua, quam ex gentibus elegerat, potum fidei, qua in eum creditur; petit a natura potum rationis, qua conditor atque redemptor suus inuestigatur. Discipuli in ciuitatem emere cibos abeuntes,
 334 A apostoli sunt in mundum missi, ut emerent spirituales escas,
 20 hoc est fidem et actionem et cognitionem, quibus spirituales magistri ecclesiae satiantur. Primo siquidem ab his, quibus praedicant, fidem postulant, deinde congruas ipsi fidei actiones, postremo cognitionem ueritatis, propter quam et fides praedicatur et actio scientiaque
 25 perficitur⁴.

Dicit ergo ei mulier samaritana: Quomodo tu, iudaeus cum sis, a me bibere petis, dum sim mulier samaritana? Non enim coutuntur iudaei samaritanis. Mulier illa samaritana, quae typum ecclesiae seu naturae gestabat⁵,
 30 miratur dominum, quem adhuc ignorabat, sed tantum iudaeum fuisse cognouerat, cur petierit ab ea bibere, cum esset mulier samaritana: *Non enim, ut ait, coutuntur iudaei samaritanis.* Vbi secundum litteram quaeritur quid est quod ait femina: *Non enim coutuntur iudaei samaritanis,* dum samaritani et sub lege Mosy omnibusque eius praeceptis et simbolis uixerint simulque cohabitarint, ac per hoc, si sub una lege uiuebant, in cibis etiam
 334 B comunicasse existimandum. In quo ergo non coutebantur? Ad hoc dicendum: iudaei et samaritani, sub una
 35 lege degentes, unum deum, patrem uidelicet, adorabant, sed de loco orationis contendebant. Iudaei quippe in nullo alio loco adorari deum putabant nisi in templo, quod erat

35 Mosy L: Moysi corr. Ravaisson

4. Nous avons déjà rencontré la triade *Fides, Actio, Scientia*. Cf. ci-dessus: I, xxiv, n. 8; I, xxx, 25-26.

5. La Samaritaine peut signifier soit l'Église, soit la nature humaine: cf. ci-dessus, notes 1 et 2.

Jésus lui dit: Donne-moi à boire. Car ses disciples étaient allés à la ville pour acheter de la nourriture. Jésus, assis sur la margelle du puits, demande à l'Église naissante, choisie par lui parmi les Gentils, la boisson de la foi, par laquelle on croit en lui; il demande à la nature la boisson de la raison, par laquelle on recherche le Créateur et le Rédempteur de la nature. Les disciples partis à la ville pour acheter de la nourriture sont les apôtres qui ont été envoyés dans le monde pour acheter les aliments spirituels — la foi, l'action et la connaissance — dont se rassasient les maîtres spirituels de l'Église. A ceux qu'ils prêchent, en effet, ceux-ci demandent d'abord la foi, puis les actions conformes à la foi, enfin la connaissance de la vérité, car c'est pour arriver à cette connaissance que la foi est prêchée et que l'action et la science sont accomplies⁴.

La Samaritaine lui dit: Comment toi, qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis Samaritaine? Les Juifs, en effet, n'ont pas de relations avec les Samaritains. Cette Samaritaine, qui est l'image soit de l'Église⁵ soit de la nature, se demande avec étonnement pourquoi le Seigneur — qu'elle ignorait encore et dont elle savait seulement qu'il était Juif — lui a demandé à boire alors qu'elle est Samaritaine: *Les Juifs en effet,* dit-elle, *n'ont pas de relations avec les Samaritains.* Ici, on peut s'interroger sur le sens littéral de ces paroles de la femme: *Les Juifs, en effet, n'ont pas de relations avec les Samaritains.* Les Samaritains vivaient sous la Loi de Moïse et sous les préceptes et symboles de cette Loi, ils habitaient au milieu des Juifs. Il faut penser, par conséquent, que vivant sous la même Loi, ils avaient aussi en commun les aliments. En quel sens donc n'avaient-ils pas de relations avec eux? Voici la réponse à cette question. Les Juifs et les Samaritains, vivant sous la même Loi, adoraient le même Dieu, à savoir Dieu le Père, mais ils étaient en désaccord sur le lieu où il fallait le prier. Les Juifs, en effet, pensaient que Dieu ne devait être adoré en aucun autre lieu que le

334 A

334 B

Hierusolimis. Samaritani uero in monte Samariae, in quo habitauit Iacob, deum colendum existimabant. In hoc ergo non coutebantur, de loco orationis discrepantes. Si enim lex iudaica iudaeos samaritanis conti prohiberet, fortassis christus figuratum potum a muliere non peteret, nec suos discipulos cibos ab eis emere sineret, cum indubitanter non potum aquae corporalis, sed potum fidei spiritualis petisse credendum sit.

Respondit Iesus et dixit ei: Si scires donum dei et quis est qui dicit tibi: Da mihi bibere, tu petisses eum, et dedisset tibi aquam <uiuam>. Ac si dixisset: Si tu, mulier, nosses me, et in me perfecte crederes, et si scires donum dei, hoc est spiritum sanctum⁶, tu petisses a me bibere, et darem tibi merito tuae fidei aquam uiuam, spiritum uidelicet sanctum⁷.

IV [Jn 4, 11-15]

Dicit ei mulier: Domine, neque hauritorium habes, et puteus altus est. Quomodo ergo habes aquam uiuam? Mulier, adhuc carnalis et nondum credens, ignorabat uerba loquentis cum ea; putauerat enim illa de sensibili aqua dominum dixisse, cum ipse de intelligibili tractaret. Puteus altus, ut praediximus, aut profunditatem humanae naturae significat, aut humilitatem | sensibilis atque corporalis creaturae, quae propterea profunda dicitur, quia nihil in uniuersitate rerum creaturarum inferius est

47 fortassis L || christus corr. Ravaïsson: christum L || 54 nosses: noses L.

6. « Donum dei est spiritus sanctus » (AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 12, 6-7; CCL 36, p. 155; PL 35, 1514).

7. L'eau vive désigne le Saint-Esprit: Jn 7, 38-39.

Temple de Jérusalem. Les Samaritains au contraire, estimaient que Dieu devait être honoré sur une montagne de Samarie où Jacob autrefois avait habité. C'est donc en cela que les Juifs et les Samaritains n'avaient pas de relations entre eux: ils étaient en désaccord sur le lieu de la prière. En effet, si la loi juive avait interdit aux Juifs d'avoir des relations avec les Samaritains, le Christ n'aurait probablement pas demandé à la femme une boisson (matérielle), figure (de la boisson spirituelle), ni permis à ses disciples d'acheter de la nourriture chez les Samaritains, puisque — nous devons le croire sans le moindre doute — ce n'est pas la boisson corporelle de l'eau qu'il a demandée, mais la boisson spirituelle de la foi.

Jésus lui répondit: Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit: « Donne-moi à boire », c'est toi qui lui en aurais fait la demande et il l'aurait donné de l'eau vive. En d'autres termes: si toi, ô femme, tu me connaissais, si tu croyais parfaitement en moi et si tu savais le don de Dieu, c'est-à-dire le Saint-Esprit⁶, tu me demanderais à boire, et à cause de ta foi, je te donnerais l'eau vive, à savoir le Saint-Esprit⁷.

IV [Jn 4, 11-15]

La femme lui dit: Seigneur, tu n'as pas de vase à puiser l'eau, et le puits est profond. Comment donc peux-tu avoir de l'eau vive? La femme, qui était encore charnelle et qui ne croyait pas encore, ignorait le sens des paroles de son interlocuteur. Elle pensait que le Seigneur avait parlé de l'eau sensible, alors qu'il avait parlé de l'eau intelligible. Le puits profond, ainsi qu'on l'a dit plus haut, signifie soit les profondeurs de la nature humaine, soit la bassesse de la créature sensible et corporelle, laquelle est dite profonde parce qu'il n'y a rien, dans l'univers créé, qui soit inférieur

10 corporali natura¹. Hauritorium uero studium sapientiae, quo intimis naturae sinibus rationis unda promulgatur², dum de humana substitutione sensibiliue creatura physica tractat inuestigatio³. Sanctus Augustinus puteum pro-

335 A fundum delectationem corporalium rerum ex quibus et

15 in quibus, instar aquae manantis, ipsa delectatio surgit, significare astruit; hauritorium uero cupiditatem carnalis animae, quae semper appetit delectatione temporalium et corporalium rerum satiari⁴.

Sequitur : *Nunquid tu maior es patre nostro Iacob, qui dedit nobis puteum, et ipse ex eo bibebat, et filii sui et pecora sua?* Mulier samaritana alienigena erat; patrem autem suum uocat Iacob. Nec immerito, quia sub lege Moysi

12 fysica L || 14 delectationem corr. Ravaïsson : delectionem L || 17 delectatione corr. Ravaïsson : delectationem L || 20 peccora L

1. Cette façon de parler est courante chez l'Érigène : *Periphyseon* II, 23; II, 31; III, 23 (*PL* 122, 571 A 9-11, 606 A 15-B 3, 689 C 4-14). Un tel langage n'implique aucun mépris du corps ou des réalités sensibles : *Homélie XIX*, 6-12 (*SC* 151, p. 290-292).

2. A la suite d'Augustin qui en parle au singulier — « secreto naturae sinu » (*AUGUSTIN, De Trinitate* III, ix, 16; *CCL* 50, p. 143; *PL* 42, 878) — Jean Scot évoque volontiers, mais au pluriel, le sein profond, le sein secret de la nature : *de oculis naturae sinibus, ex secretis* (ou *secretissimis*) *naturae sinibus, in intimis naturae conditae sinibus, arcanis naturae sinibus* [*PL* 122, 169 A 5, 443 B 11, 444 C 15-D 1 (*ShW*, p. 42, 16), 444 D 4-445 A 1 (*ShW*, p. 42, 19), 445 D 4-5 (*ShW*, p. 44, 22), 579 C 1, 584 C 4-5, 658 B 3, 689 B 3, 700 C 14-15, 704 D 4, 710 B 3, 749 A 14-15, D 5, 970 A 1, 981 A 5-6, 994 A 5-6, 997 B 8, 1013 A 13-14, 1228 A 15 (= *Carmina* II, v, 4; *MGH, Poet. Lat.* III, p. 534); *Homélie XVII*, 5 (*SC* 151, p. 282), etc.] Deux des références que j'ai données dans l'édition de l'*Homélie* (*SC* 151, p. 282, n. 2) et qui sont répétées ci-dessus, sont à préciser : 1° *Le sinibus* qui figure en *PL* 122, 443 B 11 n'a pas été retenu dans *ShW* (p. 38, 31), car il n'existe pas dans le Ms. Reims, *Bibl. mun.* 875, fol. 3r, ligne 1; 2° le *fnibus* de *PL* 122, 689 B 3 doit bien être corrigé en *sinibus*, ainsi que je l'ai suggéré : il s'agit, non d'une faute de copiste, mais d'une faute d'impression qui se trouve

à la créature corporelle¹. Le vase à puiser l'eau est le zèle pour la sagesse : par lui l'eau de la raison est tirée du sein profond de la nature² lorsque, par l'« investigation physique », nous cherchons à connaître les créatures (l'homme ou les réalités sensibles)³. Selon saint Augustin, le puits profond signifie la délectation des choses corporelles, à partir desquelles et dans lesquelles, telle une eau qui s'écoule, surgit la délectation elle-même; le vase à puiser l'eau symbolise la cupidité de l'âme charnelle qui désire sans cesse se rassasier de la délectation des choses temporelles et corporelles⁴.

Le texte se poursuit ainsi : *Serais-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits et en a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux?* La Samaritaine était une étrangère; cependant elle appelle Jacob son père. C'est avec raison qu'elle le fait, puisqu'elle vit sous la Loi

dans l'édition de Thomas Gale (Oxford 1681, p. 131, 45) et que Floss a conservée en dépit des manuscrits (je dois cette précision à l'obligeance de M. Sheldon-Williams). Citons quelques expressions voisines : « in profundae intelligentiae secreto sinu » (*PL* 122, 385 A 13); « in secretissimis diuinae sapientiae sinibus » (551 B 13-14); « ex intimis naturalibusque substantiae sinibus » (711 C 5-6); « in secretis humanitatis sinibus » (822 C 13); « telluris sinus » (984 D 2), etc. Cf. ci-dessus : I, xxvi, n. 1.

3. Le mot *substitutio* désigne l'acte par lequel Dieu amène les créatures à l'être. Une telle définition se trouve presque textuellement chez le PSEUDO-DENYS, *Hierarchie céleste* IV, 1 (*PG* 3, 177 C 7-8; *SC* 58, p. 93). Jean Scot a traduit ce passage de Denys (*PL* 122, 1046 B 5-7); il l'a commenté dans *Periphyseon* V, 23 (*PL* 122, 903 A 11-C 4). Cf. JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean*, *SC* 151, p. 333-335. Par ailleurs, la *physica inuestigatio* s'applique aux réalités sensibles, afin d'y découvrir le créateur. C'est là l'office de la raison — « naturam physico motu uestigans » — ainsi qu'on l'a dit plus haut (IV, III, n. 3).

4. « Etenim aqua in puteo uoluptas saeculi est in profunditate tenebrosa; hinc eam hauriunt homines hydria cupiditatum... Pone ergo hydriam cupiditatem, et aquam de profundo, uoluptatem » (*AUGUSTIN, In Iohannis euangelium*, tract. XV, 16, 4-11; *CCL* 36, p. 156; *PL* 35, 1515).

uixerat, et praedium, quod Iacob filio suo Ioseph dederat, possidebat. Quod ergo ait : *Nunquid tu maior es patre* 25 *nostro Iacob*, uidetur hoc uelle ac si diceret : Nunquid maioris potestatis es patre nostro Iacob, qui hunc puteum foderat et hauritorium habebat, quo aquam et sibi et 335 B filiis et pecoribus suis ministrabat? Tu autem, neque hauritorium habes neque ullum instrumentum aquae 30 trahendae, et mihi promittis dare bibere, uerba loquentis secum adhuc non intelligens.

Respondit Iesus et dixit ei: Omnis qui bibit ex aqua hac, quam haurire uis, femina, et existimas me a te petere, 38 v | *siliet iterum*, temporalem uidelicet sitim temporaliter 35 extinguit. *Quicumque autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non siliet in aeternum*. Ac si diceret : Quicumque credenti in me donum sancti spiritus a patre per me procedentis dederit, non sitiet in aeternum⁶. Dicturus enim est cum psalmista : « Satiabor, cum apparuerit gloria tua^a. » 40 *Sed aqua, quam dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in uitam aeternam*. Aqua spiritualis, hoc est donum sancti 335 C spiritus, salit in uitam aeternam. Aqua corporalis deorsum fluit, aqua spiritualis sursum salit, ac secum eos qui eam inbibunt, in aeternam gloriam et beatitudinem subuehit.

45 *Dicit ad eum mulier: Domine, da mihi hanc aquam, ut non sitiam, neque ueniam huc haurire*. Incipit natura cognoscere conditorem suum; inest enim rationabili creaturae appetitus beatitudinis et uerae cognitionis, quod per samaritanam mulierem praefigurabatur. Incipit 50 ecclesia fidem, quam prius simpliciter cepit haurire, altius cognoscere, dum in theologicas rationes inchoat intrare⁶.

28 peccoribus L || 35 extingit L || quam corr. Ravaisson: qua L || 40 quam corr. Ravaisson: qua L || fiet corr. Ravaisson: fiat L

a Ps. 16, 15

5. Ce verset évangélique (Jn 4, 13), joint à Jn 7, 38, est cité et commenté dans *Periphyseon* II, 31 (PL 122, 603 C 11-604 A 6).

de Moïse et qu'elle possède le champ donné autrefois par Jacob à son fils Joseph. Par ces mots — *Serais-tu plus grand que notre père Jacob?* — elle semble vouloir dire : aurais-tu un plus grand pouvoir que notre père Jacob qui a creusé ce puits, qui avait un vase pour puiser l'eau et la servir à lui-même, à ses fils et à ses troupeaux ? Mais toi, 335 B tu n'as ni vase, ni aucun autre instrument pour puiser l'eau et tu promets de me donner à boire ! Elle dit cela, parce qu'elle ne comprend pas encore les paroles de son interlocuteur.

Jésus lui répondit: Quiconque boit de cette eau — de cette eau que tu veux puiser, ô femme, et que tu crois que je te demande — *aura encore soif*, car c'est pour un temps seulement qu'elle étanche la soif temporelle. *Mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif*. Autrement dit : celui à qui, parce qu'il croit en moi, j'aurai donné le don du Saint-Esprit, qui procède du Père par moi, celui-là n'aura plus jamais soif⁶. Il dira, en effet, avec le psalmiste : « Je serai rassasié, lorsqu'apparaîtra ta gloire^a. » 335 C *Mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle*. L'eau spirituelle, c'est-à-dire le don du Saint-Esprit, jaillit jusqu'à la vie éternelle. L'eau corporelle coule vers le bas, l'eau spirituelle jaillit vers le haut et entraîne avec elle jusqu'à la gloire et la béatitude éternelles ceux qui la boivent.

La femme lui dit: Seigneur, donne-moi cette eau, afin que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus puiser ici. La nature commence à connaître son Créateur, car en toute créature raisonnable il y a un appétit de béatitude et de vraie connaissance : c'est ce que symbolise la Samaritaine. Elle symbolise aussi l'Église : celle-ci commence à connaître plus profondément sa foi, foi d'abord puisée simplement, dès qu'elle pénètre dans les raisons théologiques⁶.

6. Jean Scot situe la réponse de la femme dans le double symbolisme qu'il a défini plus haut. Si la Samaritaine symbo-

V [Jn 4, 16]

Dicit ei Iesus: Vade, uoca uirum tuum, et ueni huc.

335 D Ac si diceret : Petis a me aquam salientem in uitam aeternam, spiritum uidelicet sanctum, cuius dono uitam aeternam do. Non potes talem aquam bibere, nisi uirum
5 tuum uocaueris. *Vade* ergo, si uis bibere, *uoca uirum tuum, et cum illo ueni huc*, hoc est, crede in me ut et tu et tuus uir spiritum sanctum inbibas. In hoc loco de genere in speciem transitus intelligitur theoriae¹. Praedictum est
f° 39 r nanque quod samaritana mulier et generalis ecclesiae | de
10 gentibus collectae et generalis humanae naturae symbolum sit. Nunc uero eadem mulier et uniuscuiusque in unitate
336 A ecclesiae constituti et uniuscuiusque animae humanam naturam participantis figuram praetendit. Mulier itaque est anima rationalis, cuius uir intelligitur animus, qui

lise la raison humaine, sa réponse exprime le désir — inhérent à tout homme — de connaître la vérité et de posséder la béatitude. Si au contraire, la Samaritaine symbolise l'Église, sa réponse indique le passage de la simple connaissance par la foi à la connaissance plus profonde qui se fait par l'intelligence.

1. Le mot *transitus* est susceptible de sens différents, selon que Jean Scot l'applique à l'ordre réel ou à l'ordre logique. I. ORDRE RÉEL. Le mot *transitus* désigne le passage du néant à l'être, d'un état à un autre, d'un lieu à un autre. Il est pris parfois pour *transmutatio*: *PL* 122, 876 C 15-D 1. Il sert à traduire le grec *πάροδος* chez MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 10 (*PG* 91, 1157 D 1; FLAMBARD 225; *PL* 122, 875 D 5) et chez GRÉGOIRE DE NYSSE, *De imagine* 16 (*PG* 44, 180 A 11 et 184 C 13; *RithAM* 32 (1965), p. 232, 18 et p. 235, 2; *PL* 122, 793 D 6 et 796 C 1). C'est en ce sens ou en des sens voisins que le mot *transitus* est utilisé dans les passages suivants : *PL* 122, 544 A 3, 876 C 15, 879 B 10, 890 D 1, D 3, 897 B 12, 906 C 6, 926 C 2, 934 A 14, 980 A 15, 987 B 7, 993 A 3, 1010 C 10, C 13, 1015 C 5, 1020 D 6. II. ORDRE LOGIQUE. Le mot *transitus* désigne le passage d'un thème à un autre et, plus précisément, le procédé par lequel le discours s'écarte de la question principale pour traiter une question

V [Jn 4, 16]

Jésus lui dit: Va, appelle ton mari et viens ici. En d'autres termes : tu me demandes l'eau qui jaillit jusqu'à la vie éternelle, à savoir le Saint-Esprit, par le don duquel je donne la vie éternelle. Tu ne peux boire une telle eau si tu n'appelles pas ton mari. *Va* donc, si tu veux boire, *appelle ton mari et*, avec lui, *viens ici*, c'est-à-dire : crois en moi, afin que toi et ton mari buviez pleinement le Saint-Esprit. En cet endroit, notre exégèse doit passer d'un point de vue universel à un point de vue plus particulier¹. On a dit plus haut, en effet, que la Samaritaine symbolisait soit l'Église en général, recrutée parmi les Gentils, soit la nature humaine en général. Maintenant, la même femme va nous offrir la figure de chaque individu établi dans l'unité de l'Église et de chaque âme individuelle participant à la nature humaine. La femme est donc l'âme rationnelle dont le mari est l'esprit (*animus*). Ce dernier est appelé de

secondaire : « a principali quaestione in incidentem transitum » (*Periphyseon* I, 32; *ShW*, p. 118, 1-2; *PL* 122, 477 D 3-4). C'est en ce sens que Jean Scot emploie *transitus* en *PL* 122, 746 C 9, 951 B 8. L'usage qui est fait ici du mot *transitus* se rattache à ce dernier sens. On peut toutefois le préciser en se référant à l'exégèse érigénienne de la parabole de l'enfant prodigue : *Periphyseon* V, 38 (*PL* 122, 1008 B 15-1010 B 7). Cette parabole, en effet, peut s'appliquer soit de façon universelle (*generaliter*) au genre humain tout entier, soit de façon plus particulière (*specialiter*) au peuple juif et au peuple des Gentils. C'est ce que Jean Scot appelle : *parabolarum transitus* (*PL* 122, 1008 C 2), *transitus parabolicae figurae* (1008 D 8). Or il explique ici l'épisode de la Samaritaine comme il avait expliqué la parabole de l'enfant prodigue : ici et là, il y a *transitus de genere ad speciem* (*PL* 122, 1014 D 2-3). Le *transitus theoriae* nous fait donc passer d'une considération générale — la Samaritaine figurant la nature humaine dans son ensemble ou l'Église dans son ensemble — à une considération particulière : la Samaritaine figurant chaque homme ou chaque membre de l'Église pris individuellement.

- 15 multipliciter nominatur; aliquando enim intellectus, aliquando mens, aliquando animus, sepe etiam spiritus². De hoc uero ait apostolus : « Caput mulieris uir, caput uiri christus, caput christi deus^a. » Ac si aperte diceret : Animae rationalis caput est uir eius, intellectus eius; ipsius uero
- 20 intellectus caput est christus. Hic est enim naturalis ordo humanae creaturae, ut sub regimine mentis subdatur anima, mens autem sub christo; ac sic totus homo per christum iungitur deo et patri. Nam et sexus duplex, uirilil sane atque femineus, qui in solo corpore exterius
- 336 B 25 inspicitur, interiores animi et animae habitudines praetendit³. Ternaria quippe rationabilis animae diuisio est, in animum et rationem et sensum interiorem. Animus semper circa deum uoluitur⁴, ideoque uir atque rector caeterarum

25 praetendit *corr. Ravaisson*: praetendunt L

a I Cor. 11, 3. Cf. *Éphés.* 5, 23

2. La Samaritaine symbolise l'âme (*anima*), principe vital; le mari symbolise l'esprit (*animus*), la plus haute des facultés de connaissance. Le mot *animus* a été utilisé par Jean Scot pour traduire *voûç* dans la *Versio Ambiguorum Maximi*: FLAMBARD 40, 63, 64, 77, 81, 119, 122, 125, 135, 140, 154, 160, 171, 199, 254, 372, etc. On remarquera particulièrement cette traduction de MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 61 (PG 91 1388 A 1): « NOYC id est animus » (Ms. Mazarine 561 fol. 198v). Mais Jean Scot traduit aussi *voûç* par *intellectus*: FLAMBARD 9, 11, 45, 72, 77, 116, 127, 207, 241, 288, 303, etc.. Il le traduit encore par *mens*: FLAMBARD 14, 143, 148, 186, 229. On voit, par ces différentes traductions du même mot *voûç* que, pour l'Érigène, les termes *animus*, *intellectus* et *mens* sont synonymes : « NOYC a Graecis, a nostris intellectus uel animus uel mens dicitur » (*Periphyseon* II, 23; PL 122, 574 B 3-4). Cf. G. THÉRY, « Scot Érigène traducteur de Denys », dans *ALMA*, t. 6 (1931), p. 268-270. L'*animus* constitue la partie la plus élevée de l'âme humaine (PL 122, 158 D 1-3, 570 A 12-14, 574 B 4-5), son élément mâle, son « mari » (PL 122, 541 A 11-12).

3. Jean Scot ne veut évidemment pas dire qu'aux différences

plusieurs façons : tantôt *intellectus*, tantôt *mens*, tantôt *animus*, souvent même *spiritus*². C'est de ce mari que parle l'Apôtre : « Le chef de la femme c'est le mari, le chef du mari c'est le Christ, le chef du Christ c'est Dieu^a. » Ce qui revient à dire clairement : le chef de l'âme rationnelle est son mari, c'est-à-dire son intellect, le chef de l'intellect lui-même c'est le Christ. L'ordre naturel de la créature humaine est, en effet, le suivant : l'âme doit être soumise au gouvernement de l'esprit et l'esprit soumis au Christ. De la sorte, l'homme tout entier est rattaché, par le Christ, à Dieu et au Père. Car les deux sexes, mâle et femelle, dont la diversité, au dehors, apparaît seulement dans les corps, symbolisent, en profondeur, la relation de l'esprit (*animus*) et de l'âme (*anima*)³. Les facultés de l'âme raisonnable, en effet, sont réparties selon une division ternaire, comme suit : esprit, raison et sens intérieur. L'esprit est sans cesse animé d'un mouvement circulaire ayant Dieu pour centre⁴ :

336 B

morphologiques des sexes correspondent, dans l'âme, des psychologies différentes. Rien n'est plus loin de sa pensée. Nous sommes dans un univers de symboles : l'âme (*anima*) est à l'esprit (*animus*) ce que la femme est au mari. C'est ainsi qu'Augustin interprétait le *Voca uirum tuum* de Jn 4, 16 : AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 19 (CCL 36, p. 157-158; PL 35, 1516-1517); *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, qu. 64, 7 (PL 40, 58). Une telle manière de voir était déjà celle d'ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* I, 15 et IV, 4 (GCS 29, p. 19 et 54; SC 7, p. 85 et 129); *Homélies sur l'Exode* II, 1 et XIII, 5 (GCS 29, p. 155 et 277; SC 16, p. 93 et 268). Philon avait dit que le mâle représente l'esprit (*voûç*) et la femme la sensibilité (*αἰσθησις*) : PHILON D'ALEXANDRIE, *De officio mundi* 165 (éd. R. Arnaldez, Paris 1961, p. 252). La même exégèse se retrouve chez AMBROISE, *De paradiso* II, 11 (CSEL 32, 1, p. 271, 8-16) d'où elle est passée chez Jean Scot : *Periphyseon* II, 12 et IV, 16 (PL 122, 541 A 10-14 et 815 B 15-D 5).

4. Le mouvement de l'*intellectus* humain, à l'image des esprits célestes, est une révolution circulaire (*circumuoluitur*) ayant Dieu pour centre : « Quid obstat ne similiter intelligamus humanos intellectus indesinenter circa deum uolui, quoniam ab ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt (Rom. 11, 36; cf. PSEUDO-DENYS,

animae partium merito dicitur, quoniam inter ipsum et
 30 creatorem suum nulla alia interposita est creatura^s.
 Ratio uero circa rerum creatarum causas et cognitiones
 uersatur^s, et quicquid animus a superna contemplatione
 percipit, rationi tradit, ratio uero commendat memoriae.
 f° 39v Tertia pars animae est sensus interior, | qui rationi subditur
 35 quasi superiori se parti, ac per hoc per rationem subditur
 menti⁷. Sub illo uero interiori sensu, naturali ordine,
 sensus exterior positus est, per quem tota anima quinque-
 pertitum corporis sensum uegetat, regit, totumque corpus
 336 c uiuificat^s. Quoniam itaque anima rationalis nil de supernis

Noms divins IV, 10; *PG* 3, 708 A) ? Eodem namque intelligibili circulo uoluuntur » (*Periphyseon* II, 23; *PL* 122, 574 C 12-D 1). Une telle vision des choses est tributaire du PSEUDO-DENYS, *Noms divins* IV, 8-9 (*PG* 3, 704 D-705 B; *PL* 122, 1133 B-D). Cf. *Periphyseon* II, 23 (*PL* 122, 576 A 1-4); *Expositiones* VII, 4 (DONDAINE, p. 287, 1-2).

5. Il y a ici une allusion aux lignes suivantes d'Augustin : « Religēt ergo nos religio uni omnipotenti deo, quia inter mentem nostram, qua illum intellegimus patrem, et ueritatem id est lucem interiorem, per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est » (AUGUSTIN, *De uera religione* LV, 122-125; *CCL* 32, p. 259; *PL* 34, 172). Jean Scot se réfère explicitement à ce texte augustinien : *Periphyseon* II, 5; IV, 5 (*PL* 122, 531 B 6-C 3; 759 C 2-4); *Expositiones* IV, 15 (DONDAINE, p. 270, 5-7). Il y fait de fréquentes allusions : *De praedestinatione* III, 6 (*PL* 122, 368 B 10-13); *Periphyseon* II, 19; II, 36; III, 3; IV, 11; V, 31 (*PL* 122, 553 B 14-15, 616 B 7-8, 630 B 12-14, 790 D 4, 941 D 3-4); *Expositiones* VII, 4 (*PL* 122, 190 C 4-5). Les paroles d'Augustin n'infirmen en rien la théorie fondamentale des théophanies : *Expositiones* IV, 15 (DONDAINE p. 270, 4-10).

6. Cf. ci-dessus : IV, III, n. 3.

7. Dès ses *Annotationes in Marcianum*, Jean Scot énumérât ainsi les trois facultés de connaissance : « ΑΙΘΗΡΙΟΝ, ΛΟΓΟΣ, ΝΟΥΣ, hoc est sensus, ratio, animus » (7, 16; éd. C. E. Lutz, p. 11, 23-24). Il devait retrouver la même triade chez MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 10 (*PG* 91, 1112 D; *PL* 122, 1219 B-C), etc. Mais il avait, chemin faisant, appris à distinguer entre le *sensus exterior* (αἰσθησις) et le *sensus interior* (διάνοια). C'est ce dernier

c'est pourquoi on l'appelle justement le mari et le guide des autres facultés de l'âme, car entre lui et son Créateur aucune autre créature ne s'interpose^s. La raison, elle, s'applique à connaître les causes des réalités créées^s : tout ce que l'esprit perçoit dans les hauteurs de la contemplation, il le transmet à la raison, la raison le confie à la mémoire. La troisième faculté de l'âme est le sens intérieur, qui est soumis à la raison comme à la faculté qui lui est supérieure : par l'intermédiaire de celle-ci, il est soumis à l'esprit⁷. Au-dessous de ce sens intérieur, se trouve placé, selon l'ordre naturel, le sens extérieur par lequel l'âme tout entière nourrit et dirige les cinq sens corporels et vivifie le corps tout entier^s. Puis donc que l'âme rationnelle ne peut rien percevoir des dons d'en haut,

336 C

seul qu'il retiendra désormais quand il énumérera, selon l'ordre descendant, les trois facultés de connaissance : *intellectus, ratio, sensus interior* : *Periphyseon* II, 23 (*PL* 122, 568 D 2-579 A 3). Cette triade de l'âme humaine est à l'image de la Trinité créatrice : de même que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils (cf. ci-dessus : III, III, n. 4), de même le *sensus interior* procède de l'*intellectus* par la *ratio* : *Periphyseon* II, 24 (*PL* 122, 579 A 4-580 A 10). Ailleurs Jean Scot énumère différemment les trois facultés de connaissance : *intellectus, ratio, memoria* (*Periphyseon* III, 12; *PL* 122, 658 B 1-659 A 5). Le présent passage nous offre un exemple de cette double manière d'énumérer les trois termes de la triade.

8. Partis des hautes cimes de l'*intellectus*, nous sommes arrivés aux degrés inférieurs de l'âme, ceux de la vie végétative — θρεπτικὴ (*nutritiua*), αὐξητικὴ (*auctiua*) : *Periphyseon* II, 23 (*PL* 122, 570 C 12-D 4). Jean Scot en parle en ces termes : « Quae pars generalis animae ultima est, quoniam corpus nutrit et auget » (*Periphyseon* I, 4; *ShW*, p. 40, 22-23; *PL* 122, 444 A 8-9). Les cinq sens (vue, ouïe, odorat, goût, toucher) qui constituent le *sensus exterior*, bien qu'ils appartiennent plus à l'âme qu'au corps, sont cependant à la jointure de l'âme et du corps : *Periphyseon* II, 23 (*PL* 122, 569 A 5-11). Jean Scot arrête son exposé à ce point de jointure. Il ne développe donc pas ici la thèse selon laquelle l'âme — trinité créée et créatrice — crée elle-même son propre corps, « corps corruptible et matériel », distinct du « corps essentiel » créé directement par Dieu : *Periphyseon* II, 24-25 (*PL* 122, 580 A-582 C).

40 donis percipere ualet, nisi per uirum suum, hoc est per
 animum, qui principatum totius naturae tenet, merito
 iubetur mulier, anima uidelicet, uocare uirum suum,
 intellectum suum, cum quo et per quem dona spiritualia
 potest bibere, absque quo nullo modo supernae gratiae
 45 <potest> esse particeps^o. Ideo ait : *Voca uirum tuum et*
ueni huc, absque uiro tuo minime praesumas ad me uenire.
 Absente quoque intellectu, nemo nouit altitudinem theolo-
 giae ascendere, nec dona spiritualia participare.

VI [Jn 4, 17-18]

Respondit mulier et dixit ei: Non habeo uirum. Dicit
ei Iesus: Bene dixisti quia uirum non habeo. Bene dixisti,
 ait; laudo quod dixisti, quia uere dixisti. Noui enim
 336 D te non habere uirum, neque ideo noui quia tu dixisti
 5 te non habere, sed per meipsum, cui uacat omnia nosse¹.

Quinque enim uiros habuisti, et nunc quem habes, non
est tuus uir; hoc uere dixisti. De quinque uiris mysticae
 mulieris, id est rationalis animae carnaliter uiuentis,
 sensus auctorum uariatur. Quidam de quinque libris
 10 mosaicae legis accipiunt², quorum sensus propterea non
 fo 40^r probatur quoniam iudaeis | solummodo data est lex

40 percipere L¹: accipere L || 42 iubetur corr. *Ravaisson*: iuuetur
 L || 45 potest add. *Floss*: om. L, *Ravaisson*.

2 habeo L: habes corr. *Ravaisson*

9. Telle est aussi l'exégèse d'AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*,
 tract. XV, 18-19 (CCL 36, p. 156-158; PL 35, 1516-1517).

1. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 20 (CCL 36,
 p. 158; PL 35, 1517).

2. Telle était l'interprétation d'Ambroise de Milan : « Quinque
 autem iuga sunt uerborum decem uel quinque libri ueteris legis,
 de quibus in euangelio uidetur Samaritanae dicere : *Quinque enim*

si ce n'est par son mari, autrement dit par l'esprit — lequel
 exerce sa primauté sur la nature tout entière — c'est à
 juste titre que la femme, à savoir l'âme, reçoit l'ordre
 d'appeler son mari, c'est-à-dire son intellect, avec lequel et
 par lequel elle peut boire les dons spirituels, sans lequel
 elle ne peut en aucune façon participer à la grâce d'en haut².
 C'est pourquoi le Christ dit : *Appelle ton mari et viens ici*,
 n'aie pas la présomption de venir à moi sans ton mari.
 Car si l'intellect est absent, personne ne peut s'élever jus-
 qu'aux hauteurs de la théologie, ni participer aux dons
 spirituels.

VI [Jn 4, 17-18]

La femme répondit: Je n'ai pas de mari. Jésus lui dit:
Tu as raison de dire: je n'ai pas de mari. Tu as raison, dit
 le Christ, j'approuve ce que tu as dit, car tu as dit vrai. Je
 sais, en effet, que tu n'as pas de mari, je ne le sais pas
 parce que tu l'as dit, je le sais par moi-même, car il m'est
 336 D donné de tout savoir¹.

Car tu as eu cinq maris, et l'homme que tu as maintenant
n'est pas ton mari; en cela tu as dit vrai. Concernant les cinq
 maris de la femme — de la femme prise allégoriquement,
 c'est-à-dire de l'âme rationnelle qui vit de manière char-
 nelle — les auteurs donnent des interprétations variées.
 Certains y voient les cinq livres de la Loi mosaïque². Cette
 interprétation n'est pas à retenir, parce que la Loi mosaïque

uiros habuisti » (AMBROISE, *Expositio in Lucam VII*, 2214-2216;
 CCL 14, p. 283). Cette exégèse est mentionnée par AUGUSTIN, *In*
Iohannis euangelium, tract. XV, 21 (CCL 36, p. 158-159; PL 35,
 1517-1518); *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, qu. 64, 6 (PL 40,
 57). Bien qu'il déclare qu'une telle interprétation n'est ni absurde
 ni improbable, Augustin lui en préfère une autre, celle précisément
 que l'Érigène expose ci-après.

337 A mosaica, haec autem mulier generaliter omnem humanam
 15 animam significat. Augustinus quinque sensus corporis
 20 quinque uiros intelligit, sub quibus unamquamque animam,
 25 priusquam ad perfectam aetatem uenerit, qua ratione
 30 uti possit, non dubium est uiuere. Visus enim in infantibus
 uiget, similiter auditus, olfactus, gustus, tactus. Ultra
 hos carnalis adhuc anima atque infantilis nihil potest
 participare. Dum autem uenerit ad aetatem adultam, quasi
 337 B cuidam sexto uiro copulatur, id est rationi. Saepe tamen
 carnalis anima atque insipiens, neglecto rationabili motu
 ueluti naturali uiro, errori subditur, a quo et per quem
 fallitur, et ea quae contra naturam sui sunt, derelicto
 naturali ordine, appetit. Ideoque de eo dicitur : *Et nunc
 25 quem habes non est tuus uir; tuum uirum deseruisti et
 obedire ei noluisti, adulterum secuta es, ac per hoc adultera
 30 facta. Sed si uis bibere de aqua quam dabo tibi, uade,
 uoca uirum tuum, cui subiecta debes fieri et spirituali
 coniugio adiungi. Desere adulterum, ne sis adultera;
 desere errorem quo seducta es; uirum tuum reliquisti
 et naturalem castitatis tuae pulcritudinem uiolasti.
 Hactenus Augustinus³.*

Maximus quinque uiros quinque leges humanae animae
 datas significare asserit⁴. Quarum prima in paradiso

14 unamquamque animam corr. *Ravaisson* : unaquaque anima
 L || 23 derelicto conj. *Ravaisson* : delicto L || 27 quam corr. *Ravaisson* :
 qua L || 34 quarum corr. *Ravaisson* : quorum L

3. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 21-22 (CCL 36,
 p. 158-159 ; PL 35, 1517-1518) ; *De diuersis quaestionibus LXXXIII*,
 qu. 64, 7 (PL 40, 57-58). Jean Scot expose l'opinion d'Augustin
 sans s'astreindre à en reproduire exactement la lettre. Cf. ALCUIN,
Commentaria in Iohannis euangelium II, 7 (PL 100, 794 C-796 B).

4. MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones ad Thalassium* 41 (PG 90,
 404 B 14-405 A 3). C'est à M. Paul Meyvaert que revient le mérite
 d'avoir découvert en ce passage des *Quaestiones ad Thalassium* la
 source probable de l'exégèse que Jean Scot attribue ici à Maxime :

a été donnée seulement aux Juifs, alors que cette femme
 signifie, de manière générale, toute âme humaine. Augustin
 interprète les cinq maris comme étant les cinq sens du
 corps, sous lesquels il n'est pas douteux que vit chaque
 337 A âme avant de parvenir à l'âge parfait où elle peut faire
 usage de la raison. Les enfants, en effet, ont le plein usage de
 la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher. L'âme
 qui est encore charnelle et infantile, ne peut participer à une
 activité qui dépasse ces cinq sens. Mais quand elle arrive à
 l'âge adulte, elle s'unit, pour ainsi dire, à un sixième mari,
 qui est la raison. Toutefois, il arrive souvent que l'âme
 charnelle et insensée néglige le mouvement de la raison,
 son mari naturel, et se soumette à l'erreur, par laquelle et
 à travers laquelle elle est trompée ; ayant abandonné
 l'ordre de la nature, elle désire ce qui est contre sa nature.
 C'est pourquoi l'erreur est ainsi désignée : *L'homme que
 tu as n'est pas ton mari*. Tu as abandonné ton mari, tu n'as
 pas voulu lui obéir, tu as suivi un homme adultère et, de ce
 fait, tu es devenue adultère. Mais si tu veux boire de l'eau
 que je te donnerai, *Va, appelle ton mari*, celui auquel tu dois
 337 B devenir soumise et auquel tu dois être unie par un mariage
 spirituel. Abandonne l'homme adultère, pour ne pas être toi-
 même adultère. Abandonne l'erreur qui t'a séduite. Tu as
 quitté ton mari et violé la beauté naturelle de ta chasteté.
 Telle est l'interprétation d'Augustin³.

Maxime le Confesseur affirme que les cinq maris signi-
 fient les cinq lois données à l'âme humaine⁴. La première

P. MEYVAERT, « The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and
 Eriugena's Latin Rendering of the 'Ad Thalassium' of Maximus the
 Confessor », dans *Sacris Erudiri*, t. 14 (1963), p. 140 [130-148].
 Voici la traduction érigénienne de Maxime, *op. cit.*, (PG 90, 404 C
 8-12) : « Habuit itaque natura primam legem quasi uirum in paradyso ;
 secundam post paradysum ; tertiam in diluio Noe ; quartam de
 circumcissione in Abraam ; quintam de immolatione Isaac » (Ms.
 Troyes, *Bibl. mun.* 1234, fol. 158rb). Le sixième mari de la Sama-
 ritaine est la Loi mosaïque : PG 90, 404 C 14-15.

35 ante peccatum data est homini de illicito et prohibito
 1° 40^v ligno. Secunda | post praeuarcationem et expulsionem
 eius de paradiso, de multiplicatione humanae propaginis.
 Tertia Noe ante diluuium, de arca fabricanda. Quarta
 post diluuium, de diuisionibus gentium. Quinta Abraam,
 40 de circumcissione et immolatione filii sui. His quinque
 337 C legibus, quasi quibusdam quinque uiris, humana anima
 ab initio mundi usque ad legem Moysi subiecta erat. Lex
 autem litterae, quae data est per Moysen, non ad liberan-
 dam animam uel iustificandam data est, sed ad redar-
 45 guendam, et grauitate sacramentorum opprimendam,
 quae ei nullam salutem contulerant, nisi ad gratiam noui
 testamenti confugeret : « Lex enim data est, ut gratia
 quereretur, gratia autem data, ut lex impleretur⁵. »
 Quoniam igitur lex litterae nil humanae naturae contulerat
 50 ad salutem — « Neminem enim lex ad perfectum duxit⁵⁶ » —
 sed ad cumulum delictorum ualuit — sicut ait apostolus :
 « Virtus peccati lex^b », idem : « Lex autem subintrauit
 ut abundaret peccatum^c » — pulcre ait dominus sama-
 ritanae : *Et nunc quem habes non est tuus uir*. Dimitte
 337 D 55 litteram, non est tuus uir; uade ad uirum tuum, ad spiritum
 litterae; uoca legem gratiae, quae est tuus uir, a quo
 spiritualem uirtutum prolem concipies, cum quo dona
 sancti spiritus tibi dabo, quibus in me credere ualebis.
 Repudiato igitur sexto uiro, carnali uidelicet lege, iubetur
 60 rationabilis anima uocare uirum suum, hoc est nouum
 testamentum, legem gratiae, sub qua sola saluari poterat.

49 contulerat *conjicio*: contulerit L || 53 habundaret L || 60 uirum
 L¹: uirium L.

a *Héb.* 7, 19 b *I Cor.* 15, 56 c *Rom.* 5, 20.

5. AUGUSTIN, *De spiritu et littera* XIX, 34 (CSEL 60, p. 187,
 22-23; PL 44, 221). Jean Scot a déjà cité ce texte ci-dessus : I,
 xxiv, 43-44.

loi fut donnée à l'homme avant le péché, dans le paradis :
 elle concernait l'arbre du fruit défendu. La deuxième loi fut
 donnée après la faute de l'homme et son expulsion du para-
 dis : elle avait pour objet la multiplication du genre humain.
 La troisième loi fut donnée à Noé avant le déluge : elle
 concernait la fabrication de l'arche. La quatrième loi fut
 donnée après le déluge : elle avait pour objet la division des
 peuples. La cinquième loi fut donnée à Abraham : elle
 concernait la circoncision et l'immolation de son fils. A ces
 cinq lois, comme à cinq maris, l'âme humaine fut soumise
 depuis le commencement du monde jusqu'à la Loi de
 Moïse. Or la loi de la lettre, qui fut donnée par l'intermé-
 diaire de Moïse, ne fut pas donnée pour délivrer l'âme ou
 la justifier, mais pour la confondre et l'écraser sous le poids
 de signes sensibles qui ne pouvaient lui apporter le salut
 tant qu'elle ne recourrait pas à la grâce du Nouveau Testa-
 ment : « La Loi a été donnée pour que la grâce fût recher-
 chée, la grâce a été donnée pour que la Loi fût accomplie⁵. »
 Puis donc que la Loi de la lettre n'a nullement apporté le
 salut à la nature humaine — « La Loi, en effet, n'a conduit
 personne à la perfection⁵⁶ » — mais a contribué à accumuler
 les péchés — l'Apôtre dit : « La puissance du péché, c'est la
 Loi^b », et aussi : « La Loi est intervenue pour faire abonder
 le péché^c » — le Seigneur a raison de dire à la Samaritaine :
L'homme que tu as maintenant n'est pas ton mari. Renvoie
 la lettre, ce n'est pas ton mari. Va à ton mari, c'est-à-dire,
 à l'esprit de la lettre. Appelle la loi de grâce, c'est là ton
 mari, celui de qui tu concevras la famille spirituelle des
 vertus, avec lequel je te donnerai les dons du Saint-Esprit :
 par eux tu pourras croire en moi. Une fois répudié le
 sixième mari, la loi charnelle, l'âme raisonnable reçoit
 l'ordre d'appeler son vrai mari, c'est-à-dire le Nouveau
 Testament, la loi de grâce, sous laquelle seule elle peut être
 sauvée.

6. Ce texte a déjà été cité ci-dessus : IV, I, 37-38.

337 C

337 D

VII [Jn 4, 19-24]

1^o 41^r *Dicit ei mulier: Domine, uideo quia propheta | es tu.*
 Vt cognouit mulier ex his quae ei dominus <dixit> de
 numero uirorum suorum deque suo adulterio cum uiro
 338 A alieno, quod ipse propheta fuerit, continuo proposuit
 5 questionem. Ac si diceret: Quoniam uideo te et indubi-
 tantly cognosco prophetam esse, solue mihi questionem
 de qua iudaei et samaritani contendunt, de loco uidelicet
 adorandi deum, pro qua ipsi iudaei nobis non coutuntur,
 hoc est, a nobis dissentiunt. *Patres nostri in monte hoc*
 10 *adorabant*, id est Iacob et filii eius, et omnes samaritani
 qui sub lege mosaica degebant; *et uos, iudaei, dicitis quia*
in Hierusolimis est locus ubi oportet adorare. In hoc itaque
 dissentimus, in hoc unanimiter non coutimur: in monte
 hoc Samariae adoramus deum, ubi Iacob, uos in templo
 15 hierusolimitano. Quoniam itaque uideo te prophetam,
 nosse omnia te non dubito; ac per hoc fac me certam de
 338 B hac contentione, id est uestra et nostra, ubi adorare deum
 debemus, in loco hoc, an in Hierosolimis.

Dicit ei Iesus: Mulier, crede mihi, quia uenit hora
 20 *quando neque in monte hoc, neque in Hierosolimis adorabilis*
patrem. Vos adoratis quod nescitis, nos adoramus quod
scimus. His uerbis iactantiam mulieris samaritanæ
 omniumque samaritanorum opprimit. Samaritani quippe
 putabant se non minoris religionis fuisse quam iudaei.
 25 Ex persona igitur iudaeorum loquitur, non impiorum
 se non recipientium, sed patriarcharum et prophetarum,

13 unianimiter L || 20 adhorabitur L || 21 adhoratis L || 22 mulieris
 iactantiam samaritanæ ∞ L

VII [Jn 4, 19-24]

La femme lui dit: Seigneur, je vois que tu es un prophète.
 Grâce à ce que le Seigneur lui a dit du nombre de ses
 maris et de son adultère avec un homme qui n'était
 pas le sien, la femme a compris qu'il était prophète. 338 A
 Aussitôt, elle lui demande: puisque — je le vois et je
 le connais de façon indubitable — tu es un pro-
 phète, résous-moi la question au sujet de laquelle Juifs et
 Samaritains se querellent, à savoir en quel lieu il faut
 adorer Dieu. C'est à cause de cela que les Juifs n'ont pas de
 relations avec nous, autrement dit, sont en désaccord avec
 nous. *Nos pères*, c'est-à-dire Jacob, ses fils et tous les
 Samaritains qui vivaient sous la Loi mosaïque, *adoraient*
sur cette montagne et vous, les Juifs, vous dites qu'à Jérusa-
salem est le lieu où il faut adorer. Car c'est en cela que nous
 sommes en désaccord, en cela que nous n'avons absolument
 pas de relations les uns avec les autres: nous adorons Dieu
 sur cette montagne de Samarie où l'adorait Jacob, vous
 autres l'adorez dans le Temple de Jérusalem. Mais je vois
 que tu es prophète, je ne puis donc douter que tu ne
 connaites toutes choses. Par conséquent, apprends-moi ce
 qu'il faut penser de cette querelle entre vous et nous: Où
 338 B devons-nous adorer Dieu, ici ou à Jérusalem?

Jésus lui dit: Femme, crois-moi, l'heure vient où ce ne
sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez
le Père. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas; nous,
nous adorons ce que nous connaissons. Par ces paroles, le
 Christ abaisse la vantardise de la Samaritaine et celle
 de tous les Samaritains. Ceux-ci, en effet, croyaient que
 leur religion n'était pas inférieure à celle des Juifs. Le
 Christ prend donc la parole au nom des Juifs, non pas des
 Juifs impies qui ne le reçoivent pas, mais des patriarches,
 des prophètes et de tous ceux qui, peu de temps auparavant,

1^o 41^r et eorum qui in se crediderunt | paulo ante in Iudaea³¹.
 Propterea ait : Vos adoratis patrem quem nescitis, nos
 autem adoramus eundem patrem quem scimus. Nemo
 338 C 30 enim potest adorare patrem, nisi prius adorauerit filium.
 Qui credit in filium, ipse nouit filium ac, per hoc, nouit
 et patrem. Ait enim : « Philippe, qui me uidet, et patrem
 meum uidet³². » Tu igitur, mulier, cum tua tota <gente>
 35 nescis patrem quem adoras, quia adhuc non credidisti in
 filium eius, per quem ad patris notitiam peruenitur. Et hoc
 est quod sequitur : *Quia salus ex iudaeis*. Ac si aperte
 diceret : Ideo scimus quod adoramus, adiungens se
 credentibus iudaeis, *quia salus ex iudaeis*, quia christus,
 qui est totius mundi salus, ex iudaeis est, non solum origine
 40 carnis, uerum etiam propagine fidei; ex eis enim orta est
 fides et primitiua ecclesia.

Sed uenit hora et nunc est. Horam dicit praesentiam suam
 338 D in carne. Tu, inquit, mulier, de loco adorandi me consulis.
 Ideo tibi dico : *Venit hora*, praesens sum, *et nunc*, sum in
 45 carne, *quando ueri adoratores adorabunt patrem in spiritu
 et ueritate*. Priusquam uenirem, nemo potuit adorare
 patrem in spiritu et ueritate, praeter patriarchas et
 prophetas, quibus praesentia mea in carne reuelata est
 per spiritum antequam uenirem in mundum. Non ergo,
 50 o mulier, in monte hoc, neque in Ierosolimis ueri adoratores
 adorabunt me et patrem meum, sed interius in intimo
 templo cordis sui et intelligentiae suae, quae purgabitur
 1^o 42^r prius | per fidem, illuminabitur per scientiam, perficietur

32 filippe L || 33 gente add. Ravaisson: om. L || 52 et intelligentiae
 suae quae conjicio (cf. supra: I, xxx, 38): in intelligentiae suaeq;
 L: intelligentiaeque suae Ravaisson

a Jn 2, 23 b Jn 14, 9.

1. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 26 (CCL 36,
 p. 161; PL 35, 1520).

ont cru en lui en Judée³¹. C'est pourquoi il dit : Vous, vous
 adorez le Père que vous ne connaissez pas; nous, nous ado-
 rons ce même Père que nous connaissons. Personne, en
 effet, ne peut adorer le Père s'il n'a d'abord adoré le Fils.
 338 C Celui qui croit au Fils connaît le Père et, par là même,
 connaît aussi le Père. Le Christ dit en effet : « Philippe, qui-
 conque me voit, voit aussi mon Père³². » Ainsi donc, toi-
 même, ô femme, avec tout ton <peuple>, tu ne connais
 pas le Père que tu adores, parce que tu n'as pas encore cru
 en son Fils, par qui l'on arrive à la connaissance du Père.
 Tel est le sens de ce qui suit : *Car le salut vient des Juifs*.
 En d'autres termes : nous connaissons ce que nous adorons,
 dit Jésus en se mettant lui-même au nombre des Juifs
 croyants, *car le salut vient des Juifs*, parce que le Christ,
 qui est le salut du monde entier, vient des Juifs, non seule-
 ment par l'origine charnelle, mais aussi par la lignée de la
 foi. Des Juifs, en effet, ont surgi la foi et l'Église primitive.

Mais l'heure vient et dès maintenant elle est venue. Le
 Christ appelle « heure » sa présence dans la chair. Toi, dit-il
 à la femme, tu me demandes mon avis au sujet du lieu où il
 faut adorer. C'est pourquoi je te dis : *L'heure vient* — je suis
 338 D présent — *et dès maintenant elle est venue* — je suis dans la
 chair — *où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit
 et en vérité*. Avant ma venue, personne n'a pu adorer le
 Père en esprit et en vérité, en dehors des patriarches et des
 prophètes auxquels ma présence dans la chair fut révélée
 par l'Esprit avant ma venue dans le monde. Ce n'est donc,
 ô femme, ni sur cette montagne ni à Jérusalem que les vrais
 adorateurs m'adoreront, moi et mon Père, mais à l'inté-
 rieur d'eux-mêmes, dans le temple secret de leur cœur et de
 leur intelligence. Celle-ci sera d'abord purifiée par la foi,
 puis illuminée par la science, enfin rendue parfaite par la
 339 A

2. Ce verset évangélique (Jn 14, 9) a déjà été cité plus haut :
 I, xxv, 12-13. Il est cité et commenté dans les *Expositiones* I, 2 (PL
 122, 132 B).

339 A per deificationem in monte theologiae³. In spiritu adora-
 55 bunt, qui spiritu sancto illuminati erunt : *Etenim pater
 tales querit adorantes se*, qui eum in spiritu suo et in
 ueritate cognitionis suae adorant. Quod praedixit, ratione
 conclusit dicens : *Spiritus deus, et adorantes se in spiritu
 et ueritate oportet adorare*. Ac si diceret : Si deus corporeus
 60 aut corpus esset, fortassis quaereret loca corporalia
 ad se adorandum. Iam quia spiritus est, eos quaerit qui
 in spiritu suo et in intellectu per ueram cognitionem se
 adorent⁴.

VIII [Jn 4, 25-28]

*Dicit ei mulier: Scio quia messias uenit, qui dicitur
 christus. Quoniam dominus praedixit : « Venit hora et
 339 B nunc est », putabat mulier de messia, hoc est de uenturo
 christo, quem adhuc praesentem non cognouerat, quasi
 5 de alio dixisse. Audierat enim ex prophetis christum*

57 se post suae add. L.

3. Les trois étapes de la vie selon l'esprit sont les suivantes :
 1° κάθαρσις (*purgatio*), 2° φωτισμός (*illuminatio*), 3° τελείωσις
 (*perfectio*) : cf. PSEUDO-DENYS, *Hierarchie céleste* III, 2 (PG 3, 165 C
 6-7; SC 58, p. 90; PL 122, 1045 B 14-15). Jean Scot loue Charles
 le Chauve de rester fidèle à ce triple devoir de purification, d'illumi-
 nation et de perfection : *Epistula ad Carolum regem de uersione
 operum Dionysii*, éd. E. Dümmler dans MGH, Ep. VI, Berlin 1902,
 p. 158, 19-24; PL 122, 1031 A 5-14. Il revient fréquemment sur
 ce thème dans le *Periphyseon* (PL 122, 449 D 2-3 [ShW, p. 54, 16],
 574 A 7-9, 981 D 5, etc.) et surtout dans les *Expositiones* (PL 122,
 200 A 4-5, 246 D 3-5; DONDAINE, p. 254, 2; p. 257-260; p. 273,
 14-16). Voilà donc une liste de trois termes : *Purgatio*, *Illuminatio*,
Perfectio. Or, nous avons rencontré plus haut (I, xxiv, n. 8) une
 autre liste qui comprenait quatre termes : *Fides*, *Actio*, *Scientia*,
Contemplatio (avec les équivalences de ce dernier terme : *Deificatio*,

divinisation sur la montagne de théologie³. Ils adoreront
 en esprit, car ils auront été illuminés par le Saint-Esprit :
Ce sont de tels adoreurs, en effet, que le Père recherche, des
 adoreurs qui l'adorent dans leur esprit et dans la vérité
 de leur connaissance. Le Christ conclut ce qu'il vient de dire
 par un argument de raison : *Dieu est esprit, et ceux qui
 l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité*. En d'autres
 termes : si Dieu était corporel, ou s'il était un corps, peut-
 être rechercherait-il des lieux corporels pour y être adoré,
 mais, parce qu'il est esprit, ce qu'il recherche, ce sont des
 êtres qui puissent l'adorer dans leur esprit et dans leur
 intelligence par une connaissance véritable⁴.

VIII [Jn 4, 25-28]

*La femme lui répondit: Je sais que le Messie vient, celui
 qu'on appelle Christ. Le Seigneur ayant dit : « L'heure
 vient et dès maintenant elle est venue », la femme pensait
 qu'il avait parlé du Messie, c'est-à-dire du Christ à venir —
 elle n'avait pas encore reconnu sa présence — comme s'il
 s'agissait de quelqu'un d'autre. Elle avait appris, en effet,*

339 B

Theologia). Jean Scot s'efforce d'accorder les deux listes et, comme
 la seconde comporte un terme de plus que la première, il met la
Purgatio en rapport tantôt avec la *Fides* (comme il le fait ici), tantôt
 avec l'*Actio* comme dans le texte suivant : « *Animae igitur purgatae
 per actionem, illuminatae per scientiam, perfectae per theologiam...* »
 (*Periphyseon* II, 23; PL 122, 574 A 7-9). Dans le présent *Commentaire*
 (ci-après : VI, II, 10-24) il attribue à la *Purgatio* les deux termes
 réunis de *Fides* et d'*Actio*. Quant à la « Montagne de théologie »,
 c'est une image qui a pu être appelée par la remarque de la
 Samaritaine (Jn 4, 20), mais qui est familière à l'Érigène : *Periphyseon*
 III, 12; III, 23 (PL 122, 661 A 10-11; 689 C 7-690 A 5); *Homélie*
 XIV, 2 (SC 151, p. 268). Cf. ci-après : VI, VI, 9-17.

4. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 24 (CCL 36,
 p. 160-161; PL 35, 1519).

uenturum. Ideo ait : *Scio quia messias uenit*. ' Venit ' dixit, non ' ueniet ', ut sua uerba uerbis prophetae compararet, cum quo loquebatur; aut quodammodo illuminata a spiritu uenientem christum praesentialiter intellexit; aut quia usus loquendi est ut de eo, qui est in itinere, ' uenit ', cum adhuc non uenerit, dicatur. Messias ebraicum nomen est, quod grece interpretatur christus, hoc est unctus¹. *Cum uenerit ille, adnuntiabit nobis omnia*. Adhuc non intellexit perfecte praesentem christum, 10
 15 credit tamen, a prophetis erudita, aduentum | christi et doctrinam eius futuram. *Adnuntiabit nobis omnia*, 339 C
 cuncta uidelicet quae ad cultum suum et patris sui pertinent.

Dicit ei Iesus : Ego sum, qui loquor tibi. Primo dominus intellectum mulieris aperuit ut crederet, deinde seipsum ei manifestauit. Illa siquidem credidit prophetas qui de aduentu christi praedixerunt; ideoque meruit loqui cum ipso, quem futurum crediderat, quamuis adhuc praesentem non cognouerat. Cuius fidei merito uenit ad cognitionem loquentis de seipso christi et dicentis : Ego sum ipse christus; quem cognoscis futurum, iam cognosce praesentem. 20
 25

Et continuo uenerunt discipuli eius, et mirabantur quia cum muliere loquebatur. Quare mirabantur, cum seipsum christus locutus sit cum mulieribus? Non ergo mirabantur dominum suum loqui cum muliere, sed hoc solum mirabantur quia cum samaritana, id est alienigena muliere, <loquebatur>, ignorantes mysterium ecclesiae de gentibus futurae. *Nemo tamen dicebat : Quid quaeris, aut quid loqueris cum ea?* Non enim ausi sunt discipuli interrogare dominum suum, timentes ne ab eo reprehenderentur, 30
 339 D
 35

33 misterium L

1. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XV, 27, 11-14 (CCL 36, p. 162; PL 35, 1520).

par les prophètes que le Christ devait venir. C'est pourquoi elle dit : *Je sais que le Messie vient*. Elle a dit « vient » et non « viendra », afin d'accorder son langage avec celui du prophète avec lequel elle parlait; à moins qu'illuminée d'une certaine façon par l'Esprit elle n'ait compris que le Christ était là présentement qui venait; à moins encore qu'elle n'ait suivi cette façon de parler qui veut qu'on dise ' il vient ' de celui qui est en chemin, alors même qu'il n'est pas encore venu. Messie est un nom hébreu, dont la traduction grecque est Christ, ce qui veut dire Oint¹. *Lorsqu'il sera venu il nous fera connaître toutes choses*. La femme n'a pas encore parfaitement compris que le Christ était présent; néanmoins, instruite par les prophètes, elle a cru en sa venue et en son enseignement futur. *Il nous fera connaître toutes choses*, à savoir tout ce qui concerne son culte et celui de son Père. 339 C

Jésus lui dit : Je le suis, moi qui te parle. Le Seigneur a d'abord ouvert l'intelligence de la femme, afin qu'elle crût, ensuite il s'est manifesté lui-même à elle. Celle-ci a cru les prophètes qui avaient annoncé la venue du Christ : c'est pourquoi elle a mérité de parler avec celui qu'elle croyait à venir, alors qu'il était déjà présent à son insu. A cause de cette foi, elle est parvenue à la connaissance du Christ et celui-ci, parlant de lui-même, lui déclarait : C'est moi le Christ ; celui que tu connais comme étant à venir, sache désormais qu'il est présent.

Là-dessus, ses disciples arrivèrent : ils s'étonnaient qu'il parlât avec une femme. Pourquoi s'étonnaient-ils, alors que le Christ a très souvent parlé avec des femmes ? Ils ne s'étonnaient donc pas qu'il parlât avec une femme, mais seulement avec une Samaritaine, avec une étrangère, car ils ignoraient le mystère de l'Église laquelle devait venir de la Gentilité. *Néanmoins, aucun ne dit : Que lui veux-tu ? ou : Pourquoi lui parles-tu ?* Les disciples, en effet, n'osaient pas interroger leur Maître, dans la crainte d'essuyer une réprimande au cas où leur demande eût été 339 D

si incaute eum interrogarent, nondum ualentes futurae ecclesiae mysterium cognoscere².

340 A 40 *Reliquit ergo idriam suam mulier.* Postquam ecclesia seu humana natura cognouit praesentiam diuinae substantiae³ in carne, reliquit idriam suam, reliquit usum suum carnalem, reliquit aquam et studium carnalis scientiae⁴***

<Desunt cetera capitula libri quarti, seu commentarius uersiculorum 28 b-54 capituli IV sancti euangelii secundum Iohannem>

38 misterium L.

2. La Samaritaine, ainsi qu'on l'a dit plus haut (IV, III, n. 1), figure mystiquement l'Église. C'est ce mystère que les Apôtres ne savent pas encore reconnaître.

inconsidérée; ils ne pouvaient pas connaître encore le mystère de l'Église future³.

340 A *La femme, alors, abandonna sa cruche.* Dès que l'Église, ou la nature humaine, eut reconnu la présence dans la chair d'une « substance³ » divine, elle abandonna sa cruche, elle abandonna ses habitudes charnelles, elle abandonna l'eau et la recherche de la science charnelle⁴...

<Les autres chapitres du livre IV manquent dans le manuscrit; ce qui nous prive du commentaire des versets 28 b-54 du chapitre IV de l'évangile selon saint Jean>

3. Le mot *substantia* désigne ici la personne (ou hypostase) du Fils de Dieu. Cf. ci-dessus : I, xxiv, n. 5.

4. Tel est, en effet, l'un des symbolismes de l'eau, du puits et de la cruche : cf. ci-dessus IV, iv, n. 4. Cf. AUGUSTIN, *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, qu. 64, 8 (PL 40, 59).

LIBER V

<Deest liber V, seu commentarius capituli V sancti euangelii secundum Iohannem>

LIVRE V

<Le livre V manque dans le manuscrit; ce qui nous prive du commentaire du chapitre V de l'évangile selon saint Jean>

LIBER VI

I [Jn 6, 1-6]

<Deest commentarius uersiculorum 1-4 capituli VI sancti euangelii secundum Iohannem>

fo 43r
5
340 B
10
 <Cum subleuasset ergo oculos Iesus et uidisset quia multitudo maxima uenit ad eum. Non immerito quaeritur cur dixerit : Cum subleuasset oculos Iesus, quasi>¹ | turbam ad se uenientem uidere non posset, si oculos suos non leuaret, qui, priusquam fieret mundus, omnia uiderat, neque umquam corporalium oculorum instrumentis ad uidentum indigebat. Eleuat ergo oculos suos, nos edocens cordis nostri oculos eleuare, totumque mundum undique ad fidem christi concurrere. Leuare etiam oculos nostri cordis exemplo christi admonemur ut, si forte, eo nos docente et interius inluminante, altitudinem actionis et

7 suos quasi per haplographiam omissum suppleuit L² || 9 nostri L¹: nostre L

1. La source la plus directe du commentaire érigénien de la multiplication des pains semble être AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXIV (CCL 36, p. 244-248 ; PL 35, 1592-1596). Mais Jean Scot a pu puiser ailleurs, tout particulièrement dans MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 67 (PG 91, 1396 B-1404 C) et dans

LIVRE VI

I [Jn 6, 1-6]

<Le commentaire des versets 1-4 du chapitre VI de l'évangile selon saint Jean manque dans le manuscrit>

<Levant alors les yeux, Jésus vit qu'une grande foule venait à lui. On peut à bon droit se demander pourquoi l'évangéliste a dit : *Levant les yeux, Jésus vit*, comme si Jésus>¹ ne pouvait, sans lever les yeux, voir la foule qui venait à lui, lui qui, avant que le monde fût, avait vu toutes choses sans avoir jamais besoin pour voir, des organes corporels que sont les yeux. Il élève donc ses yeux pour nous enseigner à élever les yeux de notre cœur et pour enseigner au monde entier à accourir de partout vers la foi du Christ. Nous sommes invités aussi à lever les yeux de notre cœur, à l'exemple du Christ, afin que si, après avoir reçu son enseignement et après avoir été illuminés intérieurement par lui, il nous est permis de monter

340 B

AUGUSTIN, *Sermo* 130 (PL 38, 725-728) ; *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, qu. 61 (PL 40, 48-53), etc. On peut aussi comparer le commentaire de Jean Scot sur la multiplication des pains à un exposé d'Origène sur le même sujet : ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* XII, 5 (GCS 29, p. 110-113 ; SC 7, p. 209-213). Les pages qui suivent font d'ailleurs souvent penser à Origène. Les mots qui ont été mis entre crochets au début du chapitre représentent une conjecture.

scientiae necnon et theologiae ascendere permittamur^a, turba sequentium carnalium cogitationum nos non perturbet et a contemplationis altitudine deiciat, sed eas
 15 spiritualibus escis, quantum possunt capere, satisfaciendo pascere procuremus.

Dicit ad Philippum. Philippus, qui interpretatur 'os lampadis'^a, figuram gerit praedicatorum fidem, quibus in altitudine contemplationis cum christo constitutis, de
 20 carnalium cogitationum turba pascenda dominus cotidie loquitur : *Vnde ememus panes ut manducent hi? Hoc aulem dicebat temptans eum*, hoc est, fidem ipsius de futuro
 340 c miraculo consulens. « Deus intemptator malorum est^a. » Temptat autem electos probandi gratia, non **supplantandi**.
 25 Temptationis siquidem duae species sunt, quarum una iustorum probat fidem, altera impiorum reprobat perfidiam.

Ipse enim sciebat quid futurum erat facere. Probandi, inquit, gratia temptat dominus Philippum, non discendi
 30 quid faciendum foret. Ipse enim nouit, priusquam fieret mundus, omnia miracula, quae factururus esset in mundo. Quod enim ait : *Ipse enim sciebat*, non ante aliquod tempus, sed ante omnia tempora cognouerat *quid futurum ei erat facere*.

14 deiciat L¹: deiciet L || 15 escis : aescis L || 17 os L¹: hos L ||
 24 supplantandi L^a: damnandi L || 25 quarum L¹: quorum L ||
 29 temptat L¹: tentat L.

a Jac. 1, 13.

2. Nous retrouvons ici les quatre termes que nous avons rencontrés plusieurs fois déjà : *Fides, Actio, Scientia, Theologia* (ou *Contemplatio*). Cf. ci-dessus : I, xxiv, n. 8 ; IV, vii, n. 3.

vers les hauteurs de l'action, de la science et de la théologie^a, nous ne soyons pas troublés par la foule des pensées charnelles qui nous suivent, ni précipités par elle des sommets de la contemplation, mais que nous ayons soin de rassasier cette foule, dans la mesure où elle en est capable, par des aliments spirituels.

Il dit à Philippe. Philippe, dont le nom signifie « bec de lampe »^a, est la figure de ceux qui prêchent la foi, qui sont établis avec le Christ dans les hauteurs de la contemplation et auxquels, chaque jour, le Seigneur parle de la foule des pensées charnelles qu'il faut nourrir : *Ou pourrions-nous acheter du pain pour que ces gens aient à manger? Il disait cela pour le tenter*, c'est-à-dire pour examiner sa foi dans le miracle futur. « Dieu ne tente pas pour le mal^a » : il tente les élus en vue de les éprouver, non de les faire tomber. Car il y a deux espèces de tentation : l'une éprouve la foi des justes, l'autre réproouve le manque de foi des impies.

Car lui-même savait bien ce qu'il allait faire. C'est pour éprouver Philippe, nous dit l'évangéliste, que le Seigneur le tente, non pour apprendre de lui ce qu'il doit faire. Il connaissait, en effet, avant même que le monde fût, tous les miracles qu'il ferait dans le monde. Quand l'évangéliste dit : *Lui-même savait*, cela signifie que le Christ connaissait, non depuis quelque temps, mais avant tous les temps, ce qu'il allait faire.

3. Cette étymologie du nom de Philippe — στόμα λαμπάδος, *os lampadis* — est bien attestée : FR. WUTZ, *Onomastica sacra* [TU 41], p. 35, 444, 452, 549, 560. Parmi les auteurs qui ont pu la transmettre à Jean Scot, citons : JÉRÔME, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, éd. P. de Lagarde, p. 64, 23 ; 69, 5 ; 76, 28 ; CCL 72, p. 140, 146, 155 ; ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, VII, ix, 16 ; BÈDE, *Super Acta Apostolorum expositio* (Act. 8, 35) : PL 92, 963 A.

II [Jn 6, 7-9]

Respondit ei Philippus: Ducentorum denariorum panes non sufficiunt his, ut unusquisque modicum quid accipiat.

340 D Adhuc Philippus, lacte doctrinae nutritus, solidum uerae
fidei atque cognitionis cibum capere non ualens, iuxta
5 suae iam uirtutis facultatem respondit, impossibile existi-
mans tantam multitudinem paucis panibus refici posse.
Erudiendi itaque gratia ludit dominus cum Philippo,
temptans eius fidei simplicitatem, ut per hoc disceret
altius ascendere, nullamque difficultatem deo crederet
10 inesse. Ordo itaque euangelizantium qui, ut diximus,
| per Philippum typice insinuat, temptanti se domino,
341 A hoc est fidem illorum probanti ac, per hoc, etiam laudanti
respondit: *Ducentorum denariorum panes non sufficiunt.*
Centenarius numerus perfectus est: decies enim decem eum
15 conficiunt. Qui numerus, si fuerit duplicatus, faciunt
ducentos, pulchre perfectionem bonae actionis et ratio-
nabilis scientiae typum gerens¹, quae pascendis, hoc est,
erudiendis in fide non sufficiunt, nisi eis altitudo theologiae
addatur. Actio quippe uirtutum fidelium animas solum-
modo purgat, scientia uero rerum creatarum inluminat.
20 Sed illa purgatio atque illuminatio eis non sufficit, nisi
habitus perfectae contemplationis addatur, qui solus
animas ad consummatam spiritualium refectionum pleni-
tudinem perducit.

8 temptans L²: tentans L || eius L³: ipsius L || ut L¹: et L || 10
diximus L²: dixit L || 11 typice L²: tipice L || temptanti L¹: temptantis
L || 12 laudanti L²: laudauit L || 13 respondit *suppleuit* L² (i. mg) ||
16 et L² || 17 typum L²: tipum L || 20 creatarum *Ravaisson*: creatorum
L¹: creatoris L

1. Ce symbolisme du nombre 100 pourrait s'inspirer, en partie

II [Jn 6, 7-9]

*Philippe lui répondit: Deux cents deniers de pain ne
suffisent pas pour que chacun en reçoive un petit morceau.*
Philippe, qui n'a jamais été nourri que du lait de la doctrine,
ne peut supporter la nourriture solide de la vraie foi et de
340 D la vraie connaissance. Il fait donc une réponse qui est à la
mesure de ses capacités: il estime impossible de nourrir
une aussi grande multitude avec une si petite quantité de
pain. C'est pour l'instruire que le Seigneur taquine Philippe,
éprouvant la simplicité de sa foi, afin de lui apprendre
à monter plus haut et à croire qu'aucune difficulté ne
saurait arrêter Dieu. Les prédicateurs de l'Évangile,
symboliquement représentés, ainsi qu'on l'a dit,
par Philippe, répondent au Seigneur qui les tente, c'est-à-
dire éprouve leur foi et, par là même, fait l'éloge de cette
341 A foi: *Deux cents deniers de pain ne suffisent pas.* Le nombre
cent est un nombre parfait: dix fois dix, en effet, font cent.
Si ce nombre est doublé, on obtient deux cents, chiffre qui
symbolise bien la perfection de l'action bonne et celle de la
science rationnelle¹. Cette double perfection ne suffit pas à
rassasier les hommes, c'est-à-dire à les instruire dans la foi:
il leur faut, de plus, s'élever jusqu'à la théologie. Car l'action
des vertus purifie seulement les âmes des fidèles, tandis que
la science des réalités créées les illumine. Mais cette puri-
fication et cette illumination ne leur suffisent point, tant
qu'on n'y ajoute pas la disposition stable de la parfaite
contemplation. Celle-ci, en effet, peut seule conduire les
âmes à la suprême plénitude des festins spirituels.

du moins, de MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 67: 'H δὲ τρίτη
μονὰς [= 100] ἀρετῆς καὶ γνώσεως ἐστὶν εἰκὼν (PG 91, 1404 B-C),
ce que Jean Scot traduit ainsi: «Tertia uero monas uirtutis et
scientiae est imago» (Ms. *Mazarine* 561, fol. 208v).

25 *Dicit ei unus discipulorum eius, Andreas frater Simonis*
 341 B *Petri: Est puerulus unus hic, qui habet quinque panes*
ordeaceos et duos pisciculos, sed haec quid sunt in tantos?
 Eadem simplicitate, qua et Philippus, respondit Andreas
 frater Simonis Petri. In ea tamen simplicitate multiplex
 30 *continetur theoria*². Puerulus iste qui, iuxta fidem rerum
*gestarum*³, aut unus ex discipulis intelligitur, aut puerulus
 quidam ex turba quae eos sequebatur, mystice legislatorem
 significat, Mosea uidelicet⁴, qui ueluti quidam puerulus
 non incongrue dicitur, quia ipsa lex, quae per eum data
 35 est, neminem ad perfectam iustitiae aetatem perduxit⁵.
Vnus puerulus dicitur legislator, quia unitatem ecclesiae
*futuram praefigurabat factis, dictisque profetabat*⁶. 'Hic'
 dixit, hoc est in ueteri testamento, quod iam nouo
 clarescente uilescere coepit, adhuc tamen omnino non
 40 recessit.

341 C *Qui habet quinque panes ordeaceos.* Quinque panes
 ordeacei sunt quinque mosaicae legis libri, qui ordeacei
 non inmerito dicuntur, quia carnales homines illis pasce-
 bantur⁷. Ordeum quippe iumentorum est proprie alimen-

² mystice : Mystice L² : Mistice autem L || 35 perduxit L² : per-
 ducit L || 37 praefigurabat L¹ : et praefigurabat L || 41 ordeaceos L² :
 ordeaceos L

a Héb. 7, 19

2. *Multiplex theoria.* Maxime le Confesseur donne souvent, pour un même texte, des interprétations différentes qu'il introduit par ces mots : ἄλλη θεωρία. On sait d'ailleurs que, pour Jean Scot, un même passage de l'Écriture contient une multiplicité de sens (*multiplex theoria*) : cf. ci-dessus, I, xxxii, n. 9.

3. *Iuxta fidem rerum gestarum.* La formule est courante pour désigner le sens littéral (*historia*) : cf. ci-dessus, IV, 1, n. 8 et n. 10. Selon le sens littéral (*iuxta fidem rerum gestarum*), l'enfant aux cinq pains d'orge fut un des disciples ou un enfant quelconque qui se trouvait dans la foule ; selon le sens spirituel (*mystice*), il figure Moïse.

4. L'enfant aux cinq pains d'orge symbolise le peuple juif selon

Un de ses disciples, André, frère de Simon-Pierre, lui dit :
 Il y a ici un enfant qui a cinq pains d'orge et deux petits
 341 B poissons. Mais qu'est-ce que cela pour tant de monde? Avec
 la même simplicité que Philippe, André, frère de Simon-
 Pierre, a pris la parole. Toutefois, sous cette simplicité,
 une multiplicité de sens s'offre à la contemplation². Cet
 enfant qui, suivant le sens historique, objet de notre foi³,
 est soit un des disciples, soit un enfant quelconque pris
 dans la foule qui les suivait, représente, selon le sens spiri-
 tuel, le législateur, à savoir Moïse⁴. Ce n'est pas sans raison
 que ce dernier est appelé un enfant, car la Loi qui fut
 donnée par lui, n'a conduit personne à l'âge parfait de la
 justice⁵. Le législateur est appelé un enfant parce qu'il
 figurait d'avance par ses actes et prophétisait par ses
 paroles, l'unité future de l'Église⁶. L'évangéliste a dit : *ici*,
 c'est-à-dire dans l'Ancien Testament, lequel, à l'aube du
 Nouveau, a commencé à pâlir, mais n'a pas encore complè-
 tement disparu.

Qui a cinq pains d'orge. Les cinq pains d'orge sont les
 341 C cinq livres de la Loi mosaïque. Ceux-ci sont justement
 appelés « pains d'orge », parce qu'ils nourrissaient les
 hommes charnels⁷. A proprement parler, en effet, l'orge est

AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXIV, 5, 9-12 (CCL 36, p. 246 ; PL 35, 1594-1595). Mais si les pains d'orge représentent les cinq livres de la Loi mosaïque, comme Augustin lui-même l'insinue (*op. cit.*, tract. XXIV, 5, 23-25), l'enfant qui les porte est naturellement identifié à Moïse.

5. Il y a là une réminiscence d'un verset de l'Épître aux Hébreux (7, 19) que Jean Scot a déjà cité. Cf. ci-dessus : IV, 37-38 et IV, vi, 50.

6. *Vnus puerulus.* De ces deux mots, c'est le premier (*unus*) qui doit retenir notre attention si nous voulons comprendre l'exégèse érigénienne. C'est parce qu'il est le seul, l'unique (*unus*) à posséder les pains d'orge, que l'enfant symbolise l'unité de l'Église. Nous aurons maintes occasions de rencontrer, par la suite, le couple *dictum-factum*.

7. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXIV, 5 (CCL 36, p. 246 ; PL 35, 1594-1595) ; *De diuersis quaestionibus LXXXIII*,

45 tum, non hominum. Carnalis populus adhuc **sub** littera
degens, et uetustatem primi hominis — de quo scriptum
est : « Homo, cum in honore esset, non intellexit, compara-
tus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis¹⁰ » —
non deserens, in numero iumentorum brutorum computa-
50 batur ac, per hoc, sola littera, quasi quodam ordeaceo
pane mixto cum palea, non autem spirituali medulla
ipsius litterae uescebatur. **Granis siquidem ordeaceis ita**
naturaliter intimi palearum folliculi adherent ut uix ab
341 D **eorum medulla segregari queant, legalium sacramentorum**
55 **necnon et praeceptorum difficultatem intelligentiae signifi-**
cantia⁹. Quinarius quoque numerus hordeaceum¹⁰ panum
1° 44^r | quinque corporeos sensus insinuare non incongrue
intelligitur¹¹. Quanto siquidem quis fidelium in his, quae

45 sub L²: saltem uel subter (?) L || 50 quodam L¹: quaedam
L || 51 pane m. c. palea *suppleuit* L² (i. mg.) || 52-56 Granis-signifi-
cantia *add.* L³ (i. mg.) || 54 segregari L² (a. corr.): segregari L²
(p. corr.) || 56 hordeaceum L¹: hordeum L || panum *Ravaisson*:
panium (1) L²: panem L

b Ps. 48, 13 et 21

qu. 61, 1 (PL 40, 48). Selon Origène, les pains d'orge symbolisent
la Loi mosaïque, tandis que les pains de froment symbolisent
l'Évangile : ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse XII*, 5 (GCS 29, p. 110-
113 ; SC 7, p. 209-213).

8. Ce verset de psaume (Ps. 48, 13) s'applique au mode de généra-
tion charnelle auquel l'homme est astreint par suite du péché originel :
cf. ci-dessus, I, xxxi, n. 9. C'est ainsi qu'il est interprété par GRÉGOIRE
DE NYSSE, *De imagine* 17 (PG 44, 189 D 6-192 A 2 ; *RthAM*, t. 32
(1965), p. 237, 33-38). Ce dernier texte est cité dans *Periphyseon* IV,
12 (PL 122, 798 D 1-799 A 2). Jean Scot donne la même interprétation
dans *Periphyseon* IV, 23 (PL 122, 847 B 1-8).

9. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXIV, 5, 1-8
(CCL 36, p. 246 ; PL 35, 1594) ; *De diuersis quaestionibus LXXXIII*,
qu. 61, 1 (PL 40, 48) ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 67 (PG 91,
1396 B-C). La balle (*palea*) est la lettre de l'Écriture ; le grain lui-

l'aliment des bêtes et non des hommes. Le peuple charnel,
qui vivait encore sous la lettre et qui ne s'était pas débar-
rassé de la vétusté du premier homme — de ce premier
homme dont il est écrit : « L'homme, alors qu'il était dans
la splendeur, n'a pas compris : il a été comparé aux bêtes
sans raison et il est devenu semblable à elles¹⁰ » — était
rangé au nombre des bêtes. Par conséquent, il se nourrissait
seulement de la lettre, comme d'un pain d'orge auquel la
paille avait été mélangée, non de la moelle spirituelle
de cette lettre. En effet, la balle de l'orge adhère naturelle-
ment aux grains de façon si étroite que c'est à peine si on
peut l'en séparer. <C'est pourquoi les grains d'orge>
symbolisent la difficulté avec laquelle les signes sensibles
et les préceptes de la Loi mosaïque se laissent saisir par
l'intelligence⁹. Le nombre cinq, qui est celui des pains
d'orge¹⁰, est aussi une bonne image des cinq sens corporels¹¹.
Dans la mesure, en effet, où un fidèle prend plaisir aux

même (*medulla*) est son sens spirituel. Nous retrouvons ici la distinc-
tion paulinienne (II Cor. 3, 6) entre la lettre et l'esprit. Ravaisson
(éd. cit., p. 560) a substitué *significantes* à *signifiantia* qui est la
leçon du manuscrit, due à la main du « réviseur » irlandais que nous
avons appelé L². Telle qu'elle se présente, la phrase est grammaticale-
ment incorrecte. Il lui manque un sujet. Ce dernier, si l'on maintient
signifiantia, pourrait être : *Ei ideo grana hordeacea*. Ravaisson a
sans doute pensé que le sujet à sous-entendre était : *folliculi*. Cf.
L. TRAUBE - E. K. RAND, « Palaeographische Forschungen », dans
Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
Philosophisch-philologische Klasse XXVI, 1, Munich 1912, p. 11-12.

10. Jean Scot écrit *hordeaceum* au lieu de *hordeaceorum*. Cette
forme archaïsante du génitif pluriel se rencontre plusieurs fois dans
l'œuvre érégénienne, notamment dans les *Carmina* : II, vii, 1
(*superumque*) ; VIII, 1, 7 (*christicolum*) ; VIII, 1, 10 (*christiferum*) :
éd. L. Traube, dans *MGH, Poet. Lat.* III, p. 537 et 549 ; PL 122,
1230 A 8, 1235 A 10, A 13. Ludwig Traube (éd. cit.) semble avoir
interprété le troisième exemple (*christiferum*) comme un accusatif
singulier. Je pense qu'il faut y voir un génitif pluriel : SC 151, p. 321.

11. Selon AUGUSTIN, *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, qu. 61,
1 (PL 40, 48), le nombre cinq évoque les cinq sens corporels. C'est

per quinquepertitum corporis sensum accipiuntur, delectatur, tanto inter bruta animalia ordeo uescientia computabitur. Dum uero eos, sensus dico, actionis et scientiae incremento **deserens, spirituali esca uescitur, non iam** inter bruta, sed inter rationabilia animalia reputetur.

Quoniam itaque nemo ad altitudinem uirtutum et
 342 A 65 contemplationum **sinitur** ascendere, nisi prius sensibilibium rerum significationibus nutriatur, pulchre dominus sequenti se turbæ fidelium panes distribuit ordeaceos, ut prius inde satiati, si fidem quam acceperant seruauerint, ad spiritualia et altiora rationabilis creaturæ alimenta perducatur, quibus, priusquam corporeos sensus omniaque quæ per eos accipiunt transcendunt, nutriri non possunt¹². Quod ergo ait : *Sed hoc quid est in tantos*, tale est ac si diceret : Legis littera seu corporei sensus et corporalia, quid sunt, quid prosunt ad tantam multitudinem fidelium, qui in te credituri sunt, et spiritualia alimenta petituri, 75 quæ omnem litteram omnemque corporeum sensum superant? « Nec enim oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit quæ præparauit deus diligentibus se^c. »

III [Jn 6, 10-11]

342 B *Dicit autem Iesus: Facile homines recumbere. Erat autem foenum multum in loco. Foenum multum legis*

59 quinquepertitum *Ravaisson*: quinquerpertitum (1) L²: quadripertitum L || 60 ordeo L² uel L¹: hordeo L || 62 deserens-uescitur L² (i. mg.): uescitur L || iam L² (*super lineam*) || 65 sinitur L² (i. mg.): finitur L (*erasum*) || 66 sequenti L²: sequentium L || 67 ordeaceos L² uel L¹: hordeaceos L || 68 satiati L: satiatos *Ravaisson* || 76 omnemque L²: omniumque L || 77 oculus L¹ (*super rasuram*).

c I Cor. 2, 9.

choses qui sont reçues par les cinq sens, dans cette même mesure il méritera d'être rangé parmi les bêtes qui se nourrissent d'orge. Si, au contraire, grâce à un accroissement de l'action et de la science, il abandonne les sens pour se nourrir des aliments spirituels, alors on ne devra plus le ranger parmi les bêtes, mais parmi les animaux raisonnables.

Personne ne saurait s'élever jusqu'aux hauteurs des vertus et de la contemplation, s'il ne s'est d'abord nourri du symbolisme des choses sensibles : c'est pour cela que le Seigneur distribue des pains d'orge à la foule des fidèles qui le suit. Une fois rassasiés de ces pains, mais ayant conservé la foi reçue, ces fidèles sont amenés par le Seigneur vers des aliments supérieurs, les aliments spirituels de la créature raisonnable : ils ne peuvent s'en nourrir, tant qu'ils n'ont pas transcendé les sens corporels et tout ce qui est reçu par eux¹². Ces paroles — *Mais qu'est-ce que cela pour tant de monde?* — signifient donc : qu'est-ce que la lettre de la Loi, ou que sont les sens corporels et les choses corporelles ? De quelle utilité sont-ils pour une si grande multitude de fidèles qui croiront en toi et qui te demanderont des aliments spirituels dépassant toute lettre et tout sens corporel ? « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, c'est cela que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment^c. »

342 A

III [Jn 6, 10-11]

Jésus dit: Faites asseoir les gens. Il y avait une herbe abondante en cet endroit. L'herbe abondante signifie la lettre

342 B

déjà ce qu'avait dit ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse XVI*, 6 (GCS 29, p. 143; SC 7, p. 257). Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De migratione Abrahami* 203-204, éd. J. Cazeaux, Paris 1965, p. 224-226; *De plantatione* 132-134, éd. J. Pouilloux, Paris 1963, p. 84, etc.

12. Le monde sensible peut et doit introduire à la contemplation théologique. Cf. *Expositiones* I, 3 (PL 122, 138 C-139 A).

litteram significat, quae multiplex erat in simbolis¹.
 Foenum quoque multum <multitudinem> carnalium
 5 cogitationum, quae per corporeos sensus animae ingeruntur
 ab eaque iterum citissime labuntur, non incongrue
 significat². Pulcre quoque discipuli iubentur facere homines
 recumbere, quoniam magistri ueritatis, nisi prius, ueluti
 10 in infimis locis, in simplicitate litterae et uisibilis creaturae
 eos, quos nutriuerant, erudire incipiant, in altitudinem
 contemplationis erigere non ualent. Primus quippe gradus
 est, ad ascendendam altitudinem uirtutum, sanctae
 scripturae littera rerumque uisibilium species, ut, prius
 15 lecta littera seu creatura inspecta, in spiritum litterae et
 342 C in rationem creaturae, rectae rationis gressibus, ascendant³.

Recubuerunt ergo uiri numero quasi quinque milia. Eadem
 ratione theoriae, sicut per quinque panes quinque libri
 44^v Mosis, quantum ad litteram attinet, seu quinque corporis
 sensus significantur, ita per quinque milia multitudo
 20 eorum qui sub lege litterae uixere, seu eorum qui carnalibus

6 ab eaque L¹: et ab ea L|| iterum L¹: iturum L

1. *Foenum multum.* De ces deux mots, c'est le second (*multum*) qui doit retenir notre attention. Par son abondance (*multum*), le foin symbolise l'abondance des symboles de la loi (*multiplex*). Pour le sens précis du mot « symbole », opposé à « mystère », cf. ci-après : VI, v, 29-71.

2. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXIV, 6, 7-9 (CCL 36, p. 247 ; PL 35, 1595). Il y a certainement une lacune dans le texte du manuscrit, car les mots *carnalium cogitationum* ne peuvent guère être autre chose qu'un complément de nom. J'ai proposé de combler cette lacune par le substantif *multitudinem*, mais on pourrait penser aussi à *multiplicitatem*, voire à *tumultum*.

3. Il y a, dans tout ce passage, une densité de thèmes érigéniens assez remarquable. La rase campagne (*infirmi loci*), où doivent s'exercer d'abord les candidats à la contemplation, évoque la « profonde vallée de l'histoire » dont il est question dans l'*Homélie* (XIV, 3 ; SC 151, p. 268-270). Les deux voies d'accès à la montagne de contemplation — lettre de l'Écriture et spectacle de la Nature — nous sont

de la Loi, car celle-ci abonde en symboles¹. L'herbe abondante peut très bien signifier aussi <l'abondance> des pensées charnelles qui s'introduisent dans l'âme par les sens corporels et qui s'en échappent soudainement². C'est avec raison également que les disciples reçoivent l'ordre de faire asseoir les gens, car les maîtres de la vérité ne peuvent faire monter leurs élèves jusqu'aux cimes de la contemplation, s'ils n'ont pas commencé à les exercer d'abord en rase campagne, c'est-à-dire dans la simplicité de la lettre et de la créature visible. Le premier échelon, en effet, dans l'ascension des vertus, est la lettre de la sainte Écriture et le spectacle des choses visibles : il faut d'abord lire la lettre de l'Écriture et scruter la créature pour s'élever, par le cheminement de la droite raison, jusqu'à l'esprit de la lettre et jusqu'aux principes rationnels de la créature³.

Ils s'assirent donc, au nombre d'environ cinq mille. De même que les cinq pains signifient soit les cinq livres de Moïse, entendus selon la lettre, soit les cinq sens corporels, de même et en vertu des mêmes principes d'exégèse allégorique, ces cinq mille hommes symbolisent la multitude de ceux qui ont vécu sous la Loi de la lettre ou bien la multitude de ceux qui sont encore

par ailleurs connues : cf. ci-dessus, I, xxix, n. 10 et 11. Dans l'*Homélie* (XIX, 8-12 ; SC 151, p. 292), nous lisons aussi que le monde visible est le premier échelon (*primus gradus*) à gravir pour arriver à la connaissance de la Vérité. Enfin, les mots *rectae rationis gressibus* ont une saveur érigénienne : *Expositiones* I, 3 (PL 122, 142 C 7-8). Origène avait déjà dit que le sens littéral se situe dans les lieux inférieurs, alors que l'intelligence spirituelle se tient dans les hauteurs : ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode* III, 2 (GCS 29, p. 165, 2-7 ; SC 16, p. 107) ; *Homélie sur Josué* II, 3 et III, 1 (GCS 30, p. 298, 9-13 et p. 300, 2 ; SC 71, p. 120 et 124). La foule, dans la plaine, se nourrit de la lettre ; les Apôtres suivent le Christ sur la montagne à la poursuite de sens spirituels de plus en plus élevés : ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse* I, 7 (GCS 29, p. 8-10 ; SC 7, p. 71-73). Cf. AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 8, 8, 20-26 (CCL 38, p. 52-53 ; PL 36, 112).

sensibus adhuc subiciuntur, recta ratione innuitur⁴. Millenarius quippe numerus perfectus ac cubicus est. Decies quippe decem decies millenarii numeri summam efficiunt. Qui, dum per quinarium numerum multiplicatur, carnaliter uiuentium plenitudinem insinuat. Qui mox, ut sancta historia et uisibili rerum superficie eruditi fuerint, ad altitudinem spiritalium rerum transituri sunt⁵.

- 342 D *Accepit autem panes Iesus et, gratias agens, distribuit recumbentibus. Similiter et ex piscibus quantum uolebant.*
- 30 *Accepit dominus panes, quia ipse legem per Mosen dedit, ita ut lex illius proprie dicatur qui dedit, non illius per quem ueluti ministrum data est. Et gratias agens, distribuit recumbentibus. Cui gratias egit, nisi patri qui « sic dilexit mundum, ut filium suum daret^a », per quem pasceret mundum uisibilibus sacramentis et sensibilibus creaturis, ut per haec ad se cognoscendum perduceret atque nutriret? Duo pisces duo testamenta, quantum ad sensibilia symbola pertinent, insinuant. Pisces quippe in aqua sunt sensibilia simbola, in carnali adhuc populo, perfecte tamen uiuere inchoante. Quae simbola, dum altius quodammodo intelligi incipiuntur, recte desiderantibus, quantum uolunt, distribuuntur. Distribuire quippe est uisibilia simbola ab inuisibilibus eorum intellectibus discernere, et iuxta*
- 343 A
- 40

21 innuitur L || 24 quinarium L¹: quadragenarium L || 26 fuerint L¹ uel L²: fuerant L || 33 sic L² (*super lineam*) || 34 per quem L²: qui L || 37 pisces L²: pisciculi L || simbola L² uel L¹: simbola L || 38 pisces L²: pisciculi L || 40 inchoante *correcti*: inchoanti L

a Jn 3, 16.

4. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXIV, 6 (CCL 36, p. 246-247; PL 35, 1595); MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 67 (PG 91, 1396 B 12-C 9), ce que Jean Scot traduit ainsi: « Ordeacii igitur quinque panes promptas naturalis theoriae declarant rationes. Viri autem comedentes [fol. 204r] quinquemilia motos quidem circa naturam, nondum uero omnino circa passibilem irrationabilemque

soumis à leurs sens charnels⁴. Le nombre mille, en effet, est un nombre cubique et parfait: $10 \times 10 \times 10 = 1\,000$. Multiplié par cinq, le nombre mille symbolise la plénitude de ceux qui vivent selon la chair, mais qui, une fois instruits par l'histoire sainte et par le spectacle des choses visibles, arriveront bientôt jusqu'aux hauteurs des choses spirituelles⁵.

Jésus prit les pains et, ayant rendu grâces, il les distribua à ceux qui étaient assis; et de même du poisson, autant qu'ils en voulurent. Le Seigneur prit les pains, car c'est lui qui donna la Loi par l'intermédiaire de Moïse: la Loi, à proprement parler, est à celui qui l'a donnée, non à celui par le ministère duquel elle a été donnée. *Et ayant rendu grâces, il les distribua à ceux qui étaient assis.* A qui rendit-il grâces, sinon au Père qui « a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique^a » pour repaître par lui le monde de sacrements visibles et de créatures sensibles et, par ces derniers, le nourrir et le conduire jusqu'à la connaissance de lui-même? Les deux poissons figurent les deux Testaments, en tant que ceux-ci appartiennent aux symboles sensibles. En effet, ce que sont les poissons dans l'eau, les symboles sensibles le sont dans un peuple encore charnel, mais qui pourtant commence à vivre de façon parfaite. On dit que ces symboles sont distribués à ceux qui les désirent sans détours et pour autant qu'ils en veulent, lorsque ceux-ci commencent à les saisir de façon plus profonde par l'intelligence. Distribuer les symboles, c'est distinguer leurs signes visibles de leurs significations invisibles et les partager

animae partem coniuncto affectu purgatos manifestant. Quantum intelligere datur talium uerborum contemplatoribus, ex ordeo panes esse — communis autem haec iumentis et hominibus species escae subsistit — et cum mulieribus esse et pueris, hoc aperte declarat nondum eos perfecte uoluptatum concupiscentiis et imperfecta cogitationum puerilitate alienari » (Ms. *Mazarine* 561, fol. 203v-204r).

5. ALCUIN, *Commentaria in Iohannis euangelium* III, 12 (PL 100, 822 C-D).

342 D

343 A

45 uniuscuiusque capacitatem dispertiri⁶. **Quidam uolunt per duos pisces, duas personas in lege, regis uidelicet et sacerdotis⁷, quidam profetas et psalmos significari⁸.**

IV [Jn 6, 12-13]

VI autem saturati sunt, dicit discipulis suis: Colligite quae superauerant fragmenta, ne quid pereat. Simplex fidelium turba, sola littera, uisibili creatura necnon et uisibilibus simbolis saturata atque contenta; litterae et creaturae et simbolorum spirituales intellectus, ueluti
5
343 B residua quaedam fragmenta quae adhuc carnales non possunt assumere, magistri ecclesiae colligere iubentur, ne quid ex ipsis intellectibus non intellectum pereat, sed
10 in diuinis contemplationibus satiatur. Fragmenta itaque
f. 45^r sunt ordeaceum panum, subtiles ac **difficiles** | intellectus sanctae scripturae et sensibilibus sacramentorum, quos doctores ecclesiae in unum colligunt, *ne quid ex eis pereat,*

44-46 Quidam-significari *add. L² (i. mg.).*

3 uisibili L¹: uisibiliumque L || 8 intellectum L²: intelligentibus L || 9 ex L² (*super lineam*) || 10 in diuinis contemplationibus L²: diuinarum contemplationum L || fragmenta L || 11 ordeaceum L² uel L¹: hordeaceum L || et duorum pisciculorum *addebat L inter panum et subtiles. Quae uerba erasil L² uel L¹ || difficiles L² (super rasuram) || intellectus L²: intelligentiae L || 12 quos correxi: quas L (quod consonabat cum priori textu: intelligentiae... quas)*

6. « Quod autem sacrificium ipsum ex fragmentis nominauit in odorem suauitatis (Lév. 6, 21), puto quod fragmenta sacerdotum uelit intelligi cum legis per eos littera frangitur et cibus ex ea latens intrinsecus spiritalis elicitur, ut audientes turbae reficiantur, sicut et dominus fecisse refertur in euangelii, ubi benedixit panes et dedit discipulis, et discipuli confringentes apposuerunt turbis. Et

suiuant la capacité de chacun⁶. Certains pensent que les deux poissons signifient les deux personnages de la Loi, à savoir le Roi et le Prêtre⁷; d'autres qu'ils signifient les Prophètes et les Psaumes⁸.

IV [Jn 6, 12-13]

Lorsqu'ils furent rassasiés, Jésus dit à ses disciples: Recueillez les morceaux qui restent, afin que rien ne soit perdu. La foule des simples fidèles est rassasiée et satisfaite avec la lettre seule, la création visible et les symboles visibles. Quant aux sens spirituels de la lettre, de la création et des symboles, ce sont les morceaux qui restent et que les hommes encore charnels ne peuvent prendre : les maîtres de l'Église reçoivent l'ordre de les recueillir, afin qu'aucun de ces sens spirituels ne soit perdu pour n'avoir jamais été assimilé par une intelligence, mais afin que, par eux, le désir raisonnable des âmes spirituelles soit satisfait dans les divines contemplations. Les morceaux des pains d'orge sont donc les sens subtils et difficiles de la sainte Écriture et des sacrements visibles, que les docteurs de l'Église rassemblent et recueillent *afin que rien n'en soit perdu,*

343 B

cum satiati fuissent omnes, superfuerunt, inquit, fragmentorum cophini duodecim. Istud est ergo sacrificium ex fragmentis, cum minutatim quae sunt legis sancta discutimus, ut spiritalem ex his cibum purumque capiamus » (ORIGÈNE, *Homélies sur le Léuitique* IV, 10; *GCS* 29, p. 331, 1-9). Cf. ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* XII, 5 (*GCS* 29, p. 110-113; *SC* 7, p. 209-213).

7. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXIV, 5, 12-15 (*CCL* 36, p. 246; *PL* 35, 1595); *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, qu. 61, 2 (*PL* 40, 48); *Sermo 130*, 1 (*PL* 38, 725).

8. « Duo autem pisces, quos addidit, psalmistarum non inconuenienter et prophetarum scripta significant... » (ALCUIN, *Commentaria in Iohannis euangelium* III, 12; *PL* 100, 821 C).

hoc est, ne aliquid ex eis remaneat, quod capacibus
15 intelligibilium sensuum non distribuatur¹.

Collegabant ergo, et impleuerunt duodecim cofinos frag-
mentorū ex quinque panibus hordeaceis, qui superauerant
manducantibus. Duodenarius cofinorum numerus capaci-
tatem sapientum spirituales intellectus colligentium typice
343 C 20 figurat. Duodenarius quippe numerus perfectissimus est,
multisque modis consideratus, in actione uirtutum et in
scientia rerum et in theologia, quae circa diuina solummodo
uersatur, praedictos diuinorum hominum intellectus signi-
ficat². Primum quidem duodenarii perfectio consideratur
25 eo quod senarii numeri duplus est. Senarius autem numerus
perfectionem bonorum operum in hac uita insinuat, quae,
si duplicata fuerit, in aeternam contemplationem, quae
totius bonae operationis fructus est, ueluti in duodenarii
numeri quantitatem concreuit³.

30 Item duodenarius intra se totius musicae armonias
continet. Habet enim diatesseron in quaternario cum
ternario collato; habet diapente in ternario et binario;
habet diapasson inter seipsum et senarium — intra
343 D octonarium quoque numerum integra diapasson est —; ha-
35 bet tonum inter nouennarium et octonarium. Qui omnes
numeri intra terminos duodenarii continentur⁴. Ac, per

19 sapientum L²: sapientium L || spirituales L²: spiritualesque L
|| typice L²: tipice L || 21 actione L²: actionum L || 23 praedictos con-
iugio: praeditos L || 24 quidem L¹: quippe L || 30 armonias L¹: armo-
niae L || 32 collato L²: conlato L || 35 tonum L¹: thonum L

1. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XXIV, 6, 9-15
(CCL 36, p. 247; PL 35, 1595).

2. Sur *Actio, Scientia, Theologia*, cf. ci-dessus: I, xxiv, n. 8;
IV, vii, n. 3; VI, i, n. 2.

3. On a déjà dit pourquoi le nombre six est un « nombre parfait »:
cf. ci-dessus IV, ii, n. 9. Jean Scot célèbre volontiers la perfection
de ce nombre: *Periphyseon* II, 5; V, 36 (PL 122, 531 C 12-532 A 2;
966 A 9-15), etc. Le nombre six symbolise la perfection des œuvres:

c'est-à-dire afin que rien n'en reste qui ne soit distribué
aux hommes capables de saisir les sens spirituels¹.

Les disciples les recueillirent et remplirent douze couffins
avec les morceaux qui restaient des cinq pains d'orge, après
que tous eurent mangé. Le nombre douze, qui est celui des
couffins, figure mystiquement la capacité des sages qui
recueillent les sens spirituels. Car le nombre douze est un
343 C nombre très parfait. Et quel que soit l'aspect sous lequel on
le considère — dans l'action des vertus, dans la science des
réalités (de ce monde), en théologie, laquelle s'occupe
exclusivement des choses divines² — il signifie les sens sus-
dits qu'atteignent les hommes divins. Et tout d'abord, la
perfection du nombre douze apparaît en ceci: il est le
double de six. Or, le nombre six signifie la perfection des
bonnes œuvres en cette vie: si on le multiplie par deux, on
arrive à la contemplation éternelle, qui est le fruit de toutes
les bonnes œuvres, et l'on obtient ainsi le nombre douze³.

Par ailleurs, le nombre douze contient en lui tous les
intervalles musicaux générateurs d'harmonie. Il possède,
en effet, la quarte (4/3), la quinte (3/2), l'octave (12/6)
— l'octave se trouve aussi dans les limites du nombre huit —
343 D le ton (9/8). Tous ces chiffres se situent à l'intérieur
des frontières du nombre douze⁴. Par conséquent, ce

AUGUSTIN, *De ciuitate dei* XI, xxx, 5-6 (CCL 48, p. 350; PL 41, 343).
C'est en six jours, en effet, que Dieu a « parfait » (*Gen.* 2, 1) son œuvre
créatrice: *Periphyseon* III, 11 (PL 122, 656 A 9-B 10). Sur la perfec-
tion du nombre douze et sur le symbolisme des douze couffins, cf.
MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 67 (PG 91, 1401 B-C).

4. Les mêmes considérations sur les intervalles musicaux se
retrouvent dans les *Expositiones* VI, 9 (DONDAINE p. 284, 1-8) et, de
façon moins complète, dans *Periphyseon* III, 33 (PL 122, 718 B 2-6
et 718 C 15-D 9). Elles étaient un thème familier aux commentateurs
de *Timée*, qui les développaient à propos des chiffres constitutifs
de l'Âme du monde (*Timée* 36 D). Parmi les auteurs qui ont pu les
transmettre à l'Érigène, citons: BOËCE, *De Institutione Musica* I,
16 (éd. G. Friedlein, Leipzig 1867, p. 201-203; PL 63, 1179 C-1181 C);
CALCIDIVS, *In Timaeum Commentarius* 32-46 (éd. J. H. Waszink,

hoc, omnium rerum uisibilibus et inuisibilibus armonia conexas tali numero figuratur⁶. Quae armonia solis diuinas res intelligentibus, quantum datur hominibus, nota et comprehensibilis est.

Duodenarius quoque numerus in decem diuiditur et duo. Propterea et legem significat litterae, quae denaria est, et caritatis praeceptum, quod in se geminatur⁷ et in quo « lex pendunt et prophetae⁸ ». Ideoque qui legem

344 A 45 praecepto caritatis adimplent, ipsi sunt cofini, in quibus spiritualia fragmenta diuinorum intellectuum et colliguntur et saluantur, *ne quid eorum pereat*.

Idem numerus diuiditur in septem et quinque — qui numeri musicae humanae uocis attribuuntur⁷ — mirabilemque concordiam omnium rerum ad unum finem

37 omnium L¹: omniumque L || 46 fragmenta L

a *Matth.* 22, 40.

Leyde 1962, p. 81-96); MACROBE, *In somnium Scipionis* II, I, 14-II, 24 (éd. J. Willis, Leipzig 1963, p. 97-103); MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis* IX, 950-953 (éd. A. Dick, p. 507-509), etc. Cf. J. HANDSCHIN, « Die Musikanschauung des Johannes Scotus (Erigena) », dans *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, t. 5 (1927), p. 316-341.

5. Que l'univers soit une symphonie résultant d'un harmonieux accord entre des sons divers, voire entre des dissonances, est un thème familier à l'Érigène : *Periphyseon* III, 6 ; V, 13 ; V, 36 ; V, 38 (PL 122, 637 D 6-638 A 14 ; 883 C 12-884 A 5 ; 965 C 5-966 C 1 ; 1013 A 5-10).

6. Le précepte de la charité est « double », puisqu'il prescrit d'aimer Dieu et d'aimer le prochain (*Matth.* 22, 36-39), mais la charité elle-même est une : « Praeceptum igitur caritatis est geminum, non, ipsa caritas, et ideo geminum, quia talis differentia est in praeecepto ut deus diligatur propter semetipsum, proximus uero non propter semetipsum sed propter deum. Caritas igitur in omnibus deum, id est seipsam, diligit, et in ea nulla geminatio est, ac per hoc nulla duplicatio » (*De praedestinatione* III, 6 ; PL 122, 368 C-D).

7. Cette phrase ne me paraît pas aussi inintelligible que le dit

nombre symbolise l'harmonie de toutes les choses visibles et invisibles, harmonie dont le nombre douze est le lien⁸. Cette harmonie ne peut être connue et comprise, dans la mesure où cela est possible à l'homme, que par ceux qui ont l'intelligence des choses divines.

Le nombre douze se décompose encore en dix et deux. Aussi signifie-t-il la Loi de la lettre, qui comprend les dix commandements, et le précepte de la charité, lequel est double⁹ et « auquel se rattachent la Loi et les prophètes⁸ ». Ceux qui donnent à la Loi son accomplissement en observant le précepte de la charité, sont donc les couffins dans lesquels les divins morceaux des sens spirituels sont recueillis et sauvés, *afin que rien n'en soit perdu*.

Le nombre douze se décompose encore en sept et cinq — ces deux derniers nombres sont attribués à la musique de la voix humaine⁷ — et il symbolise alors la concorde admirable de toutes les choses qui font retour à la même

J. HANDSCHIN, *op. cit.*, p. 337, n. 3. On sait que les Anciens distinguaient trois sortes de musique : la musique cosmique (*musica mundana*), la musique humaine (*musica humana*) et la musique instrumentale (*musica instrumentalis*): cf. BOËCE, *De Institutione Musica* I, 2 (éd. G. Friedlein, Leipzig 1867, p. 187-189 ; PL 63, 1171 D-1172 D). Pour comprendre ce qui est dit ici, il faut se souvenir que la voix humaine (*uox*) s'exprime essentiellement par des voyelles (*uocales*). Or les voyelles sont au nombre de 5 pour les Latins, et de 7 pour les Grecs : « Vocales, quas Graeci septem, Romulus sex, usus posterior quinque commemorat, 'Y' uelut graeca reiecta » (MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis* III, 233 ; éd. A. Dick, p. 87, 2-4). On trouve, par ailleurs, dans le recueil de Martin de Laon, ce bref exposé *De uocalibus graecorum et latinorum* : « Graeci habent VII uocales : A, E, H, I, O, Y, W. A (alfa) enim et I et Y sunt dicronae sicut nostrae omnes uocales ; E tamen et O sunt semper breues ; H (ita) uero et W longae. Latini uero habent V uocales : a, e, i, o, u et sunt omnes dicronae » (Ms. Laon 444, fol. 311r). Les nombres 5 et 7 définissent donc la musique de la voix humaine. On peut penser à une autre explication : le chiffre 5 est celui des voyelles latines, le chiffre 7 celui des notes de la gamme. Cette deuxième explication m'a été suggérée par M. G. Beaujouan.

redeuntium indicat. Quinarius siquidem, in seipso multiplicatus, uiginti quinque | numerum complet. Septenarius uero in duo membra diuiditur, quorum maius quaternarius est, minus ternarius. Si itaque septenarium numerum per inferius membrum sui multiplicaueris, uiginti unum efficies. Cui numero, si maius membrum addideris, erunt similiter uiginti quinque. Ac, per hoc, ad unum finem quinarius et septenarius multiplicati ducuntur. Spirituales igitur cofini sunt qui, uirtute actionis et scientiae, ad unum finem aeternae contemplationis perueniunt^a.

V [Jn 6, 14]

Homines ergo uidentes quod fecit signum Iesus, dicebant: Quia ipse est uere propheta qui uenit in mundum. Iterum imperfecta turba redarguitur in eo quod propter signum uisibile, non propter uirtutem intelligibilem signi, dicebant: Quia ipse est uere propheta qui uenit in mundum. In hoc miraculo quinae quantitatis ordeaceum panum non sine causa quaeritur quid uult quod fragmenta quinque

52 complet L¹: completum L.

6 ordeaceum L¹ uel L²: hordeaceum L || 7 fragmenta L

8. Sur *Actio, Scientia, Contemplatio*, cf. ci-dessus : I, xxiv, n. 8 ; IV, vii, n. 3 ; VI, i, n. 2 ; VI, iv, n. 2. Jean Scot veut montrer ici comment les sens spirituels cachés sous la lettre de l'Écriture ou sous les formes du monde sensible — sens spirituels que symbolisent les morceaux recueillis dans les couffins — conspirent vers une même fin : la contemplation. Il se livre, pour cela, à un « jeu » mathématique assez déroutant pour le lecteur moderne. Soient les nombres 5 et 7, dont la somme est 12 (nombre des couffins). Que l'on parte de l'un de ces nombres (5) ou de l'autre (7), on obtiendra, moyennant quelques opérations fort simples, le même résultat : le nombre 25.

fin. En effet, multiplié par lui-même, le nombre cinq engendre vingt-cinq. Quant au nombre sept, il se décompose en deux éléments : l'un plus grand (4), l'autre plus petit (3). Si on multiplie sept par le plus petit de ses deux éléments (3), on obtient vingt-et-un. Si à ce dernier chiffre on ajoute le plus grand des deux éléments du nombre sept (4), on arrive, comme tout à l'heure, à vingt-cinq. Par conséquent, la multiplication (par lui-même) du chiffre cinq et la multiplication (opérée comme on vient de dire) du chiffre sept aboutissent au même résultat final. Ainsi donc, les couffins spirituels sont ceux qui, par l'action et la science, arrivent au même résultat final, celui de l'éternelle contemplation^a.

V [Jn 6, 14]

Ces hommes, ayant vu le signe que Jésus avait fait, disaient: C'est vraiment lui le prophète qui vient dans le monde. Une fois de plus, la foule montre son imperfection en s'appuyant sur le signe visible et non sur la vertu intelligible du signe, pour dire: C'est vraiment lui le prophète qui vient dans le monde. A propos de ce miracle opéré sur les cinq pains d'orge, on est en droit de se demander pourquoi les mor-

A) OPÉRATION ARITHMÉTIQUE SUR LE NOMBRE 5. Multiplions ce nombre par lui-même : $5 \times 5 = 25$.

B) OPÉRATIONS ARITHMÉTIQUES SUR LE NOMBRE 7. On procède en trois temps. Remarquons d'abord que $7 = 4 + 3$. Multiplions le nombre 7 par le plus petit de ses composants : $7 \times 3 = 21$. Additionnons le dernier chiffre obtenu (21) et le plus grand des composants de 7. Nous obtenons : $21 + 4 = 25$.

Les deux séries d'opérations aboutissent au même résultat (25), ce qu'il fallait démontrer. Cf. J. HANDSCHIN, *op. cit.*, p. 337, n. 4. Maxime le Confesseur décompose aussi le nombre 12 en 7 et 5, mais il en tire des considérations différentes : MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 67 (PG 91, 1396 D-1401 C).

panum solummodo, non autem duorum piscium, colligantur, ex quibus duodecim cofini implentur, cum ex
 10 quinque panibus et duobus piscibus quinque milia hominum saturata fuisse euangelium narret. Cuius mysterii obscura
 344 C Augustinus quippe in expositione sua in Iohannem nil inde tractat, sed omnino praetermissit, **quanquam multis**
 15 **sufficere uideatur quod in Marco legitur** : « Tulerunt fragmentorum duodecem cofinos plenos, et a piscibus^a », ut subintellegatur : **Et a piscibus tulerunt fragmenta, aut alia, aut eadem. Sed si alia, non XII, sed XXIII cofini fuerunt. Si eadem, suffecerat dicere** : Tulerunt fragmentorum
 20 **XII cofinos. Videtur non uacare mysterio quod ueluti post fragmenta panum collecta ait** : « Et a piscibus » absolute, nil addens. Mattheus siquidem et Lucas indiscrete fragmenta commemorant^b, in ambiguo linquentes utrum solummodo panum, ut Iohannes, an panum simul et
 25 **piscium**^c. Conemur itaque, quantum lux mentium^d dederit, inquirere, **non aliorum sensus praediudicando.**

8 piscium L² : pisciculorum L || 10 piscibus L³ : pisciculis L || 11 misterii L || obscura L³ : obscure L || 14 tractat L³ : tractabit L || praetermissit L² : praetermisit L || 14-25 quanquam-piscium add. L³ (i. mg.) || 16 duodecem sic in codice || 23 commemorant corr. Ravaisson : commerant L² || 24 panum postea superadditum || 26 non a. s. praediudicando add. L² (i. mg.)

a Mc 6, 43 b Matth. 14, 20 ; Lc 9, 17

1. La question qui arrête ici l'Érigène peut paraître futile : les disciples ont-ils recueilli des morceaux de poissons ? En fait, cette question n'est qu'un prétexte pour développer une théorie de l'exégèse biblique. Jean Scot nous avertit qu'il va voler ici de ses propres ailes, ne pouvant compter sur l'*Expositio in Iohannem* d'Augustin. Par cette précision, il avoue sa dette, pour le reste du *Commentaire*, envers les *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV* (CCL 36 ; PL 35) d'Augustin.

2. *Lux mentium* est une périphrase désignant Dieu, dont Augustin

ceux qui sont recueillis et qui remplissent douze couffins, sont ceux des cinq pains seulement et non ceux des deux poissons, alors que, selon le récit évangélique, c'est par les cinq pains et par les deux poissons que furent rassasiés les cinq mille hommes. Il y a là un mystère dont l'obscurité me paraît si profonde qu'on peut à peine l'explorer. Augustin, dans son commentaire sur l'évangile selon saint Jean, n'en parle pas ; il passe ce point complètement sous silence. Beaucoup, il est vrai, semblent se contenter de ce qu'on lit chez Marc : « Ils emportèrent douze couffins pleins de morceaux et de ce qui restait des poissons^a ». Il faut sous-entendre ici : *Et ils emportèrent les morceaux* de ce qui restait des poissons. Or, ces derniers sont soit les morceaux déjà mentionnés, soit d'autres. Si ce sont d'autres morceaux, il n'y a plus douze couffins, mais vingt-quatre. Si ce sont les morceaux qui ont déjà été mentionnés, il eût suffi de dire : ils emportèrent douze couffins de morceaux. Le fait que l'évangéliste, après avoir parlé des morceaux de pain recueillis, dise : « et de ce qui restait des poissons », sans rien ajouter d'autre, semble receler un mystère. Matthieu et Luc parlent de morceaux^b sans préciser s'il s'agit seulement des pains, comme c'est le cas chez Jean, ou à la fois des pains et des poissons^c. Efforçons-nous donc de scruter ce point, dans la mesure où Celui qui est la lumière des esprits le permettra^d, sans préjuger de l'opinion des autres interprètes.

attribue le mérite aux « platoniciens » : AUGUSTIN, *De ciuitate dei* VIII, vii, 18-20 (CCL 47, p. 224 ; PL 41, 232) ; *Epistula 155*, 6 (CSEL 44, p. 437, 6-7 ; PL 33, 669). Cf. R. JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris 1934 ; W. BEIERWALTES, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen* [Inaugural-Dissertation auf den Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Uni-Druck], Munich 1957 ; « Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins », dans *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, t. 15 (1961), p. 334-362 ; F. J. THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustinienne », dans *Recherches*

344 D Praediximus quippe quinque sensus corporis seu quinque
libros mosaicos quinario panum numero insinuari, duobus
uero piscibus utriusque testamenti symbola. Vbi primo
30 quaerendum quid inter **mysteria** distat utriusque legis,
litterae uidelicet et gratiae, et simbola^s. **Mysteria** itaque
proprie sunt quae iuxta **allegoriam** et facti et dicti tra-
duntur, hoc est, et secundum res gestas facta sunt, et
dicta quia narrantur. Verbi gratia : Mosaicum tabernaculum
35 et secundum **rem** **gestam** erat constructum, et textu
sanctae scripturae dictum atque narratum. Similiter
sacramenta legalium hostiarum et secundum historiam
345 A facta sunt, et dicta sunt secundum narrationem. Circum-
cisio similiter et facta est in carne, et narrata est in littera.
40 In nouo quoque testamento **mysteria** baptismatis, dominici
quoque corporis ac sanguinis, necnon et sancti crismatis,
iuxta res | gestas conficiuntur, et litteris traduntur et
dicuntur. Et haec forma sacramentorum **allegoria** facti
et dicti a sanctis patribus rationabiliter uocatur. Altera
45 forma est, quae proprie **simboli** nomem accipit, et **allegoria**
dicti, non autem facti, appellatur, quoniam in dictis
solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis
sensibilibus constituitur. **Mysteria** itaque sunt quae in
utroque testamento et secundum historiam facta sunt,
50 et secundum litteram narrata. Simbola uero, quae solum-

29 symbola L^s uel L¹: simbola L || primo L¹: primum L || 30 mys-
teria L^s (*super rasuram*) || 31 mysteria L^s (*super rasuram*) || 32 alle-
goriam L^s: allegoriae L || 33 et facta post sunt *reduplicabat* L || 34
dicta L¹: dicta sunt L || 35 rem gestam L^s: res gestas L || 40 mis-
teria L || 45 allegoria L^s: allegoriae L || 48 mysteria L^s: misteria L

augustiniennes, vol. 2 [Hommage au R. P. Fulbert Cayré], Paris
1962, p. 125-175. L'expression *Lux mentium* est assez fréquente
sous la plume de Jean Scot : *Periphyseon* I, 1 (*ShW*, p. 38, 9 ; *PL* 122,
442 B 8-9) ; II, 23 (*PL* 122, 572 B 6) ; II, 31 (601 C 5) ; *Epistula ad*
Carolus regem de uersione operum Dionysii (éd. E. Dümmler, dans
MGH, Ep. VI, p. 159, 5 ; *PL* 122, 1031 C 13), etc.

On a déjà dit que les cinq pains symbolisent les cinq sens
corporels ou les cinq livres de Moïse, tandis que les deux
poissons symbolisent les deux Testaments. Avant tout, il
faut se demander quelle différence existe entre les « mys-
tères » des deux Lois — celle de la lettre et celle de la grâce
— et les « symboles ». A proprement parler, on appelle
« mystère » ce qui se présente à nous sous la forme d'une
allégorie que l'on appelle « allégorie des faits et du discours ».
Autrement dit, le « mystère » est à la fois un « fait » appar-
tenant à l'ordre historique et un « discours », puisque ce
fait nous est raconté. Par exemple, le tabernacle mosaïque,
dans la réalité historique, a été vraiment construit ; dans
le texte de la sainte Écriture, il se présente sous forme de
discours et de récit. De même, les signes sensibles qu'é-
taient les victimes de l'ancienne Loi se présentent dans
l'histoire comme des faits et, dans le récit biblique, comme
des discours. De même encore, la circoncision a été réalisée
dans la chair et racontée dans la lettre. Dans le Nouveau
Testament aussi, le mystère du baptême, celui du corps et
du sang du Seigneur, celui du chrême sont, d'une part,
accomplis dans la réalité et, d'autre part, transmis et
exprimés par des lettres. Ce type de signes visibles est juste-
ment appelé par les saints Pères « allégorie des faits et du
discours ». Il est un autre type d'allégorie, dont le nom
exact est « symbole » et qu'on appelle « allégorie du dis-
cours et non des faits », parce qu'elle consiste uniquement
dans les discours de l'enseignement spirituel, et non en des
faits sensibles. Ainsi donc, les « mystères » dans l'Ancien
comme dans le Nouveau Testament, sont des faits qui se
sont produits dans l'histoire et qui sont racontés par la
lettre. Les « symboles », au contraire, ne sont pas des faits,
mais des discours racontant des choses qui ne se sont pas
produites, comme si elles s'étaient produites, en vue du

3. Sur la distinction entre les deux types d'allégorie, cf. l'Appendice
III : *Allegoria, Mysterium, Sacramentum, Symbolum*.

345 B modo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur⁴. Verbi gratia, in ueteri lege scriptum est : « Non coques hedum in lacte matris suae^c. » Illud siquidem nunquam secundum historiam legitur fuisse, teste Augustino. Dictum est
55 tamen et scriptum, ac ueluti factum traditur, cum ueritas diuinae historiae factum fuisse non inuenitur narrare⁵. Item in psalmis : « Montes exultauerunt ut arietes, et colles sicut agni ouium^d. » In his enim diuinae scripturae locis et in multis similibus allegoria sola dicti, non autem
60 facti et dicti, intelligitur. In nouo testamento multa narrantur, quae secundum fidem historiae non sunt facta, sed solummodo dicta ac ueluti facta⁷. Quorum exempla maxime in allegoria parabolarum dominicarum reperiuntur. Verbi gratia, parabola de diuite et Lazaro paupere in
345 C 65 sinu Abraham, deque interposito chasmate, de flamma,

52 coques L²: quoques L || hedum L²: aedum L || 54 teste augustino add. L² (i. mg.) || 59 allegoria L²: allegoriae L || 60 et dicti L¹: edicti L || 62 quorum L²: quae L || 63 reperiuntur Ravaissou: reperitur L

c Ex. 23, 19; 34, 26 d Ps. 113, 4

4. Origène, déjà, avait dit que, dans la Bible, tout n'est pas historique. Le Saint-Esprit, pour des raisons de pédagogie spirituelle, a mêlé aux récits historiques des éléments qui ne le sont pas : « Vbi autem spiritali consequentiae rerum gestarum historia connuenire non poterat, interdum inseruit quaedam, uel minus gesta, uel quae geri omnino non possent; interdum etiam quae possent quidem geri nec tamen gesta sunt » (ORIGÈNE, *Periarchon* IV, II, 9; GCS 22, p. 322, 17-20). Cf. H. DE LUBAC [Introduction à] ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* [SC 7], Paris 1944, p. 43-45; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris 1958, p. 462; *Les deux approches du christianisme*, Paris 1961, p. 42. On trouve une perspective semblable dans AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 77, 26, 7-22 (CCL 39, p. 1086-1087; PL 36, 999-1000); *De utilitate credendi*, III, 5 (CSEL 25, 1, p. 8; PL 42, 68).

5. AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum* II, qu. 90; II, qu. 164 (CCL 33, p. 114-116, p. 146; PL 34, 629, 652); *De octo*

seul enseignement⁴. Par exemple, dans l'ancienne Loi il est écrit : « Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère^c. » Or, on ne lit nulle part, au témoignage d'Augustin, qu'un tel acte se soit historiquement produit. C'est une chose, pourtant, qui a été dite et écrite et qui est rapportée à la manière d'un fait, bien que, en vérité, l'histoire sainte ne l'ait pas racontée comme un fait qui se serait réellement produit⁵. Par ailleurs, on lit dans les psaumes : « Les montagnes ont bondi comme des béliers et les collines comme des agneaux^d. » En ces passages de la sainte Écriture et en beaucoup d'autres semblables, il faut voir seulement une « allégorie du discours » et non une « allégorie des faits et du discours ». Dans le Nouveau Testament, bien des choses sont racontées qui ne se sont pas historiquement produites : ce sont seulement des récits racontant les choses comme si elles s'étaient produites⁷. On trouve des exemples de ce type d'allégorie principalement dans les paraboles du Seigneur, telle que la parabole du riche et du pauvre Lazare dans le sein d'Abraham, avec le gouffre qui les sépare, avec

345 C

quaestionibus ex ueteri testamento VIII (CCL 33, p. 471-472); AMBROISE, *De paradiso* V, 27 (CSEL 32, 1, p. 284, 12-14). Le précepte rituel qui interdit de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère (Ex. 23, 19; 34, 26) a joué un rôle intéressant dans l'histoire de l'exégèse. Sur les positions respectives d'Augustin, de Jean Scot, d'André de Saint-Victor, d'Étienne Langton et de Thomas d'Aquin à ce sujet, cf. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, p. 303-308.

6. AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, Ps. 113, I, 1-3 (CCL 40, p. 1635-1637; PL 37, 1475-1477).

7. « Perfacile est omni uolenti congregare de scripturis sanctis quae scripta sunt quidem tamquam facta, non tamen secundum historiam competenter et rationabiliter fieri potuisse credenda sunt. Haec uero scripturae species etiam in euangelicis libris affatim abundeque signatur... Ex quo aduertet (*le lecteur attentif*) his narrationibus, quae secundum litteram prolatae uidentur, inserta esse simulque contexta ea quae historia quidem non recipiat, spiritalis autem teneat intellectus » (ORIGÈNE, *Periarchon* IV, III, 1; GCS 22, p. 324, 23 - p. 325, 20).

de lingua, de digito⁶, quae omnia nulla auctoritas secundum res gestas fuisse tradit, sed figurate omnino dicta sunt⁶. Quae forma in omnibus fere parabolis cognoscitur, proprieque simbolica nominatur, quamvis usus diuinæ scripturae sit simbola pro mysteriis, et mysteria pro simbolis uicinitate quadam atque similitudine ponere.

VI [Jn 6, 14]

Ponamus ergo quandam similitudinem, qua possimus suadere quod uolumus asserere. Carnalium fidelium populus et in ueteri lege praecessit et in nouo <testamento> iam est, qui nihil extra litteram sensusque corporeo existimat esse, quoniam altius ultra litteram scripturae et ea quae per sensus accipiuntur <non> potest ascendere.

5
345 D
10
1^o 46^v Similiter in ueteri lege perfecti et sapientes in actione et scientia spiritualium intellectuum, ac in nouo testamento fuisse narrantur, qui, ueluti discipuli, cum christo in altitudinem contemplationis **tanquam** in quendam montem ascendunt¹, relictis carnalibus | sub littera et sensu in

69 simbolica L²: simboli L || 70 misteriis ... misteria L || 71 uicinitate L²: uicinitati L.

1 qua L¹: quia L || 3 testamento *conjicio e linea 8^a, nisi forte, cum Ravaisson, noua corrigendum.* || 6 non *suppleuit Ravaisson* || ascendere L²: descendere L || 10 tanquam L² (*super rasuram*) || 11 et L²: ex L

e Lc 16, 19-31.

8. La parabole du pauvre Lazare (Lc 16, 19-31) met en œuvre toute une imagerie de l'au-delà que l'Érigène refuse de prendre à la lettre : *Periphyseon* V, 29 (PL 122, 937 A 14-B 1). Le feu éternel, le lac de soufre, le ver qui ne meurt pas sont des expressions symboliques qu'il ne faut pas entendre *secundum historiam* : *Periphyseon* V,

la flamme, la langue et le doigt⁶. Aucune autorité ne nous enseigne que tout cela ait historiquement existé : tout cela a été énoncé de façon absolument figurée⁶. Ce type d'allégorie se rencontre dans presque toutes les paraboles. Son nom exact est « symbole », mais la sainte Écriture a coutume, en raison du voisinage et de la similitude des notions, d'appeler « symbole » ce qui est « mystère » et « mystère » ce qui est « symbole ».

VI [Jn 6, 14]

Prenons une comparaison qui nous permettra de faire comprendre ce que nous voulons dire. Le peuple des fidèles charnels est celui qui, autrefois sous l'ancienne Loi et maintenant encore dans le Nouveau Testament, estime qu'il n'existe rien en dehors de la lettre et des sens corporels, parce que lui-même ne peut pas s'élever au-dessus de la lettre de l'Écriture et des réalités qui sont perçues par les sens. Parallèlement, nous savons par les récits sacrés qu'il y eut sous l'ancienne Loi et qu'il y a dans le Nouveau Testament, des hommes ayant atteint la perfection et la sagesse dans le domaine de l'action et dans celui de la science des significations spirituelles. A la manière des disciples, ces hommes montent avec le Christ sur les hauteurs de la montagne de contemplation¹, après avoir aban-

345 D

28 (PL 122, 935 B 12-C 9). Le châtement des damnés ne se situe pas dans un lieu matériel, mais à l'intérieur des frontières de la volonté mauvaise : *Periphyseon* V, 29 (PL 122, 936 B 12-15). En usant de ce langage figuré (*figurale*), la sainte Écriture agit comme la poésie : *Expositiones* II, 1 (PL 122, 146 B 9-C 14). Ce dernier texte est judicieusement commenté par T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre Studi*, Florence 1963, p. 68-72.

1. Sur *Actio, Scientia, Contemplatio*, cf. ci-dessus : I, xxiv, n. 8 ; IV, vii, n. 3 ; VI, i, n. 2 ; VI, iv, n. 2 et 8. Sur la montagne de contemplation (ou de théologie), cf. ci-dessus : IV, vii, n. 3.

foeno rerum temporalium recumbentibus^a : « Omnis quippe caro foenum, et omnis gloria eius flos foeni^a. »

15 Itaque cogitemus in animo ueluti multitudinem quandam simplicium fidelium in lateribus montis seu in planitie, hoc est infra altitudinem diuinorum intellectuum, residentem^a. Nam ex textu euangelii datur intelligi, non in summitate montis, sed in quadam planicie, ubi foenum

346 A multum fuerat, dominum turbam pauisse, ubi ait :
20 « Reuersus est in montem ipse solus^b », ut secundum res gestas accipiamus solum dominum cum discipulis suis prius ascendisse in montem, ac deinde iterum ad inferiora descendisse, miraculoque peracto, solum iterum in montem redisse.

25 Huic multitudini fidem christi esurienti apponantur quinque panes et duo pisces, hoc est, sacramenta quae et facta et scripta sunt, et simbola quae solummodo dicta, non autem facta. Accipiat christus panes quinque et duos pisces, et gratias agens, patri uidelicet qui uoluit fideles suos simbolis ac sacramentis pascere, tradat discipulis suis, magistris suis, ministris suis; ipsi uero turbae diuidant. Panes ordeacei a discipulis franguntur, dum ab eis utriusque

346 B legis mysteria in res gestas et in earum spirituales intellectus diuiduntur^a. Simplici historia pascuntur carnales;

12 foeno L² uel L¹: feno L || 13 foenum L² uel L¹: fenum L || foeni L² uel L¹: feni L || 14 itaque cogitemus L²: esuriamus (?) itaque L || 15 planitie L¹: planiciae L || 19 iudaicam post turbam addebat L (nunc erasum) || 23 solum Ravaisson: solus L || 25 apponantur L²: afferantur L || 26 duo L¹: duobus L || pisces L²: pisciculi L || 27 simbola L²: simboli L || 28 accipiat L²: accipiet L || 29 pisces L²: pisciculos L || 32 ordeacei L² uel L¹: hordeacei L || 33 misteria L || spiritualis L

a Is. 40, 6 b Jn 6, 15

2. Jean Scot distingue deux catégories de lecteurs du texte sacré : 1° les simples fidèles, qui sont « charnels » (*carnales, simplices fideles*); 2° les « spirituels », qui sont parfaits et sages (*spirituales, perfecti et sapientes*). La distinction entre « charnels » et « spirituels » se trouve déjà chez saint Paul : *I Cor.* 3, 1-3. De son côté, Origène

donné les hommes charnels qui sont assis, sous la domination de la lettre et des sens corporels, dans l'herbe des réalités temporelles^a, car « toute chair est comme l'herbe et toute sa gloire comme la fleur des champs^a ». Imaginons donc une multitude de simples fidèles assis sur les pentes de la montagne ou dans la plaine, c'est-à-dire en deçà des hauteurs divines des sens spirituels^a. Le texte de l'Évangile, en effet, donne à entendre que ce n'est pas sur le sommet de la montagne, mais dans une plaine, où se trouvait une herbe abondante, que le Seigneur a nourri la foule, puisqu'il dit : « Jésus se retira seul sur la montagne^b ». Nous devons en conclure que, selon l'ordre du récit historique, le Seigneur est d'abord monté seul sur la montagne avec ses disciples, qu'ensuite il est descendu dans un lieu plus bas, qu'enfin, après avoir accompli le miracle, il est remonté seul sur la montagne.

A cette multitude, qui a faim de la foi du Christ, qu'on apporte cinq pains et deux poissons, c'est-à-dire les « sacrements », qui sont à la fois des « faits » et des « discours », et les « symboles », qui sont seulement des « discours » et non des « faits ». Que le Christ prenne maintenant les cinq pains et les deux poissons et que, après avoir rendu grâces au Père, qui a voulu nourrir ses fidèles par les « symboles » et par les « sacrements », il les donne à ses disciples, c'est-à-dire aux maîtres et aux ministres (de son Église); que ces derniers les partagent à la foule. Les pains d'orge sont rompus par les disciples lorsque, dans les « mystères » de la Loi de la lettre comme dans ceux de la Loi de grâce, on distingue la réalité historique d'avec sa signification spirituelle^a. Les hommes charnels sont nourris

distingue trois catégories de lecteurs : 1° les *simpliciores*, qui s'en tiennent au corps de l'Écriture ; 2° les progressants, qui en atteignent l'âme ; 3° les *perfecti*, qui vont jusqu'à l'esprit : ORIGÈNE, *Periarchon* IV, II, 4 (*GCS* 22, p. 312-313). Cf. T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre Studi*, Florence 1963, p. 70, n. 3.

3. Cf. ci-dessus : VI, III, n. 3.

4. Cf. ci-dessus : VI, III, n. 6 ; VI, IV, n. 1.

346 A

346 B

- 35 diuinos ipsius historiae intellectus, quasi quaedam fragmenta, colligunt spirituales. Fragmenta, quae comedunt carnales et saturantur, res gestae; fragmenta, quae comedunt spirituales, diuini intellectus rerum gestarum sunt. Verbi gratia, legatur liber genesios⁶, eo loci ubi
- 40 transitus carnalis Israhel per mare rubrum narratur^c. Simplex christianus, adhuc ueluti in foeno rerum temporalium atque carnalium recumbens, sola pascitur historia. Quicquid enim ibi factum est, quinque sensibus corporeis notum fuit : nam et uisi sunt israhelitae siccis pedibus
- 45 mare transisse, aegyptiaci uero necati fuisse, hoc quoque
- 346 C a finitimis gentibus auditum est, unda marina gustata est, olfacta et tacta. Quae cuncta simplex adhuc fidelis animus secum tractat et cogitat, indeque, ueluti quibusdam
- 1^o 47^r fragmentis diuinae historiae | satiatur. Intellectum uero
- 50 ipsius litterae non potest capere, ideoque ab his qui spiritualia sapiunt colligitur, ne pereat sed ualentibus intelligere proficiat. Ecce quinque panes hordeaceos, mysteria uidelicet rerum gestarum, in litteram et in spiritum diuisa; et, quantum littera est, sensibus corporeis
- 55 quinariis conueniunt, in quantum spiritus*** apostolum frangentem panes⁶ : « Abraam, inquit, duos filios habuit,

35-36 fragmenta... fragmenta L || 37 sunt post gestae addebat L (nunc erasum) || fragmenta L || 41 cristianus L : XPianus L² || 44 siccis L² : simus L || 45 necati L² : necantes L || 46 marina L² : marinae L || 47 olfacta L¹ : et olfacta L || 48 cogitat L² : cogitet L || 49 fragmentis L || 51 sapiunt L² : intellectus L || 53 misteria L || 55 quinariis L¹ : quinarii sunt L || 55-56 in quantum spiritus... apostolum frangentem panes coniecit Bernardus Merlette, uir palaeographicae rei peritissimus, prima linea partim resecta || 55-60 in quantum-testamenta add. L² (i. mg.)

c Ex. 14-15

5. Le passage de la Mer rouge est raconté aux chapitres 14 et 15 de l'Exode, et non dans la Genèse.

par le seul récit historique; les hommes spirituels recueillent les significations théologiques qui sont, pour ainsi dire, les morceaux restants. Les morceaux que mangent les hommes charnels et dont ils se rassasient, ce sont les événements historiques; les morceaux que mangent les hommes spirituels, ce sont les significations théologiques des événements historiques. Ouvrons, par exemple, le livre de la Genèse, à l'endroit où est raconté le passage de l'Israël charnel à travers la Mer Rouge⁶. Le simple chrétien, encore assis dans l'herbe des choses temporelles et charnelles, se nourrit uniquement de l'histoire racontée. En effet, tout ce qui s'est produit alors a été perçu par les cinq sens corporels. On a vu les Israélites passer la mer à pied sec et les Égyptiens mis à mort. Ce fait a frappé l'ouïe des peuples voisins. L'eau de la mer impressionnait le goût, l'odorat et le toucher. C'est tout cela que l'esprit du simple fidèle considère et examine, c'est de ces morceaux de l'histoire sacrée qu'il se rassasie, mais il ne peut saisir la signification de la lettre elle-même. C'est pourquoi les hommes qui ont le goût des choses spirituelles recueillent cette signification, afin qu'elle ne soit pas perdue mais profite à ceux qui peuvent en avoir l'intelligence. Voilà donc ce que sont les cinq pains d'orge : les « mystères » de l'histoire sainte, dans lesquels on peut distinguer la lettre et l'esprit. En tant qu'ils sont « lettre », ils conviennent aux cinq sens corporels; en tant qu'ils sont « esprit », <ils conviennent à l'intelligence. C'est ainsi que > l'Apôtre rompt les pains⁶ lorsqu'il

346 C

6. La première ligne de la « note irlandaise » (L²), dans la marge supérieure du folio 47r, a été rognée, vraisemblablement lorsque fut exécutée la reliure actuelle (milieu du XVIII^e s.) du Ms. Laon 81. Néanmoins, cette rognure a laissé subsister la partie inférieure de certaines lettres. C'est ainsi que les deux derniers mots de la ligne (*Abraam inquit*) ont pu être déchiffrés par Félix Ravaisson : *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements* t. 1, Paris 1849, p. 567, 14. Mais F. Ravaisson et H. J. Floss qui le suit (*PL* 122, 346 C 10-11) n'ont pas réussi à lire

unum quidem de ancilla, alterum de libera^d. » Ecce historiae
prima fragmenta simplicibus sufficientia. Consequenter
346 D subiungit fragmenta spiritualia dicens : « Haec autem sunt
60 duo testamenta^{e7}. »

Apponantur pisces duo eidem multitudini, hoc est,
sola spiritualis doctrinae allegoria dicti, non autem
secundum historiam facti. Quae ueluti binario numero
continetur, quoniam duobus solummodo sensibus perci-
65 pitur, uisu uidelicet et auditu, ceteris autem sensibus
percipi non potest. Legitur enim oculis, auribus auditur,
olfactu uero seu gustu seu tactu remota est. Verbi gratia,
ut eisdem **utamur** exemplis, legatur quod scriptum est in
70 exodo : « Non coques hedum in lacte matris suae^f. » Hoc
347 A symbolum et per oculos legitur et per aures auditur, frangi
uero non potest, quia iuxta rerum gestarum fidem non
accipitur, sed solummodo allegorice dictum est. Et
quoniam non diuiditur, totum memoriae carnalium
fidelium commendatur, ut credant sensum spiritualem

58 prima *conglutinatoris cultro resectum suppleuit Ravaisson* || 61
apponantur L³ : afferantur L || pisces L³:pisciculi L || 62 allegoria
L²: allegoriae L || 68 utamur L²: mutatur L || 69 coques L²: quoques
L || hedum L²: aedum L

d Gal. 4, 22 e Gal. 4, 24 f Ex. 23, 19; 34, 26

le reste. L'abbé Bernard Merlette, grâce à un examen minutieux
du manuscrit, grâce aussi à des agrandissements photographiques
qu'il a lui-même réalisés, a su combler partiellement cette lacune.
Le début et la fin de la ligne ont été un peu moins endommagés que
la partie centrale, dans laquelle ne subsistent que de maigres indices.
La lecture devient donc de plus en plus conjecturale à mesure qu'on
se rapproche du milieu de la ligne. Les deux premiers mots
de cette ligne sont à peu près certainement : *in quantum*; les
trois derniers semblent être soit *apostolum frangentem panes*,
soit *apostolo frangente panes*. Il n'a pas été possible, jusqu'à
maintenant, de déchiffrer le reste. Mais le sens général de la phrase
est clair désormais. Tout *mysterium* comporte un double élément :

dit : « Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de
la femme libre^d ». Tels sont les premiers morceaux, ceux du
récit historique, qui suffisent aux simples. L'Apôtre y joint
par la suite les morceaux spirituels, lorsqu'il dit : « Ce sont
les deux Testaments^{e7} ».

Qu'on apporte maintenant à cette même multitude les
deux poissons, c'est-à-dire l'allégorie de l'enseignement
spirituel qui est seulement « allégorie du discours et non des
faits historiques ». Cette allégorie est comme contenue dans
le nombre deux, parce qu'elle est perçue par deux sens
seulement, la vue et l'ouïe, et qu'elle ne peut pas être
perçue par les autres sens : on peut la lire avec les yeux
et l'entendre avec les oreilles, mais elle est inaccessible à
l'odorat, au goût et au toucher. Ainsi, pour utiliser un
exemple déjà employé, relisons ce qui est écrit au livre de
l'Exode : « Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de
sa mère^f ». Ce « symbole » est lu par les yeux et entendu
par les oreilles. Cependant, on ne peut pas le « rompre »,
parce qu'il ne s'agit pas d'un « fait » historique, mais seule-
ment d'un « discours » allégorique. Ne pouvant être divisé,
ce « symbole » est confié tout entier à la mémoire des fidèles
charnels, afin qu'ils croient qu'un sens spirituel réside en

le sens historique (*littera*), le sens spirituel (*spiritus*). Le premier
s'adresse aux cinq sens corporels, le second s'adresse à l'esprit.
L'Apôtre (*Gal. 4, 22-24*) distingue lui-même ce double élément.
Ce faisant, il rompt les pains : aux simples il donne le morceau
charnel (*littera*), aux spirituels il destine le morceau spirituel
(*spiritus*). (Je remercie ici l'abbé Bernard Merlette, de qui je tiens
tout ce qui est dit de positif et de neuf en cette note).

7. Ce texte (*Gal. 4, 22-24*) est commenté dans *Periphyseon* IV,
16 (*PL* 122, 818 A 12-B 4). Jean Scot déclare en ce passage (818 A
12-15) que l'*allegoria dicti et facti* est très fréquente (*saepissime*)
dans la Bible. Dire cela, c'est aussi reconnaître tacitement que
l'*allegoria dicti et non facti* (ou *symbolum*) n'en est pas absente. De
fait, après avoir affirmé la fréquence de la première, il interprète
le récit biblique du paradis et de la faute comme une *allegoria dicti*
et *non facti*, s'appuyant, pour le faire, sur l'autorité d'Origène :
Periphyseon IV, 16 (*PL* 122, 818 B 13-C 6).

75 **his uerbis inesse**, quamuis non intelligent; totum ab his qui spiritualiter spiritualia cognoscunt colligitur. In simbolis itaque, hoc est, in dictionibus spiritualis doctrinae, quas sola allegoria dicti, non autem facti, tradit, nulla fragmenta colliguntur, quoniam in historiam et intellectum non diuiditur. Solus enim intellectus in eo cogitatur, nullum autem factum⁸.

Item in nouo testamento, ut et inde exemplum accipiamus, corpus et sanguis domini nostri et sensibilibus secundum res gestas conficitur **mysterium**, et secundum spiritualis intellectus inuestigatur **cerebrum**⁹. Quod extrinsecus sen-

75 his uerbis inesse L²: habere L || 78 allegoria L²: allegoriae L || dicti non autem facti *conjectio*: facti non autem dicti L || 79 fragmenta L || 84 *mysterium add. L² (i. mg.)* || 85 cerebrum L²: celsitatem L

8. Le « mystère » comprend un double élément : le fait historique et le sens spirituel. On peut donc le partager, comme on rompt le pain, et le distribuer, comme les disciples ont distribué les pains d'orge (cf. ci-dessus, VI, III, n. 6) : aux hommes charnels la connaissance du fait historique, aux hommes spirituels la contemplation du sens spirituel. Il en va autrement du « symbole ». Celui-ci ne comporte pas le double élément qu'on vient de discerner dans le « mystère » ; il ne contient pas de fait historique. Étant simple, le « symbole » ne peut être partagé : c'est tout entier qu'il faut le prendre. Les « spirituels » le saisissent tout entier par l'intelligence, puisque toute sa réalité est intelligible. Les « charnels » ne peuvent le saisir par l'intelligence, précisément parce qu'ils sont charnels ; ils l'appréhendent tout entier dans la foi. Il est à peine besoin de faire remarquer que les « charnels » ne sont pas des hommes qui mènent une vie dissolue. Ce sont des croyants qui restent au niveau de la foi sans s'élever jusqu'à l'intelligence de ce qu'ils croient.

9. Dans cette phrase, deux mots sont des corrections d'auteur : **mysterium** et **cerebrum**. Le premier est écrit dans la marge : un signe de rappel indique qu'il doit être inséré dans le texte après *conficitur*. Le second est écrit dans le corps même du texte (fol. 47r, ligne 23). Il a été substitué à un autre mot, imparfaitement gratté, qui, selon l'abbé Bernard Merlette, devait se lire : *celsitatem*. Mais les deux mots — *mysterium*, *cerebrum* — sont écrits de la même main,

ces paroles, bien qu'ils n'en aient pas l'intelligence ; c'est tout entier aussi que ce même « symbole » est recueilli par ceux qui ont la connaissance spirituelle des choses spirituelles. Ainsi donc, dans les « symboles », c'est-à-dire dans les exposés de l'enseignement spirituel que nous livre l'allégorie qui est seulement « allégorie du discours et non des faits », on ne recueille pas de morceaux, parce que, dans cette allégorie, il n'y a pas lieu de distinguer histoire et signification spirituelle. Dans le « symbole », en effet, on trouve seulement une signification spirituelle et pas de fait historique⁹.

Par ailleurs, dans le Nouveau Testament — car il nous faut prendre aussi un exemple en ce domaine — le corps et le sang de Notre-Seigneur sont un « mystère » qui s'opère de façon sensible sur le plan des réalités historiques et dont le sens caché⁹ est à chercher sur le plan des significations

celle du « réviseur » irlandais. Il faut donc les maintenir, ce qui ne va pas sans difficulté. Et d'abord le mot *cerebrum* surprend. Dans son acception première, *cerebrum* désigne le cerveau, l'encéphale. C'est ainsi que Jean Scot l'entend dans les passages suivants : *Annotationes in Marcianum*, 3, 5 ; 208, 11 (éd. C. E. Lutz, p. 3, 29 ; p. 105, 25) ; *Expositiones XV*, 3 (PL 122, 261 D 5) ; *Periphyseon I*, 35 (ShW, p. 124, 2 ; PL 122, 480 C 12) ; III, 36 (PL 122, 730 C 15). Mais *cerebrum* signifie aussi : « sens caché ». Cette acception dérivée est attestée chez le mythographe Fulgence Planciade. Ce dernier entend par *cerebrum* le sens allégorique d'un mythe (*fabula*) : « Certos itaque nos rerum praestolamur effectus, quo sepulto mendacis Graeciae fabuloso commento, quid mysticum in his sapere debeat cerebrum agnoscamus » (FULGENCE, *Mythologiae I*, I, 21 ; éd. R. Helm, Leipzig 1898, p. 11) ; « Sed haec fabula mystici saporem cerebri consipit » (*op. cit.*, II, 13, 93 ; éd. cit., p. 54) ; « Nunc ergo huius mysticae fabulae interiorum (*sic*) cerebrum inquiramus » (*op. cit.*, III, 9, 126 ; éd. cit., p. 74). Ainsi entendu, le mot *cerebrum* peut convenir ici, il désigne le sens caché du « mystère ». Jean Scot semble bien avoir connu les *Mythologiae* de Fulgence. Il cite, en effet, ce dernier (*Fabius*) dans les *Annotationes in Marcianum* 30, 6 (éd. C. E. Lutz, p. 40, 21-22 ; cf. p. 239, au nom *Fulgentius*). Rien ne s'oppose à ce qu'il lui ait emprunté la signification dérivée du mot *cerebrum*. Reste une difficulté : comment construire cette phrase ?

titur et percipitur carnalibus hominibus, quinquepartito corporeo sensui subditis, ordeaceus panis est quia altitudinem spiritualis intelligentiae non ualent ascendere, ac ueluti quoddam fragmentum est, quibus carnalis

348 A 90 illorum cogitatio satiatur. Fragmentum spirituale est his qui altitudinem diuinorum ipsius **mysterii** intellectuum ualent cognoscere, ideoque ab eis colligitur ne pereat. Nam **mysterium** ex littera et spiritu confectum **partim**

1° 47^v perit, **partim** aeternaliter | manet. Perit quod uidetur, 95 quia sensibile est et temporale; manet quod non uidetur, quia spirituale est et aeternale.

Simboli exemplum fiat : « In principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum^s. » Hoc solummodo dictum, in hoc nulla res gesta cognoscitur, ideoque et totum simpliciter a carnalibus accipiatur, et totum uniformiter a spiritualibus. Nec ibi ulla fragmenta possunt fieri, quoniam nil ibi est quod secundum historiam intelligatur, sed totum ad theologiam, quae omnem sensum

348 B et intellectum superat^h, refertur. Oculis legitur legentium, 105 auribus sentitur audientium, ac per hoc, ueluti quidam duo pisces, una eademque euangelistae theologia accipitur, duobus sensibus conueniens. ***

<Reliqua desunt>

87 ordeaceus L² uel L¹: hordeaceus L || 88 ascendere L²: descendere L || 89 fragmentum L || 90 fragmentum L || 91 his L¹: is L || **mysterii** *add.* L² (*i. mg.*) || 93 **mysterium** L || spiritu L²: spiritum L || **partim** ... **partim** L²: partem ... partem L || 98 apud L || 101 fragmenta L || 106 pisces L²: pisciculi L.

g Jn 1, 1 h Phil. 4, 7.

Telle qu'elle se présente, elle est grammaticalement peu satisfaisante. Peut-être le texte a-t-il été imparfaitement remanié ? Le sens paraît être le suivant : « ... corporis et sanguinis domini nostri **mysterium** et sensibilibus secundum res gestas conficitur, et secundum spiritualis

spirituelles. Ce qui est ressenti au dehors et perçu par les hommes charnels, soumis aux cinq sens corporels, est un pain d'orge, car ces hommes ne peuvent s'élever jusqu'aux hauteurs de l'intelligence spirituelle : c'est là, pour eux, comme un morceau dont leur pensée charnelle est rassasiée. Le morceau spirituel est pour ceux qui peuvent connaître les hauteurs des significations théologiques du « mystère » lui-même : ils recueillent ce morceau, afin qu'il ne soit pas perdu. Le « mystère », en effet, étant composé de lettre et d'esprit, est perdu en partie, et, en partie demeure éternellement. Ce qui est perdu, c'est ce qui se voit, comme étant sensible et temporel ; ce qui demeure, c'est ce qui ne se voit pas, comme étant spirituel et éternel.

Voici un exemple de « symbole » : « Dans le Principe était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu^s ». C'est là seulement un « discours » qui ne nous fait connaître aucun « fait » historique. Il doit donc être reçu tout entier et sans partage par les hommes charnels ; il doit l'être tout entier et dans son unité par les hommes spirituels. On ne peut pas en faire des morceaux, car il n'y a rien là qui soit à entendre de façon historique, mais tout se réfère à la théologie, laquelle dépasse toute pensée et toute intelligence^h. Les lecteurs lisent ce texte avec leurs yeux, les auditeurs le perçoivent avec leurs oreilles. On voit par là comment une seule et même proposition théologique (Jn 1, 1) convient à deux de nos sens : elle est comparable aux deux poissons.

<Le reste fait défaut>

intellectus cerebrum inuestigatur ». Je remercie M. Sheldon-Williams, qui m'a aimablement communiqué les références des *Annotationes* et du *Periphyseon* au mot *cerebrum*. Le reste de cette note, notamment les références à Fulgence, est dû à M. Bernard Merlette. Cf. M. L. W. LAISTNER, « Fulgentius in the Carolingian Age », dans *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, Ithaca 1957, p. 202-215.

10. Concernant les traductions érigéniennes de *Phil. 4, 7*, cf. SC 151, p. 268, n. 3.

APPENDICE I

Note sur la fortune du Commentaire de Jean Scot

On a dit plus haut que, jusqu'au XII^e siècle, le *Commentaire* de Jean Scot sur l'évangile de Jean ne semble guère avoir été utilisé¹. On peut néanmoins, se demander si le commentaire anonyme des *Opuscula sacra* de Boèce, découvert par Edward Kennard Rand, ne l'aurait pas cité. On sait, en effet, que Rand publiait, en 1906, un commentaire sur les *Opuscula sacra* de Boèce, dont la paternité — exception faite des pages se rapportant à l'Opuscule IV — lui semblait devoir être attribuée à l'Érigène². Vingt-cinq ans plus tard, Dom Cappuyens, ayant réexaminé le problème, concluait : 1^o que le commentaire publié par Rand formait un tout, imputable à un auteur unique ; 2^o que cet auteur ne pouvait être Jean Scot ; 3^o que l'auteur véritable était Remi d'Auxerre³. Ce dernier point était sans doute moins assuré que les deux autres : M. Hubert Silvestre a proposé récemment d'attribuer le commentaire

1. Cf. ci-dessus, p. 56.

2. E. K. RAND, *Johannes Scottus*, dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, herausgegeben von Ludwig Traube, t. I, 2, Munich 1906, xiv-106 pages.

3. M. CAPPUYNS, « Le plus ancien commentaire des *Opuscula sacra* et son origine », dans *RithAM*, t. 3 (1931), p. 237-272. Cf. E. K. RAND, « The supposed Commentary of John the Scot on the *Opuscula sacra* of Boethius », dans *Revue néoscholastique de philosophie*, t. 36 (1934), p. 67-77.

publié par Rand à « un auteur intermédiaire entre Scot et Remi (peut-être Héric?) et dont Remi dépend. »¹ De toute façon, nous sommes en présence d'une œuvre qui, par sa date (IX^e siècle) et par le milieu dont elle est issue (vraisemblablement l'école d'Auxerre), offre un réel intérêt. Les signes de parenté que Rand relevait entre elle et certaines pages du corpus érigénien ne prouvent pas, certes, que Jean Scot en soit l'auteur; ils indiquent que l'auteur, quel qu'il soit, a subi, directement ou indirectement, l'influence érigénienne. Or, parmi les signes de parenté décelés par Rand, il en est deux qui doivent retenir ici notre attention, car ils concernent, l'un la *Vox spiritualis*, l'autre le *Commentaire* sur l'évangile de Jean. L'influence de la *Vox spiritualis* est très plausible². Qu'en est-il du *Commentaire* érigénien sur l'évangile de Jean? L'auteur du commentaire sur les *Opuscula sacra* l'a-t-il vraiment utilisé? On trouve dans cette œuvre (E. K. RAND, *op. cit.*, p. 73, 22-26) l'exposé d'un verset évangélique

1. H. SILVESTRE, « La Consolation de Boèce et sa tradition littéraire », dans *RHE*, t. 64 (1969), p. 28 [p. 23-36].

2. E. K. RAND, *Johannes Scottus...*, *cit.*, p. 13 et p. 49-50. Il y a là, semble-t-il, un écho de JEAN SCOT, *Homélie III*, 1-14 (SC 151, p. 212-214). Certes, l'écho est affaibli, comme Dom Cappuyns (*art. cit.*, p. 260-261) l'a fait justement remarquer. Il faut néanmoins inscrire le commentaire publié par Rand parmi les témoins de la fortune de l'homélie érigénienne au IX^e siècle, et compléter, sur ce point, ce qui est dit en SC 151, p. 130-167. Un autre témoin de cette fortune est l'homélie I, II d'Héric d'Auxerre sur le prologue de Jean, qui est contenue dans les manuscrits suivants : BERLIN, Staatsbibliothek, Lat. Fol. 756 (X^e s.); Theol. Fol. 146 (XV^e s.); MELK, Stiftsbibliothek, F. 34 (XIII^e s.); MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 9.504 (XII^e s.); Clm 16.027 (XIV^e s.); REIMS, Bibl. mun. 1.406 (XI^e s.). Cf. à ce sujet : « Dans le sillage de l'Érigène : une homélie d'Héric d'Auxerre sur le prologue de Jean », dans *Studi medievali*, 3a Serie, t. 11 (1970), p. 937-955; « Influences érigéniennes dans une homélie d'Héric d'Auxerre » (communication faite au Colloque sur Jean Scot, Dublin, 15-17 juillet 1970).

(Jn 3, 13) qui, selon Rand¹, doit être rapproché de JEAN SCOT, *Commentaire III*, v, 21-37². Or, un tel rapprochement ne permet pas de conclure de façon certaine que le *Commentaire* érigénien a exercé une influence sur le commentaire anonyme des *Opuscula sacra*. L'érigénisme de ce passage (E. K. RAND, *op. cit.*, p. 73, 22-26) est si affaibli, si émoussé — Dom Cappuyns a raison sur ce point³ — qu'on peut se demander s'il faut encore parler d'érigénisme. Rand a pris pour une influence érigénienne ce qui n'est, selon toute vraisemblance, qu'une influence augustinienne, remaniée sans doute, mais dans un sens qui n'a rien de spécifiquement érigénien⁴. Dans ces conditions, il n'est pas possible de considérer le commentaire anonyme publié par Rand comme un témoin irréfutable de l'influence exercée dès le IX^e siècle par le *Commentaire* de Jean Scot sur l'évangile de Jean. Le premier témoin irréfutable de cette influence se situe au XII^e siècle. Ainsi qu'on l'a dit dans l'introduction⁵, il s'agit de la *Glossa ordinaria*.

Le compilateur de la *Glossa* pour l'évangile de Jean a largement cité le *Commentaire* érigénien. Il l'a fait tantôt de façon littérale ou quasi littérale, tantôt plus librement. On trouvera, ci-dessous, la liste de ces citations, aussi complète que possible; il était difficile, pour ne pas dire impossible, de prétendre la faire exhaustive. L'édition utilisée pour la *Glossa* est la suivante : *Biblia sacra cum Glossa ordinaria, primum quidem a Strabo Fuldensi Monacho Benedictino collectum. Nunc uero nouis Patrum cum Graecorum, tum Latinorum explanationibus locupletata, et Postilla Nicolai Lirani Franciscani, necnon additionibus*

1. E. K. RAND, *op. cit.*, p. 13-14.

2. Ce verset évangélique (Jn 3,13) est commenté aussi dans le *Periphyseon* V, 25 et 38 (PL 122, 911 C et 999 B-C).

3. M. CAPPUYNS, *art. cit.*, p. 261.

4. AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium*, tract. XII, 8 et 9 (CCL 36, p. 125-126; PL 35, 1488-1489).

5. Cf. ci-dessus, p. 55-62.

Pauli Burgensis Episcopi, et Matthiae Thoringi replicis, opera et studio Theologorum Duacensium. Tomus quintus, Duaci ex officina Typographica Balthazaris Belleri Typographi iurati, sub Circino aureo, Anno M.DC.XVII. On a distingué les gloses marginales d'une part, les gloses interlinéaires de l'autre. Pour les premières, seuls le début et la fin du passage cité sont transcrits ; pour les secondes, le texte entier de la glose est reproduit.

1^o GLOSES MARGINALES

Glossa ordinaria (éd. cit., Douai 1617)

JEAN SCOT
Commentaire sur
l'évangile de Jean

- 1018 E** (Ab initio mundi ... autem receperunt) I, xx, 7-9
- 1019 C** (Quod superius erat... est natus) I, XXI, 22-25
- 1023 B** (Hic erat... solitus erat uenire) I, XXIII, 10-15
- 1023 C** (Ante me ... prior me erat) I, XXIII, 36-40
- 1024 F** (Gratiam ut ipsum... intelligemus) I, XXIV, 20-22
- 1025 C** (Quod legitur deum... perhibentur) I, XXV, 29-52
- 1027 A** (Putabant iudaei... prophetiae gratiam) I, XXVII, 11-19
- 1027 B** (Ordo uerborum... quando miserunt) I, XXVII, 7-8
- 1028 D - 1029 A** (Non dicit... agnus dei) I, XXVII, 47-79
- 1029 A-C** (Ex pharisaeis... praefigurauit baptismum) I, XXVIII, 34-54
- 1030 E** (Non ait non soluam... humilitas) I, XXIX, 43-49

- 1031 A-C** (Duae sunt Bethaniae... peccato liberat) I, xxx, 7-36
- 1031 C** (Non solum gressibus... humanitatem) I, xxxi, 10-14
- 1032 D** (Tria ministrat ... carnis suae) I, xxxi, 21-26
- 1032 D-E** (Peccatum mundi dicitur... relaxat) I, xxxi, 32-41 et 65-68
- 1033 A** (Christus a Iohanne... baptismo christi) III, VIII, 35-44
- 1057 A** (Nicodemus, uictoria... uincunt mundum) III, I, 6-8
- 1057 A-C** (Nicodemus, uel... non habentes) III, I, 12-27
- 1058 D** (Non interroganti ... absque sacramentis) III, I, 40-47
- 1058 F** (Necessarium est... inuisibilis) III, II, 31-34
- 1059 A-B** (Ex aqua... spiritu sancto) III, II, 20-26
- 1059 C-1060 D** (Ex carne ... spiritus dicitur) III, II, 48-56
- 1060 F** (Quae quia incognita... redarguitur a domino) III, IV, 1-10
- 1060 F** (Vox spiritus est... per naturam) III, III, 17-29
- 1061 A-B** (Tu es magister... innuit) III, IV, 11-34
- 1062 F** (Hoc pertinet... hominum simus) III, V, 65-72
- 1064 D** (Sic enim dilexit... spiritu sancto) III, VI, 1-4
- 1064 D-E** (Mundum. Cosmos... faciat) III, VI, 15-26
- 1064 F** (Nihil enim aliud... misisti Iesum Christum) III, VI, 45-50
- 1066 E** (Opera id est impietas... remanere) III, VI, 66-69
- 1066 F** (Post haec... et baptiza(bat)) III, VII, 1-14
- 1067 A** (Quantum cathecumenis ... attrahunt) III, VIII, 7-16

- 1067 **B** (Erat autem... manifestetur III, vii, 28-34
ueritas)
1067 **B-C** (In Ennon... regnauit) III, vii, 34-48
1068 **D-E** (Quia ultra consuetudinem... III, ix, 35-43
quidquid habeo)
1068 **F** (Non sum unctus... praecurre- III, ix, 85-88
rem)
1069 **B** (Hoc ergo gaudium ... sto et III, x, 35-37
gaudeo)
1069 **C** (Cui rei attestatur ... appa- III, x, 52-68
rente ueritate)
1069 **C-1070 D** (Qui desursum... cui III, xi, 32-60
est aequalis)
1070 **D** (De terra... nisi terra) III, xi, 11-17
1071 **A** (Signauit quia... salutem homi- III, xi, 85-87
num)
1071 **B** (Quem enim misit deus pater... III, xii, 10-15
uerba dei sunt)
1072 **D** (Hominiibus dat... diligit fi- III, xii, 22-39
lium)
1072 **D-F** (Qui credit in filium... quae III, xii, 50-66
omnia manent)
1074 **D** (Reliquit iudaeam... euacuari IV, i, 19-21 et
intelligebant) 10-19
1074 **D-E** (Et abiit... literae intelligen- IV, i, 29-41
tiam)
1074 **E-F** (In Galilaeam... credentes) IV, i, 75-82
1074 **F** (Oportebat... rediret) IV, i, 55-68
1075 **A** (Sichar id est... oliuae inser- IV, ii, 6-9
tus)
1075 **A-B** (Quia naturalis ratio... pro- IV, ii, 12-15
cedens)
1076 **E** (Da michi... satiantur eccle- IV, iii, 13-25
siae)
1077 **C** (Nunquid tu... possidebat) IV, iv, 19-24
1078 **F** (Aqua corporalis... subuehit) IV, iv, 42-44

- 1079 **C-1080 D** (Quinque uiri sunt ... IV, vi, 33-57
prolem concipias)
1081 **A-B** (Mulier. In hoc loco... pri- IV, vii, 22-41
mitiua ecclesia)
1081 **C-1082 D** (Priusquam uenirem ... IV, vii, 46-49
ueri adoratores)
1082 **D** (Non in templo... esse adoran- IV, vii, 49-52
dum)
1083 **C** (Non mirabantur... de genti- IV, viii, 30-34
bus futurae)
1107 **A** (Cum subleuasset... curemus) VI, i, 1-16
1107 **A-B** (Respondit. Adhuc... impos- VI, ii, 1-10
sibile)
1107 **B-C** (Philippus etiam... quotidie VI, i, 17-21
loquitur)
1107 **C** (Ducentorum... perducit) VI, ii, 13-24
1107 **C** (Est puer unus. Hic puer... VI, ii, 30-40
non recessit)
1107 **C-1108 F** (Quinque. Quinque VI, ii, 41 - VI, iv, 15
panes sunt... angelorum et pro-
phetarum)
1108 **F** (Sed haec etc... superant) VI, ii, 72-77
1108 **F** (Magister ueritatis... erigantur) VI, iii, 7-11

2° GLOSES INTERLINÉAIRES

Glossa ordinaria (éd. cit., Douai 1617)JEAN SCOT
Commentaire sur
l'évangile de Jean

1021-1022

Nos quos elegit.
Secundum humanitatem.I, xxii, 1
I, xxii, 7

1023-1024

Secundum deitatem.

I, xxii, 7

Etiam in humanitate. I, xxiii, 36
 Aeternitate deitatis. I, xxiii, 35-36
 Quia illi spiritus est datus non ad mensuram, nobis ab eo secundum mensuram. III, xii, 22-34

1025-1026

Vt ipsum credamus et ueritatem, qua illum intelligamus. I, xxiv, 21-22
 Nullus homo. I, xxv, 61-64
 In secreto et eum nouit. I, xxvi, 18-19
 Id est, per manifestationem suae incarnationis deum inuisibilem demonstrat.

1027-1028

Non sum propheta, quia plusquam propheta. Non sum unus de illis prophetis de quibus me esse putatis. I, xxviii, 30-37
 Dic quis, ne absque responso redeamus ad illos qui nos miserunt. I, xxvii, 39-41
 Audiuius de christo te praedicare, sed de teipso nichil manifestum asseris. I, xxvii, 42-44

1029-1030

Per fidem, per opera, per quae dominus ingreditur. I, xxviii, 7-9

1031-1032

Altera cognitione. I, xxxi, 3
 Intuitu mentis et corporis. I, xxxi, 7-8
 Non de loco ad locum, sed ut omnino non sit. I, xxxi, 28-30

1037-1038

Os lampadis. VI, i, 17-18

1057-1058

Qui credunt resurrectionem, per hoc ab aliis diuisi. III, i, 2-5

Vnus de principibus. III, i, 9-10
 Quae uidit in pascha fieri ab eo. III, i, 30-35
 Id est, spiritualement intellectum symboli percipiat. III, i, 48-50
 Quod est ex Graeco, desursum. III, i, 51-54
 Id est, non potest cognoscere me, qui sum regnum patris, qui sum uisio ueritatis. III, i, 95-99

1059-1060

Idem est intrare quod uidere. Qui enim uidet intrat, et qui intrat uidet. III, ii, 16-20
 In quibus uult operatur et quando. III, iii, 5-7
 Quamuis uocem eius audias. III, iii, 32

1061-1062

Quod nondum es tu. III, iii, 31
 Id est, si terreni corporis solutionem et resurrectionem non credis, quid quaeris aperiri mysteria spiritualis natiuitatis. III, iv, 58
 Quasi dicat : Attamen dicam caelestia. III, iv, 58

1063-1064

Id est humanam naturam. III, vi, 14
 In mortem, ut omnis aspiciens in eius morte non per(eat) sed ha(beat) ui(tam) aeter(nam). III, vi, 6-8
 Vt iudicet, id est, damnet. III, vi, 28
 In humanam naturam III, vi, 27-28

1067-1068

Id est discipulis, uel credentibus in eum iudaeis. III, vii, 14-18
 Per apostolos. III, vii, 19-26
 Dicens : Ecce agnus dei. III, ix, 14-16
 Vnde ualde miramur. III, ix, 17
 Q(uasi) d(iceret) : Quid tibi de hac praesumptione uidetur. III, ix, 18-19

1069-1070

Id est, testimonium eius, quo perhibet se filium dei, sponsum ecclesiae. III, x, 28-29

Et ne miremini quia plures baptizat quam ego, quia. III, x, 41-43

De patre. III, xi, 3

In mundum. III, xi, 3

Natus. III, xi, 13 et 17

Hoc est quod ante desursum. III, xi, 24-28

Christus. III, xi, 30-31

1071-1072

Qui est uita aeterna — Id est ipsum filium — Id est ipsum filium. III, xii, 47-52

1075-1076

Naturalis intellectus. IV, ii, 12-20

Iter christi incarnatio. IV, ii, 21-26

Quia de loco orationis discrepabant. IV, iii, 38-41

1077-1078

Id est, petit a te fidem. IV, iii, 14-18

Subaudis aquam uiuam, id est, spiritum per quem daretur etiam fides. IV, iii, 56-57

Merito fidei. IV, iii, 56

1079-1080

Id est rationalem intellectum. IV, v, 39-48

Quia uere dixisti. IV, vi, 3

Dum dicit aliquid quod ab eo (*sic*) non audiuit, probat se non ab ea didicisse. IV, vi, 3-5

quod uirum non habet, sed ex diuinitate scisse.

Vere es propheta, quia omnia nosti. IV, vii, 15-16

Iacob et filii eius. IV, vii, 10

1081-1082

Iudaei. IV, vii, 11

Quasi ueniet. IV, viii, 6-11

1083-1084

Quae ad cultum suum et patris pertinent. IV, viii, 17-18

1107-1108

Fidem illius de futuro miraculo consulens. VI, i, 22-23

Eadem simplicitate qua Philippus. VI, ii, 28

Puer hic, uel unus de discipulis fuit, uel aliquis de turba. VI, ii, 30-32

Legis litera multiplex in symbolis. VI, iii, 2-3

1109-1110

Illa subtilia sacramenta, quae non possunt imperfecti capere, quae non (*sic*) committuntur apostolis. VI, iv, 1-15

Telles sont les principales citations du *Commentaire* érigénien qu'on peut déceler dans la *Glossa ordinaria*. On sait que ce *Commentaire* est, non seulement inachevé, mais mutilé. Les mutilations, dues sans doute à la perte de plusieurs cahiers de parchemin dans le manuscrit 81 de Laon, nous privent du commentaire de *Jn* 1, 1-10; *Jn* 1, 30-2, 25; *Jn* 4, 28b-6, 4. Les deuxième et troisième lacunes correspondent à une perte très ancienne, puisqu'elles n'ont laissé aucune trace dans la numérotation des cahiers du manuscrit de Laon¹. Il y a peu de chance pour que ces parties perdues aient été utilisées dans la *Glossa ordinaria*.

Il en va différemment de la première lacune, celle qui correspond au commentaire de *Jn* 1, 1-10. En effet, la perte du cahier I (Ms. Laon 81), qui explique cette lacune, semble s'être produite assez tardivement². Le rédacteur de la *Glossa* a pu utiliser le manuscrit de Laon, alors que ce dernier n'était pas encore amputé de son premier cahier.

1. Cf. ci-dessus, p. 70 et p. 78.

2. Cf. ci-dessus, p. 68-69 et p. 77-78.

Dans ces conditions, il n'est pas impossible de retrouver, dans la *Glossa ordinaria*, des échos de la première partie (*Jn* 1, 1-10) du commentaire érigénien. Telles sont, par exemple, les lignes suivantes de la *Glossa ordinaria* sur *Jn* 1, 5, qu'on peut mettre en parallèle avec le passage correspondant de la *Vox spiritualis*.

Glossa ordinaria

(éd. Douai 1617, col. 1014 E-F)

*Fuit homo missus. Postquam sublimi uolatu ultra omnem naturam in altitudinem theologiae ascendit, quia uerbum apud patrem semper fuisse contemplatus est, mox ad humilitatem humanae naturae, et specialiter praecursoris uerbi descendit, contra illos qui dicebant humanam naturam in primo parente ex toto perditam et ad nichilum redactam*¹.

La ressemblance des deux textes est frappante ; leur dissemblance ne l'est pas moins. La ressemblance est telle que nous sommes tentés de reconnaître, dans ces deux

1. Pour ce passage, l'édition de Douai donne un texte conforme à celui du manuscrit LAON, Bibl. mun. 78, f° 1 va.

JEAN SCOT

Homélie sur le prologue de Jean

XIV, 1-5 et 18-25

(SC n° 151, p. 268-272)

Fuit homo missus... Ecce aquilam de sublimissimo uertice montis theologiae leni uolatu descendentem in profundissimam uallem historiae, de caelo in terram spiritualis mundi pennas altissimae contemplationis relaxantem...

Magnus itaque theologus, Iohannem dico, in primordio euangelii sui, excelsissima theologiae cacumina tangens, caelique caelorum spiritualium secreta penetrans, ultra omnem historiam et ethicam et phisicam ascendens, ad ea quae paulo ante incarnationem uerbi facta sunt secundum historiam narranda, ueluti in quandam terram, suum intelligibilem deflectit uolatum et ait : *Fuit homo missus a deo.*

textes, la griffe du même écrivain. La dissemblance est telle qu'elle ne nous permet pas de voir, dans le passage de la *Glossa ordinaria*, une citation de la *Vox spiritualis*. En effet, l'auteur qui a tissé la *Glossa*, s'il s'accorde souvent de grandes libertés avec les textes qu'il cite, ne les modifie pas à ce point. Tout nous invite donc à croire que ce passage de la *Glossa ordinaria* correspond à une citation, plus ou moins fidèle, plus ou moins remaniée, de la première partie, actuellement perdue, du commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Jean¹. Il y en a peut-être d'autres, mais il serait hasardeux, en l'absence du texte original, de prétendre les retrouver.

C'est à travers la *Glossa ordinaria*, ainsi qu'on l'a dit plus haut², que saint Thomas d'Aquin a connu quelques extraits du *Commentaire* érigénien sur l'évangile de Jean. Sans prétendre faire œuvre exhaustive, voici ceux qu'on rencontre dans la *Catena aurea* (*In Iohannis euangelium*), rédigée par l'Aquinat entre 1261 et 1268.

*Catena Aurea*³

1° — p. 133 A

2° — p. 134 B

3° — p. 163 B

*Glossa Ordinaria*⁴

1031 A

1032 D-E

1066 F

1. La fin du texte de la *Glossa*, cité ci-dessus, est conforme à l'enseignement érigénien, à savoir que le péché originel n'a pas entièrement ruiné la dignité de la nature humaine : « Non ergo, etiam in languoribus nostris, deum penitus deserimus, nec ab ipso deserti sumus, dum inter mentem nostram et illum nulla interposita natura est. Lepra siquidem animae uel corporis non aufert aciem mentis, qua illum intelligimus, et in qua maxime imago creatoris condita est. » (*Periphyseon* II,5 ; *PL* 122, 531 B-C). Cf. JEAN SCOT, *Homélie sur le prologue de Jean* XIII, 27-32 (*SC*, n° 151, p. 266).

2. Cf. ci-dessus, p. 62.

3. L'édition citée est la suivante : *S(ancti) Thomae Aquinatis... Expositio continua super quatuor euangelistas... simul ac Catena aurea...* per P. R. F. Ioannem Nicolai, tomus III, Parisiis 1869.

4. L'édition citée est celle de Douai 1617. Cf. ci-dessus, p. 371-372.

4 ^o — p. 164 A (I) ¹	1067 B-C
5 ^o — p. 164 A (II) ²	1067 A
6 ^o — p. 167 A (I)	1069 C-1070 D
7 ^o — p. 167 A (II)	1070 D
8 ^o — p. 173 A	1077 C

1. Le P. Louis Bataillon (de la Commission léonine pour l'édition critique des œuvres de saint Thomas d'Aquin) a bien voulu confronter la présente liste avec un manuscrit de Berlin (Staatsbibliothek, Theol. lat. Fol. 112) qui contient, à la fois la *Glossa ordinaria* sur Luc et Jean et, en marge ou en cahiers intercalaires, la *Catena aurea* avec la mention des *petiae*. Il a constaté que les indications de sources que l'on trouve dans la *Catena aurea*, telles que BEDA, GLOSSA, ALCHVINVS, remontent au moins à l'*exemplar* universitaire. Il a remarqué aussi que, pour la citation n° 4, le texte de la *Glossa ordinaria*, dans le manuscrit de Berlin, porte : *Ennos hebraice* (conformément à JEAN SCOT, *Commentaire III*, VII, 35), et non *Ennos graece*, comme le veulent certaines éditions de la *Glossa* (Venise 1583 ; Douai 1617). Je remercie le P. Bataillon d'une collaboration qu'il n'a jamais cessé de m'apporter depuis le début de mes recherches sur la pensée médiévale.

2. La citation n° 5 se retrouve dans THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica III*, qu. 38, art. 1 (in corp.). Cf. ci-dessus, p. 62, n. 22, et p. 244, n. 1.

APPENDICE II

Maxime le Confesseur, « *Ambiguorum Liber* », 47

(PG 91, 1357 D - 1361 A)

Le chapitre XXXII du Livre I du *Commentaire sur l'évangile de Jean* (ci-dessus, p. 178-189) est une mosaïque composée, en grande partie, d'extraits de l'*Ambiguorum Liber* de Maxime le Confesseur (*Amb. 47* ; PG 91, 1357 D - 1361 A). Il n'est pas sans intérêt de pouvoir replacer ces extraits dans leur contexte immédiat. La version érigénienne de l'*Ambiguorum Liber* étant demeurée inédite¹,

1. Seuls quelques fragments de la version érigénienne des *Ambigua* ont vu le jour. Thomas Gale, le premier, édita la préface de Jean Scot et le début de sa traduction, en appendice à *Joannis Scoti Erigenae De Divisione Naturae Libri quinque diu desiderati*, Oxford 1681. Le fragment édité par Gale a été réimprimé par Migne à la fois dans la patrologie latine (PL 122, 1193-1222) et dans la patrologie grecque (PG 91, 1061-1115 D), qui reproduit l'édition de F. Oehler, Halle, 1857. E. Dümmler a publié une édition critique de la préface de Jean Scot dans *MGH, Epistolae VI*, Berlin, 1902, p. 161-162. Enfin, une édition intégrale de la version érigénienne des *Ambigua* a été préparée par Raymond Flambard : cf. *École nationale des chartes. Positions des thèses (...) de 1936*, p. 43-47. L'édition de Flambard est restée manuscrite. Elle est actuellement conservée à Paris : Archives nationales, AB XXVIII¹⁰⁰. Elle est malheureusement amputée de la fin et s'interrompt en PG 91, 1345 C. Elle ne contient donc pas l'*Ambiguum 47* (PG 91, 1357 D-1361 A).

il était souhaitable de publier au moins le passage dans lequel Jean Scot a puisé ses citations, à savoir l'*Ambiguum* 47. Par ailleurs, pour apprécier une traduction, il est indispensable de la confronter avec l'original. On trouvera donc ci-après, en regard de la version érigénienne latiné, le texte grec de l'*Ambiguum* 47.

1° *La traduction latine.*

Le texte latin de la version érigénienne (*Ambiguum* 47) a été établi sur les deux excellents manuscrits du ix^e siècle qui nous l'ont transmis : Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 561, et Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 237. Il était inutile de tenir compte des deux manuscrits de Cambridge (Trinity College, 0. 9. 5 et 0. 10. 36) qui contiennent des copies tardives (xvii^e siècle) de la traduction érigénienne des *Ambigua*. En effet, le ms. 0. 10. 36 est une copie, due à l'initiative de Thomas Gale — copie calligraphiée, mais pleine de fautes — du ms. 0, 9, 5¹. A son tour, le ms. 0. 9. 5 n'est qu'une copie, réalisée par les soins de Jean Mabillon, du *Codex Remensis*. Et ce dernier n'est autre que le ms. Paris, Mazarine 561². C'est donc à lui, et non à ses tardives copies du xvii^e siècle, qu'il faut recourir. Il convenait de s'appuyer aussi sur le ms.

1. I. P. SHELDON-WILLIAMS, « Correction du Catalogue des manuscrits de Trinity College à Cambridge (A propos d'œuvres de Jean Scot Érigène) », dans *Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*, t. 4 (Louvain, 1962), p. 131-133.

2. M. CAPPUYNS, « La *Versio Ambiguum Maximus* de Jean Scot Érigène », dans *RithAM*, t. 30 (1963), p. 324-329. Le Ms. Mazarine 561 aurait été copié à Reims entre 845 et 882, selon F. M. CAREY, « The Scriptorium of Reims during the Archbishopric of Hincmar (845-882 A.D.) », dans *Classical and Mediaeval Studies in honor of E. K. Rand*, New York, 1938, p. 57 [p. 41-60]. M. I. P. Sheldon-Williams a bien voulu me confirmer, avec preuves à l'appui, l'identité du *Codex Remensis* et du Ms. Mazarine 561.

Paris, Arsenal 237, également du ix^e siècle¹. Pour la partie du texte qui est publiée ci-après, il n'existe, entre ces deux manuscrits, aucune divergence qui m'ait paru digne d'être notée.

2° *Le texte grec.*

Raymond Flambard (1911-1944) avait observé déjà que le texte grec des *Ambigua*, édité par Oehler en 1857 et réimprimé par Migne en 1860 (PG 91, 1027-1418), s'éloigne notablement de celui qu'a lu et traduit Jean Scot². Il n'était pas possible de s'en contenter. On trouvera donc, ci-dessous, non une édition critique, mais une édition améliorée du texte grec de l'*Ambiguum* 47. Cette édition repose sur les quatre manuscrits suivants : Paris, Bibliothèque nationale, Coislin 90 (xiii^e s.) ; Coislin 293 (xi^e s.) ; Grec 886 (xiii^e s.) ; Grec 1094 (xv^e s.).

L'apparat critique signale, en plus des leçons de ces quatre manuscrits, les variantes de l'édition d'Oehler, faite sur un seul manuscrit (Wolfenbüttel, Gud. gr. 39, xiiii^e s.) : *Sancti Patris nostri Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam V. S. librum ex codice manuscripto Gudiano descripsit et in latinum sermonem interpretatus post I(ohannis) Scoti et Th(omae) Gale tentamina nunc primum integrum edidit Franc. Oehler*,

1. Sur les rapports possibles entre les deux manuscrits, Dom Cappuyns en était arrivé aux conclusions suivantes : « J'ai cru longtemps qu'*Arsenal* 237 avait servi de modèle à *Mazarine* 561. Une confrontation plus poussée me convainc aujourd'hui que c'est le contraire qui est vrai... Conclusion : le témoignage de *Mazarine* 561 prévaut sur celui d'*Arsenal* 237. A moins qu'*Arsenal* 237 ne soit une copie revue, corrigée et améliorée par les soins de Jean Scot lui-même » (M. CAPPUYNS, « Glose inédite de Jean Scot sur un passage de Maxime », dans *RithAM*, t. 31 (1964), p. 323 et p. 324 [p. 320-324]).

2. R. FLAMBARD, *Jean Scot Érigène, traducteur de Maxime le Confesseur* [Paris, Archives nationales, AB XXVIII¹⁰⁰], liasse n° 1, p. 9-19.

Halis, C. E. M. Pfeffer, 1857, xxviii-405 pages. Cette édition a été réimprimée par Migne : *PG* 91, 1027-1418. En ce qui concerne l'*Ambiguum* 47, il n'y a aucune divergence entre le texte édité par Oehler en 1857 et celui que Migne a imprimé en 1860.

On a relevé aussi les variantes de l'édition préparée par François Combefis (1605-1679), et qui n'a jamais été publiée. Elle est conservée à Paris : Archives nationales, M. 834 (ms. 2292), liasse n° 1¹. Pour établir son texte, Combefis a eu recours à quatre manuscrits, qu'il désigne ainsi : « Ex Regio cod(ice) collato cum V(iri) cl(arissimi) Raphaëlis Dufrene longe meliori, partimque Reuerendis(simi) Gerasimi Blachi S(ancti) Georgii τοῦ Σκαλωτοῦ Abbat(ist)is, usaque Scoti Erigenae versione Monasterii Cluniacensis » (Paris, Archives nationales, M. 834, liasse n° 1, fol. 1r)². En résumé, Combefis a utilisé trois manuscrits grecs et un manuscrit latin. Il est difficile de dire ce qu'est devenu le manuscrit grec que lui avait prêté son correspondant à Venise, le Crétois Gerasime Vlachos, métropolitite de Philadelphie³. En revanche, il est certain que le manuscrit

1. L'édition des *Ambigua* devait trouver place dans le troisième tome des *Opera omnia* de Maxime le Confesseur. Seuls les tomes 1 et 2 ont paru, à Paris, en 1675. Dès cette date, Combefis annonçait, pour le troisième volume, la publication des *Ambigua* : cf. *S(ancti) Maximi Confessoris, Graecorum Theologi eximiique philosophi tomus primus ... opera et studio R. P. Francisci Combefis ...*, Parisii 1675, Praefatio [= *PG* 90, 55-56].

2. G. MAHIEU, *Travaux préparatoires à une édition critique des œuvres de s(aint) Maxime le Confesseur*. Mémoire présenté [à l'Université catholique de Louvain, le 2 octobre 1957] pour l'obtention du grade de Licencié en Philosophie et Lettres (Philologie classique), 260 pages dactylographiées, p. 159-163.

3. G. MAHIEU, *op. cit.*, p. 149. Le manuscrit prêté par Gerasime Vlachos était probablement incomplet, puisque Combefis écrit en marge de l'*Ambiguum* 62 (*PG* 91, 1388 A) : « Hactenus Codex singulari humanitate a Reuerendissimo Abbate Gerasimo Blacho Venetiis missus... » (Paris, Archives nationales, M. 834, liasse n° 1, fol. 159 r).

de Du Fresne († 1661) est le ms. Paris, BN, Grec 886¹. Le *Codex Regius* est probablement le Ms. Paris, BN, Grec 1094 : c'est du moins ce que suggère l'examen du bref passage des *Ambigua* publié ci-dessous². Enfin, Combefis a utilisé un manuscrit latin de l'abbaye de Cluny, qui contenait la version érigénienne des *Ambigua*. Ce *Codex Cluniacensis* est vraisemblablement notre actuel Ms. Paris, Arsenal 237³. Combefis accorde la plus grande attention à la version érigénienne des *Ambigua*, qu'il invoque constamment pour justifier le choix de telle ou telle leçon : *Ex Scoti uersione* (Paris, Archives nationales, M. 834, liasse n° 1, fol. 11r) ; *Legit Scotus* (fol. 20v) ; *Lego ... ut uidetur legisse Scotus* (fol. 26r) ; *Lego cum Scoto* (fol. 40r) ; *Addita haec ex uersione Scoli* (fol. 128r), etc. Cette façon d'établir un texte grec en s'inspirant d'une traduction latine peut surprendre. Avant de la condamner, il faut, toutefois, tenir compte de deux choses. D'abord, les traductions érigéniennes sont généralement très littérales : il est souvent possible de retrouver le mot grec à partir du mot latin choisi pour le traduire. Par ailleurs, le Ms. Arsenal 237, qui contient la version érigénienne des *Ambigua*, est du ix^e siècle, donc plus ancien que tous les manuscrits grecs actuellement connus⁴.

Sur Gerasime Vlachos, cf. E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, t. 5, Paris 1903, p. 408-409.

1. G. MAHIEU, *op. cit.*, p. 149-150.

2. Très souvent, en effet, le texte établi par Combefis s'accorde avec le Ms. Paris, B.N., Grec 1094. Ce manuscrit est doté d'une riche reliure marquée aux chiffres d'Henri II et de Diane de Poitiers.

3. A la suite d'Oehler (*PG* 91, 1031-1032), Dom Cappuyens suggérerait d'identifier le *Codex Cluniacensis* avec le Ms. Paris, Arsenal 237 : M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, p. 164. C'est là une hypothèse tout à fait plausible, sur laquelle je me propose de revenir à l'occasion.

4. Ce point est mis en évidence par P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Rome 1955, p. 3. On trouvera

Quels que soient les mérites de l'édition préparée par Combefis, le texte grec de l'*Ambiguum 47* a été établi sur de nouvelles bases. On a accordé la préférence aux mss. Coislin 90 (xii^e s.) et 293 (xi^e s.), dont les leçons, beaucoup plus que celles des mss. Grecs 886 et 1094, se rapprochent du texte traduit par Jean Scot¹.

LISTE DES SIGLES

1^o *Manuscrits grecs.*

- B : Paris, Bibliothèque nationale, Coislin 90 (xii^e s.), f. 206v-207r.
 C : Paris, Bibliothèque nationale, Coislin 293 (xi^e s.), f. 28r-29r.
 D : Paris, Bibliothèque nationale, Grec 886 (xiii^e s.), f. 202r-202v.
 E : Paris, Bibliothèque nationale, Grec 1094 (xv^e s.), f. 144v-145v.
 Comb. : Paris, Archives nationales, M. 834 [ms. 2292], liasse n^o 1 (xvii^e s.), f. 145v-147r (Édition des *Ambigua* préparée par Combefis et demeurée à l'état de manuscrit).

dans cet ouvrage (p. 2-3) une liste de manuscrits grecs des *Ambigua* de Maxime. On pourra y joindre les manuscrits suivants qui contiennent quelques fragments des *Ambigua* : Athos, Vatopedi 32, fol. 153v-156r ; Paris, Coislin 253, fol. 206r-208r ; Vienne, Phil. grec 110, fol. 421r-429v et 432v-433r. Ces manuscrits m'ont été aimablement signalés par le R. P. Joseph Paramelle, de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris.

1. Raymond Flambard écrivait justement : « Il nous semble bien que le... Coislin 90, du xii^e s(iècle), ne doit pas être très éloigné du texte lu pour la traduction que nous étudions. » (R. FLAMBARD, *op. cit.*, p. 11).

2^o *Manuscrits latins.*

- A : Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 237 (ix^e s.), f. 160v-161v.
 M : Paris, Bibliothèque Mazarine, 561 (ix^e s.), f. 183r-184v.

3^o *Édition du texte grec.*

- Oeh. : *Sancti Patris nostri Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ... nunc primum integrum edidit Franc. Oehler*, Halis, 1857, p. 342-346 (= PG 91, 1357 D-1361 A).

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Concernant l'*Ambiguum 47*, on pourra consulter, en plus des études mentionnées ci-dessus (p. 178-189), les ouvrages suivants :

- SHERWOOD (P.), *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome 1952, p. 31-32.
 SHERWOOD (P.), *The Earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rome 1955, p. 62-63.
 THUNBERG (L.), *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, p. 355-357, 374-376.
 VÖLKER (W.), *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, p. 244, 246 (n. 14), 284 (n. 4), 288 (n. 8), 290 (n. 3), 297 (n. 5), 379 (n. 3 et 5), etc.

Maximus Confessor, « Ambiguorum Liber », Amb. 47
[PG 91, 1357 D - 1361 A]

PG 91, Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου εἰς τό · « Θαυμαστὸν οὐδὲν εἰ μάλιστα
1357 D μὲν κατ' οἶκον ἕκαστον ἐπιζητεῖται τὸ πρόβατον »^a.

Εἴποι δ' ἂν τις, καὶ εὐλόγως ὡς οἶμαι τυχόν · Εἴπερ
εἷς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ διὰ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῆς κατὰ
1359A⁵ τὴν κτίσιν μεγαλειότητος μυστικῶς τοῖς ἀκούειν πνευμα-
τικῶς καὶ ὄρᾳ δυναμένοις κηρυττόμενος, πῶς ὁ νόμος
τὸν τύπον ἐπιτελῶν τοῦ χριστοῦ πολλὰ πρόβατα κελεύει
θύεσθαι κατ' οἴκους πατριῶν^b ; Πρὸς ὃ φαμεν ὡς, εἴπερ
αὐτὸν δεξοίμεθα τὸν λόγον νοητῶς τῶν ὧτων τῆς ψυχῆς
10 καὶ τῶν ὀμμάτων ἀπτόμενον, καὶ διανοίγοντα ταῦτα πρὸς
ὑποδοχὴν μὲν καὶ θεωρίαν τῶν αὐτοῦ μυστηρίων, ἐκδίκησιν
δὲ πάσης παρακοῆς καὶ ἀποστροφὴν πάσης ματαιότητος,
γνοίημεν πάντως τὸ μυστικὸν βούλημα τῆς ἀγίας γραφῆς,
τῷ προκειμένῳ συνάψαντες ὅμοιον ἐκ τοῦ ἀγίου ἀποστόλου
15 φάσκοντος τό · « Οὐδὲν ἔκρινα εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ
χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον^c. » Ὡσπερ
οὖν ἕκαστος τῶν πεπιστευκότων τῷ χριστῷ, κατὰ τὴν
1360 B οἰκίαν δύναμιν καὶ τὴν ὑποκειμένην αὐτῷ τῆς ἀρετῆς

1 τοῦ om. B || εἰς τὸν αὐτὸν λόγον E, Comb. 2 μὲν om. D, Oeh.
|| ἕκαστον om. E, Comb. ante corr. 3 καὶ om. E, Comb.
6 κηρυττόμενος C 6-7 τὸν τύπον ὁ νόμος ∞ D, Oeh. 8 ὃ : ὄν
D, Comb., Oeh. 9 τῶν ὧτων τῆς D, E, Comb. post corr., Oeh. :
τῶν ὧ τῶν τῆς B post ras. τῶν ὄ τῶν τῆς C post ras. τῷ νῶ τῶν τῆς
Comb. ante corr. 15 οὐδὲν : οὐδένα B, E, Comb. ante corr.
16 Ἰησοῦν χριστὸν ∞ E, Comb.

Maximus Confessor, « Ambiguorum Liber », Amb. 47
(ex translatione Johannis Scotti, ad fidem codicum M et A)

III. EX EODEM SERMONE IN HOC : « NIL MIRABILE SI
MAXIME QUIDEM PER SINGVLAS DOMVS QVAERATVR OVIS »^a.

XLIII. Dixerit quis et fortasis rationabiliter ut arbitror :
Si unus est christus qui per legem et prophetas et secundum
5 creaturam magnitudine mystice audire spiritualiter et
uidere ualentibus praedicatus est, quomodo lex formam
peragens christi multas oues iubet immolari per domus
patrum^b ? Et hoc dicimus sic si ipsum reciperemus uerbum
intellectualiter aures animae et oculos tangens eaque
10 aperiens ad susceptionem et contemplationem mysteriorum
sui, uindictam uero omnis inoboedientiae et subuersionem
totius uanitatis, cognouerimus omnino mysticum sanctae
scripturae consilium proposito coaptantes simile ex sancto
apostolo dicente hoc : « Nil iudicaui scire in uobis, nisi
15 christum Iesum et hunc crucifixum »^c. Sicut itaque unus-
quisque credentium christo secundum propriam uirtutem
et subiectum sibi uirtutis habitum et qualitatem et crucifi-
gitur et conrucifigit sibimet christum, christo uidelicet

a. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 45, In sanctum Pascha*, 14
(PG 36, 641 C 15-D 2).

b. *Ex.* 12, 3.

c. *I Cor.* 2, 2.

ἔξιν τε καὶ ποιότητα, σταυροῦται τε καὶ συσταυροῖ ἑαυτῶ
 20 τὸν χριστόν, χριστῶ δηλονότι πνευματικῶς συσταυρού-
 μενος^d. "Ἄλλος γὰρ κατ' ἄλλον ἀρετῆς τρόπον ἑαυτῶ
 κατάλληλον ποιεῖται τὴν σταύρωσιν· ὁ μὲν μόνη σταυρού-
 25 μενος τῇ κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτία, καὶ ταύτην νεκρῶν τῶ
 φόβῳ τοῦ θεοῦ προσηλωμένην, ὁ δὲ καὶ αὐτοῖς τοῖς πάθεσι
 30 σταυρούμενος καὶ τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς ἐξιώμενος,
 ὁ δὲ καὶ αὐταῖς τῶν παθῶν ταῖς φαντασίαις, οὐκ ἔῶν τὰς
 αἰσθήσεις ἀφέτους, πρὸς ὑποδοχὴν τινος τῶν κατὰ ταῦτα
 μετεωρισμῶν, ὁ δὲ καὶ τοῖς περὶ τὰ πάθη λογισμοῖς καὶ
 ἐνθυμήμασιν, ὁ δὲ καὶ τῇ κατ' αἴσθησιν ἀπάτη, ἄλλος
 35 δὲ καὶ τὴν πρὸς τὰ αἰσθητὰ τῶν αἰσθήσεων διὰ τῆς φυσικῆς
 οἰκειότητος σταυρούμενος ἀποτίθεται σχέσιν, ἄλλος δὲ
 1360 C καὶ πᾶσαν καθολικῶς αἰσθητικὴν τῶ σταυρῶ κατασθέν-
 νυσιν κίνησιν, πρὸς τὸ μηδὲν ἔχειν ἐν ἑαυτῶ τὸ παράπαν
 φυσικῶς ἐνεργούμενον, ἄλλος δὲ καὶ αὐτῆς τῆς κατὰ νοῦν
 35 ἀποπαύεται παντελῶς ἐνεργείας, καὶ ἵνα τὸ μεῖζον εἴπω,
 ὁ μὲν τῇ πρακτικῇ σταυρούμενος φιλοσοφία δι' ἀπαθείας,
 καὶ πρὸς τὴν ἐν πνεύματι φυσικὴν θεωρίαν ὡσπερ ἀπό
 τινος σαρκὸς τοῦ χριστοῦ πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μετα-
 βαίνων, ὁ δὲ καὶ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ νεκρούμενος, διὰ τῆς
 40 ἀποβολῆς τῆς κατὰ νοῦν περὶ τὰ ὄντα συμβολικῆς θεωρίας,
 καὶ πρὸς τὴν ἐνοειδῆ καὶ ἀπλῆν τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης
 μυσταγωγίαν ὡσπερ ἀπό τινος ψυχῆς τοῦ χριστοῦ πρὸς
 τὸν νοῦν αὐτοῦ μετατιθέμενος, ὁ δὲ καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς
 45 τὴν δι' ἀποφάσεως παντελοῦς ἄρρητον ἀφαιρετικὴν ἀορι-
 1360 D⁴⁵ στίαν ὡσπερ ἀπό τινος νοῦς τοῦ χριστοῦ πρὸς τὴν αὐτοῦ
 θεότητα μυστικῶς ἀναγόμενος. "Ἐκαστος, ὡς ἔφην, κατὰ

20 δηλονότι om. C 22 ποιῆται C 24 προσηλωμένην C || πάθε-
 σιν C 26 ταῖς τῶν παθῶν ∞ E, Comb. 27 κατὰ ταῦτα :
 κατ' αὐτά C 30 τὴν : τῇ B ante corr., C, E, Comb. ante corr.
 31 οἰκειότητος C 32-33 κατασθέννυσιν D, Comb., Oeh. 35 ἐνεργείας C
 44 παντελῶς E, Comb. 44-45 ἀοριστίαν : ἀόριστον E, Comb. ante
 corr. (« Lege ἀοριστίαν Cum Scoto » notat Comb. in margine) ||
 τοῦ χριστοῦ νοῦς ∞ D, Oeh. 46 μυστηκῶς C || ἀναγόμενος :
 ἐναγόμενος E, Comb.

spiritualiter concrucifixus^d. Alius enim secundum alium
 20 uirtutis modum consequentem sibimet facit crucifixionem.
 Vnus quidem soli crucifixus secundum operationem peccato
 et illud mortificat timori dei confixum. Alius autem ipsis
 passionibus crucifixus potentias animae sanans. Alius uero
 25 ipsis passionum phantasiis, non sinit sensus absolutos ad
 susceptionem cuiuspiam eorum quae per eos considerantur.
 Alius etiam ipsis contra passiones cogitationibus et mentis
 conceptionibus. Alius secundum sensum errori. Alius ad
 sensibilia sensuum per naturalem familiaritatem crucifixus
 deponit habitum. Alius omnem uniuersaliter sensibilem in
 30 cruce extingit motum, ut nullum habeat in seipso omnino
 naturaliter actum. Alius ab ipsa quae est secundum intellec-
 tum perfecte quiescit operatione. Et ut plus dicam, alius
 actiuae crucifixus philosophiae, per impassibilitatem et ad
 ipsam in spiritu naturalem contemplationem ueluti a
 35 quadam carne christi ad ipsius animam transcendit. Alius
 naturali theoriae mortuus per depulsionem secundum
 intellectum circa ea quae sunt symbolicae theoriae et ad
 uniformem symplamque theologiae scientiae in mysteria
 introductionem, ueluti a quadam christi anima ad intellec-
 40 tum ipsius transuectus. Alius ab eadem in ipsam, per
 abnegationem perfectam, secretam ablatiuam infinitatem,
 ueluti a quodam intellectu christi ad ipsius diuinitatem
 mystice ascendens. Vnusquisque, ut dixi, secundum suam
 45 uirtutem dignitatemque, per donatam sibi spiritus gratiam,
 christum habens corrationabiliter sibimet excelsas per
 mortificationem ab omnibus ascensiones facit. Sic et agnum

d. Cf. Gal. 2, 19.

τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ τὴν κατ' ἀξίαν χορηγομένην
 αὐτῷ τοῦ πνεύματος χάριν τὸν χριστὸν ἔχων ἀναλόγως
 ἑαυτῷ τὰς ὑψηλὰς διὰ τῆς πρὸς πάντα νεκρώσεως ἀναβάσεις
 50 ποιούμενον, οὕτως καὶ τὸν θεῖον ἀμνὸν ἕκαστος ἡμῶν
 ὡς ἐν οἰκίᾳ τινὶ τῷ ἰδίῳ τάγματι τῆς κατ' ἀρετὴν ἀρμοζούσης
 αὐτῷ καταστάσεως θύει τε τὸν ἀμνὸν καὶ μεταλαμβάνει
 τῶν αὐτοῦ σαρκῶν καὶ ἐμφορεῖται τοῦ Ἰησοῦ. Ἐκάστου
 γὰρ ἴδιος γίνεται ἀμνὸς χριστὸς Ἰησοῦς, ὡς ἕκαστος χωρεῖν
 55 τε καὶ ἐσθίειν αὐτὸν δύναται· ἴδιος Παύλου τοῦ μεγάλου
 1861 A τῆς ἀληθείας κήρυκος, καὶ ἰδιοτρόπως ἴδιος τοῦ ἀκροτάτου
 τῶν ἀποστόλων Πέτρου, καὶ ἰδιοτρόπως ἴδιος ἑκάστου τῶν
 ἁγίων κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐν ἑκάστῳ πίστεως, καὶ τὴν
 ἐπιχορηγομένην χάριν τοῦ πνεύματος, ᾧ μὲν οὕτως, ᾧ δὲ
 60 οὕτως, εὐρισκόμενος ὅλος καὶ ὅλω, πᾶσι δὲ πάντα γινόμενος^ε.

47 χορηγομένην C 49 ὑψηλὰς C 50 οὕτω E, Comb. 50
 ἡμῶν om. B¹ (suppl. B²), E, Comb. 51 οἰκεία C || κατ' ἀρετὴν :
 καθαρετὴν C κατ' ἀρετῆς E 54 γὰρ om. B¹ (suppl. B²), E,
 Comb. ante corr. 56-57 τοῦ α. τ. α. π. κ. ι. ἴδιος om. Oeh. 58
 κατὰ : καὶ E, Comb. ante corr. 59 ἐπιχορηγομένην C 60
 καὶ : ἐν Comb.¹ γρ(ἀφεται) μὲν Comb.² (in margine) καὶ Comb.³ ||
 πᾶσιν C

diuinum unusquisque nostrum ueluti in domu quadam
 ordine proprio adunatae sibi secundum uirtutem stationis
 sacrificat agnum et ex carnibus eius accipit et satiatur Iesu.
 50 Vniuscuiusque siquidem suus efficitur agnus christus Iesus
 quantum unusquisque capere et eum comedere potest :
 Suus Pauli, magni ueritatis praedicatoris, et suo modo suus
 sublimissimi apostolorum Petri, et suo modo suus unius-
 cuiusque sanctorum iuxta mensuram in quopiam fidei
 55 donatamque gratiam spiritus. Alii quidem sic, alii uero sic^e,
 inuentus totus et in toto omnibus omnia factus^f.

e. I Cor. 7, 7.
 f. Cf. I Cor. 9, 22.

APPENDICE III

Allegoria, Mysterium, Sacramentum, Symbolum

Au Livre VI (chapitres v et vi) de son *Commentaire*, Jean Scot a élaboré toute une théorie d'exégèse scripturaire¹. Cela l'a amené à préciser certaines notions telles que *allegoria*, *mysterium*, *sacramentum*, *symbolum*. Voici, à ce sujet, quelques remarques qui n'ont pu trouver place, ci-dessus, dans les notes de l'édition.

Le mot *allegoria* est, depuis saint Paul (*Gal.* 4, 24), familier aux théologiens chrétiens. Il n'est pas surprenant que Jean Scot l'ait employé. Ce qui doit surprendre, au contraire, c'est qu'il en ait fait un usage relativement discret. Les principaux passages de l'œuvre érigenienne² dans lesquels se rencontrent *allegoria* et ses dérivés sont les suivants :

1. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952 ; H. DE LUBAC, « Typologie et Allégorisme », dans *RSR*, t. 34 (1947), p. 180-226 ; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris 1958 ; *Les deux approches du christianisme*, Paris 1961, ch. I (p. 15-60) ; « *Mysteria et Symbola* dans le *Commentaire* de Jean Scot sur l'évangile de Jean » (à paraître dans les Actes du Colloque sur Jean Scot, Dublin, 15-17 juillet 1970).

2. Les sondages ont porté sur le *De praedestinatione*, le *Periphyseon*, l'*Homélie* et la partie des *Expositiones* publiée en *PL* 122, à l'exclusion des compléments édités par H. Dondaine en *AHDLMA*, t. 18 (1950-1951), p. 245-302. Cette remarque vaut également pour les mots *mysterium*, *sacramentum*, *symbolum*, examinés plus loin.

- ALLEGORIA : *Periphyseon* III, 26 ; 28 ; 29 ; 35 ; IV, 16 ; V, 37 ; 38 (PL 122, 693 C 15, 705 B 1, 707 B 2, 723 B 7, 818 B 3, 990 C 5 ; 996 A 12) ;
Expositiones I, 2 ; 3 (136 C 4, 137 B 10).
- ALLEGORICE : *Periphyseon* III, 29 (705 C 3).
- ALLEGORICVS : *Periphyseon* III, 26 ; V, 38 (693 C 10, 996A 8) ;
Expositiones II, 1 ; 2 (146 B 10, 147 A 11).
- ALLEGORIZARE : *Periphyseon* III, 27 ; 29 ; IV, 16 (700 B 6, 706 B 15, 816 B 7).

On remarque que le mot *allegoria* et ses dérivés ne figurent pas dans le *De praedestinatione* et qu'ils sont absents des deux premiers livres du *Periphyseon*. Jean Scot aurait-il boudé, au moins pendant un certain temps, le mot *allegoria*? Il s'est pourtant toujours adonné avec prédilection à ce que nous appelons l'exégèse allégorique, mais il la désignait par d'autres mots, tels que *contemplatio*, *speculatio*, *theologia*, *theoria*¹. Le terme d'*allegoria* apparaît tardivement dans son œuvre. Le *Commentaire* sur l'évangile de Jean représente sans doute la dernière étape dans l'évolution de la notion érigénienne d'*allegoria*. Son témoignage est donc des plus précieux.

1. On sait que les mots ἀλληγορία et θεωρία ont parfois été employés l'un pour l'autre : H. DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, p. 121-125. Jean Scot rencontrait fréquemment le mot θεωρία chez le pseudo-Denys et chez Maxime le Confesseur. Tantôt il le traduisait par *contemplatio* ou par *speculatio*, tantôt il le transposait simplement en *theoria* : cf. FLAM-BARD, t. 3, au mot θεωρία. L'usage de *theoria* est beaucoup plus familier à l'Érigène que celui d'*allegoria*. C'est ainsi que, dans le *Periphyseon*, le substantif *theoria* ne paraît pas moins de 75 fois ; les adjectifs *theoreticus* et *theoricus*, respectivement deux et une fois ; le verbe *theorizare*, deux fois. Pour *theologia*, cf. SC 151, p. 328.

Nous trouvons, dans le *Commentaire*, une distinction très nette entre deux types d'allégorie : 1° *Allegoria facti et dicti* (= *mysterium, sacramentum*) ; 2° *Allegoria dicti et non facti* (= *symbolum*). Une telle distinction peut avoir été suggérée par certains textes augustiniens : « Sed ubi allegoriam nominavit apostolus, non in uerbis eam reperit sed in facto, cum ex duobus filiis Abrahae, uno de ancilla, altero de libera, quod non dictum sed etiam factum fuit, duo testamenta intellegenda monstravit » (Augustin, *De trinitate* XV, IX, 27-31 ; CCL 50, p. 482 ; PL 42, 1069) ; « Et quid intersit inter allegoriam historiae, et allegoriam facti, et allegoriam sermonis, et allegoriam sacramenti » (*De uera religione* L, 27-28 ; CCL 32, p. 251 ; PL 34, 166), etc. Ces textes peuvent expliquer, en partie, le vocabulaire érigénien, mais ils ne sauraient suffire à tout expliquer. Il est évident, en effet, que Jean Scot a donné aux deux types d'allégorie des définitions rigoureuses qui ne se trouvent pas telles quelles chez Augustin. Par ailleurs, il a établi un jeu de concordances — elles aussi étrangères, semble-t-il, à la perspective augustiniennne — entre *allegoria facti et dicti* et *mysterium, sacramentum* d'une part, entre *allegoria dicti et non facti* et *symbolum* d'autre part¹.

Les définitions des deux types d'allégorie sont claires. L'allégorie véritable doit affecter non seulement les mots (*dictum*), mais les faits racontés par les mots (*factum*) : elle est « allégorie des faits et du discours » (*allegoria facti et dicti*). L'autre allégorie porte seulement sur les mots : elle est « allégorie du discours et non des faits » (*allegoria dicti et non facti*). Les exemples donnés pour l'un et l'autre type d'allégorie illustrent parfaitement ces définitions. Quant aux correspondances établies entre ces deux types d'allégorie et les mots *mysterium, sacramentum* d'une part,

1. Jean Scot déroge à cette loi, qu'il a lui-même établie, lorsqu'il parle du « symbolum baptismatis » : *Commentaire* III, II, 22 (ci-dessus, p. 208, n. 2).

symbolum d'autre part, le problème est complexe. Il n'est pas douteux que les traductions latines d'Origène invitaient à rapprocher *allegoria*, *mysterium*, *sacramentum* « Totum quod agit mysticum, totum sacramentis repletum est » (ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* IV, 2; *GCS* 29, p. 52, 13-14; *SC* 7, p. 127); « sacramentorum cumulus... tam uastum mysteriorum pelagus » (*op. cit.* IX, 1; *GCS* 29, p. 86, 18-25; *SC* 7, p. 174); « Quae leguntur mystica sunt, in allegoricis exponenda sunt sacramentis... Quomodo ergo potero mysteria legis et allegorias, quas ab apostolo edocti sumus, aperire et prodere? » (*op. cit.* X, 1; *GCS* 29, p. 93, 24-p. 94, 6; *SC* 7, p. 184-185)¹. Mais, là encore, Jean Scot a dû subir principalement l'influence des auteurs grecs qu'il traduisait, le pseudo-Denys et Maxime le Confesseur. Seule une étude minutieuse du langage érigénien et de son évolution nous permettrait de dire comment les notions de *mysterium*, de *sacramentum* et de *symbolum* se sont précisées et ont abouti aux définitions que nous trouvons dans le *Commentaire*. Il ne saurait être question d'entreprendre ici une telle étude. Voici seulement quelques suggestions. Et d'abord, un relevé de l'emploi des mots *mysterium*, *sacramentum* et *symbolum* dans le *De praedestinatione*, le *Periphyseon*, les *Expositiones*² et l'*Homélie* donne les résultats suivants :

	<i>De praedest- inatione</i>	<i>Periphy- seon</i>	<i>Exposi- tiones</i>	<i>Homélie</i>
MYSTERIVM.....	2	27	25	8
SACRAMENTVM.....	2	3	18	1
SYMBOLVM.....	0	20	71	5

1. Ces mots courants du latin chrétien ont fait l'objet de très nombreuses études. Les principales sont signalées dans B. NEUNHEUSER, « *Mysterium* (μυστήριον). II. In der christl. Tradition », article du *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7 (1962), 729-731; J. FINKENZELLER, « *Sakrament* (Dogmengeschichtlich) », *ibid.*, t. 9 (1964), 220-225.

2. Cf. ci-dessus, p. 397, n. 2.

Il résulte de cette enquête que le mot *symbolum*, absent du *De praedestinatione*, est employé 71 fois dans la partie des *Expositiones* publiée par Migne (*PL* 122, 140 colonnes) et 20 fois dans le *Periphyseon* (582 colonnes). Encore faut-il remarquer que, sur ces 20 emplois, il en est 9 qui ne concernent pas notre propos, puisqu'il s'agit du « symbole de la foi » : *PL* 122, 601 C 8, 611 A 11, A 14, B 8, B 13, 612 B 4, B 9, D 6, 997 B 5. Restent donc, dans le *Periphyseon*, 11 emplois intéressants du mot *symbolum*, parmi lesquels deux citations de Denys : *PL* 122, 644 C 13, D 6. C'est peu, en comparaison des 71 emplois qu'on a recensés dans les *Expositiones*. Cette simple constatation semble indiquer que c'est au contact du pseudo-Denys que Jean Scot a élaboré sa notion de *symbolum*¹. La relation qu'il établit entre *symbolum* et *mysterium* est bien dans la ligne dionysienne : « Apostoli deinde post legem sub gratia cum christo in monte per uisibilia symbola in diuina mysteria introducti sunt ».² Les ἀνόμοια σύμβολα (*dissimilia symbola*) du PSEUDO-DENYS, *Hiérarchie céleste*, titre du chapitre II (*PG* 3, 136 C) ne doivent pas être pris selon le sens historique (*historialiter*) mais selon un sens figuré (*figurate*) : *Expositiones* II, 1-2 (*PL* 122, 143 A - 147 C). C'est exactement ce qui convient à l'*allegoria dicti et non facti*. Par ailleurs, Jean Scot a remarqué, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys, un certain nombre de *sacramenta uisibilia et corporalia* de l'Ancien et du Nouveau Testament, tels que l'arche d'alliance, la tente mosaïque, le baptême, l'eucharistie, la confirmation : *Expositiones* I, 2 (*PL* 122, 136 A 13 - B 14). Or, dans le *Commentaire* (VI, v, 31-44), la tente mosaïque, le baptême, l'eucharistie et la confirma-

1. Le terme σύμβολον est fréquent chez le pseudo-Denys. Cf. A. VAN DEN DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain 1941, p. 128.

2. JEAN SCOT, *Periphyseon* III, 23. J'ai cité ce texte d'après le manuscrit REIMS, Bibl. mun. 875, f° 213v-214r, l'édition de Floss (*PL* 122, 689 D 6-8) étant défectueuse sur ce point.

tion sont donnés comme exemples de *mysteria (iuxta allegoriam et facti et dicti)*. Sur ce dernier point, il est vrai, l'Érigène commet une infidélité à la terminologie de Denys, puisque, pour ce dernier, la tente mosaïque fait partie des *σύμβολα*¹.

Une fois de plus, on constate la prédominance des influences dionysienne et augustinienne sur la pensée de l'Érigène. On les voit s'entrecroiser de façon originale dans les lignes suivantes : « Et ut breuiter dicam, omnes species uisibilis et inuisibilis creaturae omnesque allegoriae, siue in factis siue in dictis, per omnem sanctam utriusque testamenti scripturam uelamina paterni radii sunt » (*Expositiones* I, 2 ; *PL* 122, 136 C 2-6). On se gardera, cependant, de croire que tout se trouve expliqué par là. D'abord, Jean Scot a remanié le vocabulaire augustinien (*allegoria facti, allegoria sermonis*) et le vocabulaire dionysien (*ἀνόμοια σύμβολα*). De plus, des mots comme *mysterium* et *sacramentum* lui sont arrivés chargés du poids de leur longue histoire². Il est difficile de déceler toutes les influences qui ont pu s'exercer sur la théorie érigénienne de l'exégèse allégorique, encore plus de mesurer l'importance respective de chacune d'elles.

1. PSEUDO-DENYS, *Hiérarchie ecclésiastique* V, 2 (*PG* 3, 501 C 11).

2. J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, I. *Les Antécédents*, dans « *Spicilegium sacrum Lovaniense* », *Études et Documents*, 3, Louvain-Paris 1924 ; C. MOHRMANN, *Études sur le Latin des chrétiens*. Rome 1958, p. 233-244 (« *Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens »).

INDEX

I. INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Toutes les références aux livres de la Bible, citations proprement dites ou simples allusions, ont été recensées dans le présent index, qu'elles se trouvent dans le texte même du *Commentaire érigénien* ou dans l'introduction, les notes, les appendices. On a exclu, naturellement, les passages de l'évangile johannique qui sont régulièrement commentés par l'Érigène et que l'on peut aisément retrouver grâce aux titres courants des pages paires. Les chiffres renvoient aux pages. Si un même passage de la Bible est cité deux fois dans la même page, le fait est signalé par la mention *bis*, mise entre parenthèses à la suite du chiffre indiquant la page en question. Les références sont données par rapport au texte latin de la Vulgate : *Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem*, éd. R. Weber, Stuttgart 1969. Quand il a fallu recourir au texte grec du Nouveau Testament, on a utilisé : *Nouum Testamentum graece et latine*, utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curauit D. Eberhard Nestle, nouis curis elaborauit D. Erwin Nestle, ed. undecima, Stuttgart 1932.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse		3, 17	274
		19	264, 265
1, 1	274 (<i>bis</i>)	4, 8	290
3	140	5, 1	204
6	140	8, 20	290
10-25	268	9, 6	204
26	173, 204, 232	14, 18	242
27	204 (<i>bis</i>), 232	22, 1-14	290
2	172		
2, 1	345	Exode	
8	50, 159	12, 1-14	170
3	172	3	39 ₁

14-15	360 (<i>bis</i>)	16, 15	300
23, 19	354, 355, 362	32, 9	143
34, 26	354, 355, 362	48, 13	48, 204, 334 (<i>bis</i>)
Lévitique		21	48, 204, 334
6, 21	342	103, 24	274
Nombres		113, 4	354
21, 6-9	46, 226, 227	147, 15	218
II Samuel [= II Rois]		Sagesse	
5, 6	242	2, 23	204
I Chroniques		8, 1	206
11, 4-5	242	Ecclésiastique (Sag. Sir.)	
21, 18	290	17, 1	204
Esdras		Isaïe	
3, 2-3	290	6, 1	122
Psaumes		7, 9	96, 97
1, 3	36	11, 2-3	272
2, 7	268	40, 3	136, 142, 144
		6	358
		Osée	
		13, 14	192 (<i>bis</i>)

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu		22, 36-39	346
3, 3	144	40	346
7	146	24, 30	125
11	202	27, 18	95
5, 3-12	285	Marc	
18	156	1, 3	144
11, 9	134, 262	6	146
13-14	133	8	202
27	116	6, 41	222
14, 19	222	43	350
20	350	7, 34	222
17, 1-8	284	9, 2-8	284
18, 10	122		

Luc		14, 26	216
1, 17	133	15, 22	234
2, 52	248	16, 28	224, 266
3, 3	240	17, 3	234
4	144	6	116
7	146	Actes	
16	202	8, 35	329
7, 26	134 (<i>bis</i>), 262	13, 33	268
9, 16	222	19, 14	17
17	350	23, 9	147
28-36	284	Romains	
16, 16	162, 168	4, 17	142 (<i>bis</i>)
17	156	5, 12	173
19-31	356 (<i>bis</i>)	20	312
17, 21	206	6, 4	228
Jean		8, 15	193
1, 1	366	24	192
15	168	29	228
16	252, 256	32	167
29	140, 250	9, 21	177
33	202	10, 4	280
2, 19	220	11, 17-24	286
23	200, 316	36	305
3, 13	371	I Corinthiens	
16	340	2, 2	391
17-18	268	9	336
22	280	3, 1-3	358
27	257, 258	16	210
4, 2	240	4, 7	254
12	287	6, 19	210
6, 15	358	7, 7	395
7, 38	296, 300	9, 22	395
39	296	11, 3	304
11, 1-45	158	12, 8	272
41	222	11	18, 212-215, 272
14, 2	130, 184	13, 12	122
6	110, 144, 218, 274	15, 22	50, 174
8	116	26	190, 192
9	116, 316, 317	28	185
10	130	47	204, 252
21	122, 130	56	194, 312
24	220 (<i>bis</i>)		

II Corinthiens		Colossiens	
3, 6	216, 335	2, 9	110
		17	226
Galates		I Thessaloniens	
2, 19	393	4, 17	54, 124, 125
3, 22	286	Hébreux	
4, 4	282	1, 5	268
5	282	5, 5	268
19	228	7, 19	280, 281, 312, 332, 333
22	362, 363	10, 1	113, 226
23	363	Jacques	
24	362, 363, 397	1, 13	328
5, 17	212	17	53, 254 (<i>bis</i>), 256, 257
6, 14	182	I Pierre	
Ephésiens		2, 4-5	282
1, 10	116, 118	I Jean	
2, 3	276, 277	3, 2	122, 224
4, 9	287	5, 4	43
5, 23	304	5	198, 199
Philippiens			
4, 7	17, 366, 367		

II. INDEX DES CITATIONS D'AUTEURS ANCIENS

L'index suivant donne la liste des auteurs anciens cités dans l'introduction, les notes et les appendices. Les citations imputables à Jean Scot lui-même n'ont pas été distinguées de celles qui sont imputables à son éditeur. Le lecteur retrouvera aisément les premières en se reportant à l'*index nominum* (p. 416-417) ainsi qu'au chapitre II de l'introduction (p. 22-39). Par ailleurs, les références à l'œuvre érigenienne sont si nombreuses qu'il n'a pas été possible de les intégrer à cet index.

Les chiffres renvoient aux pages.

ALCUIN	31.33.34.60.382	<i>De patriarchis</i> (CSEL 32, 2 ; Schenkl)	131
	<i>Commentaria in Iohannis euangelium</i> 32.33.65.102. 138.270.287.310.341.343		
AMBROISE AUTPERT	31	ANDRÉ DE SAINT-VICTOR	355
AMBROISE DE MILAN	25.33.37. 38.57.63.64.97	ANGELOME DE LUXEUIL	31
	<i>De Isaac uel anima</i> (CSEL 32, 1 ; Schenkl)	ANSELME DE LAON	12.57.58. 61.77.78
	26	ARISTOTE (PSEUDO-) Cf. <i>Theologia Aristotelis</i>	
	<i>Expositio euangelii secundum Lucam</i> (CCL 14 ; Adriaen)	AUGUSTIN D'HIPPONE	18.19. 25.26.28.33.37.38.53.57.63. 130.190-191.193.239.291. 355.399-402
	Prol.		
	I	<i>De agone christiano</i> (CSEL 41 ; Zycha)	96
	VII	XIII, 14	
	<i>De paradiso</i> (CSEL 32, 1 ; Schenkl)	<i>De libero arbitrio</i> (CSEL 74 ; Green)	
	II, 11	I, II, 4	96
	III, 12-14	II, II, 6	96
	IV, 24		
	V, 27		

<i>De baptismo contra Donatistas</i> (CSEL 51 ; Petschenig)	XXVII	96
V, ix, 11	XXIX	96
	XLV	96
<i>De ciuitate dei</i> (CCL 47 et 48 ; Dombart et Kalb)	LIII	219
VIII, vii, 18-20	LIV	219
XI, vii	LXIX	96
xxx	CXXII	213
XIV, iv, 47-65	<i>Contra Faustum Manichaeum</i> (CSEL 25, 1 ; Zycha)	
<i>Confessiones</i> (Teubner ; M. Skutella)	IV, 2	96
XIII, xi, 12	XII, 46	96
<i>De doctrina christiana</i> (CCL 32 ; Martin)	XXII, 53	97
II, xii, 17	<i>De fide et simbolo</i> (CSEL 41 ; Zycha)	
<i>Epistulae</i> (CSEL ; Goldbacher)	I, 1	97
120 (CSEL 34, 2)	<i>De Genesi ad litteram libri XII</i> (CSEL 28, 1 ; Zycha)	
140 (CSEL 44)	II, 6	129.142
147 (CSEL 44)	IV, 1-7	291
	24-30	169
155 (CSEL 44)	V, 5	169
194 (CSEL 57)	<i>Contra Iulianum</i>	
<i>Tractatus in euangelium Iohannis</i> (CCL 36 ; Willems)	II, 1, 3	97
II	V, iii, 8	189-190
III	<i>Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus</i>	
IV	II, 84	172
V	<i>De magistro</i> (éd. F. J. Thonnard, Paris 1941)	
XI	XI, 37	97
XII	<i>Collatio cum Maximino Arianorum episcopo</i>	
		97
XIII	<i>Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum</i>	
XIV	II, x, 2	97
XV	<i>De natura et gratia</i> (CSEL 60 ; Vrba et Zycha)	
	XXVI, 29	140
XXI	<i>De ordine</i>	
XXIV	II, xvi, 44	27.126
XXVI		(n. 20 et 21)

<i>De peccatorum meritis et remissione</i> (CSEL 60 ; Vrba et Zycha)	III, vii, 14	173
<i>Enarrationes in psalmos</i> (CCL 38, 39, 40 ; Dekkers-Fraipont)	8	97.339
	29, II	212.238
	42	233
	48	233
	54	233
	67	214
	75	138
	77	214.354
	78	238
	94	238
	98	178
	105	238
	110	238
	113	355
	117	238
	118	97
	137	238
	138	121
	141	238
	144	238
	145	140
<i>De diuersis quaestionibus</i> LXXXIII	58	261.262
	61	327.333.334.335.343
	64	287.305.309.310.323
	80	212
	81	97
<i>Quaestiones in Heptateuchum</i> (CCL 33 ; Fraipont)	II, xc.clxiv	25.354
<i>Quaestiones XVII in Matthaem</i>	XIV, 4	97
<i>De octo quaestionibus ex ueteri testamento</i> (CCL 33 ; De Bruyne)	VIII	354-355
<i>De uera religione</i> (CCL 32 ; Daur)	L, 27-28	399
	LV, 122-125	27.306
<i>Sermones</i>	25 (CCL 41 ; Lambot)	281
	43 (CCL 41 ; Lambot)	97
	89	97
	91	97
	118	97
	126	97
	130	327.343
	139	97
	140	97
	156	166
	212	97
	288	138
	289	138
<i>Sermones Guelferbytani</i> (éd. G. Morin, <i>Miscellanea Agostiniana</i> I, Rome 1930)	XI, 4	97
<i>De spiritu et littera</i> (CSEL 60 ; Vrba et Zycha)	XIX, 34	25.27.114.312
<i>De Trinitate</i> (CCL 50 ; Mountain et Glorie)	II.III.IV	119.120.121
	II, ix-xviii	119
	II, ix, 50-52	25.120
	III, ix, 16	298
	IV, iv, 1-43	291
	VI, x, 16-23	139
	VII, vi, 12	97
	X, x, 68-71	129
	XV, ii, 2	97
	ix, 27-31	399
	xix, 34.36	214

- De utilitate credendi* (CSEL 25, 1; Zycha) III, 5 354
Citation d'Augustin, non identifiée 25.139 (n. 15)
- BÈDE LE VÉNÉRABLE 31.32. 33.57.65.382
- In Marci euangelium expositio* (CCL 120; Hurst) I 137.152.154.245.247
- In Lucae euangelium expositio* (CCL 120; Hurst) I 245
- Super Acta Apostolorum expositio* (éd. M. L. W. Laistner, Cambridge [Mass.] 1939) Act. 8, 35 (p. 40, l. 11) 329 19, 14 (p. 71, l. 8) 17
- Homiliarum euangelii libri II* (CCL 122; Hurst) I, II 291
- BÈDE (PSEUDO-)
- In Matthaei euangelium expositio* 32
- In Iohannis euangelium expositio* 32.65
- BOÈCE 37.41.181.369-371
- De Institutione Arithmetica* (Teubner; Friedlein) I, 19 292
- De Institutione Musica* (Teubner; Friedlein) I, 2 347 16 345
- Liber contra Eutychen et Nestorium* (éd. H. F. Stewart et E. K. Rand, Londres 1918 [= 1953²]) VIII 152-153.266
- Cf. *Commentaire anonyme sur les « Opuscula sacra » de Boèce et GILBERT DE POITIERS, Expositiones.*
- CALCIDIUS
- In Timaeum Platonis Commentarius* (éd. J. H. Waszink, Leyde 1962) XXXII-XLVI 345-346
- CASSIODORE 57.181
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE 97
- Commentaire anonyme sur les « Opuscula sacra » de Boèce* (éd. E. K. Rand, Munich 1906) 369-371
- DÉMOCRITE D'ABDÈRE
- Fragment B. 34* (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*) 232
- DENYS L'ARÉOPAGITE (PSEUDO-) 13.16.19.25.26.33.38. 51.53.104-105.108.146. 162-163.181.233.304.352. 398.400-402
- De caelesti Hierarchia* (SC 58; de Gandillac, Heil et Roques) I, 1 254 II (titulus; PG 3) 401 III, 2 318 IV, 1 264.299 3 25.121.123.124 VII, 1 124 IX, 2 105 XV, 6 125 9 284
- De ecclesiastica Hierarchia* 25.114-115.162 I, 1 186 II 211

- III, 7 141 10 124 IV, 12 124 V, 2 402 3 163 7 124
- De diuinis Nominibus* I, 2 124 4 124 6 124 IV, 8-9 306 10 306 24 141 X, 2 124
- De mystica Theologia* I, 2 186
- Epistulae* I 25.126 (n. 19 et 21) VIII 124 IX 128.186
- DUNCHAD (= DUNCAHT) 101
- ÉPIPHANE DE SALAMINE
- Ancoratus* (GCS 25; Holl) 53-55 119
- Epistula de scientia diuina* (dans *Plotini opera*, éd. P. Henry et H. R. Schwyzer, II) 119.124 127
- ÉTIENNE LANGTON 355
- EUSÈBE DE CÉSARÉE
- Onomasticon* (GCS 11, 1; Klostermann) 243
- FULGENCE LE MYTHOGRAPHE (Fabius Planciades Fulgentius)
- Mythologiae* (Teubner; Helm) I, 1, 21 365 II, XII, 93 365
- GILBERT DE POITIERS (= GILBERT DE LA PORRÉE)
- Expositiones in Opuscula sacra Boetii* (éd. N. M. Harling, Toronto 1966) 153
- GILBERT L'UNIVERSEL 57
- Glossa ordinaria* 57.58.59.60. 61.62.77.78. 210-211.244. 371-382
- GRÉGOIRE LE GRAND 31.32.33. 37.57 (et n. 7)
- Moralia in Iob* XXXV, XVI, 42 292
- Homiliae XL in euangelia* III, 3 134 VI, 5 134 VII, 2 137 3 152.154.245 XX, 2 241.245 4 154 5 260
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE 13.25
- Oratio 38: In Theophania* 2 156 11 231
- Oratio 39: In sancta lumina* 15 246
- Oratio 40: In sanctum baptismam* 2 25.205 8 210
- Oratio 45: In sanctum Pascha* 14 391 24 25.200
- GRÉGOIRE DE NYSSE 16.34.130. 173.174.176.231
- Oratio in diem luminum* (*Opera* IX; Gebhardt) 210

<i>De imagine (= De hominis opificio, περί κατασκευῆς ἀνθρώπου)</i>		<i>Epistula 73 (CSEL 55; Hilberg)</i>	55; 243
11	129	JOSÈPHE	
16	51.176.232.302	<i>Antiquitates iudaicae</i>	
17	176.334	(Teubner; Naber)	30
21	183	LANFRANC DU BEC	57
GUILLAUME DE CONGHES		LATHGEN	
<i>Glosae super Priscianum</i>	85	<i>Ecloga de Moralibus Iob quae Gregorius fecit</i>	31
HÉGÉSIPPE (PSEUDO-)		MACROBE	
<i>Historia Hegesippi (CSEL 66, 1; Vssani)</i>	30.31	<i>Commentarii in somnium Scipionis</i> (Teubner; J. Willis)	
V, IX, I	242	I, VI, 12	292
HÉRIC D'AUXERRE	370	II, I, 14-II, 24	346
<i>Homiliae in euangelia</i>		MARIUS VICTORINUS 97.129.153	
I, 11 (éd. E. Jeuncau)	370	<i>Opera theologica (CSEL 83 et SC 68-69; P. Hadot et P. Henry)</i>	72.111.143
II, 25 (éd. A. Mentz)	50	MARTIANUS CAPELLA 36.37.100	
ISIDORE DE SÉVILLE 31.57		<i>De Nuptiis Philologiae et Mercurii</i> (Teubner; A. Dick)	
<i>Etymologiae</i> (éd. W. M. Lindsay, Oxford 1911)		III, 233	347
VII, VI, 40	198	IV, 389-390	101
IX, 16	329	397	102
VIII, IV, 3-4	198	VII, 736-737	292
XIII, XIX, 3	242	IX, 950-953	346
JEAN CHRYSOSTOME 57		MARTIN DE LAON (= MARTIN SCOT, MARTIN L'IRLANDAIS)	101.146.181.347
JÉRÔME 30.37.57		MAXIME LE CONFESSEUR 13.16.	
<i>Liber quaestionum hebraicarum in Genesim (CCL 72; de Lagarde)</i>	241.286	19.20.25.26.28.33.38.51.	
<i>Liber interpretationis hebraicorum nominum (CCL 72; de Lagarde)</i>	158.160.241.284.286.329	104.109.118.124.136.146.	
<i>Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum, cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, Onomasticon</i>		176.180.186.187.203.230.	
<i>Commentarii in euangelium Matthaei</i>		271.289.304.387-389.398.	
I	247	400	
		<i>Ambiguum liber</i> (Pour la numérotation des Ambi-	

<i>gua, cf. Studia Anselmiana 36; P. Sherwood)</i>		IV, II, 4	359
Amb. 7	100.148.231	9	354
Amb. 10	45.148.149.	III, 1	355
	155.157.289.	<i>Homélies sur la Genèse (GCS 29; Baehrens)</i>	
	293.302.306	I, 7	339
Amb. 14	149	15	305
Amb. 21	25.45.105.	IV, 2	400
	150-151	4	140.305
Amb. 31	118	VII, 5	288
Amb. 33	28.156	IX, 1	159.400
Amb. 41	176	X, 1	400
Amb. 42	205	2	288
Amb. 47	178-189.383-395	XI, 3	288
Amb. 48	189	XII, 5	288.327.334.343
Amb. 55	200-201	XIII	288
Amb. 56	141	XVI, 6	337
Amb. 61	304	<i>Homélies sur l'Exode (GCS 29; Baehrens)</i>	
Amb. 62	386	II, 1	305
Amb. 65	285	III, 2	339
Amb. 67	285.292.326.	XI, 6	281
	331.334.340.	XII, 3	281
	345.349	XIII, 5	305
<i>Quaestiones ad Thalassium</i>		<i>Homélies sur le Lévitique (GCS 29; Baehrens)</i>	
[= Scholiae]		IV, 10	343
40	292	<i>Homélies sur les Nombres (GCS 30; Baehrens)</i>	
41	25.28.292.310	VII, 3	281
42	230	XII	288
50	28.256-257	<i>Homélies sur Josué (GCS 30; Baehrens)</i>	
64	28.165	II, 3	339
<i>Ménées de septembre</i> (Venise 1843)	147	III, 1	339
NOTKER LE BÈGUE		<i>Fragments in Iohannem (GCS 10; Preuschen)</i>	
<i>Notacio de uiris illustribus</i> (éd. E. Dümmler, Leipzig 1857)	24.26.29.30.31.32.	XXXV	203
	34.37.56.57	<i>Commentaire sur l'Épître aux Romains</i>	
ORIGÈNE 29.38.57.97.158.		V, 8	29.202-203
	280.354.363		
<i>Periarchon</i> [= <i>De principiis, περί ἀρχῶν</i>] (GCS 22; Koetschau)			

PASCASE RADBERT	34	<i>De uniuerso</i>	243
<i>De corpore et sanguine domini</i> (CCM 16 ; Paulus) XVII	178	XIII, 6	
PATERIUS		REMI D'AUXERRE	369.370
<i>Liber testimoniorum ueteris testamenti</i>	31	<i>Commentum in Martianum Capellam</i> (éd. C. E. Lutz, Leyde 1962-1965)	184, 12
PHILON D'ALEXANDRIE (éd. Arnaldez-Mondésert-Pouilloux et éd. Cohn-Wendland, Berlin 1896-1915)			101
<i>De opificio mundi</i> (éd. R. Arnaldez, Paris 1961)	165	<i>Symbole de Nicée-Constantinople</i> (éd. G. L. Dossetti, Rome 1967)	117.216
<i>De plantatione</i> (éd. J. Pouilloux, Paris 1963)	132-134	TERTULLIEN	97
<i>De migratione Abrahami</i> (éd. J. Cazeaux, Paris 1965)	203-204	<i>Theologia Aristotelis</i> (dans <i>Plotini opera</i> , éd. P. Henry et H. R. Schwyzer, II)	127
PLATON		THOMAS D'AQUIN	355
<i>Timée</i>	17 A	<i>Expositio continua super quatuor euangelistas</i> (= <i>Catena aurea</i>). In <i>euangelium Iohannis</i> 62.244.381-382	
	36 D	<i>Summa theologica</i>	IIIa, q. 38, art. 1 62.244.382
PORPHYRE		VENANCE FORTUNAT	
<i>Sententiae</i> (Teubner ; Mommert)	25	<i>Carmina</i> (MGH, <i>Auctores antiquissimi</i> IV, 1 ; Leo)	II, II, 25 227
<i>Cl. Epistula de scientia diuina et Theologia Aristotelis</i>	127	VULFAD (= WULFAD)	
PRISCIE DE CÉSARÉE	41	<i>Bibli Vulfadi</i> (éd. M. Capuyns, <i>RithAM</i> XXXIII)	23.24.25.29.30.31.203.242
RABAN MAUR	31.34.57		
<i>Commentarius in Matthaicum</i>	33		

III. INDEX DU VOCABULAIRE

Dans les tables qui suivent sont recensés tous les mots, grecs et latins, du *Commentaire* de Jean Scot sur l'évangile de Jean, à l'exclusion des conjectures introduites par l'éditeur. Tous les mots recensés ne sont pas accompagnés de leurs références. En effet, pour certains mots-outils (conjonctions, prépositions, pronoms) ainsi que pour les verbes *ait, dico, facio, fit, habeo, sum*, dont l'usage est très fréquent, on s'est contenté d'indiquer, par un chiffre mis entre parenthèses, combien de fois ils sont employés au cours du *Commentaire*. Toutefois, pour quelques conjonctions, prépositions et pronoms dont la fréquence est faible, on a jugé plus utile et à peine plus dispendieux de donner les références précises.

Chaque référence comporte trois chiffres : le premier (chiffre romain majuscule) indique le livre, le deuxième (chiffre romain minuscule) le chapitre, le troisième (chiffre arabe) la ligne. Les mentions *bis, ter*, mises entre parenthèses à la suite du chiffre indiquant la ligne, signifient qu'un mot est employé deux ou trois fois dans cette même ligne.

EXEMPLES :

1° « ad : (156) » signifie que la préposition *ad* paraît 156 fois dans tout le *Commentaire*.

2° « aduersus : III, II 53 (bis) IV, I, II » signifie que la préposition *aduersus* paraît trois fois dans tout le *Commentaire* : deux fois à la ligne 53 du chapitre II du livre III et une fois à la ligne II du chapitre I du livre IV.

I. INDEX GRAECVS

Αλων :	III, VII, 27.34.	ἐμπροσθεν :	I, XXIII, 44.
ἀκριδομελίτροφος :	I, XXVIII, 27.30.	ἐρημία :	I, XXVII, 84.
ἀκρίς :	I, XXVIII, 29.	ἐρημος :	I, XXVII, 84.
ἄνωθεν :	III, I, 51.53.	ἐρχόμενος :	I, XXIII, 27.
ἄστρον :	I, XXVIII, 23.	θάνατος :	I, XXXIII, 30.

κόσμος : cf. cosmos.

μέλι : I, xxviii, 29.

μού : I, xxiii, 44.

οὐδείς : I, xxv, 63.

πρόδρομος : I, xxviii, 17.

πρωϊνόν : I, xxviii, 23.

συνάξεως : I, xxx, 56.

τελεταί : I, xxx, 55.

τροφός : I, xxviii, 30.

τροφή : cf. τροφός.

φωσφόρος : I, xxviii, 20.

II. INDEX LATINVS

1° Index nominum

Abel : IV, ii, 55.

Abraam, Abraham : IV, ii, 46 ;
vi, 39 VI, v, 65 ; vi, 56.

Adam : I, xxxi, 42.46.48.49.

Ambrosius : I, xxv, 79.

Andreas (apostolus) : VI, ii,
25.28.

Apostolus (Paulus) : I, xxiv, 7 ;
xxv, 27.92 ; xxviii, 42 ;
xxx, 45 ; xxxiii, 27 III,
i, 56 ; ii, 41.52 ; iv, 3 ; v, 72 ;
ix, 55 ; xii, 24.28.62 IV, i,
47.52 ; v, 17 ; vi, 51 VI,
vi, 55.

Ariopagita (Dionysius) : I,
xxiv, 56 ; xxv, 80 III, ii,
44.

Augustinus : I, xxiv, 42 ; xxv,
43 ; xxvii, 76 III, i, 12.59 ;
iii, 9.17 ; viii, 62 IV, iv,
13 ; vi, 13.32 VI, v, 13.54.

Baptista (Iohannes) : I, xxvii,
12.

Bethania : I, xxx, 1.5.6.7.11.
17.21.43.65 (bis).

Dauid : IV, ii, 47.

Dionysius (Ariopagita) : I,
xxiv, 56 ; xxv, 53.79.95
III, ii, 43. Cf. Ariopagita.

Ebussalem : III, vii, 40.

Elias : cf. Helias.

Eliseus : I, xxviii, 49.50.

Esaias : Cf. Isaias.

Galilaea, Galilea : III, vii, 5
IV, i, 6.39.40.41.42.44.54.56.
58.68.69.71.75.78.

Gregorius theologus : III, i, 19.
65.

Helias : I, xxvii, 14.22.23.24
(bis). 38 ; xxviii, 44.46.49.
50. Cf. Thesbites.

Hierusalem, Ierusalem, Hieru-
solimis, Hierosolimis, Ieroso-
limis : I, xxvii, 6.8 ; xxx, 9.
22.28 (bis). 45.66.67 III, i,
33 ; vii, 3.38.41 IV, iii, 43 ;
vii, 12.18.20.50.

Iacob (patriarcha) : IV, ii, 2.
14.15.19 ; iii, 44 ; iv, 19.22.
23.25.26 ; vii, 10.14.

Iacobus (apostolus) : III, ix,
67.

Iebussalem : Cf. Ebussalem.

Ierusalem : Cf. Hierusalem.

Iesus : I, xxiv, 38.40 ; xxxi, 2.
7.11.12.21 III, i, 38.40.67 ;
ii, 12 ; iv, 11 ; vi, 50 ; vii, 1.

4.11.14.21 ; viii, 54 ; xi, 39
IV, i, 1.2.3.20.29.43 ; ii, 1.
21.22 ; iii, 13.14.51 ; iv, 32 ;
v, 1 ; vi, 2 ; vii, 19 ; viii, 19
VI, iii, 1.28 ; v, 1.

Iohannes (Baptista) : I, xxiii,
1.8.12.15.16 ; xxvii, 1.2.4.11.
17.33.47.60.61 ; xxviii, 16.
18.24.33.35.39 ; xxix, 9.14 ;
xxx, 2.8.51.102 (bis). 111.
112.113.117 (bis). 119.123 ;
xxx, 2.7.8.11.12.13.17 III,
vii, 27.28.49 ; viii, 1.4.9.10.
19.23.37.39.40.44.47.51 ; ix,
1.2.6.7.9.10.20.61.70 ; x, 31.
60 ; xi, 21.76 IV, i, 2.9
(bis). 12.13.17 ; ii, 50. Cf.
Baptista.

Iohannes (euangelista) : I, xxv,
73 III, v, 30 VI, v, 13.
24.

Iordanes, Iordanis : I, xxviii,
48 ; xxx, 1.5.6.8.9.11.17.21.
65.66.68.103.109.111 III,
vii, 29.39.45.46 ; ix, 9.13.14.
81.82.

Ioseph (patriarcha) : IV, ii, 2 ;
iv, 23.

Isaac : IV, ii, 47.

Isaias, Esaias : I, xxv, 68 ;
xxvii, 56.57 ; xxviii, 10.11.

Israel, Israhel : I, xxvii, 63
III, i, 11 ; iv, 12.13 IV, i,
65 VI, vi, 40.

Iudaea : I, xxvii, 62.63.67 ;
xxx, 21.25 III, vii, 5.6.15.
29 ; ix, 16 ; x, 9.38 IV, i,
6.10.20.22.28.30.34.35.42.46.
55.57 ; vii, 27.

Lazarus : I, xxx, 9 VI, v, 64.

Lucas (euangelista) : I, xxviii,
12 VI, v, 22.

Lucifer (planeta) : I, xxviii, 25.

Marcus (euangelista) : VI, v, 15.
Mare rubrum : VI, vi, 40.

Mattheus (euangelista) : VI, v,
22.

Maximus (Confessor) : I, xxix,
8 IV, vi, 33.

Melchisedec : III, vii, 47.

Moyses, Moses : I, xxiv, 30.33.
37.41 ; xxvii, 88 III, v, 38.
44.50 IV, iii, 35 ; iv, 22 ;
vi, 42.43 VI, ii, 33 ; iii, 18.
30.

Nicodimos, Nicodimus : III, i,
1.6.12.19.30.31.41 ; ii, 1 ; iii,
18.31 ; iv, 1.6.10.40 ; vii, 3.
Noe : IV, ii, 44 ; vi, 38.

Ornan : IV, ii, 48.

Paulus : I, xxv, 76 ; xxviii, 42.
Cf. Apostolus.

Petrus : VI, ii, 26.29. Cf.
Simon.

Philippus (apostolus) : I, xxv,
11.12 IV, vii, 32 VI, i,
17 (bis). 29 ; ii, 1.3.7.11.28.

Rubrum (Mare) : Cf. Mare
rubrum.

Saleim : III, vii, 28.37.40.

Salem : III, vii, 45.

Salomon : III, vii, 42.

Samaria : IV, i, 55.56.63 ; ii, 1.
3.4 ; iii, 1 (bis). 3.43 ; vii, 14.

Simon (Petrus) : VI, ii, 25.29.
Cf. Petrus.

Sychar, Sichar : IV, ii, 2.5.6.10.
55.57 ; vii, 10 (bis).

Thesbites : I, xxvii, 14.

Zacharias : I, xxvii, 48.

Zorobabel : IV, ii, 48.

2° Index rerum

A

a : (86).
 ab : (71).
 abeo, ire : IV, I, 6.39.41.54 ;
 III, 14.18.
 aboleo, ere : I, xxx, 92.
 abolicio, onis : I, xxxiii, 25.33
 (bis).
 absens, entis : I, xxiii, 22 IV,
 v, 47.
 absolute : VI, v, 22.
 absque : I, xxiv, 53 ; xxv, 80 ;
 xxvii, 39 ; xxix, 34 ; xxxi,
 62 III, I, 45 ; xi, 45.50
 IV, II, 26 ; v, 44.46.
 abstinentia, ae : I, xxvii, 14 ;
 xxviii, 28.
 absurde : III, viii, 46.
 abundantia, ae : I, xxiv, 48 ;
 xxvii, 54 ; xxxi, 67 ; xxxiii,
 10 III, ix, 51.
 abundo, are : IV, vi, 53.
 abutor, i : IV, I, 66.
 ac : (72).
 accedo, ere : III, I, 18 ; vi, 56.60
 IV, I, 33.
 accessus, us : I, xxxi, 11.
 accipio, ere : I, xxiii, 52 ; xxiv,
 2.18.21.23.29.31.33 ; xxv, 7 ;
 xxvi, 10 ; xxvii, 54 ; xxix,
 33.34 ; xxxi, 49 ; xxxii, 57 ;
 xxxiii, 11 III, I, 17.20.49 ;
 II, 10.22 ; iv, 17.35 ; v, 25 ;
 vii, 38 ; viii, 57.59.61.64 ; ix,
 21.24.29.32.33 (bis).34 (ter).
 35.43 (bis).50.55.60.63.71.74.
 87 ; x, 5.9.11.35.57 ; xi, 18.
 21.39.41.42.44.74.75.78.81.
 83.84.89 IV, II, 6.24 ; vi,
 10 VI, II, 2.59.68.71 ; III, 28.
 30 ; v, 45 ; vi, 6.21.28.72.82.
 100.106.

accuso, are : III, ix, 10.23.84.
 actio, onis : I, xxiv, 27 ; xxx,
 25 ; xxxii, 10.12 III, I, 24
 IV, III, 20.23.24 VI, I, 11 ;
 II, 16.19.61 ; iv, 21.59 ; vi, 7.
 actiuus, a, um : I, xxxii, 47
 (bis).49.
 actus, us : I, xxxii, 30.46.
 ad : (156).
 addo, ere : I, xx, 9 ; xxv, 2
 III, viii, 18.62.65 ; VI, II, 19.
 22 ; iv, 56 ; v, 22.
 adhaereo, ere : I, xxx, 17 VI,
 II, 53.
 adhibeo, ere : III, vii, 44 ; ix,
 78.
 adhuc : I, xxiii, 8.14 ; xxv, 57 ;
 xxx, 30.34.35.78.103 ; xxxii,
 40 ; xxxiii, 5.15.38.43 III,
 I, 16 ; II, 3.35 ; III, 14.18.21.
 40 ; iv, 2.50 ; vi, 18.41.43 ;
 vii, 28.33.48 ; x, 34.44 IV,
 III, 30 ; iv, 3.31 ; vi, 18 ;
 vii, 34 ; viii, 4.11.14.23
 VI, II, 3.39.45 ; III, 21.39 ;
 iv, 6 ; vi, 41.47.
 adimpleo, ere : I, xxx, 91.99
 IV, III, 9 VI, iv, 45.
 adiungo, ere : I, xxiv, I IV,
 vi, 29 ; vii, 37.
 adiutorium, ii : I, xxx, 88.
 adiuuo, are : I, xxviii, 42.
 admodum : I, xxix, 69.
 admoneo, ere : VI, I, 10.
 adnuntio, are : I, viii, 13.16.
 adoro, are : IV, III, 40.42 ; vii,
 8.10.12.14.17.20.21 (bis).28.
 29.30 (bis).34.37.43.45 (bis).
 46.50.51.54.56.57.58.59.61.
 63.
 adscribo, ere : Cf. ascribo.
 adstruo, ere : Cf. astruo.

adsum, adesse : I, xxiii, 11.
 adtingo, ere : III, I, 93.
 adtraho, ere : I, xxxii, 19
 III, viii, 13.17.
 aduentus, us : IV, viii, 15.22.
 aduersus : III, II, 53 (bis)
 IV, I, 11.
 adulter, era, erum : IV, vi, 26
 (bis).29 (bis).
 adulterium, ii : IV, vii, 3.
 adultus, a, um : IV, vi, 19.
 adunatio, onis : I, xxxii, 49.
 aedifico, are : IV, I, 67.
 aegyptiacus, a, um : VI, vi, 45.
 aeneus, a, um : III, v, 44.47.51.
 aenigma, atis : Cf. enigma.
 aequalis, e : I, xxv, 45 III,
 x, 47 ; xi, 59.63.66 ; xii, 46.
 aequaliter : I, xxx, 83.
 aerumna, ac : cf. erumna.
 aestimo, are : III, vii, 44.
 aetas, atis : III, viii, 55 ; ix, 38
 IV, II, 42.43.53.54.55 ; vi, 15.
 19 VI, II, 35.
 aeternalis, e : VI, vi, 96.
 aeternaliter : I, xxvii, 99 IV,
 II, 27 VI, vi, 94.
 aeternitas, atis : I, xxiii, 35.
 aeternus, a, um : I, xxix, 12.20.
 37 III, I, 81.85 ; v, 40.59.
 65 ; vi, 8.26.46.49.68 ; xii,
 47.48.50.51.52.53 IV, I, 57.
 68.69.75 ; iv, 36.38.41.42.44 ;
 v, 2.4 VI, iv, 27.60.
 affero, ferre : I, xxviii, 22.
 afflictus, a, um : III, v, 43.
 agnus, i : I, xxiii, 24 ; xxvii,
 79 ; xxxi, 15.16.17.18.20.21.
 22.26.69.70.72 ; xxxii, 73 ;
 xxxiii, 2 III, ix, 15 VI,
 v, 58.
 ago, ere : I, xxi, 24 ; xxix, 49
 III, vi, 70 IV, II, 53 VI,
 III, 28.32.33 ; vi, 29.

aio, ais, ait : ait (78), aiunt (1).
 alibi : III, III, 46 ; v, 21.
 alienigena, ae : IV, I, 64 ; iv,
 21 ; viii, 32.
 alienus, a, um : IV, vii, 4.
 alimentum, i : I, xxviii, 29
 VI, II, 44.69.75.
 aliquando : IV, v, 15 (bis).16
 III, xii, 62.
 aliquis, qua, quid, quod : I,
 xxv, 45.54.97 ; xxvii, 18.39
 III, viii, 45 VI, I, 32 ; iv,
 14.
 aliter : I, xxiv, 10 III, x, 60.
 aliunde : I, xxiii, 52 IV, II,
 13.
 alius, a, ud : alia (9), aliam (4),
 alii (3), alii (3), alio (4),
 aliorum (1), alios (2), aliud
 (18), alius (12).
 allegoria, ae : VI, v, 32.43.45.
 59.63 ; vi, 62.78.
 allegorice : VI, vi, 72.
 alloquor, i : III, I, 31.
 altare, is : IV, II, 44.46.47.48.
 51.52.
 alte (adv.) — altius : III, viii,
 28 ; xii, 44 IV, iv, 50
 VI, II, 9 ; III, 40 ; vi, 5.
 alter, era, erum : alter (3),
 altera (12), alterum (1).
 altitudo, inis : I, xxv, 84.93 ;
 xxvii, 81 ; xxix, 42 III, v,
 25 ; xi, 34.35.58 IV, II, 15 ;
 v, 47 VI, I, 11.14.19 ; II,
 18.64 ; III, 10.12.27 ; vi, 10.
 16.87.91.
 altus, a, um : I, xxvii, 52 ;
 xxxii, 41 III, v, 45 IV,
 iv, 2.6 — altior, oris : I,
 xxvii, 80 ; xxxii, 34 III,
 iv, 9 VI, II, 69.
 ambiguum, i : VI, v, 23.

ambiguus, a, um : III, v, 2.4 ;
vii, 16.
ambulo, are : III, v, 75.
amen : III, i, 38 (*bis*) ; ii, 12
(*bis*) ; iv, 15 (*bis*).
amicitia, ae : III, x, 23.
amicus, i : III, x, 19.20.22.31.
37.
amor, oris : I, xxx, 16.
an : I, xxxiii, 5 III, v, 3 ;
vii, 17 ; xi, 29 ; xii, 40 IV,
vii, 18 VI, v, 24.
ancilla, ae : VI, vi, 57.
angelicus, a, um : I, xxv, 60.
angelus, i : I, xxv, 16.17.66.70.
78 ; xxvi, 10.
anima, ae : I, xxi, 9 (*bis*) ;
xxv, 65.89 ; xxvi, 11 ; xxviii,
57 ; xxxi, 39 ; xxxii, 10.
12.14.46.52.54.57.62.63.66 ;
III, i, 92 ; ii, 31.34.52.55.56.
58 ; vi, 21 IV, ii, 33.35.
54 ; iv, 17 ; v, 12.14.18.22.25.
26.29.34.37.39.42 ; vi, 8.13.
14.18.21.33.41.44.60 VI, ii,
19.23 ; iii, 5 ; iv, 9.
animal, alis : I, xxix, 24 III,
i, 73 VI, ii, 60.63.
animus, i : I, xxvii, 72.73.75 ;
xxxii, 31.61 IV, v, 14.16.
25.27(*bis*).32.41 VI, vi,
14.48.
annuntio, are : cf. adnuntio.
annus, i : I, xxvii, 28.
ante (*prép.*) : (25).
ante (*adv.*) : I, xxvii, 56 III,
i, 32 ; ix, 8 IV, vii, 27.
antea : I, xxv, 8.
antequam : I, xxix, 38 III,
ix, 90 ; xi, 48 IV, vii, 49.
aperio, ire : I, xxv, 8 ; xxix, 48
III, iv, 56 ; v, 41 ; vi, 2 ; vii,
36 IV, viii, 20.

aperte : I, xxiii, 13.19.29 ;
xxix, 53 III, i, 47 ; ii, 22 ;
iv, 17 ; v, 22 ; x, 33 IV, v,
18 ; vii, 36 — apertissime : I,
xxv, 79 ; xxix, 47.
apertus, a, um — apertissima :
I, xxiv, 50.
apex, icis : I, xxix, 61.
apostolus, i : III, ix, 67 ; xii,
4.8.15 IV, iii, 19 — Apos-
tolus (Paulus) : cf. index
nominum.
appareo, ere : I, xxiii, 40 ; xxv,
30.35.41.42.44.46.53.74.75.
82(*ter*).83.85.87(*bis*).88 ;
xxviii, 26.59 ; xxx, 60 III,
v, 32 (*bis*) ; viii, 12.27 ; x,
62 IV, ii, 57 ; iv, 39.
apparitio, onis : I, xxv, 84.
appellatio, onis : I, xxiv, 54 ;
xxvii, 70.
appello, are : I, xxi, 12 ; xxv,
93 ; xxviii, 23 VI, v, 46.
appetitus, us : IV, iii, 8 ; iv, 48.
appeto, ere : IV, iii, 6 ; iv, 17 ;
vi, 24.
appono, ere : VI, vi, 25.61.
apte : IV, ii, 39.
apud : III, viii, 55 VI, vi, 98.
aqua, ae : I, xxviii, 55.56 ;
xxx, 108 III, ii, 13.20.25.
28 ; vii, 28.35(*bis*).37.49
IV, i, 5 ; iii, 1.49.53.56 ; iv,
2.4.15.27.29.32.35.40(*bis*).
41.42.43.45 ; v, 2.4 ; vi, 27 ;
viii, 42 VI, iii, 38.
arbitror, ari : III, xi, 17.
arbor, oris : III, v, 45.
arca, ae : IV, ii, 45 ; vi, 38.
area, ae : IV, ii, 47.
argumentor, ari : III, viii, 53 ;
x, 52.
argumentum, i : I, xxi, 19.
aries, etis : VI, v, 57.

ariopagita, ae : cf. index
nominum.
armonia, ae : VI, iv, 30.37.38.
arrideo, ere : III, viii, 30.
ascendo, ere : I, xxi, 25.27 ;
xxvii, 52 ; xxxii, 41.64.73
III, v, 1.2.6.7.17.19.27.29.34.
37.67 ; vi, 63 IV, i, 79 ; v,
48 VI, i, 12 ; ii, 9.65.78 ;
iii, 12.15 ; vi, 6.11.22.88.
ascensus, us : III, v, 6.21.
asfaltus, i : III, vii, 46.
asper, era, crum — asperri-
mam : I, xxvii, 15.
asphaltus, i : cf. asfaltus.
aspicio, ere : III, v, 15.63 ; vi,
7.68.
asscribo, ere : III, ix, 57.
asserō, ere : I, xxv, 43 ; xxvii,
43 ; xxix, 68 III, viii, 50
IV, vi, 34 VI, vi, 2.
assumo, ere : I, xxiv, 13 ; xxix,
22 IV, ii, 41 VI, iv, 7.
assumptio, onis : III, v, 26.
astrologus, i : I, xxviii, 24.
astruo, ere : I, xxv, 54 III, i,
66 IV, iv, 16.
atque : (23).
attamen : III, ii, 6.
attineo, ere : VI, iii, 18.
attingo, ere : cf. adtingo.
attraho, ere : cf. adtrahō.
attribuo, ere : I, xxi, 8 III,
ix, 45 VI, iv, 49.
auctor, oris : III, viii, 49 IV,
vi, 9.
auctoritas, atis : I, xxviii, 45
VI, v, 66.
audeo, ere : III, viii, 69 IV,
viii, 35.
audio, ire : I, xxvii, 42.74.88 ;
xxviii, 2.35.39.47 III, iii,
8.10.13.18.20.23.32.33.39.42.
44 ; iv, 42 ; ix, 29.36.67.80.

81.82 ; x, 3.19.22.25 (*bis*).29.
32.37 ; xi, 61.63 (*ter*).65
IV, i, 1.8 ; viii, 5 VI, ii,
77 ; vi, 46.66.70.105.
auditus, us : IV, vi, 17 VI,
vi, 65.
aufero, ferre : I, xxxiii, 4.6.44.
augeo, ere : III, viii, 51 ; x, 51.
augmentum, i : I, xxxii, 33
III, viii, 56.
auris, is : III, x, 26.27 VI, ii,
77 ; vi, 66.70.105.
aurora, ae : III, viii, 22.24.
aut : (22).
autem : (107).

B

baptisma, atis : I, xxi, 13 ;
xxviii, 19.46.49.50 ; xxx, 24.
56.103.107 ; xxxi, 34.67 ;
xxxiii, 16.22.45 III, i, 17.
49 ; ii, 6.10.22.28.35.43.59 ;
viii, 3 (*bis*).9.10.16.19.22.27.
28.38.40.42 (*bis*).48 (*bis*).51.
57.58.60.65.68 ; ix, 5.77 ; x,
3.4 IV, i, 14 VI, v, 40.
baptismus, i : I, xxviii, 54 ;
xxxiii, 40.42 III, v, 71.
73 ; viii, 11.69.70.71 ; x, 34
IV, i, 11 ; ii, 49.
baptista, ae : cf. index nomi-
num.
baptizo, are : I, xxiii, 14 ;
xxviii, 44.48.52.55.57 ; xxx,
2.8.102 (*bis*).108.109 ;
xxxiii, 8 III, i, 14 ; vii,
14.19 (*bis*).21.22.23.25 (*bis*).
26.27.29.30.49 ; viii, 2.4.8.9.
31.32.35.36.39.40.42.43.44.
46.53.62 ; ix, 3.6.9.11.14.16.
84 ; x, 9.15.39.41.42 IV, i,
2.3 (*bis*).4 (*bis*).9.

beatitudo, inis : I, xxv, 4.5
III, vi, 47 IV, i, 68.80;
iv, 44.48.
beatus, a, um : I, xxiv, 42;
xxv, 43; xxx, 62.67.
bene : IV, vi, 2 (*bis*). Cf.
melius.
bibō, ere : IV, iii, 10.13.27.31.
52.55; iv, 20.30.32.35; v, 4.
5.44; vi, 27.
biformis, e : I, xxix, 68.
binarius, a, um : VI, iv, 32; vi,
63.
bis : III, ii, 7 (*bis*).
bitumen, inis : III, vii, 47.
bonitas, atis : I, xxv, 6; xxvii,
93 IV, i, 45.
bonum, i : I, xxx, 15.20 III,
ix, 72 IV, ii, 13.
bonus, a, um : I, xxx, 98 III,
i, 26; vi, 73.77.80 VI, ii,
16; iv, 26.28. Cf. melior,
optimus.
breuitas : I, xxx, 81 IV, ii,
18.
brutum, i : VI, ii, 49.60.63.

C

cado, ere : III, x, 24 (*bis*).
caelebro, are : I, xxx, 59.64.
caelestis, e : I, xxiv, 50; xxv,
58; xxx, 29.34 III, i, 56.
58.63.92; iv, 39.52.53.58; v,
10; vi, 3; xi, 6 IV, i, 44;
ii, 58.
caelum, i : I, xxv, 28.71; xxx,
52.122.124 III, i, 58.59;
v, 1 (*bis*).2.6.11.12.13.17
(*bis*).18; vi, 10; ix, 21.23.
60.66.67.71; x, 12; xi, 24.26.
28.30.31.33.52.53; xii, 41.
caerimonia, ae : IV, i, 16.

caeteri, ae, a : caetera (5),
caeterarum (1), caeteri (2),
caeteris (6), caeterorum (1),
caeteros (1).
calciamentum, i : I, xxix, 21.
23 (*bis*).39.40.44.45.50.68.
caligo, inis : I, xxiv, 53; xxx,
48.
capacitas, atis : VI, iii, 44; iv,
18.
capax, acis : VI, iv, 14.
capio, ere : III, i, 46; vii, 29;
x, 62 IV, i, 63; iv, 50
VI, i, 15; ii, 4; vi, 50.
captivus, a, um : I, xxix, 32.
caput, pitis : III, xii, 30 IV,
v, 17 (*bis*).18.19.20.
carcer, eris : III, viii, 1.2.
careo, ere : I, xxix, 38 III,
i, 23; vi, 73; ix, 66; xi, 37.
38.43.44.
caritas, atis : I, xxx, 77 VI,
iv, 43.45.
carnalis, e : I, xxi, 16; xxiii,
42; xxv, 31; xxx, 115;
xxxii, 39; xxxiii, 11.16
III, i, 23; ii, 49.51.52.55;
iv, 15; vi, 62; x, 63 IV, i,
23.32.53.65.74; iv, 3.16; vi,
18.21.59; viii, 42 (*bis*) VI,
i, 13.20; ii, 43.45; iii, 4.20.
39; iv, 6; vi, 2.11.34.37.40.
42.73.86.89.100.
carnaliter : III, ii, 3.4 IV,
vi, 8 VI, iii, 25.
caro, carnis : I, xxi, 2.3.5.8
(*bis*).9.19.20.22.25.29.30;
xxv, 7; xxvii, 59.101; xxix,
17.22.24.26.27.39; xxx, 35.
78; xxxi, 23.30; xxxii, 6
(*bis*).9.52.54.59.61; xxxiii,
11.18 (*bis*) III, i, 60; ii,
4.7.9 (*bis*).45 (*bis*).47.48
(*bis*).49.50 (*bis*).52.53.54.55.

60; ix, 90.91 IV, i, 45;
ii, 30; vii, 40.43.45.48; viii,
41 VI, v, 39; vi, 13.
caste : I, xxx, 115 III, viii,
63.
castitas, atis : I, xxvii, 15
IV, vi, 31.
catechumenus, i : cf. catecumi-
nus.
catecuminus (cathecuminus), i :
III, i, 13 (*bis*); viii, 8. 63.
catholicus, a, um : III, i, 22.
causa, ae : I, xxv, 26; xxix,
29; xxxiii, 13.31.33 III,
ii, 27; iii, 35; v, 55 (*bis*);
vi, 2.5; viii, 35.62; xii, 35
IV, ii, 13; iii, 12; v, 31
VI, v, 7.
celebro, are : cf. caelebro.
celsitudo, inis : I, xxvii, 87.
centenarius, a, um : VI, ii, 14.
cerebrum, i : VI, vi, 85.
certus, a, um : IV, vii, 16.
ceteri, ae, a : cf. caeteri.
chasma, atis : VI, v, 65.
chrisma, atis : I, xxx, 58 VI,
v, 41.
christianus, i : VI, vi, 41.
christus, i : I, xxi, 14; xxiii, 6.
8.11.22; xxiv, 6.9.12.31.36.
39.40.41; xxv, 2.92.93.94;
xxvii, 11.12.20 (*bis*).27.28.
32.38.42; xxviii, 41.44.47;
xxix, 10.24.26.46.50; xxx,
43.73.99.107.110.120; xxxi,
21.27.46; xxxii, 1.4 (*bis*).
30.32.35.38.52.57.59.66.69.
72; xxxiii, 8.17 III, i, 8.9.
16.21.25.31.61.67; ii, 57; iii,
4.18.47; v, 36.49.51 (*bis*).
52.54.56.62.64.67.68.69.70.
72.73.74; vi, 50.78.79.80;
vii, 19.22.24.29; viii, 3.10.
11.21.24.27.31.32.36.39.40.

47.48.50.56.57; ix, 3.8 (*bis*).
10.44.79.85; x, 2.33.61; xi,
30 (*bis*).36.39.54.77; xii, 5.
9.19.30 IV, i, 4.11.13.14.
15.18.33.60.76.82; ii, 5.30.
36.51.59; iii, 4.47; v, 18
(*bis*).20.22.23; vii, 38; viii,
2.4.5.9.12.14.15.22.25.26.30
VI, i, 9.10.19; vi, 9.25.28.
cibus, i : IV, iii, 14.18.37.48
VI, ii, 4.
circa (*prép.*) : I, xxxii, 48.69
IV, i, 58; v, 28.31 VI, iv,
22.
circumcisio, onis : IV, vi, 40
VI, v, 38.
circumscribo, ere : III, v, 14
IV, ii, 57.
circumuoluo, ere : I, xxxii, 69.
cito — citissime : VI, iii, 6.
citra (*prép.*) : I, xxx, 21.66.
ciuitas, atis : I, xxx, 29 IV,
ii, 1.4; iii, 5.14.18.
clamo, are : I, xxiii, 1.2;
xxvii, 20.45.58.59.61.87.92.
96 (*bis*).98.99.100.
clamor, oris : I, xxvii, 93.
claresco, ere : VI, ii, 39.
clare — clarus : I, xxvii, 84
III, viii, 28 — clarissime :
III, x, 66.
claritas, atis : I, xxii, 3 IV,
ii, 59.
clarus, a, um — clarissimus, a,
um : I, xxv, 94; xxx, 53.60.
clausus, i : I, xxxii, 7.
coartatus, a, um : IV, ii, 17.
codex, icis : I, xxiii, 25; xxv,
62; xxvi, 3 III, i, 51.52;
ix, 22.
coepi, coepit : VI, ii, 39.
coerceo, ere : cf. coherceo.
coessentialis, e : I, xxv, 48.

- cofinus, i : VI, iv, 16.18.45.59 ;
 v, 9.16.18.20.
 cogitatio, onis : I, xxi, 18 ;
 xxxii, 19.39 III, i, 24 ; x,
 2.48 VI, i, 13.20 ; iii, 5 ;
 vi, 90.
 cogito, are : I, xxvii, 73 IV,
 i, 19.20 VI, vi, 14.48.80.
 cognitio, onis : I, xxvii, 40 ;
 xxx, 53 ; xxxi, 3 (bis)
 III, viii, 12.16 IV, iii, 7,
 20.23 ; iv, 48 ; v, 31 ; vii, 57,
 62 ; viii, 25 VI, ii, 4.
 cognosco, ere : I, xxiii, 41.49 ;
 xxv, 18.26 ; xxvii, 46 ;
 xxviii, 60 ; xxix, 7 ; xxx,
 36.81.93 ; xxxi, 9.13 III,
 i, 96 ; ii, 20 ; iii, 19.45 ; vi,
 48.49.57 ; ix, 40.41 ; x, 33.47,
 52.54.63.66 ; xi, 20.62 IV,
 i, 1.7 (bis).15.17.29 ; iii, 31 ;
 iv, 47.51 ; vii, 2.6 ; viii, 4.24,
 26 (bis).38.40 VI, i, 33 ;
 iii, 36 ; v, 68 ; vi, 76.92.99.
 cohabito, are : IV, iii, 36.
 coherceo, ere : I, xxx, 91.
 collectio, onis : IV, ii, 5.
 colligo (collego), ere : I, xxvi,
 27 (bis) IV, i, 67 ; ii, 18 ;
 iii, 3 ; v, 10 VI, iv, 1.7.13,
 16.19.46 ; v, 8.21 ; vi, 36.51,
 76.79.92.
 collis, is : VI, v, 58.
 colloquium, ii : III, i, 25.
 colo, ere : IV, iii, 44.
 coluber, bri : III, v, 47.
 columba, ae : I, xxv, 47 III,
 viii, 52.
 comedo, ere : I, xxviii, 31 ;
 xxxi, 77 VI, vi, 36.38.
 commemoro, are : VI, v, 23.
 commendo, are : IV, v, 33
 VI, vi, 74.
 commoueo, ere : III, ix, 4
 IV, i, 10.
 communico, are : IV, iii, 38.
 communio, onis : I, xxx, 57.
 communis, e : I, xxviii,
 28 ; xxx, 84 ; xxxi, 33.58 ;
 xxxiii, 5.20.
 communiter : I, xxxiii, 24.
 comparatio, onis : III, xi, 2.
 comparo, are : I, xxix, 49
 III, ix, 42 IV, viii, 8 VI,
 ii, 47.
 compleo, ere : VI, iv, 52.
 compono, ere : I, xxiii, 33.
 comprehendo, ere : I, xxv, 55
 IV, i, 27.
 comprehensibilis, e : VI, iv, 40.
 computo, are : III, x, 17 IV,
 ii, 45 VI, ii, 49.60.
 concedo, ere : I, xxxi, 75.
 conceptio, onis : I, xxiii, 30 ;
 xxviii, 18 ; xxxii, 19.
 concipio, ere : I, xxi, 8 ;
 xxviii, 16 ; xxxiii, 19 IV,
 vi, 57.
 concludo, ere : III, xi, 87
 IV, ii, 7 (bis) ; vii, 58.
 conclusio, onis : IV, ii, 6.
 concordia, ae : VI, iv, 50.
 concreresco, ere : VI, iv, 29.
 concrucifigo, ere — concrucifi-
 xus : I, xxxii, 4.
 concupiscentia, ae : I, xxx, 72 ;
 xxxiii, 12.16.18.
 concupisco, ere : III, ii, 53.
 concurro, ere : I, xxxi, 4 VI,
 i, 9.
 condemnatio, onis : III, vi, 46.
 condescensio, onis : I, xxix, 28.
 conditio, onis : I, xxvii, 94.
 conditor, oris : I, xxx, 93 III,
 xi, 40 IV, iii, 9.17 ; iv, 47.
 condo, ere : I, xxxi, 38 III,
 vi, 14.24.
 confero, ferre : I, xxxiii, 46
 III, i, 86 ; ii, 36 ; viii, 6.7,
 40.49 ; xi, 76 IV, vi, 46.49
 VI, iv, 32.
 confessio, onis : I, xxiv, 25 ;
 xxvii, 67.68 ; xxx, 25 III,
 vii, 7 (bis).8 (bis).9.
 conficio, ere : I, xxx, 21 VI,
 ii, 15 ; iii, 24 ; v, 42 ; vi, 84,
 93.
 configo, ere — confluxum : I,
 xxxii, 8.
 confinium, ii : I, xxx, 123.
 confiteor, eri : I, xxvii, 7.10.
 conformis, e : III, v, 68.
 conformo, are : III, i, 20.
 confugio, ere : IV, vi, 47.
 congruo, ere : III, ix, 70.76.
 congruus, a, um : IV, iii, 23.
 conficio, ere — conici (sic) :
 IV, i, 70.
 coniugium, ii : IV, vi, 29.
 connecto, ere — conexa (sic) :
 VI, iv, 38.
 conor, ari : VI, v, 25.
 conputo, are : cf. computo.
 consentio, ire : I, xxviii, 41.
 conspello, ire : III, v, 72.
 consequenter : I, xxiv, i III,
 vi, 65 ; xii, 28 VI, vi, 58.
 considero, are : I, xxiv, 37.40 ;
 xxvii, 49 ; xxx, 63 ; xxxii,
 51 III, vi, 18.38 ; ix, 49.52
 VI, iv, 21.24.
 consisto, ere : I, xxv, 59.
 conspicio, ari : I, xxiii, 43.
 constituo, ere : I, xxx, 44
 III, ii, 28.31 IV, i, 56.59,
 62 ; ii, 4 ; v, 12 VI, i, 19 ;
 v, 48.
 consto, are : III, vi, 10.17
 IV, ii, 32.
 construo, ere : III, vii, 43
 IV, ii, 45 VI, v, 35.
 consuetudo, inis : III, ix, 38.
 consulo, ere : IV, vii, 43 VI,
 i, 23.
 consummo, are : VI, ii, 23.
 contagio, onis : I, xxx, 115.
 contaminatio, are : I, xxvii, 65 ;
 xxx, 71.
 contemplatio, onis : I, xxiv,
 24.52 ; xxv, 5.58 ; xxx, 15 ;
 xxxi, 11.26 ; xxxii, 22.53
 IV, v, 32 VI, i, 14.19 ;
 ii, 22.65 ; iii, 11 ; iv, 10.27,
 60 ; vi, 10.
 contemtor, ari : I, xxv, 61.
 contendo, ere : III, i, 5 IV,
 iii, 41 ; vii, 7.
 contentio, onis : IV, vii, 17.
 contineo, ere : I, xxvii, 52 ;
 xxix, 55 III, vi, 73 VI,
 ii, 30 ; iv, 4.31.36 ; vi, 64.
 continuo (adv.) : I, xxiv, 29
 III, i, 46 ; vii, 2 ; viii, 2
 IV, vii, 4 ; viii, 28.
 contra (prép.) : III, i, 64
 IV, vi, 23.
 contrarius, a, um : III, i, 85.
 contuitus, us : I, xxxi, 7.
 conueniens, entis : VI, vi, 107
 — conuenientius : III, i, 56.
 conuenio, ire : I, xxvii, 86
 VI, vi, 55.
 conuersatio, onis : I, xxx, 115.
 conuersor, ari : I, xxi, 31 ;
 xxix, 19.
 cophinus, i : cf. cofinus.
 copulo, are : I, xxix, 65 IV,
 vi, 20.
 coquo, ere : VI, v, 52 ; vi, 69.
 cor, cordis : I, xxviii, 8 ;
 xxxii, 73 III, vii, 6.9 ; x,
 27 ; xi, 86 IV, i, 7 ; vii, 52
 VI, i, 8.10 ; ii, 78.
 coram (prép.) : I, xxiii, 40.43,
 45 ; xxix, 5.

- corium, ii : I, xxix, 24.
 corporalis, e : I, xxxiii, 46
 III, i, 91; v, 14 IV, iii, 49;
 iv, 8.10.14.18.42; vii, 60
 VI, i, 6; ii, 73.
 corporaliter : I, xxiv, 8.
 corporeus, a, um : I, xxvi, 12;
 xxxii, 15.20.26 IV, vii, 59
 VI, ii, 57.70.73.76; iii, 5;
 vi, 4.43.54.87.
 corpus, oris : I, xxviii, 56.57;
 xxix, 6; xxx, 57; xxxi, 8.
 10.20.39; xxxii, 11.13 III,
 i, 15; ii, 31.33.36.40.41.55.
 56.58; iv, 50.54; v, 37.41.
 60; vi, 18; x, 26 IV, i, 6;
 ii, 33.55; v, 24.38 (bis); vi,
 13; vii, 60 VI, ii, 59; iii,
 18; v, 27.41; vi, 83.
 corrigia, ae : I, xxix, 40.44.45.
 56.68.
 corrigo, ere : I, xxx, 69.90.
 corrumpo, ere : I, xxxii, 11.
 corruo, ere : III, i, 78.
 corrupte : IV, ii, 10.
 corruptibilis, e : I, xxi, 16;
 xxxi, 50 III, ii, 37.
 corruptio, onis : I, xxxi, 54.59
 III, xii, 60.
 cosmos : III, vi, 19.21.
 cotidie : I, xxxii, 38; xxxiii, 7
 III, viii, 13 VI, i, 20.
 coutor, i : IV, iii, 28.32.34.38.
 45.46; vii, 8.13.
 creator, oris : I, xxx, 16 III,
 vi, 24 IV, iii, 12; v, 30.
 creatura, ae : I, xxv, 23.41.45.
 49.52.86; xxvii, 54.82; xxxix,
 50.53.56.59 III, i, 91; vi,
 23; xi, 60 IV, ii, 35.38.
 41; iv, 8.12.48; v, 21.30
 VI, ii, 69; iii, 9.14.15.35;
 iv, 3.5.
 creatus, a, um : IV, iv, 9; v,
 31 VI, ii, 20.
 creber, bra, brum : III, v, 43.
 crebro : III, v, 11.
 credo, ere : I, xx, 5.10.16 (bis);
 xxi, 14; xxiv, 20.21; xxviii,
 5.7.40.59; xxx, 32; xxxi,
 24.74; xxxii, 1 III, i, 5.8
 (bis).21.32.34.43.48; iii, 3.
 47; iv, 36.39.40.51.52.55.57;
 v, 13.16.36.39.53.58.64; vi, 9.
 25.31 (bis).32.34.35.36.40.45.
 46.48.57.58.77.80; vii, 15.17.
 23; viii, 5.61; ix, 3.26.76;
 x, 34.40.42.55.66.67; xi, 38.
 56.70.71.72.77.79.80 (bis).82
 (bis).91; xii, 47.49.50.52.54.
 66 IV, i, 19.24.28.31.43.50.
 81; iii, 16.50.54; iv, 3.36;
 v, 6; vi, 58; vii, 19.27.31.
 34.38; viii, 15.20.21.23 VI,
 ii, 9.75; vi, 74.
 creo, are : I, xxvii, 96; xxx,
 13.16; xxxi, 40 IV, ii, 26.
 cresco, ere : III, x, 43.44.46.48.
 54.58.59.64.65.68 IV, i, 14.
 crimen, inis : I, xxxiii, 20.
 criminosus, a, um : I, xxix, 33.
 crisma, atis : cf. chrisma.
 crucifigo, ere : I, xxxii, 3
 (bis).5.13.16.21.27.30.39.47.
 crux, crucis : I, xxxii, 28
 III, v, 52; x, 53 IV, ii, 51.
 cubicus, a, um : VI, iii, 22.
 cultus, us : I, xxvii, 64 IV,
 viii, 17.
 cum (prép.) : (43). Cf. secum
 (s. u. sui), tecum (s. u. tu).
 cum (conj.) : (24).
 cumulus, i : I, xxv, 1 III,
 viii, 18 IV, vi, 51.
 cunctatio, onis : I, xxv, 80.
 cunctus, a, um : I, xxvii, 96
 IV, ii, 52; viii, 17 VI, vi, 47.

- cupiditas, atis : IV, iv, 16.
 cur : I, xxv, 29; xxvii, 70;
 xxviii, 45; xxxiii, 7.11
 III, i, 40; iv, 43; vi, 64;
 viii, 31.36; xii, 36 IV, iii,
 31.
 curo, are : I, xxxi, 64.
 curro, ere : III, iv, 28.
 custodio, ire : I, xxxi, 41 III,
 vi, 81; x, 24.
 D
 damno, are : III, vi, 28.43.59.
 datum, i : III, ix, 52.53.56.62.
 63.64.68.
 de : (208).
 debeo, ere : I, xxx, 116 III,
 vii, 31; viii, 19 IV, vi, 28;
 vii, 18.
 debitor, oris : I, xxix, 31;
 xxxi, 60.
 decem : VI, ii, 14; iii, 23; iv,
 41.
 decies : VI, ii, 14; iii, 23 (bis).
 declaratio, onis : I, xxiv, 50.
 declaro, are : I, xxiii, 13.18;
 xxix, 17.
 decollo, are : III, x, 53.
 decresco, ere : III, x, 58.
 dedignor, ari : III, viii, 59.
 definio, ire : cf. diffinio.
 dego, ere : I, xxv, 57; xxx, 114
 IV, iii, 40; vii, 11 VI, ii,
 46.
 dehinc : IV, ii, 47.
 deificatio, onis : I, xxiv, 26
 III, v, 25 IV, vii, 54.
 deifico, are : I, xxiv, 52.
 deificio, ere — deiciat (sic) :
 VI, i, 14.
 deinde : I, xxvii, 5 III, vii,
 23.40.41; viii, 14.15 IV,
 ii, 48; iii, 22; viii, 20 VI,
 vi, 22.
 deitas, atis : I, xxii, 7.
 delectatio, onis : IV, iv, 14.15.
 17.
 delecto, are : VI, ii, 59.
 deleo, ere : I, xxix, 37; xxxiii,
 32.
 delictum, i : I, xxvii, 15; xxx,
 105; xxxi, 51.67; xxxiii, 9.
 19.48 III, i, 64.65.71; v,
 50; vi, 39; vii, 13; viii, 6.
 60; xi, 35 IV, vi, 51.
 delinquo, ere : I, xxxiii, 22.
 demitto, ere : I, xxxi, 34.
 demonstratio, onis : I, xxiii,
 12.
 demonstratius, a, um : I,
 xxiii, 10.
 demonstro, are : I, xxiii, 22;
 xxvi, 29 (bis).30; xxvii, 78.
 demoror, ari : I, xxxii, 21
 III, vii, 12.13.14.16.
 denarius, a, um : VI, iv, 42.
 denarius, ii : VI, ii, 1.13.
 dens, entis : I, xxxi, 77.
 densus, a, um — densissimas :
 I, xxx, 47.
 denuo : III, i, 39.52.54.77; ii,
 61.
 deorsum : IV, iv, 42.
 depello, ere : I, xxxii, 61.
 depono, ere : I, xxxii, 27.
 derelinquo, ere — derelicto :
 IV, vi, 23.
 descendo, ere : I, xxi, 23.26;
 xxx, 111 III, v, 1.7.8.18.
 20.26.28.34; ix, 69 VI, vi,
 23.
 descensio, onis : III, viii, 52.
 descensus, us : III, v, 5.21
 IV, ii, 24.
 desero, ere : I, xxvii, 51.81.83
 III, x, 25 IV, i, 26.35.36.

78; vi, 25.29.30 VI, II, 49.
62.
desertum, i : I, xxvii, 21.45.62
(bis).63.80.86 III, v, 38.
42.
desiderium, ii : VI, iv, 9.
desidero, are : I, xxiv, 56;
xxviii, 39 III, II, 43 IV,
III, 5 VI, III, 41.
desino, ere : III, VIII, 2.
despicio, ere : III, VIII, 71.
destruo, ere : I, xxxi, 36;
xxxiii, 28 (bis).
desum, deesse : I, xxi, 7.
desursum : III, I, 54 (bis).60;
ix, 22.69; xi, 1.2.20.25.27.
29.30.32.33.46.
detineo, ere : I, xxix, 31.32
III, vi, 40.
deus, i : I, xx, 4.10.15; xxi,
13.14.17.21.26.27; xxiii, 24;
xxv, 1.2.6.8.17.20.23.30.32.
37.38.42.51.60.62 (bis).66
(bis).73.80.85.87.90.96;
xxvi, 6.29; xxvii, 75.79.88.
89.90.91 (bis).92.95; xxviii,
17; xxix, 15.63; xxx, 3.23.
70; xxxi, 15.17 (bis).26.
37.41.56.69; xxxii, 71.73;
xxxiii, 2 III, I, 28.30.37.
39.70.88 (bis).89.90 (bis).
92 (bis).93.94.95.99; II, 14
(bis).15.16.17.18.25.40; v,
31.35 (bis).42.68; vi, 1.9.20.
24.27.32.45.47.48.50.55.57.
75.80; viii, 55; ix, 15.30
(bis).43.54.57.58.89 (bis);
x, 29.47; xi, 48.56.62.67.69.
72.73.81.85.87.88.90 (bis).
91.92 (bis); xii, 1 (bis).2
(bis).3.4.6 (bis).7 (bis).10
(bis).11.12 (bis).13 (bis).15
(bis).16 (bis).18.19.20 (bis).
21.22.23.31.36.41.55 (bis).57

(bis).63.64 IV, I, 26.48.58;
II, 13.41.46; III, 40.42.44.51.
55; v, 18.23.28; vii, 8.14.17.
58.59 VI, I, 23; II, 9.78;
VI, 98 (bis).
diabolicus, a, um : I, xxv, 25.
diapasson : VI, iv, 33.34.
diapente : VI, iv, 32.
diatesseron : VI, iv, 31.
dico, ere : dic (2), dicam (4),
dicamus (1), dicat (1), dica-
tur (2), dicebam (8), dicebant
(2), dicebat (3), dicendo (2),
dicendum (10), dicens, entis
(17), dicere (4), diceret (18),
diceretur (1), dicimus (2),
dicis (3), dicit (25), dicitis (2),
dicitur (23), dico (20), dictu-
rus (1), dictus, a, um (19),
dicunt (1), dicuntur (4),
dixerat (1), dixerim (1),
dixerit (3), dixerunt (2), dixi
(6), diximus (2), dixisse (5),
dixisset (8), dixisti (6), dixit
(31).
dictio, onis : VI, vi, 77.
dictum, i : VI, II, 37; v, 32.44.
46 (bis).59.60; vi, 62.78.
dies, ei : I, xxvii, 90; xxxi, 1.
2.3.6 (bis) III, I, 32.34;
iv, 47.49.54.
differentia, ae : I, xxx, 81.94.
difficilis, e : VI, iv, II —
difficillima : I, xxx, 47.
difficultas, atis : VI, II, 9.55.
diffinio, ire — diffinitus : I,
xxix, 3.
diffundo, ere — diffusa : I, xxx,
19.
digitus, i : VI, v, 66.
dignitas, atis : I, xx, 12;
xxiii, 32.36.
dignor, ari : I, xxxi, 12 III,
I, 68; viii, 33.

dignus, a, um : I, xxix, 21.45
III, vi, 41.
dilectio, onis : I, xxx, 85
III, vi, 4; viii, 17.
diligens, entis : I, xxix, 68.
diligo, ere : I, xxv, 71 (bis).
72.90; xxvi, 31 (bis).32;
xxx, 83.96 III, vi, 1.6.9.
11.14.16.24.60.65; xii, 35.
38 VI, II, 78; III, 33.
diluvium, ii : IV, II, 45; vi, 38.
39.
dimitto, ere : I, xxxiii, 47
III, vi, 33.36.39 IV, vi, 54.
dirigo, ere : I, xxviii, 2 (bis).
4.6.
discerno, ere : I, xxiv, 43;
xxx, 86.96 VI, III, 43.
discipulus, i : I, xxiii, 21.23
III, I, 20; vii, 1.4.11.15.17.
21.22.23.25.30.31; viii, 43;
ix, 1.2.4.7.11.13; x, 2.32.42
IV, I, 2.3.5.8.11.13.14.18.43.
80; III, 13.18.48; viii, 28.35
VI, II, 25.31; III, 7; iv, 1;
vi, 9.21.30.32.
disco, ere : VI, I, 29; II, 8.
discrepo, are : IV, III, 45.
discretio, onis : I, xxxii, 49.
dispensatio, onis : I, xxix, 17
IV, II, 29.
dispertior, iri : VI, III, 44.
dispono, ere : III, I, 94.
disputatio, onis : I, xxix, 2
III, vii, 2.
dissentio, ire : IV, vii, 9.13.
dissero, ere : III, I, 86.
distantia, ae : III, v, 59; xi, 32.
disto, are : I, xxx, 35.46 III,
vii, 39 VI, v, 30.
distribuo, ere : I, xxx, 24
VI, II, 67; III, 28.32.41.42;
iv, 15.

diu — diutius : I, xxxii, 21
IV, I, 28.
diuersus, a, um : I, xxvii, 66.
diues, itis : VI, v, 64.
diuido, ere : III, I, 2.3 (bis);
III, 6; xii, 29 VI, iv, 41.
48.53; vi, 31.34.54.73.80.
diuinitas, atis : I, xxxiii, 33.36;
xxiv, 6.7.18; xxvi, 7; xxvii,
100; xxix, 16.48; xxx, 3;
xxxi, 13; xxxii, 72 III,
v, 25; xi, 8.9.59.65 IV, II,
25.26.31.
diuinus, a, um : I, xx, 8;
xxiv, 11; xxv, 3.6.52.58.83.
94; xxvii, 64.80.86 (bis).
93; xxix, 1.14.18.55.59.61.
62; xxx, 13.18.20.23.27.33.
76.77.97.109.116; xxxi, 26.
40; xxxii, 22.70; xxxiii, 39.
47 III, III, 12.49; iv, 8.9.
18.53; v, 10.41; vii, 8.10;
ix, 36.62; xi, 76 IV, I, 44.
57.70; viii, 40 VI, iv, 10.
22.23.38.46; v, 56.58.69; vi,
16.35.38.49.91.
diuisio, onis : I, xxxi, 51
III, xii, 26 IV, v, 26; vi,
39.
diuulgo, are — deuulgatam
(sic) : III, vii, 43.
do, dare : I, xx, 10.11.12.14;
xxiii, 11; xxiv, 30.33.43.44;
xxv, 10; xxxiii, 39 III,
I, 31; II, 16.59; vi, 2.6;
viii, 68; ix, 21.22.57.60.61.
66.71; xii, 9 (bis).22.23.24.
27.31.33.35.36.37.39.40.43.
44.45 IV, I, 24.47; II, 2;
III, 13.52 (bis).56; iv, 20.23.
30.35.38.40.45; v, 4; vi, 11.
27.34.35.43.44.47.48.58 VI,
II, 34; III, 30.31.32.34; iv,
39; v, 25; vi, 17.

doceo, ere : I, xxx, 91.95
 III, I, 46; IV, 36.45 VI, I,
 11.
 doctor, oris : VI, IV, 13.
 doctrina, ae : I, xxvi, 28; xxx,
 38; xxxi, 25 III, II, 29.
 33; IV, 8; VI, 55.79; VII, 11;
 VIII, 8.25; X, 26 IV, I, 15.
 17.79; VIII, 16 VI, II, 3;
 V, 47.51; VI, 62.77.
 doctus, a, um : III, I, 10.
 dominicus, a, um : VI, V, 40.63.
 dominus, i : I, xxiii, 13.34;
 xxv, 20.68.69; xxviii, 2.3.4.
 5.7 (bis).8.9.11.20.26; xxx,
 9.57; xxxi, 8.23; xxxii, 8
 III, I, 15.43.66.76; II, 27;
 III, 37; IV, 7.10.13.26.42; V,
 12.44; VI, 53; VIII, 36.38.42.
 43.45.63.67.69.70.71; IX, 23;
 XI, 2.39 IV, I, 7.34.45;
 III, 30; IV, 1.5.45; VI, 53;
 VII, 1.2; VIII, 2.19.31.36
 VI, I, 20.29; II, 7.11.66;
 III, 30; VI, 19.21.83.
 domus, us : I, xxvi, 21.22.24;
 xxx, 6.12.26.35; xxxi, 72.
 donec : I, xxxii, 41.
 dono, are : I, xxiv, 53 III,
 IX, 61; X, 24.
 donum, i : I, xxx, 109 III,
 III, 4; IX, 52.53.57.63 (bis).
 64.66.68; XII, 21.26 IV,
 III, 51.54; IV, 37.41; V, 3.40.
 43.48; VI, 57.
 draco, onis : III, V, 46.
 dubito, are : I, xxviii, 51
 III, XI, 36 IV, VII, 16.
 dubius, a, um : IV, VI, 16.
 ducenti, ae, a : VI, II, 1.13.16.
 duco, ere : III, III, 25 IV, I,
 37.38; VI, 50 VI, IV, 58.
 dum : (31).
 duo, ae, o : I, xxvii, 22; xxix,

35.58.62; xxx, 7 III, I, 55.
 58; II, 46; IX, 51; XI, 55
 IV, II, 33 VI, I, 25; II, 27;
 III, 37 (bis).45 (bis); IV,
 42.53; V, 8.10.28; VI, 26.28.
 56.60.61.64.105.107.
 duodecim : VI, IV, 16; V, 9.16.
 18.20.
 duodenarius, a, um : VI, IV,
 18.20.24.28.30.36.41.
 duplex, icis : I, xxxi, 7.52
 III, VII, 7.9 IV, II, 32.33;
 V, 23.
 dupliciter : I, xxvii, 30.
 duplico, are : VI, II, 15; IV, 27.
 duplus, a, um : VI, IV, 25.
 durus, a, um — durissimum :
 I, xxvii, 16.

E

ebraice, ebraicus : cf. hebraice,
 hebraicus.
 ebuscus (ebusseus), i : III, VII,
 41 IV, II, 48.
 ecce : I, xxiii, 24; xxvii, 79;
 xxxi, 15 (bis).16.28.69 (bis)
 III, IX, 15 (bis).16 VI, VI,
 52.57.
 ecclesia, ae : I, xxx, 27 III,
 I, 61.89; VIII, 13; X, 13.29;
 XII, 27.30 IV, I, 31.61.66;
 III, 3.15.21.29; IV, 50; V, 9.
 12; VII, 41; VIII, 33.38.39
 VI, II, 36; IV, 7.13.
 ecclesiasticus, a, um : III, II, 44.
 edoceo, ere : I, xxix, 65 VI,
 I, 7.
 educo, are — educata : I, xxx,
 74.76.
 effectus, us : I, xxxiii, 14.33
 III, V, 55.56; VIII, 20; XII,
 60.

efficio, ere : I, xxix, 24; xxxii,
 7 III, II, 37.41.58; III, 27.
 28; VIII, 48 VI, IV, 56.
 effusio, onis : I, xxx, 43.
 egestas, atis : I, xxx, 19.
 ego, mei, me : ego (34), me (65),
 mei (1), mihi (14). Cf.
 meipsum.
 egredior, i — egressa : IV, III,
 2.5.
 electi, orum : IV, I, 63; II, 11
 VI, I, 24.
 elementum, i : III, VI, 17.
 eleuo, are : III, V, 13.15 VI,
 I, 7.8.
 eligo, ere : I, xxii, I IV, III,
 16.
 eloquium, ii : III, IV, 18.
 elucesco, ere : III, VIII, 29.
 emo, ere : IV, III, 14.18.19.48
 VI, I, 21.
 enarro, are : I, xxvi, 6; xxvii,
 3.
 enigma, atis : I, xxiv, 47;
 xxv, 76.
 enim : (135).
 enos (mol hébreu) : III, VII, 35.
 eo, ire — ibis : III, XI, 14.
 eo (adv.) : xxviii, 37; xxix, 37
 III, VII, 45 VI, IV, 25; VI,
 39.
 epistola, ae : I, xxv, 73 III,
 V, 31.
 eradico, are — eradicata : I,
 xxxiii, 14.
 erat (sens particulier de cel
 imparfait) : I, xxiii, 16-20.
 ergo : (43).
 erigo, ere : VI, III, 11.
 erro, are : III, VIII, 67; IX, 26.
 error, oris : I, xxxii, 24 IV,
 VI, 22.30.
 erudio, ire : I, xxx, 69 III,

VIII, 14 IV, VIII, 15 VI,
 II, 7.18; III, 10.26.
 erumna, ae : IV, II, 24.
 esca, ae : I, xxviii, 30; xxxi,
 26 IV, III, 19 VI, I, 15;
 II, 62.
 essentia, ae : I, xxv, 39.
 esurio, ire : VI, VI, 25.
 esus, us : I, xxxi, 23.
 et : (765).
 etenim : III, I, 13 IV, VII, 55.
 etiam : I, xxi, 5; xxiii, 36;
 xxv, 16.50.56; xxvi, 18;
 xxviii, 19; xxix, 11.50;
 xxx, 96.98.100.105.120;
 xxxii, 23.42.46.60; xxxiii,
 11.20.36 III, I, 66; II, 39;
 III, 44; VIII, 6.22.62; IX, 77;
 X, 27.47; XI, 5.6 IV, I, 13.
 15.70; II, 37.58; III, 37; V,
 16; VII, 40 VI, I, 9; II, 12.
 etsi : IV, I, 3.
 euacuo, are : I, xxvii, 64.66
 IV, I, 16.
 euangelicus, a, um : I, xxi, 28.
 euangelista, ae : I, xxi, 17;
 xxviii, 10; xxx, 40; xxxi,
 69 III, I, 27; IV, 11; VII,
 20; VIII, 54 VI, VI, 106.
 euangelium, ii : I, xxv, 32.70;
 xxviii, 11; xxx, 121 III,
 III, 11; V, 11.62 VI, V, 11;
 VI, 17.
 euangelizo, are : VI, II, 10.
 ex : (147).
 exalto, are : I, xxi, 17; xxvii,
 50; xxxii, 62; xxxiii, 47
 III, V, 38 (bis); IX, 41; X,
 53; XI, 57.
 excelsitudo, inis : I, xxvii, 85.
 excelsus, a, um : I, xxv, 69.
 excido, ere — excisus : IV, II, 9.
 excipio, ere — excepto : I,
 xxxi, 60.

excutio, ere : III, VIII, 25.26.
 exemplum, i : I, XXIV, 11 ;
 XXV, 68 III, VIII, 68 IV,
 I, 24.25 VI, I, 10 ; v, 62 ;
 VI, 68.82.97.
 exeo, ire : III, v, 22 ; XI, 54
 IV, II, 44.
 existimo, are : I, XXI, 15 ;
 XXIV, 28 ; XXV, 49.55 ; XXVII,
 36 ; XXIX, 57 III, I, 44 ;
 III, 43 ; IV, 41 ; VII, 2.24 ;
 VIII, 41.64 ; IX, 7.35 ; X, 16.
 45.56 IV, III, 38.44 ; IV, 33
 VI, II, 5 ; VI, 5.
 exitus, us : III, v, 23.
 exodus, i (*Livre de l'Exode*) :
 VI, VI, 69.
 expono, ere : III, v, 19.22.41.
 expositio, onis : I, XXI, 6 VI,
 v, 13.
 expositor, oris : I, XXIX, 62.
 expulso, onis : IV, II, 43 ; VI,
 36.
 extinguo, ere : cf. extinguo.
 extirpo, are : cf. extirpo.
 exulto, are : cf. exulto.
 exsupero, are : I, XXV, 18.
 exterior, ius : IV, v, 37.
 exterius (*adv.*) : IV, v, 24.
 extinguo, ere : I, XXXII, 29
 IV, IV, 35.
 extirpo, are : I, XXXIII, 41.
 extra : I, XXVII, 54 VI, VI, 4.
 extrinsecus : III, X, 26.28
 VI, VI, 85.
 exulto, are : VI, v, 57.

F

fabricator, oris : IV, I, 68.
 fabrico, are : IV, VI, 38.
 facies, ei : I, XXV, 70.77 (*bis*)
 IV, I, 25.

facile (*adv.*) — facilius : III,
 I, 55 ; III, 37 ; XI, 88 —
 facillime : I, XXV, 34 III,
 v, 66.
 facio, ere : fac (1), facere (5),
 faceret (1), faciamus (1),
 faciebat (1), faciendum (1),
 facis (2), facit (4), facite (2),
 faciunt (2), facturus (1),
 fecerat (1), fecerunt (1),
 fecisti (1), fecit (5). Cf. *fo*.
 factum, i : III, v, 61 VI, II,
 37 ; v, 32.43.46.47.60 ; VI,
 63.78.81.
 facultas, atis : VI, II, 5.
 fallo, ere : III, IV, 22 (*bis*)
 IV, VI, 23.
 fama, ae : III, VII, 44.
 familiaritas, atis : I, XXXII, 25.
 fantasia, ae : I, XXXII, 14.17.23.
 fateor, eri : I, XXVII, 53.
 fatigatio, onis : IV, II, 22.
 fatigatus, a, um : IV, II, 21.24.
 40.
 femina, ae : III, I, 74 IV, III,
 34 ; IV, 33.
 femineus, a, um : I, XXI, 2.3 ;
 XXXI, 52 IV, v, 24.
 fenum, i : cf. foenum.
 fere (*adv.*) : I, XXXIII, 14 VI,
 v, 68.
 fero, ferre : I, XXVIII, 21 VI,
 v, 15.17.19.
 ferrum, i : I, XXXIII, 49.
 festus, a, um : III, I, 34.
 fidelis, e : I, XXXII, 31.38.73
 III, I, 89 ; II, 40 ; VII, 6
 IV, II, 5 VI, II, 19.58.67.
 74 ; IV, 3 ; VI, 2.15.29.47.74.
 fides, ei : I, XX, 17 ; XXIV, 25.
 26 ; XXVIII, 9 ; XXX, 25.76 ;
 XXXII, 33.37 III, I, 14.16 ;
 22.25.44 ; II, 29.33 ; III, 3 ;
 v, 29 ; VII, 44 ; VIII, 8.14.64.

66 ; XI, 87 IV, I, 63.76 ; II,
 5 ; III, 4.16.20.22.23.24.49.
 56 ; IV, 50 ; VII, 40.41.53 ;
 VIII, 24 VI, I, 9.18.22.26 ;
 II, 4.8.12.18.30.68 ; v, 61 ;
 VI, 25.71.
 fiducia, ae : III, I, 26.
 fiducialiter : III, VIII, 49.
 figura, ae : I, XXXVIII, 48.50 ;
 XXXIX, 9.10.23 ; XXX, 59.87.
 107.112 ; XXXI, 71 III, I,
 7.13 ; v, 40.49.60 ; VIII, 29 ;
 X, 60.61.67 IV, I, 45.58 ;
 III, 2 ; v, 13 VI, I, 18.
 figurate : III, v, 56 VI, v, 67.
 figuratus, a, um : III, v, 62 ;
 VIII, 28 IV, II, 60 ; III, 47.
 figuro, are : III, v, 54 IV, I,
 41 ; II, 36 VI, IV, 20.38.
 filietas, atis : I, XXXIII, 47
 III, III, 49.
 filius, ii : I, XX, 10.15 ; XXI, 17.
 21.26 ; XXV, 6.14 (*bis*).15.21.
 34.43.48.73 ; XXVI, 1.6.16
 (*bis*).17.18.21.26 ; XXVII, 48.
 75 III, I, 93 ; III, 46.48 ;
 v, 2.5.18.20.31.35.39.68 ; VI,
 1.6.15.25.27.32.45.47.48.57 ;
 IX, 73 ; X, 29 ; XI, 56.62.67.
 69.72.73.81.89.90.93 ; XII, 1.
 14.32 (*bis*).35.37.39.43.45.
 47.48.49.50.51.52.53.54 (*bis*).
 62 IV, I, 48 ; II, 2 ; IV, 20.
 23.28 ; VI, 40 ; VII, 10.30.31
 (*bis*).35 VI, III, 34 ; VI, 56.
 finio, ire : I, XXX, 124 III,
 VI, 34.
 finis, is : I, XXX, 50.118 ; XXXI,
 35.39 ; XXXIII, 26 III, I,
 93 (*bis*) ; III, 36 ; v, 30 ; VII,
 43 ; IX, 90 IV, II, 53.56.57
 VI, IV, 50.57.60.
 finitimus, a, um : VI, VI, 46.
 flo, fleri : factus, a, um (58),
 fiat (5), flierent (1), flieret (7),
 flieri (12), fliet (1).
 firmamentum, i : I, XXXVII, 89.
 firme — firmissime : I, XXXVIII,
 40.
 firmiter : III, XI, 91.
 firmo, are : III, XI, 86.
 flamma, ae : VI, v, 65.
 flos, oris : VI, VI, 13.
 fluentum, i : I, XXX, 18.23.110.
 fluo, ere : IV, IV, 43.
 fodio, ere : IV, IV, 27.
 foenum, i : VI, III, 2 (*bis*).4 ;
 VI, 12.13 (*bis*).18.41.
 folliculus, i : VI, II, 53.
 fons, fontis : IV, II, 14.15.19.21.
 30.34.35.39 ; III, 4.6.9.10.14 ;
 IV, 40.
 forma, ae : I, XXXIX, 61.67
 III, v, 55 VI, v, 43.45.68.
 formo, are : I, XXXII, 16.43
 III, v, 69.
 forsan : III, XI, 37.
 fortassis : IV, III, 47 ; VII, 60.
 forte (*adv.*) : III, XI, 29 ; XII,
 40 VI, I, 10.
 fortis, e — fortior : IV, II, 41 —
 fortissimum : I, XXI, 18.
 fortiter : III, I, 93.
 fragilis, e : I, XXI, 16.
 fragilitas, atis : III, XI, 19.
 fragmentum, i : VI, IV, 2.6.10.
 16.46 ; v, 7.16.17.19.21.23 ;
 VI, 35.36.37.49.58.59.79.89.
 90.101.
 frango, ere : IV, II, 9 VI, VI,
 32.56.70.
 frater, tris : VI, II, 25.29.
 frequenter : I, XXXIII, 17 ; XXV,
 30 ; XXVIII, 42.
 fructus, us : VI, IV, 28.
 fruor, i : III, I, 26.
 fugio, ere : III, VI, 71 IV, I,
 25.

fundamentum, i : IV, i, 60.
 futurum, i (*substantif*) : I, xxiv, 27; xxx, 63; xxxiii, 38; III, v, 48; vi, 44.
 futurus, a, um (*adjectif*) : I, xxiii, 28; xxvii, 16; xxx, 58.62.67.74 III, ii, 36.38 IV, i, 80; viii, 16.23.26.34.37 VI, i, 22; ii, 37.

G

gaudeo, ere : III, x, 22.30.32.
 gaudium, ii : III, x, 22.32.35.36.
 gemino, are : VI, iv, 43.
 generalis, e : I, xxviii, 35; xxx, 31; xxxi, 54.57 IV, v, 9.10.
 generalitas, atis : I, xxxi, 42.
 generaliter : I, xxxi, 48 III, xii, 34 IV, vi, 12.
 generatio, onis : I, xxvii, 50; xxxi, 50.54.66; xxxiii, 40; III, i, 45.49.
 genesis, eos (*Livre de la Genèse*) : I, xxvii, 88 VI, vi, 39.
 genimen, inis : I, xxviii, 37.
 gens, entis : IV, i, 61.67; ii, 11; iii, 2.3.15; v, 10; vi, 39; viii, 33 VI, vi, 46.
 gentilis, e : IV, ii, 3.
 gentilis, is : IV, ii, 7.
 genus, eris : I, xxv, 77; xxxi, 55.61; xxxiii, 31 III, i, 69.74; xii, 53 IV, v, 7.
 gero, ere : I, xxviii, 49; xxix, 9; xxx, 87 III, x, 67; IV, i, 45.58 VI, i, 18; ii, 17. Cf. gestus, a, um.
 gesta, orum : IV, i, 71.

gesto, are : I, xxviii, 22; xxx, 113 III, i, 7; x, 61; IV, iii, 29.
 gestus, a, um : IV, i, 76 VI, ii, 31; v, 33.35.42.67; vi, 21.33.37.38.53.71.84.99.
 gigno, ere : III, xi, 64.66; xii, 32.46.
 gloria, ae : I, xxi, 16; xxii, 1.2.4 (*bis*); xxiv, 3.4 III, ii, 38; v, 74 IV, i, 78; iv, 39.44 VI, vi, 13.
 glorior, ari : I, xxiv, 28.
 gloriosus, a, um — gloriosissimam : III, vii, 43.
 gradus, us : I, xxxii, 35 VI, iii, 11.
 graece, graecum, graecus : cf. grece, grecum, grecus.
 granum, i : VI, ii, 52.
 gratia, ae : I, xx, 15; xxi, 13.21.24; xxii, 6 (*bis*); xxiii, 51 (*bis*).52; xxiv, 4.5.9.11.20.22.23.24 (*ter*).25.26 (*ter*).27.29.32.33.36.39 (*bis*).41 (*bis*).43.44.45.49.54; xxvi, 25; xxvii, 19.54; xxx, 18.23.37.43.67.74.81.87.95.97.121.124; xxxi, 34.67; xxxiii, 10.16.39.45.46 III, i, 63.82.83.86; iii, 29; vi, 64; viii, 55.59; ix, 34.45.49.53.58.60.64.66; x, 8.11.18.20.23.24.37; xi, 76 IV, ii, 59; v, 44; vi, 46.47.48.56.61 VI, iii, 28.32.33; v, 31; vi, 29 — erudiendi gratia : VI, ii, 7 — probandi gratia : VI, i, 24.29 — uerbi gratia : I, xxv, 47.67 III, viii, 58 VI, v, 34.52.64; vi, 39.67.
 grauitas, atis : IV, vi, 45.
 grece : I, xxxiii, 30 III, vi, 21 IV, viii, 12.

grecum, i : I, xxiii, 2.3.26.44.48; xxvi, 1; xxxi, 1 III, iv, 38; v, 4.
 grecus, a, um : I, xxiii, 37; xxv, 62; xxvi, 3; xxvii, 83; xxviii, 23.27 III, i, 51; viii, 49; ix, 22; xi, 88.
 gressus, us : I, xxxi, 10 VI, iii, 15.
 gusto, are : VI, vi, 46.
 gustus, us : IV, vi, 17 VI, vi, 67.

H

habeo, ere : habeat (6), habebat (2), habebit (1), habentes (2), habeo (7), habere (3), haberent (1), haberet (1), habes (8), habet (16), habetur (1), habuerit (1), habuisti (1), habuit (1).
 habito, are : I, xxi, 31.32; xxiv, 6.8.10; xxvi, 24 IV, iii, 44.
 habitudo, inis : I, xxxii, 32 IV, v, 25.
 habitus, us : I, xxix, 52.54; xxxii, 2.25 VI, ii, 22.
 hactenus : I, xxx, 2 III, iii, 17 IV, vi, 32.
 haecus, i : cf. hedus.
 haesito, are : cf. hesito.
 harmonia, ae : cf. armonia.
 haurio, ire : I, xxxii, 21 IV, iii, 1.5; iv, 33.46.50.
 hauritorium, ii : IV, iv, 1.10.16.27.29.
 hebraice : III, vii, 35.
 hebraicus, a, um : IV, viii, 12.
 hedus, i : VI, v, 52; vi, 69.
 hesito, are : III, iv, 2.
 hic, haec, hoc : hac (14), haec (25), hanc (2), harum (1),

hi (1), hic (13), his (30), hoc (221); horum (2), hos (1), huic (1), huius (2), hunc (4).
 hic (*adv.*) : VI, ii, 26.37.
 hierarchia, ae : cf. ierarchia.
 hierusolimitanus, a, um : IV, vii, 15.
 hinc : I, xxv, 27.95 IV, ii, 53.
 historia, ae : III, v, 42.61 VI, iii, 26; v, 37.49.54.56.61; vi, 34.35.42.49.57.63.79.102.
 hodie : III, xi, 64.
 homo, inis : I, xx, 6; xxi, 7.11.12.15.21.26.27 (*bis*).32; xxiii, 32.33; xxiv, 11; xxv, 7.9.10.16.30.56.65.78; xxvi, 10; xxvii, 47; xxviii, 8.28; xxix, 33; xxx, 82.92.95.98.100; xxxi, 38.47.59; xxxii, 53.58; xxxiii, 21 (*bis*) III, i, 1.57 (*bis*).70.71; ii, 1.8.9.30 (*bis*).48.51.54.55.57.62; iii, 24.26; v, 2.5.18.20.25.39; vi, 16.18.19.29.61 (*bis*).63.64; viii, 55; ix, 20.24.29.30.31.32.39.40.42.45.46.49.52.55.56.59.71.85.89; x, 5.6.7.11.45.46; xi, 5.6.8.9.14.23.35 (*bis*).36.38.41.42 (*bis*).45.50.51; xii, 24.36.58 IV, ii, 38.39.44; v, 22; vi, 35 VI, ii, 43.45.46.47.78; iii, 1.7; iv, 23.39; v, 1.10; vi, 86.
 honor, oris : VI, ii, 47.
 honorifico, are : III, viii, 33.
 hora, ae : IV, ii, 42 (*bis*).58; vii, 19.42 (*bis*).44; viii, 2.
 hordeaceus, ordeum : cf. ordeaceus, ordeum.
 hostia, ae : I, xxx, 55 VI, v, 37.

huc : IV, iv, 46 ; v, 1.6.46.
 humanatio, onis : III, v, 24.
 humanitas, atis : I, xxii, 7 ;
 xxiii, 33.36 ; xxiv, 5.9.17 ;
 xxvi, 8 ; xxix, 48 ; xxx, 3 ;
 xxxi, 14 III, viii, 50.56 ;
 xi, 8.57 IV, ii, 27.36.40.
 humanus, a, um : I, xx, 1.12 ;
 xxv, 4.59 ; xxvi, 11 ; xxvii,
 49 (*bis*) ; xxix, 13.18.65 ;
 xxx, 12.18.30.33.70.89.104.
 110 ; xxxi, 33.37.42.48.51.
 53.55.62 ; xxxii, 75 ; xxxiii,
 3.5.6.24.32 III, i, 67.69.
 74.78.84 ; vi, 2.3.5.14.28.30 ;
 ix, 36.38.47.59 ; xi, 34.40.43.
 47 ; xii, 64 IV, i, 73.77 ;
 iii, 6 ; iv, 6.12 ; v, 10.12.21 ;
 vi, 12.33.37.41.49 ; viii, 40
 VI, iv, 49.
 humilio, are : III, x, 5.
 humilitas, atis : III, viii, 38.58
 IV, iv, 7.
 humiliter : III, ix, 23.
 hydria, ae : cf. idria.

I

iactantia, ae : IV, vii, 22.
 iam : I, xxiii, 5 ; xxiv, 51 ;
 xxxii, 58.59 ; xxxiii, 4.6.23
 III, vi, 31.41 (*bis*).44 ; x,
 40 ; xi, 71 IV, vii, 61 ;
 viii, 26 VI, ii, 5.38.62 ;
 vi, 4.
 ibi : III, iii, 2 (*bis*) ; vii, 12.
 49 ; xi, 53 VI, vi, 43.101.
 102.
 ibidem : I, xxxi, 4.
 idem, eadem, idem : eadem
 (12), eandem (2), eidem (1),
 eisdem (1), eodem (3), eun-
 dem (2), idem (4).
 ideo : (15).

ideoque : (17).
 idipsum : I, xxv, 49 III, ii,
 17 ; x, 57.
 idololatria, ae : I, xxvii, 64.
 idria, ae : IV, viii, 39.41.
 iebusaeus, i : cf. ebusus.
 ierarchia, ae : I, xxiv, 46.53.
 55 ; xxx, 41 III, ii, 44.
 igitur : (23).
 ignorantia, ae : I, xxv, 25.98 ;
 xxx, 71 III, i, 18 ; viii,
 26 ; xii, 61.
 ignoro, are : I, xxv, 26 III,
 i, 16 ; iii, 42 ; iv, 3 (*bis*).7.
 12.18.19 ; ix, 27 IV, iii,
 30 ; iv, 3 ; viii, 33.
 ignotus, a, um : I, xxiii, 14.
 illaesus, a, um : cf. illesus.
 ille, illa, illud : illa (15), illam
 (1), ille (35), illi (3), illis (3),
 illius (8), illo (10), illorum
 (3), illos (2), illud (11), illum
 (14).
 illesus, a, um : IV, i, 23.
 illic : III, vii, 13.28.37.
 illicitus, a, um : IV, vi, 35.
 illuc : III, vii, 11.
 illucesco, ere : IV, ii, 60.
 illuminatio, onis : III, vii, 12
 VI, ii, 21.
 illuminatus, a, um : I, xxx, 37.
 73.75 IV, viii, 9.
 illumino, are : III, vi, 64
 IV, vii, 53.55 VI, i, 11 ;
 ii, 20.
 imago, inis : I, xxx, 16.70 ;
 xxxi, 37 ; xxxii, 15 III, i,
 70 ; v, 68 ; vi, 13.20.23 ; xi,
 48.
 imbibo, ere : cf. inbibo.
 imbuo, ere : III, i, 15 ; viii, 66.
 immerito : I, xxv, 29.41 ;
 xxvii, 71 ; xxxi, 58 III, v,
 66 IV, iv, 22 VI, ii, 43.

immo : I, xxvii, 56.77.
 immolatio, onis : IV, vi, 40.
 immolo, are : I, xxxi, 27.72.76
 IV, ii, 46.
 immortalis, e : III, ii, 37.
 immutabiliter : IV, ii, 28.
 imperfectus, a, um : I, xxiii,
 7 ; xxxii, 40 VI, v, 3.
 impero, are : I, xxx, 82.
 impertior, iri : I, xxiv, 34.
 impetus, us : I, xxxii, 9 III,
 i, 25.
 impietas, atis : III, vi, 67.72.74.
 impius, a, um : I, xx, 4 ; xxx,
 101 III, vi, 62.71 IV, i,
 23 ; vii, 25 VI, i, 26.
 impleo, ere : I, xxiv, 44 ;
 xxxiii, 36 III, viii, 20 ;
 x, 35.36 IV, vi, 48 VI,
 iv, 16 ; v, 9.
 impono, ere : I, xxvii, 57 IV,
 i, 65.
 impossibilis, e : I, xx, 14 ; xxi,
 15 III, iv, 6.41 VI, ii, 5.
 impotens, entis : IV, i, 22.
 in : (696).
 inbibo, ere : IV, iv, 44 ; v, 7.
 incarnatio, onis : I, xxv, 6 ;
 xxvi, 29 ; xxvii, 100 ; xxix,
 41.46.63.64 ; xxx, 19.22 ;
 xxxi, 73 III, vi, 55 IV,
 ii, 22 ; iii, 8.
 incarnor, ari : I, xx, 2 ; xxv,
 20 ; xxix, 66 III, v, 26 ;
 xii, 32.
 incaute : IV, viii, 37.
 inchoatio, onis : I, xxiii, 7.
 inchoo, are : I, xxiii, 15 ; xxiv,
 51 ; xxx, 110 ; xxxiii, 17
 III, viii, 3.26 ; x, 39.57.59
 (*bis*) IV, iv, 51 VI, iii,
 40.
 incipio, ere : I, xxi, 14 ; xxvii,
 5 ; xxx, 50.125 ; xxxiii, 48
 III, i, 77 ; vii, 33 ; x, 14
 IV, ii, 55.57 ; iv, 46.49
 VI, iii, 10.41.
 incognitus, a, um : I, xxv, 8.19.
 incommutabilis, e : III, xi, 86
 IV, ii, 31.
 incomprehensibilis, e : I, xxv,
 54.
 incongrue : I, xxix, 40 III, i,
 96 IV, ii, 18 VI, ii, 34.
 57 ; iii, 6.
 inconueniens, entis : I, xxviii,
 15.
 incorruptibilis, e : III, ii, 37.
 incrassatus, a, um : I, xxix, 66.
 incredibilis, e : III, ii, 62.
 incredulitas, atis : III, vi, 67.
 incredulus, a, um : III, vi, 62
 IV, i, 20.
 incrementum, i : I, xxxii, 32
 VI, ii, 62.
 inculco, are : I, xxv, 80.
 incunctanter : I, xxv, 43.53.
 inde : III, i, 42 ; xi, 16.49
 IV, ii, 46.49 VI, ii, 68 ;
 v, 14 ; vi, 48.82.
 indico, are : IV, ii, 34 ; iii, 6
 VI, iv, 51.
 indigeo, ere : I, xxxiii, 22
 VI, i, 7.
 indignus, a, um : I, xxix, 42.
 48.57.70.
 indiscrete : VI, v, 22.
 inditus, a, um : IV, iii, 7.
 indubitanter : III, v, 15 IV,
 iii, 48 ; vii, 5.
 indulgentia, ae : I, xxxiii, 22.
 indumentum, i : I, xxxi, 24.
 ineffabilis, e : I, xx, 13 ; xxvii,
 81.
 inexplicabilis, e : III, v, 28.
 infans, antis : IV, vi, 16.
 infantilis, e : IV, vi, 18.
 inferior, ius : I, xxi, 23.24 ;

xxxii, 34 IV, iv, 9 VI,
iv, 55; vi, 22.
infernus, i — inferne : I,
xxxiii, 37.
infidelis, e : I, xxi, 18 III, i,
24.
infigo, ere : I, xxix, 52.
infimus, a, um : IV, ii, 16
VI, iii, 9.
infinitas, atis : I, xxxii, 70.
infinite (*adv.*) : I, xxxii, 42.
infnitus, a, um : I, xxxii, 42
III, i, 75 IV, ii, 14.
infirmas, atis : III, ix, 48
IV, ii, 40.
infirmus, a, um : I, xxxii, 10.
inflo, are : III, viii, 69.
infra : I, xxx, 8 VI, vi, 16.
infusio, onis : I, xxx, 20.
ingero, ere : VI, iii, 5.
ingredior, i : I, xxviii, 8.
inhumanatio, onis : I, xxiv, 25;
xxv, 23.
inhumanatus, a, um : I, xxxii,
50 IV, ii, 59.
inimicus, i : I, xxxiii, 27.29.
initium, ii : I, xx, 7; xxxi, 38
IV, vi, 42.
iniuria, ae : III, ix, 11.84.
inlumino, are : cf. illumino.
inmerito : cf. immerito.
innuo, ere : IV, i, 81 VI, iii,
21.
inoboedientia, ae : I, xxxi, 40.
inperfectus, a, um : cf. imper-
fectus.
impossibilis, e : cf. impossibilis.
inquam, inquit : I, xxv, 78;
xxvii, 20.45; xxx, 2; xxxi,
3 III, ix, 24 IV, vii, 43
VI, i, 29; vi, 56.
inquiri, ere : VI, v, 26.
inquisitio, onis : I, xxix, 69.
inseparabilis, e : III, ix, 64.

insero, ere : I, xxviii, 14. Cf.
insertus, insitus.
insertus, a, um : IV, ii, 9.
insinuo, are : I, xxiv, 46.55;
xxvi, 18; xxix, 23.63; xxx,
41 VI, ii, 11.57; iii, 25.38;
iv, 26; v, 28.
insipiens, entis : IV, vi, 21
VI, ii, 48.
insitus, a, um : IV, iii, 11.
inspicio, ere : I, xxiii, 37 III,
iv, 30 IV, v, 25 VI, iii,
14.
instar : IV, iv, 15.
instructus, a, um : III, i, 14.
instrumentum, i : IV, iv, 29
VI, i, 6.
insulto, are : III, iv, 13.
inum, inesse : III, i, 83 IV,
iv, 47 VI, ii, 10; vi, 75.
insuper : IV, i, 15.
integer, gra, grum : I, xxx, 32
VI, iv, 34.
integritas, atis : III, i, 22.
intellectuatis, e : I, xxv, 22.25.
40; xxxii, 44.46 IV, ii, 37.
intellectualiter : I, xxxi, 76.
intellectus, us : I, xxv, 18.40.
65.89; xxvii, 75.76.82.83;
xxix, 8.59; xxxii, 63.67.69.
72 III, i, 89; ii, 21.23
IV, i, 40; v, 15.19.20.43.47;
vii, 62; viii, 20 VI, iii, 43;
iv, 5.8.11.19.23.46; vi, 8.16.
33.35.38.49.79.80.85.91.104.
intellegentia, intellego : cf.
intelligentia, intelligo.
intelligentia, ae : I, xx, 17;
xxxii, 33.37 IV, vii, 52
VI, ii, 55; VI, 88.
intelligibilis, e : IV, ii, 19; iv,
5 VI, iv, 15; v, 4.
intelligo, ere : I, xx, 6; xxi, 5;
xxiii, 11.19.38; xxiv, 22.37;

xxv, 17.20.35.38.50; xxvii,
23.31.62.80.91; xxviii, 6;
xxix, 42; xxx, 39.46.78;
xxxii, 47.75; xxxiii, 60 III,
i, 31.50.55.96.99; ii, 3.16.25.
59; iii, 3.35.37; IV, 5 (*bis*).
36.58; vi, 21.58; x, 60; xi,
33.34.47.53.88; xii, 63 IV,
ii, 60; iv, 31; v, 8.14; vi,
14; viii, 10.14 VI, ii, 31.
47.58; iii, 40; iv, 8.39; v,
60; vi, 17.52.75.103.
intemptator, oris : VI, i, 23.
intendo, ere : I, xxiii, 37 III,
v, 16; xii, 9.
intentator, oris : cf. intempta-
tor.
inter : I, xxi, 31; xxx, 61.86.
93 III, i, 90; v, 59.60
(*bis*); xi, 32 IV, i, 55.56;
v, 29 VI, ii, 60.63 (*bis*);
iv, 33.35; v, 30.
interemptio, onis : I, xxxi, 31;
xxxiii, 26.34.35.
interimo, ere : I, xxix, 26;
xxxii, 31; xxxiii, 40 III,
i, 80; v, 50.
interior, ius : I, xxxi, 10 IV,
v, 25.27.34.36.
interitus, us : III, xi, 80.
interius (*adv.*) : IV, vii, 51
VI, i, 11.
intermitto, ere : I, xxviii, 12
III, vii, 32.
interpono, ere — interpositus,
a, um : I, xxvii, 29 IV, v,
30 VI, v, 65.
interpres, etis : I, xxvii, 72.
interpretatio, onis : III, vii, 36
IV, i, 70; ii, 34.
interpretor, ari : I, xxiii, 45;
xxv, 64; xxvii, 68.85;
xxviii, 29.31; xxx, 6.29
III, i, 2.6; vi, 22; vii, 7
IV, i, 72; ii, 6.11; viii, 12
VI, i, 17.
interrogatue : III, iii, 37.
interrogo, are : I, xxviii, 52
III, i, 42; ix, 4.18; x, 7
IV, viii, 35.37.
intimus, a, um : IV, iv, 11;
vii, 51 VI, ii, 53.
intra (*prép.*) : I, xxvii, 51.72;
xxx, 14 (*bis*) IV, ii, 17
VI, iv, 30.33.36.
intrinsecus : III, x, 27 (*bis*).
intro, are : III, ii, 18 (*bis*).
19 (*bis*); vii, 46 IV, iv,
51.
introduco, ere : I, xxvi, 31;
xxx, 34.
introductio, onis : I, xxxii, 66.
introeo, ire : III, ii, 3.13.15.17.
24.
inuenio, ire : I, xxix, 32 III,
ix, 62 VI, v, 56.
inuestigabilis, e : I, xxix, 41.
inuestigatio, onis : I, xxix, 70
IV, ii, 12; iv, 13.
inuestigo, are : I, xxv, 41
IV, iii, 18 VI, v, 12; vi,
85.
inuicem : I, xxx, 82.95.
inuidia, ae : III, i, 25; ix, 4
IV, i, 10.
inuisibilis, e : I, xxv, 19.46.54.
86.97; xxvi, 8.11.29 III,
ii, 21.31.33.34 IV, ii, 33
VI, iii, 43; iv, 37.
inuisibilitas, atis : I, xxv, 3.
inuisibiliter : I, xxv, 31.42;
xxvii, 73.97.
ipse, ipsa, ipsum : ipsa (15),
ipsam (3), ipse (60), ipsi (9),
ipsis (7), ipsius (34), ipso (18),
ipsos (2), ipsum (26). Cf.
idipsum, meipsum, seipsum,
semetipsum, teipsum.

- ira, ae : I, xxviii, 38 III, xii, 55 (*bis*).57.60.62 (*bis*).63.64.
- irrationabilis, e : I, xxxi, 7.
- irrationabiliter : I, xxxi, 22 IV, ii, 50.
- irritus, a, um : III, ix, 77.
- is, ea, id : ea (17), eam (9), earum (1), eas (1), ei (41), eis (29), eius (94), eo (43), eorum (16), eos (22), eum (76), id (36).
- israhelita, ae : VI, vi, 44.
- israheliticus (israeliticus), a, um : I, xxiv, 19; xxxi, 71.
- iste, ista, istud : III, vi, 10; xi, 28 VI, ii, 30.
- ita : I, xxi, 29; xxiii, 19.42; xxiv, 42; xxvi, 26; xxvii, 52; xxviii, 16.25; xxix, 24; xxx, 84; xxxi, 46; xxxii, 29.62; xxxiii, 18 III, i, 21; ii, 9.55; iii, 28; iv, 20; v, 74; vi, 14.74; viii, 22.23.25; ix, 40.63; xii, 32 VI, ii, 52; iii, 19.31.
- itaque (*conj.*) : (54).
- item : I, xxv, 71.76.88; xxvii, 24, 30 III, viii, 31 IV, iii, 5 VI, iv, 30; v, 57; vi, 82.
- iter, itineris : IV, ii, 21.24.29.40; viii, 11.
- itero, are : III, ii, 11.
- iterum : I, xxv, 11.13; xxvii, 18 III, ii, 63; v, 23; xi, 1.26 IV, i, 6.39.41.74; iv, 34 VI, iii, 6; v, 2; vi, 22.23.
- iubeo, ere : III, v, 44.46; vi, 77; vii, 26 IV, ii, 46; v, 42; vi, 59 VI, iii, 7; iv, 7.
- iudaeus, a, um : I, xx, 4; xxvii, 6.8.11 III, i, 2.3.9.10.24; iv, 18.48; vii, 1.4.6.15.17; viii, 34; ix, 2.3.5; x, 15.38 IV, i, 32.44.47.67; iii, 26.28.31.33.34.39.41.46; vi, 11; vii, 7.8.11.24.25.36.38 (*bis*).39.
- iudaicus, a, um : III, i, 7; iv, 8; x, 14 IV, i, 30; iii, 46.
- iudicium, ii : I, xxviii, 38 III, vi, 34.41.42.46.51.53.
- iudico, are : I, xxix, 11.43.71 III, vi, 28.31 (*bis*).32.34.36.38 (*ter*).39.40.41.43.44.56.58.60; xi, 69.70.71.
- iumentum, i : III, i, 62 VI, ii, 44.48.49.
- iungo, ere : III, ix, 64 IV, v, 23.
- iustifico, are : IV, vi, 44.
- iustitia, ae : I, xxviii, 26; xxix, 10.11.13.16.20 VI, ii, 35.
- iustus, a, um : III, i, 92 VI, i, 26.
- iuxta (*prép.*) : I, xxiv, 6; xxv, 84; xxix, 18; xxx, 22.28 III, i, 12.19; vii, 14.28.48; xi, 7.8.58 IV, i, 29.75; ii, 2 VI, ii, 4.30; iii, 43; v, 32.42; vi, 71.

L

- labor, i : VI, iii, 6.
- labor, oris : IV, ii, 23.26.27.
- laboriose : IV, iii, 10.
- laboro, are : III, viii, 67.
- lac, lactis : I, xxxi, 23.24 VI, ii, 3; v, 53; vi, 69.
- lacus, us : III, vii, 46 (*bis*).
- lampas, adis : VI, i, 18.
- lana, ae : I, xxxi, 23.
- lapis, idis : IV, i, 63.
- lateo, ere : III, i, 22.
- latinus, a, um : I, xxv, 62 III, i, 52.
- latus, eris : VI, vi, 15.
- laudo, are : IV, vi, 3 VI, ii, 12.
- laus, laudis : I, xxv, 1 III, vii, 9.10; viii, 18.37.
- laxo, are : I, xxxiii, 43.
- legalis, e : I, xxvii, 65; xxxi, 20 III, i, 10 IV, i, 64 VI, ii, 54; v, 37.
- legislator, oris : VI, ii, 32.36.
- lego, ere : I, xxiii, 2; xxiv, 56; xxv, 30.47 III, i, 52; ii, 43; iv, 2.5 (*bis*).38; v, 11; ix, 22; xi, 88 VI, iii, 14; v, 15.54; vi, 39.66.68.70.104 (*bis*).
- leuita, ae : I, xxvii, 8.
- leuo, are : VI, i, 5.9.
- lex, legis : I, xxiv, 28.29.30.32 (*bis*).37.38.39.40.43.44.45.49.54; xxix, 13.18.62; xxx, 27.43.51.62.65.68 (*bis*).69.74.80.82.85.86.87 (*bis*).88 (*bis*).90.92.94.99.112 (*bis*).113.114.117.118.121.123; xxxi, 18.40 III, iv, 2.4.9; x, 61.62.67 IV, i, 16.29.32.36.37.46.49.50.51 (*bis*).52.53.56.58.59.60.62.65.74 (*bis*).75; ii, 3; iii, 35.37.40.46; iv, 22; vi, 10.11.33.41.42 (*bis*).47.48.49.50.52 (*bis*).56.59.61; vii, 11 VI, ii, 34.42.73; iii, 2.20.30.31.45; iv, 42.44 (*bis*); v, 30.52; vi, 3.7.33.
- liber, era, erum : VI, vi, 57.
- liber, bri : III, ii, 44 IV, vi, 9 VI, ii, 42; iii, 17; v, 28; vi, 39.

- libero, are : I, xxviii, 38; xxx, 23.104; xxxiii, 7.38.39.46 III, v, 48 IV, vi, 43.
- libertas, atis : I, xxv, 24 IV, i, 53.
- libido, inis : I, xxxii, 18.
- lignum, i : III, v, 52.63 IV, vi, 36.
- lingua, ae : VI, v, 66.
- linquo, ere : VI, v, 23.
- littera, ae : I, xxiv, 34.38; xxvii, 65; xxix, 56.67 III, i, 10; iv, 2.4.9.14; v, 59.61; vii, 14 IV, i, 32.33.36.40.57.60.64; iii, 33; vi, 43.49.55.56 VI, ii, 45.50.52.73.76; iii, 3.9.13.14 (*bis*).18.20; iv, 3.4.42; v, 31.39.42.50; vi, 4.5.11.50.53.54.93.
- locus, i : I, xxiii, 12.16; xxvii, 2; xxviii, 14.37; xxxi, 29 (*bis*); xxxiii, 51 III, i, 87; ii, 50; vii, 39.46; ix, 61 IV, iii, 41.42.45; v, 7; vii, 7.12.18.43.60 VI, iii, 2.9; v, 59; vi, 39.
- locusta, ae : I, xxviii, 29.31.
- locutio, onis : III, iv, 27.32; xii, 53.
- longe : I, xxvii, 56; xxx, 9.34.45.66 III, ix, 8.
- longus, a, um : III, vii, 39.
- loquor, i : III, iii, 23; iv, 16.20.21.29.31; vi, 54; ix, 80; xi, 11.19.20; xii, 1.2.3.5.6.7.11.12.16.17 IV, iv, 4.30; vii, 25; viii, 8.10.19.22.25.29.30.31.35 VI, i, 21.
- luceo, ere : I, xxx, 53.
- lucifer, feri : cf. index nominum.
- ludo, ere : VI, ii, 7.
- lumen, inis : III, ix, 69.

lux, lucis : I, xxvii, 84.89 ;
xxviii, 21 (*bis*) ; xxx, 48
III, I, 22 ; vi, 51.52.54.56.60.
61.65.68.70 (*bis*).71.75.78 ;
vii, 34 ; x, 57.59 VI, v, 25.

M

macto, are : I, xxxii, 74 (*bis*).
magis : III, vi, 61.65 ; vii, 44.
magister, tri : III, I, 11.28 ;
iv, 12.13 ; x, 3 IV, iii, 21
VI, iii, 8 ; iv, 7 ; vi, 31.
magnus, a, um : III, v, 28.43.
59 ; viii, 7 ; x, 20 ; xii, 9 —
maior, maius : I, xxi, 22
III, ix, 7.25 ; x, 8.49 IV,
iv, 19.24.26 VI, iv, 53.56
— maximus, a, um : I, xxiv,
II ; xxvii, 18.
maledico, ere : III, xii, 58.59.
maledictio, onis : III, xii, 57.
malum, i : III, vi, 70 VI, I,
23.
malus, a, um : I, xxx, 98
III, vi, 66.67.72.74.
mandatum, i : I, xxx, 14.47 ;
xxxI, 41.56 III, vi, 81 ;
xii, 58.
manduco, are : VI, I, 21 ; iv, 18.
maneo, ere : I, xxxiii, 43
III, v, 7 ; vi, 39.59.69 ; xii,
55.56.61.65 IV, I, 28.50 ;
II, 12.28 VI, vi, 94.95.
manifestatio, onis : I, xxvi, 28 ;
xxx, 124.
manifestator, oris : I, xxx, 120.
manifeste : I, xxix, 17 ; xxxi,
16.
manifesto, are : I, xxiii, 23 ;
xxv, 9 (*bis*).72.90 ; xxvi, 7.
10.13.32 ; xxix, 39.47.54 ;
xxxI, 4 III, vi, 44.72.75.
79 IV, viii, 21.
manifestus, a, um : I, xxvii, 43
— manifestissimis : I, xxii,
2.
mano, are : I, xxxiii, 10 IV,
iv, 15.
mansio, onis : I, xxvi, 22.24.
manus, us : III, xii, 35.40.44
(*bis*).
mare, is : VI, vi, 45. Cf. index
nominum, s.u. Mare rubrum.
marinus, a, um : VI, vi, 46.
martyrium, ii : IV, II, 55.
masculinus, a, um : I, xxxiii,
29.30.
masculus, a, um : III, I, 73.
massa, ae : I, xxxi, 61.
mater, tris : III, II, 2 VI, v,
53 ; vi, 69.
matutinus, a, um : I, xxviii, 23.
maxime : I, xxviii, 37 ; xxxii,
69 III, vi, 21 ; viii, 51
IV, I, 12 VI, v, 63.
medicamentum, i : I, xxxi, 61.
medicina, ae : I, xxxiii, 51.
medietas, atis : I, xxx, 61.
medium, ii : I, xxix, 7 IV, I,
59.
medius, a, um : I, xxiv, 48 ;
xxviii, 58.
medulla, ae : VI, II, 51.54.
meipsum, ipso : I, xxv, 72 ;
xxvi, 32 ; xxvii, 46 III,
x, 17 IV, vi, 5.
mel, mellis : I, xxviii, 30.31.
melior, melius (*adj.*) : III, viii,
41.
melius (*adv.*) : I, xxv, 98.
membrum, i : III, v, 35.37 ;
xii, 27 VI, iv, 53.55.56.
memoria, ae : IV, v, 33 VI,
vi, 73.
mens, tis : I, xxviii, 16 ; xxix,
5 ; xxxi, 8.76 ; xxxii, 19.43

III, x, 44.55 IV, v, 16.21.
22.36 VI, v, 25.
mensura, ae : III, xii, 22.23.
27.31.36.37.
mereo, ere — meruit : IV, viii,
22.
merito (*adv.*) : I, xxx, 103 ;
xxxiii, 1 III, xii, 20.49
IV, II, 41 ; v, 29.41.
meritum, i : I, xxiv, 12 ; xxvi,
25 ; xxix, 26 ; xxxi, 59
III, viii, 58 ; ix, 50 IV,
I, 35 ; II, 23 ; III, 56 ; viii, 24.
messias, ae : IV, viii, 1.3.6.11.
meus, mea, meum : mea (3),
meae (2), meae (2), mei (3) ;
meo (5), meos (1), meum (6),
meus (1).
mille — quinque milia : VI, III,
16.19 ; v, 10.
millenarius, a, um : VI, III, 22.
23.
minime : IV, v, 46.
minister, tri : III, viii, 13
VI, III, 32 ; vi, 31.
ministerium, ii : I, xxx, 64.
ministro, are : I, xxxi, 22
IV, iv, 28.
minor, minus : III, x, 50 IV,
vii, 24 VI, iv, 54.
minuo, ere : III, x, 43.49.51.56.
59.62.65.68.
mirabilis, e : VI, iv, 49.
miraculum, i : I, xxi, 22 ; xxii,
2 III, ix, 36 VI, I, 23.
31 ; v, 6 ; vi, 23.
miror, ari : I, xxi, 20 III, II,
61 ; ix, 6.17 ; x, 41 ; xi, 21
IV, III, 30 ; viii, 28.29.30.31.
mirus, a, um : I, xxi, 23 ;
xxiii, 13 ; xxxi, 19 III, II,
62 ; viii, 53.55.
mitto, ere : I, xxvii, 6.8.40 ;
xxviii, 32.33.34 III, III,
46 ; iv, 30 ; vi, 27.50 ; viii,
1.2 ; ix, 77.79.87.88.90 ; x,
10 ; xi, 18.54.68.91 ; xii, 1.2.
3.4.6.7 (*bis*).10.11.12 IV,
I, 48 ; III, 19.
mixtus, a, um : VI, II, 51.
modicus, a, um : VI, II, 2.
modo (*adv.*) : I, xxx, 120.
modus, i : I, xxxiii, 37 ; xxv, 53.
54 ; xxvii, 23 ; xxix, 62 ;
xxxii, 34 III, viii, 4 ; ix,
42 ; xi, 55 IV, v, 44 VI,
iv, 21.
mons, tis : I, xxii, 3 IV, I,
79 ; III, 43 ; vii, 9.13.20.50.
54 VI, v, 57 ; vi, 10.15.18.
20.22.23.
mora, ae : III, v, 8.
moralis, e : I, xxxii, 51 III,
vii, 6.
mordeo, ere : III, v, 46.
morior, mori : I, xxix, 35 ;
xxx, 99 ; xxxi, 46 ; xxxii,
24.34.36.39.56.58.71 III, v,
49 ; xi, 45.
moror, ari : I, xxx, 35 IV, I,
34.
mors, mortis : I, xxv, 24 ;
xxix, 25 (*bis*).29.30.31
(*bis*).32.36 ; xxxi, 59 ;
xxxii, 7 ; xxxiii, 28.29.30.
35.37 (*bis*) III, I, 62.80.
85 ; v, 51.53.54.55.57.62.64.
70.71.73 ; vi, 7 (*bis*) ; xi, 16 ;
xii, 60.
morsus, us : I, xxxiii, 37 III,
v, 43.50.
mortalis, e : I, xxi, 15.20 ;
xxix, 25.27 III, II, 37 ; v,
14 ; ix, 46.
mortifico, are : I, xxxii, 8.
mortuus, a, um : I, xxvii, 34 ;
xxviii, 36.40 ; xxix, 24 ;

xxxii, 45 III, i, 5; v, 74; xii, 66.
 mos, moris : I, xxi, 28.
 mosaicus, a, um : IV, vi, 10.12; vii, 11 VI, ii, 42; v, 28.34.
 motus, us : I, xxi, 7; xxvi, 12; xxxii, 28 IV, iii, 11; vi, 21.
 moueo, ere : IV, ii, 29.
 mox : VI, iii, 25.
 mulier, eris : IV, i, 49; iii, 1.2. 5.26.27.28.32.47.53; iv, 1.2. 21.45.49; v, 9.11.13.17.42; vi, 1.8.12; vii, 1.2.19.22.33. 43.50; viii, 1.3.20.29.30.31. 32.39.
 multiplex, icis : III, i, 88 VI, i, 29; iii, 3.
 multiplicatio, onis : IV, vi, 37.
 multipliciter : IV, v, 15.
 multiplico, are : III, i, 75 VI, iii, 24; iv, 51.55.58.
 multitudo, inis : VI, ii, 6.74; iii, 19; vi, 14.25.61.
 multo (*adv.*) : I, xxxii, 4 III, viii, 41.
 multus, a, um : I, xxv, 68; xxvi, 4.22.24; xxvii, 62; xxviii, 41; xxix, 47 III, i, 34; v, 8; vii, 28.37.49; viii, 43.44; ix, 3.84; x, 14 IV, ii, 50 VI, iii, 2 (*bis*). 4; iv, 21; v, 14.59.60; vi, 19.
 mundus, i : I, xx, 7; xxii, 2; xxiii, 31.39; xxiv, 20; xxvi, 18; xxvii, 13.51.79.97 (*bis*).98 (*bis*); xxviii, 21. 22.26.47; xxix, 2.3.11.47. 60; xxx, 50; xxxi, 15.27.28. 31.32.33.35.38.43.44.50.67. 70; xxxii, 74; xxxiii, 2.26 III, i, 9; v, 22.23; vi, 1.6.9 (*bis*).12 (*bis*).15.16.22.24. 27.29.30.52 (*bis*).53.56; vii,

43; viii, 12.26.28.34; ix, 16. 88; x, 62.65; xi, 3.4.50.54. 55.69 (*bis*).70.75.90 IV, ii, 17.23.42.53.56.60; iii, 19; vi, 42; vii, 39.49 VI, i, 5. 8.31 (*bis*); iii, 34.35; v, 2.5.
 musica, ae : VI, iv, 30.49.
 mutatio, onis : III, ii, 59.
 muto, are : I, xxxii, 62 III, ii, 15.
 mysterium, ii : I, xxviii, 19; xxix, 41.42.46.55; xxx, 10. 46.58; xxxi, 75; xxxii, 65 III, iv, 10.34.56; vii, 31; viii, 25.65 IV, viii, 33.38 VI, v, 11.20.30.31.40.48.70 (*bis*); vi, 33.53.84.91.93.
 mystice : I, xxiv, 49; xxx, 11. 41; xxxii, 73 VI, ii, 32.
 mysticus, a, um : I, xxviii, 14; xxx, 38.55; xxxi, 18.71 IV, vi, 7.

N

nam : (23).
 nanque (namque) : (6).
 narratio, onis : I, xxvii, 5 VI, v, 38.
 narro, are : I, xxvi, 6 III, v, 42.61 IV, ii, 39 VI, v, 11.34.36.39.50.56.61; vi, 9. 40.
 nascor, i : I, xxi, 13.14; xxvii, 28; xxxi, 49; xxxiii, 11.13. 16 III, i, 39.53.69.77.80; ii, 1.3.4.5.7.8 (*bis*).9.12.20. 45.46.47.56.61.63; iii, 13.14. 16.19.22.24.26 (*bis*).28.30. 31.33.38.40.41.43.47.48; iv, 37; v, 67.70.71; ix, 37.39.88. 90; x, 58.60; xi, 13.17 IV, i, 45.
 natio, onis : I, xxiv, 20.

natiuitas, atis : I, xxiii, 30; xxviii, 18 III, i, 40.46.55. 58.66.68.77; ii, 29.46; iv, 7. 15.41.45.52.56; v, 65; viii, 21.
 natura, ae : I, xx, 1.12.13; xxi, 32; xxv, 4.18.24.60.61; xxvi, 19; xxvii, 81.86.93; xxix, 13.18.27.35.38.65; xxx, 12.18.22.30.34.69.70.73. 82.84.86.88.89 (*bis*).92.104. 111.112.113.114; xxxi, 34. 37.42.48.51.52.63; xxxii, 75; xxxiii, 3.4.6.7.24.32.38 III, i, 64 (*bis*).67.78.80.83. 84.85; iii, 28; vi, 4.14.28.30. 63; ix, 35.38.45.48.53.56.58. 59.64.65; xi, 20.34.40.43.47; xii, 65 IV, i, 62.73.75.77; ii, 19.23.25.31.32; iii, 5.11. 12.16.29; iv, 7.10.11.46; v, 10.13.41; vi, 23.49; viii, 40.
 naturalis, e : I, xxix, 58; xxx, 14.80; xxxii, 29.45.48.53.56 (*bis*) III, i, 81 IV, i, 59. 65.74; ii, 3.12; iii, 10; v, 20. 36; vi, 22.24.31.
 naturaliter : I, xxiv, 14; xxxii, 25 III, i, 84; xii, 20 IV, iii, 6 VI, ii, 53.
 ne : (33).
 nec : (21).
 necessario (*adv.*) : I, xxxiii, 31.
 necessarius, a, um : III, ii, 31. 33.
 necesse : I, xxx, 99; xxxii, 67 III, iv, 26.
 necnon : I, xxvi, 9; xxx, 112 III, iv, 26 VI, i, 12; ii, 55; iv, 3; v, 41.
 neco, are : VI, vi, 45.
 negatio, onis : I, xxvii, 22.68; xxxii, 71.
 negligo, ere : IV, i, 36; vi, 21.
 nego, are : I, xxvii, 7.10.32; xxxii, 59 III, iv, 9.
 nemo, inis : neminem (4), nemo (30).
 neque : (39).
 nequeo, ire — nequuerat : IV, iii, 9.
 nescio, ire : I, xxv, 98; xxviii, 59; xxix, 7 III, ii, 41; iii, 13.15.21.23.31.39 IV, vii, 21.28.34.
 nihil : I, xxi, 8.9; xxiv, 34; xxxiii, 12 III, i, 21.41; ii, 35; iv, 14.43; vi, 45.47; viii, 48; ix, 33; xi, 9; xii, 57 IV, iv, 9; vi, 18 VI, vi, 4.
 nihilum, i : III, i, 69.
 nil : I, xxvii, 43 III, viii, 65; xi, 20 IV, v, 39; vi, 49 VI, v, 13.22; vi, 102.
 nimius, a, um : I, xxvii, 14. nisi : (52).
 nobilis, e — nobilissimi : III, vii, 42.
 nocturnus, a, um : III, i, 20.
 nolo, nolle : I, xx, 4; xxxi, 41 III, iii, 43; vi, 60.68; viii, 71.72; xii, 66 IV, i, 34.49; vi, 26.
 nomen, inis : I, xx, 16; xxiv, 54; xxv, 10; xxvii, 55.83. 91; xxviii, 14; xxxi, 47; xxxiii, 29 III, i, 1.34; ii, 50.52; iii, 47; v, 11; vi, 45; vii, 36; xi, 53.72 IV, viii, 12 VI, v, 45.
 nomino, are : I, xxvii, 78; xxxi, 17.21 III, v, 11; vii, 40 IV, v, 15 VI, v, 69.
 non : (339).
 nondum : I, xxv, 74; xxx, 110 III, i, 14.17; iii, 31; iv, 37;

v, 31; viii, 8 IV, iv, 3; viii, 37.
 nonne : I, xxviii, 3 III, viii, 13.
 nos, nostri, nos : nobis (12), nos (23).
 nosco, ere : III, ii, 43; iv, 14.20 IV, iii, 54; v, 47; vi, 3.4.5; vii, 16.31 (bis) VI, i, 30; cf. notus.
 noster, tra, trum : noster (4), nostra (6), nostrae (1), nostram (6), nostri (4), nostro (3), nostrorum (1), nostrum (3).
 notitia, ae : I, xx, 17; xxviii, 22; xxxi, 6; xxxii, 42 IV, vii, 35.
 noto, are — notandum : I, xxix, 43 III, i, 51; ii, 49; iv, 12; vi, 15.37 IV, ii, 10.
 notus, a, um : III, viii, 35 VI, iv, 39; vi, 44.
 novenarius, a, um — nouennarium (*sic*) : VI, iv, 35.
 nouitas, atis : III, v, 75.
 nouus, a, um : I, xxiv, 35.43.48; xxv, 30; xxx, 44.49.54.61.73 IV, vi, 46.60 VI, ii, 38; v, 40.60; vi, 3.8.82 — nouissimus : I, xxxiii, 27.29.
 nox, noctis : III, i, 12.18.27.
 nubes, is : I, xxv, 91.93 (bis).
 nudus, a, um : I, xxiv, 38.
 nullus, a, um : nulla (7), nullam (4), nulli (2), nullis (1), nullius (1), nullo (8), nullum (7), nullus (6).
 numero, are : IV, ii, 11.
 numerositas, atis : I, xxxi, 53.
 numerus, i : I, xxvii, 36 III, x, 17 IV, i, 14.81; ii, 11.61; vii, 3 VI, ii, 14.15.49.56; iii, 16.22.23.24; iv, 18.

20.25 (bis).29.34.36.38.41.48.49.52.54.56; v, 28; vi, 63.
 nunc : I, xxiii, 42; xxv, 76; xxxi, 5.34 III, i, 76; ii, 14; v, 29; ix, 16; x, 9.14.38; xi, 26.28 IV, ii, 53; v, 11; vi, 6.24.54; vii, 42.44; viii, 3.
 nunquam : I, xxv, 82 (bis) VI, v, 53.
 nunquid (*adv.*) : III, ii, 2; xii, 3.4 IV, iv, 19.24.25.
 nutrio, ire : I, xxxi, 25 VI, ii, 3.66.71; iii, 10.36.

O

o (*interj.*) : I, xxxiii, 37 (bis) III, iii, 30; ix, 55; xii, 38 IV, vii, 50.
 oboedientia, ae : I, xxx, 6.12.26.36.
 oboedio, ire : I, xxx, 15.27 IV, vi, 26.
 obrutus, a, um : I, xxxii, 7.
 obscuritas, atis : I, xxx, 60.
 obscuro, are : I, xxx, 53.71.
 obscurus, a, um — obscura : I, xxx, 46 VI, v, 11 — obscurissimis : I, xxiv, 47.
 obstruo, ere : I, xxxii, 17.
 obtineo, ere : cf. optineo.
 obuiam : I, xxv, 92.93.
 occasio, onis : I, xxv, 3 III, iii, 24 IV, i, 19.
 occido, ere (*ob* — *caedere*) : III, iv, 4.5.
 occultus, a, um : I, xxi, 18 III, vi, 43.
 octauus, a, um : IV, ii, 57.
 octonarius, a, um : IV, i, 79.81 VI, iv, 34.35.
 oculus, i : I, xxxii, 42 (bis).45.47; xxv, 31; xxxix, 5 III,

v, 13.15 VI, i, 4.6.7.8.9; ii, 77; vi, 66.70.104.
 odi, isse : III, vi, 70.
 odium, ii : III, vi, 68.
 officium, ii : III, viii, 33.
 oleaster, tri : IV, ii, 8.
 olfacio, ere : VI, vi, 47.
 olfactus, us : IV, vi, 17 VI, vi, 67.
 oliua, ae : IV, ii, 9.
 omnino : I, xxv, 8.97; xxvi, 8; xxvii, 68.85; xxxix, 26.36; xxx, 31; xxxi, 30 (bis).31.36.68; xxxii, 23.29; xxxiii, 32.40 III, i, 85; iv, 3.44.57; vii, 34; ix, 66.70; xi, 44; xii, 60 VI, ii, 39; v, 14.67.
 omnis, e : omne (4), omnem (16), omnes (36), omni (10), omnia (38), omnibus (23), omnis (16), omnium (23).
 operatio, onis : I, xxxii, 5.12.44.46 VI, iv, 28.
 operor, ari : I, xxxii, 9.12 III, iii, 5.6; xii, 29.
 opinio, onis : I, xxvii, 33; xxxii, 35 III, x, 50.51.
 opinor, ari : I, xxviii, 15.
 oportet, ere : III, ii, 61; v, 39; x, 43.44.46.48.54.64 IV, i, 55.61; vii, 12.59.
 oppidum, i : III, vii, 45.47.48.
 opprimo, ere : III, iv, 14 IV, vi, 45; vii, 23.
 optimus, a, um : III, ix, 68.
 optineo, ere : I, xxx, 62.
 opus, eris : I, xxxii, 6; xxvii, 90 III, i, 23.26; vi, 66.67.71.73 (bis).75.77.79; viii, 23; x, 63; xii, 59 VI, iv, 26.
 oratio, onis : IV, iii, 41.45.
 ordeaceus, a, um : VI, ii, 27.41.

42 (bis).50.52.56.67; iv, 11.17; v, 6; vi, 32.52.87.
 ordeum, i : VI, ii, 44.60.
 ordino, are : I, xxvii, 73.
 ordior, iri — orsus est : III, i, 30.
 ordo, inis : I, xxxii, 30.31; xxvii, 7; xxxix, 67 IV, v, 21.36; vi, 24 VI, ii, 10.
 originalis, e : I, xxx, 104; xxxi, 32.36.57.65; xxxiii, 3.7.8.9.12.14.20.23.31.34.40.42.43 III, viii, 5.60; xii, 63.64.65 IV, ii, 23.
 origo, inis : I, xxxi, 58 IV, vii, 39.
 orior, iri — orta est : IV, vii, 40.
 ornatus, us : III, vi, 22.
 orno, are : III, vi, 19.23; ix, 58.
 ortus, us : I, xxviii, 25 III, viii, 23.
 os, oris : VI, i, 17.
 ostendo, ere : I, xxv, 11 III, vii, 33; xi, 23; xii, 26.
 ouis, is : VI, v, 58.

P

paene : I, xxx, 92.
 paenitentia, ae : I, xxviii, 20; xxxix, 9 (bis).12.15 III, viii, 11.
 palea, ae : VI, ii, 51.53.
 panis, is : VI, i, 21; ii, 1.6.13.26.41 (bis).51.56.67; iii, 17.28.30; iv, 11.17; v, 6.8.10.21.24 (bis).28; vi, 26.28.32.52.56.87.
 parabola, ae : VI, v, 63.64.68.
 paradisi, i : I, xxxix, 14; xxx, 14; xxxi, 41.56 IV, ii, 44; vi, 34.37.
 parens, entis : I, xxxiii, 19 III, i, 60; ix, 37; xi, 13.

- pars, partis : I, xxx, 36.37 ;
xxxiii, 35 IV, II, 16 ; v,
29.34.35.
- particeps, cipis : I, xxv, 60
IV, v, 45.
- participaliter : III, XII, 33.
- participium, ii : I, xxxii, 27.
- participo, are : IV, v, 13.48 ;
vi, 19.
- partim : I, xxx, 52.53 VI,
vi, 93.94.
- paruus, a, um : I, xxvii, 29.
Cf. minor.
- pascha, ae : III, I, 32.34 ; iv,
47.
- paschalis, e : I, xxxi, 72.
- pasco, ere : VI, I, 16.20 ; II, 17.
43 ; III, 34 ; vi, 19.30.34.42.
- passibilis, e : I, xxix, 28.
- passio, onis : I, xxxi, 74 ;
xxxii, 10.14.16 III, iv, 54 ;
vi, 55.
- pateflo, fieri — patefacta fuit :
III, vii, 34.
- pater, tris : I, xxii, 5 ; xxiv, 4 ;
xxv, 9.12.13.14(bis).33.36.
45.48.50.70.72 ; xxvi, 1.2
(bis).3.4.9.14.15(bis).16.17
(ter).18.20(bis).21.22.23.26.
27.32 ; xxvii, 91.95 III, I,
97 ; III, 45.46.48 ; iv, 27
(bis).30 ; v, 10.12.14.16.19
(bis).20.22.23.24(bis).37.
67.74 ; vi, 2.5.11.14.16 ; ix,
67.69.72.73.86.89 ; x, 48 ; xi,
3.53.55.59.62.64.65.66.91 ;
xii, 2.10.35.38.43.45 IV, II,
15.28 ; III, 40 ; iv, 19.21.24.26.
37 ; v, 23 ; vii, 9.21.28.29.30.
32(bis).34.35.45.47.51.55 ;
viii, 17 VI, III, 33 ; v, 44 ;
vi, 29.
- paternus, a, um : I, xxvi, 19.
- patior, i — passus est : I, xxx,
101.
- patria, ae : I, xxx, 35.
- patriarcha, ae : IV, vii, 26.47.
- paucus, a, um : I, xxv, 67 ;
xxviii, 14 VI, II, 6.
- paulo (adv.) : I, xxvi, 31
III, I, 32 ; iv, 50 ; xi, 25
IV, vii, 27.
- paululum (adv.) : IV, I, 12.
- pauper, eris : VI, v, 64.
- pax, pacis : I, xxx, 29.46 III,
vii, 42.
- peccator, oris : III, ix, 46.
- peccatum, i : I, xxix, 27.28.30.
33.34(bis).38 ; xxx, 105 ;
xxxii, 15.28.31.32(bis).36.
54.57.58.62.66.70 ; xxxiii, 5.
7.74 ; xxxiii, 3.7.8.9.13
(bis). 21.23.31.34.41.42.43.
46 III, I, 62.82 ; vi, 29.33.
35.37.54.69 ; vii, 8.10 ; viii,
5.14.15 ; ix, 16.48 (bis) ; xi,
15 (bis).37 (bis).38.39.41.42.
43 (bis).44.45 (bis).46.51
(bis) ; xii, 58.63.64.65 IV,
II, 8.23 ; vi, 35.52.53.
- pecco, are : I, xxix, 38 ; xxx,
13 ; xxxi, 44 (bis) III, xi,
44.48.50.58 IV, I, 78.
- pecus, oris : IV, iv, 20.28.
- pendo, ere : VI, iv, 44.
- penetro, are : I, xxx, 79.
- penitus (adv.) : I, xxxiii, 14.
per : (173).
- perago, ere — peractus, a, um :
I, xxiii, 5 ; xxxi, 73 III,
vii, 5 IV, I, 71 VI, vi,
23.
- percipio, ere : III, II, 24 IV,
v, 33.40 VI, vi, 64.66.86.
- perduco, ere : I, xxxi, 26 III,
III, 36 VI, II, 24.35.70 ;
III, 36.

- pereo, ire : III, v, 39.58 ; vi, 8.
25 VI, iv, 2.8.13.47 ; vi,
51.92.94 (bis).
- perfecte (adv.) : I, xxxii, 44.
45.64 III, x, 55 IV, III,
54 ; viii, 14 VI, III, 39 —
perfectissime : III, I, 21.
- perfectio, onis : III, III, 25
VI, II, 16 ; iv, 24.26.
- perfectus, a, um : I, xxiii, 5 ;
xxx, 75.107 ; xxxi, 25 ;
xxxii, 70 ; xxxiii, 25 III,
I, 22 ; ix, 69 ; xi, 87 IV, I,
37.38 ; II, 58.61 ; vi, 15.50
VI, II, 14.22.35 ; III, 22 ; iv,
20 ; vi, 7.
- perficio, ere : I, xxiv, 51 III,
III, 2.3 ; vi, 77 ; viii, 19
IV, II, 54 ; III, 25 ; vii, 53.
- perfidia, ae : VI, I, 26.
- perfidus, a, um : I, xx, 3 IV,
I, 32.
- perhibeo, ere : I, xxv, 51.67 ;
xxvii, 3 ; xxviii, 42 III,
ix, 15.31.75.82.83 ; x, 28 ;
xi, 93 ; xii, 14.
- permaneo, ere : I, xxxiii, 15
III, vii, 33 ; x, 23 IV, I, 22.
- permitto, ere : VI, I, 12.
- perplexio, onis : I, xxix, 41.
- perplexus, a, um : I, xxix, 69.
- persecutio, onis : IV, I, 23.
- persequor, i : IV, I, 19.21.25.
- perseuerantia, ae : I, xxiii, 9.
- persona, ae : I, xxiii, 11 ; xxiv,
13 ; xxv, 34.37 ; xxix, 14
III, xi, 22.23 IV, vii, 25
VI, III, 45.
- perspicio, ere : I, xxiii, 46.
- pertineo, ere : I, xxi, 9 III,
II, 38 IV, viii, 18 VI, III,
38.
- perturbo, are : VI, I, 13.
- peruenio, ire : I, xxx, 30 ;
xxxii, 42 IV, vii, 35 VI,
iv, 60.
- pes, pedis : I, xxviii, 50 ; xxix,
52.58 VI, vi, 44.
- peto, ere : IV, III, 15.16.27.31.
47.50.52.55 ; iv, 33 ; v, 2
VI, II, 75.
- phantasia, ae : cf. fantasia.
- phariseus, i : I, xxviii, 32.33.
34.35.45 ; xxx, 4 III, I, 1.2
(bis).4 IV, I, 1.8.10.12.20.
23.
- philosophia, ae : I, xxxii, 47.
48.50.51.
- physicus, a, um : IV, III, 11 ;
iv, 12.
- pie (adv.) : I, xxx, 114 III,
viii, 63.
- pietas, atis : III, vi, 73.
- pisciculus, i : VI, II, 27.
- piscis, is : VI, III, 29.37.38.45 ;
v, 8.10.16.17.21.25.29 ; vi,
26.29.61.106.
- placeo, ere : I, xxix, 8 —
placitum : IV, I, 26.
- plaga, ae : III, v, 48.
- planities (planicies), ei : VI, vi,
15.18.
- plene (adv.) : III, II, 42 —
plenus : I, xxiv, 55 —
plenissime : I, xxviii, 12
IV, II, 59.
- plenitudo, inis : I, xxiii, 51.52 ;
xxiv, 1.2.5.6.7.9.14.17.23.
31 ; xxv, 1 III, ix, 32.51.
73.86.87 ; xi, 18 ; xii, 21
IV, I, 48 VI, II, 23 ; III, 25.
- plenus, a, um : I, xxii, 6 (bis) ;
xxiv, 4 III, xi, 76 VI, v,
16 — plenissimus, a, um : I,
xxx, 10.32.
- pluraliter : I, xxvi, 4 III, iv,
34.

- plures, plurium : III, x, 42
IV, i, 2.8.9.
- plus, pluris : I, xxiii, 33;
xxvii, 31 III, viii, 39.
- plus (*adv.*) : III, x, 27.
- plusquam : III, x, 64; xi, 9
IV, ii, 38.
- poena, ae : I, xxxi, 54; xxxiii,
12.15 (*bis*) III, ix, 48;
xi, 15.
- poenitentia, ae : cf. paenitentia.
- pollutus, a, um : I, xxvii, 66.
- pono, ere : I, xxi, 19; xxiii, 5;
xxv, 68; xxx, 28.78 III,
i, 13; iii, 9; v, 55; ix, 61
IV, ii, 10; v, 37 VI, v, 71;
vi, 1.
- populus, i : I, xxiv, 19;
xxviii, 36; xxxi, 4.16.71
III, i, 6.7 (*bis*); v, 42.45;
x, 14 IV, i, 30; ii, 3.5.7
VI, ii, 45; iii, 39; vi, 2.
- possessio, onis : IV, ii, 31.
- possibilis, e : I, xxx, 97;
xxxiii, 50.
- possideo, ere : I, xxi, 33;
xxiii, 51; xxvi, 26; xxxi,
22; xxxii, 26 III, vii, 41
IV, i, 66; iv, 24.
- possum, posse : I, xxi, 5.21.
30; xxiv, 36; xxv, 19.55.
61; xxviii, 6; xxix, 31.32.
35.50; xxx, 94; xxxiii, 13
III, i, 29.36.39.88.95.96; ii,
1.2.7 (*bis*).11.13.14.15.24.
25; iv, 1.40.58; viii, 41.65;
ix, 6.20.24.29.59.63.71; x, 5.
53.60; xi, 32; xii, 63 IV,
i, 17.22.70; ii, 58; v, 4.44;
vi, 16.18.61; vii, 30.46 VI,
i, 4.15; ii, 6.71; iv, 7; vi, 1.
6.50.66.71.102.
- post : (32).
- postea : I, xxvii, 100; xxxiii,
44.
- postquam : III, viii, 1 IV,
i, 7.30; viii, 39.
- postremo (*adv.*) : IV, iii, 23.
- postulo, are : IV, iii, 22.
- potentia, ae : I, xxxii, 13.
- potestas, atis : I, xx, 10.11.12
III, x, 8.45 IV, i, 25; iv,
26.
- potius (*adv.*) : I, xxxiii, 15.
- potus, us : IV, iii, 16.17.47.49
(*bis*).
- praecedo, ere : I, xxiii, 50
(*bis*); xxiv, 12; xxvii, 90;
xxviii, 16 (*bis*).20.25.51;
xxix, 16; xxxi, 51; xxxiii,
32.33 III, viii, 21.23.24.28
VI, vi, 3.
- praecceptum, i : IV, iii, 36
VI, ii, 55; iv, 43.45.
- praecurro, ere : I, xxxi, 9.
- praecursio, onis : III, vii, 31;
viii, 20.
- praecursor, oris : I, xxiii, 34;
xxvii, 4 (*bis*).20.26 (*bis*).28.
51.71.77; xxviii, 1.11.14.17.
25; xxix, 4.43.57.70; xxx,
3.4.50; xxxi, 8 III, vii,
31.32; viii, 19.25.33.46.57;
ix, 26.34.44.51; x, 1.63; xi,
5.76.
- praedicatio, onis : I, xxiii, 6.8.
9; xxviii, 19.35; xxix, 2;
xxx, 4.49 III, viii, 21.
- praedico, are : I, xxiii, 15.22;
xxvii, 32.37.42.59.70;
xxviii, 4.41; xxix, 10.15.
53; xxxi, 16.19 III, iv,
7; viii, 11; x, 39 IV, iii,
22.24 VI, i, 18*.
- praedico, ere : IV, ii, 3; iii, 2;
iv, 6; vii, 57; viii, 2.22
VI, v, 27 — praedictus, a,

- um : I, xxvii, 12 III, iv,
43.46 IV, ii, 34; v, 8
VI, iv, 23*.
- praedium, ii : IV, ii, 2; iv, 23.
- praefatus, a, um : IV, ii, 52.
- praefero, ferre — praelatus : I,
xxiii, 31.
- praefiguro, are : I, xxviii, 54.
58; xxx, 11.67.113; xxxi,
18 III, ii, 60 IV, ii, 43;
iv, 49 VI, ii, 37.
- praefinitus, a, um : IV, i, 27.
- praefiudico, are : VI, v, 26.
- praenuntio, are : III, viii, 11.
- praeparo, are : III, xi, 81
VI, ii, 78.
- praesens, entis : I, xxiii, 10.22;
xxiv, 27; xxviii, 58; xxix,
6 III, ii, 39; v, 3; vi, 42
IV, vii, 44; viii, 4.14.24.27.
- praesentia, ae : I, xxiii, 49
IV, vii, 42.48; viii, 40.
- praesentialiter : I, xxvii, 36
IV, viii, 9.
- praesertim : I, xxi, 25.
- praesto, are : I, xxxi, 24 III,
v, 63.64.
- praesumo, ere : III, ix, 12
IV, v, 46.
- praesumptio, onis : III, ix, 18.
- praetendo, ere : III, v, 57
IV, v, 13.25.
- praeter : I, xxvii, 17.53 III,
- iv, 14; ix, 6; x, 9.11.56;
xi, 27 IV, vii, 47.
- praeteritus, a, um : I, xxiii, 4.
6.27; xxvii, 34; xxx, 62.64
III, v, 3.4.
- praetermitto, ere : VI, v, 14.
- praeualeo, ere : I, xxi, 10.
- praeuaricatio, onis : I, xxix,
12; xxx, 70 IV, vi, 36.
- praeuaricor, ari : I, xxxi, 55.
- primitivus, a, um : IV, iii, 15;
vii, 41.
- primitus : I, xxx, 23 III,
vii, 39.
- primo (*adv.*) : I, xxvii, 70.78;
xxviii, 21; xxxii, 11 III,
viii, 14; ix, 73 IV, i, 47.
60; iii, 21; viii, 19 VI, v,
29.
- primordium, ii : I, xxvii, 5
IV, i, 30.
- primum (*adv.*) : III, vii, 23
IV, i, 74 VI, iv, 24.
- primus, a, um : I, xxiii, 48.50;
xxiv, 10.53; xxix, 33; xxx,
42; xxxi, 3.42.47; xxxiii,
21 III, i, 57.68.81; ii, 48;
ix, 46; xi, 35.40.56; xii, 58
IV, ii, 43 (*bis*); vi, 34
VI, ii, 46; iii, 11; vi, 58.
- princeps, cipis : III, i, 1.9.10.
- principalis, e : I, xxx, 54.
- principatus, us : IV, v, 41.
- principium, ii : III, v, 10; ix,
72; xii, 41 VI, vi, 97.

* Dans l'index des mots de SC 151 (p. 367), les références à *praedico, are* et celles à *praedico, ere* ont été malencontreusement mélangées. Le lecteur est prié de bien vouloir les distinguer comme suit :

praedico, are : IV, 14.15; VI, 6; X, 21; XVIII, 14; XIX, 23.24.
praedico, ere : IX, 12 — praedictus, a, um : VIII, 14.

- prior, prius : I, xxiii, 35.47 ;
xxxii, 34.
pristinus, a, um : I, xx, 11 ;
xxix, 19 ; xxxi, 64 III, 1,
78 IV, 1, 78.
prio, are : I, xxv, 4.
prius (*adv.*) : I, xxv, 26 ;
xxvii, 67.73.99 ; xxviii, 26
III, ii, 14 ; viii, 29 ; ix, 88 ;
xi, 27.46 IV, iv, 50 ; vii,
30.53 VI, ii, 65.67 ; iii, 8.
13 ; vi, 22.
priusquam : I, xxiii, 14 ;
xxvii, 97 ; xxix, 2 ; xxx,
12 ; xxxi, 44 ; xxxiii, 11
III, iv, 23 ; vii, 32 ; viii, 9 ;
xi, 43.58 IV, vi, 15 ; vii, 46
VI, i, 5.30 ; ii, 70.
pro : (30).
probo, are : IV, vi, 11 VI, i,
24.26.28 ; ii, 12.
procedo, ere : I, xxxi, 45
III, iv, 26 ; xi, 51 IV, ii,
15 ; iv, 37.
processio, onis : I, xxxi, 53.
procreo, are : I, xxxiii, 19.
procuro, are : VI, i, 16.
profecto (*adv.*) : I, xxiii, 21
III, xii, 13.
profero, ferre : I, xxvii, 46.74
III, iii, 37 ; x, 3.30.
proficio, ere : I, xxvii, 19
III, viii, 54 VI, vi, 52.
profunditas, atis : IV, iv, 6
VI, v, 12.
profundus, a, um : IV, iv, 8.13.
prohibeo, ere : I, xxx, 85.90
IV, iii, 46 ; vi, 35.
proinde : III, iv, 6.
proles, is : IV, vi, 57.
proloquium, ii : I, xxi, 28.
promitto, ere : III, viii, 16
IV, iv, 30.
promulgo, are : IV, iv, 11.
pronomen, inis : I, xxiii, 10.
pronuntio, are : III, x, 6.
propago, inis : IV, vi, 37 ; vii,
40.
propheta (profeta), ae : I, xxv,
50.51 ; xxvii, 12.18.25 (*bis*).
26.27.30.31.32.34.35.39.56 ;
xxviii, 10.45.46.47.52.53 ;
xxx, 51.118.119 ; xxxiii, 36
III, iv, 28 ; x, 64 (*bis*) ; xii,
3.8.15 IV, vii, 1.4.6.15.26.
48 ; viii, 5.7.15.21 VI, iii,
46 ; iv, 44 ; v, 2.5.
prophetia, ae : I, xxvii, 19
III, xi, 77.
propheticus, a, um : I, xxv, 31.
propheto (profeto), are : I,
xxiii, 41 ; xxx, 37 VI, ii,
37.
propono, ere : I, xxiv, 45
IV, vii, 4.
proprie (*adv.*) : I, xxiii, 44
III, vi, 22 VI, ii, 44 ;
iii, 31 ; v, 32.45.69.
proprius, a, um : I, xx, 1 ;
xxv, 61 ; xxvi, 23 ; xxx,
105 ; xxxii, 2 ; xxxiii, 9
III, iii, 6 ; viii, 6.61 ; xii,
29.
propterea : I, xxvii, 14 ; xxviii,
28 ; xxix, 25.29 ; xxx, 46.47
III, i, 82 ; vi, 11.12.28 ; vii,
42 ; ix, 39 ; x, 13.30.32
IV, iii, 24 VI, v, 3.4.
propterea : I, xx, 8 ; xxiv, 31
III, i, 27 ; vi, 16 ; viii, 32 ;
xii, 21 IV, iv, 8 ; vi, 10 ;
vii, 28 VI, iv, 42.
prosum, prodesset : I, xxv, 23
III, viii, 4.8.10.45 VI, ii,
74.
protendo, ere : IV, ii, 52.
prouectus, a, um : III, ix, 37.
proueho, ere : I, xxxii, 38.

- prouideo, ere : III, xi, 77.
prouoco, are : III, xii, 65.
prout : III, iii, 6 ; xii, 30.
proximus, a, um : I, xxx, 75.
76.
psalmista, ae : IV, iv, 39.
psalmus, i : III, iii, 11 ; xii, 42
VI, iii, 46 ; v, 57.
puerulus, i : VI, ii, 26.30.31.33.
36.
pulchre (pulcre) : I, xxvii, 77
III, v, 18.54 ; vi, 61 IV,
ii, 14 ; vi, 53 VI, ii, 16.66 ;
iii, 7.
pulchritudo (pulcritudo), inis :
I, xxix, 53 IV, vi, 31.
purgatio, onis : I, xxviii, 56
VI, ii, 21.
purgatus, a, um — purgatissi-
marum : I, xxv, 88 —
purgatissimis : I, xxxii, 43.
purgo, are : I, xxxiii, 4.17
III, vii, 12 IV, i, 4 ; vii, 52
VI, ii, 20.
purificatio, onis : III, ii, 32 ;
ix, 2.5.
puritas, atis : I, xxv, 84.
purus, a, um : I, xxiii, 32 ;
xxiv, 52 ; xxx, 38.
puteus, i : IV, iv, 2.6.13.20.26.
puto, are : I, xx, 6 ; xxvii, 11.
13.17.33 III, iii, 41 ; iv,
17 ; viii, 44 ; ix, 25.27.39.78 ;
x, 49 IV, iii, 42 ; iv, 4 ;
vii, 24 ; viii, 3.
Q
quaero, ere : I, xxiv, 44 ; xxv,
11.29.56.90 ; xxvii, 45.71 ;
xxviii, 32.45 ; xxx, 80 ;
xxxiii, 2 III, i, 40 ; ii, 27 ;
iv, 40.42.48.55 ; v, 5.66 ; vi,
8 ; vii, 19 ; viii, 3.31.45
IV, iii, 33 ; vi, 48 ; vii, 56.
60.61 ; viii, 34 VI, v, 7.30.
quaestio, onis : I, xxv, 34 ;
xxxiii, 1 III, ix, 1 IV,
vii, 5.6.
quaesumus : III, x, 10.
qualis, e : I, xxxii, 31 III,
iii, 25.36 ; v, 21 ; x, 18.
qualitas, atis : I, xxxii, 3.
quam : I, xxiii, 33 ; xxvii, 31
III, vi, 23.61.65 ; viii, 40.42 ;
x, 28.43.49.50 IV, i, 2.9
(*bis*) ; vii, 24.
quamquam (quanquam) : III,
vii, 20 VI, v, 14.
quamuis : I, xxxii, 35 III,
ii, 34 ; iii, 20.22.32 ; iv, 58 ;
vi, 42 ; vii, 24 ; ix, 54 IV,
ii, 39 ; viii, 23 VI, v, 69 ;
vi, 75.
quando : I, xxv, 46 ; xxvii, 6.
8 ; xxix, 46 ; xxx, 32.100 ;
xxxii, 4 ; xxxiii, 27.36 III,
i, 79 ; viii, 18 ; ix, 80.81
IV, vii, 20.45.
quanti (*adv.*) : III, x, 11.
quantitas, atis : VI, iv, 29 ; v,
6.
quanto (*adv.*) : VI, ii, 58.
quantum, i : I, xxvi, 7.8 ;
xxx, 77 VI, vi, 55.
quantum (*adv.*) : I, xxxi, 75 ;
xxxii, 50 III, viii, 7 VI,
i, 15 ; iii, 18.29.37.41 ; iv,
39 ; v, 25 ; vi, 54.
quantus, a, um : I, xxxiii, 48.
quare : I, xxviii, 33 ; xxxiii,
14 III, vi, 44 ; ix, 83 ; xi,
75 ; xii, 38.47 IV, viii, 29.
quartus, a, um : III, i, 79.83
IV, ii, 48 ; vi, 38.
quasi : I, xxi, 8 ; xxiv, 4 ;
xxv, 3 ; xxvi, 4 ; xxix, 66 ;
xxx, 68 ; xxxiii, 49 III,

- II, 15; VII, 36; IX, 56.84; XI, 86 IV, I, 21; II, 42; V, 35; VI, 19.41; VIII, 4 VI, II, 50; III, 16; V, 51; VI, 35.
- quaternarius, a, um : VI, IV, 31.53.
- quattuor : III, I, 66; VI, 17 — uiginti quattuor : cf. uiginti.
- quemadmodum : I, XXXIII, 41; XXVI, 20; XXX, 83 III, III, 27; V, 73; VIII, 21.24.
- queo, ire : VI, II, 54; V, 12.
- qui, quae, quod (*relatif*) : cui (9), cuius (26), qua (37), quae (127), quam (31), quarum (7), quas (6), quem (45), qui (206), quibus (31), quo (43), quod (122), quorum (7), quos (13).
- quia : (108).
- quicumque, quaecumque, quodcumque : I, XX, 9 III, V, 46; VII, 9 IV, IV, 35.36.
- quid (*adv.*) : I, XXVIII, 44 III, IV, 55; XII, 5.
- quidam, quaedam, quoddam : cuidam (1), quadam (12), quaedam (3), quandam (4), quendam (1), quibusdam (8), quidam (10), quodam (4), quoddam (4).
- quidem : I, XXIV, 46; XXX, 75; XXXII, 4 III, V, 28; VIII, 7 IV, I, 60 VI, IV, 24; VI, 57.
- quiesco, ere : I, XXXII, 44 — quietus : I, XXXII, 6.
- quinarius, a, um : VI, II, 56; III, 24; IV, 51.58; V, 6.28; VI, 55.
- quinque : IV, VI, 6.7.9.13.14.33 (*bis*).40.41 VI, II, 26.41 (*bis*).42.57; III, 17 (*bis*).18; IV, 17.48; V, 7.10.27 (*bis*); VI, 26.28.43.52 — quinque milia : cf. mille — uiginti quinque : cf. uiginti.
- quinquepertitus, a, um : IV, V, 37 VI, II, 59; VI, 86.
- quintus, a, um : IV, II, 49; VI, 39.
- quippe : (45).
- quis, quae, quid, quod (*interrogatif*) : cui (1), cuius (1), qua (4), quae (6), quam (1), quem (1), quid (55), quis (10), quod (1).
- quis, quae, quid (*indéfini*) : quid (7), quis (13).
- quispiam — cuipiam : I, XXVIII, 46 — cuiuspiam : I, XXXII, 18.
- quisquam — quicquam : III, IX, 20.24.30.60.71; X, 5.
- quisquis : I, XXIV, 55 — quicquid : I, XXXIII, 51 III, IX, 34.43 IV, V, 32 VI, VI, 43.
- quo (*adv.*) : III, III, 13.15.20.21.32.40.43.45.
- quod (*conj.*) : (55).
- quodammodo : III, VIII, 24 IV, VIII, 8 VI, III, 40.
- quomodo : I, XXIV, 9; XXXIII, 2 III, II, I; III, 10; IV, I.39.40.51; VII, 20 IV, III, 26; IV, 2.
- quondam : III, VII, 47.
- quoniam : (53).
- quoque : I, XXVII, 13; XXVIII, 42; XXXIX, 54; XXX, 117; XXXI, 21.23; XXXII, 49 III, II, 54; V, 54 IV, I, 75; II, 15; V, 47 VI, II, 56; III, 4.7; IV, 34.41; V, 40.41; VI, 45.
- quotidie : cf. cotidie.
- quotiens : I, XXXII, 33.
- quotquot : I, XX, 9 III, XI, 49.

- R
- rabbi (*mot hébreu*) : III, I, 28; IX, 12.
- radicitus : I, XXXIII, 41.
- ramus, i : IV, II, 7.8.9.
- rapio, ere : I, XXV, 91.92.
- ratio, onis : I, XXXI, 59; XXXII, 50 III, VIII, 71; XI, 22 IV, II, 12.14.19; III, 6.10.17; IV, 11.51; V, 27.31.33 (*bis*).34.35; VI, 15.20; VII, 57 VI, III, 15 (*bis*).17.21.
- rationabilis, e : I, XXXII, 57.61.62.63 IV, II, 35; IV, 47; V, 26; VI, 21.60 VI, II, 16.63.69; IV, 9.
- rationabiliter : VI, V, 44.
- rationalis, e : I, XXV, 22.23.40 III, IX, 65 IV, V, 14.19.39; VI, 8.
- reatus, us : I, XXXI, 34; XXXIII, 42.46.47.49 III, XI, 46.
- reaedifico, are — reaedificato : IV, II, 49.
- recapitulo, are : I, XXVIII, 13.
- recedo, ere : I, XXX, 16 VI, II, 40.
- receptio, onis : I, XXVI, 25.
- receptor, oris : I, XX, 8.
- recipio, ere : I, XX, 3.5.7.9.18; XXIV, 19; XXVI, 27 (*bis*); XXIX, 30 IV, VII, 26.
- recreo, are : IV, II, 27.
- recte (*adv.*) : I, XXVIII, 4.7 III, I, 98; XI, 38.47 VI, III, 41.
- rector, oris : IV, V, 28.
- rectus, a, um : I, XXVIII, 3 VI, III, 15.21.
- recumbo, ere : VI, III, 1.8.16.29.33; VI, 12.42.
- recurro, ere : I, XXI, 28.
- redarguo, ere : III, VI, 71; VIII, 15 IV, VI, 44 VI, V, 3.
- reddo, ere : I, XXVII, 41 III, XII, 36.
- redemptor (redemptor), oris : I, XXX, 37; XXXI, 60.61 III, I, 82 IV, III, 17.
- redeo, ire : I, XX, 13; XXVII, 41 III, I, 79; III, 48; VII, 5; XI, I IV, I, 68 VI, IV, 51; VI, 24.
- redigo, ere : I, XXVII, 63 III, XI, 67.
- redimo, ere : IV, I, 53.
- reditus, us : III, V, 24.
- redoleo, ere : III, IV, 9.
- reduco, ere : III, III, 49.
- refectio, onis : VI, II, 23.
- refello, ere : III, IV, 8.
- refero, ferre : III, IX, 53 (*bis*); XII, 18.19 VI, VI, 104.
- reficio, ere : VI, II, 6.
- refreno, are : I, XXXII, 9.
- regimen, inis : IV, V, 21.
- regno, are : III, VII, 48.
- regnum, i : I, XXX, 52.122.124 III, I, 39.88 (*bis*).89.90 (*bis*).91.92.94.95.97.98.99; II, 13.14.15.16.17.18.24.
- rego, ere : IV, V, 38.
- relatiue : I, XXVII, 58.
- relaxo, are : I, XXXI, 68.
- religio, onis : IV, VII, 24.
- relinquo, ere : I, XXXI, 62 III, V, 23 IV, I, 6.10.20.24.28.29.31.35.51; VI, 30; VIII, 39.41 (*bis*).42 VI, VI, 11.
- reliquus, a, um : I, XXVII, 9.79; XXXIX, 21 III, VII, 2.
- remaneo, ere : I, XXXIII, 50 III, VII, 48 VI, IV, 14.
- remedium, ii : III, I, 65.
- remissio, onis : I, XXXIII, 8 III, VIII, 6.15.61.

remote (*adv.*) : I, xxx, 115.
 remotio, onis : I, xxvii, 85.
 remotus, a, um : I, xxv, 21.36 ;
 xxvii, 81 ; xxx, 48 VI, vi,
 67 — remotissima : I,
 xxvii, 92.
 renascor, i : I, xxxiii, 17
 III, iii, 4 ; iv, 57.
 renuo, ere — renuit (*sic*) : I,
 xxix, 29.
 reperio, ire : III, i, 52 VI, v,
 63.
 repetitio, onis : III, xi, 28.
 repeto, ere : III, ii, 46 ; xi, 25.
 reprehendo, ere : III, iv, 10
 IV, viii, 36.
 reprehensio, onis : I, xxvii, 16.
 reprobo, are : VI, i, 26.
 repudio, are : IV, vi, 59.
 reputo, are : VI, ii, 63.
 res, rei : I, xxix, 67 ; xxx, 72 ;
 xxxii, 15.18.20 ; xxxiii, 4.5.
 7.25.39 III, v, 30 IV, i,
 76 ; iii, 11 ; iv, 9.14.18 ; v,
 31 VI, ii, 20.30.66 ; iii, 13.
 26.27 ; iv, 22.37.39.50 ; v,
 33.35.42.67 ; vi, 12.20.33.37.
 38.41.53.71.84.99.
 resideo, ere : I, xxx, 21 VI,
 vi, 16.
 residuus, a, um : VI, iv, 6.
 respicio, ere : III, i, 35 ; iv, 47.
 respiro, are : I, xxi, 17.
 respondeo, ere : I, xxi, 18 ;
 xxv, 12 ; xxvii, 30.33 ;
 xxviii, 55 III, i, 38.41.42 ;
 ii, 5.12 ; iv, 1.11 ; viii, 47 ;
 ix, 20.23 ; x, 12 IV, iii,
 51 ; iv, 32 ; vi, i VI, ii, 1.
 5.13.28.
 responsio, onis : I, xxx, 4
 III, iv, 47.
 responsum, i : I, xxvii, 39.41
 III, ix, 29 ; x, 4.

respuo, ere : III, xi, 79.
 restauro, are — restaurata, ae :
 I, xxv, 27 ; xxxii, 13.
 restituo, ere : I, xxix, 36.37 ;
 xxxi, 65.
 restitutio, onis : III, vi, 3.
 resurrectio, onis : I, xxii, 3 ;
 xxviii, 36.39.40 ; xxx, 31 ;
 xxxi, 35.74 ; xxxiii, 6 III,
 i, 4.79.84.86 ; ii, 36.38 ; iv,
 55 ; vi, 55 IV, ii, 56.
 retraho, ere — retractus : I,
 xxxii, 22.
 reuelo, are : I, xxv, 15 IV,
 vii, 48.
 reuertor, i : VI, vi, 20.
 reuoco, are : I, xxix, 20 IV,
 i, 54.
 reuoluo, ere — reuolutas : IV,
 i, 58.
 reuolutio, onis : IV, i, 72.
 rex, regis : I, xxxii, 34 III, i,
 97 IV, ii, 47 VI, iii, 45.
 ruber, bra, brum : cf. index
 nominum, s. u. Mare rubrum.

S

sacerdos, otis : I, xxvii, 8
 VI, iii, 46.
 sacerdotium, ii : I, xxx, 41.42.
 45.49.52.58.61.65.66.68.72.
 74.
 sacramentum, i : I, xxx, 24
 III, i, 15.18.46.48 ; ii, 5.10.
 21.26.27.32.35.40.59 ; iii, 4 ;
 viii, 23.50.56 IV, i, 46 ;
 vi, 45 VI, ii, 54 ; iii, 35 ;
 iv, 12 ; v, 37.43 ; vi, 26.30.
 sadducaeus, i : cf. saduceus.
 saduceus, i : III, i, 4.
 sacculum, i : III, ix, 89.90.
 saepe (*sepe*) : I, xxi, 3.11 ;
 xxxii, 13 ; xxv, 35.87 III,

ii, 51 ; v, 11 IV, v, 16 ;
 vi, 20 — saepissime : III,
 ix, 62 IV, viii, 29.
 saeptum, i : cf. septum.
 sagitta, ae : I, xxxiii, 44.
 salio, ire : IV, iv, 40.42.43 ; v,
 2.
 saluator, oris : I, xxxi, 68 ;
 xxxiii, 2 III, xi, 40 IV,
 i, 73.
 saluo, are : I, xx, 11 ; xxvii, 99
 III, v, 29.70 ; vi, 30 ; xi, 3.
 70 IV, i, 34.36 ; vi, 61
 VI, iv, 47.
 salus, utis : I, xxxi, 64 III,
 i, 67 ; v, 49.53 ; vi, 2.3.5 ;
 xi, 90 IV, vi, 46.50 ; vii,
 36.38.39.
 saluus, a, um : I, xxxi, 63
 III, xi, 83.
 samaritana, ae : IV, iii, 26.27.
 28.32 ; iv, 21.49 ; v, 9 ; vi,
 53 ; vii, 22 ; viii, 32.
 samaritanus, i : IV, iii, 28.33.
 35 (*bis*).39.43.46 ; vii, 7.10.
 23 (*bis*).
 sanctificatio, onis : I, xxviii, 57
 III, ii, 34 ; iii, 2 (*bis*) ;
 viii, 47.50.
 sanctifico, are : III, ii, 39.
 sanctus, a, um : I, xxiv, 56 ;
 xxv, 35.65 (*bis*).79.92 ;
 xxvi, 10 ; xxvii, 56.76 ;
 xxix, 51 ; xxxi, 30 III, ii,
 26.42.43.57 ; iii, 1.4.8.9.27.
 28 ; iv, 34.53 ; v, 61 ; viii,
 52 ; xii, 16.27 IV, iii, 55.
 57 ; iv, 13.37.41 ; v, 3.7 ;
 vi, 58 ; vii, 55 VI, iii, 12.
 26 ; iv, 12 ; v, 36.41.44.
 sane (*adv.*) : IV, v, 24.
 sanguis, inis : I, xxi, 1 ; xxx,
 57 III, i, 15 VI, v, 41 ;
 vi, 83.

sano, are : I, xxxii, 14 ;
 xxxiii, 44.48.50 III, v, 47.
 sapiens, entis : I, xxi, 11 ;
 xxxii, 16 VI, iv, 19 ; vi, 7
 — sapientissimus : III, ix,
 44.
 sapientia, ae : I, xxv, 99 ; xxx,
 20 III, iv, 20.21 ; viii, 54 ;
 xii, 21.25.42 IV, iv, 10.
 sapio, ere : VI, vi, 51.
 sat (*adv.*) : III, iii, 8 ; v, 9.
 satio, are : IV, iii, 21 ; iv, 18.
 39 VI, ii, 68 ; iv, 10 ; vi,
 49.90.
 satisfacio, ere : IV, iii, 8 VI,
 i, 15.
 saturo, are : VI, iv, 1.4 ; v, 11 ;
 vi, 37.
 scaturigo, inis : I, xxxiii, 10.
 scientia, ae : I, xxiv, 27 ; xxx,
 26 ; xxxii, 65.68 III, iv,
 32 ; xii, 25 IV, iii, 24 ;
 vii, 53 ; viii, 42 VI, i, 12 ;
 ii, 17.20.61 ; iv, 22.59 ; vi, 8.
 scio, scire : I, xxiv, 56 ; xxv,
 73.74.98 ; xxviii, 48 III,
 i, 28 ; ii, 54 ; iv, 16.20.31 ;
 v, 31 ; viii, 49 ; ix, 28 ; x, 17
 IV, iii, 51.54 ; vii, 22.29.37 ;
 viii, 1.6 VI, i, 28.32.
 scribo, ere : I, xxxii, 26 (*bis*).
 44 ; xxv, 62 ; xxvi, 2 ;
 xxviii, 12 ; xxxi, 1 III,
 i, 4.70.90 ; iii, 46 IV, i, 43
 VI, ii, 46 ; v, 52.55 ; vi, 27.
 68.
 scriptura, ae : I, xxix, 51.55.
 60.61 ; xxx, 51 III, i, 73 ;
 v, 10 ; ix, 56.62 IV, ii, 8
 VI, iii, 13 ; iv, 12 ; v, 36.58.
 70 ; vi, 5.
 scriptus, a, um — scripta, ae,
 am (lex, lege, legis, legem) :

- I, xxx, 69.81.85.87.90.113.117.
 secretum, i : I, xxvi, 19.
 secretus, a, um — secretam-
 que : I, xxxii, 70.
 secta, ae : III, i, 3.
 secundo (*adv.*) : III, ii, 3.
 secundum (*prép.*) : (39).
 secundus, a, um : I, xxiv, 47.
 54; xxx, 48; xxxi, 6 III,
 i, 40.57.71.81; v, 65; xi, 41.
 58 IV, ii, 45; vi, 36.
 sed : (124).
 sedeo, ere : I, xxv, 69 III,
 viii, 29 IV, ii, 21.30.39;
 iii, 15.
 sedes, is : III, i, 78.
 seduco, ere : I, xxxii, 24 IV,
 vi, 30.
 segrego, are : III, ix, 44.50
 VI, ii, 54.
 seipsum : seipsa (1), seipsam
 (5), seipsis (1), seipso (24),
 seipsum (15). Cf. semetip-
 sum.
 semel : I, xxxi, 37 III, ii, 8.
 9.10.
 semen, inis : I, xxi, 1.4.
 semetipsum : I, xxvii, 73.
 semita, ae : I, xxviii, 3.
 semper : I, xxv, 58.70.94;
 xxvi, 19; xxx, 17; xxxi,
 63; xxxii, 41 III, v, 7.16;
 x, 25 IV, iv, 17; v, 27.
 senarius, a, um : IV, ii, 60
 VI, iv, 25 (*bis*).33.
 senex, is : III, ii, 2.
 sensibilis, e : I, xxix, 60
 (*bis*); xxxii, 15.20.26.28
 IV, ii, 17.19; iv, 4.7.12
 VI, ii, 65; iii, 35.37.38; iv,
 12; v, 48; vi, 95.
 sensibiliter : I, xxvii, 74 VI,
 vi, 83.
 sensus, us : I, xxvii, 66.74;
 xxxii, 15.17.20.23.24.26 III,
 i, 53; iii, 38; v, 8; vii, 6;
 xi, 89; xii, 12 IV, v, 27.
 34.36.37.38; vi, 9.10.13 VI,
 ii, 57.59.61.70.73.76; iii, 5.
 19.21; iv, 15; v, 26.27; vi,
 4.6.11.43.54.64.65.74.87.103.
 107.
 sententia, ae : I, xxi, 28; xxvi,
 30; xxviii, 10.13; xxx, 40
 III, v, 5; xi, 24.
 sentio, ire : III, x, 40 VI, vi,
 85.105.
 seorsum : III, ix, 49.
 sepe : cf. saepe.
 septem : VI, iv, 48.
 septenarius, a, um : VI, iv, 52.
 54.58.
 septimus, a, um : IV, ii, 54.
 septum, i : I, xxx, 14.
 sequor, i : I, xxi, 6.10; xxiii,
 23.35; xxiv, 22; xxvii, 67;
 xxviii, 3; xxx, 122; xxxi,
 28 III, ii, 45; iii, 16; vi,
 51; vii, 13.20.27; xi, 52.84;
 xii, 22 IV, i, 32; iv, 19;
 vi, 26; vii, 36 VI, i, 13;
 ii, 32.66.
 sermo, onis : I, xxiii, 37 III,
 iii, 12; iv, 27.28 (*bis*).29.
 43; xi, 88; xii, 25 (*bis*).
 serpens, entis : III, v, 38.42.44.
 49.51.52.54.56 (*bis*).62.
 serpentinus, a, um : III, v, 47.
 seruitium, ii : I, xxv, 24.
 seruitus, utis : IV, i, 53.
 seruo, are : I, xxxiii, 26 VI,
 ii, 68.
 seruus, i : I, xxiii, 34 III,
 viii, 31.32.36.38.58.63.69.70;
 ix, 23.25; xi, 2.4.
 sessio, onis : IV, ii, 30.
 seu : (19).

- sex : I, xxvii, 90.
 sextus, a, um : IV, ii, 42
 (*ter*).53.58; vi, 20.59.
 sexus, us : I, xxi, 2.3; xxxi,
 52 III, i, 72 IV, v, 23.
 si : (97).
 sic : I, xxi, 5; xxiv, 37;
 xxviii, 6; xxxii, 73.74
 III, ii, 25; iii, 16.30.38.40.
 41; v, 38; vi, 1; viii, 16
 IV, ii, 21; v, 22 VI, iii,
 33.
 siccitas, atis : I, xxx, 20.
 siccus, a, um : I, xxviii, 49
 VI, vi, 44.
 sicut : (42).
 sicuti : I, xxv, 75 III, v, 33.
 sidereus, a, um : III, v, 14.
 sigillum, i : III, xi, 86.
 significans, tis — significantius :
 I, xxiii, 4.
 significanter — significantius :
 I, xxiii, 48; xxxi, 1.
 significatio, onis : I, xxiii, 18
 VI, ii, 66.
 significo, are : I, xxi, 3; xxiii,
 6.8; xxvii, 71.84.92; xxix,
 51; xxx, 30.39.118.121;
 xxxi, 48 III, ii, 51; x, 57;
 xi, 53 IV, i, 57.69.77; ii,
 18; iv, 7.16; vi, 13.34 VI,
 ii, 33.55; iii, 3.7.19.46; iv,
 23.42.
 signo, are : III, xi, 85 (*bis*).
 signum, i : III, i, 29.35.36.44;
 iv, 48; x, 52 VI, v, 1.3.4.
 silvestris, e : I, xxviii, 31.
 symbolicus, symbolum : cf.
 symbolicus, symbolum.
 similis, e : III, v, 32 VI, ii,
 48; v, 59.
 similiter : I, xxv, 46; xxvii,
 89; xxviii, 27; xxxiii, 35
 III, v, 69; viii, 13; xii, 8
 IV, i, 62; vi, 17 VI, iii,
 29; iv, 57; v, 36.39; vi, 7.
 similitudo, inis : III, i, 62.63.
 71.72 III, vi, 13.20; viii,
 22 IV, ii, 25 VI, v, 71;
 vi, 1.
 simplex, icis : I, xxiii, 32;
 xxxi, 25; xxxii, 36 III,
 ix, 85 VI, iv, 2; vi, 15.34.
 41.47.58.
 simplicitas, atis : VI, ii, 8.28.
 29; iii, 9.
 simpliciter : III, vii, 40 IV,
 iv, 50 VI, vi, 100.
 simplus, a, um : I, xxxii, 65.
 68.
 simul : I, xxvii, 27; xxxi, 37.
 39.55 III, i, 69.80.83 IV,
 iii, 36 VI, v, 24.
 sine : I, xxi, 9; xxxiii, 11
 III, ix, 36; xi, 22 VI, v, 7.
 singularis, e : I, xxxi, 49.70.
 singulariter : I, xxvi, 3.
 singuli, ae, a : I, xxxi, 66.71.
 72; xxxiii, 25.34 III, iii,
 6; xii, 23.29.
 sino, ere : I, xxx, 79 IV, iii,
 48 VI, ii, 65.
 sinus, us : I, xxvi, 1.2 (*bis*).3.
 4.14 (*bis*).15.17 (*bis*).18.26
 IV, iv, 11 VI, v, 65.
 siquidem : I, xxvii, 50; xxix,
 6.29; xxx, 42; xxxi, 49.60
 III, i, 58.84; ii, 51 IV, ii,
 60; iii, 21; viii, 21 VI, i,
 25; ii, 52.58; iv, 51; v, 22.
 53.
 sitio, ire : IV, iv, 34.36.38.46.
 sitis, is : IV, iii, 7; iv, 34.
 situs, a, um : III, vii, 45.
 siue : I, xxiii, 46 (*bis*); xxv,
 31 (*bis*).42 (*bis*).46 (*bis*).
 sol, solis : I, xxviii, 25.26
 III, viii, 23.

soleo, ere : I, XXI, 12; XXIII, 15; XXIX, 13 III, IX, 56.
 solidus, a, um : VI, II, 3.
 solitarius, a, um : I, XXVII, 15.
 solitudo, inis : I, XXVII, 69.93; XXX, 116.
 solium, ii : I, XXV, 69.
 solum (*adv.*) : I, XXIII, 35; XXV, 7.16; XXVII, 25; XXVIII, 18; XXIX, 10; XXX, 95.98. 100.104.119; XXXI, 10; XXXII, 22.59; XXXIII, 13 III, III, 44; VI, 17.20; VIII, 5; IX, 76; X, 46; XI, 4.6 IV, I, 69; II, 36; VII, 39.
 solummodo : I, XXIV, 38; XXV, 57; XXVII, 25.65; XXVIII, 53. 56; XXX, 89.106; XXXII, 45; XXXIII, 42 III, I, 48.97; II, 4.50; IX, 40.75; X, 7.26. 45; XII, 2 IV, VI, 11 VI, II, 19; IV, 22; V, 8.24.47.50. 62; VI, 27.64.72.99.
 soluo, ere : I, XXV, 34; XXI, 42.44.45.46.57 III, IV, 48. 50; V, 66 IV, II, 55; VII, 6.
 solus, a, um : sola (14), solam (3), soli (5), solis (1), solo (3), solum (6), solus (14).
 solutio, onis : I, XXI, 70 III, IV, 54.
 sono, are : III, III, 10.11.12.
 sordes, ium : I, XXVII, 64.
 spatium (spatium), ii : I, XXVII, 29 III, VII, 5.39.
 specialiter : I, XXVIII, 34; XXXIII, 25.
 species, ei : I, XX, 18; XXIV, 26; XXV, 47 III, V, 30; VIII, 52 IV, V, 8 VI, I, 25; III, 13.
 speculatio, onis : I, XXX, 33.
 speculatiuus, a, um : I, XXXII, 58.

speculum, i : I, XXV, 76.
 sperno, ere — spreuerat : I, XXX, 19 — spernenda : I, XXXIII, 1.
 spes, ei : I, XXX, 76; XXXIII, 5. 38 III, V, 27.30.
 spiritualis (spiritalis), e : I, XXII, 3; XXIII, 41.46; XXV, 52; XXVII, 65; XXIX, 59; XXXII, 40.52.58; XXXIII, 51 III, I, 45.49.91; II, 29.56; IV, 44 (*bis*).52.56; VI, 62; XII, 26 IV, I, 39; III, 19.21. 50; IV, 41.43; V, 43.48; VI, 28.57 VI, I, 15; II, 23.51. 62.69.75; III, 27; IV, 5.9.19. 46.58; V, 47; VI, 8.33.36.38. 51.59.62.74.76.77.84.88.90. 96.101.
 spiritualiter : I, XXXI, 76 VI, VI, 76.
 spiritus, us : I, XXIV, 39; XXVII, 23; XXXII, 54.60 III, I, 41.47.61.76; II, 6.8.9. 10.13.20.23.30.46 (*bis*).47. 53 (*bis*).56.60.63; IV, 2.4.7. 8; V, 59.61 IV, I, 33.51. 54; V, 16; VI, 55; VII, 45. 47.54.58 (*bis*).61.62 VI, III, 14; VI, 54.55.93 — Spiritus (sanctus) : I, XXV, 35.47; XXVI, 9; XXVII, 56; XXXIII, 17 III, II, 26.42.57.58; III, 1 (*bis*).5.8.10 (*bis*).11.12 (*bis*).14.15.16.17.19.20.22. 23.24.25.27.28.30.31.32.33. 38 (*bis*).40.42 (*bis*).44; IV, 37.41.45.53.57; V, 66.67.70. 71; VI, 4; VIII, 52; IX, 86; XII, 17.22.23.24.27.29.31.33. 37.38.39 IV, I, 5; III, 55. 56; IV, 37.42; V, 3.7; VI, 58; VII, 49.55.56; VIII, 9.
 spiro, are : III, III, 1.2.5.35.39.

sponsa, ae : III, X, 1.12.13.16. 17.19.38.
 sponsus, i : III, X, 1.12.15.16. 18.19.20 (*bis*). 22.29.30.31. 32.37.38.
 status, us : I, XX, 12; XXI, 20; XXXI, 64.
 stella, ae : I, XXVIII, 22.24.
 sto, are : I, XXVIII, 58 III, X, 22.23.25.31.37.
 strages, is : III, V, 43.
 structura, ae : IV, I, 62.
 studium, ii : IV, IV, 10; VIII, 42.
 suadeo, ere : I, XXVIII, 36 VI, VI, 2.
 suaviter : III, I, 94.
 sub : I, XXIX, 14; XXX, 42.68. 69.73.74.106.114 IV, I, 49. 50.51 (*bis*).52.61; II, 3.8; III, 35.37.39; IV, 22; V, 21. 22.36; VI, 14.61; VII, 11 VI, II, 45; III, 20; VI, 11.
 subaudio, ire : I, XXXI, 6; XXIV, 23.
 subdiuisio, onis : III, XII, 33.
 subdo, ere : IV, V, 21.34.35; VI, 22.87.
 subeo, ire : I, XXI, 29; XXX, 106 III, I, 67; V, 53; VIII, 10.59.70.72.
 subinicio (subicio), ere : I, XXIV, 30; XXV, 45.49.51; XXXII, 2 IV, VI, 28.42 VI, III, 21.
 subintelligo, ere : VI, V, 17.
 subintro, are : IV, VI, 52.
 subito (*adv.*) : III, VIII, 27.
 subiungo, ere : III, VI, 66 VI, VI, 59.
 sublimis, e — sublimiores : I, XXXII, 36.
 sublimitas, atis : I, XX, 14; XXX, 78 III, XI, 47.
 subsequor, i : I, XXVIII, 26;

XXIX, 4; XXX, 108 III, I, 72; VII, 36.
 substantia, ae : I, XXIII, 18; XXVII, 49.
 subsisto, ere : I, XXXII, 20.
 substantia, ae : I, XXIV, 13; XXV, 39.44.48.52; XXVII, 53; XXIX, 64 III, IV, 23 IV, VIII, 40.
 substantialis, e : I, XXI, 15.
 substantialiter : III, XII, 45.
 substitutio, onis : IV, IV, 12.
 subtilis, e : VI, IV, 11.
 subtilitas, atis : I, XXI, 40.57.
 subtraho, ere — subtracto : I, XXXIII, 51.
 subueho, ere : I, XXXII, 35.63 IV, IV, 44.
 successio, onis : III, I, 75; II, 48.
 succurro, ere : I, XXV, 5.
 sufficio, ere : I, XXV, 12 III, I, 45.48; II, 29; VIII, 37 VI, II, 2.13.18.21; V, 15.19; VI, 58.
 suggero, ere : III, IV, 34 IV, III, 2.
 sui, sibi, se : se (57), secum (4), sibi (11), sibimet (1), sui (6). Cf. seipsum, semetipsum.
 sum, esse : crant (6), erat (44), erimus (3), eris (1), erit (1), ero (1), erunt (3), es (24), esse (28), essem (1), essent (3), esset (10), est (559), estis (2), foret (2), fuerant (1), fuerat (1), fuerint (1), fuerit (16), fuerunt (2), fuisse (16), fuissem (1), fuistis (1), fuit (6), futuram (1), futurum (3), sim (1), sint (4), sis (2), sit (34), sum (57), sumus (4), sunt (83). Cf. erat, sunt.
 summitas, atis : VI, VI, 18.

summus, a, um : I, xxv, 81 VI, III, 23.
 sumo, ere : IV, I, 61.
 sunt — ea (omnia) quae sunt : I, xxvii, 94 III, xi, 7 — ea (omnia) quae non sunt : I, xxvii, 95 III, xi, 7 — omnia quae post deum sunt : I, xxxii, 71.
 super : I, xxv, 69 III, viii, 52; x, 54; xi, 1.4.24.26 (bis). 31 (bis). 52.56.57; xii, 55.56 (bis). 61 IV, II, 21.30.39; III, 14.
 superbia, ae : III, IV, 8.14 IV, I, 36.
 superbio, ire : I, xxix, 19 III, viii, 64.
 superbus, a, um : III, IV, 18.
 superficies, ei : I, xxix, 62 VI, III, 26.
 superfluous, a, um : I, xxviii, 13.
 superior, ius : I, xxi, 23.24 (bis); xxiii, 17 III, vi, 12. 13; xi, 68 IV, I, 42; v, 35.
 superius (adv.) : I, xxiv, 3; xxvi, 31 III, IV, 47.50; xi, 25.
 supernus, a, um : IV, v, 32.39. 44.
 supero, are : I, xxv, 40; xxvii, 82; xxxii, 47.53 III, vi, 63; xi, 4.9.59 IV, II, 38 VI, II, 77; IV, 2.17; vi, 104.
 superstitionis, onis : I, xxvii, 66.
 superuenio, ire — superuentura : I, xxviii, 38.
 supplantatio, are : VI, I, 24.
 supra : I, xxx, 96 III, xi, 17.
 surgo, ere : I, xxvii, 18.36; xxviii, 51 III, v, 74 IV, II, 13; IV, 15.
 sursum : IV, IV, 43.

suscipio, ere : IV, I, 31; II, 25; III, 4.
 suscito, are : I, xxx, 10 III, IV, 49.
 suspendo, ere : III, v, 45.52.63.
 suspicio, ere : III, v, 12.47.
 susurro, are : I, xxxiii, 1.
 suus, a, um : sua (15), suae (21), suam (20), suarum (1), sui (20), suis (16), suo (21), suorum (4), suos (11), suum (36), suus (3).
 symbolice (adv.) : IV, I, 40.
 symbolicus (symbolicus), a, um : VI, v, 69.
 symbolum (symbolum), i : I, xxiv, 35; xxx, 38.54 (bis). 59 III, II, 22.24 IV, II, 20; III, 36; v, 10 VI, III, 3.37.39.40.42; IV, 4.5; v, 29. 31.45.50.70.71; vi, 27.30.70. 77.97.

T

tabernaculum, i : VI, v, 34.
 tactus, us : IV, vi, 17 VI, vi, 67.
 talis, e : I, xxi, 9; xxiii, 12; xxxii, 32 III, ix, 83; x, 2; xi, 32 IV, I, 17; v, 4; vii, 56 VI, II, 72; IV, 38.
 tam : III, vi, 23.
 tamen : (23).
 tango, ere — tacta : VI, vi, 47.
 tanquam : I, xxvii, 95 VI, vi, 10.
 tanto (adv.) : VI, II, 60.
 tantum, i : I, xxx, 92 III, vi, 5.
 tantum (adv.) : III, viii, 9 IV, III, 30.
 tantummodo : I, xxiv, 32.

tantus, a, um : I, xxi, 16 VI, II, 6.27.72.74.
 tego, ere : I, xxix, 60.
 telsum — ipso : I, xxvii, 42. 44 III, x, 8.
 templum, i : III, II, 40.42; IV, 48; vii, 42 (bis) IV, II, 49; III, 42; vii, 14.52.
 temporalis, e : I, xxx, 72; xxxii, 18 III, v, 64; vi, 26 IV, II, 29; IV, 17.34 VI, vi, 12.41.95.
 temporaliter : IV, IV, 34.
 temptatio, onis : VI, I, 25.
 tempto, are : VI, I, 22.24.29; II, 8.11.
 tempus, oris : I, xx, 7; xxiii, 18.27.30; xxvii, 34; xxxi, 29 (bis). 72; xxxiii, 49 III, v, 3.4; vi, 42; vii, 5; ix, 13 IV, I, 26 (bis). 48 VI, I, 32.33.
 tenebrae, arum : III, vi, 59.61. 65.69; viii, 26.29; x, 58.59.
 teneo, ere : IV, v, 41.
 tentatio, tento : cf. temptatio, tempto.
 termino, are : I, xxx, 50 IV, II, 56.
 terminus, i : IV, II, 17 VI, IV, 36.
 ternarius, a, um : IV, v, 26 VI, IV, 32 (bis). 54.
 terra, ae : I, xxv, 28 III, I, 57.59; vi, 10; vii, 1.4.6; xi, 11 (ter). 12.13.14.16.17. 19; xii, 42.59 IV, I, 44.
 terrenus, a, um : III, I, 55.57. 75; IV, 38.42.43.45.50.54; vi, 18; ix, 47 (bis); x, 6; xi, 13.14.15.23.
 terror, oris : I, xxvii, 16.
 tertius, a, um : I, xxiv, 50.54; xxx, 57.58 III, I, 75.82; IV, 54; xi, 22 IV, II, 47; v, 34; vi, 38.
 testamentum, i : I, xxiv, 35.42. 46.48; xxv, 29.44; xxx, 44. 49.54.61.73 IV, I, 16; vi, 47.61 VI, II, 38; III, 37; v, 29.40.49.60; vi, 8.60.82.
 testimonium, ii : I, xxvii, 1.2.3 III, IV, 16.24.33.35; viii, 37; ix, 14.31.75.78.82.83; x, 28; xi, 74 (bis). 78.79.81.83. 84.89.93; xii, 14.
 testis, is : VI, v, 54.
 testor, ari : I, xxiii, 1; xxiv, 15 III, IV, 16.19.21.32; xi, 61.66.67 (bis). 73.
 textus, us : VI, v, 35; vi, 17.
 theologia, ae : IV, v, 47; vii, 54 VI, I, 12; II, 18; IV, 22; vi, 103.106.
 theologicus, a, um : I, xxxii, 68 IV, IV, 51.
 theologus, i : cf. index nominum, s.u. Gregorius theologus.
 theophania, ae : I, xxv, 83.85. 89; xxxii, 37.
 theoria, ae : I, xxv, 94; xxvii, 80; xxxii, 56.57 IV, I, 29; v, 8 VI, II, 30; III, 17.
 theoreticus, a, um : I, xxxii, 65.
 timeo, ere : III, I, 23 IV, viii, 36.
 timidus, a, um : IV, I, 21.
 timor, oris : I, xxxii, 8.
 tingo, ere : I, xxviii, 56 IV, I, 5.
 tollo, ere : I, xxxi, 15.28 (bis). 30.70; xxxii, 75; xxxiii, 3 III, ix, 15.
 tonus, i : VI, IV, 35.
 totiens : I, xxxii, 35.
 totus, a, um : tota (8), totam

(4), totius (12), toto (6),
totum (19), totus (4).
tracto, are : IV, iv, 5.13 VI,
v, 14; vi, 48.
trado, ere : I, xxiv, 47; xxx,
15 III, v, 62; vi, 7.15.25;
vii, 38 IV, i, 80; v, 33
VI, v, 32.42.55.67; vi, 60.78.
traho, ere : III, xi, 16 IV,
iv, 30.
trans : I, xxx, 1.5.11.17.65.68.
102.111 III, ix, 12.14.82.
transcendo, ere : I, xxxii, 55
VI, ii, 71.
transduco, ere : I, xxx, 27.
transeo, ire : I, xxi, 21;
xxviii, 50 IV, i, 55.61.82
VI, iii, 27; vi, 45.
transfiguratio, onis : I, xxii, 3.
transformatio, onis : IV, i, 76.
transgredior, i : I, xxix, 14;
xxx, 40 III, xii, 58.
transitus, us : IV, v, 8 VI,
vi, 40.
transmigratio, onis : IV, i, 71.
72.
transmutatio, onis : IV, i, 77.
transueho, ere : I, xxxii, 67.
tres, tria : I, xxiv, 45 (bis).
55; xxx, 40.41.55 (bis).80;
xxx, 22.
tribuo, ere : I, xxviii, 45;
xxxiii, 51.
trinitas, atis : I, xxv, 22.37.39.
81 III, iv, 34.49.
tu, tui, te : te (15), tecum (2),
tibi (14), tu (25). Cf. teipsum.
tunc : I, xxv, 77 IV, i, 13.
turba, ae : VI, i, 3.13.20; ii,
32.67; iv, 3; v, 3; vi, 19.31.
turbo, are : IV, i, 18.
turpiter : I, xxxii, 18.
tuus, a, um : tua (3), tuae (2),

tuis (1), tuo (1), tuum (9),
tuus (8).
typice (*adv.*) : IV, ii, 60 VI,
ii, 11; iv, 19.
typico, are : IV, ii, 52.
typus, i : IV, ii, 4; iii, 29
VI, ii, 17.

V

uaco, are : IV, i, 41; vi, 5
VI, v, 20.
uado, ere : III, iii, 13.15.20.21.
32.40.43.45; v, 23 IV, v,
1.5; vi, 27.55.
ualde : I, xxx, 48 III, ix, 17.
ualeo, ere : I, xxvii, 41; xxx,
90; xxxii, 9.50 III, iv,
36.57 IV, iii, 8; v, 40;
VI, 51.58; viii, 37 VI, ii,
4; iii, 11; vi, 51.88.92.
uanus, a, um : III, viii, 67.
uarie (*adv.*) : III, vii, 37.
uario, are : IV, vi, 9.
ubi : I, xxiii, 23; xxvii, 61.91;
xxviii, 37; xxx, 1.8.9.102;
xxxiii, 1 III, i, 52; ii, 16.
58; iii, 1 (bis).5.39; iv, 12;
vi, 37; vii, 19; xi, 67.68
IV, iii, 33; vii, 12.14.17
VI, v, 29; vi, 18.19.39.
uegeto, are : IV, v, 38.
uel : (22).
uelociter : III, iv, 28.
ueluti : (45).
uenenosus, a, um : III, v, 50.
uenio, ire : I, xx, 1; xxiii, 15.
25.26.30.38.39 (bis).43 ;
xxvii, 13.24.98; xxviii, 47;
xxix, 1.3.17; xxx, 2.7.9.11.
12.43 III, i, 12.16.27.28;
iii, 13.15.19.21.23.32.39.43.
45 (bis); v, 22; vi, 51.52.
53.70.74.78; vii, 1.4.11; viii,

14; ix, 10.17.27; x, 13
(bis).41; xi, 1.3 (bis).24.25.
26.28 (bis).29.30 (bis).31.32.
33.34.36.37.46.48.49 (bis).
50.52.55.58.75; xii, 56 IV,
i, 8.42.43.46.48; ii, 1; iii, 1;
iv, 46; v, 1.6.46 (bis); vi,
15.19; vii, 19.42.44.46.49;
viii, 1.2.3.6 (ter).7.9.11
(bis).13.24.28 VI, i, 4; v,
2.5.
uenter, tris : III, ii, 2.
ueraciter : I, xxiv, 8 III, x, 6.
uerax, acis : III, xi, 85.87.
uerbum, i : I, xx, 4.8; xxi, 9.
22.25.26.29.30.32; xxiii, 1.
17; xxv, 19.23; xxvii, 7.51.
52.55.59.61.69.70.71.87.92
(bis); xxviii, 17; xxix, 8.
16.22.39 (bis).52.58.63.66;
xxx, 3.19.22; xxxi, 17;
xxxii, 50.54 III, i, 30;
ii, 15; iii, 9.17; iv, 27.31;
v, 3.18; vi, 55; ix, 70.76.80;
x, 29; xi, 27; xii, 1.3.4.6.7.
10 (bis).12.13 (bis).14.15
(bis).16 (bis).17.18.19 (ter).
26 IV, iv, 3.30; vii, 22;
viii, 7 (bis) VI, vi, 75.97.
98 (bis) — uerbi gratia : I,
xxv, 47.67 III, viii, 57
VI, v, 34.52.64; vi, 39.67.
uere (*adv.*) : I, xxviii, 57
III, ii, 6 IV, vi, 3.7 VI,
v, 2.5.
uerisimilis, e — uerisimilius :
III, v, 9; vii, 18.
ueritas, atis : I, xxii, 7; xxiv,
4.6.14.15 (bis).21.25.29.32.
36.39.40.41.42.45.52.54; xxv,
25; xxvii, 69; xxviii, 6;
xxix, 69; xxx, 36.44.48.
53.60.63.71; xxx, 19.20.25
III, i, 94.99; ii, 19; iv, 25

(bis); v, 40.60; vi, 72.74.76.
77; vii, 33; viii, 12.17.29;
x, 61.62.65.68; xii, 49.61
IV, iii, 4.23; vii, 46.47.57.
59 VI, iii, 8; v, 55.
uero (*conj.*) : (49).
uersor, ari : I, xxxii, 49 IV,
v, 32 VI, iv, 23.
uerto, ere : I, xxvii, 69; xxxii,
60.64.
uerum (*conj.*) : (23).
ueruntamen : III, ii, 39.
uerus, a, um : I, xxv, 5.99;
xxx, 25.103; xxxii, 41
III, iv, 24.26.33; vi, 49;
viii, 27.34; x, 46.47; xi, 89.
92 (ter); xii, 18 IV, ii, 51;
iii, 7; iv, 48; vii, 45.50.62
VI, ii, 3.
uescor, i : VI, ii, 52.60.62.
uester, tra, trum : uestra (4),
uestris (3).
uestigium, ii : I, xxix, 51
III, vii, 48.
uestigo, are : IV, iii, 11.
uetus, eris : I, xxiv, 42.46;
xxv, 29.44 IV, i, 16 VI,
ii, 38; v, 52; vi, 3.7.
uetustas, atis : VI, ii, 46.
uia, ae : I, xxiv, 15; xxviii, 2
(bis).4.5.6.7.8.9.
uicinitas, atis : VI, v, 71.
uictor, oris : III, i, 6.
uictoria, ae : I, xxxiii, 27
III, i, 6.
uidelicet : (37).
uideo, ere : I, xxii, 1.2.6;
xxiv, 3; xxv, 1.2.13 (bis).
14.32.34.38.51.55.62.63.66
(bis).67 (bis).68.70.75.76.78
(bis).96 (bis); xxvii, 18;
xxviii, 10.12; xxix, 7;
xxx, 2.7 III, i, 35.39.42.
43.44.88.95; ii, 14.16.17.18

- (bis).19.28.36; III, 9.36; IV, 6.16.19.21.23.24.32.43; V, 9.33; VIII, 41.69; IX, 2.8.13.19.65; X, 1; XI, 61.62.64.73; XII, 6.53.54 IV, I, 11; II, 50; IV, 25; VII, 1.5.15.32.33 VI, I, 4.5.7; II, 77; V, 1.12.15.20; VI, 44.94.95.
- uigeo, ere : IV, VI, 17.
- uiginti — uiginti unum : VI, IV, 55 — uiginti quatuor : VI, V, 18 — uiginti quinque : VI, IV, 52.57.
- uilescio, ere : IV, I, 12 VI, II, 39.
- uinco, ere : III, I, 9.
- uindicta, ae : I, XXVII, 16.
- uiolentia, ae : I, XXX, 90.
- uiolo, are : I, XXX, 86 IV, VI, 31.
- uipera, ae : I, XXVIII, 37.
- uir, uiri : I, XXI, 4.6.10.12 IV, V, 1.4.5.7.14.17 (ter).19.28.40.42.46.46; VI, 1.2.4.6.7 (bis). 14.20.22.25 (bis).28.30.33.41.54.55 (bis).56.59.60; VII, 3 (bis) VI, III, 16.
- uirgo, inis : I, XXIX, 22.64.
- uirilis, e : I, XXI, 4; XXXI, 52 IV, V, 24.
- uirtus, utis : I, XXV, 58.85.88; XXVII, 24; XXX, 86.94.96.116; XXXI, 24; XXXII, 2 (bis).32.48.52.57 III, I, 17.45.49.63.84.92; II, 40.42; III, I; IV, 18; VIII, 60; IX, 37; XI, 6 IV, VI, 52.57 VI, II, 5.19.64; III, 12; IV, 21.59; V, 4.
- uis, uis : III, IV, 31.
- uisibilis, e : I, XXV, 46.86; XXIX, 50.53.59.67; XXX, 38; XXXI, 43 III, II, 21.25.27.31.32 (bis).35; X, 52 IV, II, 16.33.35.37 VI, III, 9.13.26.35.42; IV, 3.4.37; V, 4.
- uisibiliter : I, XXV, 31.35.42; XXVII, 98 III, II, 23.
- uisio, onis : I, XXV, 32.36.50; XXX, 29.45.77 III, I, 94.98; IV, 22.23.33.
- uisus, us : IV, VI, 16 VI, VI, 65.
- uita, ae : I, XX, 17; XXIV, 16.51 (bis); XXV, 57; XXVII, 15; XXVIII, 6; XXIX, 37; XXX, 59.62.67; XXXII, 34 III, I, 63.81; II, 35.39; V, 40.58.63.64.75; VI, 8.26.43.47.49; XII, 47.48.49.50.51.52.53.55 IV, I, 44.69; II, 54; III, 9; IV, 41.42; V, 2.3 VI, IV, 26.
- uitium, ii : I, XXX, 86.94.96.
- uiuifico, are : I, XXXI, 46; XXXII, 74 III, IV, 4.6 IV, V, 39.
- uiuio, ere : I, XXX, 117 III, VIII, 64.66 IV, III, 36.37; IV, 23; VI, 8.16 VI, III, 20.25.39.
- uiuus, a, um : IV, III, 56; IV, 2.
- uix : VI, II, 53; V, 12.
- ullus, a, um : I, XXIV, 53; XXV, 80; XXVII, 40; XXX, 94; XXXII, 24 III, XI, 45 IV, IV, 29 VI, VI, 101.
- ultimus, a, um : I, XXXIII, 26.
- ultra (prép.) : I, XXVII, 50; XXX, 6.7.18.43.108.109 III, VI, 63; VII, 45; IX, 35.38.39.41.80 IV, I, 75; VI, 17 VI, VI, 5.
- umbra, ae : I, XXIV, 35; XXXI, 19 (bis).21 III, V, 41.48.60; VII, 33; VIII, 25.
- umquam : cf. unquam.
- unanimiter : IV, VII, 13.

- unctus, i : III, IX, 86 (bis) IV, VIII, 13.
- unda, ae : IV, IV, 11 VI, VI, 46.
- unde : I, XXIV, 7 III, II, 52; III, 13.15.19.21.23.31.39.42.45; IX, 27 IV, III, 7 VI, I, 21.
- undique : VI, I, 8.
- unicus, a, um : I, XXXI, 70 III, V, 35; VIII, 41.
- uniformis, e : I, XXXII, 65.
- uniformiter : VI, VI, 101.
- unigenitus, i : I, XXII, 4; XXIV, 4; XXV, 6; XXVI, 1.6.15.16.18.21 III, VI, 1.4.6.45; XI, 55.72.
- unitas, atis : I, XXIV, 12; XXIX, 64; XXX, 27 IV, V, 11 VI, II, 36.
- uniuersalis, e : IV, I, 66.
- uniuersaliter : I, XXV, 22; XXXII, 27; XXXIII, 21.28 III, XII, 34.
- uniuersitas, atis : III, I, 91; VI, 10 IV, II, 16; IV, 9.
- unquam : I, XXV, 1.2.33.38.81 VI, I, 6.
- unus, a, um : I, XXIV, 46; XXV, 37.38.39; XXVII, 17.28.34.35; XXVIII, 53; XXIX, 58.60.63; XXX, 7.40.56.83; XXXI, 39.47; XXXII, 4 III, I, 10.32.59.60.61.64; II, 57; III, 26; V, 35.36 (bis).69; XII, 28 IV, III, 37.39.40 VI, I, 25; II, 25.26.31.36; IV, 13.50.57.60; VI, 57.106 — uiginti unum : cf. uiginti.
- unusquisque, unaquaeque : I, XXV, 85; XXVI, 24; XXXII, 1.30.31 III, VI, 37 IV, V, 11.12; VI, 14 VI, II, 2; III, 44.
- uocabulum, i : I, XXI, 12; XXVII, 78.
- uocifero, are : I, XXVIII, 1.
- uocito, are : I, XXVIII, 27 III, II, 52 VI, V, 44.
- uoco, are : I, XXVII, 94; XXVIII, 15.17.25; XXX, 125; XXXII, 16; XXXIII, 30 III, VI, 17.19; X, 14.38 IV, I, 63; IV, 22; V, 1.5 (bis).42.45; VI, 28.56.60.
- uolo, uelle : I, XX, 6; XXV, 15; XXVI, 27; XXVII, 62.96; XXVIII, 12 III, III, 1.2.5.6.7.24.35.39; VI, 37.56.68; VII, 38; VIII, 67; IX, 10.17; X, 7; XI, 29; XII, 30 IV, I, 35; IV, 25.33; V, 5; VI, 27 VI, III, 29.41.44; V, 7; VI, 2.29.
- uoluntas, atis : I, XXI, 2.4.5.6.10.11.
- uolo, ere : IV, V, 28.
- uos, uestrum, uos : uestrum (2), uobis (14), uos (10).
- uox, uocis : I, XXVII, 20.45.46.48.52.55.57.58 (ter).60.61.69.70.72.74.77; XXVIII, 1.15.16 III, III, 8 (bis).10.11 (bis).12 (bis).17 (bis).20.22.32.33.39.42.44; X, 28.30.32.38 VI, IV, 49.
- usitate (adv.) — usitatus : I, XXIV, 13.
- usque : I, XXVII, 3; XXX, 51.119; XXXI, 38 III, I, 93 IV, II, 44.46.47.48.49.51 (bis).53; VI, 42.
- usus, us : IV, VIII, 10.41 VI, V, 69.
- ut (conj. et adv.) : (139).
- uterque, traque, trumque : III, I, 72; VII, 18 VI, V, 29.30.49; VI, 32.
- uterus, i : I, XXXII, 42.

uti : IV, vi, 16.
 utilitas, atis : III, viii, 18; xi,
 75.
 utique : III, ix, 73.81.
 utor, i : IV, i, 65 VI, vi, 68.
 utrum (*adv.*) : I, xxv, 56;
 xxvi, 15; xxxiii, 3 III, v,
 3; vii, 16; viii, 45 VI, v,
 23.

uulnero, are : I, xxxi, 65.
 uulnus, eris : I, xxxi, 61.63;
 xxxiii, 44 (*bis*).47.49.50.

Z

zelus, i : IV, i, 18.

IV. INDEX DES MANUSCRITS

Les chiffres renvoient aux pages.

- ATHOS, Vatopedi **32** : 388.
 AVRANCHES, Bibliothèque municipale **230** : 152.
 BAMBERG, Staatsbibliothek **Patr. 46** [Q. VI. 32] : 72, 76, 153.
Phil. 2/1 [HJ. IV. 5] : 71, 76.
 BERLIN, Staatsbibliothek **Lat. Fol. 756** : 370.
Theol. Fol. 112 : 382.
Theol. Fol. 146 : 370.
 BERN, Burgerbibliothek **363** : 71-72.
 CAMBRIDGE, Trinity College **O. 9. 5** : 384.
O. 10. 36 : 384.
 University Library **ii. 3. 32** : 141.
Nn. 2. 41 : 17
 DOUAI, Bibliothèque municipale **202** : 195.
 FIRENZE, Biblioteca Laurenziana **plut. 12. 23** : 55.
 HUESCA, Archivo de la Catedral **Ms. 7** : 55.
 LAON, Bibliothèque municipale **24** : 286.
76 : 59.
77 : 59.
78 : 59, 380.
80 : 64.
81 : 13-14, 55-56, 57, 58, 61, 62,
 63-80, 91, 94-367, 379, plan-
 ches I. II. III. IV.
82 : 59.
85 : 59.
444 : 146, 181, 347.
473 : 59.
 LEIDEN, Bibliotheek der Rijksuniversiteit **BPL 88** : 76.
 MELK, Stiftsbibliothek **F. 34** : 370.

MONTE CASSINO **333** : 9.

MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek **Lat. 9504** : 370.

Lat. 16.027 : 370.

PARIS, Archives nationales **M. 834** [Ms. 2292] : 386, 388, 390-395.

AB XXVIII¹⁰⁰ [= FLAMBARD] : 7, 9, 104,

105, 109, 118, 122, 136,

140-141, 146, 149, 151, 155,

156, 157, 180, 181, 186, 203,

205, 225, 230, 233, 271, 289,

302, 304, 383, 385, 388, 398.

Bibliothèque de l'Arsenal **237** : 9, 155-156, 157, 178, 384, 385,

387, 389, 390-395.

Bibliothèque Mazarine **561** : 9, 24, 76, 105, 141, 155-156, 157,

178, 201, 304, 331, 340-341, 384,

385, 389, 390-395.

Bibliothèque nationale **Coislin 90** : 385, 388, 390-395.

Coislin 253 : 388.

Coislin 293 : 385, 388, 390-395.

Gr. 886 : 385, 387, 388, 390-395.

Gr. 1094 : 385, 387, 388, 390-395.

Gr. 1578 : 147.

Gr. 1582 : 147.

Lat. 12.965 : 152.

Lat. 13.908 : 76.

Lat. 14.088 : 76.

Nouv. acq. fr. 3833 : 64.

Nouv. acq. fr. 6399 : 64.

Nouv. acq. lat. 1490 : 31, 195.

Collection Picardie 265 : 63.

REIMS, Bibliothèque municipale **875** : 71, 74, 76, 152, 298, 401.

1406 : 370.

ROUEN, Bibliothèque municipale **505** : 56.

TROYES, Bibliothèque municipale **1234** : 9, 165, 230, 257, 293, 311.

WIEN, Österreichische Nationalbibliothek **Phil. gr. 110** : 388.

WOLFENBÜTTEL, Herzog August Bibliothek **Gud. gr. 39** : 385.

TABLE DES PLANCHES

	Face à page
Planche I : Ms. Laon, Bibl. mun. 81, f ^o 1 ^r	62
Planche II : Ms. Laon, Bibl. mun. 81, f ^o 6 ^v	63
Planche III : Ms. Laon, Bibl. mun. 81, f ^o 44 ^v	80
Planche IV : Ms. Laon, Bibl. mun. 81, f ^o 47 ^r	81

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	7-8
RÉFÉRENCES AUX ŒUVRES DE JEAN SCOT.....	8-9
Introduction	11-87
Ch. I : <i>Authenticité du Commentaire sur l'évangile de Jean</i>	11-21
La découverte du <i>Commentaire</i> par Félix Ravaisson (11). La langue du <i>Commentaire</i> est érigénienne (15). Les thèmes développés dans le <i>Commentaire</i> sont érigéniens (18).	
Ch. II : <i>Sources du Commentaire sur l'évangile de Jean</i>	22-39
La recherche des sources : pistes diverses (22). Les auteurs dont les noms sont cités dans le <i>Commentaire</i> (25). Les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques utilisés de façon anonyme (28). Les auteurs profanes utilisés de façon anonyme. Conclusion sur les sources du <i>Commentaire</i> (36).	
Ch. III : <i>Composition littéraire et contenu doctrinal</i>	40-54
La composition littéraire du <i>Commentaire</i> (40). Les deux pôles du savoir : foi et intelligence (43). Les deux sources de la connaissance : Nature et Écriture (44). L'interprétation de l'Écriture (45). L'économie du salut (48). L'anthropologie (51). La connaissance de Dieu par les théophanies (53).	

Ch. IV : <i>Fortune du Commentaire</i>	55-62
La diffusion du <i>Commentaire</i> (55). L'utilisation du <i>Commentaire</i> (56).	
Ch. V : <i>Le manuscrit 81 de la Bibliothèque municipale de Laon</i>	63-80
Les mentions des anciens catalogues (63). Description du manuscrit (66). Analyse du contenu du manuscrit (69). Les « autographes » de Jean Scot (70). Conclusions (77).	
Ch. VI : <i>Les éditions du Commentaire</i>	81-87
Les éditions de Ravaisson et de Floss (81). La présente édition (83).	
NOTE BIBLIOGRAPHIQUE.....	88-90
ABRÉVIATIONS ET SIGNES CONVENTIONNELS....	91-92
Texte et traduction.....	93-367
Appendices.....	369-402
I. Note sur la fortune du <i>Commentaire</i> de Jean Scot.....	
	369-382
II. MAXIME LE CONFESSEUR, <i>Ambiguorum liber</i> , Amb. 47.....	
	383-395
III. Allegoria, Mysterium, Sacramentum, Symbolum.....	
	397-402
Index.....	403-470
I. INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES.....	
	403-406
II. INDEX DES CITATIONS D'AUTEURS ANCIENS	
	407-414

III. INDEX DU VOCABULAIRE.....	415-468
1° Index graecus.....	
	415-416
2° Index latinus.....	
	416-468
a) <i>Index nominum</i>	
	416-417
b) <i>Index rerum</i>	
	418-468
IV. INDEX DES MANUSCRITS.....	469-470
TABLE DES PLANCHES.....	471
TABLE DES MATIÈRES.....	473-475

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942) et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda et Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

1. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2^e éd. 1961).
- 3 bis. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*. *En préparation*.
- 4 bis. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. E. des Places (3^e édition) (1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- 7 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau. *En préparation*.
8. NICÉTIAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar. *Remplacé par le n° 81*.
- 9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*. *En préparation*.
10. IGNAÇE D'ANTIOCHE : *Lettres*. — *Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4^e édition) (1969).
- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*. *En préparation*.
13. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympias*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- 13 bis. 2^e édition avec le texte grec et la *Vie anonyme d'Olympias* (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
- 14 bis. 2^e édition avec le texte grec. *En préparation*.
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. Trad. seule (1947).
16. ORIGÈNE : *Homélie sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. Trad. seule (1947).
17. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2^e édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens*. *De l'Incarnation du Verbe*. *En préparation*.
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (réimpression, avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : *Trois livres à Autolycus*. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
- 20 bis. 2^e édition avec le texte grec. *En préparation*.
21. ÉTIENNE : *Journal de voyage*. H. Pétré (réimpression, 1971).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote* (réimpression, 1970).
- 24 bis. PTOLÉMÉE : *Lettre à Flora*. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : *Des sacrements*. *Des mystères*. *Explication du Symbole*. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : *Homélie sur l'Hexaéméron*. S. Giet (réimpr. avec suppl., 1968).
- 27 bis. *Homélie Pascales*, t. I. P. Nautin. *En préparation*.
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur les Nombres*. A. Méhat. *En préparation*.
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate I*. *En préparation*.
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. I. G. Bardy (réimpression, 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : *Morales sur Job*, t. I. R. Gillet, A. de Gaudemaris. *En préparation*.
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
- 34 bis. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre III. *En préparation*.
- 35 bis. TERTULLIEN : *Traité du baptême*. F. Refoulé. *En préparation*.
36. *Homélie Pascales*, t. II. P. Nautin (1953).
- 37 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur le Cantique*. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate II*. *En préparation*.
- 39 bis. LACTANCE : *De la mort des persécuteurs*. 2 vol. *En préparation*.
40. THÉODORE DE CYR : *Correspondance*, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. II. G. Bardy (réimpression, 1965).
42. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. I. E. Pichery (réimpression, 1966).
43. S. JÉRÔME : *Sur Jonas*. P. Antin (1956).
44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : *Homélie*. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
- 45 bis. AMBROISE DE MILAN : *Sur S. Luc*, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1971).
46. TERTULLIEN : *De la prescription contre les hérétiques*. P. de Labriolle et F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : *La migration d'Abraham*. R. Cadiou (1957).
48. *Homélie Pascales*, t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : *Huit Catéchèses baptismales inédites*. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. J. Darrouzès (1957).
52. AMBROISE DE MILAN : *Sur S. Luc*, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : *Le Pasteur*. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. II. E. Pichery (réimpression, 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. III. G. Bardy (réimpression, 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Deux apologes*. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORE DE CYR : *Thérapeutique des maladies helléniques*. 2 volumes. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : *La hiérarchie céleste*. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. *Trois antiques rituels du baptême*. A. Salles. Trad. seule (1958).
60. AELRED DE RIEVAULX : *Quand Jésus eut douze ans*. A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Traité de la contemplation de Dieu*. J. Hourlier (1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : *Démonstration de la prédication apostolique*. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (1959).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : *La Trinité*. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. III. E. Pichery (réimpr., 1971).
65. GÉLASE 1^{er} : *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. G. Pomarès (1960).

66. ADAM DE PERSEIGNE : *Lettres*, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : *Entretien avec Héraclide*. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : *Traité théologique sur la Trinité*. P. Henry, P. Hadot. Tome I. *Introd., texte critique, traduction* (1960).
69. Id. — Tome II. *Commentaire et tables* (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : *Homélie sur Josué*. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : *Huit homélie mariales*. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. IV. *Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon* (1960).
74. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. III. R. Dolle (1961).
75. S. AUGUSTIN : *Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean*. P. Agaësse (réimpression, 1966).
76. ARLRED DE RIEVAULX : *La vie de recluse*. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : *Le livre d'étincelles*, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : *Le livre de Prières*. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la Providence de Dieu*. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : *Homélie sur la Nativité et la Dormition*. P. Voulet (1961).
81. NICÉAS STÉTHATOS : *Opuscules et lettres*. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Exposé sur le Cantique des Cantiques*. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : *Sur Zacharie*. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. *Introduction et livre I* (1962).
84. Id. — Tome II. *Livres II et III* (1962).
85. Id. — Tome III. *Livres IV et V, Index* (1962).
86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : *Le livre d'étincelles*, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : *Homélie sur S. Luc*. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. *Lettres des premiers Chartreux*, tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. *Lettre d'Aristée à Philocrate*. A. Pelletier (1962).
90. *Vie de sainte Mélanie*. D. D. Gorce (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : *Œuvres spirituelles*. L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. BAUDOUIN DE FORD : *Le sacrement de l'autel*. J. Morson, E. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPÉ : *Le banquet*. H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. *Introduction et Catéchèses 1-5* (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : *Deux dialogues christologiques*. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORET DE CYR : *Correspondance*, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome I. *Introduction et Hymnes I-VIII* (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerding, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVULTEBUS : *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*. R. Braun. Tome I (1964).
102. Id. — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettre d'exil*. A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. *Catéchèses 6-22* (1964).
105. *La Règle du Maître*. A. de Vogüé. Tome I. *Introduction et chap. 1-10* (1964).
106. Id. — Tome II. *Chap. 11-95* (1964).
107. Id. — Tome III. *Concordance et Index orthographique*. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*, tome II. Cl. Mondésert, H. I. Marrou (1965).
109. JEAN CASSIEN : *Institutions cénobitiques*. J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome II. *Hymnes IX-XX* (1965).
111. THÉODORET DE CYR : *Correspondance*, t. III. Y. Azéma (1965).
112. CONSTANCE DE LYON : *Vie de S. Germain d'Auxerre*. R. Borius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. *Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2* (1965).
114. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome III. *Hymnes XXI-XXXI* (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : *Entretien avec un musulman*. A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPPONE : *Sermons pour la Pâque*. S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : *A Théodore*. J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : *Dialogues*, livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *Traité de la Virginité*. M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome I. *Livres I-V* (1966).
121. ÉPHREM DE NISIBÉ : *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatesaron*. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Traité théologique et éthiques*. J. Darrouzès. Tome I. *Théol. 1-3, Eth. 1-3* (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : *Sur la Pâque (et fragments)*. O. Perler (1966).
124. *Expositio totius mundi et gentium*. J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : *La Virginité*. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : *Catéchèses mystagogiques*. A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Tome I. *Les Exercices*. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome IV. *Hymnes XXXII-XLV* (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Traité théologique et éthiques*. J. Darrouzès. Tome II. *Eth. 4-15* (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : *Sermons*. A. Hoste, G. Salet. Tome I. *Introduction et Sermons 1-17* (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. J. Gribomont, E. de Solms. Tome I. *Livres I et II* (1967).
132. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome I. *Livres I et II* (1967).
133. SULPICE SÈVÈRE : *Vie de S. Martin*. J. Fontaine. Tome I. *Introduction, texte et traduction* (1967).
134. Id. — Tome II. *Commentaire* (1968).
135. Id. — Tome III. *Commentaire (suite)*. Index (1969).
136. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome II. *Livres III et IV* (1968).
137. ÉPHREM DE NISIBÉ : *Hymnes sur le Paradis*. F. Graffin, R. Lavenant (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : *A une jeune veuve*. *Sur le mariage unique*. B. Grillet, G. H. Ettliger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Tome II. *Le Héraut*. Livres I et II. P. Doyère (1968).

140. RUFIN D'AQUILÉE : *Les bénédictions des Patriarches*. M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome I. Introduction et livres I-IV. W. Wolska-Conus (1968).
142. *Vie des Pères du Jura*. F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELETA : *Œuvres spirituelles*. Tome III. *Le Héraut*. Livre III. P. Doyère (1968).
144. *Apocalypse syriaque de Baruch*. Tome I. Introduction et traduction. P. Bogaert (1969).
145. *Id.* — Tome II. Commentaire et tables (1969).
146. *Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques*. J. Liébaert (1969).
147. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : *Remerciement à Origène*. — *La lettre d'Origène à Grégoire*. H. Crouzel (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : *La passion du Christ*. A. Tuilier (1969).
150. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. JEAN SCOT : *Homélie sur le Prologue de Jean*. É. Jeuneau (1969).
152. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1969).
153. *Id.* — Tome II. Texte et traduction (1969).
154. CHROMACE D'AQUILÉE : *Sermons*. Tome I. Sermons 1-17 A. J. Lemarié (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : *Six opuscules spirituels*. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. Hymnes I-XV (1969).
157. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome II. Livres VI et X (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*. Livre III. Cl. Mondésert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur l'origine de l'homme*. A. Smets et M. Van Esbroeck (1970).
161. *Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*. P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Matthieu*. Tome I. Livres X et XI. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : *Lettre sur la vie contemplative (ou Echelle des Moines)*. Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : *Sermons*. Tome II. Sermons 18-41. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. Tome II. Livres III et IV. J. Gribomont, E. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : *Sermons*. Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : *Épître aux Corinthiens*. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : *Le chant d'amour (Melos amoris)*. F. Vandenbroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. *Id.* — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : *Traité pratique*. A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. *Id.* — Tome II. Texte, traduction, commentaire et tables (1971).
172. *Épître de Barnabé*. R.A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : *La toilette des femmes*. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, L. Neyrand. Tome II. Hymnes XVI-XL (1971).
175. CÉSaire D'ARLES : *Sermons au peuple*. Tome I. Sermons 1-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : *Œuvres*. Tome I. G. Lagarrigue (1971).

177. CALLINICOS : *Vie d'Hypatios*. G.J.M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *Vie de sainte Macrine*. P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : *La Pénitence*. R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : *Commentaire sur l'évangile de Jean*. É. Jeuneau (1972).
181. *La Règle de S. Benoît*. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville.
182. *Id.* — Tome II. Chapitres VIII-LXXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville.
183. *Id.* — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville.
184. *Id.* — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
185. *Id.* — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. *Id.* — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JERUSALEM, BASILE DE SÉLÉUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE : *Homélies pascales*. M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. A.-M. Malingrey (1972).

SOUS PRESSE

- PIERRE DAMIEN : *Lettre sur la toute-puissance divine*. A. Cantin.
- JULIEN DE VÉZELAY : *27 Sermons*. D. Vorreux.
- La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*. M. Harl.
- Le Livre des deux principes*. Ch. Thouzelier.
- Actes de la Conférence de Carthage*, t. I et II. S. Lancel.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS : *Topographie chrétienne*, t. III. W. Wolska-Conus.
- GUERRIC D'IGNY : *Sermons*, t. II. J. Morson, H. Costello, P. Deseille.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Sur l'incarnation du Verbe*. C. Kannengiesser.
- EUSEBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, t. I. J. Sirinelli, É. des Places.
- LACTANCE : *Institutions divines*, livre V. P. Monat.
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-187)

- ADAM DE PERSEIGNE.
Lettres, I : 66.
- AELRED DE RIEVAULX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBROISE DE MILAN.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc, I-VI : 45.
— VII-X : 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélies mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
- ARISTÉE (LETTRE D') : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.
De l'Incarnation du Verbe : 18.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sérapion : 15.
- ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN.
Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75.
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
- BASILE DE CÉSARÉE.
Homélies sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Traité du Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLEUCIE.
Homélie pascale : 187.
- BAUDOUIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.).
Tome I : 181.
— II : 182.
— III : 183.
— IV : 184.
— V : 185.
— VI : 186.
- CALLINICOS.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSaire D'ARLES.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
- CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux, I : 88.
- CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermons, I : 154.
— II : 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue, I : 70.
— II : 108.
— III : 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 38.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDIKOPLÉUSTÉS.
Topographie chrétienne, I-IV : 141.
— V : 159.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUGÉ.
Livre d'étincelles, 1-32 : 77.
— 33-81 : 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.
- DIADOUBE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur Zacharie, I : 83.
— II-III : 84.
— IV-V : 85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.
- ÉPHREM DE NISIBE.
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ÉTHÉRIE.
Journal de voyage : 21.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction : 73.
- CHARTRÉUX.
Lettres des premiers Chartreux, I : 88.
- CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermons, I : 154.
— II : 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue, I : 70.
— II : 108.
— III : 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 38.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDIKOPLÉUSTÉS.
Topographie chrétienne, I-IV : 141.
— V : 159.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUGÉ.
Livre d'étincelles, 1-32 : 77.
— 33-81 : 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.
- DIADOUBE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur Zacharie, I : 83.
— II-III : 84.
— IV-V : 85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.
- ÉPHREM DE NISIBE.
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ÉTHÉRIE.
Journal de voyage : 21.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction : 73.
- EVAGRE LE PONTIQUE.
Traité pratique, t. I : 170.
— t. II : 171.
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.
- GÉLASE I^{er}.
Lettre contre les lupercalia et dix-huit messes : 65.
- GERTRUDE D'HELFTA.
Les Exercices : 127.
Le Héraut, t. I : 139.
— t. II : 143.
- GREGOIRE DE NAREK.
Le livre de Prières : 78.
- GREGOIRE DE NAZIANZE.
La Passion du Christ : 149.
- GREGOIRE DE NYSSÉ.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.
Vie de sainte Macrine : 178.
- GREGOIRE LE GRAND.
Morales sur Job : 32.
- GREGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.
- GUERRIC D'IGNY.
Sermons, I : 166.
- GUGUES II LE CHARTREUX.
Lettre sur la vie contemplative : 163.
Douze méditations : 163.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Traité de la contemplation de Dieu : 61.
- HERMAS.
Le Pasteur : 53.
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.
Homélies pascales : 187.
- HILAIRE DE POITIERS.
Traité des Mystères : 19.
- HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PAQUES : 146.
- HOMÉLIES PASCALES.
Tome I : 27.
— II : 36.
— III : 48.
- QUATORZE HOMÉLIES DU IXE SIÈCLE : 161
- HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscules spirituels : 155.
- IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.
- IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, III : 34.
— IV : 100.
— V : 152 et 153.
Démonstration de la prédication apostolique : 62.
- ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons 1-17 : 130.
- JEAN DE BÉRYTE.
Homélie pascale : 187.
- JEAN CASSIEN.
Conférences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.
Institutions : 109.
- JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur le mariage unique : 138.
La Virginité : 125.
- PEUDO-CHRYSOSTOME.
Homélie pascale : 187.
- JEAN DAMASCÈNE.
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80.
- JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.
- JEAN SCOT.
Commentaire sur l'évangile de Jean : 180.
Homélie sur le Prologue de Jean : 151.
- JÉRÔME.
Sur Jonas : 43.
- LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39 (2 vol.).
- LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-19 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.
Homélies pascales : 187.
- MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.
- MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69.
- MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.
- MÉLANIE : voir VII.
- MÉLTON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.
- MÉTHODE D'OLYMPIE.
Le banquet : 95.
- NICÉTAS STÉPHANOS.
Opuscules et Lettres : 81.
- NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine liturgie : 4.
- ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.
— VI-X : 157.
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.
Contre Celse, I-II : 132.
— III-IV : 136.
— V-VI : 147.
— VII-VIII : 150.
Entretien avec Héraclide : 67.

- Homélie sur la Genèse : 7.
 Homélie sur l'Exode : 16.
 Homélie sur les Nombres : 29.
 Homélie sur Josué : 71.
 Homélie sur le Cantique : 37.
 Homélie sur saint Luc : 87.
 Lettre à Grégoire : 148.
- PHILON D'ALEXANDRIE.
 La migration d'Abraham : 47.
- PHILOXÈNE DE MABBOUG.
 Homélie : 44.
- POLYCARPE DE SMYRNE.
 Lettres et Martyre : 10.
- POTLÉMÉE.
 Lettre à Flora : 24.
- QUODVULTEUS.
 Livre des promesses : 101 et 102.
- LA REGLE DU MAÎTRE.
 Tome I : 105.
 — II : 106.
 — III : 107.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR.
 La Trinité : 63.
- RICHARD ROLLÉ.
 Le chant d'amour t. I : 168.
 — t. II : 169.
- RITUELS.
 Trois antiques rituels du Baptême : 59.
- ROMANOS LE MÉLODE.
 Hymnes, t. I : 99.
 — t. II : 110.
 — t. III : 114.
 — t. IV : 128.
- RUFIN D'AQUILÉE.
 Les bénédictions des Patriarches : 140.
- RUPERT DE DEUTZ.
 Les œuvres du Saint-Esprit.
 Livres I-II : 131.
 — III-IV : 165.
- SALVIEN DE MARSEILLE.
 Œuvres, t. I : 176.
- SULPICE SÈVÈRE.
 Vie de S. Martin, t. I : 133.
 — t. II : 134.
 — t. III : 135.
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.
 Catéchèses, 1-5 : 96.
 — 6-22 : 104.
 — 23-34 : 113.
 Chapitres théologiques, gnostiques
 et pratiques : 51.
 Hymnes, 1-15 : 156.
 — 16-40 : 174.
 Traités théologiques et éthiques,
 t. I : 122.
 t. II : 129.
- TERTULLIEN.
 De la prescription contre les hérétiques : 46.
 La toilette des femmes : 173.
 Traité du baptême : 35.
- THÉODORE DE CYR.
 Correspondance, lettres I-LII : 40.
 — lettres 1-95 : 98.
 — lettres 96-147 : 111.
 Thérapeutique des maladies hé-
 léniques : 57 (2 vol.).
- THÉODOTE.
 Extraits (Clément d'Alex.) : 23.
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
 Trois livres à Autolycus : 20.
- VIE D'OLYMPIAS : 13.
- VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.
- VIE DES PÈRES DU JURA : 142.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

1. Introduction générale. De opificio mundi. R. Arnaldez (1961).
2. Legum allegoriae. C. Mondésert (1962).
3. De cherubim. J. Gorez (1963).
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson (1966).
5. Quod deterius potiori insidiari soleat. I. Feuer (1965).
6. De posteritate Caini (en préparation).
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).
9. De agricultura. J. Pouilloux (1961).
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).
- 11.12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux (1965).
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl (1966).
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre (1967).
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran (1970).
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez (1964).
19. De somniis. P. Savinel (1962).
20. De Abrahamo. J. Gorez (1966).
21. De Iosepho. J. Laporte (1964).
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
24. De specialibus legibus. Livres I-II (en préparation).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De execrationibus. A. Beckaert (1961).
28. Quod omnis probus liber sit (en préparation).
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Calum (1972).
33. Quaestiones et solutiones in Genesim (en préparation).
34. Quaestiones et solutiones in Exodum (en préparation).
35. Fragmenta (en préparation).