

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

TRADUITS

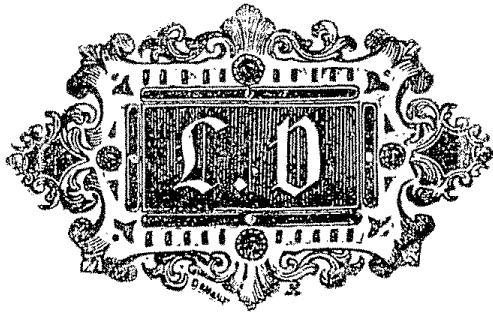
PAR

M. VÉDRINE, CURÉ D'ARNAC-LA-POSTE,

M. BANDEL, CURÉ DE SAINT-SULPICE-LES-FEUILLES,

M. FOURNET, CURÉ DE MAILHAC.

TOME TROISIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

—
1857.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

Vu les traités internationaux relatifs à la propriété littéraire, on ne peut réimprimer cet Ouvrage sans l'autorisation des Auteurs ou de l'Éditeur.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

OPUSCULE XIX (SUITE).

CHAPITRE VI.

Est-il permis aux religieux de renoncer à tout ce qu'ils possèdent, de ne rien conserver en propre ni en commun ?

Les adversaires de la vérité ne se contentant pas de ce qui précède, s'appliquent de toute leur force à renverser le fondement de toutes les religions, fondement que le Seigneur lui-même a solidement établi, et qui est la pauvreté. Ils disent dans ce dessein qu'il n'est pas permis, après avoir renoncé à tout, d'entrer dans une religion pauvre, qui ne possède ni biens, ni revenus, à moins que l'on ait pris la résolution de travailler de ses mains, et ils citent à l'appui de leur erreur ce qui se lit au livre des Proverbes, ch. XXX : « Faites, Seigneur, que je ne sois ni mendiant, ni riche, donnez-moi seulement les choses nécessaires à la vie, de peur que l'abondance ne me porte à nier votre providence, ou que la détresse ne fasse de moi un voleur et un parjure du nom de mon Dieu. » Mais celui qui, après avoir renoncé à tout, entre dans une religion pauvre et qui ne possède rien, se prive de ce qui est nécessaire à sa subsistance et s'expose à la mendicité, surtout s'il n'est pas dans l'intention de travailler de ses mains pour gagner sa nourri-

OPUSCULUM XIX (CONTINUATIO).

CAPUT VI.

An religiosi liceat omnia sua relinquere, sibi nihil retinere in proprio, nec in communi.

Prædictis autem non contenti adversarii veritatis, religionum omnium fundamentum ab ipso Domino firmiter collocatum nituntur evertere, videlicet paupertatem, dicentes illicitum fore omnibus dimissis pauperem religionem ingredi, quæ posses-

siones aut redditus non habeat, nisi forte sub proposito manibus laborandi, inducentes ad confirmationem sui erroris quod dicitur Prov., XXX : « Mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria, ne forte satiatus illiciar ad negandum, aut egestate compulsus furer, et perjurem nomen Dei mei : » sed ille qui dimissis omnibus pauperem religionem intrat, quæ possessiones non habet, victum sibi necessarium aufert mendicitati se ex-

ture. Donc il s'expose au danger de devenir ou parjure ou voleur, ce qui semble le rendre blâmable.

2° Il est écrit dans l'Écclésiastique, ch. VII : La sagesse unie aux richesses est plus utile, » et le commentaire ajoute : « Que lorsqu'elle est seule. » Donc, il est blâmable dans sa conduite celui qui choisit la sagesse sans les richesses et qui renonce à ces dernières pour s'appliquer à la sagesse.

3° On lit dans l'Écclésiastique, ch. XXVII : « La misère en a fait pécher un grand nombre ; » le commentaire ajoute : « Ils l'ont fait à la suite de la disette du cœur et du manque de travail. » Or, il faut éviter avec soin ce qui expose au danger. Donc, il n'est permis à personne de se réduire à la misère en renonçant à tout.

4° L'Apôtre donne, II. Cor., ch. VIII, aux fidèles la règle qu'ils doivent suivre pour faire l'aumône, il s'exprime comme il suit : « Ainsi la volonté de donner est agréable à Dieu, si elle est conforme à ce que l'on a. » Le commentaire dit « qu'elle n'est agréable qu'autant qu'elle retient le nécessaire, mais qu'elle cesse de l'être si on dépasse, c'est-à-dire si elle va au-delà de ses forces. » Ainsi dit-il : « Je ne veux pas que les autres soient soulagés et que vous soyez surchargés ; » la Glose ajoute : « Que vous soyez dans la misère. Mais celui qui donne tout et qui ne garde rien se précipite dans la misère en donnant plus qu'il ne peut. » Donc, il donne sans règle celui qui agit ainsi, et il viole la règle de l'Apôtre.

5° Le commentaire des paroles suivantes, I. Thes., ch. V : « Je vous prie, mes frères, de vous souvenir, » dit : « que comme les richesses font négliger le salut, la nécessité elle aussi, en cherchant à se satisfaire, éloigne de la justice. Mais celui qui renonce à tout et qui entre dans une religion pauvre, se soumet à la misère. » Donc, ceux qui agissent de la sorte s'exposent à s'écarter de la justice, ce qui paroît blâmable.

ponens, præcipue si non habeat propositum labore manuum victum quærendi : ergo committit se periculo furti et perjurii in quo reprehensibilis videtur.

Item, *Eccl.*, VII, dicitur : « Utilior est sapientia cum divitiis ; » Glossa : « quam sola : » ergo reprehensibiliter agit qui sapientiam sine divitiis præeligit, divitias relinquens, ut sapientiæ vacet.

Item, *Eccl.*, XXVII, dicitur : « Propter inopiam multi deliquerunt, » Glossa : « propter inopiam cordis et operis : » sed illud quod est causa periculi, est fugiendum : ergo aliquis se inopem facere non debet omnia sua relinquendo.

Item, II. *ad Cor.*, VIII, Apostolus dat formam fidelibus eleemosynas faciendi sic dicens : « Sic voluntas prompta est secun-

dum id quod habet, » Glossa : « ut necessaria retineat tantum accepta est, non secundum a id quod non habet, id est, ultra vires. » « Non enim volo ut aliis remissio, vobis autem tribulatio. » Glossa, « id est, paupertas : sed ille qui omnia dat, non retinet necessaria sibi, sed ultra vires dans paupertatem patitur. » Ergo inordinate dat, et contra formam ab Apostolo traditam.

Item, I. *Thess.*, V, super illud : « Rogamus autem vos fratres, ut noveritis, » dicit Glossa : « Sicut divitiæ negligentiam pariunt salutis, ita egestas dum saturari quærit, à justitia declinat : sed illi qui relictis omnibus pauperem religionem intrant, se egestari subjiciunt. » Ergo ponunt se in periculo declinandi à justitia, quod videtur reprehensibile.

6° Le commentaire des paroles suivantes de la 1^{re} Eptre à Tim., ch. VI : « Ayant les aliments et de quoi vous vêtir, » dit : « Bien que nous n'ayons rien apporté et que nous ne devons rien emporter, il ne faut cependant pas renoncer complètement aux biens temporels. Mais celui, après avoir renoncé à tout, entre dans une religion qui n'a pas de possessions temporelles, renonce à tous les biens de ce genre. » Donc, celui qui y renonce n'agit pas avec mesure.

7° Le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, chap. III : « Que celui qui a deux tuniques en donne une à celui qui n'en a pas, » dit : « On commande de partager les deux tuniques, parce que si on en divisoit une elle ne pourroit plus vêtir personne. » La mesure de la miséricorde doit être la possibilité de la condition humaine, et cette possibilité exige que l'on ne se prive pas de tout ce que l'on possède, mais que l'on partage avec le pauvre. Donc, celui qui donne tout aux pauvres, et qui ne se réserve rien, donne au delà de ce qui lui est commandé, il donne sans règle, et pêche par conséquent.

8° La Glose des paroles suivantes de saint Luc, ch. XII : « Ne vous inquiétez pas de ce que vous mangerez, » dit aussi : « Le Seigneur ne commande point ici aux saints de ne conserver aucun argent pour leurs besoins, puisqu'on lit du Seigneur lui-même, qu'il eut une bourse; mais si ce n'eût point été bon de se réserver quelque chose, le Seigneur l'auroit défendu, il ne se fût rien réservé lui-même. » Donc il est bon et utile même de se réserver quelque chose et de ne pas tout abandonner.

9° Donner ce qu'on doit donner et ce qu'on ne doit pas donner c'est être prodigue. Mais celui qui donne tout, donne et ce qui doit être donné et ce qui ne doit pas l'être, puisqu'il ne se réserve rien et qu'il donne ce qui ne devrait pas être donné. Donc, celui qui agit de la sorte pêche par prodigalité.

10° Il est écrit, Rom., ch. XII : « Que votre culte soit raisonnable; »

Item, I. *ad Tim.*, VI, super illud : « Habentes alimenta, et quibus tegamur, » dicit Glossa : « et si nil intulerimus vel ablaturi sumus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia : sed ille qui dimissis omnibus religionem intrat, quæ temporalibus possessionibus caret, omnino temporalia abjicit. » Ergo inordinate agit.

Item, super illud *Luc.*, III : « Qui habet duas tunicas, det non habenti; » Glossa de duabus tunicis dividendis datur præceptum, quia si una dividitur, nemo vestitur. Misericordiæ enim ipsius pro possibilitate humanæ conditionis servatur mensura, ut non sibi unusquisque totum eripiat, sed quod habet cum paupere partiat. Ergo qui omnia pauperibus dat, nihil sibi reservans, ultra mensuram et immoderate dat, et ita peccat.

Item, super illud *Luc.*, XII : « Nolite quærere quod manducetis, » Glossa : « Non præcepit ut nihil pecuniæ ad usus necessarios reservetur à sanctis, cum et ipse Dominus loculos habuisse legatur : sed nisi esset bonum reservare aliquid sibi, reservatio prohibita esset, nec Dominus aliquid reservasset. » Ergo bonum et expediens est aliquid sibi reservare, et non omnia relinquere.

Item, dare danda et non danda est actus prodigalitatis : sed ille qui dat, omnia dat danda et non danda, cum nihil non dandum sibi reservat. Ergo talis peccat vitio prodigalitatis.

Item, *Rom.*, XII : « Rationabile obsequium vestrum, » Glossa : « No quid nimis sit : sed dare omnia est dare nimis,

le commentaire ajoute : « Il ne faut pas qu'il y ait excès. Mais c'est trop donner que de tout donner; parce que c'est dépasser le milieu que tient la libéralité dans ses largesses, puisqu'il est des choses qu'elle donne et d'autres qu'elle se réserve. » Donc, celui qui en entrant en religion donne tout ne rend pas à Dieu un culte raisonnable.

11° Il est dit dans l'Exode, chap. II : « Vous ne tuerez point; » le commentaire ajoute : « En privant celui à qui vous le devez du conseil de conserver sa vie. » Mais les biens temporels nous portent à conserver notre existence. Donc, celui qui se prive de ses biens temporels, se prive de ce moyen de s'engager à vivre, et il se doit surtout de le faire, par conséquent il viole ce précepte du Décalogue, « Vous ne tuerez point, » puisqu'il attente à sa propre vie.

12° Il est écrit aux Lamentations de Jérémie, ch. IV : « Ceux qui périrent par le glaive furent moins malheureux que ceux qui furent victimes de la faim. » Donc, il vaut mieux s'exposer au glaive qu'à la faim. Mais, comme le dit saint Augustin, « il n'est pas permis à l'homme d'agir de la sorte pendant qu'il peut agir sans péché. » Donc à plus forte raison, il n'est pas permis de s'exposer à mourir de faim, ce à quoi cependant semblent s'exposer ceux qui ne se réservent rien, renonçant à tout.

13° L'homme est plus attaché à lui-même qu'il ne l'est à autrui; mais celui qui soustrairait à autrui tous ses moyens d'existence pécherait et seroit, en quelque sorte, son meurtrier. Il est dit dans l'Écclésiastique, chap. XXXIV : « Le pain des malheureux est la vie du pauvre, celui qui le dérobe est un homme de sang. » Donc il pèche en se donnant en quelque sorte la mort, celui qui abandonne tout pour entrer dans une religion où il n'y a pas de propriétés communes pour subvenir aux besoins de tous.

14° La vie de Jésus-Christ est le modèle de la perfection quelle qu'elle soit; mais Jésus-Christ eut de quoi sustenter sa vie. On lit, en effet, dans saint Jean, ch. XII, qu'il eut une bourse. On lit encore dans le

quia excedit medium quod tenet, liberalitas in dando, quæ dat aliqua et reservat quædam. » Ergo qui omnia dans religionem intrat, non præstat rationabile obsequium Deo.

Item, *Exod.*, XX, dicitur : « Non occides, » Glossa : « Subtrahendo consilium vitæ cui debes dare : » sed consilium vitæ conservandæ adhibetur per bona temporalia. Ergo qui bona temporalia subtrahit sibi cui maxime debet consilium vitæ adhibere, venit contra illud præceptum Decalogi, « Non occides », sibi manus injiciendo.

Item, *Threnor.*, IV : « Melius fuit occisis gladio, quam interfectis fame. » Ergo se exponere fami pejus est quam se exponere gladio : « sed hoc non licet, dum homo ha-

bet quod faciat sine peccato, » ut Augustinus dicit. Ergo multo minus licet se fami exponere, quod facere videntur qui sua relinquunt, nihil sibi reservantes.

Item, plus homo sibi tenetur quam alii : sed peccaret aliquis qui alteri totum subtraheret, unde vitam sustentare deberet, et quodammodo ipsum occideret. *Eccl.*, XXXIV : « Panis egentium vita pauperis est, qui defraudat illum, homo sanguinis est. » Ergo peccat seipsum quodammodo occidens, qui omnia relinquit ut religionem intret, in qua communes possessiones non sunt unde sustententur.

Item, totius perfectionis exemplar vita Christi est : sed Christus habuit unde vitam sustentaret. Legitur enim *Joan.*, XII, lo-

même, ch. IV, que ses disciples allèrent en ville pour acheter des vivres. Donc la perfection n'exige pas que celui qui y tend donne tout ce qu'il possède et ne se réserve rien.

15° Toute religion tire ses observances de la manière de vivre des disciples de Jésus-Christ. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme, dans son livre des Hommes illustres, que « dans la primitive Eglise tous les chrétiens étoient tels que le sont aujourd'hui les religieux les plus parfaits. » On lit la même chose dans les entretiens des Pères, et l'on peut tirer la même conséquence de ce que dit le commentaire des paroles suivantes du livre des Actes, ch. IV : « Tous les croyants, etc. » Il est dit de cette multitude dans le même livre, ch. IV : « Tout ce qu'ils possédoient étoit en commun, et il n'y avoit personne de pauvre parmi eux. » Donc, ceux qui après avoir renoncé à tout ce qu'ils possédoient, qui ne gardent rien en commun, et qui par conséquent sont dans la nécessité d'être pauvres, loin de mener une vie religieuse, en mènent, au contraire une vie superstitieuse.

16° Il semble que le Seigneur quand il envoya ses apôtres prêcher leur ait donné deux préceptes, à savoir : l'un, d'après lequel il ne leur étoit permis de rien emporter avec eux, c'est ce que prouve ce qui se lit dans saint Matthieu, ch. X, saint Marc, ch. VI et saint Luc, ch. IX. L'autre, de ne pas aller chez les païens, comme le dit saint Matthieu, ch. X. Il semble avoir révoqué le premier à l'approche de sa passion, comme l'indiquent les paroles suivantes de saint Luc, ch. II : « Mais maintenant, dit-il, que celui qui a un sac le prenne en même temps que sa besace. » Il semble pareillement qu'il a révoqué le second, comme l'indique ce qui se lit dans saint Matthieu, chap. ult. : « Allez, enseignez toutes les nations. » Il est pareillement écrit dans saint Marc, ch. ult. : « Allez dans l'univers entier, etc. » Mais dès que le second précepte fut révoqué, il n'y eut plus d'obligation de l'observer, il fallut même annoncer l'Evangile aux infidèles. Donc, on

culos habuisse. Et *Joan.*, IV, legitur, quod discipuli ejus iverant in civitatem, ut cibos sibi emerent : ergo non est perfectionis quod aliquis omnia det, nihil sibi reservans.

Item, omnis religionis observatio habet ortum à conversatione discipulorum Christi. Unde dicit Hieronymus in libro *De illustribus viris*, quod tales in primitiva Ecclesia erant omnes christiani, quales modo sunt religiosi etiam perfectissimi. Et hoc idem habetur in *collationibus Patrum*, et haberi potest ex Glossa quæ habetur *Act.*, IV, super illud : « Multitudinis credentium, » etc. Sed de his dicitur *Act.*, IV, quod « erant illis omnia communia, et nullus erat egens inter eos. » Ergo illi qui dimissis

propriis non habent possessiones in communi, quos oportet esse agentes, non religiososam, sed superstitiosam vitam ducunt.

Item, Dominus mittens discipulos ad prædicandum, duo eis præcepta dedisse videtur, unum scilicet ut nihil in via secum ferrent, ut patet *Matth.*, X, *Marc.*, VI, et *Luc.*, IX. Aliud, ut in viam gentium ne abirent, ut dicitur *Matth.*, X. Primum autem videtur revocasse passione imminente, *Luc.*, II : « Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram. » Secundum præceptum revocasse videtur. *Matth.*, ultim. : « Euntes, docete omnes gentes. » Et *Marc.*, ult. : « Euntes in mundum universum, » etc. Sed post revocationem secundum præceptum nullatenus est observandum, sed

n'est pas obligé non plus, par la suite, d'observer le premier, c'est-à-dire, qu'il ne faut pas se priver de tout ce qui est nécessaire à sa subsistance.

17° Il est dit, X^e Const. , quest. I : « Il est avantageux de posséder les biens de l'Eglise et de renoncer aux siens propres par amour pour la perfection. Ce qui suit un peu après prouve assez que l'amour de la perfection doit faire mépriser son propre bien pendant que l'on peut, sans nuire à cette même perfection, posséder les biens de l'Eglise qui sont des biens communs. » Donc, si certains hommes renoncent à tout ce qu'ils possèdent pour entrer en religion, ils doivent, toutefois, choisir une religion qui possède des biens communs.

18° Il est dit dans la même question, ch. *Videntes* : « Les souverains pontifes ont statué qu'il faut conserver les biens de l'Eglise pour qu'il ne se trouve pas de pauvres parmi ceux qui vivent en commun. » Donc, s'il en est qui vivent dans la détresse pour mépriser les biens communs, leur conduite n'est pas conforme aux décrets des Pères, et par conséquent ils pèchent.

19° Le commentaire des paroles suivantes de saint Matthieu, chap. IV : « Si vous êtes le fils de Dieu, jetez-vous en bas, » dit : « Personne ne doit tenter Dieu lorsqu'il sait par la raison humaine ce qu'il doit faire. Et un peu plus bas : lorsque la raison humaine est insuffisante il doit mettre en Dieu sa confiance, sans pourtant le tenter ; il doit humblement confesser sa faiblesse. » Mais celui qui possède les richesses nécessaires pour se garantir de ce qui mine le corps, tel que la chaleur naturelle, etc., qu'entretiennent les vêtements et la nourriture, sait par la raison humaine ce qu'il a à faire. Celui donc qui se prive de cela et qui attend de Dieu sa nourriture paroît pécher contre lui en le tentant ; comme celui qui verroit venir à lui un ours

magis est Evangelium gentibus prædicandum : ergo nec primum præceptum est deinceps observandum, ut aliquis scilicet totaliter subsidia vitæ à se abjiciat.

Item, XII. quæst. I. dicitur : « Expedit facultates Ecclesiæ possideri, et proprias perfectionis amore contemni. » Et infra : « Satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis posse ecclesiæ facultates quæ sunt profecto communes possidere. » Ergo et si aliqui omnia sua dimittant ad religionem convolantes, talem tamen religionem debent eligere, quæ habeat facultates communes. Item, quæst. eadem, cap. *Videntes*, dicitur quod « summi sacerdotes statuerunt possessiones ecclesiæ conferri, ut inter eos qui in communi vita

degunt, nullus egens inveniatur. » Si ergo aliqui communibus possessionibus spretis in egestate vivant contra statuta sanctorum Patrum faciunt, et ita peccant.

Item, *Matth.*, IV, super illud : « Si filius Dei es, mitte te deorsum, » Glossa : « Nemo debet tentare Deum, quando habet ex humana ratione quid faciat. » Et infra : « Postquam deficit humana ratio, commendet se homo Deo non tentando, se devote confitendo : » sed ille qui habet divitias quibus potest resistere his quæ corrumpunt corpus scilicet calori naturali, et aliis hujusmodi, contra quas munimur per victum et vestitum, habet ex humana ratione quid faciat : » ergo si his auxiliis sibi subtractis à Deo victum expectet, videtur quod peccet tentando Deum, sicut si aliquis videns ursum

et qui déposeroit les armes au moyen desquelles il pouvoit défendre sa vie, sembleroit tenter Dieu lui aussi.

20° Il ne faut pas renoncer à ce que nous demandons à Dieu tous les jours. Mais nous demandons quotidiennement à Dieu les choses nécessaires à la vie du corps quand nous lui disons : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Donc, il ne faut pas complètement renoncer aux biens temporels, comme, par exemple, se réduire volontairement à la misère.

21° Dans le décret, *De Consecr.*, dist. I, ch. *Nemo*, il est dit : « Il ne faut pas bâtir d'église avant que celui qui veut l'édifier ne l'ait pourvue des choses nécessaires à l'alimentation de ceux qui la gardent et la desservent, de même que de salaire pour ceux à qui en est confiée la garde. » Donc, la vie de ceux qui ne possèdent rien n'est pas conforme aux décrets des Pères.

22° Les saints Pères approuvent la manière de vivre en religion au moyen de biens communs, tels sont saint Augustin, saint Basile, saint Benoît, etc. Il paroît donc téméraire de vouloir introduire un autre genre de vie.

23° Le nouveau Testament oblige les disciples de Jésus-Christ de pourvoir aux besoins des pauvres ; or, ceux qui ne possèdent rien ni en propre, ni en commun, ne peuvent pas le faire. Donc, on ne peut approuver cette manière de vivre.

Comme la connoissance des choses se tire parfois de leur origine, nous allons chercher et l'origine et les développements de la proposition de laquelle il vient d'être question. Il importe donc de savoir que dans les temps anciens il y eut à Rome un hérétique du nom de Jovinien qui tomba dans une erreur telle, qu'il soutenoit que ceux qui avoient été baptisés et qui avoient conservé la grace de leur baptême recevoient tous dans le ciel la même récompense, comme le raconte

venientem arma deponeret, quibus vitam suam poterat tueri, videretur tentare Deum.

Item, illa quæ quotidie à Deo petimus, non sunt abjicienda. Sed corporalia necessaria ad vitam quotidie à Deo petimus dicentes : « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. » Ergo temporalia non sunt omnino abjicienda, ut scilicet aliquis voluntarie se subjiciat paupertati.

Item, in decr. *De Consecr.*, dist. I. cap. *Nemo*, dicitur quod « Ecclesia non debet ædificari, antequam ille qui vult ædificare, providerit quæ ad alimenta, et custodiam, et stipendia custodum sufficiant. » Ergo illi qui possessiones non habent, contra decreta sanctorum Patrum vivunt.

Item, modus iste cum communibus possessionibus in religionibus est approbatus

per antiquos Patres, Augustinum, Basilium, Benedictum, et multos alios. Ergo temerarium videtur alium modum novum inducere.

Item, in novo Testamento discipulis Christi imponitur, ut necessitatibus pauperum subveniant : sed hoc non potest fieri ab illis qui nec proprias nec communes possessiones habent. Ergo talis modus vivendi non est approbandus.

Sed quia rerum cognitiones interdum ex sua pensantur origine, prædictæ propositionis ortum et processum investigemus. Sciendum ergo est hæreticum quemdam fuisse Romæ antiquis temporibus Jovinianum nomine, qui in hunc errorem lapsus est, ut diceret omnium baptizatorum qui suum baptisma servaverunt, unam in regno

saint Jérôme dans le livre qu'il a écrit contre lui. Partant de ce principe, il alla jusqu'à dire que les vierges, les veuves et les femmes mariées, si leurs œuvres sont les mêmes, dès qu'elles ont une fois été purifiées dans le Christ, elles sont aussi méritantes les unes que les autres ; qu'il n'y a aucune différence entre se priver de nourriture ou la prendre avec action de grace, égalant par ce moyen le mariage à la virginité. Il retranchoit par là toute la force du conseil de garder la virginité que donne le Seigneur dans saint Matthieu, ch. XIX : « Il n'est pas donné à tout le monde de comprendre cela : savoir de s'abstenir des noces, mais, que celui qui peut, le comprenne. » L'Apôtre donne le conseil, I. Cor., ch. VII : « Pour ce qui est de la virginité, le Seigneur ne m'a pas donné de précepte, mais c'est un conseil que je donne. » Aussi, comme le rapporte saint Augustin, sa proposition a-t-elle été condamnée comme hérétique. Vigilance fit revivre cette erreur, ainsi que le rapporte saint Jérôme dans sa lettre contre le même Vigilance qui combattoit l'enseignement de la foi, comme il est dit au même endroit. Il poursuivoit de sa haine la chasteté, il déclamoit, au milieu des festins seculiers, contre les jeûnes des saints; c'est encore ce que rapporte saint Jérôme dans la même lettre. Il ne se contenta pas de marcher sur les traces de Jovinien qui anéantissoit le conseil de la virginité, il eut l'audace d'y surajouter au point de détruire le conseil qui concerne la pauvreté. Saint Jérôme dit de lui à cette occasion : « Quant à ce qu'il dit, qu'ils agissent d'une manière plus parfaite ceux qui se servent de leurs biens et qui en divisent peu à peu les revenus aux pauvres que ceux qui, après avoir vendu tout ce qu'ils possèdent, le distribuent tout en même temps, ce n'est pas moi qui lui répondrai, ce sera Dieu lui-même : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous possédez, etc. » Saint Matthieu,

*caelorum esse remunerationem, ut Hieronymus narrat in libro quem contra eum scribit. Ex quo in tantum processit, ut diceret virgines, viduas, et maritatas, quæ semel in Christo sunt lotæ, si non discrepent cæteris operibus, ejusdem meriti esse, et quod inter abstinentiam ciborum, et perceptionem eorum cum gratiarum actione nulla esset differentia, matrimonium per hoc virginitati adæquans. In quo consilium de virginitate servanda enervabat, quod habetur à Domino, *Matth.*, XIX : « Non omnes capiunt verbum istud : » scilicet à nuptiis abstinence, « sed qui potest capere capiat. » Et ab Apostolo I. *Cor.*, VII : « De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. » Unde propositio ejus pro hæresi damnata est, ut Augustinus narrat. Hic autem Joviniani error in Vigilantio surrexit, ut Hierony-*

*mus dicit in epist. Contra Vigilantium, qui veritatem fidei impugnabat, ut ibidem dicitur, pudicitiam odio habens, et in convivio sæcularium contra jejunia sanctorum declamans, ut Hieronymus in eadem epist. dicit. Nec solum contentus fuit Jovinianum imitari, consilium de virginitate evacuans, sed superaddere ausus est etiam, ut consilium de paupertate servanda destrueret omnino, unde Hieronymus de eo dicit : « Quod autem asserit eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venundatis simul omnia largiuntur, non à me ei, sed à Deo respondebitur : Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, » etc. *Matth.*, XIX. Hic autem error per successiones errantium usque ad hodierna tempora pervenit, et in hæreticis quibusdam qui Ca-*

ch. XIX. Mais cette erreur, se transmettant d'hérétiques en hérétiques, s'est perpétuée jusqu'à nos jours et elle se perpétue encore dans certains hérétiques nommés Cathares. C'est ce que prouve le traité publié contre la vérité catholique par un certain Désiré, hérésiarque de Lombardie, traité écrit de nos jours, contre la vérité catholique, où entre autres choses, il condamne l'état de ceux qui renoncent à tout pour vivre pauvres avec Jésus-Christ. Mais ce qu'il y a de plus affreux encore, dernièrement cette erreur a été renouvelée par ceux qui paroissent défendre la foi et qui, selon la coutume des hérétiques, ont été plus loin encore dans le mal. Non contents d'égaliser les richesses à la pauvreté, comme le faisoit Jovinien, ou de les préférer à cette même pauvreté, comme le faisoit Vigilance, ils condamnent entièrement la pauvreté, disant : « Il n'est pas permis de quitter ce que l'on possède pour suivre Jésus-Christ, à moins d'entrer dans une religion qui possède des biens communs, ou qu'elle ne soit constituée de manière à avoir pour but le travail des mains. » Ils soutiennent aussi que la pauvreté, louée dans l'Écriture, n'est pas la pauvreté actuelle par laquelle on se dépouille de ses biens temporels, mais bien la pauvreté habituelle qui fait que quelqu'un méprise dans son cœur les biens temporels, quoiqu'il les possède réellement. Pour réfuter cette erreur nous procéderons de la manière suivante :

1° Nous prouverons que ce n'est pas la seule pauvreté habituelle qui appartient à la perfection évangélique, mais que cette perfection a encore pour objet la pauvreté actuelle qui résulte de l'abandon des biens temporels.

2° Nous prouverons que cette perfection existe quand même on ne posséderoit rien en commun.

3° Nous établirons que cette perfection n'exige pas toujours de ceux qui n'ont pas de possessions communes qu'ils travaillent de leurs mains.

thari nominantur, permansit, et adhuc permanet, sicut patet in quodam tractatu cujusdam Desiderii hæresiarchæ Lombardi, nostri temporis, quam edidit contra catholicam veritatem, in quo inter cætera condemnat statum eorum, qui relictis omnibus egere volunt cum Christo. Nuper autem quod est horribilius, antiquus error renovatus est ab his qui fidem defendere videbantur, qui more errantium in pejus procedentes, non sunt contenti divitias paupertati æquare, ut Jovinianus: vel divitias paupertati præferre, ut Vigilantius, sed paupertatem totaliter condemnare, dicentes non esse licitum sua omnia pro Christo relinquere, nisi talem religionem intret, quæ possessiones habeat, vel nisi talis sit, qui labore manuum vivere in-

tendat. Asserunt etiam paupertatem laudari in scriptura non actualem, qua aliquis se rebus temporalibus expoliat, sed habitualement, qua aliquis rem temporalem contemnit corde, etsi re possideat. Ad destructionem igitur hujus erroris hoc modo procedemus.

Primo enim ostendemus ad perfectionem evangelicam pertinere non solum paupertatem habitualement, sed etiam actualem quæ fit per abjectionem rerum temporalium.

Secundo ostendemus, quod hæc perfectio manet etiam si possessiones in communi non habeantur.

Tertio, quod hæc perfectio etiam in his qui possessionibus carent, non semper requirit manuum laborem.

4° Nous réfuterons les raisons que nos adversaires apportent à l'appui de leur erreur.

1° Afin de prouver que la pauvreté actuelle appartient à la perfection évangélique, rapportons d'abord ce qui se lit dans saint Matthieu, ch. XIX : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous possédez, etc. » Mais celui qui vend tout ce qu'il possède, qui le donne aux pauvres, choisit non-seulement la pauvreté habituelle, mais même la pauvreté actuelle. Donc, la pauvreté actuelle est le but de la perfection évangélique.

2° La perfection évangélique consiste à imiter Jésus-Christ ; mais, Jésus-Christ ne fut pas seulement pauvre de volonté, il le fut réellement ; ce qui fait que le commentaire des paroles suivantes de saint Matthieu, ch. XVII : « Allez à la mer, » dit : « La pauvreté de Jésus-Christ fut telle qu'il n'avoit pas de quoi payer le tribut. » Le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, ch. IX : « Les renards ont des tanières, » ajoute aussi : « Pour moi, dit-il, ma pauvreté est telle que je n'ai pas même un petit logis, je n'habite pas sous un toit qui m'appartienne. » On peut établir la même vérité au moyen d'une foule d'autres preuves. Donc, la pauvreté actuelle appartient à la perfection évangélique.

3° Les Apôtres pratiquèrent d'une manière éclatante la perfection évangélique, cependant ils ne négligèrent pas la pauvreté actuelle, puisqu'ils abandonnèrent tout ce qu'ils possédoient, ce qui faisoit dire à saint Pierre, S. Matthieu, chap. XIX : « Voici que nous avons tout quitté, etc. » Saint Jérôme dit à cette occasion, dans sa lettre à Hébidia : « Voulez-vous être parfaite et vous établir d'une manière stable au sommet de la perfection, faites ce que firent les apôtres, vendez tout ce que vous possédez, donnez-le aux pauvres et suivez le Sauveur, seule et dépourvue de tout, suivez la croix pauvre et suivez-la seule. »

Quarto, solvemus ea quæ pro se inducunt.

Ad ostendendum autem paupertatem actualem ad evangelicam perfectionem pertinere, assumatur primo illud quod dicitur *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, » etc. Sed ille qui sua vendit, et pauperibus tribuit, non solum habitualem paupertatem eligit, sed etiam actualem. Ergo actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet. Item, perfectio evangelica consistit in imitatione Christi : sed Christus non solum voluntate : sed etiam realiter fuit pauper, unde *Matth.*, XVII, super illud : « Vade ad mare, » Glossa : « Dominus tantæ paupertatis fuit, ut unde tributum solveret, non haberet, » et *Luc.*, IX, super illud : « Vulpes foveas habent, » etc. dicit Glossa : « Ego sum tan-

tæ paupertatis, ut nec hospitium quidem habeam, nec meo utar tecto, » et per multas alias autoridades de facili hoc probari potest. Ergo actualis paupertas ad perfectionem pertinet evangelicam.

Item, perfectio evangelica in Apostolis maxime claruit ; sed ipsi actualem paupertatem habuerunt sua omnia relinquentes, unde Petrus dixit, *Matth.*, XIX : « Ecce nos reliquimus omnia, » etc. Et ideo Hieronymus dicit ad Hebidiam : « Vis esse perfecta et in primo stare fastigio dignitatis, fac quod fecerunt Apostoli. Vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et sequere Salvatorem, et nudam solamque crucem nuda sequaris et sola. » Ergo actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet.

Donc, la pauvreté actuelle est le but de la perfection évangélique.

4° Le commentaire ajoute aux paroles suivantes de saint Marc, ch. X : « Il est excessivement difficile à ceux qui possèdent des richesses, etc. ; » « Autre chose est posséder des richesses, autre chose est les aimer. » Il est bien des personnes qui les possèdent et qui ne les aiment pas, il en est d'autres, au contraire, qui ne les possèdent pas et qui les aiment.

5° Il en est d'autres qui les possèdent et qui les aiment, d'autres ne trouvent de plaisir ni à les avoir, ni à les aimer : pour ceux-ci ils sont plus en sûreté, et ils peuvent dire avec l'Apôtre : « Le monde pour moi est attaché à la croix, et moi je suis aussi crucifié pour lui. » Donc, la pauvreté actuelle, jointe à la pauvreté habituelle, est préférable à la pauvreté habituelle seule.

6° On peut conclure la même chose du commentaire de ces paroles de saint Matthieu, ch. XIX : « Le riche entrera difficilement dans le royaume de Dieu ; » il dit : « Le plus sûr est de ne rien posséder et de ne pas aimer les richesses. »

7° Sur ces paroles de saint Jacques, II : « Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres dans ce monde, » le commentaire dit : « Les pauvres des choses temporelles. » Mais ceci n'a lieu que pour la pauvreté actuelle. Donc ceux qui sont pauvres actuellement sont les élus de Dieu.

8° Sur ces paroles de saint Luc, XIV : « Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède, » le commentaire dit : « Mais il y a une différence entre renoncer à tout et abandonner tout ; » parce que l'action de renoncer convient à tous ceux qui se servent d'une manière licite des choses mondaines qu'ils possèdent, tout en tendant par la pensée aux choses éternelles. Abandonner est l'acte des parfaits, qui rejettent tout ce qui est temporel, pour soupirer après les seules choses éternelles. Donc abandonner ce qui appartient à la pauvreté actuelle, est de la perfection évangélique, mais renoncer à ce qui appartient à

Item, *Marc.*, X, super illud : « Quam difficile qui pecunias habent, » etc., Glossa : « Aliud est pecuniam habere, aliud amare. Multi habent et non amant, et multi non habent et amant. » Item, alii et habent et amant, alii vero non habere nec amare se gaudent, qui tutiores sunt, et quidem cum Apostolo dicere possunt : « Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. » Ergo actualis paupertas et habitualis simul præferenda est habituali paupertati.

Item, idem potest haberi *Math.*, XIX, per Glossam super illud : « Dives difficile intrabit in regnum Dei, » Glossa : « De omnibus tutius est nec habere, nec amare divitias. »

Item, *Jac.*, II : « Nonne Deus elegit pau-

peres in hoc mundo, » Glossa : « Inopes rerum temporalium. » Hoc autem non est nisi per actualem paupertatem. Ergo actualiter pauperes sunt electi à Deo.

Item, *Luc.*, XIV, dicitur : « Qui non renuntiat omnibus quæ possidet, » Glossa : « Hoc tamen distat inter renuntiare omnibus et relinquere omnia ; » quia renuntiare convenit omnibus qui ita licite utuntur omnibus mundanis quæ possident, ut tamen mente tendant ad æterna. Relinquere est tantummodo perfectorum, qui omnia temporalia postponunt et solis æternis inhiant. Ergo relinquere quod pertinet ad actualem paupertatem, est evangelicæ perfectionis, sed renuntiare quod pertinet ad habitualement, secundum Glos-

l'habituelle, c'est, selon le commentaire précité, ce qui est de nécessité de salut.

9° Saint Jérôme dans sa lettre contre Vigilance, après les paroles citées plus haut, ajoute : « Le Seigneur s'adresse à celui qui veut être parfait, et qui comme les Apôtres quitte son père, sa barque et ses filets. Celui que vous louez, c'est le second ou le troisième degré; degré qui consiste à donner le revenu de ses biens aux pauvres et que nous admettons comme vous, pourvu que nous sachions que le premier degré de la perfection doit être préféré au second ou au troisième. » Donc, d'après cela, il est évident qu'il faut préférer ceux qui abandonnent aux pauvres tout ce qu'ils possèdent, à ceux qui ne leur en donnent que le revenu.

10° Le même saint, dans sa lettre au moine Rustique, dit : « Si vous avez des biens, vendez-les, donnez-les aux pauvres; si vous n'en avez pas, vous êtes débarrassé d'un énorme fardeau, suivez nu le Christ dépourvu de tout. » C'est ici une œuvre pénible, grande et ardue, mais de grandes récompenses lui sont réservées. On peut tirer des lettres de saint Jérôme une foule d'autres preuves qui doivent s'entendre de la pauvreté actuelle, et que pour plus de brièveté nous omettons.

11° Saint Augustin dit dans son livre des Dogmes ecclésiastiques, « qu'il est bon d'accorder avec mesure ses biens aux pauvres, mais qu'il vaut mieux, si l'on veut suivre le Seigneur, les leur donner tous à la fois, afin qu'étant ainsi débarrassé de toute espèce de sollicitude, on puisse être pauvre avec Jésus-Christ; » d'où l'on doit tirer la même conséquence que précédemment.

12° Saint Ambroise dit dans son livre des Devoirs : « Les richesses ne servent de rien pour la vie éternelle, » comme l'a clairement démontré le Seigneur dans l'Évangile, lorsqu'il dit : « Bienheureux les

sam prædictam, est de necessitate salutis.

Item, Hieronymus in epistola contra Vigilantium, post verba inducta, subjungit : « Ad eum loquitur Dominus, qui vult esse perfectus, qui cum Apostolis patrem, naviculam et rete dimittit. Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, qui scilicet fructum possessionum dat pauperibus, quem, et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertijs præferenda. » Ergo patet quod præferendi sunt illi qui omnia sua dimittunt illis qui de fructibus possessionum dividunt pauperibus.

Item, in epistola ad Rusticum monachum : « Si habes substantiam, vende et da pauperibus; si non habes, grandi onere liberatus es, nudum Christum nudus sequere. » Durum, grande, difficile, sed

magna sunt præmia, et multa alia hujusmodi ex epistolis Hieronymi accipi possunt, quæ de actuali paupertate necesse est ut intelligantur quæ causa brevitatis dimittuntur.

Item, Augustinus dicit in lib. *De eccles. dogm.* : « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius est pro intentione sequendi Dominum in simul donare, et absolutum a sollicitudinibus egere cum Christo, » et sic idem quod prius.

Item, Ambrosius in lib. *De offic.* : « Nullum adminiculum præstant divitiæ ad vitam beatam, quod evidenter Dominus in Evangelio demonstravit, dicens : « Beati pauperes, quoniam vestrum est regnum Dei. » Et infra : « Itaque paupertatem,

pauvres, parce que le royaume des cieux est à vous; » il en est de même de ce qui suit : « C'est pourquoi il a été établi d'une manière parfaitement claire que la pauvreté, la faim, la souffrance, qui sont des maux que l'on supporte, non-seulement ne sont pas un obstacle pour le salut, mais que ce sont des moyens d'y arriver. » Or, on ne peut pas entendre cela de la pauvreté habituelle, par laquelle l'homme renonce aux richesses, vu que personne ne les considère comme un obstacle au salut. Donc il faut l'entendre de la pauvreté actuelle, par laquelle on renonce à tout.

13° Saint Grégoire dit dans la huitième Homélie de la seconde partie de son explication d'Ezéchiel : « Lorsque quelqu'un voue à Dieu une partie de ce qu'il possède, et qu'il s'en réserve une partie qu'il ne voue pas, il fait un sacrifice; mais lorsqu'il voue au Dieu tout-puisant tout son avoir, tout ce qu'il a de vie, tout ce qu'il a de sagesse, il lui offre alors un holocauste; mais l'holocauste étoit de tous les sacrifices le plus parfait. » Donc abandonner pour Dieu tout ce que l'on possède, est de toutes les œuvres la plus parfaite.

14° Saint Grégoire, dans son Prologue de Morale, dit : « Lorsque mon esprit me contraignoit encore à m'occuper comme en apparence des affaires du monde, voici que ces affaires suscitérent contre moi une foule d'obstacles, au point que ce n'étoit plus en apparence, mais ce qui est plus grave, c'étoit par l'esprit qu'elles me retenoient; fuyant enfin avec soin tout cela, je gagnai le port d'un monastère, et après avoir quitté toutes ces affaires du monde, je les considérois alors comme des choses vaines, et je m'échappai nu du naufrage de ce monde. » Ces paroles démontrent le danger qu'il y a à posséder les biens du monde, parce que leur possession retient l'esprit enchaîné d'une manière dangereuse, ce qui fait qu'il est plus louable de se dépouiller par la pauvreté actuelle des biens temporels, afin que l'esprit soit libre des soucis qu'ils engendrent.

famem et dolorem quæ portantur mala, non solum impedimento non esse ad vitam beatam; sed adjumento esse evidentissime pronuntiatum est. Sed hoc non potest intelligi de paupertate habituali, qua homo divitias subjicit, quia hæc a nullo putantur impeditiva beatitudinis. » Ergo oportet quod intelligatur de paupertate actuali, quæ omnia abjicit.

Item, Gregorius dicit in octava Homilia secundæ partis super *Ezech.* : « Cum quis suum aliquid Deo novet, et aliquid non novet, sacrificium est; cum vero omnè quod habet, omnè quod vivit, omnè quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est; sed holocaustum erat dignissimum sacrificiorum. » Ergo perfectissimum opus

est omnia sua propter Deum dimittere.

Item, Gregorius in prologo *Moral.* : « Cumque adhuc me cogeret animus præsentis mundo quasi specietenus deservire, cœperunt multa contra me ex ejusdem mundi cura succrescere, ut in eo jam non specie, sed quod est gravius, mente retinere, qui tandem cuncta sollicitè fugiens, portum monasterii petii, et relictis quæ mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex hujus mundi naufragio nudus evasi. » Ex quo patet quod periculum est res mundi possidere, quia earum possessio periculosementem retinet, et idco laudabilis est etiam possessiones rerum temporalium a se abjicere per actualem paupertatem, ut mens a cura divitiarum liberetur.

15° Saint Chrysostôme dit dans son livre qui a pour titre : *Personne n'est lésé que par soi-même* : « En quoi le manque des biens temporels a-t-il lésé les Apôtres ? ne couloient-ils pas leurs jours au milieu de la faim, de la soif et du dénuement le plus complet ? et c'est ce qui les a rendus grands et illustres ; c'est aussi ce qui leur a donné cette confiance illimitée qu'ils avoient en Dieu. » Ces paroles prouvent que la pauvreté actuelle, qui consiste dans le dénuement des biens temporels, appartient à la perfection apostolique.

16° Saint Bernard écrit à l'archevêque de Sens : « Heureux celui qui ne conserve rien de ce qu'il possède ; qui n'a pas comme les renards de tanière, ni de nid comme les oiseaux, ni de bourse comme Juda, et qui n'a ni maison, ni même, à l'exemple de Marie, d'appartement dans une hôtellerie, imitant d'une manière parfaite, par là, celui qui n'avoit pas où reposer sa tête ; » ceci établit d'une manière claire que ne rien posséder dans le monde appartient à la perfection chrétienne.

17° Il est dit, I. Quest., ch. II, *Si quis* : « Il est certainement plus parfait celui qui se dépouille des biens du monde, ou qui, quand il ne les possède pas, est loin de les désirer, que celui qui donne à une église une partie d'une grande fortune qu'il possède. » Il est donc démontré d'après cela qu'il est de la perfection de ne rien posséder.

18° Il y a bien plus de raisons pour celui qui se livre à la contemplation divine d'être libre des biens du monde, que pour ceux qui se livroient à la contemplation philosophique. Mais les philosophes, afin de se livrer plus librement à la philosophie, renonçoient aux biens du monde, et en cela ils étoient louables. C'est ce qui fait que saint Jérôme dit au prêtre Paulin, en parlant de l'institution des moines : « Socrate, cet enfant de Thèbes, homme autrefois fort riche, renonça, lorsqu'il se dirigeoit vers Athènes, pour s'y livrer à l'étude de la phi-

Item, Chrysostemus dicit in lib. *Quod nemo læditur nisi a seipso* : « Quid Apostolos penuria rerum corporalium læsit ? Nonne in fame, et siti, et nuditate degebant, et pro his clari magis et magnifici habebantur, atque ingentem per hoc fiduciam quæsierunt apud Deum. » Ex quo patet quod actualis paupertas, quæ in penuria rerum consistit, ad apostolicam perfectionem pertinet.

Item, Bernardus dicit ad Senonensem archiepiscopum : « Felix qui nihil sibi retentat ex omnibus quæ habet. Non foveam ut vulpes, non tanquam volucres nidum, non loculos, quomodo Judas, non domos sicut nec Maria locum in diversorio, imitatus profecto illum qui non habebat ubi caput suum reclinaret. Ex quo patet quod

nihil omnino possidere in mundo, ad christianam perfectionem pertinet.

Item, I. quæst. II. cap. *Si quis* : « Perfecto perfectior est ille qui se rebus mundi expoliat, aut qui cum nihil habuerit, nec habere desiderat, quam ille qui ex multis quæ possidet, aliquid ecclesiæ præstiterit. » Ex quo patet quod nihil possidere ad perfectionem christianam pertinet.

Item, eum qui vacat contemplationi divinæ magis oportet esse à rebus mundanis liberum, quam eos qui contemplationi philosophiæ vacabant ; sed philosophi, ut libere philosophiæ vacarent, laudabiliter mundi substantiam abjecerunt, unde Hieronymus dicit ad Paulinum presbyterum *De institut. monach.* : « Socrates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad

losophie, à une quantité considérable d'or, et son avis étoit qu'il ne pouvoit posséder à la fois la vertu et les biens du monde. » Donc, à bien plus forte raison, il est louable de tout quitter pour se livrer à la contemplation divine. C'est ce qui fait dire au commentaire interlinéaire des paroles suivantes, S. Matth., ch. XIX : « Si vous voulez être parfait, etc., » « voici la vie contemplative de l'Évangile. »

19° Le mérite parfait est seul digne d'une récompense excellente, mais la récompense excellente, c'est-à-dire le pouvoir de juger est réservé à la pauvreté actuelle, ainsi que le prouvent les paroles suivantes de saint Matthieu, ch. XIX : « Vous qui avez tout quitté, etc. » « Vous vous assoirez, etc., » et le commentaire ajoute : « Ceux qui ont tout quitté pour suivre le Seigneur, ceux-là seront juges; quant à ceux qui possèdent ce qu'il est permis de posséder et qui en ont usé licitement, ils seront jugés. » Donc le mérite le plus parfait consiste dans la pauvreté actuelle.

20° L'Apôtre, I. Cor., ch. VII, donnant le conseil de garder la virginité, en assigne la raison : « C'est, dit-il, pour que ceux qui la gardent soient sans inquiétude. » Mais l'abandon des biens temporels délivre surtout l'homme de toute espèce de sollicitude, parce que les biens temporels en procurent nécessairement à ceux qui les possèdent; ce qui fait que saint Luc désigne les richesses par le mot épines, parce qu'elles suffoquent par les soucis qu'elles créent la parole de Dieu dans les cœurs de ceux qui l'entendent. » Donc la pauvreté actuelle appartient aussi bien à la perfection évangélique que la virginité.

Nous démontrerons par la suite que cette perfection qui consiste en ce que quelqu'un renonce à ce qu'il possède en propre, n'exige pas même des richesses possédées en commun. 1° La perfection vient de Jésus-Christ et des Apôtres. Or, on ne lit nullement que ceux-ci, après avoir renoncé à ce qu'ils possédoient en propre, aient eu quelques biens

philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit, nec putavit se posse et virtutes simul, et divitias possidere; » ergo multo magis ad vacandum contemplationi divinæ, laudabile est omnia sua relinquere, unde super illud *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, » etc., dicit interlinearis : « Ecce contemplativa quæ ad Evangelium pertinet. »

Item, præmium excellens non debetur, nisi merito excellenti; sed præmium excellens, id est judiciaria potestas, debetur actuali paupertati, sicut patet *Matth.*, XIX, super illud : « Vos qui reliquistis, etc., sedebitis, » etc., ubi dicit Glossa : « Qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Dominum, hi judices erunt; qui licita habentes recte usi sunt, judicabuntur. » Ergo in actuali

paupertate meritum excellens consistit.

Item, I. ad *Cor.*, VII, Apostolus consilium dans de virginitate servanda, rationem assignat, ut scilicet « sine sollicitudine sint; » sed abjectio divitiarum maxime facit hominera sine sollicitudine esse, quia divitiæ suis possessoribus de necessitate multas sollicitudines ingerunt, unde *Luc.*, VIII : « Divitiæ per spinas significatur quæ verbum sua sollicitudine suffocant in cordibus auditorum. » Ergo sicut virginitas, ita actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet.

Uterius ostendemus quod ista perfectio qua aliquis reliquit propria, non requirit possessionem divitiarum in communi. Primordium enim perfectionis in Christo et in Apostolis fuit; sed ipsi non leguntur sua

en commun, on lit plutôt qu'ils n'avoient pas même de maison où ils pussent habiter. C'est ce qui a été prouvé plus haut. Donc la perfection de pauvreté n'exige aucunes possessions communes.

2° Saint Augustin dit dans son livre de la Doctrine chrétienne : « Ceux d'entre les juifs qui dans la primitive Eglise se convertirent à Jésus-Christ, parce qu'ils reçurent immédiatement les biens spirituels, reçurent le Saint-Esprit avec tant de plénitude qu'ils vendoient ce qu'ils possédoient et en apportoient le prix aux pieds des Apôtres, pour qu'ils le distribuassent aux pauvres. » Il dit un peu plus bas : Il « n'est dit d'aucun homme, appartenant aux églises fondées chez les païens, qu'il ait agi de la sorte, et la raison, c'est que ceux qui avoient pour dieux des idoles n'avoient pas été trouvés si près de Dieu. » Ces paroles prouvent que saint Augustin préfère la perfection de la primitive église des juifs à celle de la primitive église des païens, et la raison de cette prédilection, c'est qu'ils vendirent tout ce qu'ils possédoient pour le donner aux pauvres. Or, ils vendirent leurs biens, au point de ne s'en réserver aucuns de communs. Donc la pauvreté qui consiste même à ne rien posséder en commun, est plus parfaite que celle qui conserve quelques biens communs.

3° Saint Jérôme parlant à Héliodore de la mort de Népotien, dit par dérision : « Sous Jésus-Christ pauvre qu'ils soient plus riches moines qu'ils ne le furent séculiers, qu'ils aient des richesses qu'ils ne possédoient pas sous l'empire du démon qui est riche, que l'Eglise désire qu'ils soient riches ceux qu'auparavant le monde a tenus pour mendians. » Or, ceci plus peut fréquemment arriver dans les religions auxquelles il est permis d'avoir des biens, pendant qu'il est impossible qu'il en soit ainsi dans celles qui ne possèdent rien. Donc les religions qui ne possèdent rien, sont plus louables que celles qui possèdent.

relinquentes aliquas possessiones habuisse in communi, imo potius legitur quod nec etiam domos habebant ad manendum, ut supra probatum est. Ergo perfectio paupertatis non requirit aliquas possessiones communes.

Item, Augustinus in III. de *Doctrina christ.*, dicit quod « illi qui conversi fuerunt ex Judæis ad Christum in primitiva Ecclesia, quia proximi spiritualibus fuerunt, tam capaces extiterunt Spiritus sancti, ut omnia sua venderent, eorumque pretium degentibus distribuendum ante pedes Apostolorum ponerent; » et infra : « non enim homo ullas ecclesias gentium fecisse scriptum est, quia non tam prope inventi erant, qui simulacra manufacta Deos habebant. » Ex quo patet, quod Augustinus præfert perfectionem primitivæ ecclesiæ judæorum primitivæ ecclesiæ ex

gentibus in hoc quod omnia sua vendiderunt pauperibus distribuenda; sed ipsi ita vendiderunt propria, quod nullas possessiones in communi reservaverunt sibi. Ergo majoris perfectionis est paupertas illa sine possessionibus in communi, quam illa quæ in communi possessiones habet.

Item, Hieronymus ad Heliodorum de morte Nepotiani irridendo loquens dicit : « Sint ditiores monachi quam fuerant sæculares, possideant opes sub paupere Christo, quas sub locuplete diabolo non habuerant, et suspiret eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos; » hoc autem frequenter contingere potest in religionibus, quæ possunt possessiones habere, non autem in illis quæ possessionibus carent. Ergo magis est laudabile in religionibus possessionibus carere, quam eas habere.

4° Saint Jérôme écrit à Lucinus de Bétique : « Tout le temps que nous sommes occupés des biens du siècle et que notre ame est dominée par les soins qu'exige l'administration de nos biens et de nos revenus, il ne nous est pas possible de penser librement à Dieu. » Donc il vaut mieux pour les religieux de n'avoir ni biens ni revenus que d'en avoir.

5° Saint Grégoire dit dans le troisième livre de ses Dialogues, parlant du serviteur de Dieu Isaac : « Comme ses disciples lui insinuoient fréquemment de recevoir les biens qu'on lui offroit pour subvenir aux besoins du monastère, gardien vigilant de sa pauvreté, il demeurait fortement attaché à son sentiment, disant : Le moine qui sur la terre cherche des biens, n'est pas véritablement moine. Il avoit ainsi autant de crainte de perdre la sécurité que lui procuroit sa pauvreté, que les avarés riches ont coutume d'apporter de soins à la conservation de leurs trésors. » Il est évident d'après cela qu'il y a une plus grande perfection à n'avoir pas de possessions communes qu'à en avoir.

6° Parmi les moines d'Egypte, desquels il est parlé dans les vies des Pères, on regardoit comme plus parfaits, ceux desquels il est dit, que vivant dans le désert, ils n'avoient aucune espèce de biens. Donc les possessions communes ne sont pas requises pour la pauvreté évangélique.

7° Il est au pouvoir des tyrans d'enlever les biens communs ; par conséquent si on n'étoit tenu de renoncer à tout ce que l'on possède, qu'autant que l'on entreroit dans une religion qui possède des biens de ce genre, les tyrans pourroient empêcher de pratiquer la perfection de la pauvreté évangélique, ce qui est absurde.

8° On conseille la pauvreté pour amoindrir les soucis qu'occasionnent les biens du monde ; mais les biens communs en procurent aussi une foule pour les conserver, les administrer et les cultiver ;

Item, Hieronymus ad Lucinum Beticum : « Quamdiu versamur in rebus sæculi, et anima nostra possessionum ac reddituum procuratione devicta est, de Deo libere cogitare non possumus. » Ergo magis expedit religiosi, redditibus et possessionibus carere quam eas habere.

Item, Gregorius dicit in III. lib. *Dialog.*, loquens de Isaac, servo Dei : « Cumque ei crebro discipuli innucent, ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos, fortem illam suam tenebat sententiam dicens : Monachus qui in terra possessiones quærit, non est monachus. Sic quippe metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire. » Ex quo patet quod majoris

perfectionis et securitatis est possessionibus communibus carere quam eas habere.

Item, inter monachos Ægypti, de quibus in vitis Patrum legitur, perfectiores illi reputabantur, qui in eremo nullas possessiones habuisse leguntur ; non ergo possessiones communes ad paupertatem evangelicam requiruntur.

Item, communes possessiones auferre in potestate tyrannorum consistit. Si ergo non sunt relinquenda omnia nisi intretur in religionem, quæ possessiones habeat, in potestate tyrannorum erit impedire perfectionem evangelicæ paupertatis, quod est absurdum.

Item, ad hoc paupertas consulitur, ut sollicitudo de rebus mundi minuatur ; sed possessiones communes multas sollicitudines

donc ceux qui n'ont pas de biens communs gardent le conseil de la pauvreté d'une manière plus parfaite.

3° Nous allons démontrer maintenant que la pauvreté de laquelle il vient d'être parlé, n'exige pas d'une manière absolue de tous ceux qui la pratiquent le travail des mains. Comme le dit en effet saint Augustin, dans son livre du Travail des moines : « Ceux qui avoient dans le monde de quoi subvenir aux besoins de la vie, sans exercer de métier, et qui convertis ont distribué ces ressources aux pauvres, ne doivent pas pour cela être contraints à travailler de leurs mains; seulement de tels hommes sont louables lorsqu'ils embrassent volontairement la pauvreté pour Jésus-Christ, quand même ils n'auroient pas de biens communs. » 1° Nous lisons que dans la primitive Eglise on en voyoit à Jérusalem qui vivoient de la sorte; c'est ce que rapporte saint Augustin au même endroit. Donc ceux qui embrassent la pauvreté ne sont pas astreints au travail des mains, quand même ils n'auroient pas de biens en commun.

2° Il n'y a pour personne de précepte qui oblige au travail des mains, à moins que l'on ne puisse pas se procurer autrement ce qui est nécessaire à la vie. Mais ceux qui ne possèdent rien ne sont tenus eux aussi au travail des mains par aucun précepte, à moins qu'ils ne s'y soient obligés par vœu. Donc il n'est pas vrai d'une manière absolue qu'ils soient tenus au travail des mains; ils n'y sont obligés qu'accidentellement, à savoir quand il ne leur est pas possible de se procurer autrement les choses nécessaires à leur subsistance; dans ce cas, tout homme est tenu de travailler de ses mains, ou bien sa règle l'y obligeroit par article particulier.

3° Le précepte de la pauvreté donné par le Seigneur a pour but la contemplation ainsi que le prouvent les paroles suivantes de saint Matthieu, ch. XIX : « Si vous voulez être parfait, etc., » la Glose

ingerunt de ipsis conservandis et custodiendis, et excolendis; ergo perfectius consilium paupertatis impletur ab illis qui communes possessiones non habent.

Uterius ostendemus, quod paupertas prædicta laborem manuum non requirit in omnibus de necessitate. Sicut enim dicit Augustinus in lib. *De opere monach.* : « Illi qui habebant in sæculo aliquid quo sine officio sustentarent hanc vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispartiti sunt, non sunt cogendi manibus laborare; sed tales laudabiliter voluntariam paupertatem pro Christo assumunt, etiam si communes proprietates non habeant, » tales enim fuisse multos in primitiva ecclesia in Hierosolymis legimus, ut Augustinus ibidem dicit. Ergo illi qui paupertatem eli-

gunt, etsi communes possessiones non habeant, non tenentur manibus laborare.

Item, nullus tenetur manibus laborare quasi ex præcepto, nisi in illo casu quo aliunde licite victum habere non potest; sed illi qui possessiones non habent, non aliunde ad laborem manuum obligantur, quam ex præcepto; nisi forte ex voto. Ergo non simpliciter verum est, quod ad laborem manuum teneantur, sed solum in casu, quando scilicet alias licite victum habere non possent, in quo etiam casu quilibet homo teneretur manibus laborare, vel etiam nisi ad hoc ex statuto suæ regulæ teneretur.

Item, consilium de paupertate à Domino datum ad vitam contemplativam ordinatur, ut patet per Glossam *Matth.*, XIX, super

ajoute : « C'est ici la vie contemplative qui appartient à l'Évangile ; » mais ceux qui sont obligés de demander leur nourriture au travail des mains, sont nécessairement entravés d'une manière grave dans l'œuvre de la contemplation. Par conséquent si ceux qui embrassent la pauvreté pour Jésus-Christ, sont obligés de travailler de leurs mains, ce sera un conseil indiscret, qui entrave plutôt qu'il ne facilite, ce pourquoi il est ordonnée. Or, il est absurde de parler de la sorte.

4^o Si ceux qui abandonnent tout pour Jésus-Christ doivent avoir l'intention de travailler des mains, ou cette intention a pour but le travail des mains en lui-même, ou bien elle a pour but de se procurer les choses nécessaires à la vie, ou encore d'acquérir par ce travail ce qu'il faut avoir pour faire l'aumône. Mais il seroit ridicule de dire que la perfection spirituelle qui consiste dans la pauvreté ait pour but le travail des mains en lui-même ; car le travail corporel l'emporteroit alors sur la perfection spirituelle. On ne peut pas dire non plus que leur intention doit avoir pour but le travail des mains, afin de se procurer ce qui est nécessaire à la vie ; soit parce qu'ils pouvoient se procurer ces choses au moyen des biens auxquels ils ont renoucé, soit parce que le travail des mains ne procure que difficilement aux pauvres de Jésus-Christ, qui se livrent à la prière et aux bonnes œuvres spirituelles, les choses nécessaires à leur subsistance, ce qui fait que comme le dit saint Augustin dans son livre du Travail des moines, « que quand même ils travailleroient de leurs mains, ils ont besoin que les fidèles les sustentent. » On ne peut pas dire non plus qu'ils se proposent par ce travail d'acquérir de quoi faire l'aumône, parce qu'il leur eût été possible d'en faire de bien plus abondantes au moyen de ce qu'ils possédoient précédemment, ce qui fait qu'ils n'au-

illud : « Si vis perfectus esse, » etc. Glossa : « Ecce contemplativa vita, quæ ad Evangelium pertinet, sed eos quos oportet victum quærere manuum labore, necesse est plurimum a contemplationis opere retardari. » Si ergo qui pauperem vitam eligunt propter Christum, necesse habent manibus laborare, sequitur quod consilium paupertatis magis impediatur quam promoveatur id ad quod ordinatur, et eita rit indiscretum consilium, quod dicere est absurdum.

Item, si eos qui relinquunt omnia propter Christum, oportet intentionem habere ut manibus laborent, aut ista intentio ordinatur ad laborem manuum propter seipsum, aut propter victum quærendum, aut propter eleemosynas faciendas ex his quæ labore manuum acquiruntur. Sed ridiculum est dicere, quod spiritualis perfectio quæ in paupertate consistit, ad laborem manuum propter seipsam ordi-

netur, sic enim labor corporalis spirituali perfectioni præferretur. Similiter non potest dici quod intentio eorum debeat ordinari ad laborem manuum propter victum quærendum, tum quia victum habere poterant ex rebus quas dimiserant, tum quia labor manuum pauperibus Christi qui orationibus et aliis spiritualibus bonis vacant, ad victum non sufficit de facili ; unde etiam si manibus laborent, indigent a fidelibus sustentari, ut dicit Augustinus in lib. *De opere monach.* Similiter non potest dici, quod labori manuum debeant intendere propter eleemosynas exinde faciendas, quia multo largiores eleemosynas ex rebus possessis prius facere potuissent, et sic eos non oportebat propter hoc sua relinquere, ut ex labore manuum eleemosynas facerent. Ergo non oportet quod illi qui sua relinquunt possessiones communes non habent, laborare manibus intendant ad hoc quod

roient pas dû l'abandonner, afin de faire l'aumône au moyen du fruit leur procure le travail de leurs mains. Il n'est donc pas nécessaire que ceux qui renoncent à ce qu'ils possèdent et qui entrent dans une religion ou il n'y a pas de biens communs, se proposent de travailler de leurs mains, pour faire ce que nous avons dit plus haut du travail des mains.

4^o Il nous reste maintenant à répondre aux preuves apportées par nos adversaires à l'appui de leur assertion. 1^o A leur première objection formulée dans les termes suivants : La mendicité et les richesses, etc., on répond : Comme les richesses ne sont pas un péché, que leur abus seul en est un, la pauvreté elle aussi n'est pas un péché, il n'y a que son abus qui en soit un ; il y a péché, quand on la supporte avec impatience et malgré soi ; dès-lors le désir des richesses fait en effet tomber dans une foule de fautes. L'Apôtre dit, I. Tim., ch. VI : « Ceux qui désirent les richesses tombent dans la tentation et dans les filets de Satan, etc. » Saint Chrysostôme expliquant saint Matthieu tient le même langage. « Ecoutez, vous tous qui êtes pauvres, mais écoutez vous surtout, qui désirez vous enrichir ; il n'y a pas de mal à être pauvre, mais il y en a à vouloir ne l'être pas. » Ceci démontre donc que la pauvreté forcée entraîne avec elle certains dangers qui n'accompagnent pas la pauvreté volontaire. Ceux en effet qui sont volontairement pauvres, n'ont pas le désir d'être riches. Donc Salomon entend ce qu'il dit : « La mendicité et les richesses, etc., » de la pauvreté involontaire, comme le prouve ce qui suit : « De peur que poussé par la détresse, etc. ; » le commentaire dit aussi, « l'homme en qui habite l'esprit de Dieu demande que ni l'abondance ni la privation des biens temporels ne lui fassent oublier les biens éternels. » Ces paroles prouvent que le Sage nous enseigne à fuir l'abus des richesses, comme celui de la pauvreté, et non les richesses ou la pauvreté.

2^o A leur seconde objection, à savoir que la sagesse est plus utile

faciant illa quæ supra de labore manuum dicta sunt.

Nunc restat respondere his quæ ab adversariis in contrarium objiciuntur. Ad id ergo quod primo objicitur, mendicitatem et divitias, etc., dicendum quod sicut divitiarum non sunt in culpa, sed divitiarum abusus, ita mendicitas sive paupertas non est in culpa, sed paupertatis abusus, quando scilicet aliquis paupertatem invitatus et impatienter sustinet ; tunc enim desiderio divitiarum in multa peccata quandoque incidit. I. *ad Tim.*, VI : « Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli, » etc., et hoc est quod dicit Chrysostomus super *Matth.* : « Audite quicumque pauperes estis, magis autem qui ditari concupiscitis non pauperem esse malum

est, sed non velle pauperem esse. » Patet ergo quod coacta paupertas aliquando pericula habet annexa, quæ a voluntaria paupertate sunt procul. Qui enim sunt in voluntaria paupertate divites fieri nolunt. Quod ergo dicit Salomon : « mendicitatem et divitias, » etc., intelligit de paupertate involuntaria, quod patet ex hoc quod sequitur : « Ne egestate compulsus, » etc., et etiam Glossa dicit, quod « vir cum quo est Deus petit ne copia vel inopia trans-euntium rerum in oblivionem decidat æternorum. » Ex quo patet quod abusum divitiarum et paupertatis sapiens fugiendum docet, non ipsas divitias vel paupertatem.

Ad illud quod secundo objicitur, quod utilior est sapientia cum divitiis, etc., dicendum, quod verbum illud Salomonis

si elle est unie aux richesses, etc., on répond : cette parole de Salomon doit s'expliquer d'après la règle qu'enseigne le Philosophe dans son premier livre de l'Ethique ; à savoir qu'un très-grand bien, tel que la félicité unie au plus petit des biens, est préférable à ce même bien, s'il étoit seul ; ce qui fait que si la sagesse, qui est comptée au nombre des plus grands biens, est unie aux richesses qui sont des biens plus petits, elle est préférable. Mais d'après cette règle, un très-grand bien joint à un bien très-grand, doit plus être estimé que si ce même bien n'étoit uni qu'à un des biens les plus petits, ou que si on le prenoit seul et en lui-même ; ce qui fait que la sagesse jointe à la perfection évangélique, qui consiste dans la pauvreté et qui est du nombre des biens les plus parfaits, doit être préférée à la sagesse prise isolément, ou à la sagesse jointe aux richesses.

3° On répond à leur troisième objection, formulée en ces termes : La détresse a été la cause de la ruine de plusieurs. Il est ici question de la détresse volontaire, qui entraîne à sa suite le désir des richesses ; ce qui fait qu'il est dit immédiatement après, dans le texte : « Celui qui cherche à s'enrichir, » le commentaire ajoute : « dans le monde, » « détourne son œil ; » le commentaire dit, « intérieur de la crainte de Dieu. »

4° On répond à leur quatrième objection, qu'ils ne rapportent qu'en partie le commentaire ; ce qui est agir contrairement à la volonté du commentateur, et le fait est évident, car il ajoute après les paroles citées : « C'est pourquoi il n'a pas dit par là, qu'il ne valût pas mieux tout donner ; mais il craint pour ceux qui sont foibles, ce qui lui fait leur conseiller de ne donner que de manière à ne pas se réduire à la misère. »

5° Il faut répondre à leur cinquième objection, que quand on dit que la détresse éloigne de l'amitié, on doit l'entendre de la détresse forcée, qui emporte avec elle le désir des richesses, comme le prouvent les paroles suivantes : « Pendant qu'il cherche à satisfaire son appé-

procedit secundum regulam quam Philosophus docet in I. lib. *Ethic.*, quod « maximum bonum sicut felicitas connumeratum minimo bonorum est eligibilis : » unde et si sapientia quæ inter maxima bona computatur, connumeretur cum divitiis, quæ sunt de minimis bonis, est eligibilior. Sed secundum hanc regulam maximum bonum connumeratum alteri maximo bono est eligibilis, quam si connumeretur minimo bono, vel per seipsum accipiatur, unde sapientia cum perfectione evangelica, quæ in paupertate consistit, quæ est de maximis bonis, est eligibilior quam sapientia per se accepta, vel sapientia cum divitiis.

Ad illud quod tertio objicitur, Propter inopiam multi perierunt, dicendum quod loquitur de inopia voluntaria, quæ habet

necessitate desiderium divitiarum annexum, unde ibi sequitur : « Qui quærit locupletari, » Glossa : « in mundo, » « avertit oculum suum, » Glossa : « interiorem à timore Dei. »

Ad illud quod quarto objicitur, dicendum, quod Glossa illa detruncate proponitur, et contra intentionem glossatoris, quod patet, quia post inducta verba subiungitur in Glossa : « Non hoc ideo dixit quin melius esset dare omnia, sed infirmis timet, quod sic dare monet, ut egestatem non patiantur. »

Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod egestas amicitiam declinat, intelligendum est de egestate coacta, quæ habet desiderium divitiarum annexum, quod patet per hoc quod dicit, dum saturari quærit. Saturitas enim copiam quam-

tit. » La satiété emporte en effet avec elle une certaine abondance que recherchent ceux qui ne savent pas se contenter de peu, conformément à ces paroles de l'Apôtre, I. Tim., ch. VI : « Ayant la nourriture et les vêtements, nous devons en être contents, » et il en donne la raison : « Ceux qui veulent être riches, etc., » parce que souvent le désir de cette abondance éloigne de la justice.

6° On répond à leur sixième objection, que quand on dit qu'il ne faut pas renoncer entièrement aux biens temporels, en l'entend dans ce sens, que nous devons en user pour notre subsistance, pour le boire, le manger et les vêtements, comme le dit l'Apôtre lui-même : « Ayant la nourriture et les vêtements pour nous couvrir, soyons-en contents. » Il n'entend cependant pas par là, que l'homme doive renoncer à toute espèce de soins des choses temporelles.

7° On répond à leur septième objection : parmi les choses temporelles, il y en a qui sont actuellement nécessaires à sustenter la vie; tels sont les habits dont je me revêts; la nourriture et la boisson dont je dois présentement user. Si j'ai de ces biens au-delà de ce qui est nécessaire à mon entretien et qu'ils puissent suffire aux autres, je suis obligé d'en donner aux pauvres; mais s'il n'en est pas ainsi, je ne dois pas complètement m'en priver au point de demeurer nu, de ne pas avoir de quoi boire et manger au temps où je suis obligé de le faire. Telles sont les choses dont parle le commentaire. Mais il est des biens temporels que l'on ne met en réserve que pour les besoins futurs du corps; tels sont, l'argent, les biens, etc., et ce sont ces choses là que les hommes parfaits peuvent donner en entier aux autres, parce que, en attendant que la misère se fasse sentir, on peut, aidé de la divine Providence, parer de plusieurs manières à ces besoins, et l'Écriture nous recommande d'avoir confiance dans la Providence divine.

dam importat, quam quærunt qui non sunt medicis contenti, secundum illud I. ad *Timoth.*, VI : « Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus, » unde subjungit rationem : « nam qui volunt divites fieri, » etc., quia desiderium prædictæ copiæ à justitia frequenter declinare facit.

Ad sextum dicendum, quod illud quod dicitur quod temporalia non sunt omnino abjicienda, intelligendum est, quin eis utamur ad sustentationem vitæ in cibo, et potu, et vestitu, quod patet ex hoc quod dicitur, « Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus, » non tamen intelligit quin homo possit omnium temporalium curam à se abjicere.

Ad illud quod septimo objicitur dicendum, quod in rebus temporalibus quædam

sunt, quæ sunt necessaria ad sustentationem vitæ præsentialiter, sic ut vestis qua induor, et cibus et potus quibus uti debeo ad præsens. De hujusmodi autem si tantum suppetat mihi quod et alii sufficiat, debeo indigenti providere, et alias non debeo mihi totum eripere, ut scilicet nudus remaneam, vel absque cibo et potu, tempore comestionis, et de his loquitur Glossa : « Quædam autem sunt temporalia, quæ reservantur ad prohibendum necessitati corporis in futurum, sicut pecunia, possessiones, et hujusmodi, et ista talia possunt à perfectis viris totaliter aliis dari, quia interim antequam necessitas immincat, potest per divinam providentiam multipliciter subveniri, de qua fiduciam habere monemur in Scripturis. »

8° On répond à leur huitième objection que, bien qu'il n'y ait pas de précepte de ne retenir aucun argent pour les besoins de la vie, c'est un conseil; si le Seigneur eut une bourse, ce n'étoit pas parce qu'il ne pouvoit pas se procurer par d'autres moyens ce qui lui étoit nécessaire pour vivre; mais pour se mettre à la place des foibles, afin qu'ils considérassent comme leur étant permis ce qu'ils lui auroient vu faire à lui-même. Le commentaire des paroles suivantes de saint Jean, ch. XII : « Et ayant une bourse, etc., » ajoute : « Celui que servent les Anges eut une bourse pour subvenir aux dépenses des pauvres, condescendant à leur foiblesse. » Le commentaire ajoute aussi aux paroles suivantes du Psaume CIII : « Faisant croître le foin qui sert d'aliment aux bêtes de somme; » « Il eut une bourse pour les besoins de ceux qui étoient avec lui, ainsi que pour ses propres besoins, se mettant d'une manière plus particulière à la place des foibles; tel par exemple que dans la circonstance suivante : « Mon ame est triste. » Il eut aussi dans sa suite de pieuses femmes qui pourvoyoit à ses besoins, au moyen de leurs propres biens. Il prévint qu'il y auroit un grand nombre de personnes foibles, qui rechercheroient ces biens, et cependant il n'avoit pas empli sa bourse de biens à lui appartenant; il n'y mettoit que ceux que les fidèles lui donnoient. »

9° On répond à leur neuvième objection que, comme l'établit le Philosophe dans le second livre de l'Ethique, « le milieu de la vertu ne se prend pas d'après la distance qui le sépare des extrêmes, mais bien d'après la proportion des circonstances qu'établit la droite raison. » Ce qui fait que le milieu de la vertu ne doit pas se trouver entre le superflu et ce qu'il y a de plus bas dans chaque circonstance considérée en elle-même, mais dans une circonstance comparée aux autres circonstances. Il arrive en effet quelquefois, que le milieu d'une circonstance varie d'après la variation d'une autre circonstance; par

Ad illud quod octavo objicit dicendum, quod quamvis non sit præceptum, quod nihil pecuniæ ad usus necessarios reserve-
tur, est tamen consilium, nec Dominus loculos habuit, quasi alias ei non potuisset
provideri, sed ut infirmorum gerens per-
sonam, ut sibi licitum crederent quod à
Christo observatum viderent : unde *Joan.*,
XII. super illud : « Et loculos habens, »
dicit Glossa : « Cui ministrant angeli, lo-
culos habet in sumptus pauperum, con-
descendens infirmis, » et super illud *Psaln.*
CIII : « Producent fœnum jumentis, » dicit
Glossa : « Dominus loculos habuit in usus
eorum qui cum eo erant, et suos, perso-
nam infirmorum magis suscipiens, ut ibi :
Tristis est anima mea. Habuit et religiosas
mulieres in comitatu, quæ ministrabant ei

de substantia sua. Prævidit enim multos
infirmos futuros, et ista quæsituros, et ta-
men loculos quos habebat, ex possessio-
nibus non impleverat, sed ex his quæ ei a
devotis et fidelibus administrabantur. »

Ad nonum dicendum, quod sicut in II.
Ethic. determinatur, « medium in virtuti-
bus non accipitur secundum distantiam ab
extremis, sed secundum debitam propor-
tionem circumstantiarum, quam facit
ratio recta. » Unde non oportet quod
medium virtutis sit inter superfluum, et
diminutum in unaquaque circumstantia
secundum se considerata, sed in una cir-
cumstantia per comparisonem ad alias.
Contingit enim quandoque quod unius
circumstantiæ medium variare oportet se-
cundum variationem alterius circumstan-

exemple dans la sobriété, le mode de cette circonstance *quis*, qui, varie conformément à la variation de cet autre, *quid*, quelle chose. Il est certain, en effet, que prendre une certaine quantité de nourriture, est pour une certaine personne un acte modéré, pendant que pour une autre ce seroit un acte superflu, et pour une troisième ce seroit l'acte le plus petit. C'est pour cela que quelquefois il arrive qu'une circonstance prise en elle-même est à son plus haut degré, et qu'elle diminue d'après le rapport qui existe entre elle et une autre circonstance; la magnanimité en est un exemple. « L'homme magnanime, ainsi que le dit le Philosophe, 4^e liv. Eth., est celui qui s'honore le plus possible; » ce qui fait que celui qui dépasse cette élévation tombe dans le superflu, il l'appelle *Caymum*; il n'ajoute rien aux honneurs de l'homme magnanime, il ne fait en cela que dépasser la règle de la vertu, au point que les choses qui pour l'homme magnanime étoient modérées, sont superflues pour lui. Il est donc prouvé par là, que le milieu de la vertu n'est pas vicié par cela qu'une circonstance est prise dans son degré le plus élevé, pourvu que cette circonstance soit modérée par les autres. Par conséquent, si dans la libéralité nous examinons quelle est la quantité à donner et que l'on prenne la dernière circonstance de celle-ci, à savoir qu'il est des circonstances où tout donner c'est tomber dans le superflu, et alors il y a péché de prodigalité; dans d'autres circonstances, au contraire, tout donner est une œuvre de libéralité parfaite. Par exemple, si un homme donnoit toute sa fortune pour conjurer le péril qui menace l'état d'une destruction complète, on ne le regarderoit pas dans ce cas, d'après le Philosophe ami de la morale, comme un homme prodigue, on ne le considéreroit que comme un homme libéral. Il n'est pas prodigue non plus celui qui, pour accomplir le conseil de Jésus-Christ, donne tout ce qu'il possède, il fait seulement un acte parfait de vertu. Mais s'il agit de la sorte pour

tia, verbi gratia, in sobrietate modus hujus circumstantiæ, quis, variatur secundum varietatem hujus circumstantiæ, quid. Constat enim quod aliquid in cibum sumere est alicui personæ moderatum, quod alteri personæ est superfluum, alteri vero diminutum: unde aliquando contingit quod una circumstantia in suo maximo existens, moderatur secundum proportionem ad aliam circumstantiam, sicut in magnanimitate contingit. « Magnanimus enim, secundum Philosophum in IV. Ethic., maxime se dignificat; » unde qui excedit hanc virtutem in superfluitate, quem caymum vocat, non magnificat se majoribus quam magnanimus, sed in hoc excedit virtutis modum, quod illa quæ erant magnanimo moderata, sibi sunt superflua.

Patet ergo quod medium virtutis non corrumpitur ex hoc quod una circumstantia in sui summo accipiatur, dummodo per alias circumstantias moderetur. Si ergo in liberalitate consideremus quantum sit dandum, et accipiatur ultimum circumstantiæ hujus, videlicet omnia dare aliquibus circumstantiis adjunctis, cadat in superfluitatem et erit prodigalitati vitium; aliis autem circumstantiis adjunctis, erit perfecte liberalitatis opus, verbi gratia, si daret aliquis omnia sua ut consulat patriæ cui periculum destructionis imminet, non reputabitur a morali philosopho prodigus, sed perfecte liberalis. Similiter qui omnia sua dat, propter Christi consilium implendum, non est prodigus, sed perfectum actum virtutis agit. Si au-

une fin mauvaise ou dans des circonstances qui ne conviennent pas, c'est alors qu'il est prodigue. On peut en dire autant de la virginité et de toutes les choses de ce genre, dans lesquelles il y a excès lorsqu'on dépasse le milieu ordinaire de la vertu. Ainsi donc, il est démontré d'après cela que tout donner pour Jésus-Christ, ce n'est pas donner ce qui doit l'être et ce qui ne le doit pas, mais c'est donner seulement ce qui doit être donné. Bien qu'il ne faille pas tout donner en toute occurrence, on peut tout donner pour Jésus-Christ.

10° On répond à leur dixième objection, que la grace est la perfection de la nature, d'où il suit que rien de ce qui touche à la grace ne tue la nature. Donc il est certaines choses qui ont pour but immédiat de sustenter la nature; tels sont le boire et le manger, le sommeil, etc., et en cela un acte de vertu pur n'excède pas les bornes établies pour la conservation de la nature. C'est pourquoi, si quelqu'un se prive en cela de ce qui est nécessaire à la subsistance de la nature, il s'écarte du milieu indiqué par la raison, et il tombe dans le péché; et c'est de ces personnes dont parlent le commentaire et l'Apôtre. C'est pourquoi le commentaire dit sur les paroles suivantes: « Que votre culte soit raisonnable; » « c'est-à-dire, qu'il le soit pour ce qui concerne la macération dont il avoit parlé d'abord; soyez discret sur ce point, ne tombez pas dans l'excès; châtiez vos corps avec modération, de peur que la nature ne défaille et que la mort s'ensuive. » Mais il est des choses sans lesquelles la nature peut subsister; tels sont les plaisirs de la chair; ce qui fait que quel que soit le retranchement que l'on fasse pour Dieu en ce point, on n'excède jamais, pourvu qu'il ne se trouve pas d'autres circonstances qui fassent tomber dans le péché; c'est pourquoi la virginité est louable, elle qui s'abstient de tous les plaisirs de ce genre; elle l'est même quant à la résolution. On peut en effet, sans posséder les biens de la terre, maintenir la nature dans son

tem non debito fine aut aliis circumstantiis indebitis omnia daret, prodigus esset; et similiter est dicendum de virginitate et de aliis hujusmodi, in quibus videtur excessus contra commune medium virtutis. Sic ergo patet quod dare omnia propter Christum, non est dare danda et non danda, sed est dare danda tantum. Quamvis enim non omnia sint danda quocumque modo, sunt tamen danda propter Christum.

Ad decimum dicendum, quod gratia est perfectio naturæ, unde nihil quod ad gratiam attinet, naturam interimit. Sunt ergo quædam quæ immediate ad naturam sustentandam pertinent, sicut potus, cibus, somnus et hujusmodi et in istis actus gratiæ virtutis modum naturæ conservandæ

non excedit: unde si in istis aliquis sibi subtrahat ultra id quod natura sustinere potest, sic rationis medium excedit et vitiosus est, et de his loquitur Apostolus et Glossa. Unde dicit Glossa: « Obsequium vestrum in prædictis, scilicet in macerationem carnis, de qua præmiserat, sit rationabile, id est, cum discretione ne quid nimis sit; sed cum temperantia corpora vestra castigetis, ut non naturæ defectu cogantur dissolvi. » Quædam autem sunt, sine quibus natura conservari potest, sicut venereorum usus, et ideo in istis quantumcumque subtrahatur propter Deum, non potest esse superfluum, dummodo ex alia circumstantia vitium non incidat, et propter hoc virginitas laudabilis est, quæ ab omni hujusmodi delectabili abstinet, et

état normal, appuyé sur l'espérance que Dieu nous aidera en cela de plusieurs manières; ce qui fait que quelles que soient les choses dont on la prive, on ne dépassera pas les bornes, pourvu que ce soit pour Dieu qu'on le fasse. Il est démontré, par ce qui précède, que la pauvreté volontaire embrassée pour Jésus-Christ ne s'écarte pas du milieu de la vertu.

11° A leur onzième objection on répond : Bien que celui qui donne tout pour Jésus-Christ se prive de certains secours pour sa vie, il ne se prive cependant pas de tous; car il lui reste encore le secours de la divine providence qui, dans le besoin, ne lui fera pas défaut; il lui reste aussi le dévouement des fidèles. C'est pourquoi saint Augustin, dans son livre De l'aumône, s'élève contre ceux qui font cette objection, disant : « Pensez-vous qu'il manquera quelque chose au chrétien, au serviteur de Dieu, à celui qui se livre à l'accomplissement des bonnes œuvres, à celui qui est cher au Seigneur? Pensez-vous que celui qui donne à manger à Jésus-Christ ne sera pas nourri par lui? Pensez-vous que les biens terrestres manqueront à ceux à qui sont accordés les biens célestes? D'où vient cette pensée d'incrédulité, ce sentiment impie et sacrilège? Que fait dans la maison de Dieu un cœur perfide? Pourquoi appelle-t-on et tient-on pour chrétien celui qui ne croit pas entièrement à Jésus-Christ? Le nom de Pharisien lui convient mieux; car nous voyons dans l'Évangile que lorsque le Seigneur parloit, de l'aumône, et qu'il nous conseilloit de nous faire des amis avec les biens de la terre, » l'Écriture ajoute : « Les Pharisiens, hommes avarés, écoutoient tout ce qu'il disoit et ils se moquoient; » nous en voyons quelques-uns dans l'Église qui agissent de la même manière, leurs oreilles sont closes, leurs cœurs endurcis, il n'est aucun avertissement spirituel ou salutaire dont ils admettent la lumière; il ne faut pas nous étonner si de tels hommes méprisent les serviteurs

similiter est in proposito. Potest enim sine dominio possessionum terrenarum natura conservari cum spe divini auxilii multis modis, unde quantumcumque ei subtrahatur, non erit superfluum si propter Deum fiat; et sic patet quod voluntaria paupertas propter Christum suscepta a medio virtutis non discedit.

Ad undecimum dicendum, quod licet ille qui dat omnia propter Christum subtrahat sibi aliquod auxilium vitæ, non tamen omne quia adhuc remanet ei auxilium divinæ providentiæ, quæ ei in necessariis non deerit, et fidelium devotio. Unde Augustinus in lib. *De eleem.*, invehitur contra taha objicientes, sic dicens : « Tu christiano, tu Dei servo, tu bonis operibus dedito, tu Domino suo charo aliquid

existimas defuturum? An putas qui Christum pascit, a Christo ipse non pascitur? An putas terrena deerunt, quibus coelestia et divina tribuuntur? Unde hæc incredula cogitatio, unde impia et sacrilega ista meditatio? Quid facit in domo Dei perfidum pectus? Quid qui Christo omnino non credit appellatur et dicitur Christianus? Pharisæi sibi magis congruit nomen; nam cum in Evangelio de eleemosynis Dominus disputaret, et ut nobis amicos de terrenis lucris faceremus moneret, addidit Scriptura, dicens : Audiebant hæc omnia Pharisæi qui erant avari et deridebant eum, quales in Ecclesia quosdam videmus, quorum præclusæ aures et corda cæcata nullum de spiritualibus et salutaribus monitis lumen admittunt, de quibus non oportet mirari,

de Dieu, eux qui méprisent Dieu lui-même. » Il est donc évident, d'après cela, qu'il y a sacrilège à dire que ceux qui donnent tout pour Jésus-Christ s'exposent à devenir leurs propres meurtriers.

12° On répond à leur douzième objection que, comme le prouve ce qui a été dit déjà, celui qui donne tout à cause de Jésus-Christ ne s'expose pas à attendre à ses jours par la faim, parce que Dieu ne l'abandonne jamais jusqu'à ce point, comme le prouvent les paroles de l'Apôtre, Hébr., chap. ult. : « Je ne vous quitterai point, je ne vous abandonnerai pas. » Le commentaire ajoute : « Mais de peur qu'ils ne vinsent peut-être à dire : que faudroit-il que nous fissions, si nous manquions des secours nécessaires ? » Il y joint aussitôt la consolation, rapportant le témoignage du livre de Josué : « Je ne vous abandonnerai pas sans vous donner ce dont vous avez besoin, je ne vous délaisserai point. » Il seroit délaissé celui qui mourroit de faim; mais comme cela n'a pas lieu, l'homme doit fuir la cupidité; il est dit plus bas, « mais il tient ce langage à quiconque, comme Josué, espère en lui. Il nous fait cette promesse si nous mettons en lui notre espérance, mais il ne la promet pas aux hommes cupides et tenaces, ce n'est qu'à ceux seulement qui espèrent en Dieu à qui elle est faite. » La preuve qu'ils citent à leur appui est fautive, parce qu'il est permis à un homme, il peut même en cela être louable, de s'exposer pour Jésus-Christ à périr par le glaive, bien qu'il lui fût possible de faire autre chose. C'est ce qui se lit des martyrs qui, aux temps de la persécution, venoient s'offrir d'eux-mêmes pour confesser publiquement le nom de Jésus-Christ. S'il n'en étoit pas ainsi, il seroit défendu aux soldats de traverser les mers et d'aller s'exposer à toute espèce de dangers pour l'honneur de Jésus-Christ.

3° On répond à leur treizième objection, que l'homme est maître de ses propres biens, mais qu'il ne l'est pas de ceux d'autrui; c'est

quod contemnunt in talibus servos, quando à talibus videmus ipsam Dominum esse contemptum; » et sic patet quod sacrilegium est dicere, quod illi qui omnia propter Christum dant, se periculo homicidii committunt.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut ex jam dictis patet, ille qui dimittit omnia propter Christum, non se exponit fami quæ ipsum interimat, quia nunquam a Deo ita deseritur quod fame moriatur, quod patet *Hebr.*, ultimo, super illud : « Non te deseram, neque derelinquam. » Glossa : « Sed ne forte dicerent : Quid facturi erimus, si suffragia nobis necessaria defecerint ? » Protinus subdit consolationem, adhibens testimonium de lib. *Jesu nave*, « non te deseram, quidem necessa-

ria, neque derelinquam. » Derelinqueretur ille qui fame periret, sed quia hoc non est, non sit homo cupidus; et infra : « Hoc autem dicit omni speranti in se, sicut Josue. Hoc enim nobis promittit, si in illo spem nostram ponimus : non tenacibus, non cupidis fit ista promissio, sed sperantibus in Deo; » et tamen hoc quod assumit est falsum, quia posset homo se exponere periculo gladii propter Christum laudabiliter, etiam si haberet aliud quod faceret, sicut legitur de multis martyribus tempore persecutionis, qui ultro se offerebant in medium nomen Christi publice confitentes, alias non liceret militibus ire ultra mare, et exponere se multis periculis propter Christi honorem.

Ad tertium decimum dicendum, quod ho-

pourquoi il feroit une injustice à autrui s'il lui enlevait ses biens, pendant qu'il ne s'en fait pas à lui-même s'il se prive des siens. C'est ce qui fait qu'il est dit dans le cinquième livre de l'Éthique, que « l'homme n'est jamais injuste envers lui-même, si l'on parle exactement de l'injustice. » En outre, celui qui enlève à autrui son bien l'appauvrit contre son gré; or, cette pauvreté est dangereuse; celui, au contraire, qui renonce à ses biens, embrasse volontairement la pauvreté; or cette pauvreté est méritoire si on l'embrasse pour Jésus-Christ.

14° Il faut répondre à leur quatorzième objection que, comme on l'a dit plus haut : le Seigneur fit réserver de l'argent pour s'en servir dans le besoin et pour condescendre aux exigences des foibles; ce qui fait que l'on ne doit pas taxer de superstitieux les hommes parfaits qui ne veulent pas garder d'argent; c'étoit encore pour condescendre aux exigences des foibles qu'il mangeoit avec les Publicains, qu'il buvoit du vin et qu'il usoit d'autres mets délicats. Ce n'est cependant pas une raison pour qualifier de superstitieux les saints Pères qui dans le désert s'abstenoient de vin et d'autres mets délicats. Si le Seigneur faisoit conserver de l'argent, il ne le tenoit pas de ses propres biens, c'étoit plutôt les fidèles qui le lui donnoient sous forme d'aumône. Il est dit à cette occasion dans saint Luc, ch. VIII : « Quelques femmes suivoient le Seigneur, lui fournissant de leurs propres biens ce dont il avoit besoin. »

15° A leur quinzième objection on répond que, les Apôtres réservent de l'argent et qu'ils en recueilloient même pour venir au secours des saints pauvres qui avoient vendu leurs biens pour Jésus-Christ. Cet argent, toutefois, ne leur venoit pas de quelques possessions particulières, c'étoit le fruit des aumônes des fidèles. Quant à ce que l'on dit encore, que parmi eux il n'y avoit aucun pauvre, il ne

mo rerum suarum est Dominus, non autem rerum alterius, et ideo injuriam faceret alteri si possessiones ei auferret, non autem si possessiones sibi auferret injuriam sibi facit : propter quod dicitur in V. *Ethic.*, quod « non est injustitia hominis ad seipsum, proprie loquendo de injustitia. » Et præterea, qui alteri sua auferret, inducit eum in paupertatem involuntariam, quæ est periculosa : qui autem sua dimittit, inducit se in paupertatem voluntariam, quæ est meritoria, si sit propter Christum suscepta.

Ad quartum decimum dicendum, quod sicut supra dictum est, Dominus pecuniam reservari fecit ad necessarios usus, ut infirmis condescenderet, et ideo non est reputandum pro superstitione si aliqui perfecti viri pecuniam reservare nolunt, sicut etiam ut infirmus condescenderet, cum publicanis

comedebat et vinum bibens et aliis cibariis communiter utens. Nec tamen reputandi sunt superstitiosi sancti Patres in eremo, qui a vino, et aliis cibariis delicatis abstinebant, et tamen Dominus quamvis pecuniam reservari fecerit, non tamen eam de aliquibus propriis possessionibus habebat, sed magis ei à fidelibus per modum eleemosynæ ministrabatur, unde dicitur *Luc.*, VIII, quod « mulieres quædam sequebantur Dominum ministrantes de facultatibus suis. »

Ad decimum quintum dicendum, quod Apostoli reservabant pecunias, et etiam colligebant ut sanctis pauperibus, qui prædia sua vendiderant propter Christum, necessaria ministrarent, nec tamen illas pecunias habebant de aliquibus possessionibus, sed ex eleemosynis fidelium. Quod etiam dicitur, quod nullus egenus erat inter eos, non est intel-

faut pas entendre par là que les apôtres et les disciples de la primitive Eglise n'ont pas été exposés pour Jésus-Christ à toutes sortes de misères et de privations, puisqu'il est écrit, I. Cor., ch. IV : « Jusqu'à ce jour nous avons eu faim et soif, etc., » et dans la II^e Ep. aux Cor., ch. VI : « En nous rendant recommandables par une grande patience dans les maux, dans les nécessités, etc., » le commentaire ajoute : « de ce qui concerne la nourriture et le vêtement. » On doit entendre par là qu'ils accordoient à chacun ce qui lui étoit nécessaire, d'après les ressources dont ils dispoisoient, en sorte qu'ils soulageoient, autant qu'il étoit en leur pouvoir, les besoins de tous.

16^o On répond à leur seizième objection que, bien que ce précepte : « N'allez point chez les païens, » ait été complètement révoqué après la Résurrection, c'est parce qu'il falloit d'abord annoncer la parole de Dieu aux Juifs et ensuite la porter aux gentils, ainsi qu'il est écrit au livre des Actes, ch. XIII. Le Seigneur, toutefois, ne révoqua pas entièrement, dans la Cène, ce qu'il avoit dit aux Apôtres, savoir, qu'ils ne devoient rien porter avec eux de ce qui leur étoit nécessaire; il ne le fit que pour les temps de persécution, quand il ne leur seroit pas possible d'obtenir de leurs persécuteurs les choses nécessaires à la vie. C'est pour cette raison que le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, ch. XXII : « Lorsque je vous ai envoyé, etc., » ajoute : « Il ne donne pas aux disciples la même règle de conduite pour le temps de paix que pour celui de persécution. » Envoyant ses disciples prêcher l'Evangile il leur commande de ne rien prendre pour le voyage, établissant par là que celui qui annonce l'Evangile doit vivre de l'Evangile. Etant sur le point de mourir, toute la nation poursuivant le pasteur et le troupeau, il donne une règle adaptée à la circonstance, permettant d'emporter ce qui est nécessaire à la subsistance, jusqu'à ce que la folie des persécuteurs se fût calmée, que le temps d'évangéliser fût revenu, il les autorise même à en faire autant pour toutes

ligendum quin Apostoli et primitivæ Ecclesiæ discipuli multas egestates et penurias sustinuerunt propter Christum, cum dicitur I. Cor., IV : « Usque in hanc horam esurimus, et sitimus, » etc.; et II. Cor., VI : « In multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, » Glossa : « victus, vel vestitus : » sed quia de his quæ haberi poterant, unicuique secundum quod opus erat, tribuebant ut quantum eis facultas suppeteret, omnium indulgentias relevarent.

Ad decimum sextum dicendum, quod quamvis illud præceptum, in viam gentium ne abieritis, fuerit post resurrectionem totaliter revocatum, eo quod primum oportebat

gentes, ut dicitur Act., XIII, tamen hoc quod Dominus dixerat Apostolis, quod non secum necessaria ferrent, non totaliter revocavit in cœna, sed solum tempore persecutionis, quoniam à persecutionibus necessaria habere non potuissent : unde Luc., XXII : « Quando misi vos, » etc., Glossa : « Non eadem viveudi regula persecutionis tempore, qua pacis discipulos informat. » Missis siquidem discipulis ad prædicandum, ne quid tollerent in via præcepit, ordinans, scilicet ut qui Evangelium nuntiat, de Evangelio vivat. Instante vero mortis articulo, et tota illa gente pastorem simul et gregem persequente, congruam temporis regulam discernit, permittens necessaria victui, donec sopita persecutorum insania, tempus

les autres choses dont ils peuvent avoir besoin. » Le commentaire ajoute : « En ceci il nous apprend que nous pouvons quelquefois, lorsque le besoin s'en fait sentir, retrancher quelque chose de la rigueur de nos résolutions, et cela sans pécher. » Par exemple, si nous voyagons dans des régions inhospitalières, il nous est permis de porter de plus amples provisions que nous ne pouvions en avoir chez nous. Mais il est certains hérétiques, et ce sont eux qui font cette objection, qui rejettent le commentaire. Nous allons leur démontrer, par le texte lui-même, qu'après que le nombre des fidèles se fût accru, les disciples ne portoient pas avec eux ce qui leur étoit nécessaire pour le voyage. Il est dit, en effet, dans la dernière Eptre canonique de saint Jean : « Mon bien-aimé, vous agissez en vrai fidèle d'avoir un soin charitable pour les frères et particulièrement pour les étrangers, » et un peu plus bas : « Car c'est pour son nom qu'ils se sont mis en chemin ne recevant rien des gentils. » Nous devons donc en agir de la sorte. Mais quand même ils ne recevoient rien des païens, ils n'auroient pas besoin du secours des fidèles s'ils emportoient avec eux ce qui est nécessaire à la vie. C'est encore ce que prouve le commentaire des mêmes paroles, car il est dit : « Ils sont partis pour son nom, étrangers même à leurs propres biens. »

17° On répond à leur dix-septième objection, que si l'Eglise étoit privée de la consolation des biens terrestres, elle ne pourroit pas facilement soutenir un grand nombre de personnes infirmes qui sont à sa charge. Il est donc avantageux, qu'après avoir renoncé à ses propres biens on en possède de communs dans l'Eglise, et cela surtout pour pourvoir aux besoins des pauvres. Il ne faut cependant pas conclure de là, qu'il n'est pas avantageux pour les hommes parfaits, qui ont tout quitté, de mener la vie religieuse sans biens communs, car bien que les possessions communes n'anéantissent pas, dans ceux qui les possèdent, la perfection apostolique, ceux néanmoins qui, après avoir

evangelizandi redeat, et alia Glossa dicit : « In hoc nobis quoque datur exemplum, ut nonnunquam causa instante quædam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possimus, » verbi gratia : Si per inhospitalia regiones iter agimus, plura viatici causa licet portare, quam domi habeamus. » Sed quidam hæretici, quorum est illa objectio, Glossam non recipiunt, ipso textu ostendemus quod multiplicatis fidelibus discipuli Christi secum necessaria in via non portabant. Dicitur enim in ult. can. *Joan.* : « Charissime, fideliter facis quicquid operaris in fratres, et hoc in peregrinos ; » et infra : « Pro nomine enim ejus profecti sunt nihil accipientes a gentilibus, nos ergo debemus suscipere hujus-

modi. » Non autem esset necessarium quamvis a gentilibus nihil acciperent, quod reciperentur a fidelibus, si secum necessaria ad victum deferrent ; quod etiam patet per Glossam ibi quæ dicit : « Pro nomine ejus profecti sunt alieni a rebus propriis. »

Ad decimum septimum dicendum, quod Ecclesia multos infirmos sustinet, quos non facile sustineret sine temporalium possessionum solatio ; expedit ergo facultates communes in Ecclesia possideri propriis dimissis, et præcipue propter pauperes sustentandos. Non tamen sequitur quod non sit expediens perfectis viris, qui sua dimiserunt, vitam religiosam agere sine communibus possessionibus, et quamvis perfectio apostolica non annulletur in

tout quitté, vivent sans avoir rien en commun, la pratiquent d'une manière plus parfaite encore.

18° Il faut répondre à leur dix-huitième objection, que le décret qu'ils citent ne défend à personne d'embrasser pour Jésus-Christ une vie pauvre; mais qu'il fait une loi aux évêques et à ceux qui possèdent les biens des églises, qui sont aussi ceux des pauvres, de pourvoir à leurs besoins au moyen des revenus de ces mêmes biens, et de soulager leur misère autant qu'ils le peuvent. C'est ce que prouve la suite du chapitre lorsqu'on l'examine avec soin.

19° On doit répondre à leur dix-neuvième objection : celui qui, après avoir abandonné ses propres biens pour Jésus-Christ, espère que Dieu le soutiendra, n'est pas un présomptueux, il ne tente pas Dieu. Celui, en effet, qui a en Dieu la confiance qu'il doit avoir, ne présume ni trop de Dieu, ni ne le tente. Mais les pauvres de Jésus-Christ et ceux qui annoncent la vérité doivent avoir en Dieu une confiance de ce genre. C'est pourquoi le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, ch. X : « Ne portez pas avec vous de sac, etc., » dit : « Le prédicateur doit avoir une telle confiance en Dieu qu'il doit être assuré que, quand même il ne s'occuperait pas des dépenses nécessaires à la vie présente, il ne sera néanmoins pas dépourvu des secours nécessaires, et ceci, c'est afin que son esprit soit à l'abri des soucis des intérêts temporels quand il parle aux autres des intérêts éternels. S'ils n'avoient pas en Dieu cette confiance, ils le tenteroient bien plutôt. » Il est écrit, I. Cor., ch. X : « Pour nous ne tentons point Jésus-Christ comme quelques-uns d'entre eux le tentèrent; » le commentaire ajoute : « Disant : le Seigneur pourra-t-il dresser une table dans le desert? » Il faut, toutefois, distinguer quelles sont les choses pour lesquelles l'homme met en Dieu sa confiance. En agissant de la sorte, quelquefois il tente Dieu, d'autres fois il ne le tente pas. Il est, en

illis qui possessiones communes habent, tamen expressius conservatur in illis qui propriis dimissis, etiam communibus carent.

Ad decimum octavum dicendum, quod per illud decretum non habetur esse prohibitum alicui quin pauperem vitam eligat propter Christum, sed est præceptum episcopis, et eis qui ecclesiarum bona possident, quæ pauperum sunt, ut eis de fructibus possessionum Ecclesiæ provideant, et quantum possunt eorum sublevent egestatem; et hoc patet diligenter inspicienti seriem capituli inducti.

Ad decimum nonum dicendum, quod ille qui dimissis omnibus propter Christum, spem habet ut sustentetur a Deo, neque præsumptuosus est, neque Deum tentat.

Qui enim fiduciam debitam de Deo habet, neque præsumptuosus est, neque Deum tentat. Talem autem fiduciam debent habere de Deo pauperes Christi, et præcipue prædicatores veritatis. Unde Glossa super illud *Luc.*, X : « Nolite portare sacculum, etc. » « Tanta prædicatori debet esse fiducia in Deo, ut præsentis vitæ sumptus etsi non provideat, tamen sibi non defecturus certissime sciat, ne dum mens occupatur ad temporalia, minus prædicet æterna; imo magis Deum tentarent, nisi istam fiduciam haberent. » I. *Cor.*, X : « Neque tentemus Christum, sicut quidam eorum tentaverunt, » Glossa : « dicentes : Numquid poterit Deus parare mensam in deserto? » Distinguendum tamen est in illis in quibus se homo totum committit.

effet, des choses pour lesquelles Dieu ne peut secourir l'homme sans miracle ; si l'homme s'exposoit à des périls de ce genre, il tenteroit Dieu ; par exemple, si quelqu'un se précipitoit du haut d'un mur comptant sur le secours de Dieu, à moins que par hasard il n'eût été assuré de l'issue de son action par une inspiration divine, comme Pierre qui, sur l'ordre du Seigneur, s'exposa aux flots de la mer, ou comme le dit saint Matthieu : « Muni du signe de la croix, sans casque ni bouclier, je pénétrai sans crainte l'enceinte des ennemis ; » ou encore, comme saint Jean l'évangéliste, qui but avec confiance du poison, ou comme la bienheureuse Agathe qui dit : « Une médecine de la chair, etc. » Mais il en est d'autres auxquelles les causes inférieures peuvent servir de remède, et c'est pour ces choses là que l'on ne tente pas Dieu, si on attend de lui le secours dont on a besoin. De même que le soldat ne tente pas Dieu lorsqu'il va au combat plein de confiance dans le secours divin, bien qu'il ne soit pas sûr de l'issue du combat. Il est évident, d'après cela, que celui qui abandonne pour Dieu tout ce qu'il possède, ne le tente pas, soit parce qu'il ne le fait que plein de la confiance que lui inspire la parole même de Dieu, soit aussi parce qu'il lui reste le dévouement des fidèles qui satisfont à ses besoins et qui le doivent. Comme il ne tenteroit pas Dieu celui qui, voyant venir à lui un ours, déposerait pour une cause raisonnable ses armes, se confiant en d'autres hommes armés, qui pourroient et devroient le défendre, au moment même.

20° On répond à leur vingtième objection, qu'il nous est commandé de nous adresser à Dieu afin d'en obtenir ce dont la nature a besoin, ce qui fait qu'il ne nous est pas permis de renoncer aux biens temporels au point de ne pas en user pour nous nourrir et nous vêtir.

21° A la vingt-unième on répond que le décret qu'ils citent con-

Quandoque enim hoc faciens tentat Deum ; quandoque vero non. Sunt enim quædam in quibus est impossibile hominem juvari nisi a Deo miraculose operante, et talibus periculis homo se exponens Deum tentaret, sicut si aliquis de muro se præcipitaret sub spe divini auxilii, nisi forte a Deo certificatus esset de futuro eventu aliqua inspiratione, sicut Petrus ad jussum Domini se exposuit fluctui maris, sicut etiam Beatus Mathæus dixit : « Ego signo crucis, non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus, » et sicut Beatus Joannes Evangelista venenum confidenter bibit ; et sicut beata Agatha quæ dicit : « Medicinam carnalem, etc. » Quædam autem sunt, in quibus possibile est remedium adhiberi etiam per causas inferiores, et in istis non est tentare Deum, si se aliquis divino auxilio committit, sicut miles non tentat

Deum, qui pugnam ingreditur, de divino auxilio confisus, quamvis de evasions securus non sit. Ex hoc ergo patet, quod ille qui omnia sua propter Deum relinquit, non tentat Deum, tum quia plenus fiducia ex divina autoritate concepta hoc facere debet ; tum quia remanent fideles devoti, per quos satisfieri ei potest et debet, sicut etiam non tentaret Deum, qui ob aliquam causam rationabilem, urso veniente, arma deponeret aliis armatis presentibus, qui eum defendere possent et deberent.

Ad vigesimum dicerendum, quod temporalia a Deo petere jubemur ad naturæ usus necessarios, unde temporalia non debemus abjicere, quin eis utamur ad necessitatem corporis in cibo et vestitu.

Ad vigesimum primum dicendum, quod statutum illud inductum est in favorem ministrorum Ecclesiæ, et ideo si aliqui

cerne les ministres de l'Eglise, ce qui fait que s'il est quelques personnes qui veuillent faire des choses de surrogation, tel que servir l'Eglise sans rien posséder, ils en sont plus louables et ils imitent Paul qui prêchoit l'Évangile sans être à charge à personne, lui que Dieu même avoit préposé à cette fonction, ainsi que le prouve ce qui se lit I. Cor., chap. IX.

22° On répond à leur vingt-deuxième objection, que bien que les Pères aient approuvé ce mode, ils n'ont pas condamné l'autre; donc il n'y a pas de présomption à le suivre; autrement il seroit impossible d'établir autre chose que ce qui s'est observé dans les premiers temps. Cette manière d'agir fut néanmoins approuvée même dans la primitive Eglise par plusieurs anciens saints Pères.

23° On répond à la vingt-troisième, qu'il est commandé à ceux qui ont des biens de secourir les pauvres, comme le prouvent les paroles suivantes de saint Jean, I. Jean, ch. III : « Celui qui possède les biens du monde et qui voit son frère dans le besoin, et qui lui fermera son cœur, comment la charité de Dieu habitera-t-elle en lui? » Mais celui qui, après avoir réparti tout ce qu'il possède, se donne à Dieu, est bien plus digne de louange, car c'est ici la perfection apostolique, ce qui fait saint Jérôme dire à Lucinus de Bétique, que « s'offrir à Dieu est le fait des chrétiens et des apôtres qui, après avoir renoncé à tout ce qu'ils possédoient, se donnèrent au Seigneur. »

CHAPITRE VII.

Le religieux peut-il vivre d'aumônes?

Les adversaires de Jésus-Christ dont il vient d'être parlé ne s'appliquent pas seulement à combattre la pauvreté par la raison, mais leurs efforts tendent encore à la détruire complètement d'une manière indirecte; car ils ont la cruauté de se proposer pour but de soustraire

supererogare velint, ut sine possessionibus Ecclesiæ serviant, laudabiliores existunt, sicut Paulus prædicans Evangelium sine sumptu, qui prædicator erat a Deo ordinatus, ut patet I. Cor., IX.

Ad vigesimum secundum dicendum, quod quamvis sancti Patres illum modum approbaverint, non tamen istum modum repronaverunt; et ideo non est præsumptuosum hunc modum sequi, alias nihil de novo posset institui, quod non fuerit antiquitus observatum. Nililominus tamen iste modus antiquitus a multis sanctis fuit approbatus, etiam in Ecclesia primitiva.

Ad vigesimum tertium dicendum, quod subvenire indigentibus indicitur illis qui divitias possident, sicut patet ex hoc quod dicitur I. Joan., III : « Qui habuerit sub-

stantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necesse habere, et clausit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo? » Sed multo laudabilius est, quod aliquis omnibus suis datis, etiam semetipsum Deo det, quod ad apostolicam perfectionem pertinet; unde dicit Hieronymus ad Lucinum Beticum : « Seipsum offerre Deo, proprie Christianorum est, et Apostolorum, qui totum censum quem habuerant, Domino tradiderunt. »

CAPUT VII.

An religiosus de elemosynis vivere possit.

Non solum autem prædicti adversarii Christi paupertatem ratione impugnare nituntur, sed eam totaliter eradicare conantur quodammodo indirecte, dum vic-

aux pauvres du Christ les choses nécessaires à leur subsistance, et ils disent, dans cette intention, qu'il ne leur est pas permis de vivre d'aumônes. Il est écrit au livre de l'Écclésiastique, ch. XXXIV : « Le pain des malheureux est la vie du pauvre; celui qui les en prive est un homme de sang. » Ils ont recours à une foule de moyens pour prouver leur assertion.

1° Ils citent à cet effet les paroles suivantes du Deutéronome, ch. XVI : « Vous ne tiendrez compte ni de la personne, ni des présents, car les présents aveuglent le sage; ils font changer le langage du juste; » mais les aumônes sont des présents. Par conséquent, comme il convient aux religieux d'avoir les yeux de l'esprit très-clairvoyants, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas vivre d'aumônes.

2° Ils apportent à leur appui ce qui se lit au livre des Proverbes, ch. XXII : « Celui qui emprunte devient le serviteur de celui qui prête; » il en est à plus forte raison de même de celui qui reçoit un don. Or il appartient surtout au religieux d'être à l'abri de toute servitude séculière, car sa vocation est de jouir de la liberté spirituelle. C'est pourquoi le commentaire des paroles suivantes, II. Thes., chap. III : « Mais, c'est que nous avons voulu nous donner nous-mêmes pour modèles, etc., » ajoute : « Notre religion appelle les hommes à la liberté. » Donc, ils ne doivent pas vivre d'aumônes.

3° Les religieux embrassent un état de perfection, mais il est plus parfait de faire l'aumône que de la recevoir, ce qui fait qu'il est dit au livre des Actes, ch. XX : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. » Donc, il y a plus de raisons pour que les religieux travaillent de leurs mains afin de pouvoir aider ceux qui sont dans le besoin, que pour qu'ils reçoivent eux-mêmes des aumônes qui les fassent vivre.

4° L'Apôtre, I. Tim., ch. V, ordonne que les veuves qui peuvent pourvoir autrement à leur subsistance ne vivent pas aux dépens des

tum pauperibus Christi crudeliter subtrahere nituntur, dicentes eos de eleemosynis vivere non posse. *Eccles.*, XXXIV : « Panis egentium vita pauperis est; qui defraudat illum, homo sanguinis est. » Ad quod probandum multipliciter nituntur.

Primum enim illud inducunt quod dicitur *Deut.*, XVI : « Non accipies personam, nec munera, quia munera excaecant oculos sapientum et mutant verba justorum; » sed eleemosynæ munera quædam sunt. Ergo cum religiosis maxime competat oculos spirituales illuminatos habere, non competit eis de eleemosynis vivere.

Item, *Prov.*, XXII : « Qui accipit mutuum servus est fœnerantis, » multo magis ergo qui accipit datum, servus dantis efficitur;

sed religiosos maxime decet esse liberos a servitute sæculi, quia in libertatem spiritus sunt vocati : unde II. *Thess.*, III, super illud : « Ut nosmetipsos formam daremus, » etc., dicit Glossa : « Religio nostra ad libertatem homines advocat. » Ergo non debent de eleemosynis vivere.

Item, religiosi statum perfectionis profitentur; sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere; unde dicitur *Act.*, X : « Beatius est magis dare quam accipere. » Ergo magis debent manibus laborare, ut habeant unde tribuant necessitatem patienti, quam eleemosynas accipere, de quibus vivunt.

Item, Apostolus I. *ad Tim.*, V, præcipit ut vidue quæ possunt aliunde susten-

aumônes de l'Eglise pour qu'elle ne soit pas surchargée, et qu'elle puisse suffire aux besoins de celles qui sont véritablement veuves. Donc, ceux qui sont robustes et valides doivent travailler de leurs mains pour vivre, et ne doivent pas avoir recours pour cela aux aumônes que reçoivent les pauvres qui n'ont pas d'autres moyens de satisfaire à leurs besoins.

5° Il est écrit dans le Droit, quest. I, ch. *Clericos* : « Ceux, dit saint Jérôme, qui peuvent vivre au moyen des biens qu'ils reçoivent de leurs parents, et de leurs propres travaux, et qui reçoivent ce qui appartient aux pauvres, commettent assurément un sacrilège, et par l'abus de ces mêmes ressources mangent et boivent leur jugement. » Par conséquent celui qui avoit de quoi subvenir à ses besoins et qui après y avoir renoncé voudroit vivre d'aumônes, doit être considéré comme un sacrilège.

6° Le commentaire des paroles suivantes, I. Thes., ch. ult. : « Mais c'est que nous avons voulu nous donner nous-mêmes comme modèles, etc. » s'exprime comme il suit : « Celui qui fréquemment s'assoie à la table d'autrui et qui se livre à la paresse, doit nécessairement flatter celui qui le nourrit. » Mais ceux qui vivent d'aumônes prennent souvent place à la table d'autrui, bien plus, ils vivent continuellement de la table des autres. Ils sont donc nécessairement flatteurs. Ils pèchent donc ceux qui embrassent un état qui les oblige à vivre d'aumônes.

7° Recevoir ne peut être qu'un acte de la vertu de libéralité, laquelle vertu tient le milieu entre donner et recevoir, mais l'homme libéral ne reçoit que pour donner, comme le dit le Philosophe dans son cinquième livre de Morale. Donc, ceux qui passent leur vie à recevoir, vivent d'une manière coupable aux dépens de la libéralité.

8° Saint Augustin dans son livre du Travail des moines blâme cer-

tari, non vivat de eleemosynis Ecclesiæ, ne gravetur Ecclesia, ut illis quæ sunt vere viduæ sufficiat. Ergo illi qui sunt validi et robusti debent de laboribus manuum vivere, non de eleemosynis quas accipiunt pauperes, qui aliunde quam de eleemosynis vivere non possunt. Item, I. q., II. c., *Clericos*, Hieronymus : « Qui bonis parentum et operibus suis sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profecto committunt, et per abusionem talium judicium sibi manducant et bibunt. » Ergo si aliquis habebat unde sustentaretur, quo relicto velit de eleemosynis vivere, sacrilegus est reputandus.

Item, I. *Thess.*, ult., super illud : « Ut nosmetipsos formam damus, » etc., Glossa : « Qui frequenter ad alienam mensam con-

venit otio deditus, aducltur necesse est pascenti se, sed qui de eleemosynis vivunt, frequenter aliorum mensæ conveniunt, imo magis de mensa aliorum semper vivunt. » Ergo de necessitate sunt adulatores. Peccant ergo qui se in tali statu ponunt, quod oporteat eos de eleemosynis vivere.

Item, accipere non potest esse actus alicujus virtutis, nisi liberalitatis, quæ medium tenet in dando et accipiendo, sed liberalis solum accipit ut det, ut dicit Philosophus in V. *Ethic.* Ergo qui ducunt vitam semper in accipiendo, liberaliter et reprehensibiliter vivunt. Item, Augustinus in libro *De opere monach.*, reprehendit quosdam religiosos, qui sine labore manuum volebant de eleemosynis vivere, de quibus inter cætera dicit : « Isti fratres te-

tains religieux qui vouloient vivre d'aumônes sans travailler de leurs mains, il dit entre autres choses de ces religieux : « Ils s'arrogent témérairement, autant que je puis croire, la faculté de vivre de l'Evangile sans travailler de leurs mains, » et cependant ceux contre qui il parle avoient abandonné pour Jésus-Christ ce qu'ils possédoient et ils s'appliquoient aux œuvres spirituelles, telles que la prière, le chant des psaumes, la lecture, ils se livroient à l'étude de la parole de Dieu, ainsi qu'il le dit dans le même livre. Donc, il n'est pas permis à ceux qui pour Jésus-Christ renoncent à ce qu'ils possèdent de vivre d'aumônes, quand même ils vaqueroient aux œuvres spirituelles.

9° Il est écrit dans saint Marc, ch. VI : « Il leur commanda de ne rien prendre pour le voyage, si ce n'est un bâton. » Le commentaire entend par ce bâton la faculté de pouvoir accepter de ceux qui leur étoient soumis les choses qui leur étoient nécessaires; or, il n'y a que les prélats qui aient des sujets. Donc, les religieux qui ne sont pas revêtus de la prélature ne peuvent pas recevoir des fidèles les frais de leurs dépenses.

10° On ne doit pas à ceux qui ne font rien ce qui est destiné à ceux qui travaillent. Mais le Seigneur a accordé, comme une consolation, à ceux qui évangélisent de vivre aux dépens des fidèles, comme le prouvent les paroles suivantes, I. Cor., ch. IX, et II. Tim., ch. II : « Le laboureur qui travaille, etc. » Il n'y a par conséquent que ceux seuls qui évangélisent à qui il est permis de vivre d'aumônes.

11° L'Apôtre ne vouloit pas recevoir des Corinthiens les frais de sa dépense de bouche, et c'étoit pour ôter aux faux apôtres toute espèce de prétexte, comme le prouve ce qui se lit, II. Cor., ch. XI. Mais il y en a maintenant un grand nombre qui vivent honteusement d'aumônes. Donc, pour leur en ôter le prétexte, les hommes qui vivent en religion doivent s'abstenir d'en recevoir. C'est ce qui fait dire à saint

mere sibi arrogant, quantum existimo, quod ejusmodi habeant potestatem scilicet vivendi de evangelio sine labore manuum, » et tamen illi contra quos loquitur, sua propter Christum reliquerant et spiritualibus operibus vacabant, scilicet orationibus, psalmis, et lectioni, et verbo Dei, ut in libro illo dicitur. Ergo illi qui sua dimittunt propter Christum, etiam si spiritualibus vacant, non debent de eleemosynis vivere. Item, *Marc.*, VI, dicitur : « Præcepit eis ne quid tollerent in via, nisi virgam tantum. » Glossa : « Per virgam potestatem accipiendi necessaria a subditis intelligit; sed habere subditos est tantum prælatorum. » Ergo illi religiosi qui prælati non sunt, non possunt a fidelibus sumptus suos accipere.

Item, illud quod est provisum in solatium laboris, non laborantibus non debetur, sed vivere de sumptibus fidelium est a Domino provisum, ad solatium eorum qui in Evangelio laborant, ut patet I. *Cor.*, IX, et II. *ad Tim.*, II : « Laborantem agricolam, » etc. Ergo saltem illi qui non laborant in Evangelio, non possunt de eleemosynis vivere.

Item, Apostolus volebat accipere sumptus a Corinthiis unde viveret, ut occasionem auferret pseudoapostolis, ut patet II. *ad Cor.*, II : « sed nunc etiam multi sunt qui turpiter de eleemosynis vivunt. » Ergo saltem ad auferendam eis occasionem, religiosi viri debent ab eleemosynis abstinere; unde Augustinus dicit in lib. *De opere monach.* : « Eadem vobis causa est

Augustin dans son livre du Travail des moines : « Vous avez la même raison que l'apôtre de ne pas donner occasion à ceux qui la cherchent. »

12° L'Apôtre ne recevoit rien des gentils de peur de les scandaliser dans la foi. C'est pourquoi le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, ch. VIII : « Et il y en avoit plusieurs autres qui les servoient, etc., » ajoute : « Il y avoit une ancienne coutume chez les Juifs, et on ne la considéroit pas comme une faute, c'étoit que les femmes nourrissent et vêtissent les docteurs ; » mais comme cette coutume pouvoit scandaliser les gentils, Paul rappelle qu'il s'en est abstenu, ainsi qu'il le dit, I. Cor., ch. IX : « Mais maintenant la conduite des religieux, qui veulent vivre sans travailler, est pour plusieurs un sujet de scandale. » Donc, ils doivent au moins s'abstenir d'en recevoir pour ne pas scandaliser. Saint Augustin prend de là occasion de dire dans son livre du Travail des moines : « Enflammez-vous d'un saint zèle dans vos méditations ; poursuivez par vos bonnes œuvres les mauvaises œuvres de ceux-ci, afin de leur ôter le prétexte d'aller dans les réunions honteuses, ce qui diminue l'estime que l'on a pour vous et sert à scandaliser les foibles. Ayez donc pitié d'eux, compatissez à leur faiblesse, prouvez aux hommes que vous ne demandez pas au repos une nourriture facile à obtenir, apprenez-leur à chercher le royaume de Dieu par la voie étroite et difficile de cette manière d'agir. »

13° Si les religieux qui sont forts et valides peuvent vivre du fruit de l'aumône, sans travailler de leurs mains, pour la même raison les autres pourront en vivre pareillement. Mais si tous les hommes vouloient vivre de la sorte, les choses nécessaires à la subsistance de l'humanité disparoîtroient et on ne trouveroit plus d'artisans pour préparer ce qui est nécessaire aux usages communs des hommes. Il est impossible, de quelque manière que l'on s'y prenne, de soutenir

quæ Apostolo fuit, ut amputetis occasionem his qui quærunt occasionem. »

Item, Apostolus ileo stipendia a gentibus non accipiebat, ne scandalum in fide pateretur, unde *Luc.*, VIII, super illud : « Et aliæ multæ quæ ministrabant eis, » etc., *Glossa* : « Antiquitus mos erat Judæorum, nec ducebatur in culpam, ut mulieres sua substantia pascerent et vestirent doctores ; » sed quia hoc scandalum in gentibus poterat facere, Paulus se memorat abstinnisse, et hoc idem habetur, I. *Cor.*, IX : « sed et nunc multi scandalizantur de hoc quod religiosi sine labore vivere volunt. » Ergo saltem propter scandalum debent ab elemosynis abstinere. Unde Augustinus in lib. *De opere monach.* : « In meditatione

vestra exardescat ignis, ut istorum mala opera bonis operibus vestris, persequamini, ut eis amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur et infirmis offendiculum ponitur. Miseremini ergo et compatiamini, et ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam viam et arctam hujus propositi regnum Dei quærere. »

Item, si religiosi qui sunt validi et fortes de elemosynis vivere possunt sine labore manuum, eadem ratione et alii poterunt ; sed si omnes talem vitam agere vellent, tota vita humana periret, non enim invenirentur artifices qui necessaria usibus hominum præpararent. Ergo nullo modo est

tenir que les religieux forts et valides puissent vivre d'aumônes.

4^o Ils s'appliquent ensuite à prouver que quand même il leur seroit en quelque manière permis de vivre d'aumônes qui leur seroient volontairement offertes, 1^o il ne leur est pas pour cela permis d'en demander en ayant recours à la mendicité, parce qu'il est dit au Deutéronome, ch. XV : « Il n'y aura parmi vous ni indigent, ni mendiant. » Donc, il n'est pas permis à ceux qui peuvent vivre autrement, de mendier.

2^o Il est écrit, Ps. XXXVI : « Je n'ai jamais vu le juste abandonné, ni ses descendants chercher leur pain. » Donc, ceux qui demandent à la mendicité leur pain ne descendent pas du juste, c'est-à-dire de Jésus-Christ.

3^o Ce que l'Écriture souhaite à quelqu'un par forme d'imprécation ne convient nullement aux hommes justes, mais il en est ainsi de la mendicité, comme on le voit dans le Psaume CVIII : « Que ses enfants soient transportés malgré eux et qu'ils mendient. » Donc, la mendicité ne convient pas aux hommes justes.

4^o On lit, I. Thes., ch. IV : « Travaillez de vos mains comme nous vous l'avons commandé, afin que votre conduite soit irréprochable aux yeux de ceux qui sont hors de l'Église, et ne convoitez rien de qui que ce soit. » Le commentaire ajoute : « Comme si par là nous étions obligés de travailler et non de nous abandonner à l'oisiveté, parce que c'est une chose louable que de travailler, et que cela sert en quelque sorte à éclairer les infidèles, ce qui fait que loin de demander ou d'enlever le bien d'autrui, il n'est même pas permis de le désirer. » Donc, il vaut mieux travailler des mains que de demander avec prière et d'avoir recours à la mendicité.

5^o Saint Augustin dans son commentaire des paroles suivantes, II. Thes., ch. III : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, etc., » exige que les serviteurs de Dieu se livrent aux travaux corporels pour qu'ils puissent en vivre, et qu'ils ne soient pas victimes de la détresse au

sustinendum quod religiosi validi et fortes de eleemosynis vivant.

Ulterius nituntur ostendere quod etsi possent aliquo modo de eleemosynis ultro oblati vivere, non tamen licet ipsis eleemosynas mendicando petere, quia *Deut.*, XV, dicitur : « Omnino indigens et mendicus non erit inter vos. » Ergo prohibitum est mendicare, qui aliunde vivere potest.

Item, in *Psal.* XXXVI, dicitur : « Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem. » Ergo illi qui mendicando panem quærun, non sunt semen justi, id est Christi.

Item, illud quod alicui sacra Scriptura imprecatur viris justis non competit; sed hujusmodi est mendicitas, ut dicitur in

Psal. CVIII : « Nutantes transferantur filii ejus et mendicent. » Ergo mendicitas perfectis viris non competit.

Item, I. *Thess.*, IV : « Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis. » Glossa : « Quasi ideo opus egendum est, non otian-dum, quia et honestum est, et quasi lux ad infideles, et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis, vel tollatis aliquid. » Ergo potius est manibus operandum, quam rogando aliquid petere per mendicitatem.

Item, II. *ad Thess.*, III, super illud : « Si quis non vult operari, » etc., Glossa Augustini vult servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut nec compellantur

point d'être obligés de demander les choses qui leur sont nécessaires. Donc, il vaut mieux pour eux se livrer au travail des mains que de recourir à la mendicité pour obtenir ces mêmes choses.

6° Saint Jérôme écrit au prêtre Népotien : « Ne demandons jamais, acceptons rarement lorsqu'on nous prie de le faire. Il y a bien plus de bonheur, en effet, à donner qu'à recevoir. » Donc, il n'est pas permis aux serviteurs de Dieu d'avoir recours à la mendicité pour obtenir ce dont ils ont besoin.

7° Il est certain que plus la faute est grave, plus la punition doit être sévère, ainsi qu'il est écrit dans le Droit, XXIV^e quest., chap. I : « N'ayons pas de fausses balances. » Mais d'après le droit civil on punit très-sévèrement le mendiant valide, si sa faute est prouvée, parce que s'il est de condition *servile* il devient pour toujours esclave d'un homme prudent, s'il est de condition libre, il devient son *colon perpétuel*, ch. *De mendic. validis*, liv. *Unica*. Donc, les religieux qui sont valides et qui mendient pèchent gravement.

8° Saint Augustin, dans son livre du Travail des moines, dit contre les religieux mendians : « Grand est le nombre des hypocrites que le plus habile des ennemis a dispersés partout sous l'habit monastique ; ils parcourent les provinces sans avoir été envoyés nulle part, ils ne se fixent en aucun lieu, ils n'ont ni stabilité ni fixité. » Il ajoute peu après : « Tous demandent, tous exigent qu'on les nourrisse pour que leur détresse soit avantageuse, ils veulent aussi la récompense d'une sainteté simulée. » Donc, on doit réprover la vie des religieux mendians.

9° Ce qui emporte nécessairement avec soi une certaine honte, paroît aussi avoir en soi quelque chose de honteux, puis qu'il n'y a que ce qui est honteux qui excite la honte, comme le dit saint Damascène. Mais naturellement l'homme rougit de demander ou de mendier ; et

egestate necessaria petere ; ergo magis debent manibus operari quam necessaria petere mendicando.

Item, Hieronymus ad Nepotianum presbyterum : « Nunquam petentes, raro accipiamus rogati. Beatius enim est magis dare quam accipere ; » ergo non licet servis Dei petere aut accipere victus necessaria mendicando.

Item, certum est gravius esse delictum, quod severius vindicandum est, ut habetur XXIV, q. I. : « Non afferamus stateras dolosas ; » sed gravissime secundum jus civile punitur validus mendicus, si probatur, quia si servilis est conditionis efficitur servus prudentis, si liber est, efficitur ejus colonus perpetuus, c. *De mendicant. valid.*, lib. *Unica*. Ergo graviter peccant

religiosi, qui sunt validi mendicando.

Item, contra religiosos mendicantes dicit Augustinus in lib. *De op. mon.* : « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes ; » et infra : « Omnes petunt, et omnes exigunt, aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis. » Ergo vero quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

Item, illud quod naturaliter habet erubescientiam adjunctam in se, aliquid turpitudinis habere videtur, cum verecundia non sit nisi de turpi, ut Damascenus dicit, sed petere vel mendicare naturaliter erubescit homo, tantoque magis, quanto est

plus sa condition est élevée, plus aussi la peine qu'il éprouve est grande, ce qui fait dire à saint Ambroise dans son livre du Devoir, que « la honte que l'on éprouve à demander trahit l'origine. » Le Philosophe dit dans son quatrième livre de Morale, parlant de l'homme de condition libre, « qu'il n'est pas quêteur de sa nature. » Donc, la mendicité est une chose honteuse en elle-même, ce qui fait que celui qui peut vivre autrement ne doit nullement mendier.

10° Le commentaire des paroles suivantes, II. Cor., chap. IX : « Donnez avec joie, etc..., » ajoute : « Celui qui donne pour mettre fin aux importunités de celui qui demande, et non pour reconforter les entrailles du pauvre, perd et le bien qu'il donne, et le mérite qui en résulte. Or il arrive fréquemment que l'on donne pour cette raison aux mendiants, car leurs demandes les rendent importuns. » Donc, quand même il y en auroit à qui il seroit permis de vivre d'aumônes, ce n'est pas une raison pour eux de mendier.

3° Ils s'efforcent aussi de prouver qu'il n'est pas même permis aux religieux qui prêchent de demander des aumônes et d'en vivre. 1° L'Apôtre dit en effet, I. Thes., ch. II : « Nous ne vous avons jamais flatté dans nos paroles, comme vous le savez. » Mais nécessairement les prédicateurs qui mendient flatteront ceux qui les nourrissent. C'est ce que prouve le commentaire des paroles suivantes de saint Matthieu, ch. XXI : « Et les ayant quitté, il alla dehors, » « pauvre, dit-il, et ne flattant personne, il ne se trouva personne qui lui offre l'hospitalité dans une si grande ville, mais ce fut Lazare qui le reçut dans sa maison. » Il étoit cependant si aimable dans ses prédications que, comme le dit saint Luc, ch. XXI, « le peuple, dès le matin, se rendoit près de lui dans le temple pour l'entendre ; » le commentaire ajoute, « c'est-à-dire qu'il se hâtoit d'y aller dès le matin. » L'Apôtre dit, I. Cor., chap. IV : « Jusqu'à ce jour nous avons eu faim et soif, nous sommes nus. » Le commentaire ajoute : « Ceux qui prêchent

melioris naturæ; unde dicit Ambrosius in lib. *De offic.*, quod « verecundia petendi ingenuos prodit natales, » et Philosophus in IV. *Ethic.*, dicit de liberali, quod non est petitivus. Ergo mendicare in se turpe est, et ita nullo modo mendicare debet, qui aliter vivere potest.

Item, II. *Cor.*, IX, super illud : « Hilarem datorem, » etc., dicit Glossa : « Qui dat ut careat tædio interpellantis, non ut reficiat viscera indigentis, et rem et meritum perdit, sed frequenter sic datur mendicantibus, quia mendicantes tædium faciunt petendo. » Ergo et si aliqui possint de eleemosynis vivere, non tamen debent mendicare. Ulterius, nituntur ostendere, quod religiosi etiam prædicantes, de elee-

mosynis vivere vel etiam eleemosynas petere non debent. Dicit enim Apostolus I. *ad Thess.*, II : « Neque aliquando fuimus in sermone adulationis, sicut scitis; » sed prædicatores qui mendicant et de eleemosynis vivunt, oportet adulari illis a quibus pascuntur, quod patet *Matth.*, XXI, super illud : « Et relictis illis abiit foras, » ubi dicit Glossa : « Quia pauper nullique adulatus, nullum in tanta urbe invenit hospitem, sed apud Lazarum receptus est, » et tamen in tantum erat graciosus cum prædicaret, quod sicut dicitur *Luc.*, XXI : « Omnis populus manicabat ad eum in templo audire eum, » Glossa, id est, « mane ire accelerabat, » et I. *ad Cor.*, IV, dicitur : « Usque in hanc horam et esurimus,

avec liberté et sans flatterie, qui répriment les actions d'une vie peu réglée, ne sont pas en faveur auprès des hommes. » Donc il n'est pas permis aux prédicateurs de demander l'aumône. Il est dit en outre dans la première Epître aux Thessal., chapitre II : « Nous n'avons cherché aucun prétexte d'avarice, Dieu nous en est témoin ; » le commentaire ajoute : « Je ne dis pas d'avarice, mais je n'ai rien fait ni dit qui puisse en fournir le prétexte. » Or la conduite de ceux qui mendient peut être un prétexte d'avarice ; donc les prédicateurs ne doivent pas mendier.

2^o L'Apôtre dit, II. Cor., chapitre XII : « Je ne vous serai point à charge, ce ne sont pas vos biens que je demande, mais vous-mêmes ; » il dit aussi, Ep. aux Philip., chap. ult. : « Ce n'est pas ce qui a été donné que je demande, mais j'en cherche le fruit » Ce qui a été donné, c'est ce qui peut être demandé, tel que l'argent, les aliments, etc... dit le commentaire, quant aux fruits, ce sont les bonnes œuvres et la volonté droite de celui qui donne. Donc les vrais prédicateurs ne doivent pas demander à ceux à qui ils prêchent l'Evangile les biens temporels ; par conséquent il ne leur est pas permis de vivre des fruits de la mendicité.

3^o Le commentaire des paroles suivantes de l'Apôtre, II. Tim., ch. II : « Le laboureur qui travaille, etc., » s'exprime comme il suit : « L'Apôtre veut par là faire entendre à celui qui évangélise qu'il lui est permis de recevoir de ceux au milieu desquels il combat pour Dieu, les choses qui lui sont nécessaires pour vivre, vu qu'il travaille pour eux comme le vigneron pour sa vigne, et qu'il les pâit comme le pasteur pâit son troupeau. Ce n'est pas en vertu du droit de mendier qu'il peut les recevoir, mais c'est parce que c'est une chose qui lui est permise. » Ceci démontre, par conséquent, qu'on a le pouvoir de vivre de l'Evangile mais non la mendicité, et que les prélats seuls ont ce pouvoir. Donc les autres prédicateurs qui ne sont pas revêtus

et sitimus, et nudi sumus. » Glossa : « Li-
bere enim et sine aliqua adulatione veri-
tatem prædicantes, et gesta pravæ vitæ ar-
guentes, gratiam non habent apud homi-
nes. » Ergo prædicatores non debent
elemosynas querere. Præterea, I. ad Thes.,
II : « Neque fuimus in occasione avaritiæ,
Deus testis est. » Glossa : « Non dico in
avaritiæ, sed nec feci, nec dixi etiam in
quo esset occasio avaritiæ. » Sed illi qui
petunt elemosynas sibi dari, faciunt ali-
quid in quo est occasio avaritiæ. Ergo
prædicatores hoc non debent facere. Item,
II. Cor., XII : « Non ero gravis vobis,
non enim quero que vestra sunt, sed vos. » Et
ad Phil., ult. : « Non quia quero datum,
sed requiro fructum. » Glossa : « Datum

est ipsa res que datur, ut nummus, cibus,
potus et hnjusmodi ; fructus autem bona
opera, et recta voluntas datoris. » Ergo
veri prædicatores non debent querere ab
his quibus prædicant temporales res, et ita
non debent de mendicitate vivere.

Item, II ad Tim., II, super illud : « La-
borantem agricolam, » etc., dicit Glossa :
« Vult Apostolus ut intelligat Evangelista,
quod necessaria sibi sumere licet ab eis,
in quibus Deo militat, et quos tanquam
vineam cultor exercet, vel tanquam gregem
pascit. Non est enim mendicitas, sed po-
testas. » Ex quo patet quod vivere de Evan-
gelio potestatis est, non mendicitatis : sed
potestas ista non competit nisi prælati.
Ergo alii prædicatores, qui non sunt præ-

de la prélature, ne sont pas autorisés à vivre de l'Évangile par le moyen de l'aumône.

4° L'Apôtre, I. Cor., ch. IX, voulant prouver qu'il lui étoit permis de vivre aux dépens des fidèles, établit d'abord qu'il est apôtre. Donc ceux qui ne sont pas Apôtres ne peuvent pas vivre aux frais des fidèles. Or les religieux qui prêchent ne sont pas Apôtres; puisqu'ils ne sont pas prélats, donc, etc.

5° Le commentaire des paroles suivantes de l'Apôtre, I. Thes., ch. 2 : « Lorsque nous pouvions vous être à charge comme Apôtres de Jésus-Christ, » dit : « Il rend d'autant plus mauvaise la cause des faux apôtres que, pour repousser leurs prétentions à demander ce qui ne leur étoit pas dû, et qu'ils ne rougissoient pas de demander, il renonce lui-même, ainsi qu'il le dit, à ce qu'il pouvoit légitimement recevoir. A ce qui est dû à la puissance apostolique, il donne le nom de fardeau à cause des faux apôtres qui le réclamoient injustement et qui l'exigeoient d'une manière tyrannique. » Ceci prouve que ceux qui exigent des peuples leur nourriture, sans être apôtres, c'est-à-dire prélats, doivent être considérés comme de faux apôtres. Donc il n'est pas permis aux prédicateurs de mendier s'ils ne sont pas revêtus de la prélature.

6° Les prédicateurs qui ne sont pas évêques, et qui demandent par la mendicité leur nourriture à ceux à qui ils prêchent, leur demandent ou une chose qui leur est due, ou bien ce qui ne leur est pas dû : s'ils demandent une chose due, il s'ensuit qu'ils peuvent l'exiger en vertu de leur pouvoir et par contrainte, ce qui est évidemment faux. Mais s'ils demandent ce qui ne leur est pas dû, donc ils demandent injustement et sans raison, on doit par conséquent, comme le prouve le commentaire cité plus haut, les considérer comme de faux apôtres.

7° Les évêques qui reçoivent des peuples les dîmes et les offrandes

lati, non debent per mendicitatem de Evangelio vivere.

Item, Apostolus I. ad Cor., IX, volens ostendere, quod ipse de sumptibus fidelium vivere poterat, prius probat se Apostolum esse. Ergo illi qui non sunt Apostoli, non possunt de sumptibus fidelium vivere : sed religiosi prædicantes non sunt Apostoli, cum non sint prælati. Ergo, etc.

Item, I. ad Thess., II, super illud : « Cum possemus vobis oneri esse ut Christi Apostoli, » dicit Glossa : « In tantum gravat causam pseudo, ut se abnuere dicat, cum liceat illi subsidia requirere ad comprimendum illos quibus nec facultas erat, nec pudor poscendi. Apostolicæ autem potestatis debitum vocat onus propter pseudo-apostolos, qui illud indebite usurpantes,

importune à plebibus exigebant. » Ex quo patet quod illi qui exigunt victum à plebibus, cum non sint Apostoli, id est prælati, sunt reputandi pseudo apostoli. Ergo prædicatori qui non est prælatus, non licet mendicare.

Item, prædicatores qui non sunt prælati, victum suum ab his quibus prædicant mendicando quærentes, aut quærunt quod est eis debitum aut quod non est eis debitum ; si quod est eis debitum, ergo possunt illud potestative exigere et per coarctationem, quod manifeste est falsum ; si autem petunt quod non est eis debitum, ergo et indebite et injuste petunt, et sic pseudo reputandi sunt, ut patet per Glossam prius inductam.

Item, prælati recipientes a plebibus de-

sont tenus de leur dispenser les biens spirituels. Donc, si ceux que les évêques envoient dispenser les biens spirituels, reçoivent des fidèles ce qui est nécessaire à leur subsistance, ils leur font injure, vu que c'est surtout les évêques qui sont tenus d'y pourvoir.

8° Les prélats qui envoient des hommes prêcher, sont tenus de leur procurer ce dont ils ont besoin, comme le prouve l'extravagante *De officiis ord. inter cætera*. Par conséquent si les prédicateurs que les évêques envoient, demandent à d'autres ce dont ils ont besoin pour vivre, ils leur sont à charge, ce qui fait qu'ils ne leur est pas permis d'en recevoir les frais de leurs dépenses.

9° Le Seigneur dit contre les Pharisiens, Matth., ch. XXIII : « Malheur à vous Scribes et Pharisiens hypocrites, qui dévorez les biens des veuves, vous livrant à d'interminables prières. » Donc ils paroissent aussi toujours répréhensibles ceux qui, sous prétexte de prêcher, de prier, ou pour toute autre raison semblable, demandent l'aumône.

10° Le Seigneur, comme nous l'apprennent les paroles suivantes de saint Matthieu, ch. X, dit en envoyant ses disciples prêcher : « Dans quelque ville ou bourgade que vous entriez, demandez quel est le plus digne de ceux qui l'habitent ; » le commentaire ajoute : « Il faut choisir son hôte sur le témoignage des voisins, de peur que sa mauvaise réputation ne nuise à la prédication ; » un autre commentaire dit : « Celui-là est digne qui sait que ce qu'il en reçoit vaut beaucoup plus que ce qu'il leur donne. » Ils paroissent donc au moins blâmables en ce point, que de temps en temps ils ont recours à de riches pécheurs et à des personnes qui ne regardent pas comme un bien pour elles de leur donner l'hospitalité.

11° Quiconque reçoit un bien temporel pour un bien spirituel est capable du crime de simonie, soit qu'il le demande comme Giezi, soit

cimas, et oblationes tenentur in spiritualibus eis providere; ergo si alii ab episcopis dirigantur ad spiritualia ministranda, injuria fit plebi, si a plebe victum recipiant cum magis episcopi teneantur eis providere.

Item, prælati mittentes aliquos ad prædicandum, tenentur eis in necessariis providere, ut habetur extra, *De offic. ord. Inter cætera*. Si ergo prædicatores ab episcopis missi ab aliis victum requirant, hoc illorum gravamen cedit, et ita non debent ab aliis sumptus accipere.

Item, Dominus, *Matth.*, XXIII, contra Phariseos dicit : « Væ vobis, Scribæ et Pharisei hypocritæ, qui comeditis domos viduarum, orationes longas orantes. » Ergo et illi semper videntur esse reprehensibiles,

qui sub prætextu orationis, aut prædicationis, aut alicujus hujusmodi eleemosynas petunt.

Item, *Matth.*, X, Dominus discipulis ad prædicandum missis, dicit : « In quamcumque civitatem aut castellum intraveritis, interrogate quis in ea dignus sit. » Glossa : « Testimonio vicinorum eligendus est hospes, ne ejus infamia prædicatio negligatur, » et alia Glossa : « Ille est dignus qui magis scit se accipere gratiam quam dare. » Ergo ad minus in talibus reprehensibile videtur, quod quandoque ad divites peccatores declinant, et ad eos qui sibi hoc pro gratia non reputant.

Item, quicumque pro re spirituali accipit temporalem, simoniæ crimen incurrit, sive petat, sicut Giezi, sive recipiat absque

que, sans le demander, il le reçoive lorsqu'on le lui offre, comme Elisée refusa celui que lui offroit Naaman, IV^e liv. des Rois, ch. V : soit qu'il le reçoive avant ou après, comme le prouve ce qui se lit dans le Droit, Quest. I, ch. I, *Eos* : « Mais celui qui prêche au peuple dispense des biens spirituels. » Donc il ne peut pas recevoir de ceux auxquels il les dispense des biens temporels, soit avant soit après, il ne peut ni les demander, ni les recevoir, quand on les lui offre.

12^o Il est écrit, I. Thes., ch. ult. : « Abstenez-vous de tout ce qui a l'apparence du mal, » et le commentaire ajoute : « Si une chose paroît mauvaise, bien quelle ne le soit pas, ne vous hâtez pas de la faire. » Or, si le prédicateur demande à ceux à qui il prêche l'Évangile les biens temporels, il fait une chose qui évidemment paroît mauvaise ; ce qui fait que le commentaire des paroles suivantes, II. Cor., ch. XII : « Ce n'est pas votre bien que je cherche, mais vous-même, » ajoute : « L'Apôtre ne cherchoit pas ce qui étoit donné, mais seulement le fruit qui résultoit de ses travaux, et il en agissoit ainsi pour ne pas passer pour trafiquer de l'Évangile. » Donc les prédicateurs ne doivent pas demander par la mendicité leur nourriture à ceux à qui ils prêchent l'Évangile.

4^o Poussant encore plus loin leur malice, ils tentent de prouver qu'il ne faut pas même leur faire l'aumône. 1^o Parce qu'il est dit dans saint Luc, ch. XIV : « Lorsque vous faites un festin, appelez les pauvres, les infirmes, les boiteux, les aveugles, » et le commentaire ajoute : « Ceux de qui vous n'avez rien à attendre dans la vie présente. Mais des mendiants forts et robustes, on peut attendre une foule de choses dans la vie présente, vu qu'ils sont les familiers de ceux qui sont puissants. » Donc il ne faut pas faire l'aumône à de tels hommes.

2^o Saint Augustin dit dans sa lettre au donatiste *Vincentius* : « Qu'il vaut mieux priver de son pain celui qui a faim, s'il doit, étant

petitione oblatum, sicut Elisæus a Naaman recipere noluit, IV. Reg., V, et sive ante accipiat sive post, ut per illud patet quod habetur I q., I. c. *Eos* : « Sed ille qui prædicat populo, spiritualia ministrat. » Ergo non licet ei accipere temporalia ab eis, ante vel post, neque petendo, neque oblata recipiendo.

Item, I. ad Thess., ult. : « Ab omni specie mala abstinete vos. » Glossa : « Si quid speciem mali præterdit, etsi nonsit malum, nolite præcipitanter agere ; » sed quod prædicator temporalia quærat ab his quibus prædicat, speciem mali præterdit, unde II. ad Cor., XII, super illud : « Non quæro quæ vestra sunt, sed vos, » dicit Glossa : « Non quærebat Apostolus datum,

sed fructum, ne quasi venditor Evangelii putaretur. » Ergo prædicatores non debent ab his quibus prædicant, victum quærere mendicando.

Uterius, nituntur ostendere quod talibus etiam eleemosynæ non sunt dandæ, quia *Luc.*, XIV, dicitur : « Cum facis convivium, voca pauperes, debiles, claudos et cæcos, » Glossa : « a quibus in præsentî nihil potes expectare ; sed a talibus mendicis qui sunt validi et fortes, potes in præsentî multa expectare, cum sint familiares potentium. » Ergo talibus non sunt eleemosynæ dandæ.

Item, Augustinus ad *Vincentium* Donatistam : « Utilius esurienti panis tollitur, si de cibo securus justitiam negligat, quam

assuré de sa nourriture, s'éloigner de la justice, que de lui donner le pain dont il a besoin, afin de le séduire et de le faire acquiescer à l'injustice. » Mais celui qui ne veut pas travailler corporellement afin de pourvoir à sa subsistance, ou qui a d'autres ressources pour vivre sans pécher, agit injustement s'il demande l'aumône; c'est ce que l'on peut établir par un grand nombre de preuves précédemment citées. Donc il ne faut point donner de pain à ces hommes là.

3° Le commentaire des paroles suivantes, saint Luc, ch. VI : « Donnez à quiconque vous demande, » ajoute : « Donnez-lui la chose qu'il demande ou reprenez-le; » et sur les suivantes de saint Matthieu, ch. V : « Celui qui vous demande donnez-lui; » « à savoir pour qu'il ne nuise ni à vous ni à d'autres. Il faut en effet tenir compte de la justice. C'est pourquoi vous donnerez à quiconque vous demande, si ce n'est pas ce qu'il demande, vous lui donnerez quelque chose de meilleur, en le corrigeant pour la demande injuste qu'il vous a faite. » Or, si celui qui peut travailler demande l'aumône, sa demande est injuste, ainsi que nous l'avons prouvé. Donc il mérite plutôt correction que de recevoir ce qu'il demande; par ce moyen on le détourne de sa demande injuste.

4° Saint Augustin dit encore dans sa lettre au donatiste *Vincentius* : « Souvent les méchants persécutent les bons, et les bons les méchants; les premiers pour nuire aux autres par l'injustice, les derniers pour leur être utiles en les corrigeant. » Donc les bons peuvent persécuter les méchants, dans le but de les corriger. Mais il est une espèce de persécution qui consiste à priver quelqu'un du pain de sa subsistance. Donc il est certains hommes auxquels il faut enlever leur pain pour les corriger, surtout s'ils pêchent en le demandant. Mais ceux qui sont valides et qui mendient pêchent quand même ils prêcheroient; c'est ce qui a été établi plus haut. Donc on ne doit pas nourrir de tels hommes.

eidem panis frangitur, ut injustitiæ seductus acquiescat; sed qui non vult operari corporaliter ad victum quærendum cum possit, vel qui potest aliunde victum habere sine peccato, si petat, injuste agit, » ut potest probari per multa quæ superius sunt inducta. Ergo talibus debet panis subtrahi.

Item, *Lyc.*, VI, super illud : « Omni petenti te retribue, » Glossa : « Item, vel correptionem; » et super illud *Matth.*, V : « Qui petit a te, da ei, » dicit Glossa : « Ita, scilicet ut nec tibi noccat, nec alii. Pensanda est enim justitia. Ita enim omni petenti dabis, etsi non id quod petit, sed melius, cum injuste petentem correxeris; sed ille qui potest manibus laborare, si

petat sibi eleemosynam dari, injuste petit, ut probatum est. Ergo magis deberet sibi dari correptio, quam res petita, ut ita ab injusta petitione avertatur. » Item, Augustinus ad Vincentium Donatistam : « Sæpe mali persecuti sunt bonos, et boni malos, illi nocendo per injustitiam, et isti consulendo per disciplinam. » Ergo boni possunt persequi malos, causa disciplinæ; sed quædam persecutio est, ut panis alicui subtrahatur. Ergo aliquibus qui sunt mali, debet panis subtrahi, ut corrigantur, et præcipue si pauperem petendo peccent. Sed validi mendicantes peccant etiam si prædicent, ut probatum est. Ergo talibus debet panis subtrahi.

5° Saint Ambroise dit dans son livre du Devoir : « Il faut observer lorsqu'on donne et l'âge et la foiblesse, il faut aussi parfois tenir compte de la timidité de celui à qui on donne, car souvent elle trahit l'origine de celui qui tend la main ; cette observation fera aussi que vous donnerez plus à celui qui est âgé et qui ne peut plus demander au travail des mains sa nourriture. Il faut pareillement prendre en considération la foiblesse du corps et la secourir avec plus d'empressement ; tel par exemple que si quelqu'un est tombé de la prospérité dans la misère, surtout si ce n'est pas par sa faute ; comme si cela vient ou de vols, ou d'une proscription, ou parce que celui qui se trouve dans cet état a été victime de la calomnie. » Il est donc établi par là qu'il faut observer dans ceux à qui on fait l'aumône, s'ils sont ou foibles de corps ou timides, ou s'ils ont été dépossédés de leurs biens par le vol ou la proscription. Or les pauvres valides qui s'exposent à mendier ne sont pas dans cet état ; donc il ne faut pas leur donner.

6° Les aumônes ont pour but de secourir l'indigence ; donc il faut donner de préférence à celui qui a besoin. Mais ceux qui ne peuvent pas se procurer leur nourriture par le travail de leurs mains sont plus indigents, de même que ceux qui ne peuvent pas se la procurer par d'autres moyens, que ceux dont nous parlons, vu qu'ils ont d'autres ressources pour vivre. Donc il ne faut pas leur donner tant qu'on en trouve d'autres qui en ont un plus pressant besoin.

7° Faire l'aumône est un acte de miséricorde. Donc il ne faut la faire qu'aux nécessiteux. Or ceux qui volontairement s'exposent à mendier, ne sont pas nécessiteux ; il n'y a de nécessiteux que ceux qui y sont réduits sans qu'il y ait de leur faute, parce que, comme le dit le Philosophe dans son III^e livre de Morale : « Ce qui est involontaire est digne de pitié et de pardon. » Donc il ne faut pas faire l'aumône aux hommes dont il est question.

Item, Ambrosius, in I. lib. *De offic.* : « Consideranda est etiam in largiendo ætas, atque debilitas, scilicet ejus cui datur nunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales, ut senibus plus largiaris qui sibi labore jam non queunt victum querere. Similiter et debilitas corporis, et hæc juvanda promptius, tum si quis ex divitiis cecidit in egestatem, et maxime si non vitio suo, sed aut latrocinii, aut proscriptione, aut calumniis, quæ habebat amisit. » Ex quo patet, quod in his quibus dantur eleemosynæ, considerandum est si sunt debiles corpore, aut verecundi, aut si bona sua latrocinio aut proscriptione amisierint. Sed pauperes validi, qui se ad mendicandum exponunt, non sunt hujusmodi. Ergo eleemosynæ eis non sunt dandæ.

Item, eleemosynæ ordinantur ad indigentiam sublevandam. Ergo magis indigenti dandum est. Sed magis indigent illi, qui non possunt de labore proprio victum acquirere vel aliunde habere, quam tales qui aliunde habere possunt. Ergo quamdiu magis indigentes inveniuntur, talibus non sunt dandæ.

Item, dare eleemosynam est actus misericordiæ. Ergo illis solum sunt eleemosynæ dandæ, qui sunt miserabiles. Sed illi qui voluntarie mendicitati se exponunt, non sunt hujusmodi, sed illi solum qui in statum mendicitatis involuntarie incidunt, quia ut dicit Philosophus in III. *Ethic.* : « Involuntarium, misericordiam meretur et ignoscendam. » Ergo prædictis pauperibus eleemosynæ non sunt dandæ.

8^o Saint Augustin, dans son premier livre de la Doctrine chrétienne, dit : « Comme il ne vous est pas possible d'être utiles à tout le monde, il faut surtout venir au secours de ceux que le temps, les lieux ou toute autre circonstance vous unissent d'une manière plus étroite. » Mais ceux auxquels nous sommes le plus étroitement unis, sont nos parents, nos voisins et nos autres proches. Donc nous ne sommes pas obligés de faire l'aumône aux autres étrangers, tant que nous trouvons de tels indigents auxquels nous pouvons donner.

Après avoir exposé ce qui précède, et pour que cette proposition ne paroisse pas nouvelle, nous établirons que cette erreur a existé au temps de la primitive Eglise. Il est dit en effet dans la troisième Epître canonique de saint Jean : « Celui qui aime à tenir le premier rang parmi eux, Diotrèpes, ne veut point nous recevoir, » et il ajoute un peu après comme si cela ne suffisoit pas, « il ne reçoit pas non plus les frères ; » le commentaire ajoute, « les indigents : » « Il empêche ceux qui les reçoivent de le faire ; » le commentaire dit, « pour qu'ils ne prennent pas soin de l'humanité : » « Il les chasse de l'Eglise ; » le commentaire dit, « du lieu où ils se réunissent, » et il ajoute sur le même texte une foule d'autres choses : « Persévérez donc à faire l'aumône, parce que j'y vois un si grand bien que je ne me serois pas contenté de vous en écrire, mais que je l'aurois fait à toute l'Eglise ; c'est le besoin qui m'a contraint de vous en écrire, parce que Diotrèpes n'a aucun souci de notre autorité. »

Diotrèpes, hérésiarque de ce temps, usurpe le premier rang, enseignant des nouveautés ; son hérésie consistoit à défendre de donner à l'humanité les soins quelle exige, et par là de venir au secours des frères pèlerins et éloignés de leurs propres biens ; comme le prouvent et le texte et le commentaire cités précédemment. Vigilance ressuscita cette erreur, comme le prouve la lettre que saint Jérôme écrivit contre lui et

Item, Augustinus dicit in I. *De doctr. christ.* : « Cum omnibus prodesset non possis, his potissime consulendum est, qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. Sed maxime constricti videntur consanguinei et vicini, et alii familiares. Ergo aliis extraneis elemosynæ non sunt dandæ, quamdiu tales indigentes inveniuntur, quibus possint dari. » His igitur visis, ne ista propositio novella videatur, errorem prædictum ostendemus tempore primitivæ Ecclesiæ incœpisse. Dicitur enim in III. *can. Joan.* : « Is qui amat primatum gerere in eis, Dyotrepes, non recipit nos. » Et infra : « Et quasi ei ista non sufficiant, neque ipse suscipit fratres, » Glossa : « indigentes. »

« Eos qui suscipiunt prohibet. » Glossa : « Ne impendant curam humanitatis, » et « de Ecclesia ejecit, » Glossa : « de loco ubi conveniunt, » et alia Glossa dicit ibidem : « Perseverare debes in elemosyna, quia utilitatem tantam in ea intelligo, quod non solum tibi, sed etiam toti Ecclesiæ scripsissem, de commendatione elemosynæ, sed hanc necessitate dimisi, quia Dyotrepes non curat nostram autoritatem. »

Dyotrepes hæresiarcha illius temporis, nova docendo, primatum sibi usurpat ; hæc autem ejus erat hæretica doctrina, quod prohibebat ne impederetur cura humanitatis, fratribus peregrinis, alienis a rebus propriis, ut per textum et Glossam ibidem patet. Hic etiam error in Vigilantiis surrexit, ut patet in epistola Hieronymi

qu'il adressa à Ripaire et à Désiré. Il s'y exprime comme il suit : « Les mêmes lettres m'ont en outre appris que, contrairement à l'autorité de l'apôtre saint Paul, contrairement de plus à celles de saint Pierre, de saint Jean et de saint Jacques, qui ont été dans une même communion d'avis et d'actions avec Paul et Barnabé, et qui leur commandèrent de se souvenir des pauvres, vous vous opposez à ce que l'on envoie à Jérusalem une partie des dépenses pour soulager les saints. »

Ayant donc à cœur d'anéantir cette erreur, nous procéderons dans l'ordre suivant. 1° Nous prouverons que les pauvres qui, pour Jésus-Christ, renoncent à tout, peuvent vivre d'aumônes.

2° Que les prédicateurs, bien même qu'ils ne soient pas évêques, pourvu qu'ils aient reçu mission de ceux-ci, peuvent vivre aux dépens de ceux à qui ils annoncent l'Évangile.

3° Que les prédicateurs, bien que forts et robustes, peuvent demander en mendiant ce qui leur est nécessaire pour vivre.

4° Que c'est aux prédicateurs surtout à qui il faut faire l'aumône.

5° Nous répondrons aux raisons qu'ils nous objectent et qu'ils apportent en faveur de leur assertion.

1° Qu'il soit permis à ceux qui, pour Jésus-Christ, ont renoncé à tout de vivre d'aumônes. On le prouve : 1° Par l'exemple du bienheureux Benoît, de qui saint Grégoire raconte dans le second livre de ses Dialogues, qu'il vécut pendant trois ans, qu'il demeura dans une grotte au moyen de la nourriture que lui fournissoit un moine de Rome, et cela avoit lieu après qu'il eut quitté la maison paternelle, et bien qu'il fût fort et valide, on ne voit pas pourtant qu'il ait demandé au travail des mains sa nourriture.

2° Il est écrit, 1^{re} Quest., ch. I, *Sacerdos* : « Celui qui a tout abandonné à ses parents, ou qui l'a distribué aux pauvres, ou qui l'a concédé à l'Église, pour faire partie des biens de cette même Église, et

ad Riparium et Desiderium contra Vigilantium, ubi sic dicitur : « Præterea, eisdem ad me relatum est epistolis, quod contra auctoritatem apostoli Pauli, imo Petri, Joannis et Jacobi, qui dextras dederunt Paulo et Barnabæ communicationis, et præceperunt eis ut pauperum memores essent, tu prohibeas Hierosolymam in usus sanctorum aliqua sumptuum salaria dirigi. » Hunc igitur errorem excludere volentes, hoc ordine procedemus. Primo, ostendemus quod pauperes qui reliquerunt omnia propter Christum, possunt de eleemosynis vivere. Secundo, quod prædicatores etsi non sint prælati, dummodo a prælatis Ecclesiæ mittantur, possunt ab eis quibus prædicant, accipere unde vivant. Tertio, quod liceat prædictis eleemosynas

petere mendicando, quamvis sint corpore validi. Quarto, quod eis præcipue sunt eleemosynæ dandæ. Quinto, solvemus ea quæ in contrarium sunt objecta.

Quod autem pauperes qui reliquerunt omnia propter Christum possint de eleemosynis vivere; probatur primo exemplo beati Benedicti, de quo narrat beatus Gregorius in II. lib. *Dialog.*, quod tribus annis in specu manens, de his quæ romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentis reliquerat, et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum victum quævisse.

Item, I. q., II. c. *Sacerdos*, dicitur quod « ille qui omnia sua aut reliquit parentibus aut pauperibus distribuit, aut Ecclesiæ rebus adjunxit, et se in numero pauperum

qui par amour pour la pauvreté s'est fait pauvre, peut sans cupidité non-seulement recevoir du peuple des aumônes pour les distribuer, mais sa piété en ce point est louable ; il devient par là un dispensateur fidèle, ce qui fait qu'il peut vivre lui-même avec les biens qu'il distribue aux pauvres, puisqu'il est pauvre volontaire. » Donc celui qui a tout abandonné pour Jésus-Christ peut vivre des aumônes que les fidèles donnent aux pauvres.

3° Il vaut mieux pour l'homme de renoncer au bien qu'il peut abandonner sans péché, que de commettre quelque péché. Par conséquent si ceux qui sont valides de corps pèchent en recevant l'aumône, il vaut mieux pour eux renoncer à toutes les autres œuvres, quelque bonnes qu'elles soient, que de recevoir l'aumône. Mais cette assertion est complètement fautive, d'après ce que dit saint Augustin, dans son livre du Travail des moines. Il est dit en effet, « que même les serviteurs de Dieu qui travaillent de leurs mains, doivent avoir des heures déterminées pour se reposer et pour travailler à apprendre ce qu'ils doivent savoir de mémoire. Les fidèles doivent suppléer aux besoins de ceux qui se livrent aux œuvres de ce genre, de peur qu'ils ne les abandonnent ; et on doit réparer le temps qu'ils emploient à instruire l'esprit, temps pendant lequel il ne leur est pas possible de vaquer aux travaux du corps, de peur qu'ils ne soient accablés sous le poids de la détresse. » Ceci prouve même que l'intention de saint Augustin n'est pas que les moines travaillent de leurs mains, au point de demander uniquement à ce travail les ressources qui leur sont nécessaires pour vivre ; car s'il en étoit ainsi, ils n'auroient pas de temps libre pour vaquer aux œuvres spirituelles.

4° Saint Augustin, parlant dans le même livre d'un homme riche qui donna tout son bien à un monastère, dit : « S'il travaille pour en donner aux autres l'exemple, il fait bien, quoique ce qu'il a donné au

paupertatis amore constituit, non solum sine cupiditate, sed etiam cum laude pietatis accipit a populo dispensanda, et fideliter dispensat accepta, ut unde pauperibus subministrat, inde et ipse tanquam pauper voluntarius vivat. » Patet ergo quod pauper qui omnia sua propter Christum reliquit, potest vivere de elemosynis quæ a populo pauperibus ministrantur.

Item, potius debet homo bonum prætermittere, quod sine peccato prætermitti potest, quam aliquod peccatum committere. Si ergo illi qui sunt validi corpore, peccant elemosynas recipiendo, potius debent omnes alias occupationes dimittere quantumcunque bonas quam elemosynas accipere : hoc autem aperte est falsum, per hoc quod dicit Augustinus in lib. *De op. mon.*,

quod illi servi Dei qui etiam in manibus operantur, ad ea discenda quæ memoriter recolant, debent habere seposita tempora, quibus scilicet a labore manuum vacent. Ad hoc enim et illa bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent, ut horæ quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimantur egestate. Ex quo etiam patet quod Augustinus non intendit quod monachi laborent manibus ad totum victum quærendum ex labore manuum, quia si hoc facerent, non relinqueretur aliquod temporis vacuum ad spiritualia opera.

Item, Augustinus in eodem libro loquens de aliquo divite, qui bona sua alicui monasterio tribuit, dicit quod « benefacit

monastère et qui est devenu un bien commun, doit lui procurer ce dont il a besoin pour vivre. Mais s'il ne veut pas travailler de ses mains, qui osera l'y contraindre? » Ceci prouve que celui qui donne son bien à un monastère, peut sans travailler de ses mains vivre aux dépens de ce même monastère. Mais ainsi que l'ajoute aussitôt le même saint: « Comme tous les chrétiens ne forment qu'une seule république, peu importe l'endroit ou on a laissé son bien, ou de qui on reçoit ce qui est nécessaire à la subsistance. » Donc ceux qui ont renoncé pour Jésus-Christ à tout ce qu'ils possédoient, peuvent recevoir de qui que ce soit ce qui leur est nécessaire pour vivre.

5° L'intention de s'abstenir parfois d'une action mauvaise en elle-même, ne détruit pas ce que cette action a de mauvais, bien que cependant elle diminue le péché par circonstance. Par conséquent si la conduite du pauvre qui est valide, qui peut travailler des mains et qui vit d'aumônes, est par elle-même un péché, ceux qui, quand ils sont valides, veulent pendant un temps vivre d'aumônes, quoiqu'ils aient le désir de vivre par intervalle autrement, ne peuvent pas être exempts de péché. Il suit donc de là, que les pèlerins qui vivent d'aumônes et qui sont valides pêchent; il en est de même de ceux qui leur imposent ces pèlerinages. Or il est absurde de soutenir une semblable assertion. Donc, etc.

6° Il est plus louable de s'appliquer à la contemplation divine que de se livrer à l'étude de la philosophie. Mais il est certaines personnes qui, pour se livrer à l'étude de la philosophie, vivent pendant un temps d'aumônes. Il en est donc aussi qui, pour se livrer à la contemplation, peuvent vivre pendant un temps d'aumônes sans travailler de leurs mains. Mais il est plus louable de vaquer continuellement à la contemplation divine que de ne s'y livrer que momentanément. Donc

operando, ut aliis exemplum det, quamvis ipsa res communis monasterii jam facta debeat ei rependere vicem ad vitam ejus sustentandam. Quandoquidem si nolit, scilicet manibus operari, quis audeat cogere? » Ex quo patet, quod ille qui bona sua monasterio dat, potest sine labore manuum de rebus monasterii vivere. Sed sicut idem Augustinus statim subjungit, cum omnium Christianorum sit una respublica, non differt ubicumque sua reliquerit, vel a quibuscumque accipiat necessaria vitæ; ergo illi qui omnia quæ habebant reliquerunt propter Christum, possunt a quibuscumque accipere unde vivant.

Item, propositum desistendi quandoque ab aliquo quod per se malum, non aufert illi operi rationem peccati, quamvis forte peccatum diminuât. Si ergo pauperem

validum ad laborandum de eleemosynis vivere est per se peccatum, illi qui cum sint validi ad tempus de eleemosynis volunt, quamvis intendant quandoque alio modo vivere, non excusabuntur a peccato. Ergo secundum hoc peregrini de eleemosynis viventes, qui sunt corpore validi, peccant; et similiter qui eis tales peregrinationes injungunt, quod est absurdum.

Item, vacare contemplationi divinæ laudabilis est, quam vacare studio philosophiæ; sed aliqui sine peccato, ut studio philosophiæ vacent, de eleemosynis vivunt ad tempus: ergo et aliqui ut contemplationi vacent, ad tempus possunt prætermisso labore manuum de eleemosynis vivere: sed contemplationi divinæ vacare in omni tempore est laudabilis quam certum tempus ad hoc præfigere. Ergo aliqui pos-

il est permis à certaines personnes, après avoir renoncé au travail des mains, de vivre continuellement d'aumônes, afin de se livrer à la contemplation.

7° La charité de Jésus-Christ rend bien plus les biens communs que l'amitié politique. Mais si quelqu'un me donne quelque chose, je puis en user comme je le voudrai. Donc, à bien plus forte raison, il m'est permis de vivre avec les choses qui me sont données à cause de la charité de Jésus-Christ.

8° Celui qui peut recevoir plus peut recevoir moins, mais les religieux peuvent recevoir les revenus de mille marcs, et vivre sans travailler de leurs mains; s'il n'en étoit pas ainsi, un grand nombre de religieux qui ont des biens seroient dans un état de damnation. Il en seroit de même pour un grand nombre de clercs séculiers qui, bien qu'ils n'aient pas charge d'âmes, vivent des revenus des biens que possèdent leurs églises, biens qui proviennent des aumônes des fidèles. Il est donc ridicule de dire que les religieux qui sont pauvres ne peuvent pas recevoir de foibles aumônes et en vivre sans travailler de leurs mains.

9° Les pauvres qui sont dans l'impossibilité de travailler, éprouvent une perte bien plus considérable, si on donne aux autres ce qui leur est destiné, ce qui leur est dû, que si on donne à ceux-ci ce qui leur revient. Mais les fruits des possessions de l'Eglise sont destinés aux pauvres, ils doivent leur être distribués, ainsi que le prouve le Droit, XII^e Quest., ch. I, *Videntes*. Il est dit à cette occasion, I^o Quest., ch. II, *Clericus*, et chap. *Si quis*, « que les clercs qui peuvent vivre avec les biens de leurs parents ne peuvent pas, sans péché, vivre des biens de l'Eglise, vu que ces biens sont destinés à sustenter les pauvres. » Il est donc démontré, d'après cela, que les pauvres sont plus frustrés, s'il est certains hommes qui, quoique valides et ne travaillant pas de

sunt, ut contemplationi vacent, toto tempore vitæ suæ prætermisso labore de eleemosynis vivere.

Item, charitas Christi magis facit communia, quam amicitia politica: sed si aliquis dat mihi rem aliquam, licite possum uti illa ut libet: ergo multo fortius possum vivere de his quæ dantur mihi propter charitatem Christi.

Item, qui potest accipere quod majus est, potest accipere quod minus est: sed religiosi possunt accipere redditus mille marcharum, et de eis vivere sine labore manuum, alias multi religiosi habentes multas possessiones, essent in statu damnationis. Et eandem ratione multi clerici sæculares non habentes curam animarum, qui de possessionibus Ecclesiæ, quæ de eleemosynis pro-

veniunt, vivunt. Ergo ridiculum est dicere, quod pauperes religiosi non possunt modicas eleemosynas recipere, et ex eis sine labore manuum sustentari.

Item, magis defraudantur pauperes invalidi ad laborandum, si aliis detur id quod est debitum et determinatum, quam si aliis detur id quod est eis debitum: sed fructus possessionum Ecclesiæ sunt deputati ad hoc ut pauperibus dentur, ut patet XII. quæst. I, cap. *Videntes*. Unde dicitur, I. quæst. II, cap. *Clericus*, et cap. *Si quis*, quod « clerici qui de bonis parentum sustentari possunt, non possunt sine peccato vivere de bonis Ecclesiæ, unde pauperes sunt victuri: « ergo magis videtur quod defraudentur pauperes, si aliqui non laborantes manibus cum sint validi, de possessionibus

leurs mains, vivent aux dépens des revenus de l'Eglise, que si, pauvres pour Jésus-Christ, ils vivoient avec ce que les fidèles leur offrent de leurs propres biens, qui ne sont nullement destinés à nourrir les pauvres. Par conséquent, si les premiers ne volent point les pauvres, les seconds les volent encore moins. Ils font encore dans ce but une foule d'objections desquelles il a été question dans le *Traité des œuvres manuelles*.

2° Nous allons prouver maintenant que les prédicateurs peuvent, quand même ils ne seroient pas évêques, recevoir des fidèles, auxquels ils prêchent l'Évangile, des aumônes pour subvenir à leur subsistance.

1° L'Apôtre dit, I. Cor., ch. IX : « Quel est celui qui fit jamais la guerre à ses frais ? Quel est celui qui plante la vigne et qui ne mange pas de son fruit ? Quel est celui qui paît le troupeau et qui ne mange pas du lait du troupeau ? » Il cite ces exemples et un grand nombre d'autres. « C'est, ainsi que nous le dit le commentaire, pour prouver que les Apôtres n'usurpent rien de ce qui ne leur est pas dû, puisque, comme l'a réglé le Seigneur, vivant de l'Évangile, ils mangeoient un pain gratuitement requis de ceux à qui ils prêchoient la grace gratuite. Mais il est constant que le soldat, que celui qui plante la vigne et que le pasteur du troupeau ont droit de vivre chacun de leur travail, par le fait même qu'ils s'y livrent. Par conséquent, comme les prélats ne sont pas les seuls qui travaillent à la prédication de l'Évangile, mais que ceux qui l'annoncent licitement travaillent aussi bien qu'eux, il s'ensuit que, comme eux aussi, ils peuvent recevoir de ceux à qui ils prêchent le pain nécessaire à les nourrir.

2° L'Apôtre prouve que les apôtres pouvoient recevoir des biens temporels de ceux à qui ils prêchoient, parce qu'ils leur répartissoient les biens spirituels, il n'est pas étonnant en effet que celui qui donne de plus grands biens en reçoive de moindres. Le même Apôtre dit à

Ecclesiæ vivat, quam si vivant pauperes Christi de his quæ à fidelibus offeruntur de bonis propriis, quæ pauperibus non sunt deputata. Si ergo priini pauperes non defraudant, multo minus nec secundi. Ad hoc etiam faciunt multa quæ supradicta sunt in tractatu de operibus manualibus.

Nunc secundo ostendendum est, quod etiam prædicatores, quamvis non sint prælati, possunt accipere ab illis quibus prædicant eleemosynas unde vivant. Apostolus enim dicit I. Cor., IX : « Quis militat suis stipendiis unquam ? quis plantat vineam, et de fructu ejus non edit ? quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat ? » quæ omnia et plura alia exempla inducit, ut Glossa dicit, ad ostendendum quod Apos-

toli non sibi aliquid ultra debitum usurpant. si sicut Dominus constituit, ex Evangelio viventes panem gratuitum manducabant ab eis sumptum, quibus gratiam gratiam prædicabant ; sed constat quod militi cuilibet, et plantatori vineæ, et pastori gregis debetur victus ex suo opere propter hoc, quod in opere laborant. Cum ergo in evangelio laborem habeant prædicando non solum prælati, sed etiam quicumque alii licite prædicant, utique possunt ab his quibus prædicant, panem accipere, unde sustententur.

Item, Apostolus probat quod poterant Apostoli temporalia accipere ab eis, quibus prædicabant, quia eis spiritualia seminabant : quia qui dat magna, non est mirum si ac-

cette occasion, id. chap. : « Est-ce une chose étonnante qu'après avoir semé parmi vous les biens spirituels, nous moissonnions les biens temporels ? » Mais ceux qui prêchent par l'autorité des évêques sèment les mêmes biens spirituels qu'eux, lorsqu'ils prêchent. Donc ils peuvent, eux aussi, recevoir de ceux à qui ils prêchent les biens temporels qui leur sont nécessaires pour vivre.

3° L'Apôtre dit, id. chap. : « Le Seigneur a établi que ceux qui annoncent l'Évangile doivent vivre de l'Évangile. » Le commentaire ajoute : « La raison pour laquelle il le fait, c'est pour que ceux qui prêchent la parole de Dieu soient plus libres. » Mais il est nécessaire que tous ceux qui sont chargés de prêcher soient libres de tout souci, qu'ils soient évêques ou qu'ils soient seulement autorisés par eux. Donc la règle établie par le Seigneur s'étend même à ceux qui ne sont pas évêques, et elle veut, comme prouvent les paroles de l'Apôtre, qu'ils vivent de l'Évangile. Il ne dit pas, en effet : « Qui ont le pouvoir ordinaire, » mais simplement, « qui annoncent. »

4° Le Seigneur, lorsqu'il envoya ses Apôtres prêcher, leur dit : S. Luc, ch. X : « Demeurez dans la même maison, mangeant et buvant ce qu'il y aura. L'ouvrier est digne de salaire. » Ces paroles prouvent que le prédicateur a droit à ce que ceux à qui il annonce la vérité le nourrissent comme pour le récompenser. Le commentaire de ces mêmes paroles le prouve aussi ; il s'exprime en ces termes : « Remarquez que l'œuvre des prédicateurs est digne d'une double récompense. L'une ici-bas, pour nous sustenter dans nos travaux, l'autre dans la *patrie*, et elle sera notre récompense lors de la résurrection. » Or il n'est dû de récompense ni au pouvoir, ni à l'autorité, ni à l'état, mais seulement à l'acte, parce que nous méritons, par les actes seuls, ce qui fait dire au Philosophe, dans son premier livre de Morale : « Comme dans les jeux olympiques on ne couronnoit pas les plus

ciat parva. Unde dicit in eodem cap. : « Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus ? » Sed eadem spiritualia quæ prædicant prælati, prædicant alii ex eorum autoritate : ergo etiam ipsi possunt ab his quibus prædicant, carnalia accipere, unde vivant.

Item, eodem cap. dicit Apostolus, « Dominus ordinavit his qui evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. » Glossa : « Hoc rationabiliter fecit, ut expeditiores sint ad prædicandum verbum Dei. » Sed omnes qui ad prædicandum deputantur, oportet esse expeditos ad prædicandum, sive sint prælati, sive autoritate prælatorum prædicent. Ergo ad eos etiam qui non sunt prælati, ordinatio Domini se extendit, ut de Evangelio vivant, quod etiam patet

ex ipsis verbis Apostoli. Non enim dicit, qui habent ordinariam autoritatem, sed simpliciter, qui annuntiant.

Item, *Luc.*, X, Dominus discipulis missis ad prædicandum dicit : « In eadem domo manete edentes et bibentes, quæ apud illos sunt. Dignus est enim operarius mercede sua. » Ex quo patet quod prædicatori quasi merces debetur victus ab his quibus prædicat, ut patet ibidem per Glossam quæ dicit : « Nota, quod uni operi prædicatorum duæ mercedes debentur. Una in via, quæ nos in labore sustentat ; alia in patria, quæ nos in resurrectione remunerat ; » sed merces non debetur potestati, vel autoritati vel habitui, sed actui, quia solum actibus mere-mur, inde et Philosophus in *I. Ethicor.*, dicit : « Quemadmodum in olimpiadibus

braves et les plus valeureux, mais ceux qui combattoient jusqu'au bout, car il y en avoit parmi eux de vainqueurs, il en est de même de ceux qui, dans la vie, accomplissent exactement les œuvres des bons et de ceux qui sont parfaits, ils s'immortalisent. » L'Apôtre tient le même langage, II. Tim., chap. II; il dit en effet : « Il n'y aura de couronné que celui qui aura vaillamment combattu. » Donc ceux qui prêchent, qu'ils soient évêques ou non, pourvu qu'ils le fassent licitement, peuvent, avec justice, vivre de l'Évangile.

5° Ceux qui, sur l'ordre des évêques, vont prêcher l'Évangile, travaillent plus que les autres membres de l'ordre d'où ils sont envoyés, ou que ceux qui, conformément à la volonté de ces mêmes prélats, les envoient. Mais les membres de l'ordre qui les envoient peuvent, quand même ils ne seroient pas évêques, vivre des aumônes qu'ils reçoivent de ceux à qui ils annoncent l'Évangile, comme le prouvent les paroles suivantes, Rom., chap. XV : « La Macédoine et l'Achaïe ont été d'avis de faire une collecte en faveur des saints de Jérusalem; ceci leur a été agréable, et ils sont leurs débiteurs; car si les Gentils sont devenus participants de leurs biens spirituels; » le commentaire ajoute, « de leurs, » c'est-à-dire des biens spirituels des Juifs qui leur ont envoyé des prédicateurs de Jérusalem, « ils sont obligés par conséquent de leur venir temporellement en aide. » Mais ces pauvres ne sont certainement pas les Apôtres, car ils n'étoient que douze, et il leur suffisoit de peu pour vivre; il n'étoit donc pas nécessaire que l'on fit pour eux des collectes dans toutes les églises, vu surtout qu'ils étoient nourris par ceux à qui ils prêchoient l'Évangile, comme nous l'apprennent les paroles de l'Épître aux Corinthiens, chap. IX. Donc ceux qui prêchent, quand même ils ne seroient pas évêques, peuvent à plus forte raison vivre de l'Évangile, pourvu que leur mission vienne des évêques.

non optimi, et fortissimi coronantur, sed agonizantes, horum enim quidam vincunt, ita et eorum qui in vita bonorum et optimorum operantes recte illustres fiunt.» Et hoc est etiam quod Apostolus dicit, II. Tim., II : « Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.» Ergo illi qui prædicant sive sint prælati sive non, dummodo licite prædicant, possunt licite de Evangelio vivere.

Item, magis laborant in Evangelio illi qui prædicant missi à prælatis, quam illi ex quorum collegio mittuntur, vel qui mittunt eos de voluntate prælatorum : sed illi ex quorum collegio prædicatores mittuntur, quamvis non sint prælati, possunt vivere de eleemosynis acceptis ab his quibus Evangelium prædicant, quod patet ex hoc quod dicitur, Rom., XV : « Probaverunt

Macedonia, et Achaia, collationem aliquam facere in pauperes sanctos qui sunt in Hierusalem. Placuit enim eis, et debitores sunt eorum. Nam si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles,» Glossa : « eorum, » id est Judæorum qui miserunt eis prædicatores ab Hierosolymis, debent et in carnalibus ministrare eis : isti autem pauperes non possunt tantum intelligi Apostoli, quia non oportebat pro Apostolis solum qui duodecim erant, et parvo victu contenti, facere collectas per omnes Ecclesias, et præcipue cum ipsimet victum acciperent ab his quibus prædicabant, ut patet I. Corinth., IX. Ergo multo fortius illi qui prædicant, quamvis non sint prælati, sed à prælatis missi, possunt de Evangelio vivere.

6° Ceux à qui les évêques ont enjoint de prêcher l'Évangile, sont leurs coopérateurs plus immédiats que ceux qui leur obéissent pour d'autres ministères. Mais les évêques qui prêchent l'Évangile peuvent recevoir non-seulement les frais de leurs dépenses, mais encore ceux des personnes qui sont à leur service. Donc, à plus forte raison, ceux qui annoncent l'Évangile sur leur ordre peuvent vivre de ce même Évangile.

7° Celui qui donne gratuitement ce qu'il n'est pas tenu de donner, peut tout aussi bien en recevoir la récompense que celui qui donne, parce qu'il le doit. Mais les prélats sont obligés de dispenser les biens spirituels aux fidèles, ce qui fait dire à l'Apôtre, I. Cor., ch. IX : « Si je vous prêche l'Évangile, je ne m'en fais pas gloire, car j'y suis obligé, malheur à moi si je n'évangélise pas. » Donc ceux qui ne sont pas évêques, et qui, par conséquent, ne sont pas obligés de prêcher aux peuples, peuvent tout aussi licitement que ceux-ci recevoir les biens temporels de ceux à qui ils annoncent la parole de Dieu.

8° Saint Augustin dit dans son livre du Travail des moines : « S'ils sont évangélistes, c'est-à-dire si ces religieux prêchent l'Évangile, j'avoue qu'ils ont ce pouvoir, c'est-à-dire le pouvoir de vivre aux dépens des fidèles. » Mais il n'y a pas que les évêques qui sont évangélistes, tous ceux-là le sont aussi qui peuvent évangéliser, même les diacres; ce qui fait dire à l'Apôtre, Ephés., ch. IV : « Il a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs, les autres docteurs, » distinguant par là les évangélistes des pasteurs et des apôtres, par lesquels on entend les évêques. Donc, tous ceux qui prêchent, qu'ils soient évêques ou non, peuvent vivre de l'Évangile.

9° Parmi toutes les fonctions ecclésiastiques, il n'y en a pas de plus nobles que d'annoncer la parole de Dieu, ce qui fait dire à Jésus-

Item, magis cooperantur prælatis ad Evangelium prædicandum illi qui ex eorum injunctione Evangelium prædicant, quam illi qui in aliis ministeriis eis obsequuntur : sed prælati prædicantes Evangelium possunt accipere sumptus non solum pro se, sed etiam pro familia sua quæ eis ministrat. Ergo multo fortius illi qui Evangelium annuntiant ex commissione prælatorum, possunt de Evangelio vivere.

Item, ille qui impendit aliquid gratis ad quod non tenetur, non minus potest recipere vicem, quam ille qui impendit hoc ad quod tenetur : sed prælati obligati sunt plebibus ad hoc quod eis spiritualia ministrant, unde dicit Apostolus, I. Cor., IX : « Nam et si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit. Væ enim mihi est, si non evangelizavero. » Ergo illi qui non sunt prælati, nec in aliquo

plebibus tenentur, non minus possunt licite accipere temporalia ab eis quibus prædicant.

Item, Augustinus dicit in libro *De opere monac.* : « Si evangelistæ sunt, scilicet, hi religiosi, fateor, habent potestatem, scilicet vivendi de sumptibus fidelium : sed non soli prælati sunt evangelistæ, sed omnes qui evangelizare possunt, etiam diacones, » unde *Eph.*, IV, Apostolus dicit : « Dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores, » distinguens evangelistas à pastoribus et Apostolis, per quos prælati intelliguntur. Ergo quicumque prædicant, sive sint prælati, sive non, possunt de Evangelio vivere.

Item, inter omnes occupationes ecclésiasticas dignior est occupatio eorum qui verbum Dei annuntiant, unde ad hoc Chris-

Christ qu'il est venu sur la terre pour remplir cette mission. Il dit dans saint Marc, chap. I : « J'ai été envoyé pour cela. » Ceci est aussi prouvé par Isaïe, ch. LXI : « Il m'a envoyé pour évangéliser les pauvres; » Paul, lui aussi, annonce qu'il a été envoyé dans ce but. Il s'exprime comme il suit, I. Cor., ch. I : « Jésus-Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais évangéliser. » Mais ceux qui sont occupés des affaires ecclésiastiques ne doivent pas travailler de leurs mains, il leur est permis de vivre sur les biens de l'Eglise, ainsi que le dit saint Augustin dans son livre du Travail des moines, en parlant de lui-même. Donc, à bien plus forte raison, ceux dont la vie est employée à annoncer la parole de Dieu, peuvent, sans travailler de leurs mains, vivre de l'Evangile.

10° La fonction de prédicateur est plus utile que celle d'avocat; or, les avocats peuvent licitement et sans travailler de leurs mains, vivre de leur charge. Les prédicateurs peuvent donc, à bien plus forte raison, vivre de l'Evangile, qu'ils soient évêques ou qu'ils ne le soient pas, pourvu qu'ils prêchent légitimement.

11° Bien qu'il ne soit pas permis de faire l'aumône avec le fruit de l'usure, les prédicateurs cependant sont autorisés à recevoir l'aumône des usuriers, s'il ne leur est pas possible d'habiter le pays où ils demeurent sans cela; la raison, c'est qu'ils sont chargés de diriger les affaires de ceux à qui sont dues les usures, vu que, par leurs prédications, ils mènent les usuriers à la restitution; c'est que, établit la décrétale Extravagante, *De sent. excom. cap. Cum voluntate*, ils sont pareillement chargés de diriger les affaires de tous, et des riches et des pauvres; celles des riches en les portant à faire l'aumône aux pauvres, celles des autres en les exhortant à faire de bonnes œuvres d'un autre genre. Il leur est donc permis de recevoir licitement l'aumône de ceux à qui ils annoncent l'Evangile.

tus venisse se monstrat, *Marc.*, I : « Ad hoc missus sum. » Demonstratur etiam *Isaïa*, LXI : « Ad Evangelizandum pauperibus misit me. » Et ad hoc etiam Paulus missus se dicit *I. Cor.*, I : « Non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare, » sed illi qui occupationibus Ecclesiasticis implicentur, non debent manibus laborare, sed de rebus Ecclesiasticis vivere, ut dicit Augustinus in libro *De opere mon.* de seipso loquens. Ergo multo fortius illi qui occupantur in prædicatione verbi Dei possunt sine labore manuum de Evangelio vivere.

Item, utilius est prædicationis officium, quam advocacionis : sed advocati qui licite advocacionis officium exercent, possunt de suo labore et officio vivere. Ergo multo fortius prædicatores possunt de Evangelio

vivere, sive sint prælati, sive non, dummodo licite prædicent.

Item, quamvis de usura non possit eleemosyna fieri, tamen prædicatoribus est concessum, ut ab usurariis eleemosynas accipiant, si aliter non possunt morari in terris usurariorum; hac ratione, quia gerunt negotia eorum quibus usuræ debentur, dum per prædicationem usurarios ad usurarum restitutionem inducunt, ut decretalis dicit : *Extra. de sent. excom.*, cap. *Cum voluntate* : sed ipsi similiter gerunt negotia omnium, et divitum, et pauperum, dum divites ad dandum eleemosynas pauperibus inducunt, et dum ad alia salutaria opera alios exhortantur. Ergo possunt licite accipere eleemosynas ab illis quibus prædicant.

12^o Nous voyons dans les arts mécaniques que ce ne sont pas seulement ceux qui travaillent de leurs mains qui vivent licitement de leur art, mais que ce même art nourrit encore l'architecte habile et prudent qui les dirige, sans travailler de ses mains. Or, celui qui enseigne la morale, n'est-il pas en quelque sorte l'architecte de tous les devoirs humains, ainsi que le dit Aristote dans son premier livre de Morale. Donc, les prédicateurs peuvent vivre de leur état, quand même ils ne travailleroient pas de leurs mains.

13^o La santé de l'ame est préférable à celle du corps; mais les médecins, qui soignent les corps, vivent de leur état sans travailler de leurs mains. Donc, à plus forte raison, ceux qui s'occupent du salut des ames ne sont pas tenus de travailler de leurs mains.

3^o Il nous reste maintenant à démontrer que non-seulement les hommes dont il est question peuvent vivre des aumônes qui leur sont spontanément offertes, mais qu'il leur est même permis de recourir à la mendicité pour les avoir.

1^o On le prouve par l'exemple de Jésus-Christ, dans la personne duquel il est dit, Ps. XXXIII : « Je suis pauvre et mendiant. » Le commentaire ajoute : « Jésus-Christ tient de lui ce langage en tant qu'il a revêtu une forme d'esclave; » il ajoute encore plus bas : « Celui-ci est mendiant qui demande à autrui, celui-là est pauvre qui ne se suffit pas. »

2^o Il est dit aussi, Ps. LXIX : « Pour moi, je suis pauvre et indigent; » le commentaire ajoute : « Je suis indigent, c'est-à-dire, je demande, je suis pauvre, c'est-à-dire, je ne puis me suffire. » Il en est ainsi, parce qu'il ne possède pas les biens du monde; quant à l'intérieur où il est riche, il ambitionne, il désire, il reçoit toujours.

3^o Il est écrit, Ps. CVIII : « On a persécuté un homme pauvre, mendiant; » la Glose ajoute : « On a persécuté le Christ; » un autre

Item, in artibus mechanicis videmus quod non solum illi qui manibus operantur, licite de artificio vivunt, sed et sapiens architectus qui manibus non laborat, alios dirigit : sed ille qui de moribus docet, est quasi architectus respectu omnium officiorum humanorum, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* Ergo prædicatores possunt de officio prædicationis vivere, etiam si manibus non operentur.

Item, sanitas animæ præferenda est sanitati corporis : sed medici dantes consilium de salute corporis et si nihil manibus operentur, possunt licite accipere unde vivant. Ergo multo fortius illi qui consulunt salutem animarum, etiam si manibus non laborant.

Nunc tertio restat ostendere, quod præ-

dicti non solum vivere possint de eleemosynis sponte oblati, sed etiam eas petere mendicando, quod probatur exemplo Christi, in cujus persona in *Psal.* XXXIII, dicitur : « Ego autem mendicus sum et pauper. » Glosa : « Hoc dicit Christus de se ex forma servi, » et infra : « Mendicus est qui ab alio petit, et pauper qui sibi non sufficit. »

Item, in alio *Psalm.* LXIX : « Ego vero egenus et pauper sum, » Glosa : « Sum egenus, id est, petens, et pauper sum, id est, insufficiens mihi, » quia et mundanas copias non habet, et intus ubi est dives, semper ambit, desiderat, accipit.

Item, in alio *Psalm.* CVIII : « Persecutus est hominem inopem, et mendicum, » Glosa : « Scilicet Christum. » Et alia Glosa : « Pauperes insequi sola servitia est : alii

commentaire ajoute : « Poursuivre les pauvres, voilà l'inhumanité pure; quant aux autres, ce sont tantôt leurs richesses, tantôt les honneurs dont ils jouissent qui les font persécuter. » Ces deux derniers commentaires prouvent clairement qu'il faut expliquer ces paroles de la mendicité qui concerne les biens temporels.

4° Il est écrit, II. Cor., chap. VIII : « Car vous savez quelle a été la bonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, étant riche, s'est fait pauvre pour vous; » le commentaire ajoute : « dans le monde. » Que l'on soit obligé d'imiter Jésus-Christ en ce point, le commentaire des paroles suivantes, « Que personne n'ait de mépris pour soi-même, » le prouve clairement : « Celui qui est pauvre dans sa cellule, et qui est riche dans sa conscience, dort avec plus de sécurité sur la terre que le riche au milieu de son or et sous la pourpre. » Vous ne devez donc pas rougir de vous approcher, avec votre pauvreté de mendiant, de celui qui s'est revêtu de notre misère.

5° Que le Seigneur ait demandé sa nourriture, c'est ce que prouve expressément ce qu'il dit de lui-même en saint Luc, ch. XIX. Le Seigneur dit en effet en cette circonstance à Zachée : « Zachée, hâtez-vous de descendre, car je dois aujourd'hui loger dans votre maison. » Le commentaire ajoute : « Il s'invite, bien qu'il ne l'ait pas été; la raison, c'est que, s'il n'avoit pas encore entendu la voix de celui qui l'invitoit, il connoissoit les dispositions de son cœur. »

6° Il est écrit dans saint Matthieu, ch. XI : « Ayant regardé autour de lui, lorsque le jour étoit sur son déclin, etc..., » le commentaire ajoute : « Ayant jeté les yeux sur la foule, pour voir si quelqu'un lui offriroit l'hospitalité, sa pauvreté étoit si grande, il avoit si peu flatté qui que ce fût, qu'il ne se trouva personne qui lui offrît l'hospitalité dans une si grande ville. » Ces paroles prouvent que la pauvreté de Jésus-Christ étoit telle, qu'il ne lui étoit pas possible de louer un logement, mais qu'il le demandoit, et qu'il attendoit qu'on le lui donnât. Il résulte par conséquent de là, que soutenir cette

pro divitiis, vel honoribus interdum hujusmodi patiuntur.» Istæ duæ ultimæ Glossæ ostendunt manifeste, quod de mendicitate rerum temporalium prædicta verba intelligere oportet.

Item, II. Cor., VIII : « Scitis gratiam Domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, » Glossa : « in mundo. » Et quod in hoc Christus sit imitandus, patet per Glossam quæ ibidem dicit : « Nemo se contemnat. Pauper in cella, dives in conscientia, securior dormit in terra, quam cum auro dives in purpura. » Non ergo expavescas cum tua mendicitate ad illum accedere, qui indutus est nostra paupertate.

Item, quod Dominus victum petierit, expresse habetur, *Luc.*, XIX, ubi Dominus dixit ad Zacheum, « Zachee, festinans descende, quia hodie in domo tua oportet me manere. » Glossa : « Non invitatus invitat, quia et si nondum audierat vocem invitantis, audierat tamen affectum. »

Item, *Marc.*, XI : « Circumspectis omnibus cum jam vespere esset, etc. » Glossa : « Circumspectis omnibus, si quis eum hospitio susciperet. » Tantæ enim paupertatis fuit, et ita nullis adulatus, ut in tanta urbe nullum hospitium inveniret. Ex quo patet quod Christus ita pauper erat, quod hospitium conducere non posset, sed ab aliis hospitium petebat et expectabat. Unde

assertion, il n'est pas permis de mendier, c'est un blasphème.

7° L'exemple des apôtres à qui le Seigneur ordonna de ne rien emporter de ce qui étoit nécessaire à leur subsistance pendant le voyage, établit la même chose; c'est ce que disent, S. Matthieu, ch. X, S. Marc, ch. VI, S. Luc, ch. IX-X : or il est constant qu'ils ne pouvoient pas le recevoir d'autorité. Il est par conséquent prouvé qu'ils demandoient humblement les choses nécessaires à leur subsistance, ce qui est meulier.

8° La conduite des disciples, des apôtres, après la résurrection de Jésus-Christ, établit la même chose. Il est écrit dans la troisième Epître canonique de saint Jean : « Nous sommes partis pour son nom ; » le commentaire ajoute : « Ils sont partis pour faire connaître au loin son nom ; » il ajoute encore : « Ils se sont éloignés de leurs biens propres. » Ils n'emportoient par conséquent pas les choses nécessaires à leur subsistance, ce qui prouve qu'ils étoient obligés de demander ce qu'il leur falloit pour vivre.

9° L'homme est plus spécialement obligé de pourvoir à ses besoins qu'à ceux d'autrui; or l'Apôtre demandoit l'aumône pour les autres, à savoir pour les saints qui étoient à Jérusalem. Donc, il est permis aussi à quelqu'un de la demander pour ses frères comme pour soi-même.

10° Que la mendicité soit une chose permise, c'est ce que prouve par son exemple saint Alexis qui, après avoir tout abandonné pour Jésus-Christ, vivoit d'aumônes sans avoir recours au travail des mains, et il les demandoit à la mendicité ces aumônes; il alloit jusqu'à demander l'aumône aux serviteurs de son père qui le cherchoient, et il rendoit grâces à Dieu de l'avoir reçue de ses propres serviteurs. Une voix descendue du ciel fit connaître sa sainteté, et cette voix fut entendue du pape, des empereurs Honorius et Arcade,

blasphemum est dicere, quod non liceat mendicare.

Item, hoc probatur exemplo Apostolorum, qui jussi sunt à Domino necessaria ad victum in via non ferre, ut patet *Matth.*, X, *Mar.*, VI et *Luc.*, IX et X. Constat autem quod ipsi imperiose non poterant accipere. Ergo satis evidens est, quod necessaria victus humiliter petebant, quod est mendicare.

Item, hoc etiam patet de discipulis Apostolorum post resurrectionem Christi. Dicitur enim in III. can. *Joan.* : « Pro nomine ejus profecti sunt. » Glossa : « Pro nomine Christi ampliando profecti sunt. » Glossa : « Alienati à rebus propriis. » Ergo sine necessariis viæ ibant : ex quo patet, quod necesse habebant petere. Item, homo magis

debet sibi providere quam aliis : sed Apóstolus petebat eleemosynas pro aliis, scilicet pro pauperibus sanctorum qui erant in Hierusalem. Ergo etiam licet alicui eleemosynas petere pro fratribus suis, vel etiam pro seipso.

Item, quod mendicare liceat, patet per exemplum beati Alexii, qui omnibus suis dimissis propter Christum, sine labore manuum vivebat de eleemosynis, quas mendicando quærebat, ita etiam quod à servis patris sui qui eum quærebant eleemosynas peteret, et de hoc gratias Deo ageret, quod à servis suis eleemosynas accepisset : cujus sanctitatis indicium fuit vox cœlitus delapsa, audientibus Papa et imperatoribus Honorio et Arcadio, et universo populo Romano in ecclesia beati Petri existentibus,

et de tout le peuple romain, qui se trouvoient réunis dans l'Eglise de saint Pierre; elle annonça que c'étoit à sa prière que Rome devoit sa conservation. Il brilla par plusieurs miracles opérés après sa mort; ce qui fit qu'il fut canonisé, et que l'Eglise de Rome célèbre solennellement sa fête.

11° Saint Jérôme dit dans une lettre où il recommançoit Fabiole à Océanus, « qu'elle désiroit, après avoir donné pour Jésus-Christ tout ce qu'elle possédoit, recevoir l'aumône. » Or, s'il y avoit un péché à mendier, elle n'eût pas été en ce point digne de recommandation.

12° On n'impose point à quelqu'un comme pénitence ce que l'Eglise tient pour illicite. Or, dans certains cas, on impose pour des péchés graves, à certaines personnes, d'aller en pèlerinage hors de leur pays, en mendiant et sans prendre les frais de leurs dépenses. Donc il n'est pas illicite de mendier, il est même possible que ce soit une œuvre de pénitence. Ainsi, embrasser la mendicité pour Jésus-Christ appartient à la perfection de la vie, comme les autres œuvres de pénitence pour lesquelles sont fondées les religions.

13° Comme les œuvres par lesquelles on mortifie le corps, telles que les jeûnes, les veilles, etc..., ont une grande puissance contre la concupiscence de la chair, de même aussi celles qui ont pour but d'humilier l'homme sont très-puissantes contre l'orgueil de l'esprit, que nous devons fuir avec le même soin que la concupiscence de la chair, puisque les péchés de l'esprit sont plus graves que les autres, ainsi que le dit saint Grégoire. Or, de toutes les pénitences, il n'y en a aucune qui soit plus propre à abaisser et humilier l'homme que la mendicité, ce qui fait que naturellement tout homme rougit de mendier. Par conséquent, comme il convient à l'homme qui embrasse l'état de perfection, de se soumettre aux jeûnes et aux veilles, afin de dompter la concupiscence de la chair; de même aussi la perfection

quæ testata est meritis ejus Romam stare. Multis etiam miraculis post mortem claruit, unde et canonizatus est, et festum ejus à Romana ecclesia solemniter celebratum.

Item, Hieronymus ad Oceanum in commendatione Fabiolæ dicit, quod « optabat suis divitiis pariter effusis pro Christo stipes accipere : » in hoc autem non esset commendanda, si peccatum esset mendicare.

Item, illud quod est illicitum in Ecclesia, non injungitur alicui in pœnitentiam : sed pro gravioribus peccatis alicui injungitur quod extra terram suam sine expensis mendicando peregrinetur. Ergo mendicare non est illicitum, sed potest esse pœnitentiæ opus, et ita assumere mendicationem propter Christum ad perfectionem vitæ per-

tinet, sicut et cætera pœnitentiæ opera, in quibus religiones fundantur. Item, sicut ea quibus maceratur corpus ut jejunium, vigiliæ, et hujusmodi, valent contra concupiscentiam carnis, ita ea quæ ad humiliationem hominis pertinent, valent contra superbiam spiritus, quæ non minus est fugienda, quam concupiscentia carnis, cum etiam peccata spiritualia sint majoris culpæ, ut Gregorius dicit; sed nihil potest esse inter opera pœnitentiæ, quod hominem magis humilem et abjectum reddat, quam mendicatio, unde naturaliter omnis homo mendicare erubescit. Ergo sicut ad statum perfectionis pertinet, quod homo jejunium et vigiliis assumat, ut carnis concupiscentiam domet, ita ad perfectionem vitæ pertinet, si aliquis mendicationem

de la vie fait que celui qui embrasse la mendicité pour Jésus-Christ humilie son esprit.

14^e La charité chrétienne est plus libérale que l'amitié du siècle ; or l'amitié du siècle permet de demander à son ami ce dont on a besoin , surtout si on peut l'en récompenser de quelque manière ; peu importe qu'on le récompense en lui rendant la même chose ou en lui en donnant une autre , ainsi qu'il est dit dans le cinquième livre de l'Éthique. Il est par conséquent , et à plus forte raison , permis à quelqu'un , quoiqu'il soit fort et valide , de demander au nom de la charité de Jésus-Christ les choses dont il a besoin , surtout si celui qui les reçoit peut en récompenser celui qui les lui donne , par ses prières et ses autres bonnes œuvres spirituelles.

15^e Il est permis de demander à quelqu'un , ce qui rend la condition de celui qui donne meilleure. Mais , par le fait même que quelqu'un fait l'aumône , il améliore sa condition , parce que par ce moyen il mérite la vie éternelle. Donc il n'est pas illicite de demander l'aumône.

16^e On ne peut venir au secours des indigents qu'autant que leur détresse est connue ; or on ne peut la connoître qu'autant qu'ils l'exposent eux-mêmes en demandant du secours. Donc , s'il est permis à certaines personnes d'être dans un état tel qu'ils aient besoin pour vivre de ce que possèdent les autres , il leur est permis de le demander. Mais il est permis à certaines personnes d'embrasser pour Jésus-Christ l'état de pauvreté , comme il a été démontré plus haut. Quand même ils travailleroient de leurs mains dans cet état , il leur manqueroit encore une foule de choses , comme le dit saint Augustin dans son livre du Travail des moines. Donc il leur est permis de mendier.

4^e Nous allons établir qu'il faut faire l'aumône aux mendiants dont il est ici question. Nous le prouverons : 1^o Par les paroles suivantes de

assumat propter Christum, ut spiritum humiliet.

Item, charitas Christi liberalior est quam amicitia sæculi ; sed licet ex amicitia sæculi aliquid petere ab amico suo quo indigeat, et præcipue si ei in aliquo recompensare potest, nec differt, utrum recompensatio fiat de eodem vel de alio, ut dicitur in V. *Ethic.* Ergo multo fortius licet alicui, quamvis sit validus. Quod petat illa quibus indiget propter charitatem Christi et præcipue cum possit recompensare recipiens danti in orationibus et aliis spiritualibus bonis. Item, licet petere ab aliquo illud, ex cujus datione fit dantis conditio melior, sed ex hoc, scilicet quod aliquis dat eleemosynam, sit ejus conditio melior, quia per hoc meretur vitam æternam.

Ergo non est illicitum eleemosynas petere.

Item, indigentia pauperum non potest subveniri, nisi eorum indigentia sciatur ; sciri autem non potest omnino, nisi necessitatem suam petendo exponat. Ergo si licitum est aliquibus quod sint in tali statu, quod rebus alienis indigeant ad sustentationem, licitum est quod eas petant ; sed licitum est, quod aliqui in statu egestatis se ponant propter Christum, ut supra probatum est, in quo etiam si manibus operentur, oportet quod indigeant multis, ut Augustinus dicit in lib. *De opere monach.* Ergo licitum est eleemosynas petere.

Nunc quarto ostendemus, quod prædictis mendicantibus eleemosynæ sunt dandæ. Primo per hoc quod habetur in III. can. *Joan.* : « Charissime, fideliter facis quic-

la troisième Épître canonique de saint Jean : « Mon bien-aimé , vous agissez en vrai fidèle, d'avoir un soin charitable pour les frères , particulièrement pour les étrangers , » et il indique immédiatement ceux dont il parle : « Car c'est pour son nom qu'ils se sont mis en chemin , » le commentaire ajoute : « Etrangers désormais à leur propre bien. » Il dit un peu plus bas : « Nous devons soutenir ceux qui sont dans cet état ; » le commentaire ajoute : « Saint Jean qui avoit tout quitté se met au nombre de ceux qui sont riches, afin de rendre les autres plus actifs et plus prompts à venir au secours des pauvres. » Il est donc louable de faire l'aumône à ceux qui vivent par ce moyen après avoir fait le sacrifice de leurs biens pour Jésus-Christ.

2° On lit dans saint Matthieu , ch. X : « Celui qui reçoit le juste au nom du juste ; » le commentaire ajoute : « Par le fait même qu'il porte le nom de juste , » « il recevra la récompense du juste ; » le commentaire dit encore : « mais dira-t-on : donc nous recevrons les faux prophètes et Juda lui-même. » Le Seigneur , obviant à cela , dit que « ce ne sont pas les personnes qu'il faut recevoir , mais leur nom , et que celui qui recevra aura sa récompense , quand même celui qui seroit reçu n'en seroit pas digne. » Ces paroles prouvent qu'il faut faire l'aumône à ceux dont le nom indique la sainteté , bien qu'ils n'en soient pas dignes.

3° L'Apôtre , Rom. , ch. XV , loue les fidèles de la Macédoine et de l'Achaïe de ce qu'ils ont résolu de faire une collecte en faveur des saints pauvres. Le commentaire dit à cette occasion : « Ils se livrèrent entièrement au service de Dieu , ne s'occupant nullement des affaires du monde , et ils donnoient à ceux qui croyoient l'exemple d'une conversion sincère. » Les fidèles de la Macédoine et de l'Achaïe avoient fait apporter cette collecte , ce qui fait que l'Apôtre engage les Romains à en faire autant. Donc , on doit faire l'aumône aux pauvres dont il est ici question.

quid operaris in fratres, et hoc in peregrinos, » et de quibus loquatur, subjungit : « Pro nomine enim ejus profecti sunt. » Glossa : « Alienati a rebus propriis. » Et infra : « Nos ergo debemus suscipere hujusmodi. » Glossa : « Joannes omnia dimiserat, et se divitiibus connumerat, ut alacriores reddat et promptiores ad commiserendum pauperibus. » Ergo commendabile est dare eleemosynas illis qui pro nomine Christi sine rebus propriis vivunt.

Item, *Matth.*, X : « Qui recipit justum in nomine justis, » Glossa : « Pro eo quod nominatur justus, mercedem justis accipiet. » Glossa : « Dicit ergo aliquis: ergo et pseudoprophetas et Judam proditorem suscipiemus. » Hoc Dominus procurans,

dixit personas non esse suscipiendas, sed nomina, et mercede non carere suscipientem, licet indignus sit, qui suscipitur. Ex quo patet quod eleemosynæ sunt dandæ his qui habent nomen sanctitatis, etiam si indigni sint.

Item, *ad Rom.*, XV, commendat Apostolus, Macedones et Achaïas de hoc quod probaverunt collationem facere in pauperes sanctos, ubi dicit Glossa : « Hi totos se dederunt divinis obsequiis, nihil mundanum curantes exemplum bonæ conversationis præhebant credentibus. » Istis mittendam fecerant Achaïci et Macedones collectam, per quam rem ad hujusmodi opera romanos Apostolus invitat. Ergo patet quod prædictis pauperibus eleemosynæ sunt dandæ.

4^o L'Apôtre dit, II. Cor., chap. VIII : « Venez à leur secours avec votre superflu ; » le commentaire ajoute : « De ceux qui ont tout abandonné. » On peut de ces paroles conclure comme d'abord.

5^o Le commentaire des paroles suivantes, II. Thes., ch. III : « Pour vous, mes frères, continuez toujours à faire du bien, » dit : « Aux pauvres. » Un autre Glose ajoute : « Parçè que quand même ils travailleroient, ils peuvent, néanmoins, avoir besoin de certaines choses ; » c'est pourquoi il les avertit, afin que ceux qui avoient de quoi fournir aux serviteurs de Dieu ce dont ils avoient besoin, profitassent de cette occasion. L'homme qui est humain dans ses largesses n'est jamais répréhensible, celui-là seul l'est qui peut supporter le travail et qui passe sa vie dans l'oisiveté. Ceci prouve donc qu'il est louable de donner l'aumône aux serviteurs de Dieu, soit qu'ils travaillent ou ne travaillent pas, quand même leur oisiveté seroit coupable.

6^o Saint Jérôme dit contre Vigilance : « Nous ne nions pas qu'il faille faire l'aumône à tous les pauvres, même aux Juifs et aux Samaritains, si on a de quoi la faire à tous ; » car l'Apôtre enseigne qu'il faut la faire à tous ; mais il dit qu'il faut surtout la faire à ceux qui croient comme nous et desquels parloient le Sauveur dans l'Evangile : « Faites-vous des amis du bien de l'iniquité pour qu'ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels. » Est-ce que ces pauvres, sous le haillon et la malpropreté corporelle desquels dominant une passion honteuse, pourront devenir les possesseurs des tabernacles éternels, eux qui ne possèdent pas les biens présents et qui ne posséderont pas non plus les biens futurs ? Ce ne sont pas ceux qui sont simplement pauvres qui sont appelés bienheureux, on appelle ainsi les pauvres d'esprit, dont il est dit, Psaume XL : « Bienheureux celui qui sait ce que c'est que le pauvre et le malheureux. » C'est l'aumône et non l'intelligence qui est nécessaire pour soutenir les pauvres vulg-

Item, II. *ad Cor.*, VIII : « *Vestra abundantia illorum inopiam suppleat.* » Glossa : « *Illorum qui omnia mundi deserunt.* » Ergo idem ut prius.

Item, super illud II. *ad Thess.*, III : « *Vos autem fratres, nolite deficere beneficentes,* » Glossa : « *pauperibus,* » et alia Glossa : « *Quia etsi operentur, possunt tamen nonnullis indigere ;* » et ideo monet ne illi qui habebant unde servis Dei necessaria præberent, hac occasione pigrescerent. Non enim in reprehensionem venit, qui humanus est in largiendo, sed hic qui cum possit laborem ferre, otiose vult vitam agere. Ergo patet quod servis Dei est laudabile eleemosynas dare, sive laborent sive non, etiam quando non laborantes reprehensibiles sunt.

Item, Hieronymus *cont. Vigilant.* : « *Nec nos negamus cunctis pauperibus, et etiam Judæis et Samaritanis, si tanta sit largitas, stipes porrigendas ;* » sed Apostolus docet faciendam quidem ad omnes eleemosynam, sed maxime ad domesticos fidei, de quibus et Salvator in Evangelio loquebatur : « *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, qui vos recipiant in æterna tabernacula.* » Numquid isti pauperes inter quorum pannos et illuviem corporis flagrans libido dominatur, possunt habere æterna tabernacula, qui nec præsentia possident, nec futura ? Non enim simpliciter pauperes, sed pauperes spiritu beati appellantur ; de quibus scriptum est *Psal.* XL : « *Beatus qui intelligit super egenum et pauperem.* » In vulgi pauperibus sustentandis nequaquam

aires ; parmi les saints pauvres il faut l'intelligence de la béatitude pour qu'elle fasse donner à celui qui rougit de recevoir, et qui, lorsqu'il a reçu est triste ; moissonnent les biens de la chair, et sèment les biens spirituels. » Ceci prouve par conséquent qu'il vaut mieux faire l'aumône aux saints pauvres qu'aux autres, quels qu'ils soient.

7° Le commentaire des paroles suivantes, I. Cor., ch. IX : « Il a dispensé, il a donné son bien aux pauvres, » ajoute : « Si la récompense de celui qui fait des largesses aux pauvres est grande, à plus forte raison le sera-t-elle, celle de celui qui fournit aux saints ce dont ils ont besoin ? car on peut donner le nom de pauvre même aux méchants. » On peut donc tirer de ce qui précède, la même conséquence que plus haut.

8° Saint Jérôme dans son commentaire des paroles suivantes de l'Épître aux Galates : « Celui qui est catéchisé doit donner à celui qui l'instruit, » s'exprime en ces termes : « C'est pourquoi l'Apôtre commande à ceux qui étoient encore foibles et charnels et qui étoient toujours disciples, de fournir à ceux qui les instruisoient les biens temporels, comme ils leur accordoient les biens spirituels, car s'appliquant uniquement à leur instruction et à l'étude, ils manquoient des choses nécessaires à la vie. » Donc, il faut faire l'aumône à ceux qui ne travaillent pas de leurs mains et qui s'occupent spécialement de l'étude des saintes Écritures.

9° Saint Jérôme dans sa lettre à Paulin s'exprime comme il suit : « Considérez, comme un courtier plutôt que comme un moine, celui que vous voyez vous parler toujours ou fréquemment d'argent et qui ne s'occupe pas de l'aumône à laquelle tous ont droit. » Ces paroles dédémontrent qu'il faut faire l'aumône et aux moines et à tous ceux qui la demandent, et que par conséquent aussi il leur est permis d'en parler et de la demander.

intellectu, sed eleemosyna opus est, in sanctis pauperibus beatitudinis intelligentia, ut ei tribuat, qui erubescit accipere, et cum acceperit, dolet, metens carnalia et seminans spiritualia. Ex quo patet quod melius est sanctis pauperibus dare eleemosynas quam quibuscumque aliis.

Item, II. Cor., IX, super illud : « Dispensit, dedit pauperibus, » dicit Glossa : « Si hujus qui pauperibus largitur, merces magna est, quanto magis ejus qui ministrat sanctis : « Pauperes enim dici possunt, etiam qui mali sunt. » Et sic idem quod prius.

Item, Hieronymus super epistolam ad Gal., exponens illud : « Communicet autem is, qui catechizatur, » sic dicit : « His

qui adhuc imbecilliores, et discipuli, et carnales erant, imperat ut quomodo ipsi a magistris spiritualia metunt, sic magistris carnalia præhent, qui totos se divinæ eruditioni et studio tradentes, vitæ hujus necessariis indigent. » Ergo etiam non laborantibus corporaliter, sed ex toto se studio Scripturarum dantibus, eleemosynæ sunt dandæ.

Item, Hieronymus ad Paulinum : « Quem senseris tibi, aut semper aut crebro de nummis loquentem, excepta eleemosyna quæ indifferenter omnibus patet, institorum potius habeto quam monachum. » Ex quo patet quod monachis et omnibus aliis eleemosynæ sunt dandæ, et quod eis licet loqui de eleemosyna petenda.

10° Il est dit dans les décrets, dist. XLII : « Si quelqu'un méprise ceux qui fournissent exactement les agapes, c'est-à-dire les repas des pauvres et qui, pour honorer le Seigneur, convoquent les frères, et qui aura voulu propager le peu d'estime qu'il a pour les occupations de ce genre, qu'il soit anathème. » Ces paroles prouvent donc que celui qui soutient qu'il ne faut pas faire l'aumône aux indigents doit être excommunié.

11° Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXI : « Celui qui ferme l'oreille à la voix du pauvre qui demande criera lui aussi et il ne sera pas écouté. » Le commentaire ajoute : « Du pauvre en général, et non de celui seulement qui a besoin, ou qui est corporellement infirme. » Celui, en effet, qui sous l'impression des crimes d'autrui ne veut pas compatir, mais préfère la sentence du juge, prouve qu'il n'est pas encore enchaîné par les obscurités du vice, mais qu'il n'est pas digne non plus d'entendre la voix de la miséricorde divine. Ceci prouve qu'il faut par conséquent faire l'aumône à tous les pauvres, quand même ils seroient forts et robustes.

12° Le commentaire des paroles suivantes, Ps. CIII : « Produisant le foin pour les bêtes de somme, et l'herbe pour l'usage de l'homme, » ajoute ce qui suit : « La terre rassasioit *en produisant le foin*, c'est-à-dire les biens temporels, *pour les bêtes de somme*, c'est-à-dire pour les prédicateurs, afin que ceux qui annoncent l'Évangile vivent de l'Évangile. A moins que la terre produise *le foin*, c'est-à-dire les biens temporels, on ne l'arrose pas, elle demeure stérile, si elle les produit, c'est là son fruit. » Il est dit un peu plus bas : « On doit aux prédicateurs qui dispensent les biens spirituels, les biens temporels; » c'est à cette occasion qu'il est dit : « Bienheureux celui qui devance la voix de l'homme qui doit demander. » Vous ne devez pas agir envers le bœuf qui foule le grain dans l'aire, de la même manière qu'envers

Item, dicitur in decret. dist. XLII : « Si quis despicit eos qui fideliter agapes, id est convivia pauperum exhibent, et propter honorem Domini convocant fratres, et voluerit communicare hujuscemodi vacationibus parvipendens, quod geritur, anathema sit. » Ergo patet quod excommunicandus est, qui dicit elemosynas indigentibus non esse largiendas.

Item, *Prov.*, XXI : « Qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, et ipse clamabit, et non exaudietur. » Glossa : « Pauperis generaliter non egeni tantum, vel corporaliter infirmi. Nam qui criminibus alienis affectus non vult condolere, sed judicantis mavult tenere censuram, ostendit se nondum vitiorum sœcibus alligatum, neque auditu divinæ misericordiæ dignum. »

Patet ergo quod omnibus pauperibus elemosynæ sunt dandæ, etiam corpore validis.

Item, super illud *Psal.* CIII : « Producing fœnum jumentis, et herbam servituti hominum, » dicit Glossa : « Terra satiabatur producing fœnum, id est temporalia, jumentis, id est prædicatoribus, ut de Evangelio vivant, qui Evangelium annuntiant. Nisi terra producat fœnum, id est temporalia, non est irrigata, sed sterilis; quod si facit, ipse est fructus. » Et infra : « Debentur prædicatoribus temporalia, qui largiuntur spiritualia, de quibus dicitur : Beatus qui præoccupat vocem petitori. Non ita debes agere bovi trituranti, ut mendico transeunti. Illi scilicet mendico das, quia legitur, omni petenti da : hui

le pauvre qui passe. Or, vous donnez à ce mendiant, car il est écrit : « Donnez à quiconque demande ; » mais il faut que vous donniez à celui-ci bien qu'il ne demande pas. Il est dit plus bas : « Donnez à celui qui demande, quel qu'il soit ; » reconnaissant en lui celui à qui vous donnez : mais vous devez, à plus forte raison, donner au serviteur de Dieu, au soldat de Jésus-Christ, quand même il ne demanderait pas. Ce qui précède prouve qu'il faut faire l'aumône à tous les pauvres quand même ils ne la demanderoient pas ; mais qu'il faut surtout la faire aux prédicateurs, leurs auditeurs étant obligés de leur donner ce dont ils ont besoin.

13° Il est écrit dans saint Luc, ch. XVI : « Faites-vous des amis des richesses de l'iniquité. » Le commentaire ajoute : « Il ne faut pas vous en faire de toute espèce de pauvres, mais de ceux qui peuvent vous recevoir dans les tabernacles éternels. » Or, ceux qui sont pauvres pour Jésus-Christ, sont surtout ceux qui peuvent recevoir dans les tabernacles éternels, puisqu'ils jugeront même avec Jésus-Christ. Donc, c'est surtout à ces pauvres-là, auxquels il faut faire l'aumône.

5° Nous allons maintenant enfin répondre aux raisons que nous opposent nos adversaires.

1° A ce qu'ils objectent en premier lieu, à savoir que les cadeaux aveuglent le sage, on répond : il est possible de recevoir les biens temporels pour deux raisons. On peut les recevoir ou pour augmenter sa fortune ou pour s'en procurer. Or, la cupidité seule porte à les recevoir de cette façon, et c'est elle qui aveugle et qui change le langage de la justice. On peut encore les recevoir pour se procurer de quoi vivre, et de quoi se vêtir ; or, ce n'est pas la cupidité qui, dans cette circonstance, les fait accepter, ce qui fait que dans ce cas ils n'aveuglent ni ne changent le langage de la justice. Cette distinction se tire des paroles même de l'Apôtre, I. Tim., ch. ult., où il s'exprime comme il suit : « Ayant de quoi nous nourrir et nous vêtir, soyons-en contents. » Le commentaire ajoute : « Celui qui va plus loin trouve le

vero etiam non petenti dare debes. » Et infra : « Omni petenti da, quicumque sit, da, agnoscens in eo eum cui des, sed nullo magis da servo Dei, militi Christi, et non petenti. » Ex quo patet, quod omnibus pauperibus etiam non petentibus elemosynæ sunt dandæ, præcipue tamen prædicatoribus dari debent a suis auditoribus.

Item, Luc., XVI : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, » Glossa : « Non quoslibet pauperes, sed eos qui possunt vos recipere in æterna tabernacula : sed maxime possunt in æterna tabernacula recipere pauperes propter Christum, qui etiam iudices cum Christo erunt ; » ergo eis præcipue sunt elemosynæ faciendæ.

Nunc ultimo restat respondere his quæ in contrarium obijciuntur. Ad id ergo quod primo obijciuntur, quod munera excæcant oculos sapientium, dicendum quod res temporales dupliciter accipi possunt. Uno modo, ad divitias augendas et congregandas, et talis receptio munerum ex cupiditate procedit, que oculos cordis excæcat, et a justitia declinare facit. Alio modo ad necessitatem victus et vestitus, et ista munerum acceptio cupiditatem non habet annexam, unde non excæcat oculos, nec verba justitiæ facit mutare. Et hæc distinctio probatur per hoc quod habetur I. Tim., ult. : « Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus. » Glossa : « Qui

mal, » c'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « Ceux qui veulent devenir riches tombent dans la tentation et dans les filets du démon. »

2^o On répond qu'il est deux espèces de servitudes ; la servitude de crainte et celle d'amour. Celui qui reçoit des cadeaux par cupidité, est esclave de la crainte, car on possède avec inquiétude le fruit de la cupidité. Les serviteurs de Jésus-Christ ne doivent pas être soumis à cet esclavage. Il est écrit, Rom., chap. VIII : « Vous n'avez pas reçu l'esprit de servitude pour vous conduire encore par la crainte. » Mais celui qui reçoit des cadeaux par amour, est esclave de l'amour ; or les serviteurs de Jésus-Christ ne sont pas à l'abri de cette servitude, c'est pourquoi l'Apôtre dit, II. Cor., chap. IV : « Ce n'est pas nous-mêmes que nous prêchons ; mais Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour nous, nous sommes vos serviteurs par lui. » Ces paroles prouvent donc que celui qui reçoit des aumônes pour sustenter son corps, afin de remplir un devoir de charité, ne s'expose pas à un esclavage indigne des serviteurs de Jésus-Christ, mais, qu'au contraire, il se réduit à une servitude qui convient à ces mêmes serviteurs de Jésus-Christ.

3^o On répond que donner est une chose en soi plus louable que recevoir, ce qui fait dire au Philosophe dans son quatrième livre de Morale que « l'acte de la libéralité consiste plus dans l'action de donner, que dans celle de recevoir ; » bien que l'homme libéral donne et reçoive, rien cependant n'empêche, qu'en raison de certaines circonstances, il vaille mieux de recevoir que de donner ; mais ce n'est que par accident. On doit donc dire que, si dans le pauvre on ne considère que l'acte par lequel il reçoit l'aumône, le riche qui la donne est plus heureux que le pauvre qui la reçoit ; mais la cause pour laquelle on la reçoit peut être telle que celui qui la reçoit a plus de mérite que celui qui la donne, comme par exemple, s'il a embrassé pour Jésus-

ultra tendit, malum invenit, » unde subditur : « Nam qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli. »

Ad secundum dicendum, quod duplex est servitus. Est enim servitus timoris et amoris. Qui ergo accipit munera ex cupiditate, servus est timoris, quia quæ cum cupiditate acquiruntur, cum timore possidentur. Et ab hac servitute liberi debent esse servi Christi. Rom., VIII : « Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore ; sed qui accipit munera ex charitate, servus est amoris, et ab hac servitute non sunt liberi servi Christi ; » unde Apostolus dicit, II Cor., IV : « Non nosmetipsos prædicamus, sed Jesum Christum Dominum nostrum, nos autem servos vestros per Jesum. » Patet

ergo quod ille qui propter officium charitatis implendum eleemosynas ad corporis sustentationem recipit, non incurrit servitutem, quæ sit indigna servis Christi, sed illa que competit servis Christi.

Ad tertium dicendum, quod dare secundum se est laudabilius quam accipere, unde et Philosophus dicit in IV. Ethic., quod « actus liberalitatis magis est in dando quam in accipiendo, quamvis liberalis det et recipiat ; nihil tamen prohibet receptionem esse meliorem ratione alicujus adjuncti, et hoc est per accidens. » Dicendum ergo, quod si in paupere nihil consideretur nisi receptio eleemosynæ tantum, beatior est dives, qui dat eleemosynas quam pauper qui recipit ; sed talis potest esse causa recipiendi eleemosynam,

Christ un état qui le met dans la nécessité de la recevoir, s'il est pauvre volontairement et sans y avoir été forcé en aucune manière. C'est ce qui fait que le commentaire du même texte s'exprime comme il suit : « Le Seigneur ne préfère pas les riches qui font l'aumône à ceux qui ont tout abandonné pour le suivre, mais il loue surtout ceux qui, après avoir renoncé à tout ce qu'ils possédoient, se livrent ensuite au travail des mains, afin de venir en aide à ceux qui souffrent. » Or, ils sont plus louables encore ceux qui s'appliquent à des occupations plus importantes pour le bien du prochain. C'est aussi ce qui fait que si ces personnes pouvoient travailler et n'en étoient pas empêchées par ces occupations ; donner le fruit de leur travail au prochain seroit une chose plus parfaite encore, comme nous l'avons prouvé lorsque nous parlions du travail des mains. Il n'est cependant pas nécessaire d'accorder que les religieux soient tenus à tout ce qu'il y a de plus parfait. Ils ne sont tenus de faire que ce que leur impose leur vœu.

4^o On répond à leur quatrième objection, que bien que ces hommes vivent d'aumônes, l'Eglise n'en est nullement surchargée, parce qu'ils se contentent de peu et qu'ils produisent dans l'Eglise des fruits immenses, ce qui la décharge même beaucoup, parce que avec eux elle accomplit et à peu de frais, ce qu'elle ne pourroit faire avec d'autres sans de grandes dépenses, parce qu'ils ne se contentent pas comme ceux-ci de peu. Ces hommes, en vivant d'aumônes, ne privent pas les pauvres, car ils sont cause, par leurs conseils et leur persuasion, que l'on donne plus aux pauvres qu'ils ne reçoivent eux-mêmes. En outre, ils ont donné aux pauvres tout ce qu'ils possédoient, ce qui fait qu'ils ne recevront jamais en aumônes ce qu'ils ont sacrifié pour les pauvres.

5^o On répond à leur cinquième objection, que le décret qu'ils citent est mal interprété, ainsi que le prouvent les paroles mêmes de Gratien

quod magis merebitur recipiens quam dans, utpote si se in tali statu propter Christum constituerit, ut eleemosynas recipiat non quasi coactus, sed voluntarius pauper. Unde Glossa ibidem dicit : « Non illis qui relictis omnibus secuti sunt Dominum, divites eleemosynarios præponit, sed illos maxime glorificat, qui cunctis quæ possident in semet renuntiantes, nihilominus laborant manibus operando, ut habeant unde tribuant necessitatem patienti. Et procul dubio hoc est laudabilius in illis dumtaxat, qui ab aliis magis necessariis occupationibus vacant. Et ita tales si possent sine impedimento talium occupationum laborare et aliis dare perfectius esset, ut etiam supra dictum est, cum de labore manuum agebatur. Nec tamen concedendum est, quod religiosi teneantur ad omne id quod

perfectius est, sed ad illa tantum, ad quæ ex voto se astringunt.

Ad quartum dicendum, quod Ecclesia non gravatur, si tales de eleemosynis vivunt, quia modicis sunt contenti magnam fructum in Ecclesia facientes, imo in hoc Ecclesia maxime alleviatur, quia quod alii qui non sunt ita modicis contenti, cum magnis expensis faciunt, hoc idem per tales cum parvis sumptibus expletur. Nec in hoc pauperibus aliquid subtrahitur, quod tales de eleemosynis vivunt, quia talium consilio et inductione multo plura pauperibus dantur quam ipsi accipiant. Et præterea ipsi etiam omnia quæ habuerunt, pauperibus sunt largiti, unde multo plus in sumptibus pauperum posuerunt, quam illud quod de eleemosynis accipiunt.

Ad quintum dicendum, quod illud de-

dans le chapitre suivant. Ces autorités ne s'opposent pas à ce que l'Eglise reçoive ceux qui furent riches autrefois, et qui ensuite renoncèrent à tout ce qu'ils possédoient, comme le firent et Pierre, et Matthieu, et Paul, ou qui le distribuèrent aux pauvres, comme le fit Zachée; ou qui le joignirent aux biens de l'Eglise, comme le pratiquèrent ceux qui vendoient tout ce qu'ils possédoient et qui en portoient le prix aux pieds des Apôtres, pour que tous leurs biens fussent communs; mais elles s'opposent ces autorités à ce que l'Eglise reçoive ceux qui résidant chez leurs parents et ne renonçant point à ce qu'ils possèdent, désirent vivre aux dépens des biens de cette même Eglise.

6^e On doit répondre à leur sixième objection, que saint Augustin parle de ceux qui se livrent à la paresse et qui ne peuvent, en aucune manière, être utiles à ceux qui les nourrissent; il est, en effet, nécessaire que de tels hommes captent pas leurs adulations ceux qui les nourrissent pour qu'ils le fassent. Ces hommes-là sont, en effet, à charge à tout le monde, et ce n'est que par l'adulation qu'ils peuvent capter l'affection de ceux aux dépens desquels ils vivent. Quant à ceux qui sont nourris à cause de Jésus-Christ, ceux qui les alimentent espèrent d'eux, en compensation des biens temporels qu'ils leur donnent, les biens spirituels; ils ne sont donc pas obligés de flatter, parce que ce n'est pas pour eux que l'on donne, mais c'est pour celui dont ils sont les serviteurs; c'est lui, comme le dit saint Matthieu, ch. X, que l'on reçoit dans leur personne. « Celui qui vous reçoit me reçoit. » Le commentaire ajoute : « Parce qu'on ne reçoit dans l'Apôtre que ce qui est en Jésus-Christ. » Ceci prouve que ceux qui sont pauvres, qui mendient et qui vivent d'aumônes à cause de Jésus-Christ, ne s'imposent nullement l'obligation de flatter. Les riches sont dans une plus grande obligation de flatter et d'être esclaves, eux qui sont contraints d'aduler les princes pour pouvoir conserver et agrandir leur fortune.

cretum perverse inducitur, quod patet ex hoc quod Gratianus dicit in capite sequenti. Verum his auctoritatibus prohibentur ab Ecclesia suscipi, non illi qui quondam fuerunt divites, et postea omnia reliquerunt, ut Petrus, et Matthæus, et Paulus, aut pauperibus distribuere, ut Zachæus, aut Ecclesiæ rebus adiunxerunt, sicut illi qui prædia sua vendentes, ponchant pretia ante pedes Apostolorum, ut essent illis omnia communia; sed illi qui in domibus parentum residentes, vel sua relinquere nolentes, ecclesiasticis facultatibus pasci de-

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur de illis, qui sunt otio dediti, qui in nullo possunt esse utiles illis a quibus pascuntur, tales enim necesse est ut adu-

lentur ad hoc quod pascantur. Tales enim pascere onerosum esset cuilibet, nisi favorem pascentis saltem adulationibus captarent. Sed illi qui pascuntur propter Christum, a quibus pascentes scilicet sperant spiritualia pro temporalibus quæ largiuntur, non oportet adulari, quia talibus non datur propter eos, sed propter illum cujus sunt servi, qui in eis recipitur, ut dicitur *Matth.*, X: « Qui recipit vos, me recipit, » ubi Glossa: « Quia non aliud recipit in Apostolis, quam quod in Christo est. » Et sic patet, quod illi qui pauperes efficiuntur, et mendicant, et de elemosynis vivunt propter Christum; non sibi necessitatem adulationis imponunt. Sed major necessitas adulationis et servitutis inest divitibus, quos oportet adulari principibus, ut divi-

C'est ce qui fait dire à saint Chrysostôme, expliquant saint Matthieu : « On est dans la nécessité de flatter et les princes et les soldats et les sujets; d'être réduit à la misère, de servir honteusement, et de redouter et de soupçonner et de craindre les regards de ceux que l'on soupçonne, et la langue des calomniateurs, et la concupisconce des avarés. Or, la pauvreté n'a rien de semblable, elle est tout l'opposé. »

7^o On répond à leur septième objection que, bien que l'acte de recevoir ne soit un acte de libéralité qu'autant qu'il a pour fin l'acte de donner, cependant, recevoir ce qui est nécessaire pour se vêtir et se nourrir, est un acte d'humilité pour ceux qui se sont abaissés pour Jésus-Christ, au point d'être soumis à la détresse, et que cette vertu est plus éminente que la libéralité elle-même.

8^o A la huitième objection, on répond que saint Augustin, dans le livre cité, blâme les moines qui vouloient vivre d'aumônes, il le fait pour deux raisons. La première, c'est à cause de l'erreur dans laquelle ils étoient tombés et qui consistoit à dire, que travailler des mains étoit opposé au précepte de l'Évangile qui se trouve dans saint Matthieu, ch. VI : « N'ayez aucun souci de votre corps, etc. » La seconde, c'étoit parce qu'ils renonçoient aux travaux manuels par paresse, et qu'ils luyoient la vie laborieuse qu'ils avoient menée dans le siècle. C'est pour cela qu'il est dit d'eux : « Qu'il ne convient pas que ceux qui ont été artisans, se livrent à l'oisiveté dans une vie où les sénateurs eux-mêmes travaillent. » Quant à ceux qui, dans le siècle, eurent assez de biens pour vivre, ou qui sont occupés par les fonctions ecclésiastiques, il ne leur défend pas de vivre d'aumônes, à l'exemple de ceux qui, ainsi qu'il le rapporte, vécurent de la sorte dans la primitive Eglise à Jérusalem; c'est ce que l'on voit clairement, lorsqu'on examine avec soin les paroles de son livre. S'ils ne

tias amplient et conservent. Unde dicit Chrysostomus super *Matth.* : « Adulari necesse est principes, et milites, et subjectos, et multis indigere, et turpiter servire, et formidare, et suspicari, et timere eorum qui suspicantur oculos, et calumniantium ora et avarorum concupiscentias; sed non est paupertas aliquid tale, sed contrarium universum. »

Ad septimum dicendum, quod quamvis accipere non sit actus liberalitatis, nisi prout ordinatur ad dandum, tamen accipere necessaria ad victum, actus est humilitatis, in his qui tantum se humiliaverunt propter Christum, ut se subicerent egestati, quæ quidem virtus est eminentior quam liberalitas.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in libro illo reprehendit monachos, qui volebant de eleemosynis vivere propter duo.

Primo propter errorem quem inciderant, ut scilicet dicerent manibus operari esse contrarium præcepto evangelico, quod habetur *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse corpori vestro, » etc. Secundo, quia propter pigritiam a labore manuum desistebant, laboriosam vitam fugientes, qua in seculo laboraverunt. Unde de his dicit quod nullo modo decet ut in ea vita, ubi senatores sunt laboriosi, ibi stant opifices otiosi : eos autem qui in seculo possessiones habuerunt unde viverent sine labore manuum, vel qui occupationibus ecclesiasticis occupantur, non prohibet de eleemosynis vivere exemplo eorum, quos tales fuisse in primitiva Ecclesia Hierosolymis dicit : et hoc manifeste patet verba libri diligenter intuenti. Et quamvis si non prædicent, non habeant potestatem vivendi de eleemosynis quasi operarii de mercede laboris, non

prêchent pas, bien qu'il ne puissent vivre d'aumônes comme l'artisan de la récompense de leur travail, ils peuvent cependant en vivre au même titre que les pauvres. Autre est, en effet, la raison pour laquelle on doit l'aumône aux prédicateurs, autre celle pour laquelle elle est due aux pauvres, comme le dit le commentaire des paroles suivantes, Ps. CXIII : « Produisant le foin pour les bêtes de somme. »

9^o On doit répondre à leur neuvième objection, que d'après ce qui a été dit, il est permis aux prélats de recevoir de leurs sujets ce qui est nécessaire à leur subsistance, vu qu'ils travaillent à la prédication de l'Évangile. C'est l'œuvre qui mérite récompense et non le pouvoir ou l'autorité. Par conséquent, comme les religieux qui prêchent parce qu'on leur en a confié le soin, travaillent eux aussi, il s'ensuit qu'ils sont dignes de recevoir des fidèles auxquels ils annoncent l'Évangile ce dont ils ont besoin pour vivre. Il est encore d'autres raisons pour lesquelles les religieux, quand même ils ne prêcheroient pas, peuvent recevoir des fidèles ce qui est nécessaire à leur subsistance, comme par exemple, parce qu'ils ont renoncé pour Jésus-Christ à tout ce qu'ils possédoient, ou parce qu'ils servent à l'autel dont le sacrifice, quelque part qu'on l'offre est commun à tous fidèles, ou encore, parce qu'ils se livrent à l'étude de la sainte Écriture, à la contemplation, à la prière et autres œuvres spirituelles qui ont pour but le bien général de l'Église.

10^o On répond à leur dixième objection, que rien ne s'oppose à ce que l'on donne gratuitement et par pitié à quelqu'un ce que l'on accorde à un autre comme récompense. C'est pourquoi la nourriture que l'on fournit aux prédicateurs comme une récompense de leurs labeurs, on peut la donner par pitié à tous les pauvres, et c'est une œuvre méritoire devant Dieu ; et on ne la leur accorde pas comme récompense, mais seulement comme un secours de charité.

11^o On répond à leur onzième objection, qu'il résulteroit une consé-

tamen eis prohibetur quin sicut pauperes de eleemosynis vivant. Alio enim modo debetur eleemosyna pauperi, et alio modo prædicatori. ut dicit Glossa super illud Psalm. CXIII : « Producent fœnum jumentis. »

Ad nonum dicendum, quod ut dictum est, prælatis victus necessaria à subditis accipere licet, qui laborant in Evangelio. Merces enim operi debetur, non potestati, aut auctoritati. Cum ergo religiosi ex commissione prædicantes similiter laborent, dignum est ut et ipsi ab his quibus prædicant necessaria victus accipiant. Sunt tamen et aliæ causæ, propter quas et religiosi etiam non prædicantes necessaria victus à fidelibus accipere possunt, puta, quia om-

nia sua propter Christum reliquerunt : vel quia ministrant altari. cujus sacrificium ubicunque agatur, commune est toti populo fidelium : vel quia vacant studio sacræ Scripturæ. contemplationi, orationi, et aliis spiritualibus ad communem utilitatem totius Ecclesiæ.

Ad decimum dicendum, quod non est inconveniens illud, quod alicui datur mercede, alteri dari gratis et misericorditer. Unde victus qui ministratur prædicatoribus quasi debita merces laboris, potest omnibus pauperibus misericorditer, et merito dari non ut debita merces. sed quasi subsidium charitatis.

Ad undecimum dicendum, quod majus damnatum sequeretur ex prædicatione pseu-

quence bien plus funeste de la prédication des faux Apôtres, auxquels l'Apôtre vouloit ôter tout moyen de prêcher, en refusant de vivre aux frais des fidèles, vu qu'ils prêchoient des choses contraires à la foi, que de l'acte même de l'Apôtre qui, pour vivre de son travail, se livroit aux travaux manuels. Maintenant, au contraire, il y a plus d'avantage pour les fidèles de l'Eglise, à ce que certains hommes vivent volontairement et pour Jésus-Christ d'aumônes, dans la pauvreté et dans la mendicité, donnant l'exemple de l'humilité; et qu'après avoir renoncé au travail des mains, ils ne s'occupent uniquement que de ce qui concerne le salut des âmes, qu'il peut y avoir d'inconvénients à ce que certains individus vivent honteusement d'aumônes; ce qui fait que les pauvres de Jésus-Christ ne doivent pas renoncer à vivre d'aumônes, pour en ôter aux autres le prétexte.

12° On répond à leur douzième objection, qu'il existoit chez les juifs une coutume d'après laquelle on fournissoit aux docteurs tout ce dont ils avoient besoin pour vivre. Il s'établit un usage semblable chez les fidèles, lorsque l'Evangile se fut répandu partout; ce qui fait que dès le commencement de la conversion des Gentils, avant que cet usage se fût établi parmi eux, pour ne pas les scandaliser, les Apôtres refusoient de recevoir les frais de leurs dépenses: maintenant ce scandale n'est pas à craindre, surtout pour ceux qui se contentent de peu, et pour leur nourriture et pour leurs vêtements; ils sont en ceci, pour un grand nombre de personnes, un sujet d'édification plutôt que de scandale. Ceux qui se scandalisent de cette manière d'agir, se rendent coupables du scandale des pharisiens, que le Seigneur dit de mépriser, S. Matthieu, chapitre XV. Il n'en seroit pas de même s'ils recevoient l'aumône, non-seulement pour satisfaire aux besoins de la vie, mais encore pour vivre somptueusement et pour amasser des richesses.

doapostolorum, quibus prædicandi occasionem Apostolus auferabat de sumptibus fidelium non vivendo, cum contraria fidei prædicarent, quam de hoc quod Apostolus se labori manuum implicabat de proprio labore vivens. Nunc autem è converso, quia major profectus est Ecclesiæ fidelibus de hoc, quod aliqui exemplum humilitatis præbent in paupertate et mendicitate vivendo voluntarie propter Christum, et dimisso labore manuum, occupando se in his quæ pertinent ad salutem animarum, quam sequatur damnum de hoc quod aliqui turpiter de elemosynis vivere volunt, et ideo non debent desistere pauperes Christi ab hoc quod de elemosynis vivant ut aliis occasionem auferant.

Ad duodecimum dicendum, quod apud

Judæos consuetudo erat ut doctoribus ab aliis subsidia vitæ ministrarentur: ita etiam inter cunctos fideles in consuetudinem venit divulgata Evangelica doctrina, que hoc ordinavit, unde et si à principio conversionis gentium, quando adhuc in gentibus hoc non consuetum erat, dimittebant sumptus accipere propter scandalum, nunc tamen hoc scandalum non est timendum, et præcipue in illis qui modico victu et vestitu sunt contenti, de quo multo plures ædificantur, quam scandalizantur. Qui enim de hoc scandalizantur, Phariseorum scandalum sibi inducunt, quod Dominus parvipendere jubet, *Matth.* XV. Secus autem esset si elemosynam acciperent non solum ad necessitatem victus, sed ad laute vivendum, vel ad divitias congregandas.

13° On doit répondre à leur treizième objection, que l'on pourroit prouver par la même raison que la virginité est mauvaise, parce que saint Jérôme se sert de la même raison contre Vigilance, qui s'appuyoit sur la preuve dont il est question : « Si tous gardoient la virginité, dit-il, il n'y auroit pas de mariage, et le genre humain s'éteindroit. » Et un peu plus bas : « La vertu est rare, il n'y a que peu de personnes qui la désirent, et plutôt à Dieu que tous fussent ce qu'est le petit nombre ! » Il est dit en effet de ceux-ci : « Il y en aura beaucoup d'appelés et peu d'élus. » On voit, d'après cela, quelle est la solution de cette objection. Les œuvres de la perfection sont si difficiles, qu'il n'y a qu'un petit nombre de personnes qui puissent y atteindre. On ne doit pas dire, par conséquent, qu'il est à craindre que tous s'y attachent et que le monde périclite.

2° Nous allons répondre de la manière qui suit aux raisons sur lesquelles ils s'appuient pour prouver qu'il n'est pas permis de demander l'aumône en ayant recours à la mendicité.

1° On répond donc que lorsqu'on dit, qu'il n'y ait parmi vous ni mendiants, ni indigents, on ne défend pas à quelqu'un d'embrasser l'état de pauvreté et de mendicité ; mais on entend seulement par-là que celui qui se trouvera dans cette position ne sera pas délaissé des autres au point de tomber dans un état tel qu'il soit réduit à la mendicité ; c'est ce que prouve clairement ce qui précède : « Il ne vous sera pas permis de redemander un concitoyen ou un proche ; » le commentaire ajoute : « Bien que tous les hommes soient nos proches, il faut surtout néanmoins avoir pitié de ceux qui sont avec nous membres de Jésus-Christ. » On voit par là, que là où est recommandée la miséricorde, la mendicité n'est pas prohibée.

2° On répond à leur seconde objection, que le commentaire ne parle ici que du pain spirituel ; ce qui fait qu'il dit : « Je n'ai pas vu

Ad decimum tertium dicendum, quod eadem ratione probari posset quod virginitas non sit bona, quia hoc Hieronymus dicit contra Vigilantium prædictam rationem facientem : « Si omnes virgines fuerint, nuptiæ non erunt, interibit humanum genus ; » et infra : « Rara est virtus, nec à pluribus appetitur, atque utinam hoc omnes essent quod pauci sunt, de quibus dicitur : » Multi sunt vocati, pauci vero electi. » Ex quo patet solutio prædictæ objectionis. Opera enim perfectionis tantæ difficultatis sunt, quod paucorum est se ad ea extendere. Nec dicendum quod tinendum sit quod omnes eis inhaerent, mundus pereat.

Ad ea autem quibus ostendere nituntur, quod non liceat mendicando eleemosynas petere, hoc modo respondendum est. Ad

primum ergo dicendum, quod cum dicitur : « Omnino indigeus et mendicus non erit inter vos, » non prohibetur, quin aliquis statum mendicitatis vel paupertatis assumat. Sed quia non ita derelinquetur ab aliis, ut in talem statum incidat, in quo eum oporteat de necessitate mendicare, et hoc patet per id quod præcedit : « Civem et propinquum repetendi non habebis potestatem, » et Glossa ibi dicit : « Licet omnes proximi nostri sint, illis tamen maxime misericordia impendenda est, qui Christi nobiscum sunt membra. » Ex quo patet quod ubi præcipitur misericordia, non prohibetur mendicitas.

Ad secundum dicendum, quod Glossa exponit de pane spirituali, unde dicit : « Non vidi justum derelictum à Deo, nec semen

le juste délaissé de Dieu, ni sa postérité demander son pain spirituel ; » c'est-à-dire, manquer du pain de la parole de Dieu ; parce que la parole de Dieu, il l'a toujours. Mais si on veut l'entendre du pain matériel ; on doit l'entendre dans ce sens que les justes ne cherchent pas leur pain en vertu d'une nécessité absolue et comme étant abandonnés de Dieu, puisqu'il dit dans l'Épître aux Hébreux, chap. ult. : « Je ne vous délaissai pas, je ne vous abandonnerai pas. » Ceci n'empêche pas néanmoins que les justes ne puissent volontairement, et pour Jésus-Christ, embrasser la pauvreté, ce qui peut-être même n'avoit pas lieu au temps du Psalmiste, vu que les œuvres de la perfection étoient réservées pour la loi de grace.

3° On répond à leur troisième objection, que rien ne s'oppose à ce que quelqu'un n'embrasse volontairement la pauvreté, et que ce qu'on inflige à un autre comme un châtement ne soit pour lui un acte de justice : ainsi quoiqu'il y est certaines personnes qui, en raison des grands crimes qu'elles commettent sont dépouillées de leurs biens : cela n'empêche pas néanmoins que ceux qui renoncent volontairement à leurs biens propres pour Jésus-Christ, ne fassent une action qui appartient à la perfection de la justice. Bien pareillement que Dieu inflige à certains malfaiteurs la mendicité comme un châtement, cela n'empêche pas non plus que, si on l'embrasse volontairement pour Jésus-Christ, elle n'ait pour but la perfection de la justice.

4° On répond à leur quatrième objection, que le commentaire cité défend à qui que ce soit de demander par cupidité ; s'il en étoit autrement, le commentaire seroit en désaccord avec le texte. Il est dit en effet dans le texte : « Ne désirez rien de personne. » C'est la cupidité qui les porte à demander, ceux qui ne se contentent pas des choses nécessaires à leur nourriture et leur vêtement, mais qui demandent en outre pour devenir riches ; c'est ce que prouvent les paroles de la 1^{re} Épître à Timothée ch. VI, citées plus haut.

ejus quærens panem spirituales, id est, indigere pane verbi Dei, quia verbum Dei semper cum eo est. » Si tamen de pane materiali intelligatur, intelligendum est quod justii non quæruni panem ex necessitate quasi derelicti à Deo, cum dicatur *Heb.*, ult. : « Non te deseram neque derelinquam, » non tamen excluditur quin illi qui sunt justii, voluntarie se possint exponere paupertati propter Christum, quod tamen forte temporibus Psalmistæ factum non erat, quia perfectionis opera temporii gratiæ servabantur.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens quod illudquod alicui in pœnam infligitur, ab alio voluntarie assumptum in iustitiam vertatur, sicut aliqui propter

scelera quæ committunt, rebus suis spoliantur, et tamen ad perfectionem justitiæ pertinet, quod aliquis rebus propriis e spoliatus propter Christum. Et similiter mendicitiam quamvis aliquibus malefactoribus indicatur à Deo in pœnam, nihil tamen prohibet, quin voluntarie assumpta propter Christum, ad perfectionem justitiæ pertineat.

Ad quartum dicendum, quod per illam Glossam prohibetur quod aliquis non petat ex cupiditate, alias Glossa non concordaret textui : in textu enim dicitur : « Ut nullius aliquid desideretis. » Ex cupiditate autem quæruni non qui necessaria victus et vestitus petunt, sed qui ultra hoc quæruni, unde divites fieri possunt, ut patet per hoc quod dicitur, *I. Tim.*, VI, ut supra dictum est.

5° A leur cinquième objection on répond : Il y a deux espèces de mendicité, l'une forcée, l'autre volontaire. Comme la mendicité forcée est opposée à la volonté, elle entraîne à sa suite le danger de l'impatience. La mendicité volontaire, au contraire, ne procédant pas de la cupidité, comme nous l'avons prouvé, emporte nécessairement avec elle le mérite de l'humilité. Saint Augustin, pour cette raison, n'emploie point les paroles citées pour défendre la mendicité volontaire ; mais il enseigne aux pauvres de Jésus-Christ à ne pas se mettre dans la nécessité de mendier, et pour cela il les engage à travailler de leurs mains ; c'est ce que prouvent ses paroles elles-mêmes : « Pour qu'ils ne soient pas contraints par la détresse, etc... »

6° Il faut répondre à leur sixième objection, que saint Jérôme parle de la demande et de l'acceptation de ceux qui vont au-delà de ce qui leur est nécessaire pour vivre, comme le prouve ce qu'il dit au prêtre Népotien qui possédoit, lui, assez de biens pour suffire à ses besoins temporels. Ces paroles démontrent donc que l'objection n'atteint pas le but que l'on se propose.

7° On répond à leur septième objection, que la loi citée n'atteint que les mendiants qui étoient valides, qui n'étoient d'aucune utilité à la république, et qui, pour vivre dans l'oisiveté, usurpoient ce qui étoit dû aux autres pauvres. C'est ce qui ressort du nom même d'oisifs qu'elle leur donne ; tels sont les gourmands et autres semblables qui, pour vivre dans l'oisiveté, demandent aux autres leur nourriture. Pour imputer cela aux moines, il faut être animé de la plus profonde perversité. Il ne faut cependant pas conclure de là que le péché le plus grave soit puni le plus sévèrement, parce que les peines infligées aux pécheurs n'ont pas toujours pour but de les châtier dans leurs fautes, elles ont aussi quelquefois pour but de corriger ou celui qui a péché, ou bien même d'autres personnes. C'est pour cela que quand les

Ad quintum dicendum, quod duplex est mendicitas, coacta scilicet, et voluntaria. Coacta mendicitas, quia contra voluntatem est, periculum impatientiam habet annexum. Voluntaria autem mendicitas, quæ non ex cupiditate procedit, ut dictum est, humilitatis meritum habet adjunctum. Unde Augustinus per verba illa non prohibet mendicitatem voluntariam, sed docet occasionem necessariæ mendicitatis vitandam esse à pauperibus Christi, dum manibus laborant, quod patet per hoc quod dicit : « Ubi non compellantur egestate, etc. »

Ad sextum dicendum, quod Hieronymus loquitur de petitione et acceptione eorum quæ sunt ultra necessarium victum, quod patet ex hoc quod loquitur Nepotiano presbytero, qui de rebus mundi sufficienter

habebat ad vitam sustentandam : unde patet quod non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod lex illa loquitur de validis mendicantibus, qui nullam utilitatem reipublicæ afferebant, sed otiose viventes usurpabant illud quod aliis pauperibus debebatur, quod patet ex hoc quod lex eos inertes nominat, sicut sunt guliardi, et alii similes, qui victum ab hominibus quærunt otiose viventes, quod non nisi perversissime in religiosos retorqueri potest, et tamen non oportet quod peccatum semper sit gravius quod gravius punitur : quia pœnæ peccatoribus infliguntur non solum propter vindictam culpæ, sed etiam propter correctionem vel ejus qui peccavit, vel aliorum. Unde pro minori peccato aliquando aliquis gravius pu-

hommes sont plus enclins à commettre un péché même, moins grave, on punit plus rigoureusement celui qui s'en rend coupable; et on agit de la sorte, afin d'en éloigner davantage les autres par la terreur que produit en eux le châtement. Le chapitre cité ne parle que du châtement infligé pour l'expiation du péché.

8° On répond à leur huitième objection que les paroles de saint Augustin ne s'appliquent qu'à ceux qui, non contents de demander ce qui leur étoit nécessaire pour vivre, cherchoient encore la fortune dans la mendicité; leur sainteté, loin d'être vraie, n'étoit que simulée. Les paroles même dont il se sert le prouvent: « Ils exigeoient, dit-il, les frais d'une pauvreté lucrative et le prix d'une sainteté simulée. » Or ceci étoit évidemment blâmable.

9° Il faut répondre à leur neuvième objection que la honte vient toujours de ce qui est difforme, et que ce qui est difforme est l'opposé du beau. Ce qui fait que la différence de la honte et de la pudeur doit se mesurer d'après celle du beau. Il y a deux espèces de beau, le beau spirituel qui consiste dans la règle parfaite et nécessaire de l'âme, et dans l'affluence des biens spirituels. C'est pourquoi tout ce qui procède d'un manque de bien spirituel ou qui prouve un désordre intérieur, renferme en soi quelque chose de honteux. Il y a une autre espèce de beauté, c'est la beauté extérieure, elle consiste dans l'agencement parfait du corps et l'affluence des biens extérieurs qui ont le corps pour objet. La désorganisation du corps ou le manque des biens extérieurs temporels, et *vice versa*, entraînent une certaine honte. Comme l'une et l'autre beauté sont l'objet des désirs, de même qu'elles réjouissent, pour la même raison l'une et l'autre laideur excitent une certaine honte. Un homme en effet est honteux de se voir pauvre, difforme dans son corps, ignorant, ou encore de ce qu'il a fait quelque chose de désordonné. Donc comme il faut toujours réprover cette laideur intérieure,

uitur, quando homines ad peccatum illud sunt proniores, ut terrore poenae magis caveant. Capitulum autem inductum loquitur de poena quae inducitur ad vindictam peccati tantum.

Ad octavum dicendum, quod illi de quibus Augustinus loquitur, non solum poterant necessaria victus, sed aliquid ultra ad divitias congregandas: nec habebant veram sanctitatem, sed simulatam. Quod patet ex hoc quod dicit, quod exigebant sumptus luxuose egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis, et hoc procul dubio reprehensibile erat.

Ad nonum dicendum, quod erubescencia semper est de turpi, turpe autem pulchro opponitur: unde secundum differentiam pulchri oportet accipere differentiam turpitudinis et ruboris. Est enim duplex pul-

chritudo: Una spiritualis, quae consistit in debita ordinatione animae, et affluentia bonorum spiritualium: unde omne quod procedit ex defectu spiritualis boni, vel quod interiore inordinationem ostendit, turpitudinem habet. Alia est pulchritudo exterior, quae consistit in debita ordinatione corporis, et affluentia exteriorum rerum, quae ad corpus ordinantur. Et è converso inordinatio corporis, vel defectus temporalium rerum exteriorum quamdam turpitudinem habet. Et sicut utraque pulchritudo delectat et desideratur, ita utraque turpitudine erubescenciam parit. Verecundatur enim aliquis de hoc quod est pauper, vel de hoc quod est de corpore vitiatum, vel de hoc quod est inscius, vel inordinata gessit. Quia igitur turpido interior semper

il s'ensuit par conséquent qu'il faut aussi réprouver la honte qui provient de cette même laideur. On ne peut pas objecter la confession, parce que celui qui se confesse rougit de ses péchés et non de la confession qui les fait connoître. Quant à la privation des biens extérieurs et à la honte qui les accompagne, les saints la méprisent, et quelquefois même ils l'embrassent pour Jésus-Christ, dans l'intention de devenir parfaits. On peut par conséquent en conclure, qu'il ne faut pas toujours rejeter l'objet qui produit cette laideur dont la honte est le résultat, on est même parfois très-louable de l'embrasser pour Jésus-Christ. Or mendier est accompagné d'une honte qui correspond à ce second genre de laideur; parce que celui, quel qu'il soit, qui mendie, affiche sa pauvreté et se soumet en quelque manière à celui auquel il demande, et c'est ici un défaut extérieur. On peut conclure de là que non-seulement il ne faut pas condamner la mendicité embrassée pour Jésus-Christ, mais qu'il faut au contraire et surtout la louer.

10° A leur dixième objection, on répond que celui à qui on demande l'aumône ne doit pas en être ennuyé, si on la lui demande pour des raisons légitimes, comme par exemple pour avoir de quoi vivre. Celui qui demande dans ce cas n'est pas coupable, pendant que celui qui donne pour n'être pas ennuyé l'est lui. Il est coupable aussi celui qui demande sans raison.

3° Nous allons répondre maintenant avec ordre aux raisons qu'ils apportent pour établir que les religieux qui prêchent ne doivent pas vivre d'aumônes, et qu'il ne leur est pas même permis d'en demander.

1° On répond à leur première objection, que quoique les prédicateurs vivent d'aumônes, on ne doit nullement en conclure qu'ils soient des flatteurs. Bien que ceux qui prêchent sans flatterie ne trouvent pas grace devant les méchants auxquels on donne le nom

est reprobanda, ideo omne quod habet erubescientiam prædictæ turpitudinis reprobandum est. Nec est instantia de confessione peccatorum, quia confitens non erubescit de confessione, sed de peccato quod confessio manifestat. Defectus autem exteriorum vel turpitudinis à sanctis viris contemnitur, et quandoque perfectionis studio ab eis assumitur propter Christum. Unde illud quod habet erubescientiam illius turpitudinis, non semper est reprobandum, imo quandoque maxime laudatur, quando propter humilitatem assumitur. Mendicare autem habet erubescientiam huic secundæ turpitudini respondentem: quia omnis mendicans se pauperem ostendit, et quodammodo se subjicit ei à quo mendicat que ad defectum exteriorum pertinent: unde mendici-

tas propter Christum assumpta non solum non est reprobanda, sed maxime laudanda.

Ad decimum dicendum, quod ille à quo eleemosyna petitur, non debet habere tædium, si ordinate ab eo petatur, et ideo quando aliquis ordinate eleemosynam petit scilicet ad necessitatem sustentandam, non est in culpa qui petit, sed ille qui ad tædium removendum dat. Si autem inordinate petatur, petens etiam peccat.

Ad ea vero quibus ostendere nituntur, quod religiosi prædicantes non possunt de eleemosynis vivere, vel eleemosynas petere, per ordinem deinceps respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis prædicatores de eleemosynis vivant, non tamen sequitur quod adulentur. Quamvis enim qui sine adulatione prædicant,

d'hommes charnels, ils trouvent néanmoins grâce devant les bons; et c'est pourquoi si parfois ils prêchent sans flatterie ils sont soumis à une foule de misères, et ceci a surtout lieu quand ils prêchent devant des personnes auprès desquelles on ne sauroit trouver grâce sans flatter; quelquefois ils ne souffrent pas du tout, et c'est ce qui arrive quand ils se trouvent au milieu de gens qu'il n'est pas nécessaire de flatter pour trouver grâce auprès d'eux. C'est ce qui fait que parfois Jésus-Christ lui-même ne trouvoit personne qui lui donnât l'hospitalité; pendant que d'autres fois il s'en trouvoit plusieurs qui la lui offroient; « et les femmes qui l'accompagnoient pourvoyoit à ses besoins au moyen de leurs biens propres, » ainsi que le dit saint Luc, ch. VIII. Les Apôtres eux aussi étoient parfois réduits à la plus grande misère, d'autres fois, au contraire, ils avoient abondamment tout ce qui leur étoit nécessaire, vivant très-sobrement. L'Apôtre dit, Phil., ch. ult. : « Je sais être riche et je sais être pauvre. » Les prédicateurs de nos jours sont souvent soumis eux aussi à ces vicissitudes.

2^o On répond à leur deuxième objection, que les prédicateurs en demandant l'aumône ne font pas une action qui prête à l'avarice. L'avarice est en effet un désir immodéré de posséder. Or vouloir la nourriture et le vêtement dont on a besoin, n'est certes pas un désir immodéré. L'Apôtre dit, I. Tim., ch. ult. : « Ayant de quoi vivre et nous vêtir, nous en sommes contents. » C'est ce qui fait que les pauvres qui demandent ce dont ils ont besoin pour se nourrir et se vêtir ne sont nullement exposés à l'avarice.

3^o Il faut répondre à leur troisième objection, que les prédicateurs ne doivent pas avoir pour intention première de chercher les biens temporels, qu'ils ne leur est pas permis d'en faire la fin de leurs prédications; mais qu'ils peuvent les demander comme une chose secondaire pour se sustenter, afin de pouvoir annoncer l'Évangile, but

non habeant gratiam apud malos qui dicuntur homines carnales, et habent tamen gratiam apud bonos : et ideo quandoque si sine adulatione prædicant, coguntur defectus multos pati, quando scilicet in illos incidunt, apud quos sine adulatione gratiam habere non possunt : quandoque autem sine egestate sunt, quando in illos incidunt, quorum sine adulatione gratiam habent : unde et Christus hospitium quandoque habere non poterat, quandoque etiam invitabatur à multis, et mulieres quæ eum sequebantur, de suis facultatibus ei ministrabant, ut dicitur, Luc., VIII. Ita etiam Apostoli quandoque multas penurias sustinebant, quandoque autem abundabant in utrisque modeste se habentes, Phil., ult. : « Scio et abundare, et penuriam pati. » Et has

etiam vicissitudines pauperes prædicatores nostri temporis experiuntur frequenter.

Ad secundum dicendum, quod prædicatores eleemosynas petentes non faciunt aliquid, in quo sit occasio avaritiæ. Avaritia enim est immoderatus amor habendi : velle autem victum et vestitum ad necessitatem non est immoderatum, I. Tim., ult. : « Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus. » Unde pauperes qui petunt necessaria victus et vestitus, et aliorum quæ humana vita exigit, non sunt in aliqua occasione avaritiæ.

Ad tertium dicendum, quod prædicatores non debent quærere temporalia quasi ex principali intentione, ut in eis finem constituent, possunt tamen quærere secundario, ut sustententur ad Évangélium præ-

qu'ils doivent avant tout se proposer. Il est écrit dans saint Matthieu, ch. VI : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice. » Le commentaire ajoute : « Ces paroles prouvent clairement que nous ne devons pas demander ces choses comme notre propre bien et comme nous étant nécessaires. » Nous devons en effet demander le royaume de Dieu, il nous faut y placer notre fin, c'est vers ce but que doivent tendre toutes nos actions. Par exemple, nous devons manger pour évangéliser, et non évangéliser pour manger.

4° On répond à leur quatrième objection, que les indemnités que reçoivent les prédicateurs, leur sont dues pour deux raisons. 1° Elles leurs sont dues comme une dette de justice légale, de la même manière que quand il existe un pacte entre un ouvrier et celui pour qui il travaille, au point que l'ouvrier a le pouvoir de contraindre celui pour qui il travaille à le satisfaire. 2° Elles leurs sont dues de plus en vertu de la justice d'amitié; tel par exemple que quand quelqu'un fournit amicalement son travail à autrui, ce dernier est tenu de l'en récompenser à sa manière; bien que celui qui l'a obligé ne puisse pas l'y contraindre en justice. Aristote distingue ces deux espèces de justices, dans son huitième livre de Morale. Je dis donc, que quand un évêque est placé à la tête d'un peuple, ils sont mutuellement unis au point que les sujets peuvent lui demander les biens spirituels, et que lui peut leur demander les biens temporels. Quant à ceux qui ne sont pas évêques, les sujets ne peuvent pas exiger d'eux les biens spirituels; non plus que ceux-ci ne peuvent contraindre les premiers à leur fournir les biens temporels, quoiqu'ils leur dispensent les biens spirituels en vertu du pouvoir qu'ils en ont reçu des évêques, à moins que par hasard ils ne soient vicaires de l'évêque pour toutes les causes. Ce qui précède prouve donc, que les pauvres qui ne rendent aucun service ne reçoivent pas ce dont ils ont besoin pour vivre au même

dicandum, quod primo quærere debent. *Matth.*, VI : « Primum quærite regnum Dei, et justitiam ejus. » Glossa : « Hic aperte ostendit ista non esse petenda tanquam bona nostra, et sic necessaria. » Regnum enim petendum est, et in eo finis noster est ponendus, propter quem omnia faciamus, verbi gratia. Manducemus ut evangelizemus, non evangelizemus ut manducemus.

Ad quartum dicendum, quod sicut supra probatum est, sumptus quem prædicatores accipiunt, debetur dupliciter. Uno modo ex debito legalis justitiæ, sicut quando pactum intervenit inter operantem, et eum cui operatur, ita quod operarius potest alium compellere ad solvendum. Alio modo, ex debito justitiæ amicalis, sicut quando ali-

quis amicaliter alteri de suo labore servit, debitum est ut alius ei suo modo vicem rependat, quamvis non possit eum per judicium compellere, hos enim duos justitiæ modos Philosophus distinguit in VIII *Ethicor.* Dico ergo quod quando aliquis prælatus alicui plebi præficitur, hoc modo adinvicem colligantur, quod subditi possunt à prælato spiritualia petere, et prælati à subditis temporalia : sed ab aliis qui non sunt prælati, non possunt subditi spiritualia exigere, nec è converso ipsi possunt eos cogere ad solvendum temporalia, quamvis ex licentia prælatorum spiritualia seminent, nisi forte quantum ad omnia vicarii prælatorum constituentur. Patet igitur quod diversimode accipiunt sumptus pauperes qui omnino nihil impen-

titre que les religieux qui ne sont pas évêques, mais qui prêchent en vertu du pouvoir qu'ils ont reçu des évêques, ou de l'évêque, parce que les premiers pauvres reçoivent d'une manière purement gratuite ce qu'on leur donne, ce qui fait qu'ils sont simplement mendiants. Quant à ceux qui prêchent et qui ne sont pas évêques, ils reçoivent ces secours comme une récompense qui leur est due, ce qui fait qu'ils ont le pouvoir de les recevoir, bien que ce pouvoir ne soit pas coercitif. Quant aux prélats eux, ils ont une puissance coercitive. Si cependant celui qui peut recevoir demande ce à quoi il a droit, non pas comme une dette, mais comme un don gratuit, il ne fait assurément d'injure à personne, il pratique au contraire une humilité recommandable en elle-même.

5° On répond à leur cinquième objection, que l'Apôtre vouloit montrer qu'il avoit le même droit que les autres Apôtres, de recevoir des fidèles, ce qui lui étoit nécessaire pour vivre, et pour le prouver, il établit d'abord qu'il est Apôtre au même titre que l'étoient les autres.

6° On répond à leur sixième objection, que les faux apôtres pour trois raisons usurpoient injustement aux fidèles les frais de leurs dépenses. 1° Parce qu'ils prêchoient l'erreur, et contrairement à l'Evangile, ainsi que le prouvent les paroles suivantes, Rom., ch. ult. : « Mais nous vous prions mes frères, etc. » Le commentaire entend ces paroles des faux apôtres, qui forçoient ceux qui croyoient à judaïser. 2° Parce qu'ils n'avoient pas reçu leur mission des vrais Apôtres; ce qui fait que l'Apôtre les appelle, Gal., ch. II : « Des sous-introduits. » 3° Parce qu'ils l'exigoyent avec autorité comme s'ils avoient été Apôtres. Or leur raison est dénuée de ces trois choses, donc elle n'a aucune valeur.

7° On répond à leur septième objection, que les religieux qui

dunt, et religiosi qui non sunt prælati, sed prædicant de licentia prælatorum et prælati, quia alii pauperes totaliter accipiunt gratis, unde in eis est pura mendicitas. Sed prædicantes qui non sunt prælati, accipiunt sicut mercedem debitam, unde habent potestatem accipiendi, quamvis non coactivam, prælati autem etiam coactivam habent potestatem. Si tamen ille qui potest aliquid ex potestate accipere, petat non quasi debitum, sed quasi omnino gratuitum, nulli facit injuriam, sed in se humilitatem commendabilem reddit.

Ad quintum dicendum, quod Apostolus volebat ostendere quod ipse poterat sumere sumptus a fidelibus eadem ratione qua alii Apostoli accipiebant, et ideo ut ostenderet se eandem habere potestatem, primo os-

tendit se Apostolum esse, sicut et alii Apostoli erant.

Ad sextum dicendum, quod pseudoapostoli usurpabant sibi indebite sumptus fidelium tripliciter: Primo, quia falsa prædicabant et contra evangelicam doctrinam, ut patet Rom., ult. super illud: « Rogamus autem vos fratres, » quod Glossa de pseudoapostolis exponit, « qui credentes cogebant judaizare. » Secundo, quia prædicabant non missi a veris Apostolis, unde Apostolus vocat eos *ad Galat.*, II, « subintrantes. » Tertio, quia authoritative exigebant, ac si essent Apostoli; et hæc tria deficiunt in proposito, unde ratio non valet.

Ad septimum dicendum, quod prædicti religiosi prædicantes petunt, quod est eis

prêchent, demandent ce qui leur est dû en vertu du second mode de justice, parce que toute dette est l'objet de la justice; mais ce qui les rend surtout recommandables, c'est qu'ils demandent comme un don purement gratuit ce qui leur est légitimement dû.

8° On répond à leur huitième objection, que les prélats qui reçoivent les dîmes et les offrandes du peuple, bien qu'ils s'acquittent convenablement par eux-mêmes de leurs obligations en dispensant les biens spirituels, peuvent toutefois, pour le plus grand bien du peuple, s'adjoindre des coopérateurs; ce qui fait que le peuple ne supporte aucune injure, quand même il donneroit plus de biens temporels qu'il n'est réglé, puisqu'on lui dispense plus abondamment aussi les biens spirituels, que ne sont tenus de le faire les prélats, et surtout, vu qu'on ne les reçoit pas avec autorité, mais qu'on les demande au nom de la charité et de l'humilité.

9° On répond à cette objection, que chacun peut renoncer à ce qui lui est dû, ce qui fait que quand même les évêques seroient tenus de pourvoir aux besoins de ceux qu'ils envoient prêcher, ces derniers peuvent néanmoins renoncer à cette dette. Ils ne grèvent par là en rien ceux auprès desquels ils sont envoyés, puisqu'ils ne leur demandent que leur nourriture et qu'ils ne le font pas d'une manière coactive; qu'ils n'implorent que la charité de chacun, suivant les dispositions de son cœur, imitant en ce point l'Apôtre, II. Cor., ch. VIII, IX.

10° A la dixième objection, on répond que la raison qui fait que le Seigneur blâme les hypocrites, c'est parce que dans leurs prières et les autres actes superstitieux auxquels ils se livroient, ils ne se proposoient qu'une chose, le gain. C'est pourquoi le commentaire ajouté aux paroles suivantes: « Malheur à vous scribes et pharisiens, qui, par votre superstition, n'avez pour but que de piller le peuple qui vous est soumis. » Mais juger ainsi quelqu'un, c'est le juger té-

debitum per secundum modum justitiæ, quia debitum justitiam respicit, sed in hoc commendabiliores sunt, quia hoc quod est debitum ut gratuitum petunt.

Ad octavum dicendum, quod prælati recipientes a populo decimas et oblationes, etsi ipsi solvant per se debito modo spiritualia seminando, possunt tamen ad majorem plebis utilitatem etiam alios cooperatores habere, unde nulla injuria fit plebi, si plus de temporalibus conferant, quam sit statutum, quando et plus de spiritualibus eis impenditur, quam prælati teneantur, et præcipue ex quo non potestative accipitur, sed charitative et humiliter petitur.

Ad nonum dicendum, quod unusquisque abrenuntiare potest ei, quod sibi debetur;

unde etsi prælati ex debito teneantur providere eis, quos mittunt ad prædicandum, possunt tamen qui mittuntur huic debito abrenuntiare. Nec tamen in hoc aliquod gravamen ingeritur illis ad quos mittuntur, cum ab eis ultra necessaria victus non petant, nec etiam ista exigant coactive, sed charitative prout unusquisque destinavit in corde suo, in hoc exemplum Apostoli imitantes II Cor., cap. VIII et IX.

Ad decimum dicendum, quod hypocritæ propter hoc a Domino redarguuntur, quia per orationem et alia quæ superstitiose agebant, solum intendebant ad quæstum. Unde Glossa ibi: « Væ vobis Scribæ et Pharisei, qui vestra superstitione nihil intenditis, nisi ut prædam de subjecta plebe faciatis; » hoc autem de aliquo judicare

mérairement, puisque cela ne dépend que de l'intention du cœur.

11° On répond à leur onzième objection, qu'il est défendu aux prédicateurs de visiter les personnes infâmes, vu que l'infamie de ces personnes peut rejaillir sur les prédicateurs, ce qui pourroit faire mépriser leur prédication. Comme le dit saint Grégoire, « la prédication de celui dont la vie est méprisée, l'est aussi nécessairement ; » c'est encore le langage du commentaire cité. Mais si ces hommes s'approchent des prédicateurs, et que les conversations de ces derniers les rendent meilleurs, et qu'ils ne se diffament pas eux-mêmes par ce contact, leur conduite en ce point est louable, car c'est ce qu'a fait le Seigneur, au rapport de saint Matthieu, ch. IX ; ce que voyant les pharisiens, ils disoient à ses disciples : « Pourquoi votre maître mange-t-il avec les publicains et les pécheurs ? » et le commentaire ajoute : « Que le Seigneur en ceci a donné une preuve de sa miséricorde aux siens. » Si cependant ceux vers qui ils vont ne considèrent pas cela comme une grace pour eux, c'est leur faute, et non celle de ceux qui vont vers eux.

12° On répond à leur douzième objection, que quand même ceux qui évangélisent recevroient de ceux auxquels ils prêchent les choses nécessaires à leur subsistance, ils ne vendent point l'Évangile pour cela, puisqu'ils ont une intention finale qui est autre que les choses qu'ils reçoivent, comme nous l'avons dit plus haut. Le commentaire des paroles suivantes, I. Tim., ch. V : « Les prêtres qui président dignement, etc., » ajoute : « Les dispensateurs bons et fidèles méritent d'être honorés non-seulement dans le ciel, mais même ici-bas sur la terre, afin de n'être pas contristés. » Il ajoute plus bas : « Ils sont donc obligés de recevoir pour vivre, et il y a charité à leur donner. » L'Évangile n'est cependant pas une chose vénale, ce n'est pas pour ces biens qu'ils prêchent, c'est pour les biens éternels ; s'ils le vendoient

est temerarium, cum pertineat ad intentionem cordis.

Ad undecimum dicendum, quod ad infames personas prædicatores declinare non debent, ita quod eorum infamia in prædicatores retorqueri possit ; sic enim prædicatio venit in contemptum, quia sicut dicit Gregorius : « Cujus vita despicitur, consequens est, ut ejus prædicatio contemnatur, » et sic loquitur Glossa inducta. Si autem ad prædicatores declinent, qui eorum consortio meliores reddantur, et ipsi exinde non infamentur, laudabile est, quia hoc Dominus legitur fecisse, unde *Matth.*, IX : « Videntes hoc Pharisei, discipulis ejus dicebant : Quare cum publicanis et peccatoribus manducatur magister vester ? » ubi et Glossa dicit : « quod Dominus suis

in hoc misericordiæ exemplum dedit. » Si tamen illi ad quos declinant, hoc sibi pro gratia non imputant, eorum culpa est, non illorum qui ad eos declinant.

Ad duodecimum dicendum, quod illi qui evangelizant, etsi accipiant ab eis quibus prædicant necessaria vitæ, non tamen evangelium vendunt, quia non habent finalem intentionem ad ea quæ accipiunt, ut supra dictum est. Unde I. *Tim.*, V, super illud : « Qui bene præsumt presbyteri, » etc., dicit Glossa : « Boni dispensatores et fideles non solum honorem sublimi præveniri debent, sed et terreno, ut non contristentur ; » et infra : « Necessitatis ergo est accipere, unde vivitur, charitatis est præbere. » Non tamen venale est Evangelium, ut pro his prædicetur, sed pro æternis. Si enim sic

pour des biens de ce genre, ils le mépriseroient. Par conséquent qu'ils reçoivent du peuple ce dont ils ont besoin pour vivre, quant au Seigneur il les récompensera dans le ciel, lui, des mérites qu'ils ont acquis en le dispensant. La récompense que le peuple donne n'est pas la raison finale pour laquelle on lui rend ce service, vu que c'est la charité seule qui fait prêcher l'Évangile; ce n'est qu'une espèce de dédommagement que l'on accorde à ceux qui prêchent pour les faire vivre, afin qu'ils puissent travailler.

13^o On répond à leur treizième objection, que quoiqu'il pût y avoir une apparence de mal à recevoir des gentils auxquels on prêchoit la foi les choses nécessaires pour vivre, par là même qu'ils n'y étoient pas encore habitués, ainsi qu'il a été dit plus haut; cette apparence de mal n'existe plus maintenant que l'Évangile est publié partout, et qu'il est réglé que c'est une chose que l'on doit à ceux qui l'annoncent, surtout à ceux qui n'y cherchent pas le superflu, mais seulement le nécessaire, et desquels il est constant que ce n'est pas pour s'enrichir qu'ils prêchent, puisque ce qu'ils reçoivent pour cela est bien inférieur à ce qu'ils ont abandonné dans le siècle pour Jésus-Christ.

4^o Nous allons maintenant répondre régulièrement aux raisons qu'ils apportent pour prouver qu'il ne faut pas faire l'aumône à de tels hommes.

1^o On répond à leur première objection, que quand on dit : Appelez les pauvres desquels vous n'avez rien à attendre pour le moment, on doit entendre par là que l'on exclut l'intention d'une récompense pour le présent, mais que l'on n'exclut pas la possibilité d'un événement d'après lequel personne ne doit être pauvre au point qu'il puisse être secouru présentement par celui-ci, si par hasard le cas venoit à se présenter. Le commentaire lui-même prouve qu'il faut l'entendre dans ce sens, car il s'exprime comme il suit : « Si en invitant vous avez

venderent magnam rem, vili penderent : accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino. Non enim a populo redditur quasi merces, propter quam scilicet finaliter serviatur illis, qui sibi in charitate serviunt Evangelii, sed tanquam stipendium datur, quo ut possint laborare, pascantur.

Ad decimum tertium dicendum, quod quamvis potuerit esse aliqua species mali accipere victum a gentibus, quibus fides prædicabatur, propter hoc quod non erat eis consuetum, ut supra dictum est; tamen nunc species nulla mali apparet divulgata Evangelii doctrina, quæ hæc deberi evangelizantibus ordinavit, et præcipue illis qui non quærunt ad superfluitatem, sed ad necessitatem, et de quibus constat, quod non

propter hoc labori Evangelii se exponunt, ut lucentur, cum hoc quod propter Evangelium accipiunt, multo sit minus, eo quod ab eis in sæculo relictum fuit propter Christum.

Ad ea vero quibus ostendere nituntur, quod talibus eleemosynæ non sunt dandæ, jam per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : Voca pauperes, a quibus in præsentem nil potes expectare, intelligendum est, quod excluditur intentio retributionis in præsentem, non autem possibilitas eventus, cum nullus sit pauper, a quo aliquis non possit juvari in præsentem, quandoque aliquo casu emergente. Et quod ita debeat intelligi, patet per Glossam, quæ ibi dicit : « Si intendis invitare, ut inviteris, ibi potes

l'intention de l'être, vous pouvez en cela vous tromper. » Il ne faut cependant pas entendre par là que celui qui invite des amis ou des personnes riches à sa table, est toujours privé de la récompense éternelle, puisque cet acte peut être le fruit de la charité et être fait en vue de Dieu. Aussi le commentaire dit au même endroit, « que celui qui invite les pauvres, en recevra plus tard la récompense, et que celui qui invite ses frères, ses amis et ceux qui sont riches l'a reçue. » Mais si à l'exemple des enfants de Job, il le fait pour Dieu, celui qui l'a commandé l'en récompensera, comme il récompense les autres devoirs de la charité fraternelle. Il ne faut cependant pas croire que si on n'invite ses amis et ses frères que par pure amitié, ce soit un péché, bien que cet acte ne soit pas méritoire pour l'éternité. Le commentaire dit encore à cette occasion : « Il n'est pas défendu aux frères, aux amis et aux riches, de se donner mutuellement des festins ; » ceci prouve seulement qu'ils n'acquièrent par là aucun mérite pour le ciel.

2^o On répond à leur seconde objection, qu'il faut entendre la parole de saint Augustin dans le même sens que celle du Sage, au livre de l'Ecclésiastique, ch. II : « Donnez à celui qui est miséricordieux et ne recevez point le pécheur ; » le commentaire ajoute : « Ne communiquez pas avec les pécheurs, parce qu'ils sont pécheurs, comme le sont ceux qui nourrissent les histrions pendant que les pauvres de Jésus-Christ ont faim. » Quant à celui qui donne au pécheur pauvre, non pas parce qu'il est pécheur, mais parce qu'il est homme, il nourrit non pas le pécheur, mais le juste ; car ce n'est pas la faute qu'il aime, mais la nature ; ce qui fait que quand on donne l'aumône à quelqu'un parce qu'il est pécheur, ou pour le rendre pécheur, il vaudrait mieux ne pas la donner. On ne doit pas conclure de là qu'il ne faut pas faire l'aumône aux pauvres de Jésus-Christ, qui ne travaillent pas de leurs mains, car ils ne commettent pas d'injustice par là, puisqu'ils ne pêchent pas en

fali. » Nec tamen intelligendum est, quod semper retributione æterna careat, si aliquis divites vel amicos ad convivium vocet, cum hoc possit ex charitate procedere, et propter Deum fieri, unde Glossa ibi dicit, quod « qui pauperes vocat, in futuro præmium percipiet ; qui amicos, fratres et divites vocat, recipit mercedem suam. » Sed si hoc propter Deum facit in exemplo filiorum Job, « sicut cætera fraternæ dilectionis officia, ipse qui jussit remunerat. » Nec tamen intelligendum est, quod si fratres et familiares propter solam familiaritatem vocentur, quod sit peccatum, quamvis merito æterno careat. Unde Glossa ibid. dicit : « Fratres, amicos, et divites alterutrum convivium celebrare, non quasi scelus interdicat, sed ostendit non valere ad præmia vitæ. »

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est in illo casu, in quo loquitur Sapiens *Ecclésiast.*, XII : « Da misericordi, et ne suscipias peccatorem, » ubi dicit Glossa : « Peccatoribus pro eo quod peccatores sunt, noli communicare, sicut qui nutriunt histriones, cum esuriant Christi pauperes. » Qui autem dat indigenti peccatori, non quia peccator est, sed quia homo est, non peccatorem sed justum nutrit, quia culpam non diligit, sed naturam, unde quando eleemosyna datur alicui propter hoc quod peccator est, vel ut peccator sit, magis esset ei subtrahenda. Nec tamen sequitur, quod pauperibus Christi qui manibus non laborant, eleemosynæ non sunt dandæ. Non enim ex hoc injustitiam incurrunt, cum non laborando

s'abstenant de ce genre de travail, ainsi que nous l'avons prouvé précédemment. Quand même ils seroient pécheurs, ce n'est pas parce qu'ils sont pécheurs qu'on leur donne, mais bien parce qu'ils sont indigents.

3° On répond à leur troisième objection, que pour celui qui demande contre les règles, non-seulement il ne faut pas lui donner ce qu'il demande, mais il faut même le corriger. Quant à celui qui demande avec mesure, il faut, si on le peut, faire droit à sa demande. Saint Grégoire dit à cette occasion, XXI^e liv. de Morale, sur les paroles suivantes de Job : « Si j'ai refusé aux pauvres ce qu'ils vouloient, etc. ; » « Ces paroles prouvent que ce saint homme n'a pas seulement secouru les pauvres dans leur détresse, mais qu'il s'est même prêté à leur désir de posséder. » Mais que faudroit-il faire dans le cas où les pauvres demanderoient des choses qu'il leur seroit funeste de posséder ? Faudroit-il, parce que dans la sainte Ecriture ils sont considérés comme ayant la vertu d'humilité, penser qu'il ne faut leur donner que ce que demandent ceux qui ont cette vertu ? Il faut assurément leur donner tout ce qu'ils demandent avec une véritable humilité, c'est-à-dire ce qu'ils demandent par besoin et non par pur désir. C'est déjà un grand orgueil que de désirer au-delà de ce qu'exige la pauvreté. Il est donc évident, d'après cela, qu'il faut donner à ceux qui ont besoin les choses qu'ils demandent, pendant qu'il faut corriger ceux qui demandent le superflu.

4° On répond à leur quatrième objection, qu'il faut, par forme de châtement, priver de l'aumône ceux qui la demandent, quand elle est évidemment pour eux une occasion de commettre l'injustice ; il ne faut cependant pas les en priver au point de ne pas les secourir dans l'extrême misère. Or les religieux n'abusent pas de l'aumône au point de devenir injustes, mais ils l'emploient bien plutôt à acquérir les forces nécessaires pour faire des œuvres de justice. Cette raison par conséquent n'atteint pas le but que l'on s'est proposé.

non peccant, ut supra ostensum est. Et si etiam peccatores essent, non tamen eis daretur, propter hoc quod sunt peccatores, sed quia sunt indigentes.

Ad tertium dicendum, quod ei qui inordinate petit, non est danda res petita, sed correptio ; sed ei qui ordinate petit, danda est res, si facultas adsit. Unde Gregorius XXI. *Moral.*, super illud Job : « Si negavi, quod volebant pauperibus, » dicit : « Per hæc dicta vir sanctus ostendit non solum ad inopiam pauperibus, sed etiam ad habendi desiderium deseruisse. » Sed quid si ipsa vellent pauperes, quæ fortasse accipere non expediret, an quia in Scriptura sacra pauperes humiles dici solent, ea sola æstimanda sunt, quæ pauperes accipere volunt, quæ humiles petunt ? Et procul dubio oportet

ut ut inconstanter detur, quicquid cum vera humilitate requiritur, id est quod non est ex desiderio, sed ex necessitate postulatur. Nam valde jam superbire est extra metam inopiæ aliquid desiderare. Patet ergo quod petentibus ad necessitatem danda est indubitanter res, sed petentibus ad superfluitatem danda est correptio.

Ad quartum dicendum, quod tunc in penam subtrahenda est eleemosyna petentibus, quando ex acceptis occasionem injustitiæ manifeste accipiunt, nec tamen etiam ita sunt eis subtrahendæ, quin in ultima necessitate eis subveniatur. Religiosi autem pauperes non ex eleemosynis acceptis ad injustitiam abutuntur, sed magis per eas ad justitiæ opera sustentantur, unde ratio non est ad propositum.

5° On répond à leur cinquième objection, que saint Ambroise ne dit pas qu'il faille tenir compte de la foiblesse et de la honte de ceux à qui on donne comme des seules raisons déterminantes, parce que la détresse de celui à qui on donne est la raison qui fait donner; ce ne sont donc que des raisons spéciales qui font qu'on est obligé de leur donner davantage. On ne doit pas conclure de là qu'il ne faille pas donner à ceux qui sont forts et qui n'ont pas honte de recevoir; mais que, toutes choses égales, il faut donner davantage aux pauvres foibles et honteux, et la raison, c'est que les deux motifs allégués ne sont pas les seuls qui doivent porter à donner, mais qu'il y en a une foule d'autres, tel que la bonté de la personne, la parenté, la misère, etc. Ceux qui ont perdu leur fortune d'une manière violente ne sont pas les seuls qui rougissent de recevoir; ceux qui ont tout abandonné pour Jésus-Christ éprouvent la même peine, puisque souvent cette honte prouve l'origine élevée des uns et des autres, bien que les pauvres volontaires s'appliquent d'une manière spéciale à triompher de cette honte, de même que de leurs autres passions.

6° On répond à leur sixième objection que, puisque, comme il a été dit, il y a plusieurs conditions qui exigent qu'il faut plutôt faire l'aumône à l'un qu'à l'autre; une seule condition ne suffit pas par conséquent pour conclure d'une manière absolue que l'on est obligé de la faire toujours plus à telle personne; comme par exemple, que l'on soit toujours obligé de plus donner à celui dont la pauvreté est plus grande. Il suit par conséquent de là que si les autres raisons de donner plus à celui qui est moins indigent l'emportoient, il faudroit lui donner davantage. Or de toutes les raisons qui portent à donner, la plus efficace, c'est, comme le dit le Philosophe dans son IX^e liv. de Morale, la dette. La raison, c'est que nous sommes plus spécialement obligés de donner ce que nous devons que de faire une grâce;

Ad quintum dicendum, quod Ambrosius non dicit pensanda esse in his, quibus datur eleemosyna, debilitatem corporis et verecundiam, quasi rationes dandi, quia ratio dandi est indigentia ejus cui datur, sed quasi rationes quare his magis dari debeat. Unde non sequitur quod non debilibus vel his quæ non verecundantur accipere, non sit dandum, sed quod debilibus et verecundis magis sit dandum cæteris paribus, quia prædictæ duæ conditiones non sunt solæ, quæ debeant movere ad magis dandum, sed multæ aliæ, sicut bonitas personæ, propinquitas, indigentia et multa hujusmodi. Nec tamen verecundia accipiendi est tantum in illis, qui sua violentè amiserunt, sed etiam in illis qui voluntarie sua dimiserunt propter Christum, cum

quandoque æqualiter utrique ingenuas natales habeant, quos verecundia prodit, quamvis forte voluntarii pauperes magis verecundiam rationi subjiciant, sicut et cæteras passiones.

Ad sextum dicendum, quod cum multæ sint conditiones, quare alicui potius sit eleemosyna danda quam alteri, ut dictum est, non potest ex una sola conditione absolute concludi, quod tali sit eleemosyna semper magis danda, ut puta, quod magis indigenti semper magis sit danda. Unde si aliæ conditiones præponderent in alio minus indigente, est magis dandum ei. Inter omnes autem conditiones efficacior est debitum, ut dicit Philosophus in IX. *Ethic.* Quia magis debemus reddere debitum, quam gratiam impendere, nisi multæ con-

à moins que, comme il le dit au même endroit, il n'y ait du côté opposé pour l'emporter une foule d'autres raisons. Ce qui fait que, comme on doit aux prédicateurs les choses nécessaires à leur subsistance comme une espèce de salaire, ainsi qu'il a été dit déjà, on doit, par conséquent, leur faire l'aumône d'une manière spéciale, surtout s'ils sont dans le besoin, à moins que, d'un autre côté, il y ait pour en empêcher une foule de raisons prépondérantes.

7° On répond à leur septième objection, que comme il y a deux espèces de félicités, la félicité spirituelle et la félicité temporelle, il y a aussi deux espèces de misères, la misère spirituelle et la misère temporelle. Donc, bien que les pauvres volontaires ne soient pas atteints par la misère spirituelle, qui est la misère proprement dite (*simpliciter*), puisque le Seigneur les appelle *bienheureux*, S. Matth., ch. V; S. Luc, ch. VI; ils peuvent néanmoins être atteints par la misère temporelle, ce qui fait qu'il faut avoir pitié d'eux et les secourir temporellement.

8° A leur huitième objection, on répond que la parenté est une des raisons qui portent à plus donner à quelqu'un, mais que ce n'est cependant pas la seule. Et c'est ce qui fait, comme le prouve ce que nous avons dit, qu'il ne faut pas toujours donner plus abondamment à ceux qui nous sont le plus intimement liés.

ditiones ex alia parte præponderarent, ut ibidem dicitur; unde cum prædicantibus debeantur necessaria victus quasi stipendia quædam, ut dictum est, his potissime sunt eleemosynæ dandæ, præcipue si indigeant, nisi multum ex alia parte præponderarent aliæ conditiones.

Ad septimum dicendum, quod sicut duplex est felicitas, spiritualis scilicet et temporalis, ita duplex miseria, scilicet temporalis et spiritualis. Quamvis ergo voluntarii pauperes non sint miseri spirituali

miseria, quæ simpliciter miseria est, cum Dominus beatos eos vocet, *Matth.*, V, et *Luc.*, VI, possunt tamen temporalis miseriæ esse subjecti, unde et de temporalibus est eis misericordia exhibenda.

Ad octavum dicendum, quod propinquitas est una de conditionibus, quæ facit quod alicui sit magis dandum, non tamen est sola; et ideo non oportet quod semper magis propinquis magis detur, ut ex dictis patet.

TROISIÈME PARTIE.

ON FAIT CONNOÎTRE DANS CETTE PARTIE LES MOYENS EMPLOYÉS PAR LES ADVERSAIRES DES RELIGIEUX POUR LES DIFFAMER, ET POUR CELA ILS LES ATTAQUENT SANS FONDEMENT SUR UNE FOULE DE POINTS; ET D'ABORD ILS ATTAQUENT LEUR COSTUME, PARCE QU'IL EST PAUVRE ET HUMBLE.

CHAPITRE VIII.

Nous allons maintenant aborder la réfutation des raisons par lesquelles ces hommes qui sont les ennemis déclarés des religieux cherchent à les diffamer; ces raisons sont le fruit de leur présomption, parce que, comme le dit saint Grégoire dans son cinquième livre de Morale : « C'est en vain que quelqu'un auroit la présomption de corriger les négligences des saints, s'il n'a d'abord commencé par devenir lui-même meilleur qu'eux. » Saint Jérôme apostrophe en ces termes Sabinien sur cette matière : « Afin de ne pas paroître à vos propres yeux, le seul qui ayez erré sur ce point, vous simulez certaines atrocités commises par les serviteurs de Dieu, ignorant que vous lancez de votre propre bouche l'iniquité contre autrui, et que cette même bouche attaque le ciel. Ah ! il n'y a rien d'étonnant si vous blasphémez tous les serviteurs de Dieu, puisque vos pères ont appelé le père de famille lui-même Béalzébuth. » Et pour que leur malice soit complète, ils pervertissent doublement le jugement qu'ils portent; car ils jugent mal et des personnes et des choses. Cette double manière de pervertir le jugement est établie par le commentaire des paroles suivantes, I. Cor., ch. IV : « Abstenez-vous de juger avant le temps. » Le commentaire dit en effet : « Nous devons craindre de nous laisser tromper par une opinion pernicieuse, parce que, comme nous ne pouvons pas scruter la conscience des hommes, nous devons

TERTIA PARS PRINCIPALIS TOTIUS OPERIS.

IN QUA OSTENDITUR, QUOMODO RELIGIOSORUM FAMAM CORRUMPERE NITUNTUR IN MULTIS EORUM FRIVOLE IMPUGNANDO, ET PRIMO QUOD HABITUM VILEM ET HUMILEM DEFERANT.

CAPUT VIII.

Nunc accedendum est ad refellendum ea quæ a prædictis malignantibus in religiosorum infamiam proferuntur, quod ex eorum præsumptione procedit, quia ut Gregorius dicit in V. Morale : « Nequaquam quis sanctorum neglecta corrigere præsumeret, nisi de se prius meliora sensisset. » Unde Hieronymus Sabinianum super hac materia sic alloquitur : « Ne tibi solus videaris errasse, simulas nefanda de servis Dei, nesciens quod iniquitatem in alterum

loquaris, et ponas in cælum os tuum. Nec mirum si a te qualescumque servi Domini blasphementur, cum patremfamilias Beelzebub vocaverint patres tui. » Et ne quid eis ad malitiam desit, dupliciter pervertunt iudicium, scilicet male iudicando de rebus et male iudicando de personis. Et hæc duplex iudicii perversitas distinguitur in Glossa I. Cor., IV, super illud : « Nolite ante tempus iudicare, » unde dicit : « Cavendum est ne perniciose opinione fallamur, ut quia non possumus hominum indagare conscientiam de ipsis rebus habea-

avoir au moins sur les choses une opinion vraie et certaine, de manière que, si nous ne savons pas si tel ou tel autre homme est impudique ou chaste, ou juste ou injuste, nous haïssions du moins l'impudicité et l'injustice, que nous aimions la chasteté et la justice, et que nous sachions que, d'après la vérité de Dieu, nous devons désirer celle-ci et fuir celle-là, afin que nous désirions des choses ce qu'il faut en désirer, et que nous en évitions ce qu'il faut en éviter, pour qu'il nous soit pardonné, si quelquefois et même souvent nous n'avons pas sur les hommes des sentiments droits et vrais. » Mais comme la perversité du jugement sur les choses est la plus dangereuse, ainsi que le dit le commentaire du même texte, opposons-nous donc d'abord à la maladie la plus dangereuse. Voyons d'abord de quelle manière ils pervertissent le jugement sur les choses, puis nous verrons comment ils pervertissent celui sur les personnes.

Ils pervertissent le jugement sur les choses de deux manières. 1° En estimant mauvaises des choses faites par les religieux, bien qu'elles soient évidemment bonnes; ils réalisent en cela ce qui se lit dans l'Ecclésiastique, ch. XI : « Il tend des pièges changeant le bien en mal, et il souillera les élus. » 2° Ils pervertissent le jugement en affirmant qu'elles sont illicites les choses que l'on peut faire avec ou sans mal. Mais en jugeant mauvaises les bonnes œuvres faites par les religieux, ils se condamnent eux-mêmes, et ils prouvent par ce moyen que ceux contre qui ils s'élèvent sont fort recommandables. Et d'abord ils se condamnent, parce qu'ils montrent que ce bien leur déplaît. C'est de ces hommes dont parle saint Grégoire dans son sixième livre de Morale, lorsqu'il dit : « Maintenant le méchant discrédite les bons, il ne cesse de ruiner les bonnes œuvres qu'il ne fait pas, et il les réprimande chez les autres. » Ils rendent encore recommandables ceux contre qui ils parlent, montrant en eux l'innocence

mus veram certamque sententiam, hoc modo, ut si nescimus, an ille vel ille homo sit impudicus pudicusve, vel justus, vel injustus, oderimus tamen impudicitiam et injustitiam, et justitiam pudicitiamque diligamus, et hæc appetenda, illaque vitanda in Dei veritate conspiciamus, ut cum de ipsis rebus quod appetendum est, appetimus, et quod devitandum est devitamus, ignoscatur nobis, quod de hominibus aliquando, imo assidue non vera sentimus. » Quia vero perversitas judicii de rebus perniciosior est, ut ibidem habetur per Glossam : « periculosiori morbo primitus occurrentes; primo videamus, qualiter judicium pervertunt in rebus, deinde qualiter in personis. » In rebus siquidem pervertunt judicium dupliciter. Primo mani-

festa bona quæ a religiosis aguntur, prava esse judicando, secundum illud *Eccl.*, II : « Bona in mala convertens insidiatur, et in electis imponet maculam. » Secundo, quæ bene et male possunt fieri, illicita asserendo. In hoc autem quod bona quæ a religiosis aguntur, judicant esse mala, se ipsos condemnant, et eos contra quos loquuntur, maxime commendabiles ostendunt. Se quidem condemnant, qui sibi bona displicere ostendunt; unde de talibus dicit Gregorius in *VI. Moral.* : « Nunc malus bonis derogat, et recta quæ agere negligit, hæc in aliis obtrectando, lacerare non cessat. » Commendabiles etiam ex hoc illos contra quos loquuntur, ostendunt, in eis Danielis innocentiam ostendentes, de quo dixerunt principes Babylonis, *Dan.*, VI :

de Daniel, de qui les princes de Babylone dirent, Daniel, chap. VI : « Nous ne trouverons aucun prétexte contre ce Daniel, à moins que, par hasard, nous le surprénions dans la loi de son Dieu, etc. ; » et le commentaire ajoute : « Heureux entretien dans lequel ses ennemis ne pouvoient rien lui reprocher, si ce n'est sa fidélité à garder la loi de son Dieu. » Les ennemis des religieux dont il est question trouvent aussi dans la loi de Dieu, qu'ils gardent fidèlement, un prétexte pour les diffamer et les avilir. 1° C'est l'humble vêtement dont ils sont revêtus qui leur en donne le prétexte. 2° C'est l'office de charité qu'ils remplissent auprès du prochain et le pouvoir qu'ils ont de faire des choses justes, pendant qu'ils servent les autres, en s'occupant de leurs affaires par charité. 3° Ce qui leur en fournit le prétexte, c'est qu'ils ne séjournent pas continuellement dans la même ville, et qu'ils vont d'un lieu dans un autre, pour faire du bien parmi le peuple de Dieu. 4° C'est leur application à l'étude. 5° C'est l'ordre et la facilité qu'ils apportent dans la prédication de la parole de Dieu. On y joint encore le mépris qu'ils ont pour la pauvreté de religion, la mendicité qu'ils pratiquent, et la science qu'ils cultivent, de même que le fruit qu'ils produisent dans les âmes parmi le peuple, d'après l'autorisation des évêques, et desquels nous avons précédemment parlé. C'est par une foule de raisons qu'ils s'efforcent de prouver que les hommes qui vivent de la vie religieuse n'ont nul besoin de porter des vêtements pauvres.

1° Ils rapportent à cette fin les paroles suivantes du Seigneur qui se lisent dans saint Matthieu, chap. VII : « Défiez-vous des faux prophètes qui viennent à vous sous des peaux de brebis, » cherchant par là à rendre suspects ceux qui sont pauvrement vêtus et à les faire passer pour de faux prophètes.

2° Ils citent le commentaire des paroles suivantes de l'Apocalypse, ch. VI : « Voici un cheval hideux, etc., » qui s'exprime en ces termes : « Le diable voyant qu'il ne gaignoit rien par les persécutions et par les hérésies, envoie en avant de faux frères qui, sous l'habit religieux,

« Non inveniemus Danieli huic aliquam occasionem, nisi forte in lege Dei sui. » Glossa : « Felix conversatio, in qua inimici culpam non inveniunt, nisi in lege quam custodit ; » ita et prædicti malignantes in lege Dei quam religiosi custodiunt, occasionem detractionis inveniunt eos in contemptum inducentes. Primo, ex ipso habitu humilitatis quem deferunt. Secundo, ex officio charitatis quæ proximis impendunt, dum aliis serviunt justa posse aliorum negotia charitative pertractando. Tertio, ex hoc quod non habentes hic manentem civitatem, de loco ad locum discurrunt ad fructificandum in populo Dei. Quarto, de hoc quod studio vacant. Quinto, de hoc quod verbum

Dei ordinate et gratiose proponunt. Ad hoc etiam refertur, quod in eis paupertatem, et mendicitatem et doctrinam contemnunt et fructum animarum quem in populo faciunt ex licentia prælatorum, de quibus supra tractatum est. Utilitatem vero vestium in religiosam vitam agentibus contemptibilem multipliciter nituntur ostendere.

Primo, ex hoc quod Dominus dicit, *Matth.*, VII : « Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimento ovium, eos qui vilibus vestibus induuntur, ex hoc intendentes suspectos reddere, quod sint falsi prophetæ. » Item, *Apocalypsis*, VI, super illud : « Ecce equus pallidus, etc., » dicit Glossa : « Videns diabolus nec per

prennent la nature du cheval fauve et du cheval noir en pervertissant la foi. » Ils concluent de là comme plus haut.

3° Ils disent que dans les temps anciens le Siège apostolique ordonna aux évêques des Gaules de corriger ceux qui vouloient prendre un vêtement différent de celui des autres, s'habillant plus pauvrement que les autres sous prétexte de sainteté. Cet ordre du pape est, disent-ils, dans le registre de l'Eglise romaine, quoiqu'il ne se trouve pas dans le corps des décrets. Ils veulent conclure au moins de là que les hommes qui vivent dans le siècle ne doivent pas user d'habits plus pauvres que les autres hommes de leur condition.

4° Saint Augustin dit dans son troisième livre de la Doctrine chrétienne : « Quiconque use plus parcimonieusement des biens temporels que n'ont coutume de le faire ceux avec qui il vit, est ou intempérant ou superstitieux. » On doit par conséquent conclure de là que la conduite de celui qui se sert de vêtements plus pauvres que ceux avec qui il vit, est blâmable.

5° Saint Jérôme écrit à Népotien : « Evitez pareillement et les vêtements trop sordides et ceux qui sont trop brillants. » Il faut fuir à la fois et les vêtements trop luxueux et ceux qui sont d'une malpropreté dégoûtante, parce que l'un sent la volupté et l'autre la gloire. » Ceci prouve donc qu'il ne faut pas porter de mauvais vêtements.

6° Il est écrit, Rom., chap. XIV : « Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le boire, ni dans le manger. » Le commentaire ajoute : « Peu importe la qualité ou la quantité d'aliments que prend quelqu'un, pourvu qu'il le fasse comme il convient aux hommes avec lesquels il vit ; comme il lui convient à lui-même ; ainsi qu'aux besoins de sa santé. » On peut en conclure, *à pari*, que peu importe à la vertu que l'homme use de tels ou tels habits, pourvu qu'il ne s'écarte pas

apertas tribulationes, nec per apertas hæreses posse se proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam et rufi et nigri equi pervertendo fidem : » et ex hoc arguunt ut supra.

Item dicunt antiquis temporibus à sede Apostolica episcopis Galliæ esse mandatum, ut eos corrigant, qui dissimilem habitum aliis volebant assumere sub quadam specie sanctitatis humilioribus induti, quod mandatum Papæ in registro Romanæ Ecclesiæ habetur, ut dicunt, quamvis in corpore decretorum non contineatur. Ex quo volunt habere, quod homines ad minus in sæculo viventes, humilioribus vestibus non utantur, quam alii sui status.

Item, Augustinus dicit in tertio libro *De doctrina christiana* : « Quisquis rebus temporalibus restrictius utitur, quam se habent mores eorum, cum quibus vivit,

aut intemperans, aut superstitiosus est. » Ex quo patet, quod vituperabile est, quod aliquis utatur vilioribus vestibus, quam illi cum quibus vivit.

Item, Hieronymus dicit *ad Nepotianum* : « Vestes pullas æque vita, ut candidas. Ornatae et sordes pari modo fugiendæ, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet, » et ita videtur, quod vituperabile sit viles vestes portare.

Item, *Romanorum*, XIV, dicitur : « Non est regnum Dei esca et potus. » Glossa : « Non interest omnino quid alimentorum, vel quantum quis capiat, dum id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate. » Ergo pari ratione nec ad virtutem omnino interest quibus vestibus utatur homo, dummodo pro congruentia personæ suæ hoc faciat, et ita non videtur esse

de ce qui lui convient. Ceci prouve par conséquent que la religion ne consiste pas en ce que quelqu'un porte extérieurement, en mépris du monde, un habit pauvre.

7° De tous les péchés l'hypocrisie paroît être le plus grand, ce qui fait que le Seigneur s'élève dans l'Évangile avec plus de force contre les hypocrites que contre les autres pécheurs. Saint Grégoire, dans le premier livre de son Pastoral, dit : « Il n'y a pas d'homme plus nuisible dans l'Église que celui dont la conduite est perverse, il a le nom, ou il tient le rang de la sainteté, et sous la pauvreté de ses vêtements se cache l'hypocrisie. Le but des habits précieux c'est la volupté de la chair, parfois aussi ils indiquent les mouvements de l'orgueil. » Donc, l'excès de pauvreté dans les habits est plus blâmable que le luxe lui-même.

8° La perfection de la religion et de la sainteté se trouvent dans Notre-Seigneur Jésus-Christ. Or, il porta lui-même des habits précieux. C'étoit une tunique sans couture, tissée d'une seule pièce, comme le dit saint Jean, ch. XIX. Ceci semble prouver qu'elle étoit fabriquée de la même manière que le sont les étoffes brochées d'or et de soie. Ce qui prouve qu'elle étoit précieuse, c'est que les soldats ne voulurent pas la partager et qu'ils la tirèrent au sort. Donc, la religion n'exige pas de quelqu'un qu'il porte des vêtements pauvres.

9° Notre saint Père le pape porte des habits précieux et tissés de soie ; dans l'antiquité, les rois aussi portoient des habits de pourpre, et ils n'eussent point été louables, s'ils avoient usé d'habits moins précieux. Donc pareillement les autres ne sont point louables, s'ils se revêtent d'habits moins précieux qu'il ne convient à leur condition ; car, en portant des habits de ce genre, ils avilissent l'humilité.

1° Les paroles suivantes du Droit, XXI^e quest., chap. II, prouvent clairement l'absurdité de leur assertion. Il y est dit : « Les ordres

religio in hoc, quod aliquis in signum contemptus mundi habitum vilem exterius portet.

Item, hypocrisis videtur esse maximum peccatorum, unde Dominus in Evangelio contra hypocritas plus invehitur, quam contra alios peccatores. Et Gregorius in I. Pastor : « Nemo amplius in Ecclesia nocet, quam qui perverse agens, nomen vel ordinem sanctitatis tenet, sed sub utilitate vestium latet hypocrisis ; pretiositas autem vestium ad delicias carnis pertinet, vel etiam aliquem motum superbiæ occasionaliter inducit. » Ergo vituperabilius est excedere in vilitate vestium, quam in pretiositate.

Item in Domino Jesu Christo omnis religionis et sanctitatis perfectio fuit : sed ipse portavit vestem pretiosam, scilicet tunicam inconsutilem, quæ desuper erat contexta

per totum, ut dicitur Joannis, XIX. In quo videtur, quod erat facta tali opere, sicut panni consuuntur acu cum auro et serico, et quod pretiosa esset, patet ex eo, quod milites eam dividere noluerunt, sed sortem super eam miserunt. Ergo hoc ad religionem non pertinet, quod aliquis vilibus vestibus induatur. Item, Dominus Papa pretiosis et sericis vestibus utitur, et Reges etiam antiquitus purpureis vestibus utebantur ; nec laudabile eis esset, si viliores vestes assumerent. Ergo pari ratione, nec in aliis laudabile est, si viliores vestes assumant, quam suus status requirat, et sic per hujusmodi in contemptum inducunt habitu humilitatem.

Hoc autem quantum sit contrarium veritati, patet per illud quod dicitur XXI. quæst. IV : « Omnis jactantia et ornatura corporalis à sacramento aliena est. Eos

sacrés sont étrangers à toute espèce de parure ou d'ornement corporel. » Donc les évêques et les clercs, qui se parent d'habits brillants et pompeux, doivent se corriger; s'ils persévèrent dans cet état, il faut les y contraindre par les peines disciplinaires. » Il est dit un peu plus bas : « Donc, s'ils venoient à se moquer de ceux qui portent des habits pauvres et religieux, on doit les corriger par des peines disciplinaires. » Dans les temps anciens, en effet, tout homme revêtu d'un caractère sacré ne portoit que des habits pauvres et de médiocre valeur; par conséquent, comme le dit saint Basile, tout ce qu'on ne reçoit pas pour ses besoins, mais bien pour se parer, est entaché d'orgueil. Il est donc évident, d'après cela, qu'il faut s'attacher à la pauvreté des vêtements, fuir le luxe et punir sévèrement ceux qui parlent contre la pauvreté des vêtements.

2° L'exemple de Jean-Baptiste dévoile leur fourberie, lui qui, au rapport de saint Matthieu, chap. III, « portoit des habits de poil de chameau. » Le commentaire ajoute à cette occasion : « Celui qui prêche la pénitence porte un habit de pénitence. On loue en lui la pauvreté des habits et de la nourriture dont on blâme l'usage dans le riche. » Un autre commentaire du même texte dit : « Le serviteur de Dieu ne doit pas avoir des habits pour se parer ou se procurer des douceurs, mais bien pour couvrir la nudité de son corps. » Le commentaire des paroles suivantes de saint Matthieu, ch. I, « Jean étoit vêtu de poil de chameau, » ajoute : « Cet habit convient à un prédicateur. » Ceci prouve que les serviteurs de Dieu, et surtout ceux qui prêchent la pénitence, doivent porter des habits pauvres.

3° On le prouve aussi par l'exemple des anciens prophètes dont il est dit, Hébr., ch. XI : « Ils errèrent couverts de peaux de moutons et de chèvres; » le commentaire ajoute : « Tel que Héli et les autres. » L'animal appelé *Melus* porte aussi le nom de *Taxus*, le vêtement fait

ergo episcopos, vel clericos qui se fulgidis et claris vestibus ornant, emendari oportet : quod si in hoc permanserint, epithimia contra dantur. » Et infra : « Igitur si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, per epithimium corrigantur. » Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri aut vili veste conversabatur. Omne quippe quod non propter necessitatem suam, sed propter venustatem accipitur, elationis habet calumniam, quemadmodum Magnus ait Basilius. Patet ergo quod vilitas vestium est amplectenda, et pretiositas fugienda, et quod graviter puniendi sunt, qui contra vilitatem vestium loquuntur.

Item, eorum falsitas apparet exemplo Joannis Baptistæ, de quo *Matth.*, III dici-

tur, quod « habebat vestimentum de pilis camelorum, » ubi dicit Glossa : « Qui penitentiam prædicat, habitum penitentiam præterdit. In eo vilitas vestis et sibi laudatur quorum usus in divite arguitur. » Et alia Glossa dicit ibidem, quod « servus Dei non debet habere vestimentum ad decorem, vel ad delectationem, sed tantum ad tegendam nuditatem. » Et *Marc.*, I, super illud : « Erat Joannes vestitus pilis, » dicit Glossa : « Conveniens vestis prædicatori. » Ex quibus patet, quod servi Dei et præcipue qui penitentiam prædicant, debent vilibus vestibus indui.

Item, probatur exemplo antiquorum prophetarum, de quibus dicitur *ad Hebr.*, XI : « Circuierunt in melotis, in pellibus caprinis, » Glossa : « Ut Helias et alii. »

de la peau de cet animal porte le nom de *Melota*, le poil est très-touffu et très-hérissé, ou le *Melota* est un vêtement de poil de chameau. C'est encore ce que prouve le commentaire.

4° On prouve la même chose par l'exemple des bienheureux Hilarion et Arsène, et autres pères du désert, desquels il est dit dans leur Vie, « qu'ils eurent des habits excessivement pauvres. »

5° Il est écrit au livre de l'Apocalypse, ch. XI : « Je l'ordonnerai à mes deux témoins, et ils prophétiseront couverts d'un sac, durant mille deux cent soixante jours ; » le commentaire ajoute : « Prêchant la pénitence et en donnant l'exemple. »

6° Un autre commentaire dit, expliquant le même texte : « Vous devez suivre leur exemple dans vos prédications. » Ceci prouve encore d'une manière évidente que ceux surtout qui prêchent la pénitence doivent être vêtus d'habits de peu de valeur.

7° Saint Grégoire démontre d'une manière évidente qu'il faut approuver la pauvreté dans les habits, et qu'il faut en condamner le luxe. Il le fait dans son Homélie sur les paroles suivantes : « Un certain homme étoit riche ; » il s'y exprime comme il suit : « Il est certaines personnes qui pensent que le culte des meubles et des habits précieux n'est pas un péché ; mais si ce n'étoit pas une faute, ce seroit en vain que la parole de Dieu exprimeroit d'une manière si minutieuse que le riche, qui étoit tourmenté dans l'enfer, avoit été vêtu de fin lin et de pourpre. La vaine gloire seule guide celui qui recherche les beaux habits ; c'est afin de paroître plus honorable que les autres qu'il agit de la sorte. » Ce qui prouve clairement que la vaine gloire seule guide dans la recherche des beaux habits, c'est que personne ne se revêt de beaux habits, s'il ne doit pas être vu. Le moyen le plus propre à nous faire voir le mal qu'il y a à rechercher les habits précieux, c'est que, si le renoncement aux habits précieux n'eût point été

Melus est animal, quod et taxus dicitur, cujus pellis melota dicitur, et est valde hispida, vel melota est vestis de pilis camelorum, ut patet ibi per Glossam.

Item, probatur Beati Hilarionis exemplo et Arsenii et aliorum patrum in eremos, de quibus narratur in eorum gestis, quod vilissimis vestibus induebantur.

Item, Apocalyp., II : « Dabo duobus testibus meis, et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta amicti saccis, » Glossa : « id est, prædicantes penitentiam, et exemplo ostendentes. »

Item, alia Glossa ibi : « Et ad exemplum eorum debetis prædicare. » Ex quo iterum aperte habetur, quod debent vilibus indui, præcipue penitentiam prædicantes.

Item, quod vilitas vestium sit appro-

banda et pretiositas reprobanda, aperte ostendit Gregorius in Homilia : « Homo quidam erat dives, » sic dicens : « Sunt nonnulli, qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum, quod videlicet, si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta præcipua nisi ad inanem gloriam quærit, videlicet ut honorabilior cæteris esse videatur. « Nam quia pro sola inani gloria vestimentum pretiosum quæritur, ipsares testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri. Quam culpam possumus melius vilis indumentum virtute ex diverso colligere, quia si abjectio pretiosi indumenti

une vertu, l'Évangéliste ne l'eût pas raconté d'une manière si minutieuse de saint Jean : « Jean étoit vêtu de poil de chameau. »

8° Le commentaire des paroles suivantes, I. Pierre, ch. III, « Ne mettez point votre ornement à vous parer au dehors, etc..., » dit, ainsi que saint Cyprien : « Celles qui se vêtissent de soie et de pourpre, ne peuvent pas revêtir Jésus-Christ ; celles qui se parent d'or, de pierres précieuses et de colliers perdent par les ornements du corps ceux de l'esprit, qui sont infiniment préférables. » Si saint Pierre engage les femmes à ne pas se parer de la sorte, elles qui peuvent s'excuser sur le besoin qu'elles ont de plaire à leurs maris, à combien plus forte raison la vierge doit-elle l'observer, puisqu'il n'y a rien pour excuser son trop de recherche ? On doit, par conséquent, en conclure que le culte des habits est plus répréhensible encore dans le clerc.

9° Ce qui fait connoître la vertu de l'esprit est louable en soi, quoique quelques personnes puissent en faire le piédestal de leur orgueil ; or la pauvreté des habits est une chose de ce genre ; ce qui fait dire à saint Jérôme dans sa lettre à Rustique : « La crasse des habits est la preuve de la candeur de l'esprit. » La pauvreté des habits prouve que l'on méprise le siècle, pourvu toutefois que l'esprit ne s'enorgueillisse pas, et qu'il n'y ait pas désaccord entre le langage et l'habit. Il faut donc pratiquer la pauvreté des habits en elle-même (*in se*), pourvu qu'elle ne soit pas entachée d'orgueil.

10° Ce qui mérite la miséricorde divine ne peut pas être mauvais en soi ; or, les plus grands pécheurs même se sont conciliés la miséricorde divine par la pauvreté des habits. C'est pourquoi il est dit dans le troisième livre des Rois, ch. XXI, de l'impie Achab, « qu'après avoir entendu la parole d'Elie, il déchira ses vêtements, il se couvrit d'un cilice, il jeûna et dormit sur la dure ; » ce qui fit que le Seigneur dit à Elie en parlant de lui : « N'avez-vous pas vu Achab prosterné en

virtus non esset, Evangelista de Joanne tam vigilantem non dicere : « Erat Joannes indutus pilis camelorum. »

Item, I. *Pet.*, III, super illud : « Quarum non sit extrinsecus, etc., » dicit Glossa sicut Cyprianus ait : « Serico et purpura indutæ, Christum induere non possunt. Auro et margaritis et monilibus adornatæ, ornamenta cordis et corporis perdidit. » Quod si Petrus mulieres quas admonet coercendas, quæ excusare possunt cultus suos per maritos, quanto magis ad virginem observare fas est, cui nulla sui cultus competit venia ? Ex quo patet, quod etiam in clericis multo amplius reprehensibilis est habitus ornatus.

Item, illud per quod virtus mentis manifestatur, per se loquendo, est laudabile,

quamvis eo possit aliquis in superbiam uti, sed vilitas vestium est hujusmodi. Unde Hieronymus dicit *ad Rusticum monachum*, « Sordes vestium candidæ mentis indicia sunt. Vilis tunica contemptum sæculi probat, ita duntaxat ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant. » Ergo vilitas vestium secundum se est sectanda, dummodo superbia removeatur.

Item, illud quod divinam misericordiam promeretur, non potest esse malum, sed per vilitatem vestium divinam misericordiam promeruerunt, etiam maximi peccatores. Unde III. *Regum*, XXI, dicitur de impiissimo Achab, quod « cum audisset sermones Helie, scidit vestimenta sua, et operuit cilicio carnem suam, jejunavitque et dormivit in sacco. » Unde Dominus de eo

ma présence ? Parce qu'il s'est humilié à cause de moi, je ne le châtierai pas pendant sa vie. » Et cependant, comme l'observe le commentateur, son humilité ne fut pas sincère. Il est écrit dans le prophète Jonas, ch. III, que « le roi se dépouilla de ses habits, qu'il prit un calice, qu'il se coucha sur la dure, et qu'il ordonna aux autres de l'imiter. » Donc la pauvreté des habits est agréable à Dieu.

11° Le Philosophe prouve dans le dixième livre de l'Ethique que « les vertus ne consistent pas seulement dans les actes intérieurs, mais encore dans les actes extérieurs, » et il parle des vertus morales. Or l'humilité est une vertu morale; ce n'est en effet ni une vertu intellectuelle, ni une vertu théologique. Donc elle ne consiste pas seulement dans les actes intérieurs, mais aussi dans les actes extérieurs. Donc, comme le but de l'humilité est que l'homme se méprise lui-même, se servir extérieurement de vêtements propres à se rabaisser sera encore un des effets de l'humilité.

12° Cela seul peut pallier le mal qui a l'apparence du bien. Or les hypocrites emploient la pauvreté des vêtements pour pallier ce qu'ils ont de mauvais. Donc la pauvreté des habits a en soi l'apparence du bien. Par conséquent, bien que certaines personnes puissent en abuser, c'est une chose estimable en soi.

13° Comme l'aumône et le jeûne sont un instrument de pénitence, de même pareillement la pauvreté des habits est louable. Mais le jeûne et l'aumône sont des choses louables en elles-mêmes; donc la pauvreté des habits est aussi une chose louable en soi, bien que quelques personnes en abusent. Admettant donc cela, nous disons que la pauvreté des vêtements est par elle-même une chose digne d'estime, de même que les actes de pénitence et d'humilité. Si certaines personnes portent des habits pauvres, pouvant licitement dans

dixit ad Heliam: « Nonne vidisti Achab humiliatum coram me. Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus. » Et tamen non fuit vera humilitas cordis, ut ibidem Glossa dicit et *Jonæ*, III, dicitur, quod « abjecit rex vestimentum suum à se, indutus est sacco, et sedit in cinere, et hoc idem aliis præcepit. » Ergo vilitas vestium est Deo accepta.

Item, Philosophus probat in X. *Ethic.*, quod « virtutes non solum in interioribus actibus, sed in exterioribus etiam consistunt, » et loquitur de moralibus virtutibus; humilitas autem quædam moralis virtus est; non enim est intellectualis neque theologica. Ergo non solum in interiori consistit, sed etiam in exterioribus. Cum ergo humilitatem pertineat, quod homo contemnat seipsum, hoc etiam ad humilitatem pertinebit, quod contemptibilibus exterius utatur.

Item, malum nunquam palliatur, nisi sub eo quod habet speciem boni: sed hypocritæ sua mala palliant sub vestium vilitate. Ergo vilitas vestium quantum est in se, habet speciem boni. Ergo secundum se commendabilis est, et si ea aliqui abuti possint.

Item, sicut jejunium et eleemosyna sunt poenitentiae instrumentum, ita et vilitas vestium est laudabilis; sed jejunium et eleemosyna per se sunt laudabilia; ergo et vilitas vestium per se est laudabilis, quamvis eis aliqui abutantur. His igitur consentientes, dicimus vilitatem vestium per se loquendo commendabilem, utpote et poenitentiae et humilitatis actum, quamvis etiam aliqui vilibus utantur vestibus; qui pretiosioribus secundum sui status conditionem licite uti possent, sicut qui secundum sui conditionem licite carnibus uti

leur condition en porter de plus précieux, ils sont tout aussi dignes de louange que ceux qui, dans leur condition, pourroient user de la chair des animaux, ou ne pas jeûner sans pécher, et qui pourtant, et ils en sont recommandables aussi, s'abstiennent de viandes et pratiquent le jeûne. L'une et l'autre chose peuvent pourtant être accidentellement mauvaises, comme, par exemple, si ces pratiques dérangeoient ceux dans la société desquels nous sommes obligés de vivre, ou si encore quelqu'un par vaine gloire abusoit des œuvres de la pénitence. Le Seigneur nous donne dans saint Matthieu, chap. VI, le même enseignement relativement au jeûne, à la prière et à l'aumône.

1° On répond à leur première objection, que la pauvreté des habits, loin de devoir être réprouvée parce que les faux prophètes se revêtent de la peau des brebis pour tromper, n'en est au contraire que plus recommandable. Ils ne cacheroient pas leur méchanceté sous la pauvreté des habits, si cette pauvreté n'emportoit pas avec elle l'apparence du bien. S'il n'en étoit pas ainsi, il faudroit, comme le dit saint Pierre, II, ch. ult., rejeter l'Écriture dont abusent les hérétiques; il faudroit pareillement rejeter la piété, car les hérétiques en revêtent aussi les dehors, ainsi que le dit l'Apôtre, II. Tim., ch. III. C'est pour cela que le commentaire du ch. VII de saint Matthieu dit : « Ce n'est pas à leur habit que l'on connoit les faux prophètes, mais bien à leurs œuvres. » Il dit un peu plus bas : « Que les brebis ne doivent pas déposer leur peau, bien que quelquefois les loups s'en couvrent. »

2° On répond à leur deuxième objection, que le diable ne couvrirait pas ses ministres de l'habit religieux pour tromper, si cet habit n'avoit pas une apparence intrinsèque de bien. Ce n'est pas une raison pour les bons de renoncer à cet habit, non plus que l'on ne doit pas juger quelqu'un qu'il est mauvais parce qu'il en est revêtu. C'est ce que prouve le commentaire cité, qui a pour objet le ch. VII de saint Matthieu. Saint Jérôme dit à cette occasion dans son livre contre Hel-

possent, et non jejunare, commendabiliter à carnibus abstinent et jejunant. Per accidens tamen potest esse malum utrumque, ut si ex prædictis perturbentur illi, cum quibus nos socialiter vitam agere oportet : vel etiam si aliquis penitentiae operibus ad inanem gloriam abutatur, sicut et de oratione, et de jejunio, et de elemosyna Dominus *Matth.*, VI, docet.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod falsi prophetæ vestimentis ovium utuntur ad deceptionem, vilitas vestium non est reprobanda, sed magis commendanda. Non enim vilitate vestium malitiam suam obtegerent, nisi vilitas vestium speciem boni haberet, alias scriptura qua hæretici abutuntur, ut dicitur II. *Petri* ul-

timo, reprobanda esset, et similiter pietas, cujus speciem hæretici habent, ut dicitur II. *Tim.*, III. Unde et Glossa dicit *Matth.*, VII ibidem, quod « non à veste, sed ab operibus prophetæ falsi cognoscuntur. » Et infra dicit, quod « oves non debent pelles suas deponere, et si aliquando lupi eis se contegant. »

Ad secundum dicendum, quod diabolus ministros suos sub religionis habitu non obtegeret ad decipiendum, nisi religiosus habitus quantum in se est, speciem boni haberet. Nec tamen boni debent à tali habitu abstinere, nec ex tali habitu aliqui judicandi sunt mali, ut patet ex Glossa inducta, quæ habetur *Matth.*, VII. Unde et Hieronymus dicit in libro *Contra Elvi-*

vidius : « La virginité est-elle un crime, parce qu'il y en aura un à la simuler ? »

3^o A leur troisième objection, on répond : la défense de laquelle vous parlez n'a pas été faite, parce qu'il faut réprover la pauvreté des habits, mais peut-être parce que certaines personnes s'en servoient pour tromper.

4^o A leur quatrième objection, on répond : saint Augustin ne parle ici que de ces privations de nourriture qui troublent ceux dans la société desquels on est obligé de vivre. Si on devoit en effet l'entendre d'une manière absolue, celui qui jeûneroit quand les autres ne jeûneroient pas seroit coupable, ce qui est complètement faux.

5^o On répond à leur cinquième objection : saint Jérôme, dans les paroles précitées, n'enseigne point à fuir la pauvreté des habits, il en condamne seulement l'abus, c'est-à-dire que personne ne doit s'enorgueillir de ses mauvais habits ; s'il n'en étoit pas ainsi, il se condamneroit lui-même, vu qu'il engage Rustique à n'user que d'habits pauvres ; il fait la même recommandation à Pammachius, homme issu de famille noble ; la lettre qu'il lui écrit à l'occasion de la mort de sainte Paule le prouve clairement.

6^o A leur sixième objection on répond : il est permis de considérer l'usage des biens extérieurs de deux manières. On peut le considérer premièrement d'après la nature même de ces biens, et sous ce rapport il est indifférent. On peut le considérer, secondement, d'après sa fin même, et sous ce rapport là, l'usage qui a la fin la plus digne est aussi celui qui est le plus estimable ; comme par exemple l'abstinence des aliments qui a pour but de dompter la concupiscence de la chair est assurément plus recommandable que l'usage ordinaire des aliments, bien qu'on les prenne avec action de grace. L'hérétique Jovinien affirmoit le contraire, comme le prouve saint Jérôme, qui con-

dium : « Numquid virginitatis est culpa, si simulator virginitatis in crimine est. »

Ad tertium dicendum, quod illa prohibitio non fuit facta : quia vilitas vestium reprobanda esset, sed quia forte aliqui ad deceptionem vilitate vestium utebantur.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur, « quando ex restrictione vitæ turbatur societas inter eos, quos oportet socialiter vivere. » Si enim simpliciter esset intelligendum, tunc qui jejunaret, ubi alii non jejunant, reprehensibilis esset, quod manifeste apparet falsum.

Ad quintum dicendum, quod Hieronymus in verbis præmissis non vilitatem vestium cavendam esse docet, sed abusum, ut scilicet ex vilitate vestium aliquis in clationem non incidat, alias sibi contrarius

esset, qui ad vilitatem vestium Rusticum monachum inducit, et eam in Pammachio viro nobilissimo commendat, ut patet in Epistola ad Pammachium de morte Paulinæ.

Ad sextum dicendum, quod usus exteriorum rerum dupliciter considerari potest. Uno modo, ex natura ipsarum rerum, et sic est indifferens ; alio modo ex fine ad quem ordinatur, et secundum hoc in usu exteriorum rerum illud quod est ordinabile ad meliorem finem, est commendabilius, sicut abstinentia ciborum, quæ ordinabilis est ad concupiscentiam carnis domandam, est commendabilior quam communis victus, quo quis utitur cibus cum gratiarum actione cujus contrarium Jovinianus hæreticus asserebat, ut patet per

damne en lui, et cette erreur et les autres. La pauvreté des habits a pareillement pour but d'humilier l'esprit et aussi de dompter la chair; ce qui fait par conséquent que la pauvreté des vêtements est en soi une chose plus estimable que l'usage des habits communs; d'où il résulte que comme la religion consiste dans le jeûne, il s'ensuit qu'elle consiste aussi dans la pauvreté des habits.

7° On répond à leur septième objection, que par le fait même que l'hypocrisie qui se cache sous la pauvreté des habits est un grand péché, on ne peut pas en conclure que cette pauvreté soit pire que le luxe. La pauvreté des habits n'a pas les mêmes rapports, en effet, avec l'hypocrisie que le luxe de ces mêmes habits avec la jouissance de la chair ou avec l'orgueil. Le luxe a par lui-même et directement ces vices pour fin, ce qui fait que l'excès de ce même luxe est blâmable en lui-même. La pauvreté des habits au contraire n'a pas pour fin directe et immédiate l'hypocrisie; l'hypocrisie n'en est que l'abus, comme elle est l'abus des autres œuvres de la sainteté. Mais comme plus une chose est sainte, plus aussi l'abus en est blâmable, par là même que l'hypocrisie est un grand péché; il s'ensuit évidemment que la pauvreté des vêtements devient très-digne d'estime, de même que les autres œuvres de pénitence dont abuse l'hypocrisie. Nous ne devons cependant pas accorder que l'hypocrisie soit absolument parlant le plus grand des péchés, parce que l'infidélité par laquelle on ment à Dieu est une faute plus grave que la dissimulation qui fait que l'on ne ment qu'à soi-même.

8° On répond à leur huitième objection : il n'est pas croyable que Notre-Seigneur Jésus-Christ usât d'habits précieux, lui qui loue saint Jean de ce qu'il étoit pauvrement vêtu; s'il n'en avoit pas été ainsi, les Pharisiens qui affichoient la sainteté extérieure et qui disoient de

Hieronymum, qui hunc et alios ejus errores condemnat. Similiter etiam vilitas vestium ordinatur ad humiliandum animum, et etiam ad corpus domandum, unde etiam pari ratione vilitas vestium secundum se magis commendabilis est quam habitus communis, et hoc modo sicut in jejunio consistit religio, ita etiam in vestium vilitate.

Ad septimum dicendum, quod ex hoc quod hypocrisis quæ sub vilitate vestium latet, est magnum peccatum, non potest haberi, quod vilitas vestium sit deterior quam pretiositas. Non enim hoc modo comparatur vilitas vestium ad hypocrisim, sicut pretiositas eorum ad delicias carnis, vel ad superbiam. Pretiositas enim vestium per se et directe ad prædicta vitia ordinatur, unde excessus in pretiositate vestium, per se loquendo, vituperabilis est. Vilitas au-

tem vestium non ordinatur per se directe ad hypocrisim, sed hypocrisis est abusus quædam ejus, sicut et cæterorum operum sanctitatis. Et quia quanto aliqua res est sanctior, tanto abusus ejus est vituperabilior, ex hoc quod hypocrisis est magnum peccatum, manifeste commendabilis redditur vilitas vestium, et cætera exteriora pœnitentiæ opera, quibus hypocrisis abutitur. Non tamen concedendum est, quod hypocrisis simpliciter loquendo, sit maximum peccatorum: quia infidelitas qua quis mentitur de Deo, est gravior quam simulatio, qua quis mentitur de seipso.

Ad octavum dicendum, quod non est credibile, quod Dominus Jesus Christus pretiosis vestibus indueretur, qui Joannem commendabilem ostendit, quod non erat mollibus indutus, alioquin Pharisæi qui ex-

lui qu'il étoit gourmand, ivrogne et ami des publicains, n'auroient pas manqué de dire non plus qu'il aimoit le luxe des habits. Les soldats qui se railloient de lui ne l'eussent pas non plus vêtu d'un habit de pourpre en signe de royauté, si sa tunique sans couture eût été brochée d'or et de soie; s'ils ne partagèrent pas sa tunique, ce ne fut pas sa valeur qui les en empêcha, ce fut leur nombre qui en fut la cause; c'est parce qu'elle demeura après les quatre parts qu'ils firent de ses habits, et que si on l'avoit partagée elle n'eût été d'aucune utilité. Il est donc évident d'après cela, qu'elle n'étoit pas précieuse par la matière dont elle étoit faite. Elle est, d'après le commentaire, le symbole de l'unité de l'Eglise.

9^o On répond à leur neuvième objection, qu'il y a parmi les hommes certains états qui ont un costume déterminé, de même qu'il est des religions qui ont des vêtements déterminés. Les rois de l'antiquité, de même que ceux qui étoient constitués en dignité, avoient des habits particuliers, qui étoient comme l'insigne de leur dignité; maintenant encore, le souverain Pontife porte un costume à part. C'est pourquoi il n'est pas permis à un membre d'une religion de prendre un vêtement plus pauvre que la règle ne permet de le faire, bien qu'il lui soit permis de prendre dans les limites prescrites par la règle l'habit le plus pauvre, sans pour cela être répréhensible, celui qui le fait en est même louable. Les princes de l'antiquité n'eussent pas été louables, et le souverain Pontife ne le seroit pas, s'il portoit des habits plus pauvres que le costume ordinaire le moins riche. Mais il en est autrement des princes et des autres hommes qui n'ont pas de costume spécial. Ils ne sont pas blâmables s'ils portent des habits plus pauvres que ceux qui conviennent aux hommes de leur condition. Il est écrit à cette occasion, II^o liv. des Rois, ch. VI, que Michol se moquant de David,

teriolem sanctitatem ostentabant, sicut de eo dicebant, quod erat vorax et potator vini, et publicanorum amator, ita et de eo dixissent quod esset mollibus indutus. Milites etiam qui ei illudebant, non eum veste purpurea induissent in signum regie dignitatis, tunica inconsutilis auro et serico contexta fuisset, sed quod tunicam ejus milites dividere noluerunt, hoc non fuit propter pretiositatem vestis, sed propter numerum, quia quatuor partibus superfuera quas milites de vestibus Christi fecerunt; et si divisa fuisset, omnino fuisset inutilis, in quo manifeste apparet quod non erat de pretiosa materia. Nihilominus tamen secundum Glossam ibi notatur sacramentum ecclesiasticæ unitatis.

Ad nonum dicendum, quod quidam sunt status hominum, quibus est habitus deter-

minatus, sicut quælibet religio suum determinatum habitum habet. Ita etiam antiquis temporibus reges et in dignitatibus constituti determinatos habitus habebant, quasi suæ dignitatis insignia, et sic etiam nunc summus Pontifex determinato habitu utitur. Unde sicut religioso unius religionis non licet assumere viliolem habitum, qui suæ religionis metas excederet, quamvis intra metas habitus suæ religionis si vilioribus utatur, non sit reprehensibilis, sed laudetur, ita etiam non fuisset laudabile in antiquis principibus, nec modo esset in summo pontifice, si viliolem habitum assumeret extra metas habitus consueti. Secus autem est de principibus et aliis hominibus qui non habent certum habitum et determinatum. In eis enim non est vituperabile, si vilioribus utantur quam

dit : « Qu'il a été glorieux aujourd'hui le roi d'Israël, en se découvrant devant les servantes de ses serviteurs et en paroissant nu comme un bouffon ? » David répondit : « Je danserai et je m'humilierai plus que je ne l'ai fait, je m'humilierai à mes propres yeux. » Il est aussi écrit dans Esther, ch. XIV : « Vous savez que je suis obligée de porter, bien que j'en aie horreur, le signe de mon orgueil et de ma gloire qui est placé sur ma tête, aux jours où je paroissais en public; mais je ne le porte pas aux jours de mon repos. » Toutes ces preuves démontrent que les rois et les princes sont louables de se contenter d'habits pauvres, quand ils peuvent le faire sans scandale et sans porter atteinte à leur autorité.

CHAPITRE IX.

Moyens qu'ils emploient pour combattre les religieux dans leurs œuvres de charité.

Nous allons voir maintenant en second lieu comment, pour diffamer ces religieux, ils s'appuient sur ce qu'ils s'occupent des affaires d'autrui, et ils rapportent à cette fin : 1° Ce qui se lit dans I. Thes., ch. IV : « Appliquez-vous à vivre en repos, et à ne vous occuper que de vos affaires; » le commentaire ajoute : « Renonçant à celles des autres, ce qui est une excellente chose pour vous corriger. »

2° Ils citent aussi les paroles suivantes, II. Thes., ch. III : « Car nous avons appris qu'il y a parmi vous quelques personnes inquiètes, qui ne travaillent point et qui se mêlent de ce qui ne les regarde pas; » le commentaire ajoute : « Et qui par ce moyen méritent de vivre au dépens d'autrui, choses que condamnent les lois du Seigneur. »

3° Ils s'appuient aussi sur les paroles suivantes, II. Tim., ch. II : « Quiconque combat pour le Seigneur ne doit pas se mêler des affaires

eis convenire possit secundum suum statum. Unde II. Reg., VI, dicitur quod Michol deridens David, ait : « Quam gloriosus fuit hodie rex Israel, discooperiens se ante ancillas servorum suorum, et nudatus est quasi si nudetur unus de scurris ! » David respondit : « Ludam et vilior fiam plusquam factus sum, et ero humilis in oculis meis; » et Esther, XIV : « Tu scis necessitatem meam, quod abominer signum superbiæ et gloriæ meæ, quod est super caput meum in diebus ostentationis meæ, et non portem illud in diebus silentii mei. » Ex quo patet quod etiam regibus et principibus est laudabile quod humilibus sint contenti, quando sine scandalo fieri potest, et sine detrimento propriæ autoritatis.

CAPUT IX.

Quomodo religiosos impugnant quantum ad opera charitatis.

Nunc secundo videndum est, qualiter in sugillationem religiosorum proponunt quod religiosi de aliorum negotiis se intromittunt, inducentes illud quod habetur, I. ad Thes., IV : « Operam detis, ut quieti sitis, et ut vestrum negotium agatis, » Glossa : « dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ. »

Item, II. ad Thes., III : « Audivimus inter vos quosdam ambulantes inquiete, nihil operantes, sed, curiose agentes. » Glossa : « De alienis hoc modo merentur pasci, quod factum abhorrent disciplina dominica ? »

Item, II. ad Tim., II : « Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus, »

du siècle ; » le commentaire : « quelles qu'elles soient. » Or il arrive souvent que les affaires d'autrui sont des affaires séculières, ce qui fait qu'ils en concluent que les religieux ne doivent pas s'en mêler, parce que ceci est tout le contraire du sentiment exprès du bienheureux apôtre Jacques, qui s'exprime en ces termes dans le ch. I de son Epître : « La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu consiste à visiter les veuves et les orphelins dans leurs tribulations. » Le commentaire ajoute : « Venez en aide à ceux qui n'ont personne pour les secourir dans leurs besoins. »

L'Apôtre dit, Rom., ch. ult. : « Je vous recommande notre sœur Phœbée ; » le commentaire ajoute : « Elle alloit en ce moment à Rome pour quelque affaire, » ce qui fait que l'Apôtre ajoute : « Assistez-la dans tout ce en quoi elle aura besoin de vous. » Il dit encore dans l'Epître aux Galates, ch. ult. : « Supportez mutuellement les peines les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi de Jésus-Christ. » Il est donc évident d'après cela que celui qui dirige les affaires du prochain par charité, et comme les siennes propres, est digne de louange. Cela cependant peut être mauvais de deux manières. La première, c'est si quelqu'un ne traite les affaires d'autrui que par curiosité, au point de négliger les siennes propres, et c'est ce que défend l'Apôtre, I. Th., ch. IV, lorsqu'il dit : « Appliquez-vous à être sans inquiétude, » le commentaire ajoute « de la curiosité, » « et de vous occuper de vos affaires ; » le commentaire ajoute : « après avoir renoncé à celles des autres. » La seconde manière, c'est lorsque quelqu'un prend part aux affaires honteuses des autres, ou même s'il est animé d'une mauvaise intention, et c'est encore ce que défend l'Apôtre, II. Th., ch. ult., d'où le commentaire ajoute à ces mots : « Agissant par curiosité : » par ce moyen ils se rendent dignes de leur nourriture ; mais la loi du

Glossa : « quibuslibet ; » sed frequenter aliena negotia sunt secularia, et ita ex his volunt habere, quod religiosi de aliorum negotiis se intromittere non debeant, quod est expresse contra sententiam Jacobi Apostoli dicentis, *Jacob.*, I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum. » Glossa : « succurrere eis qui carent presidio in tempore necessitatis. »

Item, *Rom.*, ult. : « Commendo vobis Phœbem sororem nostram, » Glossa : « Ea pro aliquo negotio tunc temporis Romam profecta est. » Unde subdit Apostolus : « Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indigerit. »

Item, *ad Gal.*, ult. : « Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi. » Patet ergo quod commendabile est quod aliquis ex charitate alterius ne-

gotia gerat, ut sua ; sed tamen hoc potest dupliciter male fieri. Uno modo, quando aliquis est curiosus pertractator aliorum negotiorum, quod omnino negligit sua, et hoc prohibet Apostolus, I. *ad Thess.*, IV, dicens : « Operam detis, ut quieti sitis, » Glossa : « a curiositate ; » « et ut vestrum negotium agatis, » Glossa : « dimissis alienis. » Ad hoc enim dimittere aliena jubet, ut sua quisque pertractet. Alio modo, quando aliquis cooperatur aliis in turpibus negotiis, vel etiam turpi intentione, et hoc etiam prohibet idem Apostolus II. *ad Thess.*, ult. Unde dicit Glossa super illud : « Curiose agentes. » Hoc modo merentur pasci, quod factum abhorret disciplina dominica. Eorum enim Deus venter est, qui fœda cura necessaria sibi provident. In hoc enim quod ventrem pascere intendebant,

Seigneur le défend. Ils font leur Dieu de leur ventre, ceux qui se procurent par des moyens honteux ce dont ils ont besoin. La perversité de leur intention ressort du désir qu'ils avoient de satisfaire leur appétit; et ce qui prouve qu'ils employoient des moyens honteux, c'est que les affaires dont ils s'occupoient l'étoient aussi. Voilà la réponse aux deux premières objections.

3° A la troisième on répond : les affaires séculières sont, comme le dit le commentaire du même texte, celles par lesquelles l'esprit n'a que le soin de gagner de l'argent, sans travail corporel, tel que le font les commerçants, etc. Telles sont les affaires desquelles il n'est pas permis aux religieux de s'occuper; il leur est défendu, par exemple, de faire le commerce pour autrui, comme aussi d'exercer tout autre état de ce genre. Mais à part ces affaires là, ils peuvent, par charité, s'occuper des affaires d'autrui, tel que donner des conseils, intercéder pour quelqu'un ou de toute autre manière.

CHAPITRE X.

Moyens qu'ils emploient pour combattre les voyages que font les religieux pour sauver les âmes.

Voyons maintenant, en troisième lieu, quelles sont les raisons sur lesquelles ils s'appuyent pour combattre les voyages qu'entreprennent les religieux : 1° Ils citent les paroles suivantes de l'Apôtre, II. Thes., ch. ult. : « Car nous avons appris qu'il y avoit parmi vous certaines personnes qui se promènent avec sollicitude. » Ils les appellent pour cela *Gyrovagues* ou errants.

2° Ils emploient aussi, pour les tourner en ridicule, ce que dit saint Augustin, dans son livre du Travail des moines; en parlant de certains moines il s'exprime comme il suit : « Ils n'ont reçu aucune mission, ils n'ont d'habitation fixe nulle part, ils ne se fixent en aucun lieu, ils ne sont jamais sédentaires. »

3° Ils s'appuient aussi sur les paroles suivantes de saint Marc, ch.

ostenditur turpis intentio; in hoc vero quod turpi cura hoc agebant, tangitur turpe negotium. Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod sæcularia negotia sunt illa, ut Glossa ibidem dicit, cum animus occupatur colligendæ cura pecuniæ sine labore corporis, ut faciunt negotiatores et hujusmodi; et talibus negotiis religiosi se implicare non debent, ut scilicet pro aliis negotientur, vel aliqua hujusmodi exerceantur; sed præter hæc de aliorum negotiis nihilominus se misericoorditer intromittere possunt, sicut dando consilium, vel intercedendo, vel aliquo simili modo.

CAPUT X.

Quomodo religiosos impugnant quantum ad discursum pro salute animarum.

Nunc tertio videamus, quomodo religiosos incusant de discursu, inducentes illud quod Apostolus dicit, II. Thess., ult. : « Audivimus quosdam inter vos ambulare inquiete. » Ex quo eos gyrovagos appellant.

Item, in eorum irrisionem inducunt, quod Augustinus in lib. *De opere monach.*, quosdam monachos notans, ait : « Nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. »

Item, *Marc.*, VI : « Quocumque intro-

VI : « Dans quelque maison que vous entriez, demeurez-y, » le commentaire ajoute : « Le prédicateur ne doit pas aller de maison en maison, ni changer les droits de l'hospitalité. »

4° Saint Luc dit aussi, ch. X : « Demeurez dans la même maison, » et le commentaire dit : « On ne doit pas aller trop facilement de maison en maison, pour que l'amour de l'hospitalité soit constant. »

5° Ils se servent encore, en faveur de leur assertion, de ce que dit Isaïe, ch. XXX : « C'est pourquoi j'ai crié contre cela, ce n'est que de l'orgueil, reposez-vous ; » le commentaire ajoute : « sur votre terre. »

6° Jérémie dit aussi, ch. XIV : « Ce peuple a aimé à marcher, il n'a pas eu de repos, il n'a pas été agréable au Seigneur. »

7° S. Jérôme, XIV : « Ce peuple aime à se mouvoir, il ne s'est pas reposé, et il n'a pas été agréable à Dieu. » 1° Cette raillerie n'est pas nouvelle, comme le dit saint Denis dans sa lettre à Apolophane : lui-même quand il étoit encore païen, il se moquoit de Paul, l'appelant vagabond, lui qui remplissoit exactement le précepte du Seigneur qui dit dans saint Marc, ch. ult. : « Allez dans l'univers entier, prêchez l'Évangile à toute créature. » Le Seigneur dit encore à ses disciples dans saint Jean, ch. XV : « Je vous ai choisis pour que vous alliez et que vous produisiez du fruit. » Là encore, le Seigneur indique le besoin qu'ont les apôtres de voyager. Job dit aussi, ch. XXXVII : « Que les nuées répandent leur lumière et éclairent tout ce qui est autour d'elles, quelque part que les guide la volonté de celui qui les gouverne, et qu'elles éclairent sur la face de la terre tout ce qu'il leur a ordonné d'illuminer. » Le commentaire dit à cette occasion : « Répandre les nuages, c'est que de saints prédicateurs propagent les exemples d'une vie sainte, par leurs exemples et leurs discours, et que ces exemples éclairent tout ce qui les entoure, parce que par la lumière de la prédication ils illuminent jusqu'aux extrémités de l'univers. »

ieritis in domum, illic manete. » Glossa : « Alienum est a prædicatore per domos cursitare, et hospitii jura mutare. »

Item, *Luc.*, X : « In eadem autem domo manete. » Glossa : « Non est de domo in domum vaga facilitate demigrandum, ut in hospitali amore servetur constantia. »

Item, ad hoc facere utuntur quod dicitur *Isa.*, XXX : « Ideo clamavi super hoc, superbia tantum est, quiesce, » Glossa : « in terra tua. »

Item, Hieronymus, XIV : « Populus hic dilexit movere pedes suos, et non quievit, et Domino non placuit. » Hæc autem irrisio non est nova, sicut Dionysius narrat in epistola ad Apolophanium; ipse gentilis existens Paulum irridebat, vocans mundi

circuitorem, quippe qui præceptum Domini diligenter implebat dicentis, *Marc.*, ult. : « Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ, » et *Joan.*, XV : « Dominus discipulis dixit : Ego elegi vos, ut eatis et fructum afferatis. » Hic etiam prædicatorum discursus significatus fuit, *Job*, XXXVII : « Nubes spargunt lumen suum, quæ lustrant cuncta per circuitum quocumque eas voluntas gubernantis duxerit ad omne quod præcepit illis super faciem orbis terrarum. » Glossa : « Nubes spargere, est prædicatores sanctos exempla vitæ et agendo et loquendo dilatare, quæ lustrant cuncta per circuitum, quia prædicationis luce mundi fines illuminant. »

2° Il est écrit dans Job, ch. XXXVIII : « Qui a tracé à la tempête sa course ? » Le commentaire entend ceci de la rapidité avec laquelle la prédication s'est répandue. Saint Grégoire l'explique dans le même sens dans son livre de Morale.

3° On lit dans Zacharie, ch. VIII : « Mais ceux qui étoient les plus forts sortirent, et ils cherchoient à parcourir la terre, » le commentaire entend ces paroles des apôtres et des autres prédicateurs.

4° Le commentaire des paroles suivantes, Rom., ch. ult. : « Saluez ceux qui sont de la maison de Narcisse, » ajoute : « On dit que ce Narcisse fut un prêtre qui, comme il est écrit dans d'autres textes, dans ses voyages confirmoit les saints dans la foi. »

5° Il est écrit dans Isaïe, ch. XXVII : « Qui sont venus avec impétuosité de Jacob, » le commentaire ajoute : « pour prêcher ; » « ils remplissent l'univers de la semence qu'ils répandent ; » le commentaire ajoute : « de la semence de la prédication. » Il est écrit dans le Psaume XVIII : « sur toute la terre, etc. »

6° On lit au livre des Proverbes, ch. XVI : « Courez promptement, éveillez votre ami ; » le commentaire ajoute : « Du sommeil du péché. » Or, c'est par la prédication que l'on retire quelqu'un du sommeil du péché. Donc, les courses que les prédicateurs entreprennent pour le salut des âmes sont dignes d'estime.

7° Il est écrit dans Ezéchiel, ch. I : « Telle étoit la vision qui couroit au milieu des animaux. » Saint Grégoire dit, dans sa cinquième homélie de la première partie de l'explication d'Ezéchiel : « Ceux qui sont les gardiens des âmes, qui se sont chargés de paître le troupeau, ne doivent, sous aucun prétexte, quitter le lieu qui leur est assigné. Quant à ceux qui, par amour pour le Seigneur, voyagent pour prêcher, ils sont comme les roues de ce feu brûlant, et pleins du feu de son amour ils parcourent le pays pour embraser les autres du feu qui les consume. » On tire de là deux conséquences, à savoir que les prélats

Item, Job, XXXVIII : « Quis dedit vehementissimo imbri cursum? » quod de « cursu prædicationis, » Glossa exponit, et Gregorius in *Moral.*

Item, *Zachar.*, VI : « Qui autem erant robustissimi, exierunt et quærebant discurrere per omnem terram, » quod Glossa de Apostolis et aliis prædicatoribus ex ponit.

Item, *ad Rom.*, ult., super illud : « Salutate eos qui ex Narcissi domo. » Glossa : « Narcissus iste dicitur fuisse presbyter, qui, sicut in aliis codicibus legitur, peregrinando confirmabat sanctos fratres. »

Item, *Isa.*, XXVII : « Qui ingrediuntur impetu a Jacob, » Glossa : « ad prædicandum, » « implebunt faciem orbis semine ; » Glossa : « Semine prædicationis ; » et in

Psalmo XVIII : « In omnem terram, » etc.

Item, *Prov.*, XVI : « Discurre, festina, suscita amicum tuum, » Glossa : « A somno peccati, » excitatur autem aliquis a somno peccati per prædicationem ; ergo discursus prædicantium ad salutem animarum est commendandus.

Item, *Ezech.*, I : « Hæc erat visio discurrens in medio animalium. » Super quo dicit Gregorius in V homilia, I. part. super *Ezech.* : « Hi qui animarum custodes sunt, et pascendi gregis onera susceperunt, mutare loca minime permittuntur. Hi autem qui amore Domini in prædicatione discurrunt, rotæ ejus ignis ardens sunt, qui cum ex ejus desiderio per varia loca discurrunt, unde ipsi ardent, et alios incendunt. » Ex

ne sont pas les seuls qui peuvent prêcher, et que les prédicateurs, dont il est ici question, peuvent aller d'un endroit dans l'autre sans s'attacher au même lieu.

8° Saint Grégoire, dans sa huitième homélie de la première partie de l'explication d'Ezéchiël, s'exprime comme il suit, sur les paroles suivantes : « Lorsqu'ils marchaient on entendoit comme le bruit de la multitude et le remuement des camps ; » « Autres sont les camps des prédicateurs qui, pour réunir les âmes, livrent de saints combats, tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre. » 1° Tout ce qui précède prouve que toutes les courses entreprises par les prédicateurs dans le dessein de sauver les âmes sont dignes d'estime. Il nous importe de savoir que dans l'Écriture trois raisons font condamner les voyages. 1° Ils sont condamnés toutes les fois qu'ils sont le résultat de l'inconstance ou de la légèreté de l'esprit ; c'est ce qui arrive particulièrement à ceux qui ne font aucun bien dans leurs voyages. 2° Ils le sont quand ils ont pour but de gagner les biens de la terre, et alors ils procèdent de la concupiscence. 3° Ils le sont quand ils excitent la malice à faire de mauvaises choses. Il est parlé de ces trois espèces de voyages dans l'Épître canonique de saint Jude : « Malheur à ceux qui ont marché dans la voie de Caïn, et qui s'étant trompés, comme Balaam, ont été emportés par le désir du gain ; » ici l'Apôtre marque l'intention de nuire. « Ces personnes sont la honte et le deshonneur des festins de charité, lorsqu'ils y mangent sans aucune retenue, ils n'ont soin que de se nourrir eux-mêmes, ce sont des nuées sans eau que le vent emporte çà et là, » il touche ici à la concupiscence qui emporte avec violence : « ce sont des arbres d'automne qui ne portent aucun fruit ; » ici il prouve que leurs courses procèdent de la légèreté qui ne produit aucun fruit. Ceux donc dont l'Apôtre blâme l'inquiétude, il les blâme de ce qu'ils voyagent par légèreté, ou bien

hac autem autoritate duo habentur, scilicet quod alii possunt prædicare quam prælati, et quod illi prædicatores debent per diversa loca discurrere, non in uno loco manere.

Item, super illud : « Cum ambularent, quasi sonus erat multitudinis, ut sonus castrorum. » Homilia VIII, I. part. super *Ezech.*, dicit Gregorius : « Alia sunt castra prædicantium qui huc illucque pro colligendis animabus in sancti operis procinctu laborant. » Ex omnibus igitur prædictis patet quod prædicantium discursus ad salutem animarum procurandam commendandus est. Sciendum est quod discursus tripliciter in sacra Scriptura vituperatur. Uno modo, quando ex inconstantia mentis procedit, vel animi levitate, et hoc præci-

pue accidit in illis qui sine aliquo fructu discurrunt. Alio modo, quando ex concupiscentia terrenorum ad lucra quærenda discurrunt. Tertio modo, quando per hoc incitatur malitia ad aliqua mala procuranda, et de his tribus habetur in canon. Judæ : « Væ illis qui in via Cain abierunt, et errore Balaam mercede effusi sunt, » in quo ostenditur intentio nocendi. « Hi sunt in epulis suis male convivantes, sine timore, semetipsos pascentes, nubes sine aqua, quæ a ventis circumferuntur, in quo tangitur concupiscentia impellens ad motum ; arbores autumnales infructuosæ, » in quo ostenditur quod ex levitate sine fructu discurrunt. Quod ergo Apostolus arguit quosdam de inquietudine, discursum ex levitate procedentem reprehendit, vel etiam

parce que la concupiscence les entraîne, comme le prouve le commentaire. : « Les voyages de ceux qui demandoient leur nourriture à des moyens honteux procédoient d'une curiosité inquiète. »

2° Quant à ce que dit saint Augustin, que certains moines n'avoient jamais reçu de mission, qu'ils n'avoient de demeure fixe nulle part, qu'ils n'avoient aucune stabilité, il ne blâme ici que ceux dont les courses étoient le fruit de la légèreté, ou plutôt de la concupiscence; ce qui fait qu'il ajoute que « le gain seul étoit la cause de leurs voyages, » ce qui les rendoit dignes de blâme.

3° Quant à ce que disent saint Marc, ch. VI et saint Luc, ch. X, ils condamnent évidemment ceux qui alloient de maison en maison, c'est-à-dire d'hôtellerie en hôtellerie, ce qui est souvent le résultat de la concupiscence; tel, par exemple, qu'il arrive à ceux auxquels ne suffisent pas les choses qu'ils possèdent et qui en cherchent de plus abondantes, ce qui les porte à aller de maison en maison.

4° Quant à ce que dit Isaïe, ch. XXX, il s'agit de la légèreté d'esprit qui fait que l'homme qui n'est pas invariablement attaché à Dieu, va d'une chose à l'autre pour pouvoir y trouver le bonheur; d'où il suit qu'il faut l'entendre à la lettre des Juifs, qui n'étant pas contents du secours de Dieu, vouloient retourner dans l'Égypte afin de trouver leur salut dans la protection de ses habitants. Ce que dit Jérémie doit pareillement se rapporter aux voyages qui sont le fruit de la légèreté, ses paroles même le prouvent; il dit en effet : « Qui a aimé à voyager. » On peut aussi parfaitement dire de ceux qui voyagent légèrement, qu'ils ne font qu'aller et venir par curiosité; ce qui fait que le commentaire interprète ici le mouvement des pieds par celui des affections.

ex concupiscentia, quod patet ex hoc quod in Glossa subjungitur : « Qui fœda cura pastum sibi quærebant per curiosam inquietudinem. »

Similiter quod dicit Augustinus : « quosdam monachos nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes, » arguit eorum discursum ex levitate procedentem, vel potius ex cupiditate. Unde subjungit quod « propter lucrum quærendum discurrebant, » et in hoc reprehensibiles erant.

Quod etiam dicitur, *Marc.*, VI et *Luc.*, X, manifeste prohibet discursum de domo in domum, id est, de hospitio in hospitium, ad quod frequenter concupiscentia inducit, ut scilicet contingit in illis, quibus

ea quæ habent non sufficiunt, lautiora quærentes, unde de domo in domum discurrunt.

Quod autem dicitur, *Isa.*, XXX, pertinet ad animi levitatem, per quam homo qui in Deo fixus non est, ad diversa discurret, in quibus quietem invenire possit. Unde hoc ad litteram dicitur contra Judæos, qui divino auxilio non contenti, in Ægyptum descendere volebant, ut Ægyptiorum patrocinio salvarentur. Similiter quod dicitur *Hier.*, XIV, ad discursum ex levitate procedentem referendum est, quod patet ex hoc quod dicit : « Qui dilexit movere pedes suos. » Eis enim qui ex levitate moventur, hoc ipsum quod circumeunt, appetibile videtur : unde Glossa exponit ibi motum pedum de motu affectuum.

CHAPITRE XI.

Raisons sur lesquelles ils s'appuient pour empêcher les religieux d'étudier.

Nous allons voir maintenant comment ils cherchent à diffamer les religieux parce qu'ils se livrent à l'étude. 1° Il est écrit, II. Tim., ch. III, à la condamnation de quelques hommes qui menacent l'Eglise de périls continuels : « Qu'ils sont sans cesse à étudier, et qu'ils ne parviennent jamais à la science de la vérité ; » et ainsi ils tentent de les rendre suspects parce qu'ils s'appliquent à l'étude.

2° Saint Grégoire, dans son treizième livre de Morale où il explique les paroles suivantes de Job, ch. XVI : « Mon ennemi m'a regardé avec des yeux étincelants de colère, » s'exprime comme il suit : « Comme la vérité incarnée a choisi, pour se faire annoncer, des hommes pauvres, simples et ignorants, par une raison semblable, au contraire, cet homme perdu pour l'éternité, que l'ange apostat a choisi pour prêcher sa fausseté à la fin du monde, se choisira des hommes faux et rusés, pleins de la science du monde. » Ils les représentent, par ce moyen, comme les précurseurs de l'antechrist, parce qu'ils prêchent l'Evangile avec succès et qu'ils brillent par leur science.

3° Il est écrit au livre de l'Apocalypse, ch. XIII : « J'ai vu une autre bête qui montoit de la terre, et elle avoit deux cornes semblables à celles d'un agneau, » le commentaire ajoute : « Après avoir décrit la persécution que susciteront l'Antechrist et ses principaux serviteurs, il parle d'une autre persécution qui sera suscitée et dirigée par des apôtres qu'il dispersera lui-même dans le monde entier. »

4° Le commentaire dit à l'occasion de la parole suivante, « montant, » « c'est-à-dire faisant des progrès dans ses prédications. »

5° Le commentaire des paroles suivantes : « Elle avoit deux cornes, »

CAPUT XI.

Quomodo religiosos impugnant quoad studium.

Nunc quarto videndum est, quomodo in religiosorum sugillationem inducunt, quod studio vacant. Dicitur enim II. ad Tim., III, in derogationem quorundam, per quos pericula Ecclesiæ imminebunt, quod « crunt semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, » et ita ex hoc ipso suspectos eos reddere volunt, quod studio vacant.

Item, Gregorius in XIII. lib. *Moral.*, super illud Job, XVI : « Hostis meus terribilibus oculis me intuitus est, » Sicut incarnata veritas in prædicationem suam

pauperes idiotas et simplices eligit, sic e contrario damnatus ille homo, quem in fine mundi apostata angelus assumit ad prædicandum falsitatem suam, astutos ac duplices, atque hujus mundi scientiam habentes, electurus est. » Unde ex hoc ipso eos quasi prænuntios Antichristi insimulant ; quia prædicationis officium scientia fulgentes exercent.

Item, *Apoc.*, XIII : « Vidi aliam bestiam ascendentem de terra, et habebat cornua duo similia agni. » Glossa : « Descripta tribulatione quæ erit per Antichristum, et suos principes, subjungit aliam quæ fiet per apostolos quos ipse per totum mundum sparget. »

Item, Glossa ; « ascendentem, » id est

ajoute : « parce qu'ils feindront d'avoir l'innocence, la vie pure, la doctrine vraie et les miracles de Jésus-Christ et ceux opérés par ses disciples en son nom, ou parce qu'ils usurperont les deux Testaments. » C'est ce qui fait qu'ils concluent de là que ceux qui produisent des fruits par la prédication et qui possèdent la science des deux Testaments feignent la sainteté et sont les apôtres de l'antechrist.

6° Ils s'appuyent aussi sur les paroles suivantes, I. Cor., ch. VIII : « La science enfle et la charité édifie. » Or, les religieux doivent surtout pratiquer l'humilité. Donc, il ne leur est pas permis d'étudier.

7° Saint Grégoire raconte du bienheureux Benoît, qui fut le père des moines, dans son second Dialogue, qu'il renonça à l'étude des lettres, qu'il fut sciemment ignorant et sagement illettré. Par conséquent les religieux, à son exemple, devraient renoncer à l'étude de la science.

8° L'Apôtre, II. Thes., ch. III, blâme ceux qui, après avoir renoncé au travail des mains, se livroient au repos et à la curiosité. Or, la curiosité consiste dans l'étude de la science. Donc, les religieux ne doivent pas renoncer au travail des mains pour vaquer à l'étude.

Cette pensée n'est pas celle de nos adversaires, ils ne sont en ce point que les limitateurs de Julien l'apostat, qui, comme le rapporte l'histoire ecclésiastique, empêcha les serviteurs de Jésus-Christ de s'instruire, eux qui interdisent l'étude aux religieux; ils s'élèvent par conséquent évidemment contre l'autorité des Ecritures.

4° Il est dit, en effet, dans Isaïe, ch. V : « En outre mon peuple a été traîné en captivité, parce qu'il n'eut pas la science; » le commentateur ajoute : « Parce qu'il ne voulut pas l'avoir. » Or, si l'étude n'étoit pas une chose louable, l'ignorance volontaire ne seroit pas punie.

in prædicatione proficientem. Item, super illud : « Habebat duo cornua, » Glossa : « Quia simulabunt se habere innocentiam et puram vitam, veram doctrinam, et miracula quæ Christus habuit, et suis discipulis dedit, vel duo testamenta sibi usurpabunt, et ita videtur quod illi qui cum scientia duorum testamentorum in prædicatione proficiunt sanctitatem simulantes, sint apostoli Antichristi. »

Item, I ad Corinthios, VIII : « Scientia inflat, charitas vero ædificat; » sed religiosi præcipue humilitatem sectari debent; ergo deberent a studio scientiæ abstinere.

Item, de beato Benedicto qui fuit præcipuus in religione, dicit Gregorius in II. Dial., quod « recessit a studio litterarum scienter nescius, et sapienter indoctus. »

Unde ad ejus exemplum deberent religiosi scientiæ studium deserere.

Item, Apostolus, II. ad Thess., III, arguit eos qui relicto opere manuali, curiositati vacabant et otio; sed curiositas in studio scientiæ consistit; ergo non deberent religiosi ab opere manuali desistere ut studio vacarent. Hujus autem cogitationis ipsi authores non sunt, sed Julianus apostata, qui ut ecclesiastica narrat historia, servos Christi a studio litterarum coercuit, cujus imitatores se ostendunt, qui religiosi studium interdicunt, manifeste contra auctoritatem Scripturæ loquentes. Dicitur enim Isaï., V : « Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam. » Glossa : « Quia noluit habere. » Non autem voluntarius defectus scientiæ puniretur, nisi studium scientiæ laudabile esset.

2° Il est écrit dans le prophète Osée , ch. IV : « J'ai fait taire votre mère pendant la nuit, mon peuple a gardé le silence parce qu'il n'étoit pas instruit, parce que vous avez repoussé la science je vous repousserai de mon sacerdoce. « Ces paroles prouvent avec quelle rigueur est punie l'ignorance.

3° Il est dit Psaume CXVIII : « Enseignez-moi la bonté, la science et la discipline. » Le commentaire ajoute : « la bonté, c'est-à-dire inspirez-moi la charité; la discipline, c'est-à-dire donnez-moi la patience; la science, c'est-à-dire éclairez mon esprit. » La science est utile parce qu'elle fait que l'homme se connoît lui-même.

4° Saint Jérôme écrit au moine Rustique : « Que les livres ne quittent jamais vos mains, n'en détournent pas les yeux. » Il est dit un peu plus bas : « Aimez la science des Ecritures et vous détesterez les vices. » Le même saint Jérôme écrit dans une lettre au moine Paulin : « La sainte rusticité ne sert qu'à elle-même et autant qu'elle édifie l'Eglise de Jésus-Christ par les mérites d'une vie pure, mais elle lui est nuisible si elle ne sait pas résister aux détracteurs de cette même Eglise, ce qui fait que la science des saints est évidemment préférable à la sainteté des ignorants. »

5° Après avoir énuméré dans la même lettre les livres de la sainte Ecriture, il ajoute : « Bien cher frère, vivez au milieu de ces livres, méditez-les, ne sachez pas autre chose, ne cherchez rien de plus. Ah ! ne vous semble-t-il pas trouver déjà là sur la terre le séjour du ciel ? » Ces paroles prouvent que dans l'étude de la sainte Ecriture se trouve la vraie conversation céleste.

6° Que l'étude de la sainte Ecriture doive être le principal objet de l'étude de ceux qui se livrent à la prédication, c'est-ce que prouvent les paroles suivantes de l'Apôtre, I. Tim., ch. IV : « En attendant que je vienne, appliquez-vous à la lecture, à l'exhortation et à l'in-

Item, *Osee*, IV : « Nocte tacere feci matrem tuam, conticuit populus meus eo quod non habuerint scientiam, quia tu scientiam repulisti, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi. » In hoc etiam manifeste ostenditur quomodo defectus scientiæ graviter punitur.

Item, in *Psalmo* CXVIII : « Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me. » Glossa : « Bonitatem, id est, charitatem inspira; disciplinam, id est, patientiam da; scientiam, id est, mentem illumina. » Scientia enim utilis est qua sibi homo innotescit.

Item, Hieronymus *ad Rusticum monachum* : « Nunquam de manu et oculis tuis recedat liber. » Et infra : « Ama scientiam Scripturarum et carnis vitia non amabis. »

Idem in *Epistola ad Paulinum monachum* : « Sancta rusticitas scilicet sibi prodest, et quantum ædificat ex vitæ merito Ecclesiam Christi, tamen nocet, si contradicentibus non resistat, » in quo manifeste sanctorum scientia præfertur simplicium sanctitati.

Item, in eadem numeratis sacræ Scripturæ libris subjungit : « Oro te frater charissime, inter hæc vivere, ista meditari nihil aliud nosse, nihilque aliud querere. Nonne videtur tibi jam hic in terris regni cœlestis habitaculum. » Ex quo patet, quod cœlestis conversatio est in studio sacræ Scripturæ commorari.

Quod autem illis qui ad prædicationis officium deputantur, præcipue studium Scripturarum conveniat, patet per illud quod dicit Apostolus, I. *Timoth.*, IV : « Dum

struction. » Ces paroles établissent, d'une manière péremptoire, que ceux qui veulent exhorter et enseigner doivent se livrer à l'étude et à la lecture.

7° Saint Jérôme écrit au même Rustique : « Sacrifiez un long temps à apprendre les choses que vous enseignerez ensuite ; » il écrit encore au même : « Si vous vous sentez un désir intime pour la cléricature, instruisez-vous d'abord, afin de pouvoir enseigner ensuite. »

8° Saint Grégoire dit dans son Pastoral : « Il est surtout nécessaire que ceux qui sont chargés de prêcher ne renoncent jamais à la lecture de l'Écriture sainte. »

9° Le vie des religieux a pour but principal la contemplation, mais la lecture fait partie de la contemplation, ainsi que le dit Hugues de Saint-Victor. Donc, les religieux sont obligés de se livrer à l'étude.

10° Les personnes les plus aptes à étudier pour acquérir la science sont celles qui sont libres des soucis de la chair. Il est écrit dans Isaïe, ch. XXVIII : « A qui enseignera-t-il la science ? à qui donnera-t-il l'intelligence ? aux enfants que l'on vient de sevrer ; » le commentateur ajoute, dans le chap. VII de la Physique, « que la chasteté et les autres vertus qui ont pour but de réprimer la concupiscence de la chair, favorisent d'une manière spéciale l'acquisition des sciences spéculatives. » Or, comme les religieux s'appliquent, avant tout, à dompter la concupiscence de la chair par l'abstinence et la continence ; donc c'est à eux particulièrement qu'il convient d'étudier les lettres.

11° Saint Jérôme établit d'une manière positive dans sa lettre au moine Pammachius, que non-seulement les religieux sont louables de s'appliquer à l'étude des saintes lettres, mais qu'ils le sont aussi de s'appliquer à celle des lettres profanes. Il dit : « Si vous aimez la femme captive, à savoir la science profane, et que sa beauté vous captive, dé-

venio, attende lectioni, exhortationi, et doctrinæ. » Ex quo patet, quod exhortari et docere volentibus necessarium est studium lectionis.

Item, Hieronymus *ad Rusticum monachum* : « Multo tempore discere, quæ postmodum doceas, » et idem ad eundem : « Si clericatus te titillat desiderium, discas, quod possis docere. »

Item, Gregorius in *Pastorali* : Nimirum necesse est, ut qui ad prædicationis officium excubant à sacræ lectionis studio non recedant. »

Item, vita religiosorum præcipue ad contemplationem ordinatur, sed pars contemplationis est lectio, ut Hugo de Sancto Victore dicit. Ergo religiosi studio vacare competit.

Item, illi præcipue sunt ad scientiam

capiendam idonei qui à carnalibus curis magis sunt separati, *Isa.*, XXVIII : « Quem docebit scientiam et quem intelligere faciet auditum. Ablactatos à lacte parvulos ab uberibus, » et Comment. dicit in VII *Phys.*, quod « castitas et aliæ virtutes quibus concupiscentiæ carnis reprimuntur, præcipue valent ad acquirendas scientias spéculativas. » Cum igitur religiosi concupiscentiæ carnis domandæ magis inserviant per continentiam et abstinentiam eis præcipue studium litterarum competit.

Item, quod non solum studium litterarum sacrarum, sed etiam studium litterarum sæcularium laudabiliter vacare possint, expresse habetur per Hieronymum in *Epistola ad Pammachium monachum* : « Si adamaveris captivam mulierem scientiam, scilicet sæcularem et ejus pulchritudine

pouillez-la de ses charmes, retranchez les attraits de sa chevelure, les ornements de ses paroles ; après lui avoir ôté ce qu'elle a d'acérbe, lavez-la avec le sel des prophètes, et alors, reposant avec elle, dites : sa gauche est sous ma tête et elle m'embrasse avec sa droite ; captive elle vous donnera des fruits abondants, et de fille de Moab elle deviendra fille d'Israël. » Ces paroles prouvent qu'il est permis aux moines d'acquérir la science profane, pourvu qu'ils en retranchent, d'après la règle de la sainte Ecriture, ce qu'ils y trouvent de mauvais.

12° Saint Augustin dit dans son second livre de la Doctrine chrétienne : « Si ceux auxquels on donne le nom de philosophes ont dit par hasard quelques vérités qui se rapportent à notre foi, surtout les Platoniciens, non-seulement nous ne devons pas les redouter, mais nous devons les revendiquer, comme étant dans les mains de possesseurs injustes. »

13° Le commentaire ajoute aux paroles suivantes de Daniel, ch. I : « Mais Daniel dit dans son cœur, etc. : » « Celui qui, de peur de se souiller, refuse de manger des mets servis à la table du roi, n'auroit certainement jamais appris la science et la sagesse des Egyptiens, s'il avoit su qu'il y eût péché à le faire. » Il l'apprit, en effet, et pour la juger et pour la réfuter, et non pour y conformer sa vie. Si quelqu'un, sans connoître l'art des mathématiciens, écrivoit contre eux, ou si, sans savoir ce que c'est que la philosophie, il s'élevoit contre le philosophe, se moquant de lui, ne le tourneroit-on pas en ridicule ? »

Toutes les raisons que nous venons de rapporter prouvent que les religieux sont louables d'étudier surtout l'Ecriture sainte. Cette étude convient spécialement à ceux qui ont pour mission de prêcher. 1° On ne doit donc pas considérer ce qui se lit, II. Tim., chap. III : « Apprenant toujours, et ne parvenant jamais à la science de la vé-

captus fueris, decalva eam, atque illecebras crinium atque ornamenta verborum cum remotis unguibus seca, lava eam prophetalit nitro et tunc requiescens cum illa, dicito : Sinistra ejus sub capite meo, et dextra illius amplexabitur me, et multos tibi factus captiva dabit, ac de Moabitide efficietur Israelitis. » Ex quo patet, quod et monachus licet seculares scientias addiscere, dummodo ea ibi quæ reprehensibilia inveniuntur, secundum regulam sacræ Scripturæ resecentur.

Item Augustinus in II. *De doctrina christiana*, dicit : « Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vendicanda. »

Item *Daniel* I. super illud : « Posuit autem Daniel in corde suo, » etc., dicit Glossa : « Qui de mensa regis non vult comedere, ne polluatur, si sapientiam et doctrinam Ægyptiorum sciret esse peccatum, nunquam didicisset. Didicit autem, non ut sequatur, sed ut judicet, atque vincat. Si quis enim imperitus hujus artis adversus mathematicos scribat, aut expertus philosophiæ, contra Philosophos agat, quis etiam ridendus vel ridendo non rideat ? »

Ex quibus omnibus patet, quod studium in religiosis est commendandum, et præcipue sanctarum Scripturarum, et maxime in illis qui ad prædicandum deputantur. Quod ergo dicitur II. *ad Timoth.*, III : « Semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, » non in reprehensionem dicitur, quod semper discant, sed

rité, » comme un blâme infligé à ceux dont il est ici question, parce qu'ils apprennent toujours, mais bien parce qu'ils ne parviennent jamais à acquérir la science de la vérité, et c'est ce qui arrive à ceux que l'étude éloigne de la rectitude de la vérité de la foi. C'est pourquoi il est écrit au même endroit : « Les hommes dont l'esprit est corrompu sont réprouvés quant à la foi. »

2° On répond à ce que dit saint Grégoire, que l'Antechrist aura pour prédicateurs des hommes pleins de la science du monde : il n'est ici question que de ceux qui se servent de la science humaine, et qui font naître dans le peuple les désirs mondains et le péché. Aussi saint Grégoire ajoute immédiatement après l'autorité d'Isaïe, qui s'exprime en ces termes, chap. XVIII : « Malheur à la terre qui fait retentir les ailes de ses cymbales, et qui envoie ses ambassadeurs sur les mers, montés sur des vaisseaux de jonc. » Expliquant ces paroles, il s'exprime comme il suit : « Car le papier est fait de papyrus; or, que signifie le papyrus, si ce n'est la science du siècle? Donc, les vaisseaux de papyrus sont l'esprit des docteurs séculiers. Donc, confier ses ambassadeurs aux eaux de la mer sur des vaisseaux de papyrus, c'est confier sa prédication aux sens des sages suivant la chair, et porter au mal les peuples qui affluent autour de celui qui prêche. »

3° A l'objection suivante, on répond : ce commentaire parle des prédicateurs que l'Antechrist dispersera par le monde après son arrivée; comme le prouvent plusieurs choses dites au même endroit. Ce n'est cependant pas une raison pour réprover la science des deux testaments que possèdent les religieux, comme s'ils en abusoient; à moins que l'on ne soutienne qu'il faut réprover l'innocence et la pureté, vu qu'ils feindront aussi de les avoir, ce qui est vraiment absurde.

4° A leur quatrième objection, *la science enfle*, on répond : oui, si

quia ad scientiam veritatis non perveniunt : et hoc contingit illis, quorum studium eos à fidei veritate, seu rectitudine errare facit. Unde et ibidem sequitur. Homines corrupti mente, reprobati circa fidem.

Ad id quod Gregorius dicit, quod Antichristus habebit prædicatores mundi scientiam habentes, dicendum, quod intelligit de illis qui humana utentes scientia, inducunt populum ad mundi desideria et peccata. Unde Gregorius statim subjungit auctoritatem *Isaïæ*, XVIII : « Væ terræ cymbalo alarum quæ mittit in mari legatos suos et in vasis papyri super aquas, » quod exponens ibidem dicit : « Ex papyro quippe charta est. Quid itaque per papyrus, nisi scientiæ secularis designatur? Vasa igitur papyri sunt præcordia secularium docto-

rum. In vasis igitur papyri legatos super aquas mittere est, prædicationem suam in sapientium carnalium sensibus ponere, et refluentes populos ad culpam vocare. »

Ad aliud dicendum, quod illa Glossa loquitur de prædicatoribus, quos Antichristus post suum adventum per mundum sparget, sicut per multa quæ ibi dicuntur, apparet. Nec tamen propter hoc est scientia duorum testamentorum reprobanda in religiosis, quia illi ea abutuntur, nisi dicatur, quod innocentia et puritas vitæ sunt reprobanda, quia illi ea simulabunt, quod est absurdum.

Ad illud quod objiciunt, quod scientia inflat, dicendum, quod intelligendum est, quando scientia est sine charitate : unde Glossa ibidem dicit : « Scientia inflat, si

elle est seule et sans la charité, ce qui fait que le commentaire ajoute : « Si la science est seule, elle enfle. » Il est écrit un peu plus bas : « Ajoutez donc la charité à la science, et la science sera utile. » Par conséquent, la science n'est pas dangereuse, si ceux qui la possèdent s'occupent des œuvres de la charité; si on devoit l'éviter, parce qu'elle enfle, il faudroit aussi parfois éviter, pour la même raison, certaines bonnes œuvres, parce que, comme le dit saint Augustin, « l'orgueil se glisse dans les bonnes œuvres pour les anéantir. »

5° On répond à l'objection qu'ils tirent de la vie de saint Benoît, que ce ne fut pas par horreur pour l'étude ou la science que ce saint y renonça, mais il le fit, parce qu'il redoutoit la vie et la société séculières. Saint Grégoire commence par dire de lui, « qu'il s'étoit d'abord occupé à Rome de l'étude des belles-lettres; mais comme il voyoit plusieurs de ceux qui s'y livroient se précipiter dans l'abîme du vice, il revint, pour ainsi dire, sur le pas qu'il avoit fait dans cette voie, de peur que si le vice venoit en quelque point atteindre sa science, il ne tombât tout entier lui-même dans cet affreux précipice; » c'est ce qui fait que maintenant encore ils agissent d'une manière louable ceux qui, après avoir renoncé aux études de la vie séculière, passent à la religion, dans laquelle ils peuvent aussi s'y livrer.

6° A leur dernière objection on répond : La curiosité entraîne avec elle des soucis superflus et dérégés, ce qui fait que ce n'est pas seulement dans l'étude des lettres que se trouve ce soin superflu, mais il accompagne encore toutes les autres études basées sur la curiosité auxquelles se livre l'esprit; et c'est en ce point que se trouve le mal. L'Apôtre, dans les paroles citées, blâme encore la curiosité de ceux qui, poussés par une intention honteuse, se mêloient des affaires d'autrui, afin de satisfaire les appétits de leur ventre; c'est ce que prouve le commentaire du même texte. Quant à ceux qui s'appliquent

sola est. » Et infra : « Addite ergo scientiæ charitatem, et utilis erit scientia. » Unde in illis qui charitatis operibus insistunt, minus est periculosa scientia, si tamen propter hoc vitanda esset, quia inflat, quandoque pari ratione bona opera vitanda essent, quia Augustinus dicit, quod « superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. »

Ad id quod quarto objicitur de beato Benedicto, dicendum, quod ipse non discessit à studio quasi scientiam horrens, aut studium, sed sæcularem vitam et societatem formidans. Unde Gregorius de eodem præmittit, quod Romæ liberalibus studiis litterarum traditus fuerat, sed cum in his multos per abrupta vitiorum pergere cerneret, eum quem quasi in ingressu mundi

posuerat, retraxi pedem, ne si quid de scientia ejus attingeret, ipse quoque postmodum quasi in immane præcipitium totus iret, et ideo etiam nunc laudabiliter faciunt, qui sæculari vita studentium relicta ad religionem transeunt, in qua studio vacare possunt.

Ad ultimum dicendum, quod curiositas superfluum cum importat et inordinatam, unde non solum in studio litterarum, sed in omnibus studiis ad quæ animus occupatur, superflua cura, quæ curiositatem facit, reprehensibilis est. In prædicta tamen auctoritate Apostoli reprehenditur eorum curiositas, qui fœda cura alienis negotiis se ingerebant, ut ventrem pascere, ut patet per Glossam ibidem. Dicere autem eos otio deditos, qui studio sacræ Scripturæ vacant,

à l'étude de l'Écriture, dire qu'ils se livrent à l'oisiveté, c'est soutenir le contraire de ce qui se lit dans la glose des paroles suivantes du Psaume CXVIII : « Mes yeux n'ont pu supporter ; » elle s'exprime comme il suit : « Comme il n'est pas oisif, celui qui étudie seulement la parole de Dieu, celui qui travaille extérieurement ne l'est pas plus que celui qui s'applique à connoître par l'étude la divinité. » La sagesse est de toutes les œuvres la plus importante ; ce qui fait que Marie qui écoutoit est préférée à Marthe qui servoit.

CHAPITRE XII.

Comment ils combattent la prédication préparée des religieux.

Nous allons voir maintenant en cinquième lieu par quelles raisons ils combattent la prédication ornée et préparée des religieux. 1° Ils citent les paroles suivantes de l'Apôtre, I. Corinth., ch. I : « Sans la sagesse de la parole, pour ne pas anéantir la croix de Jésus-Christ ; » le commentaire ajoute : « Il ne faut pas chercher l'élégance et l'ornement du langage, parce que la prédication chrétienne n'a besoin ni de la pompe, ni de l'apprêt du discours ; » il doit en être ainsi, de peur qu'elle paroisse s'appuyer sur la ruse et l'habileté de la sagesse humaine, et non sur la vérité, » comme le faisoient les faux apôtres qui prêchoient Jésus-Christ, appuyés sur la sagesse humaine, et qui avoient recours à l'éloquence. Ils veulent conclure de là que les religieux sont de faux apôtres, parce qu'ils prêchent à la fois avec élégance et éloquence.

2° Il est écrit, I. Cor., ch. II : « Quand je vins parmi vous, je ne vins pas appuyé sur la sublimité du langage. » Le commentaire ajoute : « Je vins appuyé sur la logique, c'est-à-dire disposé à me servir de raisons logiques ; » « je ne vins point appuyé sur la sagesse ; » le commentaire ajoute : « Je ne cherchai point à m'appuyer sur la physique ou sur les spéculations physiques. » Il est écrit plus bas :

est contra id, quod habetur in Glossa supra illud *Psal.* CXVIII : « Defecerunt oculi mei, » quæ dicit : « Sicut non est otiosus, qui verbo Dei tantum studet, nec pluris est, qui extra operatur, quam qui studium cognoscendæ divinitatis exercet. » Ipsa etiam sapientia maximum opus est, et antefertur Maria quæ audiebat Marthæ quæ ministrabat.

CAPUT XII.

Quomodo religiosos impugnant, quoad ordinatam prædicationem.

Nunc quinto videndum est, quomodo in religiosis ordinatam et compositam prædicationem vituperant inducentes illud, quod habetur I. *Cor.*, I : « Non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi. »

Glossa id est : « Non in lepore et ornatu verborum, quia prædicatio Christiana non indiget pompa et cultu sermonis, ne videatur esse ex versutia et calliditate humanæ sapientiæ, non ex veritate ; » sicut pseudoapostoli in sapientia humana Christianum prædicabant eloquentiæ studentes, unde volunt concludere, religiosos esse pseudoapostolos, quia eloquenter et ornate verbum Dei proponunt.

Item, I. *ad Corinth.*, II : « Ego cum venissem ad vos, veni non in sublimitate sermonis. » Glossa : « Secundum logicam, scilicet ut logicis rationibus uterer. » « Aut sapientiæ, » Glossa : « Secundum physicam, aut physicis speculationibus illud firmarem. » Et infra : « Et sermo meus, et prædicatio mea non in persuasibilibus hu-

« Je n'eus point recours, dans mes discours et mes prédications, aux moyens de persuasion de la sagesse humaine. » Le commentaire ajoute : « Ce qui fait que si mes paroles furent persuavives, ce ne fut toutefois pas par les ressources de la sagesse humaine, comme celles des faux apôtres. Ils concluent de là comme précédemment.

3° Il est écrit, II. Cor., ch. XI : « Car, quoique je ne sois pas habitué à parler, ce n'est pas la science qui me manque ; » le commentaire ajoute : « Si je parle sans élégance, c'est que je n'ai pas recours aux ressources du langage. » Il ajoute plus bas : « Ce qu'il dit : Je ne suis point habitué à parler, ne concerne point les apôtres, puisqu'ils n'étoient point éloquents, mais bien les faux apôtres, qui choisissoient avec soin leurs expressions ; ce qui fait que les Corinthiens les préféreroient à cause de leur langage. C'est la force du discours qu'il faut à la religion et non le son de la voix. » Ils concluent encore de là comme plus haut.

4° Ils citent aussi à leur appui les paroles suivantes de Néhémie, ch. ult. : « Leurs enfants parloient à moitié du peuple ; » avec son langage, « et je les ai blâmés, et je les ai maudits. » Or, par langage *azotique*, le commentaire entend un langage de rhéteur et de physicien. Donc il faut excommunier ceux qui mêlent l'éloquence du rhéteur et la sagesse du philosophe aux paroles des saintes Ecritures.

5° Il est écrit dans Isaïe, ch. I : « Votre vin est mêlé d'eau ; » le vin signifie la doctrine sainte, comme le dit le commentaire. Donc ceux qui mêlent l'eau de la sagesse humaine à la sainte Ecriture sont répréhensibles.

6° Le commentaire ajoute aux paroles suivantes d'Isaïe, ch. XV : « Elle a été ravagée pendant la nuit ; » par l'art, c'est-à-dire par l'ennemi, à savoir la sagesse du siècle qui est l'ennemi de Dieu, et dont le rempart édifié sur la dialectique, est ravagé pendant la nuit, et est

manæ sapientiæ verbis, » Glossa : « Quia et si persuasibilia fuerunt verba mea, non tamen per humanam sapientiam, ut verba pseudoapostolorum. » Ex hoc autem idem concludunt, quod superius.

Item, II. Corinth., II : « Nam et si imperitus sermone, sed non scientia, » Glossa : « Quia non orno verba. » Et infra quod ait : « Imperitus sermone, non ad Apostolos pertinet, qui non erant eloquentes, sed ad pseudo qui componebant verba, quos præferebant Corinthii causa accurati sermonis, cum in religione vis sermonis necessaria sit, non sonus vocis, » et ex hoc arguunt idem quod prius.

Item, Nehemiæ, ultimo : « Filii eorum ex media parte loquebantur azotice; et loquebantur juxta linguam populi, et populi ;

et objurgavi eos, et maledixi. » Per azoticum autem sermonem, Glossa interpretatur eloquium rhetoricum et physicum. Ergo excommunicandi sunt qui verbis sacræ Scripturæ eloquentiam rhetoricam, vel sapientiam philosophicam immiscunt.

Item, Isaïæ., I : « Vinum tuum mistum est aqua ; vinum autem significat sacram doctrinam, ut patet per Glossam. Ergo illi qui sacræ Scripturæ admiscunt aquam humanæ sapientiæ, reprehensibiles sunt.

Item, Isaïæ, XV, super illud : « Nocte vastata est. » « Arte » Glossa : « Ars id est, adversarius, scilicet sapientia secularis, quæ adversaria est Deo, cujus murus dialectica arte constructus nocte vastatur et conticescit. » Ex quo etiam patet reprehensibiles esse eos, qui in sacra doc-

réduit en silence. » Ces paroles prouvent que ceux qui joignent à la doctrine sainte la sagesse du siècle et son éloquence sont répréhensibles.

7° Il est dit au livre des Proverbes, ch. VII : « J'ai paré mon lit avec les tapis peints d'Égypte ; » le commentaire ajouté : « On entend par les tapis peints d'Égypte, les ornements de l'éloquence ou la finesse de l'art de la dialectique qui a pris naissance chez les païens ; et par cette éloquence l'esprit de l'hérésie se glorifie d'avoir voilé sa doctrine pestilentielle, comme une prostituée voile la couche de sa débauche. » Ces paroles prouvent qu'il est fâcheux de se servir, pour exposer la doctrine sainte, de l'éloquence et de la sagesse du siècle.

8° Il est écrit, I. Tim., ch. III : « Il faut que ceux du dehors lui rendent, » c'est-à-dire, « rendent à l'évêque un bon témoignage, pour qu'il ne devienne pas un objet d'opprobre ; » le commentaire ajoute : « Pour que les fidèles et les infidèles ne le méprisent pas. » Or, par là même que les religieux prêchent avec éloquence et préparent avec soin leurs instructions, les peuples méprisent les évêques qui ne prêchent pas comme eux. Donc une telle manière de prêcher de la part des religieux est funeste à l'Église de Dieu.

1° On peut, pour réfuter leurs objections, se servir des paroles suivantes de saint Jérôme au grand orateur de la ville de Rome : « Nous allons répondre à ce que vous nous demandez, à savoir, pourquoi dans nos petits écrits nous imitons parfois les païens dans les leurs, et nous souillons la pureté de l'Église de leurs ignominies. Vous ne nous adresseriez jamais cette question si vous n'étiez plein des préceptes de Tullius, si vous lisiez les saintes Écritures, et si vous parcouriez les écrits des commentateurs à l'exception de Volcatius. Quel est, en effet, celui qui ne sait pas que Moïse et les prophètes ; dans leurs écrits, ont emprunté certaines choses aux païens, et que

trina sæculari sapientia vel eloquentia utuntur.

Item, *Proverb.*, VII, super illud : « Lectulum meum stravi tapetibus pictis ex Ægypto. » Glossa : « In tapetibus pictis de Ægypto ornatus eloquentiæ, vel dialecticæ artis versutia, quæ ab ethnicis originem sumpsit, intelligitur, per quam hæretica mens sensum pestilentis doctrinæ quasi meretrix torum facinoris se texuisse gloriatur. » Ex quo etiam videtur, quod perniciosum sit sapientia et eloquentia sæculari in sacra doctrina uti.

Item, I. *Tim.*, III : « Oportet autem illum scilicet episcopum testimonium habere bonum ab his, qui foris sunt, ut non in opprobrium incidat, » Glossa : « Id est in contemptum apud fideles et infideles, sed

per hoc quod aliqui religiosi eloquenter et ordinate prædicant, episcopi veniunt in contemptum apud populum, qui taliter non prædicant. » Ergo talis prædicatio religiosorum periculosa est Ecclesiæ Dei.

Ad horum autem responsonem accipienda sunt verba Hieronymi ita scribentis ad magnum urbis Romæ oratorem : « Quod quæris cur in nostris opusculis sæcularium litterarum interdum ponamus exemplum, et candorem Ecclesiæ ethnicorum sordibus polluamus, responsum breviter habeto. Nunquam hoc quæres, nisi te totum Tullius possideret, si scripturas sanctas legeres, si interpretes earum omisso Volcatio evolveres. Quis enim nesciat in Moyse et in Prophetarum voluminibus quædam assumpta de Gentilium libris, et Salomonem

Salomon s'est servi des doctrines philosophiques, qu'il en a approuvé un grand nombre, et qu'il a réfuté les autres ? » Poursuivant la même idée plus bas, il établit dans le reste de sa lettre que, « tous les écrivains du Canon, que leurs commentateurs, tous sans exception, depuis le temps des Apôtres jusqu'au moment où il vivoit, ont joint à l'Écriture sainte la sagesse et l'éloquence profane, ce qui fait qu'après avoir cité une foule de docteurs, il ajoute : « Tous ces hommes ont tellement rempli leurs livres de la doctrine et des enseignements des philosophes, que l'on ne sait ce qu'il faut le plus admirer en eux, ou de la connoissance qu'ils ont des sciences profanes, ou de leurs connoissances des Écritures. » Il conclut à la fin de sa lettre : « Je vous prie de lui persuader, » c'est-à-dire de persuader à celui qui fait ces reproches, « s'il est privé de ses dents, de ne pas porter envie à ceux qui se servent des leurs pour manger, de même que la taupe ne doit pas mépriser les yeux de la chèvre. » Ces paroles prouvent qu'il y a mérite pour quelqu'un à se servir de l'éloquence et de la sagesse du siècle pour obéir à la sagesse divine, et que ceux qui le reprocheroient à celui qui agiroit de la sorte, sont semblables aux aveugles qui envient le sort de ceux qui voient la lumière et qui blasphèment tout ce qu'ils ignorent ; c'est ce que dit saint Jude dans son Épître canonique.

2° Saint Augustin s'exprime comme il suit, dans son quatrième livre de la Doctrine chrétienne : « Or, celui qui veut parler, non-seulement le langage de la sagesse, mais encore celui de l'éloquence, comme assurément il rendra de plus grands services s'il peut faire l'un et l'autre, je l'engage à lire, entendre et s'appliquer à imiter ceux qui sont éloquents. » Donc, d'après ces paroles, ceux qui expliquent la sainte Écriture doivent employer un langage pur et éloquent, afin de produire des fruits plus abondants parmi leurs auditeurs.

3° Il est écrit dans le même livre : « Ici quelqu'un demandera peut-

Philosophis uti, et proposuisse multa et aliqua respondisse ? » Et infra prosequens in tota epistola tam ostendit scriptores Canonis, quam expositores eorum, omnes à tempore Apostolorum usque ad sua tempora sacræ Scripturæ immiscuisse sapientiam et eloquentiam sæcularem : unde multis doctoribus enumeratis subjungit : « Qui omnes in tantum Philosophorum doctrinis atque sententiis suos refenserunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum, » et in fine epistolæ concludit : « Quæso, ut suadeas ei, scilicet qui super prædictis eum reprehendebat, ne vescentium dentibus edentulus invadeat, et oculos caprearum talpa contemnat. » Ex

quo patet, quod commendabile est, quod aliquis eloquentiam et sapientiam sæcularem ad obsequium divinæ sapientiæ trahat et quod hoc reprehendentes sunt, sicut cæci invidentes videntibus quæcumque ignorant blasphemantes, ut dicitur in *Canon. Judæ*.

Item, Augustinus in IV libro *De doctrina christiana* : « Porro qui non solum sapienter, verum etiam qui eloquenter vult dicere, quoniam profecto plus proderit, si utrumque potuerit, ad legendos, vel audiendos, et exercitatione imitandos eloquentes eum mitto. » Patet ergo, quod in sacra Scriptura curandum est, ut homo eloquenter et ornate loquatur, ut magis sermo proficiat audientibus.

Item in eodem libro : « Hic aliquis for-

être, si l'on doit considérer les auteurs qui ont composé avec une autorité vraiment utile le canon des Ecritures comme des hommes sages seulement, ou comme des hommes à la fois sages et éloquents? » Il prouve qu'ils ont été éloquents et qu'ils ont, en même temps, eu recours aux ornements du langage et aux fleurs de la rhétorique; ce qui fait qu'il conclut: « Confessons donc que nos auteurs canoniques ne furent pas seulement sages, mais qu'ils furent encore éloquents, et qu'ils eurent recours à l'éloquence qui convenoit à leur position. »

4° Il est encore écrit dans le même livre: « Le prêtre doit être éloquent pour persuader ce que l'on est obligé de faire; il ne doit pas seulement enseigner pour instruire et plaire pour attacher, il doit encore fléchir pour vaincre, » et il établit par le langage fleuri des saints Pères comment les docteurs sacrés doivent arriver à ces trois choses. Toutes ces preuves établissent, d'une manière évidente, que tous ceux qui enseignent, soit par la prédication, soit par la lecture de l'Ecriture, doivent recourir à l'éloquence et à la sagesse du siècle. Saint Ambroise et saint Grégoire, dont le langage a été très-brillant, le prouvent aussi par leur exemple. Saint Augustin lui-même, saint Denis et saint Basile ont fondu dans leurs livres une foule de maximes de la sagesse profane, ainsi que le voient ceux qui lisent et comprennent leurs écrits. Saint Paul, lui aussi, s'est servi, dans ses prédications, de preuves tirées des auteurs païens, comme le prouvent le livre des Actes, ch. XVII, et l'Épître à Tite, ch. I.

5° Saint Grégoire exposant dans son neuvième livre de Morale les paroles suivantes de Job, ch. IX: « Qui créez l'Arcture et l'Orion, etc., » s'exprime comme il suit: « Ces noms d'astres ont été inventés par ceux qui cultivent la sagesse de la chair. » Ainsi donc, les sages de Dieu, dans le langage sacré, empruntent celui des sages du siècle, comme Dieu a pris lui aussi, pour l'utilité des hommes dont il est le créateur,

san querit, utrum authores nostri qui canonem nobis saluberrima autoritate fecerunt, sapientes tantum, an eloquentes sint nuncupandi, » et ostendit eos eloquentes fuisse, et ornatu verborum per colores rhetoricos usos esse: unde concludit: « Quapropter et eloquentes quidem non solum sapientes Canonicos nostros authores fateamur, talique eloquentia usos, qualis personis ejusmodi congruebat. »

Item, in eodem libro: « Oportet eloquentem ecclesiasticum, quando suadet aliquod quod agendum est, non solum docere, ut instruat, et delectare ut teneat: sed etiam flectere ut vincat, » et hæc tria quomodo à sacris doctoribus fieri habeant, per ornatissimas locutiones sanctorum Patrum ostendit. Ex quibus omnibus patet, eos qui

prædicando, vel legendo sacram Scripturam docent, eloquentia uti debere, et sapientia sæculari. Hoc etiam patet per Gregorium et Ambrosium, et alios, qui ornatissime sunt locuti. Augustinus etiam et Dionysius et Basilius multa in suis libris de sapientia sæculi interseruerunt: sicut patet legentibus, et intelligentibus eorum scripta. Apostolus etiam Paulus auctoritatibus ethnicorum in sua prædicatione est usus ut patet *Actuum*, XVII, et *ad Titum*, I.

Item, Gregorius in IX. lib. *Moral.*, exponens illud *Job*, IX: « Qui facis Arcturum et Orionas, » etc., sic dicit: « Hæc quippe astrorum nomina a cultoribus sapientiæ carnalis inventa sunt. Sic ergo in sacro eloquio sapientes Dei sermonem trahunt a sapientibus sæculi, sicut in eo pro-

le langage de l'infirmité humaine en lui-même. Ces paroles prouvent encore que ceux qui enseignent la sainte Ecriture peuvent employer l'éloquence et la sagesse du siècle. Il importe de savoir que l'Ecriture nous recommande, en certaines circonstances, d'avoir recours à l'éloquence et à la sagesse du siècle, et que dans d'autres circonstances, elle nous blâme de le faire. Elle blâme celui qui n'y a recours que par vaine gloire et qui en fait le but principal de ses efforts. Il est nécessaire, en effet, alors, ou qu'elle taise, ou qu'elle nie ce que n'approuve pas la science profane, tel, par exemple, que les articles de foi qui sont au-dessus de la raison humaine. Pareillement, celui qui a pour but principal de faire de l'éloquence, ne cherche point à faire admirer les choses qu'il dit, il cherche bien plutôt à se faire admirer lui-même. C'est de cette manière que les faux apôtres usent de l'éloquence et de la sagesse humaine. L'Apôtre s'élève contre eux dans la seconde Epître aux Corinthiens. Le commentaire des paroles suivantes de la 1^{re} Ep. aux Cor., ch. I : « Ne vous appuyez pas sur les paroles de la sagesse humaine, » s'exprime comme il suit : « Les faux apôtres, pour ne pas paroître insensés aux prudents du monde, s'appuyoient doublement sur la sagesse du monde pour prêcher Jésus-Christ; ils le faisoient en étudiant l'éloquence et en évitant ce que le monde appelle folie. » Il est parfois recommandé à certaines personnes d'avoir recours à la sagesse et à l'éloquence profane, quand ce n'est pas pour se produire, mais bien pour l'utilité de ses auditeurs, que par ce moyen on instruit et plus facilement et plus utilement; elles servent aussi parfois à convaincre les adversaires. Elles sont encore recommandées à celui qui ne se les propose pas comme fin dernière, mais qui s'en sert pour se soumettre à l'Ecriture sainte à laquelle il est, avant tout, attaché, afin, par ce moyen, de tout soumettre à cette même Ecriture, conformément à ce qui est écrit, II. Cor., ch. X :

utilitate hominis vocem in se humanæ passionis ipse conditor hominum sumit Deus. » Ex quo iterum patet, quod doctoribus sacræ Scripturæ convenit eloquentia et sapientia sæculari uti. Sciendum est igitur, quod uti sapientia et eloquentia sæculari in sacra Scriptura quodammodo commendatur et quodammodo reprehenditur. Reprehenditur quidem, quando aliquis ad jactantiam eis utitur, et quando eloquentiæ et sapientiæ sæculari principaliter studet. Tunc enim oportet quod illa vel taceat, vel neget quæ sæcularis scientia non approbat, sicut articulos fidei qui sunt supra humanam rationem. Et similiter qui eloquentiæ principaliter studet, homines non intendit inducere in admirationem eorum quæ dicit, sed dicentis. Et

hoc modo humana sapientia et eloquentia pseudoapostoli utebantur, contra quos Apostolus loquitur in epistola II. ad Cor. Unde I. ad Cor., super illud : « Non in humanæ sapientiæ verbis, » dicit Glossa : « Pseudoapostoli, ne stulti viderentur prudentibus mundi, in sapientia humana Christum prædicabant dupliciter, scilicet eloquentiæ studentes et quæ mundus stulta judicat, evitantes. » Commendatur autem quando ad se non ostentandum, sed ad utilitatem audientium, qui sic quandoque facilius et efficacius instruuntur, vel convincuntur adversarii, utitur aliquis sapientia et eloquentia sæculari. Et iterum, quando aliquis non principaliter eis intendit, sed eis utitur in obsequium sacræ Scripturæ, cui principaliter inhæret ut sic omnia alia in obse-

« Réduisant en captivité toute intelligence pour Jésus-Christ. » C'étoit dans ce sens que les apôtres étoient éloquents. Saint Augustin dit à cette occasion, dans son livre de la Doctrine chrétienne ; que « la sagesse étoit le guide des paroles de l'Apôtre et que l'éloquence en étoit la compagne, et que la sagesse qui venoit la première ne rejettoit pas l'éloquence sa compagne. » Les docteurs qui sont venus après ont néanmoins fait un plus grand usage de la sagesse et de l'éloquence profanes, et cela pour la même raison qui fit que d'abord on ne choisit pas pour prêcher les philosophes qui enseignoient en ce temps-là, mais bien des hommes du peuple, des pécheurs qui, par la suite, convertirent les philosophes et les orateurs ; et cela se fit ainsi pour que notre foi ne repose pas sur la sagesse humaine, mais sur la puissance de Dieu, et qu'aucune chair ne s'en glorifie devant lui, ainsi qu'il est écrit, I. Cor., ch. I, dans le texte et le commentaire des paroles suivantes : « Considérez comment vous avez été appelés, mes frères, etc. » On trouve là la réponse aux deux premières objections de nos adversaires.

On répond à leur troisième objection, que d'après ce que dit saint Augustin dans son quatrième livre de la Doctrine chrétienne : « L'Apôtre quand il dit : « Quoique je ne sois pas habile à parler, mais que ce ne soit pas la science qui me manque, » semble, en quelque sorte, se rendre par concession à ses détracteurs ; mais tout en le reconnoissant il semble ne pas l'avouer. Il prouve par là que la sagesse est plus utile aux docteurs que l'éloquence. Saint Augustin ajoute pour la même raison : « Il n'a pas hésité à avouer ouvertement la science sans laquelle il ne lui eût pas été possible d'être le docteur des nations. » Si on entend ces paroles d'une manière affirmative, il ne faut pas entendre par là que l'Apôtre avoit recours à l'éloquence, de manière à avoir pour but principal d'orner son discours, comme le font

quium ejus assumat, secundum id quod habetur II. Corint., X : « In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi, » et ita etiam Apostoli eloquentia utebantur. Unde Augustinus in IV. De doctr. christ., dicit, quod in verbis Apostoli erat dux sapientia et sequens comes eloquentia, et sapientia præcedens eloquentiam sequentem non respuebat ; sed tamen posteriores doctores magis adhuc usi sunt sapientia et eloquentia sæculari propter eandem rationem, qua non prius philosophi rectores sunt electi ad prædicandum, sed plebei et piscatores, qui postmodum philosophos et oratores convertierunt, ut scilicet fides nostra non consistat in sapientia hominum, sed in virtute Dei, et non gloriatur omnis caro coram illo, ut

habetur I. ad Corint., I, in textu et Glossa super illud : « Videte vocationem vestram fratres, » etc. Et per hoc patet responsio ad duo prima quæ in contrarium objiciebantur.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum in IV. De doctr. christ., videtur Apostolus, ubi ait : « Etsi imperitus sermone, sed non scientia, » quasi concedendo obrectatoribus sic locutus, non tanquam id agnosceret confitendo, in quo ostendit quod plus prodest doctori sapientia quam eloquentia. Unde Augustinus subjungit : « Scientiam plane non cunctatus est profiteri, sine qua esse doctor gentium non valeret. » Si autem hoc assertive intelligatur, non est intelligendum quin Apostolus eloquentia uteretur, sed quia non principale studium apponebat ad

les rétheurs ; on peut encore interpréter littéralement cela d'un embarras de langue. C'est pourquoi le commentaire de ces paroles : « Bien que je ne sois pas habile à parler, » ajoute : « Ou parce que je n'orne pas mon discours, ou parce que j'éprouve de la difficulté à parler ; » quand aux faux apôtres, ils mettoient tous leurs soins à parer leurs discours. Il ajoute encore au même endroit, qu'ils préparoient avec soin leurs discours, et que ces soins, qu'ils leur donnoient, faisoient que les Corinthiens les préféroient à l'Apôtre.

A leur quatrième objection, on répond : lorsqu'il arrive qu'une chose passe toute entière dans une autre, on ne dit pas alors qu'il y ait mélange ; il y a mélange quand de la réunion de deux choses il en résulte une troisième par conversion. C'est pourquoi lorsqu'on ajoute quelque chose de la sagesse séculière à l'Écriture sainte, ce qu'on ajoute appartient à la vérité de la foi, le vin de l'Écriture n'est n'est pas mêlé, il demeure pur. Il est mêlé quand on ajoute quelque chose qui corrompt la vérité de la sainte Écriture, ce qui fait que le commentaire ajoute au même endroit : « Celui qui doit reprendre ses auditeurs au moyen des préceptes de l'Écriture et qui les atténue au gré de sa volonté corrompt le vin, en y mêlant sa propre manière de voir. » Ces paroles servent de réponse à leur cinquième objection.

A leur sixième objection, on répond : le commentaire parle ici de cette sagesse du siècle qui est l'ennemi de Dieu, et cela a lieu quand on place la sagesse du siècle en première ligne. Il suit alors de cette manière d'agir que celui qui le fait veut régler la foi d'après les enseignements de la sagesse du siècle, et de là découlent les hérésies contraires à Jésus-Christ. Le commentaire qui suit sur le livre des Proverbes parle dans le même sens, et fournit une réponse à leur septième objection.

ornatum verborum, ut rhetores faciunt, vel quia ad litteram impeditæ linguæ erat. Unde Glossa ibi dicit : « Nam etsi sim imperitus sermone, » Glossa : « quia non orno verba, vel quia impeditæ linguæ sum, » sed pseudoapostoli principale studium apponebant ad ornandum verba. Unde ibidem subditur, quod verba componebant, et quod Corinthii causa accurati sermonis eos Apostolo præferebant.

Ad quartum dicendum, quod quando aliquid totaliter transit in alterum, non dicitur esse mixtio ; sed quando est mixtio utrumque miscibilem convertitur in unum tertium, et ideo quando aliquid adjungitur sacræ Scripturæ de sapientia sæculari, quod cedit in fidei veritatem, vinum sacræ Scripturæ non est mixtum, sed purum re-

manet. Tunc autem mixtum fit, quando aliquid adjungitur, quod corrumpit sacræ Scripturæ veritatem. Unde Glossa ibidem dicit : « Qui præcepta sacræ Scripturæ quibus debet auditores corrigere, ad illorum voluntatem emollit, sensu suo admixto vinum corrumpit. » Et per hoc patet responsio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de sapientia sæculari, quæ adversa est Deo, quod contingit quando sapientia sæcularis ponitur principalis. Tunc enim sequitur quod aliquis velit regulare fidem secundum documenta sapientiæ sæcularis, et exinde sequuntur hæreses contrariæ Christo. Et hoc modo etiam loquitur Glossa, sequens inducta de *Prov.* Unde patet responsio ad septimum.

On répond à leur huitième objection, que loin d'empêcher les bons de faire ce qu'ils font bien, et que par le fait même qu'il en est qui le font sans être méprisés, on ne doit, au contraire, en éloigner que ceux qui s'avilissent en le faisant. Ainsi donc, il ne faut pas défendre aux religieux les œuvres de la perfection par la raison qu'il est certains prélats qui suivent les inclinations de la chair et qui se rendent méprisables en les faisant. On ne doit pas blâmer non plus la prédication de certains religieux, parce qu'elle n'est pas suivie, bien que celle de certains prélats, quoique plus suivie, soit néanmoins méprisée.

CHAPITRE XIII.

Comment ils pervertissent le jugement sur les choses en diffamant les religieux. La première, c'est parce qu'ils se recommandent ou se font recommander par lettres.

Nous allons voir maintenant comment ils jugent mal des choses, blâmant d'une manière absolue celles qui peuvent et se bien et se mal faire. 1° Ils blâment les religieux, soit de ce qu'ils se recommandent, soit de ce qu'ils recommandent leur religion, et de ce qu'ils se font recommander par les lettres d'autrui; 2° parce que au lieu de supporter les propos de leurs adversaires ils leur résistent; 3° de ce qu'ils ont recours à la justice; 4° de ce qu'ils font punir ceux qui les persécutent; 5° de ce qu'ils cherchent à plaire aux hommes; 6° de ce qu'ils se réjouissent des choses merveilleuses que Dieu opère par leur intermédiaire; 7° de ce qu'ils fréquentent les cours des rois et des princes.

1° Ils s'efforcent de prouver qu'il ne leur est pas permis de se recommander eux-mêmes. Ils citent à leur appui le commentaire des paroles suivantes, Rom., ch. ult. : « Par des discours flatteurs et des bénédictions. » Ce commentaire ajoute : « Les faux apôtres recomman-

Ad octavum dicendum, quod non sunt prohibendi boni ab his quæ bene faciunt propter hoc quod ex comparatione eorum aliqui non contemnuntur, sed magis illi qui se contemptibiles reddunt. Unde sicut religiosi non sunt prohibendi ab operibus perfectionis propter hoc, quod aliqui prælati ex eorum comparatione carnaliter viventes contemptibiles redduntur; ita nec religiosorum deserta prædicatio reprehendenda est, quamvis aliquorum prælatorum minus deserta prædicatio contemnatur.

CAPUT XIII.

Quomodo iudicium pervertunt in rebus religiosos infamando, et prima quia se et religionem suam commendant, et per epistolas commendari procurant.

Nunc restat videre quomodo iudicium de

rebus pervertunt, ea quæ bene et male fieri possunt præcise reprehendendo. Reprehendunt enim religiosos primo de hoc, quod se, vel suam religionem commendant, vel commendari per epistolas aliorum procurant. Secundo, quod detractorum suorum verba non sustinent, sed eis resistunt. Tertio, de hoc quod in iudicio contendunt. Quarto, de hoc quod persecutores suos puniri procurant. Quinto, de hoc quod hominibus placere volunt. Sexto, de hoc quod gaudent de his quæ magnifice Deus per eos facit. Septimo, de hoc quod curias regum et potentum frequentant.

Quod autem seipsos commendare non debeant, probare nituntur primo per illud quod habetur Rom., ult., super illud : « Per dulces sermones et benedictiones, » Glossa : « Compositis verbis suam traditio-

doient ce qu'ils donnoient par des expressions choisies, dont ils se servoient pour tromper les simples ; » par conséquent comme les religieux recommandent leur ordre et qu'ils y attirent par ce moyen certaines personnes, il s'ensuit qu'ils sont de faux apôtres, qu'ils ressemblent aux pharisiens, desquels il est dit, *Matth.*, ch. XXIII : « Malheur à vous scribes et pharisiens hypocrites, qui parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte. »

2° Il est écrit, *II. Cor.*, ch. III : « Nous commençons de nouveau à nous recommander nous-mêmes ; » le commentaire ajoute, « comme il y avoit quelqu'un qui nous l'impose. » A Dieu ne plaise que nous le fassions. Ils concluent de là, comme précédemment.

3° Il est écrit plus bas : « Est-ce que nous aurons besoin de lettres de recommandation pour vous, ou de vous comme certains autres ; » le commentaire ajoute : « C'est-à-dire les faux apôtres, qu'aucune vertu ne recommandoit ? Nous n'en avons aucun besoin. » Ceci prouve que ceux qui se procurent des lettres de recommandation sont de faux apôtres.

4° Il est dit, *II. Cor.*, ch. IV : « Nous nous recommandons nous-mêmes en publiant la vérité. » Le commentaire ajoute : « Sans nous mettre en parallèle avec nos adversaires. » Donc les religieux qui par leurs recommandations préfèrent leur religion à celle des autres, ne sont pas de vrais apôtres.

5° Il est écrit, *II. Cor.*, ch. IV : « Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais c'est Jésus-Christ que nous prêchons. » Or ceux qui se recommandent se prêchent eux-mêmes. Donc ceux qui se recommandent eux-mêmes n'imitent pas les vrais Apôtres.

6° On lit, *II. Cor.*, ch. X : « Nous n'osons ni nous mêler, ni nous comparer à certains hommes qui se recommandent eux-mêmes. » Le commentaire ajoute : « C'est-à-dire aux faux apôtres. » Donc ils sont de faux apôtres ceux qui se recommandent de la sorte.

nem commendabant pseudoapostoli, quibus simplicium corda decipiebant ; » unde cum religiosi suum ordinem commendent, et per hoc aliquos ad suum ordinem trahant, se pseudoapostolos ostendunt et similes Phariseis, de quibus dicitur *Matth.*, XXIII : « Væ vobis Scribæ et Pharisei hypocritæ, qui circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum. »

Item, *II. Cor.*, III : « Incipimus iterum nosmetipsos commendare, » Glossa : « Quasi est aliquis, qui hoc imponat nobis » Absit ut hoc faciamus, et sic idem quod prius.

Item, ibidem subditur : « Aut numquid egemus commendatitiis epistolis ad vos aut ex vobis, sicut quidam. » Glossa : « Id est pseudoapostoli quos nulla virtus commendat ? » Utique non egemus, in quo videtur

quod illi qui commendatitias litteras procurant, sint pseudoapostoli.

Item, *II. Cor.*, IV : « In manifestatione veritatis commendantes nosmetipsos. » Glossa : « Sine comparatione adversariorum. » Ergo religiosi qui se commendantes religionem suam aliis religionibus præferunt, non sunt veri apostoli.

Item, *II. Cor.*, IV : « Non enim nosmetipsos prædicamus, sed Jesum Christum ; sed illi qui seipsos commendant, seipsos prædicant. » Ergo tales non sunt verorum Apostolorum imitatores.

Item, *II. Cor.*, X : « Non enim audemus inserere aut comparare nos quibusdam qui seipsos commendant. » Glossa : « id est, pseudo. » Ergo illi qui seipsos commendant, videntur esse pseudoapostoli.

7° On lit encore, II. Cor., ch. X : « Cen'est pas celui qui se recommande lui-même qui est approuvé, mais bien celui que Dieu recommande. » Donc Dieu n'approuve pas ceux qui se recommandent eux-mêmes.

8° Il est écrit, Prov. XXVII : « Laissez la bouche d'autrui vous louer, et ne vous louez pas vous-même. » Il est encore écrit au livre des Proverbes, ch. XXVIII : « Celui qui se vante et s'exalte, excite les querelles. » Ces paroles prouvent combien est répréhensible celui qui se recommande lui-même.

9° Il est dit dans saint Jean, ch. VIII : « Si je me glorifie moi-même, ma gloire devient inutile. » Donc à plus forte raison est-elle nulle la gloire de ceux qui se recommandent eux-mêmes. Ils cherchent à prouver par les raisons qui précèdent qu'il n'est permis à personne de se recommander soi-même, non plus que son état. Mais que dans certaines circonstances les saints se soient recommandés eux-mêmes, c'est ce que prouvent d'une manière évidente l'ancien et le nouveau Testament.

1° Il est écrit dans Néhémie, ch. V, qu'il a dit pour se recommander lui-même : « Je n'ai point demandé ma nourriture pendant que j'étois à la tête du peuple, car ce même peuple étoit exténué. Souvenez-vous de moi, Seigneur, pour tout le bien que j'ai fait. »

2° On lit dans le livre de Job, ch. XXXI : « J'ai fait alliance avec mes yeux pour ne pas même penser à une vierge; » et ch. XX : « J'ai revêtu la justice et je m'en suis paré comme d'un vêtement. » Il dit dans l'un et l'autre chapitre une foule de choses qui le recommandent évidemment.

3° L'Apôtre dit, Rom., ch. XV : « Je n'ose pas parler des choses que Jésus-Christ a faites par moi; » et plus bas : « J'ai fait connoître l'Evangile dans un rayon qui s'entend de Jérusalem jusqu'à l'Illyrie. »

4° Il est écrit, I. Cor., ch. XV : « J'ai travaillé plus que tous ceux-

Item, II. Cor., X : « Non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat. » Ergo illi qui seipsos commendant non sunt a Deo approbati.

Item, Prov., XXVII : « Laudet te os alienum et non tuum, extraneus et non labia tua. » Item, Prov., XXVIII : « Qui se jactat et dilatatur, jurgia concitat; » ex quibus patet quam reprobabile sit, quod aliquis seipsum commendet.

Item, Joan., VIII : « Si ego glorifico meipsum, gloria mea nihil est. » Ergo multo fortius qui seipsos commendant, ostendunt gloriam suam nihil esse. Et sic ex omnibus prædictis ostendere nituntur, quod non liceat alicui seipsum aut suum statum commendare; sed quod aliquando sancti seipsos commendant, hoc manifeste pro-

batur tam ex veteri quam ex novo testamento. Dicitur enim *Nehem.*, V, quod ipse in sui commendationem dixit : « Insuper et annonas ducatus mei non quæsi; valde enim erat attenuatus populus. Memento mei Deus meus in bonum secundum omnia quæ feci. »

Item, *Job*, XXXI : « Pepigi fœdus cum oculis meis, ut nec cogitarem quidem de virgine, » et XXIX : « JÛstitia indutus sum et vestivi me sicut vestimento, » et multa alia in utroque capitulo dicit manifeste ad sui commendationem.

Item, Apostolus, *Rom.*, XV : « Non enim audeo aliquid loqui eorum quæ per me non effecit Christus, » et infra : « Ab Hierusalem per circuitum usque ad Illyricum replevi evangelium Christi. »

Item, I. Cor., XV : « Abundantius illis

ci; » et dans II. Cor., ch. II : « Mais puisqu'il y en a qui sont si hardis, je veux bien faire une imprudence en me rendant aussi hardi qu'eux. » Il dit encore une foule d'autres choses pour se recommander.

5° Il est écrit, Gal., ch. I : « Je n'ai acquiescé ni à la chair ni au sang. » Il dit encore dans ce même chapitre et dans le suivant beaucoup d'autres choses, qui ont pour but de le recommander lui-même. Qu'il ait aussi recommandé son état, c'est ce que prouvent d'une manière claire les paroles suivantes, II. Cor., ch. III : « Et c'est lui qui nous a rendus capables d'être les ministres de la nouvelle alliance, non pas de la lettre, mais de l'esprit. » Il ajoute encore ici une foule de choses qui recommandent la dignité apostolique. Il est donc prouvé par là, que les religieux peuvent recommander leur religion, et par conséquent amener les autres à en faire partie.

6° L'Apôtre, I. Cor., ch. VII, recommandant la virginité, et exhortant à embrasser un état qu'il avoit embrassé lui-même, s'exprime comme il suit : « Mon désir est que tous les hommes soient comme moi. » Donc les religieux qui sont dans un état de perfection peuvent recommander leur religion. Par conséquent, comme parfois il est louable de se recommander, d'autres fois aussi c'est une chose défendue. Saint Grégoire, dans sa neuvième homélie de la première partie de son explication d'Ezéchiel, fait connoître quand c'est une chose permise, et il s'exprime comme il suit : « Les justes et les parfaits prêchent quelquefois leurs propres vertus, ils disent les biens qu'ils ont reçus de Dieu, non pas pour se rendre recommandables parmi les hommes en se faisant connoître, mais bien pour conduire à la vie, par leur exemple, ceux à qui ils prêchent. » Saint Paul raconte aux Corinthiens, qu'il a été transporté dans le paradis, dans la vue de détourner leur attention des faux prédicateurs. Il ajoute plus bas :

omnibus laboravi, » et II. Cor., II : « In quo quis audet, audeo et ego, » et multa alia quæ ibi in sui commendationem dicit.

Item, Galat., I : « Non acquievi carni et sanguini, » et multa alia in eodem et sequenti capite dicit, quæ ad suam commendationem pertinent. Quod etiam statum suum commendaverit, expresse patet, II. Cor., III : « Qui et idoneos nos fecit ministros novi Testamenti non littera, sed spiritu, » et ibi multa alia subjungit ad commendationem apostolicæ dignitatis, et ita patet, quod religioso licet suam religionem commendare, et per hoc alios ad suam religionem adducere.

Item, Apostolus, I. Cor., VII, virginitatis perfectionem commendans, et alios virgi-

nitatis statum in quo erat, ipse hortabatur, dicens : « Volo omnes homines esse sicut meipsum; » ergo et religiosi in statu perfectionis possunt suam religionem commendare. Quia ergo commendare seipsum aliquando quidem est laudabile, aliquando vero reprehenditur, qualiter boni seipsos commendare possint, Gregorius ostendit in Homilia IX, primæ partis super *Ezech.*, sic dicens : « Justi atque perfecti aliquando suas virtutes prædicant, bona quæ divinitus acceperunt, narrant, non ut ipsi apud homines sua ostensione proficiant, sed ut eos quibus prædicant, exemplo suo ad vitam trahant. Quod in paradysum ductus sit Paulus, Corinthiis narrat, ut eorum sensum a falsis prædicatoribus avertat; » et infra : « Quod perfecti cum faciunt, id :

« Que lorsque ceux qui sont parfaits, agissent de la sorte, c'est-à-dire lorsqu'ils disent leurs vertus, ils imitent en cela le Dieu tout-puissant, qui raconte aux hommes ses propres louanges, afin qu'ils le connoissent. » Mais pour que personne n'ait la présomption de se louer à tout propos, il ajoute peu après, quelles sont les causes pour lesquelles il est permis de se louer. Il dit à cette occasion : « Il nous importe de savoir par rapport à ceux-ci, c'est-à-dire par rapport aux justes, qu'ils ne fount jamais connoître leur bien à eux, à moins que, comme je l'ai dit, le bien du prochain l'exige, ou qu'ils y soient contraints par la nécessité. » C'est pourquoi saint Paul, quand il énumère ses vertus aux Corinthiens, ajoute : « Je suis devenu insensé ; vous m'y avez forcé. » Il arrive aussi parfois que la nécessité leur en fait un devoir, et que le bien qu'ils disent d'eux-mêmes ne profite qu'à eux seuls ; c'est dans ce sens que parle le bienheureux Job, lorsqu'il s'exprime comme il suit : « J'ai servi d'œil à l'aveugle, etc. » Mais, comme au milieu des douleurs qui provenoient des plaies qui couvroient son corps, ses amis l'accusoient d'avoir été impie, dur envers le prochain et l'oppresser des pauvres ; en but aux châtimens de Dieu et aux reproches des hommes, le saint homme voit son esprit gravement ébranlé, et poussé violemment vers l'abîme du désespoir : exposé à y tomber d'un moment à l'autre, il rappelle, pour éviter cette chute, le souvenir du bien qu'il a fait. Si donc il raconte les biens qu'il a faits, il ne désire pas les faire connoître aux autres, pour qu'ils l'en louent, il ne le fait que pour fortifier son esprit par l'espérance.

Tout ce qui précède prouve que, pour plusieurs raisons, les justes peuvent se recommander eux-mêmes, non pas pour se glorifier auprès des hommes, mais bien dans l'intérêt de leur ame ou de celles des autres ; il est surtout permis à l'homme parfait de recommander son état, afin d'exciter les autres à embrasser la perfection, de même qu'il

est, cum virtutes proprias loquuntur, in hoc quoque imitatores omnipotentis Dei sunt, qui laudes suas hominibus loquitur, ut ab hominibus cognoscatur ; » sed ne passim quisque se laudare præsumat, post pauca subjungit in quibus causis se commendare debeant, unde dicit : « De quibus tamen scilicet justis, sciendum est quod nunquam bona sua detegunt, nisi eos, ut dixi aut proximorum utilitas, aut certe nimia necessitas cogat. » Unde Paulus Apostolus cum virtutes suas Corinthiis enumerasset, adjunxit : « Factus sum insipientis, vos me coegistis. » Fit vero aliquando ut necessitate compulsi in bonis quæ de se referunt non aliorum utilitatem, sed suam requirant, sicut beatus Job facta sua enumerat, dicens : « Oculus fui cæco, » etc.,

sed quia in vulnere doloris positus ab amicis increpantibus impie egisse, et violentus proximis, atque oppressor pauperum fuisse dicebatur, vir sanctus inter flagella Dei et humanæ increpationis verba deprehensus, mentem suam graviter concuti, atque ad desperationis foveam conspexit impelli, qui jamjam cadere poterat, nisi ad memoriam bene acta sua revocasset. Quod ergo bona sua enumerat, non innotescere aliis quasi ex laude desiderat, sed ad spem animi reformat.

Patet igitur ex prædictis, quod multis ex causis possunt justî commendare seipos non quasi gloriam hominibus quærentes, sed propter animæ utilitatem suam vel aliorum ; præcipue autem licet perfecto viro statum perfectionis commendare, ut

est permis à un chrétien de recommander la religion chrétienne aux infidèles, pour les convertir à la foi, et plus leur sainteté est grande, plus aussi ils sont animés du zèle de convertir les autres à l'état de perfection. C'est ce qui fait dire à saint Paul, *Act.*, ch. XXVI: « Plut à Dieu que non-seulement il ne s'en fallût guère, mais qu'il ne s'en fallût pas du tout, que vous fussiez vous et les autres tels que je suis. »

1° Quant à ce qui se lit, *Rom.*, ch. ult. : « Que les faux apôtres recommandoient ce qu'ils enseignoient ; » le commentaire établit que leur enseignement consistoit à contraindre les gentils à judaïser ; et ils se servoient de discours brillants pour recommander cet enseignement, et cela, afin de pervertir les ignorants. Il ne donne donc pas le nom d'enseignement ou tradition à un état quelconque de religion, mais il appelle ainsi une doctrine fausse et hérétique.

2° Pour ce qui est des paroles de saint Matthieu, ch. XXIII, les pharisiens n'y sont pas blâmés pour les soins qu'ils prenoient de faire des prosélytes ; on les blâme seulement de ce qu'après les avoir convertis, ils leur insinuoient de fausses doctrines, ou encore de ce que leurs prosélytes à la vue de leurs vices retournoient au paganisme, ce qui les rendoit passibles d'un plus grand châtement, ainsi que le prouve le commentaire des mêmes paroles. Quant à ce qui est encore écrit, *II. Cor.*, ch. III, on répond que les Apôtres ne se recommandoient pas eux-mêmes, en cherchant leur propre gloire, mais qu'ils le faisoient pour les causes que nous indique saint Grégoire.

3° On répond à leur troisième objection : l'Apôtre ne nie point qu'il faille se servir de lettres de recommandation ; il établit seulement que pour lui il n'en avoit pas besoin, comme les faux apôtres que aucune vertu ne recommandait, ainsi que le dit le commentaire. Quant aux saints, eux, ils ont parfois besoin de lettres de recom-

alii ad perfectionem sequendam inflammantur, sicut Christiano, licet Christianam religionem commendare apud infideles, ut ad fidem convertantur, et quanto sunt magis sancti, tanto hunc zelum convertendi alios ad statum perfectionis magis habent. Unde Paulus dicebat, *Act.*, XXVI : « Opto apud Deum et in modico, et in magno non tantum te, sed etiam omnes qui audiunt hodie tales fieri qualis et ego sum. »

Quod ergo dicitur, *Rom.*, ult., quod pseudo traditiones suas commendabant, patet per Glossam ibidem, quod traditio eorum erat, quod cogeabant gentes judaizare et hanc traditionem compositis verbis commendabant ad simplices pervertendos. Non ergo traditionem nominat aliquem religio-

nis statum, sed falsam doctrinam et hæreticam. Et *Matth.*, XXIII, non reprehenduntur Pharisei de hoc quod solliciti erant faciendi proselytos, sed de hoc quod postquam eos converterant, falsis doctrinis imbuebant, vel quia proselyti videntes eorum vitia, rursus ad gentilitatem revertebantur ; et sic majori pœna erant digni, ut patet per Glossam ibidem. Ad aliud vero quod dicitur, *II. Cor.*, III, dicendum, quod Apostoli non commendabant semetipsos, quasi gloriam suam quærentes, sed ex causis quas Gregorius dicit.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus non negat quin sit commendatitiis litteris utendum, sed ostendit se eis non indigere quantum ad se, sicut indigebant pseudoapostoli, quos nulla virtus commendabat,

mandation, non pas pour eux, mais à cause de ceux qui né connoissent ni leur puissance ni leur autorité, et c'est ainsi que saint Paul recommande Timothée, I. Cor., ch. ult. : « Si Timothée vient parmi vous, veillez à ce qu'il n'ait rien à craindre. Il fait en effet l'œuvre de Dieu, etc. » Le même Apôtre dit, Phil., ch. II : « J'espère que par Notre-Seigneur Jésus-Christ, je pourrai bientôt vous envoyer Timothé, etc., » et un peu plus loin : « Je n'ai personne de plus cher. » Il dit, Col., ch. ult. : « Marc, parent de Barnabé, de qui vous avez reçu les commandements, etc.; » et dans celle aux Romains, ch. ult. : « Je vous recommande notre sœur Phœbée, etc. » De là s'est établi la coutume, que ceux qui sont envoyés reçoivent de ceux qui les envoient des lettres de recommandation qui rendent témoignage de leur conduite.

4° A leur quatrième objection on répond ; comme les saints ne se recommandent pas eux-mêmes, dans l'intérêt de leur propre gloire, mais dans l'intérêt des autres ; c'est pour la même raison que parfois ils se préfèrent aux autres. Ainsi, quelquefois les saints se préfèrent aux méchants, afin que le peuple évite ceux-ci et imite ceux-là, ainsi que le dit l'Apôtre, II. Cor., ch. II : « Sont-ils ministres de Jésus-Christ ; quand je devrois passer pour imprudent, je le suis plus qu'eux. » Ils se préfèrent parfois aux bons, pour conserver leur autorité parmi les hommes ; car s'ils en étoient méprisés, ils ne pourroient faire aucun bien parmi eux, ce qui fait que l'Apôtre se préfère sous certains rapports, même aux vrais Apôtres. Il dit dans I. Cor., ch. XV : « Sa grace n'a pas été vaine en moi, mais j'ai travaillé plus que tous les autres. » Or, ils sont bien moins répréhensibles, ceux qui préfèrent leur état à celui des autres, qui est moins parfait que le leur ; car une semblable préférence sent moins la gloire privée ; et c'est de cette manière que l'Apôtre, II. Cor., ch. III, a montré une préférence mar-

ut Glossa dicit. Indigent autem sancti quandoque commendatitiis litteris non propter se, sed propter alios qui eorum virtutem vel auctoritatem ignorant, et hoc modo Paulus Timotheum in sua epistola commendavit, I. Cor., ult. : « Si venerit Timotheus, videte ut sine timore sit apud vos. Opus enim Domini operatur, » etc. Et Phil., II : « Spero autem in Domino Jesu Timotheum me cito mittere, » etc. Et post : « Neminem enim habeo tam unanimem. » Et Coloss., ult. : « Marcus consobrinus Barnabæ, de quo accepistis mandata, » etc. Et Rom., ult. : « Commendo vobis Phœbem sororem nostram, » etc. Et exinde inolevit consuetudo, ut illi qui mittuntur a mittentibus, litteras testimoniales et commendatitias accipiant.

Ad quartum dicendum, quod sicut sancti non commendant seipsos ut gloriam propriam habeant, sed propter utilitatem aliorum, ita et quandoque se aliis præferunt. Sic enim quandoque sancti se præferunt malis, ut mali evitentur a populo qui sanctos imitatur, sicut Apostolus, II. Cor., II : « Ministri Christi sunt, et ego (ut minus sapiens dico) plus ego. » Quandoque etiam bonis præferunt se, ut in auctoritate apud homines habeantur, a quibus si contemnuntur, proficere in eis non possunt, et sic Apostolus seipsum prætulit etiam veris Apostolis quantum ad aliquid. I. Cor., XV : « Gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi. » Sed adhuc magis sine reprehensione præferunt statum suum statui alio-

quée pour les ministres du nouveau Testament sur ceux de l'ancien. C'est aussi pour cette raison que, I. Tim., ch. V, il préfère l'état des docteurs, qui étoit le sien, aux autres états de l'Eglise, lorsqu'il dit : « Les prêtres qui président dignement, méritent un double honneur, surtout ceux qui prêchent et qui enseignent. » On peut encore dire que ce commentaire est pris dans un sens faux. L'Apôtre ne parle pas en effet ici, de la recommandation verbale, mais bien de celle qui résulte des actions, et qui les rendoient recommandables dans la conscience des hommes ; c'est ce que prouve le texte même. Il est constant que les actions auxquelles ils se livroient, faisoient qu'aux yeux des hommes ils valoient mieux que les faux apôtres, puisque ces œuvres valoient mieux que les leurs. Il résulte de là qu'il faut entendre les paroles qui suivent : « Sans nous comparer à nos adversaires, » dans ce sens : « Beaucoup plus que nos adversaires ; » ce qui fait que le commentaire cité prouve tout le contraire de ce qu'on veut lui faire prouver.

5° Quant à leur cinquième objection, le commentaire y répond lui-même d'une manière claire : « Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes ; c'est-à-dire, notre prédication n'a pas pour but notre gloire, nos intérêts, mais bien la gloire de Jésus-Christ. » Bien que les saints parfois se recommandent, ce n'est pas leur gloire qu'ils cherchent ; ils ne cherchent que celle de Dieu, en faisant avancer les autres dans les voies de la perfection.

6°, 7° Le commentaire fournit à leur sixième objection une réponse péremptoire. Il s'exprime comme il suit : « Nous ne nous confondons pas avec certains Apôtres ; » c'est-à-dire avec les faux apôtres, qui n'étant pas envoyés de Dieu se recommandent eux-mêmes par quelques actes ; mais Dieu ne les recommande pas. On ne peut donc conclure de là qu'une chose, c'est que ceux que Dieu envoie par les évêques de l'Eglise, peuvent se recommander eux-mêmes, puisque

rum minus perfecto, in quantum talis comparatio minus sapit privatam gloriam ; et hoc modo Apostolus, II. Cor., III, prætulit ministros novi Testamenti ministris veteris. Hoc etiam modo, I. ad Timoth., V, statum doctorum, de quorum numero erat, aliis statibus Ecclesiæ præfert, dicens : « Qui bene præsent presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant verbo et doctrina ; » vel potest dici, quod Glossa illa in falso sensu inducitur. Apostolus enim ibi loquitur non de commendatione per verba, sed per facta, quibus se commendabiles in conscientiis hominum reddebant, ut patet ex ipso textu, et constat quod ex operibus se meliores ostendebant quam pseudoapostoli facerent, cum meliora opera facerent. Unde quod

dicit : « Sine comparatione adversariorum, » exponendum est, id est, incomparabiliter plusquam adversarii, unde Glossa est contra id ad quod inducitur.

Ad quintum patet responsio per hoc, quod Glossa ibidem dicit : « Non enim prædicamus nosmetipsos, id est, prædicatio nostra non tendit ad gloriam nostram, vel ad lucra nostra, sed ad gloriam Christi. » Sancti enim etsi aliquando se commendant, non tamen ex hoc quærunt gloriam suam, sed Dei perfectum aliorum.

Ad sextum patet responsio per Glossam quæ ibi dicit : « Non inferimus nos quibusdam, id est pseudo, qui non missi a Deo commendant seipsos aliquibus actibus, non Deus eos. » Unde ex hoc non potest concludi quin illi qui sunt a Deo per præ-

Dieu les recommande en leur accordant les dons de grâces, pour les causes néanmoins énumérées plus haut. On peut répondre de la même manière à leur septième objection.

8°, 9° A leurs huitième et neuvième objections on répond; les preuves rapportées parlent de la louange dont quelqu'un se sert pour se recommander lui-même, cherchant sa propre gloire.

10° On trouve aussi la réponse à leur dixième objection, dans le commentaire interlinéaire qui s'exprime en ces termes : « Si je me glorifie moi-même seul. » D'où il résulte, que si ceux que Dieu ne glorifie pas se glorifient eux-mêmes, leur gloire n'a aucun prix; mais il n'en est pas de même de ceux que Dieu glorifie par les dons des grâces qu'il leur accorde.

CHAPITRE XIV.

La seconde, c'est parce qu'ils résistent à leurs détracteurs.

Voyons maintenant, en second lieu, quelles sont les preuves sur lesquelles ils s'appuient pour prouver que les religieux ne doivent pas résister à leurs détracteurs.

1° Ils citent à leur appui le commentaire des paroles suivantes, I. Cor., ch. XII : « Nul ne peut confesser que Jésus est le Seigneur. » Ce commentaire s'exprime comme il suit : « Les chrétiens doivent s'humilier pour supporter la contradiction et ne pas chercher la consolation dans la flatterie. » Donc les religieux qui ne supportent pas la contradiction, prouvent qu'ils ne sont pas de vrais chrétiens.

2° Ils citent les paroles suivantes, II. Cor., ch. II : « Les marques de mon apostolat ont paru parmi vous dans toute sorte de patience, etc.; » le commentaire ajoute : « Il rappelle d'abord la patience, vu qu'elle a pour objet les mœurs. » Donc ceux qui, par la prédication, remplissent la fonction d'Apôtres, doivent surtout pratiquer la pa-

latos Ecclesiæ missi, possunt commendare seipsos cum Deus illos commendet largiendo munera gratiarum ex causis tamen superdictis. Et sic etiam patet responsio ad septimum.

Ad octavum et nonum dicendum, quod authoritates illæ loquuntur de laude qua aliquis seipsum commendat, gloriam propriam querens.

Ad decimum etiam patet responsio per interlinearem, quæ dicit : « Si ego tantum glorifico meipsum, » unde et illorum, qui a Deo non glorificantur, si seipsos glorificent, gloria nihil est; secus autem est de illis quos Deus glorificat per munera gratiarum quæ eis largitur.

CAPUT XIV.

Secundo, de hoc quod religiosi detractoribus suis resistunt.

Nunc secundo videamus quomodo nituntur ostendere, quod religiosi suis detractoribus resistere non debent. Nam I. Cor., XII, super illud : « Nemo potest dicere Dominus Jesus, » dicit Glossa : « Humiliari debent Christiani, ut patiantur se argui, non querant adulationibus deliniri. » Ergo religiosi qui non sustinent se argui, ostendunt se non esse veros Christianos.

Item, II. Corinth., XII : « Signa Apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia, » Glossa : « Patientiam primam memorat, quæ ad mores pertinet. » Ergo illi qui Apostolorum officium prædicando

tience, ainsi que l'enseignent les paroles suivantes du Psaume XCI : « Ils souffriront avec patience et ils prêcheront. » Donc ils doivent supporter avec patience leurs détracteurs et ne pas leur résister.

3° Il est écrit, Gal., ch. IV : « Suis-je devenu votre ennemi en vous disant la vérité ? » Le commentaire ajoute : « L'homme charnel ne veut pas qu'on le reprenne de son erreur. » Donc ceux qui ne veulent pas qu'on les reprenne sont des hommes charnels. En outre, le commentaire des paroles suivantes, Phil., ch. III : « Voyez les chiens, etc. ; » ajoute : « C'est-à-dire reconnoissez que ceux-ci sont des chiens, non par la raison, mais par l'habitude qu'ils ont d'aboyer contre la vérité. » Il ajoute encore plus bas : « comme les chiens se conforment plutôt à l'habitude qu'à la raison ; de même les faux apôtres crient sans motifs contre la vérité, et la déchirent. » Ils sont par conséquent de faux apôtres, ceux qui déchirent à belles dents ceux qui les reprennent de leurs vices.

4° Saint Grégoire dit dans son Pastoral : « Celui qui s'applique à faire le mal et qui veut que les autres gardent le silence sur ses actions, est témoin à lui-même, qu'il désire qu'on l'aime plus que la vérité, puisqu'il ne veut pas qu'on la défende contre lui. » « Mais la vérité, c'est Dieu, » comme dit saint Jean, ch. XIV. Donc ceux qui ne souffrent pas qu'on les contredise, prouvent qu'ils s'aiment plus que Dieu ; ce qui fait qu'ils sont dans un état de damnation.

5° On peut encore citer avec plus d'avantage, en faveur de cette assertion, les paroles suivantes du livre des Proverbes, ch. IX : « Ne contredites pas le railleur, de peur qu'il vous hâisse, contredites le Sage et il vous aimera. »

6° Il est écrit dans l'Écclésiastique, ch. XXI : « Celui qui n'aime pas la contradiction indique qu'il est un pécheur. »

7° On lit dans l'Épître aux Romains, ch. XII : « Bénissez ceux qui

exercent, præcipue debent esse patientes, secundum illud *Psalm.* XCI : « Bene patientes erunt et annuntient. » Ergo debent sustinere in patientia suos detractores, et non eis resistere.

Item, *Galat.*, IV : « Ego inimicus vobis factus sum, verum dicens vobis. » Glossa : « Nemo carnalis se vult argui errantem. » Ergo qui seipsum argui non patiuntur, ostendunt se carnales esse. Præterea, *Phil.*, III, super illud : « Videte canes, » etc., dicit Glossa : « id est, cognoscite illos esse canes non ratione, sed consuetudine contra insolitam veritatem latrantes. » Et infra : « Sicut canes consuetudinem magis sequuntur quam rationem, ita pseudoapostoli irrationabiliter contra veritatem latrant et mordent ; et ita illi qui mordent de novo

reprehendentes sua vitia, sunt pseudoapostoli. » Item, Gregorius dicit in *Past.* : « Qui prava studet agere, et tamen ad hæc cæteros vult tacere, ipse sibimet testis est, quia plus veritate se appetit diligi, quam contra se non vult defendi. » « Veritas autem Deus est, » ut dicitur *Joann.*, XIV. Ergo illi qui non sustinent se argui, ostendunt se plusquam Deum diligere, et ita in statu damnationis esse.

Item, adhuc potest melius objici pro parte ista, *Prov.*, IX : « Noli arguere derisorem, ne oderit te ; argue sapientem et diliget te. »

Item, *Eccles.*, XXI : « Qui odit correctionem, et vestigium est peccatoris. » Item, *Rom.*, XII : « Benedicite persequentibus vos, benedicite et uolite maledicere. »

vous persécutent, bénissez et ne maudissez pas. » 8° Il est dit dans saint Luc, ch. VI : « Bénissez ceux qui vous persécutent, et priez pour ceux qui vous calomnient. »

9° L'Apôtre dit, I. Cor., ch. IV : « On nous maudit et nous bénissons, on nous blasphème et nous prions. » Toutes ces paroles prouvent que les hommes parfaits et surtout ceux qui sont chargés de prêcher, ne doivent pas résister à ceux qui les maudissent.

1° Qu'il soit quelquefois permis aux hommes apostoliques de résister à ceux qui les maudissent, c'est ce que prouvent les paroles suivantes, Rom., ch. III : « Et pourquoi ne ferons-nous pas le mal pour qu'il en arrive du bien ? (Selon que quelques-uns, pour nous noircir, nous accusent de dire,) ces personnes seront justement condamnées. » Le commentaire ajoute : « Il est certains hommes pervers, qui ne comprennent pas et qui sont enclins à blâmer ; ils nous attaquent de la sorte, et ils sont justement condamnés, il ne faut par conséquent pas les croire. » Donc l'Apôtre résiste ouvertement en ce point à ses détracteurs.

2° Il est écrit dans l'Épître canonique de saint Jean, ch. III : « Si je viens jamais chez vous, je lui ferai bien connoître le mal qu'il commet, en semant contre nous des paroles méchantes. » Le commentaire ajoute : « Comme nous ne devons pas exciter les langues des détracteurs par notre faute, de peur de les faire périr, nous devons pareillement les supporter avec résignation, lorsque c'est leur méchanceté qui les excite ; ce sera là pour nous une source de mérites : quelquefois pourtant nous devons y mettre un frein, dans la crainte que pendant qu'ils sèment de toutes parts le mal contre nous, ils ne corrompent le cœur de ceux qui pouvoient en apprendre du bien. »

3° On lit, II. Cor., ch. X : « Les lettres de Paul, disent-ils, sont graves et fortes, mais lorsqu'il est présent, il paroît bas en sa personne et méprisable en son discours ? Que celui qui est dans ce sentiment,

Item, *Luc.*, VI : « Benedicite maledicentibus vobis, et orate pro calumniantibus vos. » Item, I. *Cor.*, IV : « Maledicimur et benedicimus, blasphemamur et obsecramus. » Ex quibus omnibus videtur, quod perfecti viri et præcipue qui officio prædicationis vacant, non debeant maledicentibus resistere. »

Quod autem apostolici viri aliquando maledicentibus resistere possint, patet per illud quod habetur, *Rom.*, III : « Non sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere : Faciamus mala ut veniant bona, quorum damnatio justa est, » Glossa : « Quidam perversi homines non intelligentes, et ad reprehendum proclives, ita imponunt nobis, et horum damnatio justa est, » et ideo non est eis credendum;

in quo manifeste detractoribus suis resistit.

Item, in III. *Can. Joann.* : « Si venero, commonefaciam ejus opera, quæ facit verbis malignis garriens in nos. » Ubi Glossa dicit : « Sicut linguas detrahentium nostro vitio non debemus excitare ne pereant, ita per suam nequitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut meritum nobis crescat ; aliquando etiam compescere, nedum de nobis mala disseminant, eorum qui bona audire poterant, corda corrumpant. »

Item, II. *Cor.*, X : « Epistolæ, inquit, graves sunt et fortes, præsentia autem corporis infirma, et sermo contemptibilis ; hoc cogitet qui ejusdem est, quia quales sumus in verbo per epistolas absentes, tales

considère qu'étant présent, nous nous conduisons dans nos actions de la même manière que quand nous sommes absents. » Ces paroles prouvent aussi que l'Apôtre a résisté à ceux qui le calomnioient.

4^o Saint Grégoire, dans la neuvième homélie de la première partie de son explication d'Ezéchiel, s'exprime comme il suit : « Ceux qui doivent nous servir de modèle, sont tenus, s'ils le peuvent, de réprimer les discours de leurs détracteurs, dans la crainte que ceux qui peuvent entendre leur prédication ne l'entendent pas, et que persévérant dans des mœurs dépravées ils ne méprisent la vie honnête. » Or les hommes parfaits sont ceux dont la vie doit servir de modèle. Donc ils doivent, lorsqu'ils le peuvent, mettre un frein à la langue de leurs détracteurs.

5^o Saint Augustin dit dans le second livre de son traité de la Trinité : « La charité qui est la plus belle et la plus modeste des vertus, reçoit avec plaisir le baiser de la colombe ; l'humilité qui est à la fois et très-chaste et très-prévoyante, évite la dent des chiens ; la vérité qui est inébranlable, la repousse elle aussi. » Ce passage prouve que quelquefois il faut éviter les dents des détracteurs, lesquelles sont semblables à celles des chiens, quelquefois il faut les réprimer.

6^o L'exemple d'un grand nombre de saints prouve encore la même chose ; tels sont saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Bernard, et plusieurs autres qui ont écrit des apologies et des lettres pour se disculper des choses qu'on leur imputoit. On doit donc distinguer parmi ceux qui blâment, parce que, ou ils le font avec mesure et dans l'intention de corriger, et dans ce cas il faut non-seulement les supporter, mais il faut même les aimer ; ou ils le font pour diffamer les autres, leur imputant des faussetés aux yeux d'autrui, et alors il faut même parfois les supporter avec patience, à savoir, lorsque cette détraction n'est pas très-nuisible à autrui et qu'elle ne scandalise pas ceux qui l'entendent ; mais on doit parfois, si on le peut, les re-

et presentes in facto ; » in quo etiam patet quod Apostolus his qui de se mala disseminabant, restitit.

Item, Gregorius, Homil. IX, primæ part., super *Ezech.* : « Hi quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnunt ; perfecti autem viri sunt, quorum vita in imitatione est posita. » Ergo ipsi debent compescere linguas detrahentium cum possunt.

Item, Augustinus in II. *De Trin.* : « Gratanter suscipit osculum columbinum pulcherrima et modestissima charitas ; dentem autem caninum vel evitat castis-

sima cautissimaque humilitas, vel retundit solidissima veritas. » Ex quo patet quod canini dentes detractorum quandoque sunt evitandi, quandoque retundendi.

Item, hoc patet multorum exemplo sanctorum, ut Gregorii Nazianzeni, Hieronymi, Bernardi et multorum aliorum qui apologeticos fecerunt et epistolas qui se excusarent ab his quæ eis imponebantur. Est ergo in reprehendentibus distinguendum, quia aut ordinate reprehendunt et intentione correctionis, et sic sunt non solum ferendi, sed diligendi ; aut reprehendendo falsa imponunt apud alios detrahentes, et tunc quandoque sunt patienter sustinendi, quando scilicet talis detractio non multum nocet aliis generando scandalum in cordibus auditorum, quandoque

pousser non pas dans l'intérêt de sa propre gloire, mais dans l'intérêt du bien commun. Si toutefois on ne peut pas les réprimer, il faut dans ce cas les supporter avec patience. Saint Grégoire dit encore dans cette même homélie : « Comme les justes racontent quelquefois sans arrogance les bonnes œuvres qu'ils font, il arrive aussi d'autres fois qu'ils s'élèvent contre le langage de leurs détracteurs, sans se laisser entraîner par l'amour de leur propre gloire; ils le font quand ils disent des choses nuisibles. Mais quand il ne leur est pas possible de châtier leurs détracteurs dans leur langage, ils doivent tout supporter avec résignation et ne pas redouter leurs discours, de peur que la crainte du blâme leur fasse abandonner la voie des bonnes œuvres. »

1° On répond à leur première objection : les vrais chrétiens souffrent les réprimandes de ceux qui se proposent de les corriger; quant à ceux qui ne le font que dans un but subversif, ils leur résistent, surtout quand ils ne blasphèment pas seulement les personnes, mais même la vérité.

2° A leur seconde objection, la patience est toujours le partage des hommes apostoliques, on répond : si parfois ils résistent à leurs détracteurs, ce n'est pas par impatience; mais c'est, comme nous l'avons dit, le zèle de la vérité qui les fait agir de la sorte.

3° A leur troisième objection on répond : ceux qui considèrent comme mauvais ceux qui corrigent par charité, montrent qu'ils sont charnels; mais il n'en est pas de même de ceux qui résistent aux détracteurs de la vérité.

4° On répond à leur quatrième objection : le commentaire cité parle de ceux qui se récrient sans raison contre la vérité et qui déchirent ceux qui la prêchent. Quant à ceux qui supporteroient les prédicateurs de l'erreur sous prétexte d'être patients, ils seroient comparables à ces chiens dont parle Isaïe, ch. LVI : « Chiens muets qui n'ont pas la force d'aboyer. »

autem si fieri potest, sunt repellendi, non amore privata gloriæ, sed communis utilitatis. Si vero repelli non possunt, nihilominus patienter tolerandi sunt. Unde Gregorius in prædicta Homilia dicit : « Justi sicut sine arrogantia loquuntur aliquando bona quæ agunt; ita sine zelo privata gloriæ detrahentium sibi linguas redarguunt, quia noxia loquuntur. Cum vero linguæ detrahentium corrigi nequeunt, æquanimiter sunt per omnia sustinendæ, nec obtreccionis sermo timendus est, ne dum vituperatio perversorum metuitur, recti operis via deseratur. »

Ad primum quidem dicendum, quod veri christiani patiuntur se argui ab his qui ad correctionem arguunt; resistunt autem his, quia subversionem arguunt, et præcipue

quando non solum personæ, sed veritas blasphematur.

Ad secundum dicendum, quod apostolici viri semper habere debent patientiam. Quod autem aliquando resistunt detractoribus, non est ex impatientia, sed ex zelo veritatis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illi qui iniquos reputant charitative corrigentes, se carnales ostendunt, non autem illi qui resistunt detractoribus veritatis.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa loquitur de illis qui sine ratione contra veritatem latrant, mordendo prædicatores veritatis. Illi vero qui falsitatem prædicantes sustinerent sub prætextu patientiæ, essent mutis canibus comparandi, de quibus Isa., LVI : « Canes muti non valentes latrare. »

5° On répond à leur cinquième objection : comme il est prouvé que celui qui ne veut pas que l'on défende la vérité contre lui, s'aime plus que la vérité ; de même, il est évident que celui qui, pour avoir la paix, ne résiste pas aux adversaires de la vérité, s'aime lui-même aussi plus que la vérité. Les saints ne résistent à leurs détracteurs que par amour pour la vérité.

6° La réponse à faire aux objections suivantes est claire ; les preuves apportées ensuite établissent en effet qu'il faut aimer ceux qui corrigent justement, et qu'il nous est défendu de poursuivre de notre haine nos détracteurs, non plus que de nous impatienter contre eux. Nous devons au contraire les aimer davantage, prier pour eux ; c'est ce que pratiquent les saints à l'égard des détracteurs auxquels ils résistent.

CHAPITRE XV.

La troisième, c'est parce que les religieux plaident devant les tribunaux.

Nous allons voir maintenant en troisième lieu, quelles sont les raisons sur lesquelles ils s'appuyent pour prouver que les religieux ne doivent pas plaider devant les tribunaux, ni charger qui que ce soit de les défendre les armes à la main.

1° Ils citent à leur appui les paroles suivantes, I. Cor., ch. VI : « C'est déjà un péché parmi vous, de ce que vous avez des procès les uns contre les autres ; pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt des injustices ? Pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt qu'on vous trompe ? » Le commentaire ajoute : « Il est permis à ceux qui sont parfaits de réclamer modestement ce qui leur appartient, c'est-à-dire de le réclamer sans plaider, sans avoir recours aux tribunaux, sans discussion ; mais mais il ne leur convient nullement de plaider devant les juges. » Donc

Ad quintum dicendum, quod sicut probatur plus se diligere quam veritatem qui non vult veritatem contra se defendi, ita ostenditur plus se diligere quam veritatem, qui veritatis adversariis non resistit, ut sibi pacem quaerat, et ita ex amore veritatis sancti viri detractoribus resistunt.

Ad omnia autem quæ sequuntur, patet responsio, quia in sequentibus auctoritatibus præcipitur, ut recte corrigentes diligantur, et prohibetur ne perverse detrahentes odio vel impatientia prosequamur ; sed eos magis diligamus et pro eis oremus, quod etiam sancti viri complent in illis quorum detractionibus resistunt.

CAPUT XV.

Tertio, de hoc quod religiosi in iudicio contendunt.

Nunc tertio restat videre, quomodo nuntur ostendere quod religiosi in iudicio contendere non debeant, nec procurare quod armis defendantur.

Primo, inducentes illud quod habetur, I. Cor., VI : « Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod iudicia habetis inter vos, quare non magis injuriam accipitis, quare non magis fraudem patimini ? » ubi dicit Glossa : « Perfectis licet sua repetere simpliciter, id est sine causa, sine iudicio, sine lite, sed non convenit eis inde movere causam ante iudicem. » Cum ergo religiosi

il n'est pas permis aux religieux de plaider avec qui que ce soit, vu qu'ils sont dans un état de perfection.

2° Il est écrit dans saint Matthieu, ch. V : « A celui qui veut plaider avec vous, et vous enlever votre tunique, abandonnez-la lui ainsi que votre manteau. » Ce passage, comme le dit le commentaire, « renferme trois préceptes, qui font connoître la perfection de la justice. » Donc, comme les religieux font profession d'une vie parfaite, il ne leur est permis de plaider avec personne, ils doivent plutôt renoncer à ce qui leur appartient.

3° Il est écrit dans saint Luc, ch. VI : « Ne vous opposez pas à celui qui vous enlève vos vêtements, fût-ce même votre tunique ; » et un peu plus bas : « Ne réclamez pas à celui qui vous enlève votre bien. » Le commentaire ajoute : « Ce qu'il dit ici pour la tunique doit aussi se faire pour tout le reste. » Par conséquent, il suit de là que les religieux qui sont spécialement obligés d'observer ces préceptes, ne doivent pas s'opposer à ceux qui leur enlèvent leurs biens ; ils ne doivent pas même les leur réclamer lorsqu'ils s'en sont emparés.

4° On lit dans saint Matth., ch. X : « Le Seigneur donne à ses Apôtres le commandement qui suit : « Quiconque ne vous recevra pas, ou n'écouterà pas vos instructions, quittez la maison, ou la ville où vous vous trouverez, secouez la poussière de vos pieds. » On trouve le même précepte dans saint Luc, ch. IX. Ces paroles prouvent que les Apôtres, les hommes apostoliques et ceux qui sont parfaits, ne doivent pas plaider quand on ne les recevoit pas dans une ville, une bourgade, ou une société quelconqué.

5° Il est écrit, I. Cor., ch. II : « Si quelqu'un montre un esprit processif, pour nous, nous ne sommes point habitués à agir de la sorte : » Donc ceux qui aiment à plaider s'écartent de la perfection dont les Apôtres ont donné l'exemple.

6° On lit, I. Cor., ch. XIII : « La charité ne cherche point ce qui lui

sint in statu perfectionis, non debent cum aliquo contendere.

Item, *Matth.*, V, dicitur : « et qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium, » et sicut patet per Glossam, « tria præcepta quæ ibi ponuntur perfectionem justitiæ demonstrant. » Ergo cum religiosi perfectionem vitæ profiteantur, non debent cum aliquo in iudicio contendere ; sed potius sua dimittere.

Item, *Luc.*, VI : « Ab eo qui aufert tibi vestimentum, etiam tunicam noli prohibere, » et infra : « Qui aufert quæ tua sunt, ne repetas, » ubi dicit Glossa : « Quod de vestimento et tunica dicit, etiam in aliis est faciendum. » Ergo videtur quod reli-

giosi ad quos præcipue ista præcepta pertinent, non debeant auferentes prohibere, nec etiam ablata repetere.

Item, *Matth.*, X, Dominus Apostolis mandat : « Quicumque non recipit vos, neque audierit sermones vestros, exeuntes foras de domo vel civitate, excutite pulverem de pedibus vestris, » et hoc idem habetur, *Luc.*, IX. Ex quo videtur quod Apostoli et apostolici et perfecti viri non debeant litigare, si in aliqua civitate, vel castello, vel aliqua societate non recipiantur.

Item, I. *ad Cor.*, II : « Si quis videtur contentiosus esse, non talem consuetudinem non habemus. » Ergo illi qui in iudicio contendunt a forma apostolicæ perfectionis declinant.

Item, I. *Cor.*, XIII : « Charitas non quæ-

appartient, » et le commentaire ajoute : « Ce qui a été enlevé. » Donc ils n'ont pas la charité ceux qui réclament en justice ce qui leur appartient.

7° Saint Grégoire dit dans le treizième livre de Morale : « Lorsque la paix qui nuit au prochain est extirpée du cœur par un intérêt matériel, il est évident que l'on aime plus cet objet matériel que le prochain. » Mais ceci est opposé à la fin de la charité; par conséquent celui qui en réclamant son bien entretient la zizanie parmi ses frères, s'oppose par ses actes à la charité.

8° D'après la règle de saint Jérôme, tout ce qu'on peut faire ou ne pas faire en conservant la triple vérité, doit s'omettre pour éviter le scandale. Or quelqu'un peut renoncer à son bien qu'il réclame en justice, tout en conservant la triple vérité. Donc la conduite de celui qui en réclamant son bien en justice scandalise ou désunit le prochain, est opposée à la charité. La nourriture est des biens temporels celui qui est le plus nécessaire à la vie; or on renonce à la nourriture pour ne pas scandaliser le prochain. On lit, I. Cor., ch. VIII : « Si la nourriture scandalise mon frère, je ne mangerai jamais de viande. » Donc il vaut mieux, à plus forte raison, pour quelqu'un de renoncer à tous ses biens temporels, plutôt que de scandaliser ses frères, ou de jeter le trouble parmi eux.

1° Qu'il soit permis aux saints d'avoir recours à la justice pour se protéger, c'est ce qui résulte des paroles du livre des Actes, ch. XXV. On y lit « que Paul en appela à César, pour ne pas être livré aux Juifs. » Mais l'appel est l'objet de la justice. Donc il est permis aux hommes parfaits de se mettre sous l'égide de la justice pour se défendre.

2° Qu'il leur soit permis de charger quelqu'un de les défendre les armes à la main, c'est ce que prouve encore l'exemple du même

rit quæ sua sunt. » Glossa : « Non repetit ablata. » Ergo qui in judicio contententes sua repetunt, charitatem non habent.

Item, Gregorius in XIII. lib. *Moral.* : « Cum pro terrena re pax a corde cum proximo scinditur, apparet quod plus res, quam proximus amatur; sed hoc est contra charitatis ordinem. » Ergo qui propter hoc, quod repetit suam rem, turbationem sustinet proximorum, contra charitatem agit.

Item, secundum regulam Hieronymi : « Omne quod potest fieri vel non fieri, salva triplici veritate, emittendum est propter scandalum; » sed aliquis potest dimittere rem suam de qua in judicio contendit, salva triplici veritate. Ergo si in judicio repetat cum perturbatione et scandalo proximo-

rum, contra charitatem facit. Inter omnia temporalia maxime est necessaria corpori ad vitam sustentandam esca; sed esca dimittitur propter scandalum proximi. I. Cor., VIII : « Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in æternum. » Ergo multo fortius omnia alia temporalia sunt potius dimittenda, quam aliquis scandalum vel turbationem sustineat proximorum.

Sed quod sanctis viris liceat se per judicium tueri, patet per quod habetur, *Act.*, XXV, ubi Paulus ne Judæis traderetur, Cæsarem appellavit. Appellatio autem ad judicium pertinet. Ergo viri perfecti possunt se per judicium defendere.

Item, quod possint procurare, quod armis defendantur, patet exemplo ejusdem

Apôtre, duquel il est écrit au livre des Actes, ch. XXIII : « Il eut recours pour se faire conduire à la garde de soldats armés, pour qu'ils le protégéassent contre ceux qui lui tendoient des pièges. »

3^o Qu'il soit permis aux hommes parfaits de défendre la liberté de leur état, surtout devant les tribunaux ecclésiastiques, c'est encore ce que prouve ce qui se lit au livre des Actes, ch. XV : « Paul et Barnabé allèrent à Jérusalem, et en appelèrent au tribunal des Apôtres, contre ceux qui vouloient soumettre aux prescriptions de la loi ceux d'entre les païens qui étoient convertis à la foi ; » l'Apôtre dit encore sur ce point, Gal., ch. II : « À cause des faux frères qui s'étoient introduits et qui s'étoient secrètement glissés parmi nous, pour observer la liberté que nous avons en Jésus-Christ, et nous réduire en servitude, ne nous porte pas à leur céder même pour un moment. » Donc, lorsque quelqu'un veut réduire en servitude les religieux ou les hommes parfaits, ils peuvent recourir pour se défendre aux tribunaux ecclésiastiques.

4^o Saint Grégoire enseigne clairement dans son trente - unième livre de Morale, qu'il leur est quelquefois permis de défendre leurs biens temporels au moyen de la justice. Il s'exprime comme il suit sur les paroles de Job, ch. XXIX : « Il a travaillé en vain : » « Lorsque le voyage nous oblige de nous occuper des biens temporels, il en est quelques-uns qui, lorsqu'ils nous les enlèvent, doivent être seulement supportés, d'autres au contraire qu'il faut, tout en gardant la charité, repousser ; nous ne devons pas seulement veiller à ce qu'ils ne nous enlèvent pas ce qui nous appartient, mais nous sommes encore tenus de prendre garde à ce qu'ils ne se perdent pas eux-mêmes en prenant ce qui ne leur appartient pas. » Nous devons avoir plus de crainte pour les ravisseurs eux-mêmes, que nous ne devons mettre de soins à défendre les biens irraisonnables qui nous appartiennent.

5^o Saint Grégoire, expliquant les paroles suivantes de Job : « Il

Apostoli, de quo dicitur *Act.*, XXIII, « qui procuravit, ut deduceretur cum custodia militum armatorum, qui eum defenderent ab insidiatoribus. »

Item, quod liceat perfectis viris libertatem sui status defendere præcipue in iudicio ecclesiastico, patet per hoc quod habetur *Act.*, XV : « Paulus et Barnabas contra eos, qui volebant credentes ex gentibus in servitutem redigere legis, Hierosolymam ascenderunt ad iudicium Apostolorum, » de quo etiam dicit *Galat.*, II : « propter subintroductos falsos fratres, qui subintroierunt explorare libertatem nostram, quam habemus in Christo Jesu, ut nos in servitutem redigerent, quibus neque ad horam cessimus subjectioni. » Ergo cum aliqui volunt in servitutem redigere reli-

giosos et perfectos viros, possunt se defendere iudicio ecclesiastico.

Item, quod possint sua temporalia aliquando per iudicium defendere, expresse habetur per Gregorium, in XXXI. lib. *Moral.*, super illud *Job*, XXIX : « Frustra laboravit, » sic dicentem : « Cum curam rerum temporalium nobis itineris necessitas imponit : quidam dum eas rapiunt, sollemnmodo tolerandi sunt, quidam vero servata charitate prohibendi ; non tam sola cura, ne nostra subtrahant ; sed ne rapientes non sua semetipsos perdant. » Plus quippe ipsis raptoribus debemus metuere, quam rebus irrationabilibus defendendis inhiare.

Item, Gregorius in eodem super illud *Job* : « In occursum pergit armatis, »

s'avance contre ceux qui sont armés, » dit : « Le plus souvent on nous laisse en repos, on ne nous tourmente pas, si nous ne nous opposons pas aux méchants pour la justice ; mais si notre esprit est enflammé du désir de la vie éternelle, s'il contemple intérieurement la lumière véritable, s'il allume en lui la flamme d'une sainte ferveur autant que la circonstance le permet, que la cause l'exige, nous devons nous interposer nous-mêmes pour défendre la justice, et nous opposer aux méchants lorsqu'ils se laissent aller à l'injustice, même quand ceux qu'ils attaquent ne nous le demanderoient pas. Lorsqu'ils blessent en effet dans les autres la justice que nous aimons, leurs traits nous atteignent nous-mêmes, quoiqu'ils semblent pleins de respect pour nous. » Ces paroles prouvent que les hommes parfaits, quand même on ne les y engageroit pas, doivent prendre sur eux de repousser les injures qui sont adressées aux autres.

6° Il est du devoir de la charité, que celui qui le peut, délivre ceux qui sont opprimés ; c'est ce que nous apprennent les paroles suivantes de Job : « Je rompois la mâchoire du méchant, j'arrachois sa proie de dessous ses dents ; » celles du livre des Proverbes, ch. XXIV : « Délivrez ceux que l'on conduit à la mort ; » celles du Psaume : « Délivrez le pauvre, arrachez-le à la main du pécheur. » Mais on est plus strictement tenu de remplir les devoirs de la charité envers ceux avec qui on est plus intimement uni ; or les membres d'une religion sont plus intimement unis à un de leurs frères. Donc ils doivent en charité résister à ceux qui cherchent à opprimer leurs frères en religion. Ainsi donc, tout ce qui vient d'être dit prouve que non-seulement il est permis aux religieux de s'opposer, mais qu'ils sont même parfois dignes de louange en s'opposant aux violences et aux supercheries des méchants.

Il importe donc de savoir que les adversaires des religieux com-

« pleramque quieti atque inconcussi relinquitur, si obviare pravis pro justitia non curamus, sed si ad æternæ vitæ desiderium animus exarsit ; si verum lumen intrinsecus respicit ; si in se flammam sancti fervoris accendit, in quantum locus admittit, in quantum causa exigit, debemus pro defensione justitiæ nosmetipsos objicere, et perversis ad injusta erumpentibus etiam cum ab eis non quærimur obviare. Nam cum justitiam quam nos amamus in aliis feriant, nos nihilominus sua percussione confodiunt, etiam si venerari videantur. » Ex quo patet, quod perfecti viri debent se ultro ingerere ad aliorum injurias repellendas, etiam non provocati.

Item, ad officium charitatis pertinet, quod aliquis oppressos ab opprimentibus

liberet, secundum illud *Job*, XXIX : « Conterebam molas iniqui et de dentibus illius auferebam prædam, » et *Prov.*, XXIV : « Erue eos qui ducuntur ad mortem, » et in *Psal.* : « Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. » Sed aliquis tenetur ad impendenda charitatis officia magis illis qui sunt sibi magis conjuncti ; sed magis conjuncti sunt religioso alicui fratres suæ religionis ; ergo debet secundum charitatem resistere illis, qui fratres religionis suæ nituntur opprimere. Sic ergo ex omnibus prædictis patet, quod religiosi non solum licite, sed etiam laudabiliter interdum resistunt violentiis et fraudibus malignorum.

Sciendum est ergo, quod aliquando religiosorum adversarii impugnant ipsam re-

battent parfois leur religion elle-même, ou l'état religieux dans ce qui appartient à la spiritualité; d'autres fois c'est la partie temporelle qu'ils attaquent; si c'est la partie spirituelle qu'ils attaquent, les religieux sont obligés de leur résister de toutes leurs forces, surtout s'ils combattent ce qui est utile non-seulement à eux, mais encore aux autres, parce qu'ils n'embrassent l'état religieux que pour se livrer aux œuvres spirituelles, et qu'en les attaquant de la sorte, on entrave leur dessein; ce qui fait que comme l'homme, pour être parfait, doit garder le dessein qu'il en a formé, il doit de même résister à ceux qui veulent l'en empêcher. Mais si, quant aux biens temporels, il y a perfection pour quelqu'un à supporter avec patience le dommage qu'il éprouve et qui tourne à son désavantage; si par hasard il le vouloit, il pourroit se précautionner contre celui qui lui fait violence, en résistant à sa malice; c'est ce que prouvent les paroles de saint Grégoire, citées plus haut. Quant au dommage commun même temporel, il n'y auroit pas perfection à le supporter, quand on peut s'y opposer; il y auroit plutôt négligence, pusillanimité, puisqu'on est obligé en charité, quand on le peut, de parer aux malheurs du prochain, ainsi que nous l'apprennent les paroles suivantes, Prov., ch. XXIV : « Délivrez ceux que l'on conduit à la mort, etc. »

1^o A leur première objection on répond : les paroles de l'Apôtre sur lesquelles ils s'appuient, interdisent certaines choses à tous les hommes; il en est d'autres qu'elles n'interdisent qu'à ceux qui sont parfaits. Il est défendu à tout le monde de réclamer son bien en ayant recours aux contestations, à la fraude, ou devant des juges infidèles, en intentant un procès; c'est ce que prouve le commentaire du même passage. Mais il est défendu à ceux qui sont parfaits d'intenter un procès devant les juges pour réclamer le bien qui leur appartient. On doit entendre ceci, comme le dit Gratien, Const. XIV, Quest., ch. 1., *Episcopus*, de la ré-

ligionem, vel religiosorum statum, in his quæ ad spiritualia pertinent; aliquando vero in temporalibus, et siquidem in spiritualibus impugnentur, totis viribus resistere debent, et præcipue in illis in quibus non solum sibi, sed et aliis prosunt, quia cum religionis statum non assumunt, nisi ut spiritualibus vacent, per hujusmodi impugnationem perfectionis propositum impeditur. Unde sicut perfectionis est, ut homo perfectionis propositum custodiat, ita etiam ut impredientibus resistat. Si autem pro temporalibus, tunc perfectionis est, ut quis damnum patienter sustineat, quod vergit in suum proprium detrimentum nisi forte inferenti violentiam consulere vellet, ejus malitiæ resistendo, ut per auctoritatem Gregorii prædictam patet, sed in illis

quæ ad detrimentum commune pertinent, etiam temporale, non est perfectionis sed negligentiae, vel pusillanimitatis talia incommoda dum possit resistere, sustinere, cum aliquis ex charitate teneatur, dum potest proximorum incommodis obviare, secundum illud quod dicitur Prov., XXIV : « Erue eos qui ducuntur ad mortem, » et cætera.

Ad aliud ergo quod primo objicitur, dicendum quod in illo verbo Apostoli aliquid interdicitur omnibus, et aliquid perfectis tantum. Omnibus quidem interdicitur, cum contentione vel fraudulenter, vel apud infideles iudices sua repetere movendo causam, ut patet per Glossam ibidem; sed perfectis interdicitur, cum lite et in judicio pro rebus suis repetendis causam

clamation de son propre bien et non de la réclamation des biens communs, qu'il leur est permis de revendiquer, comme ils peuvent les posséder; ceux qui exercent des réclamations de ce genre devant les tribunaux ne revendiquent pas leurs propres biens, ils revendiquent seulement les biens de l'Eglise dont ils sont les mandataires; ce n'est pas pour eux qu'ils comparoissent en justice, mais bien pour ceux dont ils sont chargés de gérer les affaires. Il importe toutefois de savoir que cette Glose n'est pas authentique, elle n'est que doctorale; ce qui le prouve, c'est que ce n'est qu'une conclusion tirée des paroles de saint Augustin. C'est pour cette raison qu'il est dit un peu plus haut : « Mais afin que les paroles de saint Augustin citées précédemment, etc.; » quoiqu'il soit dit dans ces paroles de saint Augustin, que ce n'est que par grâce qu'il est accordé aux foibles de plaider, il n'est pas dit pour cela que ce ne soit pas une chose permise aux hommes parfaits; le docteur n'ajoute pas même après que cela ne leur est pas permis, mais seulement qu'il ne convient pas qu'ils le fassent. Si en effet il étoit défendu à ceux qui sont dans un état de perfection de traduire quelqu'un devant les tribunaux, les évêques n'en auroient pas le pouvoir non plus, puisque leur état est plus parfait que celui des religieux. S'il n'en étoit pas ainsi, on ne pourroit pas élever les religieux au faite de la prélature. Si quelqu'un embrasse un état de perfection, ce qui lui étoit permis d'abord, ne lui est pas interdit par le fait, à moins qu'il ne s'y soit astreint par un vœu spécial. Il suit de là que les religieux peuvent tout aussi bien intenter un procès devant les tribunaux qu'ils le pouvoient avant d'entrer en religion; il n'y a que leur vœu de pauvreté qui s'y oppose, et encore ne s'y oppose-t-il que si le religieux plaide pour récupérer son bien propre ou en acquérir; vu que d'après le vœu de sa profession, il ne lui est pas permis de posséder des biens de ce genre. La seconde raison pour laquelle il ne

coram iudice movere, sed ut Gratianus dicit XIV quæst., I cap. *Episcopus*. Hoc intelligendum est de rerum proprietarum petitione, non autem de repetitione rerum communium, quæ licet eis repetere, sicut habere; et sic hujusmodi repetentes in iudicio, non sua repetunt, sed res Ecclesiæ, quarum procuraciones gerunt, nec coram iudice sibi, sed aliis stant, quorum negotia agunt. Sciendum tamen quod illa Glossa non est authentica, sed magistralis, quod patet ex hoc quod est quædam conclusio ex verbis Augustini illata. Unde paulo ante præmittitur: « Ut autem prædicta verba Augustini, etc., » in quibus Augustini verbis quamvis dicatur habere iudicium infirmis concessum esse secundum veniam, non tamen dicitur quod non liceat per-

fectis, nec magister etiam subdit postea, quod eis non liceat; sed quod eis non conveniat. Si enim his qui sunt in statu perfectionis in iudicium non liceret aliquem trahere, nec ipsis episcopis hoc licitum esset, quorum status est perfectior quam religiosorum. Alias religiosi ad prælacionis apicem promoveri non possent. Non enim ex hoc quod aliquis perfectionis statum assumit, aliquid ei illicitum redditur, quod prius non erat; nisi se ad illud specialiter voto astrinxerint. Unde non plus est religiosus illicitum in iudicio causam movere, quam prius nisi quatenus voto paupertatis contradicit, et hoc est quando aliquis religiosus vellet pro recuperanda vel acquirenda re propria litigare, quod ei secundum votum suæ professionis possidere non

le peut pas, c'est que parfois il en résulteroit un scandale. On peut encore dire, et peut-être avec plus de vérité, que cette parole du commentaire ne doit pas s'entendre des hommes parfaits quant à leur état, tels que le sont les religieux, puisqu'ils n'ont aucun bien propre. S'il en étoit ainsi, le commentaire ne diroit pas ce qu'il dit; à savoir qu'il leur est permis de revendiquer les biens qui leur appartiennent simplement. Donc on doit entendre ce qui se lit dans le commentaire, des hommes parfaits d'après le degré de charité qu'ils possèdent; c'est-à-dire de ceux qui ont la charité parfaite dans quelque état qu'ils soient. Bien que de tels hommes ne pèchent pas en revendiquant leurs biens devant les tribunaux, parfois néanmoins ils dérogent à leur perfection, ce qui fait que le commentaire ne dit pas qu'il ne leur est pas permis, mais seulement que c'est une chose qui ne leur convient pas. Ils pourroient pourtant, dans quelques circonstances, réclamer leurs biens en justice, sans qu'il y eût aucun inconvénient.

Le premier cas, c'est quand la discussion porte sur un objet spirituel; c'est pourquoi il est écrit au livre des Actes, ch. XXV : « Une discussion s'étant élevée à l'occasion des observances légales, Paul porta cette affaire au tribunal des Apôtres. » Il est écrit, Gal., ch. II : « Et à cause de quelques faux frères qui se sont glissés, etc. »

Le second, c'est quand l'objet de la discussion, bien que temporel, peut porter atteinte à un bien spirituel; c'est pour cela, comme on le voit au livre des Actes, ch. XXV : « Que Paul en appela à César pour sa délivrance, parce que son incarcération eût porté atteinte aux fruits de la prédication. Quant à lui pourtant, il désiroit la mort de toutes ses forces, afin de vivre avec Jésus-Christ; » c'est ce qui se voit, I. Phil., ch. I.

Le troisième, c'est quand l'objet de la discussion peut causer un dommage temporel à autrui et surtout aux pauvres. Il est en quelque

licet, aut etiam interdum propter scandalum. Vel potest dici et forte verius, quod verbum illud Glossæ non potest intelligi de perfectis quoad statum; sicut sunt religiosi, quia tales non habent aliquid proprium: unde nihil esset dictum, quod in eadem Glossa dicitur quod « sua possunt repetere simpliciter. » Quod ergo dicitur in Glossa, intelligendum est de perfectis secundum gradum charitatis, id est, qui perfectam charitatem habent, in quocunque statu sint; licet enim tales sua repetendo in iudicio non peccent, interdum tamen per hoc eorum perfectioni derogatur: unde Glossa non dicit, quod talibus non liceat, sed quod eis non conveniat. In aliquibus tamen casibus non est ei inconveniens in iudicio sua repetere.

Primus casus est, quando oritur contentio de re spirituali. Unde *Act.*, XV: « Cum esset orta contentio de observatione legalium, hoc Paulus detulit ad iudicium Apostolorum, » et de eodem *ad Galat.*, « et propter quosdam falsos fratres, qui subintroierunt, » etc.

Secundus est, quando oritur contentio de eo, quod potest vergere in detrimentum rei spiritualis, quamvis sit temporale, unde *Act.*, XXV: « Paulus appellavit Cæsarem, pro liberatione sua, quia per ejus mortem vel incarcerationem impediatur fructus prædicationis. Ipse tamen quantum in se erat, cupiebat dissolvi et esse cum Christo, » ut dicitur *Philipp.*, I.

Tertius est, quando contentio est de alii quo quod vergit in temporale damnum

manière coupable de rapine, celui qui laisse par sa faute le prochain éprouver un dommage, surtout pour les choses confiées à sa garde. Il n'est par conséquent pas possible d'offrir à Dieu avec cela un sacrifice ayant pour objet la perfection. Il est écrit dans l'Écclésiastique, ch. XXXIV : « Celui qui offre un sacrifice avec le bien des pauvres est semblable à celui qui immole le fils sous les yeux de son père. »

Le quatrième, c'est quand la discussion a pour cause un objet qui ruine spirituellement celui qui retient injustement le bien temporel d'un autre. Saint Grégoire dit, à cette occasion, dans son trente-unième livre de Morale, expliquant les paroles suivantes de Job, ch. XXXIX : « Il a travaillé en vain, etc., » « Il en est quelques-uns qu'il faut seulement supporter quand ils prennent les biens temporels, il en est d'autres que nous devons en empêcher en gardant la charité, guidés en ceci, non pas seulement par le soin de les empêcher de nous soustraire notre bien, mais de peur qu'ils ne se perdent eux-mêmes en prenant le bien d'autrui. »

Le cinquième, c'est quand il est à craindre que l'exemple du vol qu'ils donnent ne soit cause de la ruine d'un grand nombre. Il est écrit dans l'Écclésiaste, chap. VIII : « Le retard que l'on met à juger les méchants, fait que les enfants des hommes commettent le crime sans crainte aucune. »

2°, 3°. On répond à leur deuxième objection, que, comme le dit le commentaire au même endroit : « la perfection de la justice se manifeste dans les trois préceptes qui sont donnés dans le même passage, » le premier de ces préceptes est celui-là : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui la gauche. » Le second : « A celui qui veut plaider avec vous et vous enlever votre tunique, abandonnez-lui votre manteau. » Le troisième : « Quiconque vous aura engagé à le suivre mille pas, suivez-le deux mille. » On sait que ces trois pré-

alterius, et maxime pauperum. Reus enim est quodammodo rapinæ, qui sua negligentia alios damnum incurrere permittit, et præcipue in his quæ sunt ejus curæ commissa. Unde de hoc non potest perfectionis sacrificium Deo exhiberi. *Eccles.*, XXXIV : « Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui. »

Quartus est, quando contentio est de eo quod vergit in spirituale damnum illius, qui injuste detinet rem alterius temporalem. Unde Gregorius in XXXI. lib. *Moral.*, super illud *Job*, XXXIX, « Frustra laboravit, » dicit : « Quidam dum res temporales rapiunt, solummodo sunt tolerandi ; quidam vero servata charitate prohibendi non sola cura, ne nostra subtrahant, sed

ne rapientes non sua, semetipsos perdant. »

Quintus est, quando vergit in corruptionem multorum per exemplum rapiendi. *Eccles.*, VIII : « Quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala. »

Ad secundum dicendum, quod sicut Glossa *ibidem* dicit, « in tribus præceptis *ibidem* positis perfectio justitiæ ostenditur, » quorum primum est : « Si quis te percusserit in dexteram maxillam, præbe ei et alteram. » Secundum est : « Qui vult tecum in judicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium. » Tertium est : « Quicumque te angariaverit mille passus, vade cum eo et alia duo, » quæ tria ad patientiam pertinere noscuntur. Hoc autem tertium, ut Glossa exponit *ibidem*,

ceptes sont l'objet de la patience. Quant à ce troisième précepte, comme s'en explique le commentaire au même endroit, il ne faut pas tant l'entendre dans le sens qu'il faille aller de ses pieds avec celui qui y convie, parce que l'histoire ne nous apprend pas que Jésus-Christ l'ait fait non plus que les autres, que de la disposition d'esprit à le faire s'il le falloit. On doit pareillement, comme le dit saint Augustin dans son livre du Mensonge, entendre ce premier précepte dans ce sens, que le cœur de l'homme ne doit pas seulement être disposé à recevoir d'autres soufflets, mais même à supporter toutes les espèces de tourments pour la vérité, tout en aimant ceux qui les font supporter. On n'entend pas à la lettre que quelqu'un soit tenu de présenter la joue à celui qui le frappe, puisque le Seigneur ne l'a pas fait lorsqu'on le frappoit. Paul ne l'a pas fait non plus. Il découle donc de là qu'il faut expliquer le second précepte de la même manière; à savoir, que tout homme doit être disposé de cœur à supporter toute espèce de dommages temporels plutôt que d'abandonner la vérité ou de renoncer à la charité. Mais il peut fort bien arriver que quelqu'un réclame son bien en justice sans blesser ni la justice, ni la charité, ainsi que le prouve ce qui a été dit plus haut. Donc cette raison n'a aucune valeur. La réponse à leur troisième objection est la même.

4° On répond à leur quatrième objection : quant à ce que le Seigneur a ordonné à ses apôtres de secouer la poussière de leurs pieds, c'est pour témoigner contre ceux qui ne les recevoient pas; ce qui fait qu'il est écrit dans saint Marc, ch. VI : « Secouez la poussière de vos pieds en témoignage contre eux. » Le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, chap. X : « Secouez la poussière, » ajoute : « Pour témoigner du travail terrestre que vous avez inutilement entrepris pour eux, et ce témoignage a pour fin le jugement de Dieu; »

intelligendum est non tam, ut cum ea pedibus vadas, quia hoc nec in Christo, nec in aliis historialiter legimus esse completum, sed ut parato animo sis ire, cum oporteret. Similiter et primum præceptum, ut Augustinus dicit in lib. *De mendacio*, sic est intelligendum, ut homo cor paratum habeat non solum ad alias alapas accipiendas, sed etiam quælibet tormenta pro veritate patienda cum eorum dilectione, a quibus illa pateretur. Nec intelligitur quod ad litteram aliquis debeat maxillam præbere se percutienti, cum nec Dominus hoc etiam percussus impleverit, nec Apostolus Paulus. Unde patet quod medium præceptum secundum eandem formam est exponendum; ut scilicet quilibet habeat cor paratum ad quælibet

damna temporalia sustinenda, potius quam charitatem vel veritatem relinquat. Potest autem sine præjudicio veritatis vel charitatis contingere, quod aliquis in judicio sua repetat, ut ex prædictis patet, et propter hoc non sequitur ratio. Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod Dominus præcepit ut Apostoli pedes excutiant a pulvere in testimonium eorum qui eos non recipiunt. Unde *Marc.*, VI, dicitur : « Excute pulverem de pedibus vestris in testimonium illis; » unde super illud *Luc.*, X : « Excute pulverem, » dicit Glossa : « Ad contestationem terreni laboris, quem pro eis inaniter susceperunt, et hoc testimonium ordinatur ad divinum judicium; » unde sequitur *Matth.*, X : « Amen dico

ce qui fait qu'il est dit dans saint Matthieu, chap. X : « En vérité je vous le dis, le jour du jugement sera moins redoutable pour la terre de Sodome et de Gomorre que pour cette ville. » Le Seigneur ordonne donc ici à ses Apôtres de s'éloigner de ceux qui ne les reçoivent pas et qui sont réservés à cause de leurs crimes pour le jugement dernier comme le sont les infidèles, desquels il est dit, I. Cor., ch. V : « Le Seigneur jugera ceux qui sont hors de l'Eglise ; quant à ceux qui sont dans son sein, à savoir les fidèles ; le jugement en est confié à l'Eglise. » Il suit de là que si quelqu'un veut se faire incorporer à la société des fidèles, et qu'ils le contredisent injustement, cet homme ne doit pas être réservé pour le jugement de Dieu, mais il doit comparoître devant l'Eglise pour qu'elle le juge.

5° On répond à leur cinquième objection : le jugement avec contention est défendu à tous ceux qui sont foibles, c'est ce que prouve le commentaire des paroles suivantes, I. Cor., ch. VI : « C'est déjà un péché que vous ayez des procès entre vous, etc. » « La contention est, en effet, une lutte contre la vérité avec les ressources de l'éloquence, » comme le prouve le commentaire du passage suivant, Rom., chap. I : « Par les homicides, la contention, etc. » Il découle de là que ceux qui plaident, fondés sur la vérité, sans se confier à leur éloquence, ne sont pas par ce fait des hommes contentieux.

6° On répond à leur sixième objection, qu'il ne faut pas entendre la preuve sur laquelle ils s'appuient dans ce sens, qu'il n'est possible de revendiquer, en aucune manière, son bien sans blesser la charité, mais que la charité exige que ce ne soit pas l'avidité qui nous dirige dans cette revendication, ce qui fait que le commentaire de ces paroles : « Elle ne cherche point ce qui lui appartient, » ajoute : « c'est-à-dire elle ne réclame pas ce qu'on lui a enlevé, parce qu'elle n'aime pas l'argent. » Il est néanmoins quelquefois permis de revendiquer son bien en s'appuyant sur la charité et sur le désir de corriger son

vobis, tolerabilis erit terræ Sodomorum et Gomorrhæorum in die judicii quam illi civitati.» Ab illis ergo Dominus discipulis suis mandat, ut non recepti recedamus, qui finali judicio pro suis sceleribus reservantur, sicut sunt infideles, de quibus dicitur, I Cor., V : « Eos qui foris sunt, judicabit Deus; sed de his qui intus sunt, scilicet fidelibus, judicium Ecclesiæ committitur. » Unde si aliquis in societate fidelium recipi velit, et ipsi injuste contradicant, non debet homo hoc divino judicio reservari, sed ad judicium Ecclesiæ corrigendum deduci.

Ad quintum dicendum, quod judicium cum contentione omnibus infirmis est prohibitum, ut patet per Glossam, I. Cor.,

VI, super illud : « Jam quidem omnino delictum est, » etc., « est enim contentio impugnatio veritatis per confidentiam clamoris, » ut habetur in Glossam, Rom., I, super illud, « homicidiis, contentione, » etc. Unde illi qui cum veritate in judicio stant, non confidentes in clamore, non propter hoc sunt contentiosi.

Ad sextum dicendum, quod non est intelligendum, quod salva charitate nullo modo possit aliquis ablata repetere, sed quia charitas non inducit ad repetendum ablata ex cupiditate; unde Glossa : « Non quærit quæ sua sunt, » id est, « ablata non repetit, quia non est amatrix pecuniæ. » Quandoque tamen aliquis ex charitate sua repetere potest zelo fraternæ correctionis,

frère, c'est ce que prouvent les paroles de saint Grégoire citées plus haut.

7° On répond à leur septième objection : celui qui revendique en justice ce qui lui appartient, ne repousse pas toujours de son cœur l'union et la paix qui doivent exister entre le prochain et lui, ce qui fait que, bien qu'il ne faille jamais sacrifier la paix du cœur pour recouvrer les biens temporels, il ne s'ensuit néanmoins pas qu'il ne soit pas permis à quelqu'un de revendiquer son bien matériel. La paix du cœur se conserve, en effet, intacte, le plus souvent, au milieu du tumulte d'un jugement, de même que les hommes probes ne la perdent pas au milieu de l'agitation des guerres; s'il n'en étoit pas ainsi, ces dernières seroient toutes illicites.

8° On répond à leur huitième objection : si quelqu'un, en revendiquant en justice son propre bien, scandalise, ce n'est pas d'une manière active, le scandale qui en résulte est un scandale purement passif. Il faut distinguer ici, ou le scandale est un scandale pharisaïque, et c'est ce qui a lieu lorsqu'il procède de la méchanceté et que celui qui se scandalise voudroit que les autres se scandalisassent aussi; quant à ce scandale il faut le mépriser à l'exemple du Seigneur qui s'exprime ainsi qu'il suit, S. Matthieu, ch. XV : « Laissez-les faire, ils sont aveugles et conduisent des aveugles; » ou le scandale est le scandale des foibles, à savoir, lorsqu'il procède de la foiblesse ou de l'ignorance, et il faut éviter ce dernier autant qu'on le peut, de manière, toutefois, que l'on ne fasse rien de mauvais pour l'éviter. Il ne seroit pas permis, en effet, à quelqu'un de laisser perdre par les déprédations des valeurs les biens de l'Eglise confiés à sa garde pour éviter ce scandale, ce qui fait que quand même quelqu'un se scandaliseroit d'une manière passive, celui néanmoins qui est chargé de veiller à la conservation des droits de l'Eglise, doit les protéger et les défendre

ut patet per auctoritatem Gregorii inductam.

Ad septimum dicendum, quod non semper quando aliquis rem suam repetit in iudicio, pacem quam cum proximo debet habere, a corde suo repellit. Unde quamvis pax cordis nullo modo sit perdenda pro terrena re recuperanda, non sequitur quod aliquis non possit in iudicio terrenam rem repetere. In ipso enim tumultu iudicii plerumque est salva pax pectoris, cum etiam a bonis viris in bellorum tumultibus non amittatur, alias omnia bella essent illicita.

Ad octavum dicendum, quod si aliquis juste in iudicio sua repetit, ipse non scandalizat scandalum active faciens; sed si aliquis scandalizatur, est scandalum passi-

vum tantum. In quo distinguendum videtur quod aut est scandalum Phariseorum, cum scilicet quis ex malitia scandalizatur, et scandalum in aliis suscitatur, et tale scandalum est contemnendum exemplo Domini, qui audito Phariseorum scandalo, dixit *Matth.*, XV : « Sinite eos, cæci sunt, et duces cæcorum; » aut scandalum infirmorum, quod scilicet procedit ex infirmitate vel ignorantia, et huic scandalo occurrendum est juxta posse, ita tamen ut pro hoc removendo aliquod illicitum non committamus. Esset autem illicitum, si aliquis bona Ecclesiæ sibi commissa perire permitteret a prædonibus directe. Unde quamvis aliquis scandalo passivo scandalizetur, nihilominus ille cui cura Ecclesiæ committitur debet custodire et defendere jura ec-

dès qu'ils lui sont confiés. C'est pour cette raison que le bienheureux évêque, Thomas de Cantorbéry, défendit jusqu'à la mort les biens de son Eglise, au mépris du scandale du roi d'Angleterre. Mais, quand même on pourroit renoncer sans péché à l'objet en litige, il ne faut pas y renoncer pour un scandale passif. Si, en effet, le scandale est purement passif, on peut y obvier d'une autre manière; si c'est un scandale des foibles, on peut se servir de paroles pleines de douceur pour prouver que la manière dont on agit est juste, et dans ce cas, on est, plus utile au prochain en l'arrachant à une déception injuste, ou en le préservant de l'habitude d'avoir des présomptions de ce genre, qu'en lui abandonnant son propre bien. En outre, un homme est plus spécialement tenu d'éviter son propre scandale que celui d'autrui, et c'est pourquoi s'il craignoit de se scandaliser lui-même en ne réclamant pas son bien, il seroit tenu de le réclamer.

9° A leur neuvième objection on répond, bien que la nourriture soit *simplement* nécessaire au corps, toute nourriture ne lui est pas nécessaire d'une manière absolue. Si quelqu'un s'abstient d'une espèce de nourriture, il peut vivre en usant d'une autre espèce, ce qui fait que l'on seroit plus spécialement tenu de s'abstenir d'une espèce de nourriture pour éviter le scandale, que de renoncer aux autres biens temporels dont la perte est plus préjudiciable, et que même si quelquefois on ne les réclamoit pas, il pourroit, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut, en résulter un danger de pécher.

CHAPITRE XVI.

La quatrième, c'est parce que les religieux font punir ceux qui les persécutent.

Nous allons voir en quatrième lieu quelles sont les raisons sur lesquelles ils se fondent pour établir que les religieux ne doivent pas

clesiæ sibi commissæ : unde B. Thomas Cantuariensis episcopus, contempto scandalo regis Angliæ, bona suæ ecclesiæ defendit usque ad mortem; sed si etiam posset sine peccato dimittere illius rei repetitionem, non oportet quod propter scandalum passivum dimittat repetere. Potest enim alio modo scandalum passivo obviare, si est scandalum infirmorum scilicet pacificis verbis se juste agere ostendendo et magis proximo prodesset, si eum ab injusta deceptione eriperet, vel consuetudinem similia præsumendi auferret, quam si ei rem suam dimitteret. Et præterea magis debet aliquis scandalum suo quam proximi cavere : et ideo si timeret se scandalum perpeti, nisi sua repeteret, non deberet a rei suæ repetitione prohiberi.

Ad nonum dicendum, quod quamvis esca simpliciter sit maxime necessaria corpori, non tamen quælibet esca. Si enim aliquis ab una esca abstineat, potest alia sustentari, unde aliquo genere escæ magis esset abstinendum pro scandalo evitando, quam res aliquas alias temporales dimittere, quæ cum majori nocumento amitterentur, et quandoque cum aliquo periculo peccati esset, si non repeterentur, ut ex dictis patet.

CAPUT XVI.

Quarto, de hoc quod religiosi persecutores suos puniri procurant.

Nunc restat quarto ostendere quomodo nituntur monstrare quod religiosi suis persecutoribus nullam pœnam aut persecutionem debeant procurare. Dicitur enim.

poursuivre ou punir leurs persécuteurs. 1° Ils citent les paroles suivantes, S. Matthieu, ch. V : « Faites du bien à vos ennemis, priez pour ceux qui vous persécutent et qui vous calomnient. » Saint Luc en dit autant, ch. VI. Donc il nous est défendu de persécuter nos ennemis. Si quelqu'un est obligé de faire du bien à une personne, à plus forte raison ne doit-il pas lui faire de mal.

2° Il est écrit dans saint Matthieu, ch. X : « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ; » le commentaire ajoute : « Celui qui est chargé de la prédication, loin de faire du mal à autrui, doit supporter celui qu'on lui fait. Donc les prédicateurs qui font infliger des peines à leurs adversaires prouvent qu'ils sont de faux prédicateurs.

3° Il est écrit, Rom., ch. XII : « Ne rendez à personne le mal pour le mal, » et un peu plus bas : « Mes très-chers frères, ne vous vengez pas vous-mêmes ; » c'est-à-dire ne rendez pas coups pour coups à vos adversaires. Donc ils agissent contrairement à la doctrine de l'Apôtre ceux qui font punir leurs adversaires.

4° On lit dans la Légende des saints Simon et Jude, que lorsque le général du roi de Perse vouloit faire punir les prêtres des idoles, qui étoient les ennemis des apôtres, ceux-ci se jetèrent à ses pieds et le supplièrent de les épargner, ne voulant être la cause de la mort de personne, eux qui étoient venus pour procurer le salut de tous. Donc ceux qui font punir leurs adversaires par les souverains sont de faux et non de vrais apôtres.

5° On lit, Gal., chap. IV : « Comme alors celui qui étoit né suivant la chair persécutoit celui qui étoit né selon l'esprit, il en est encore de même aujourd'hui ; » saint Augustin ajoute dans son commentaire : « Quels sont ceux qui sont nés selon la chair ? Ce sont les amis du monde, les amateurs du siècle. Quels sont ceux qui sont nés selon l'esprit ? Ce sont les amateurs du royaume céleste, ceux qui aiment

Matth., V : « Benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persecquentibus et calumniantibus vos, » et hoc idem dicitur *Luc.*, VI. Ergo inimicis persecutionem inferre prohibemur. Qui enim alicui bona debet inferre, multo magis non debet ei nocere.

Item, *Matth.*, X : « Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum, » Glossa : « Qui locum prædicationis suscipit, mala inferre non debet, sed tolerare. » Ergo si aliqui prædicatores pœnas inferri suis adversariis procurant, se falsos prædicatores ostendunt. Item, *Rom.*, XII : « Nulli malum pro malo reddentes ; » et infra : « Non vosmetipsos defendentes charissimi, » id est, non satis referentes adversarios. Ergo

contra doctrinam Apostoli faciunt, qui suos adversarios puniri procurant.

Item, in *Legenda sanctorum Simonis et Judæ* legitur, quod cum dux regis Persarum vellet punire sacerdotes idolorum contrarios Apostolis, Apostoli projecerunt se ad pedes ducis, rogantes ut eis parcere ne essent alicui interemptionis occasio, qui ad communem salutem venerant procurandam. Ergo illi qui procurant ut sui adversarii a principibus puniantur, non sunt veri, sed falsi apostoli.

Item, *Galat.*, IV : « Quomodo tunc is qui secundum carnem natus est, persequatur eum qui secundum spiritum, ita et nunc, » Glossa Augustini : « Qui sunt secundum carnem nati? dilectores mundi, amatores

Jésus-Christ. » Il est évident, d'après cela, que ceux qui suscitent des persécutions aux autres sont amateurs du siècle.

6° On lit, Gal., chap. ult. : « Ne soyons pas désireux de la vaine gloire ; » le commentaire ajoute : « La vaine gloire consiste à vouloir vaincre quand il n'y a aucun prix à le faire. » Or, ceux qui suscitent des persécutions à leurs adversaires semblent chercher la vaine gloire. Donc leur conduite repose sur la vaine gloire. Leur intention est de conclure de ce qui précède que les saints ne peuvent, sous aucun prétexte, susciter des persécutions contre les autres.

7° Saint Luc dit, ch. IX, que Jacques et Jean dirent : « Voulez-vous, Seigneur, que nous disions au feu de descendre du ciel et de les consumer ? S'étant tourné vers eux il les blâma disant : Vous ne savez de quel esprit vous êtes ? » Ces paroles prouvent qu'il est défendu à ceux qui sont remplis de l'Esprit de Dieu de faire punir leur prochain.

Que les saints infligent ou fassent infliger à d'autres des châtimens, c'est ce qui se prouve 1° par l'exemple de Jésus-Christ lui-même qui, comme le rapporte saint Jean, ch. II, « chassa du temple ceux qui venoient et qui achetoient, renversa les comptoirs des changeurs et répandit à terre leur argent. »

2° On le prouve aussi par l'exemple de saint Pierre, qui condamna de sa bouche Ananie et Saphire à mort, parce qu'ils avoient cherché à tromper sur le prix de leur champ, Act., ch. V.

3° Il est écrit au livre des Actes, chap. XIII, que Paul, plein de l'Esprit saint, considérant le magicien Elymas, s'écria : « O homme plein d'astuce et de fourberie ! enfant du démon, ennemi de toute justice, vous ne cessez de bouleverser les voies du Seigneur ! Et maintenant, voici que la main du Seigneur est suspendue sur vous, vous perdrez la vue, et vous ne verrez pas le soleil jusqu'à la fin des temps. » Ces

seculi. — Qui sunt secundum spiritum nati ? amatores regni cœlorum, dilectores Christi. » Ergo illos qui aliis persecutionem procurant, apparet esse amatores mundi.

Item, Galat., ult. : « Non efficiamur inanis gloriæ cupidi. » Glossa : « Inanis gloria est vincere velle ubi præmium non est ; sed illi qui adversariis suis persecutionem procurant, victoriam quærere videntur. » Ergo hoc ad inanem gloriam pertinet. Ex his ergo concludere volunt, quod nullo modo sanctis viris liceat aliquibus persecutionem concitare.

Item, Luc., IX, dicitur quod « Jacobus et Joannes dixerunt : Domine vis dicimus ut ignis descendat de celo, et consumat illos ? et conversus increpavit illos, dicens : Nescitis cujus spiritus estis. » Ex quo videtur quod illi qui sunt spiritu Dei repleti,

punitionem aliorum non debeant procurare.

Sed quod sancti viri pœnas aliquibus inferant, vel inferri procurent, probatur primo exemplo ipsius Christi, de quo dicitur Joann., II, quod « vendentes et ementes de templo ejecit, et nummulariorum effudit æs, et mensas subvertit. »

Item, exemplo Petri, qui Ananiam et Saphiram verbo suo morti condemnavit, quia fraudaverant de pretio agri, Actuum, V.

Item, Act., XIII, dicitur quod Paulus repletus Spiritu sancto, intuens Elymam inagum dixit : « O plene omni dolo et omni fallacia, filii diaboli, inimice omnis justitiæ, non desinis subvertere vias Domini rectas. Et nunc ecce manus Domini super te, et eris cæcus non videns solem usque ad

paroles prouvent que Paul le reprit amèrement et que pour châtement il lui ôta la vue.

4° On lit, I. Cor., chap. V : « J'ai déjà porté ce jugement comme étant présent : c'est que vous et mon esprit étant assemblés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, celui qui est coupable de ce crime, soit, par la puissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, livré à Satan pour mortifier sa chair ; » le commentaire ajoute : « Pour que Satan le tourmente dans son corps, » ce qui est évidemment un très-grand supplice ; on peut conclure de là comme précédemment.

5° Il est écrit au livre des Cantiques, chap. II : « Prenez-nous les petits renards ; » le commentaire ajoute : « Combattez les schismatiques et les hérétiques, emparez-vous de leurs personnes, parce que, comme le dit un autre commentaire du même texte, il ne nous suffit pas de donner l'exemple par notre conduite, de prêcher la bonne doctrine, il nous faut encore corriger ceux qui se trompent et protéger les foibles contre les pièges qu'on leur tend. »

6° Saint Denis, dans son quatrième livre des Noms divins, dit que « les anges ne sont pas mauvais, bien que parfois ils punissent les méchants, mais la hiérarchie ecclésiastique a été modelée sur la hiérarchie céleste ; » donc l'homme peut, sans qu'il y ait méchanceté, punir les méchants ou les faire punir.

7° Il est dit dans le Droit, XXIII^e quest., ch. *Qui potest* : « Celui qui peut s'opposer aux méchants et les entraver dans leurs desseins et qui ne le fait pas, favorise évidemment leur impiété ; on ne peut pas excuser de faire secrètement société avec eux celui qui cesse de s'opposer aux crimes qu'ils commettent ouvertement. » Ces paroles établissent, d'une manière péremptoire, que non-seulement il est permis de s'opposer aux méchants et de les entraver dans leurs desseins, mais qu'on ne peut même pas s'en abstenir sans péché.

tempus ; » in quo patet quod verbis eum exasperavit, et pœnam cœcitat̄is infligit.

Item, I. Cor., V : « Jam indicavi ut præsens cum, qui sic operatus est in nomine Domini nostri Jesu Christi congregatis vobis, et meo spiritu cum virtute Domini Jesu tradere hominem Satanæ in interitum carnis. » Glossa : « Ut Satanus corporaliter eum vexet, » quam quidem constat magnam pœnam esse, et sic idem quod primum.

Item, *Cant.*, II : « Capite nobis vulpes parvulas, » Glossa : « Debellate et comprehendite schismaticos et hæreticos, » quia ut in alia Glossa ibidem dicitur, « non sufficit nobis vitam nostram aliis in exemplum proponere et bonam prædicationem

facere, nisi errantes corrigamus et infirmos ab insidiis aliorum defendamus. »

Item, Dionysius in IV. cap. *De div. Nom.*, dicit, quod « angeli non sunt mali, quamvis interdum malos punient ; sed ecclesiastica hierarchia exemplata est a cœlesti. » Ergo sine malitia potest esse hominis alicujus, quod malis pœnam inferat, vel inferri procuret.

Item, XXIII. quæst. cap. *Qui potest*, dicitur : « Qui potest obviare et perturbare perversos et non facit, nihil est aliud quam favere impietati eorum ; nec caret scrupulo societatis occultæ, qui manifesto facinori desinit obviare. » Ex quo patet, quod non solum licet malis resistere et eos perturbare, sed etiam hoc sine peccato dimitti non potest.

8° On lit dans Job, ch. XXXIX, en parlant du cheval, et par là on entend le prédicateur : « Il s'avance contre ceux qui sont armés. » Le commentaire ajoute : « Il se présente pour leur résister parce que leur manière d'agir est et mauvaise et perverse ; » le commentaire interlinéaire ajoute : « Il le fait même lorsqu'on ne le lui demande pas. » Ces paroles prouvent par conséquent que les prédicateurs doivent troubler les méchants, même ceux qui ne leur suscitent pas d'embarras. Les saints, toutefois, ne le font pas par haine ; c'est l'amour qui leur inspire cette manière d'agir ; ce qui fait ajouter au commentaire des paroles suivantes, I. Cor., chap. V : « Livrer cet homme à Satan pour mortifier la chair afin de sauver l'esprit : » « L'Apôtre, par ces paroles, prouve que ce n'est pas la haine, mais bien l'amour qui le fait agir de la sorte. » Il est dit un peu plus bas : « Ainsi Héli et plusieurs autres hommes vertueux punirent de mort certains péchés, et par ce moyen ils inspiroient une crainte salutaire à ceux qui vivoient de la sorte : quant à ceux qu'ils punissoient, ce n'étoit pas la mort qui étoit fâcheuse pour eux, c'étoit le péché, qui, s'ils avoient vécu, auroit pu se multiplier, et qui par ce moyen diminueoit. » On ne peut donc pas proprement dire d'après cela, que ce soit persécuter les méchants, si les saints les punissent pour leur bien ou puisqu'ils n'ont pas pour but unique de les poursuivre et de s'arrêter à la punition du mal en eux, mais qu'ils se proposent de les corriger pour leur bien, ou de leur faire rompre avec l'habitude du péché, ou de les y obliger au moins par la crainte et dans l'intérêt des autres, ou encore de les délivrer des impies. La punition de laquelle il vient d'être parlé prend néanmoins quelquefois le nom de persécution, parce qu'elle ressemble à un châtement. C'est pourquoi saint Augustin écrit au comte Boniface et il est dit dans la XXIII^e question IV chap. *Si Ecclesia* : « Si nous voulons dire et connoître la vérité, il n'y a de perécution injuste que celle que les impies exercent contre l'Eglise ;

Item, *Job*, XXXIX, dicitur de equo, per quem prædicator intelligitur : « In occursum pergit armatis, » Glossa : « Quia prave ac male agentibus se pro defensione justitiæ opponit. » Et interlinearis : « Etiam cum ipse non quæritur ; » ex quo patet quod sanctorum prædicatorum est iniquos perturbare, etiam eos qui eis molestias non inferunt. Sed tamen hoc non faciunt sancti ex odio, sed ex amore ; unde I *Cor.*, V, super illud : « Tradere hujusmodi hominem Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus fiat, » dicit Glossa : « Ex his verbis manifestat Apostolus se non odio, sed amore illud fecisse. » Et infra : « Sic et Helias, et alii viri boni nonnulla peccata morte punierunt, quia sic viventibus uti-

lis metus incutiebatur ; et illis qui morte puniebantur, non ipsa mors nocebat, sed peccatum quod augeri posset si viverent, minuebatur. » Unde non proprie persecutio potest dici, quam sancti malis inferunt, cum non totaliter eos insequantur, ut in malo eorum finem constituent, sed in bono eorum ut corrigantur, vel a peccato desistant, vel saltem in bono aliorum et metu coerceantur, vel ab impiis liberentur. Aliquando tamen persecutionis nomen accipit prædicta puniatio propter pœnæ similitudinem. Unde Augustinus ad Bonifacium comitem, et habetur XXXIII. questione, capite IV, *Si ecclesia* : « Si verum dicere vel cognoscere volumus, persecutio est injusta, quam impii faciunt Ecclesiæ

de Jésus-Christ, quant à celle que l'Eglise exerce contre les impies, elle est juste. »

9° Il est écrit, Ps. XVII : « Je poursuivrai mes ennemis jusqu'à ce qu'ils succombent, » et ailleurs, Ps. : C. « Je poursuivrais celui qui médisoit secrètement de son prochain. »

1° On répond à leur première objection, que comme on l'a déjà prouvé, ce n'est pas par haine que les saints punissent les méchants, mais bien par amour ; il en est de même s'ils les font punir. En ceci, loin de leur nuire ils leurs sont utiles, ainsi que nous l'avons précédemment prouvé.

2° On répond à leur seconde objection : les prédicateurs, lorsqu'ils infligent des châtimens aux autres, ne doivent pas se proposer pour but les châtimens eux-mêmes comme un objet agréable ; mais ils doivent châtier par eux-mêmes ou par d'autres dans l'intérêt de celui qui est puni, ou dans l'intérêt des autres, ainsi que nous l'avons déjà dit.

3° A leur troisième objection on répond : celui qui en fait punir un autre par amour pour lui, ne rend pas le mal pour le mal, il rend plutôt le bien pour le mal, puisque le châtiment est utile à celui même qui le subit. Il y a, en effet, certaines peines médicinales, comme il est dit dans le second livre de l'Ethique. Saint Denis dit aussi dans le quatrième chapitre des Noms divins : « Etre puni n'est pas un mal, c'est s'en être rendu digne qui en est un. » On doit pareillement entendre dans le même sens la défense qui nous est faite de rendre coups pour coups à nos adversaires, c'est-à-dire qu'en ceci, ce n'est ni la haine, ni la vengeance qui doivent nous guider.

4° On répond à leur quatrième objection, les saints, comme nous l'avons dit, ne punissent ou ne font punir les autres que pour les corriger eux-mêmes ou pour faire corriger les autres. Il en est que l'im-

Christi ; justa quam facit Ecclesia Christi impiis. »

Item, in *Psalm.* XVII : « Persequar inimicos meos donec desiciant. » Et alibi *Psalm.* C : « Detrahentem secreto proximo suo, hunc persequer. »

Ad id ergo quod primo objicitur, dicendum quod sicut jam probatum est, sancti non ex odio, sed ex amore malos puniunt, vel puniri procurant ; in hoc enim eis non nocent, sed prosunt, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod prædicatores non debent aliis mala inferre, ut eorum intentio in malis eorum quiescat quasi pennis delectentur, debent tamen mala pœnæ inferre vel per se, vel per alios propter bonum vel ejus qui punitur, vel aliorum, ut prius dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ille qui ex zelo charitatis alicujus punitionem procurat, non reddit malum pro malo, sed magis bonum pro malo, cum ipsa pœna sit utilis ei qui punitur. Sunt enim pœnæ medicinæ quædam, ut *M. Ethic.* dicitur, et Dionysius dicit in cap. IV. *De div. Nom.* : « Puniri non est malum, sed fieri pœnæ dignum. » Similiter hoc quod prohibemur adversarios referre, intelligendum est ne referamus ex odio vel livore vindictæ.

Ad quartum dicendum, quod sancti, sicut dictum est, alios non puniunt vel puniri procurant nisi propter correctionem eorum vel aliorum. Quandoque autem aliqui ex impunitate insolentes redduntur, et ad peccatum proniores. *Eccles.*, VIII : « Etenim quia non profertur cito contra malos

punité rend parfois plus insolents et plus enclins au mal. Il est écrit dans l'Écclésiastique, ch. VIII : « Le retard que l'on met à juger les méchants fait que les enfants des hommes commettent l'iniquité sans crainte, et c'est alors que les saints châtient les méchants. Les saints infligent des châtimens ou pardonnent alors, suivant que chacun profite, plus ou moins, de la clémence pour sa correction. » Le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, ch. IX : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes, » ajoute : « Il ne faut pas toujours punir ceux qui pèchent, parce que quelquefois la clémence exerce la patience d'une manière plus parfaite; c'est pour cette raison que Simon et Jude s'opposèrent à ce qu'on punit leurs adversaires.

5° On répond à leur cinquième objection : ceux qui aiment le monde persécutent injustement ceux qui aiment Dieu, mais la persécution que ces derniers leur font souffrir est juste, ainsi que le prouvent les paroles de saint Augustin citées plus haut.

6° A leur sixième objection, il faut répondre que, comme nous l'avons dit, les saints ne font punir les autres que pour un avantage propre, et ils considèrent cet avantage comme une récompense, ce qui fait que leur manière d'agir n'est pas entachée de vaine gloire.

7° On répond à leur septième objection que, comme le dit au même endroit le commentaire, les apôtres étoient encore dans l'ignorance; ils ne connoissoient pas le moyen de guérir le prochain, c'étoit le désir de voir cesser le mal et non celui de voir les autres se corriger qui les animoit; c'étoit la haine du mal qui leur faisoit désirer le châtiment. C'est cette ignorance que le Seigneur blâme en eux. Après leur avoir fait connoître l'amour véritable, il leur permit d'infliger quelquefois des châtimens; tel est celui qu'il permit à Pierre d'exercer contre Ananie et son épouse, dont la mort inspira aux vivants une crainte salutaire de la mort; le châtiment qui leur fut infligé mit un terme aux

sententia absque ullo timore, filii hominum perpetrant mala, et tunc sancti contra malos pœnis utuntur. Quandoque autem clementia magis proficit ad correctionem, et tunc sancti pœnas impendunt vel remittunt.» Unde *Luc.*, IX, super illud : « Nescitis cujus spiritus estis, » etc., Glossa : « Non semper in eos qui peccant, est vindicandum, quia nonnunquam magis prodest clementia tibi ad patientiam, lapsa ad correctionem, et hac de causa Simon et Judas adversariorum pœnas impediverunt. »

Ad quintum dicendum, quod dilectores mundi injuste persequuntur eos qui sunt dilectores Dei; sed juste ab eis persecutio- nem patiuntur, ut patet ex autoritate Augustini supra inducta.

Ad sextum dicendum, quod jam patet

ex dictis, sancti non procurant aliorum pœnas nisi propter aliquam utilitatem, et hanc utilitatem pro præmio computant, unde ex hoc non incurruunt notam inanis gloriæ.

Ad septimum dicendum, quod sicut Glossa ibidem dicit : « Apostoli adhuc rudes et modum medicandi ignorantes, non ex amore correctionis aliorum vel malitiæ finiendæ in illis; sed ex odio vindictam considerabant. » Hanc autem ignorantiam Dominus reprehendit. Postquam vero eos de vera dilectione docuit, aliquando potestatem tribuit tales vindictas exercendi, sicut Petro in Ananiam et uxorem ejus, quorum mors viventibus utilem metum mortis incussit, et in illis qui puniebantur, peccatum quod augere poterant si viverent, finivit.

péchés dont ils auroient pu augmenter le nombre s'ils avoient vécu. Le commentaire des paroles suivantes, I. Cor., chap. V : « Livrez cet homme à Satan, etc., » enseigne la même chose. On peut encore dire que le Seigneur blâme les apôtres de ce qu'ils demandoient le châtiement des Samaritains, parce qu'il voyoit que la clémence les convertirait plus facilement, ce qui fait que le même commentaire ajoute : « Enfin, les Samaritains qui furent préservés du feu en cette circonstance crurent avec plus de certitude. »

CHAPITRE XVII.

La cinquième c'est parce qu'ils veulent plaire aux hommes.

Voyons en cinquième lieu, quelles sont les raisons sur lesquelles ils se fondent pour prouver que les religieux ne doivent pas plaire aux hommes. 1^o Ils citent à leur appui les paroles suivantes, Ps. LII : « Dieu a dissipé les os de ceux qui plaisent aux hommes, ils ont été couverts de confusion, vu que Dieu les a méprisés. »

2^o Il est écrit, Gal., ch. I : « Si je plaisois encore aux hommes, je ne serois pas le serviteur de Jésus-Christ. » Donc les religieux dont la profession consiste à servir Jésus-Christ ne doivent pas chercher à plaire aux hommes.

3^o Le commentaire des paroles suivantes, I. Cor., ch. IV : « Jusqu'à ce jour nous avons eu faim et soif, » ajoute : « Prêchant librement et sans flatterie la vérité, condamnant les mauvaises actions des méchants, et ne trouvant pas de grace devant les hommes. » Donc il n'est pas permis aux religieux de chercher à plaire aux hommes s'ils doivent prêcher la vérité librement et sans flatterie.

4^o Saint Grégoire s'exprime comme il suit, dans son Pastoral : « Il est coupable d'une pensée de dissimulation l'enfant par lequel l'époux transmet ses dons, s'il désire de plaire aux yeux de l'épouse. » C'est

Et hoc idem habetur in Glossa I. Cor., V, super illud, « tradere hujusmodi hominem Satanæ, » etc. Vel dicendum quod ideo Dominus increpavit discipulos pœnam Samaritanorum petentes, quia videbat eos clementia facilius posse converti, unde Glossa ibidem dicit : « Denique Samaritani certius crediderunt, a quibus hoc loco ignis ardetur. »

CAPUT XVII.

Quinto, de hoc quod religiosi placere hominibus volunt.

Nunc quinto restat videre, quomodo ostendere nituntur, quod religiosi non debent quærere, ut hominibus placeant, quia in Psalm. LII, dicitur : « Deus dissipavit ossa eorum, qui hominibus placent, confusi sunt, quoniam Deus sprovit eos. »

Item, ad Galat., I : « Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. » Ergo religiosi qui se servos Christi profitentur, non debent quærere ut hominibus placeant.

Item, I. Cor., IV, super illud, « usque in hanc horam esurimus et sitimus, » etc. Glossa : « Libere et sine aliqua adulatione veritatem prædicantes, et gesta pravæ vitæ malorum arguentes, gratiam non habent apud homines. » Si ergo religiosi debent sine adulatione libere veritatem prædicare, non debent quærere quod hominibus placeant.

Item, Gregorius in Pastor. : « Adulterinæ cogitationis reus est, si placere puer sponsæ oculis appetit, per quem sponsus dona transmisit. » Sponsam autem ibi ecclesiam vocat, puerum autem Dei ministrum. Ergo

l'Eglise qu'il désigne ici sous le nom d'épouse, et l'enfant c'est le ministre de Dieu. Donc les religieux qui confessent qu'ils sont les ministres de Dieu sont coupables, s'ils cherchent à plaire aux hommes.

5° Le désir de plaire aux autres procède de l'amour de soi, mais, comme le dit saint Grégoire dans son Pastoral, « l'amour de soi rend étranger à son auteur. » Donc par le fait même que quelqu'un cherche à plaire à l'homme, il devient étranger à Dieu.

6° Les religieux doivent surtout éviter ce qui passe pour un vice. Mais chercher à plaire aux hommes passe pour un vice ainsi que le prouve ce que dit le Philosophe dans son quatrième livre de Morale. Donc les religieux ne doivent pas chercher à plaire aux hommes. Telles sont les raisons sur lesquelles ils s'appuient pour prouver qu'il n'est en aucune manière permis de chercher à plaire aux hommes. Un grand nombre de preuves établissent la fausseté de cette assertion. Il est écrit, Rom., ch. XV : « Que chacun plaise au prochain en faisant le bien, pour son édification. »

1° Il est écrit, I. Cor., ch. X : « Ne donnez occasion de scandale, ni aux juifs, ni aux gentils, ni à l'Eglise de Dieu, comme moi-même je tâche de plaire à tous en toutes choses. »

2° On lit, Rom., ch. XII : « Ayez soin de faire le bien, non-seulement devant Dieu, mais aussi devant tous les hommes. » Mais il seroit inutile d'agir de la sorte si nous n'étions pas obligés de chercher le moyen de plaire aux hommes. Donc tout homme doit chercher à leur plaire.

3° Il est écrit, Matth., ch. V : « Que votre lumière brille aux yeux des hommes de telle manière, qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils en glorifient votre Père céleste qui est dans les cieux. » Mais les bonnes œuvres ne portent quelqu'un à glorifier Dieu qu'autant qu'elles lui sont agréables. Donc tout homme doit s'étudier à ce que ses œuvres

si religiosi, qui se Dei ministros profitentur, hominibus placere quærant, adulterinæ cogitationis rei sunt.

Item, desiderium hominibus placendi procedit ex amore sui; sed sicut dicit Gregorius in *Pastor.* : « Auctori reddit aliquem extraneum amor suus. » Ergo per hoc quod aliquis homini placere quærit, Deo extraneus redditur.

Item, illud quod in vitium sonat, præcipue a religiosis cavari debet; sed esse placidum sonat in vitium, ut patet per Philosophum in IV. *Ethic.* Ergo religiosi quærere non debent ut hominibus placeant. Ex hujusmodi igitur probare volunt quod nullo modo aliquis debeat quærere hominibus placere, sed hoc esse falsum multipliciter ostenditur; dicitur enim ad

Rom., XV : « Unusquisque proximo placeat in bonum, ad ædificationem. »

Item, I. *ad Cor.*, X : « Sine offensione estote Judæis et gentibus, et ecclesiæ Dei, sicut et ego per omnia omnibus placeo. »

Item, Rom., XII : « Providentes bona, non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. » Hoc autem non esset necessarium, si non oporteret curare, quomodo omnibus placeremus. Ergo quilibet curare debet ut hominibus placeat.

Item, Matth., V : « Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cælis est; » sed nullus movetur ad glorandum ex bonis operibus; nisi per hoc quod sibi placent. Ergo quilibet studere debet, ut opera sua sint talia, quæ aliis placere

soient telles qu'elles plaisent à coup sûr aux autres. Afin de leur démontrer l'évidence de cette proposition, il importe de savoir qu'il est défendu de trois manières à qui que ce soit de chercher à plaire aux hommes. 1^o On ne doit pas chercher à leur plaire pour soi-même et dans le dessein de gagner leur affection. Mais si quelqu'un cherche à plaire aux hommes, il doit se proposer pour fin un bien quelconque ; tel par exemple que la gloire de Dieu ou le salut du prochain, ainsi que le dit saint Grégoire dans son Pastoral. Il importe de savoir que les bons pasteurs doivent désirer de plaire aux hommes, afin que l'estime que ceux-ci auront pour eux les adoucisse, et que par ce moyen ils puissent les amener à aimer la vérité ; ce n'est pas eux qu'ils doivent désirer que l'on aime ; mais leurs vœux doivent être tels, que l'amour que l'on a pour eux soit comme une voie par laquelle ils fassent entrer dans le cœur de leurs auditeurs l'amour du créateur. Si le prédicateur n'est pas aimé, quelque justes que soient les choses qu'il prêche, il est difficile qu'on l'écoute avec plaisir ; » et un peu plus bas : « C'est ce que nous insinue adroitement saint Paul, lorsqu'il nous fait connoître les secrets de son zèle, disant : « Comme je cherche moi-même à plaire à tous en tout. » Il ajoute pourtant ensuite : « Si je plaisais encore aux hommes, je ne serois pas le serviteur de Jésus-Christ. » Paul plait donc et ne plait pas à la fois ; parce que s'il cherche à plaire, ce n'est pas pour lui, c'est seulement afin de rendre la vérité agréable aux hommes. 2^o On ne doit pas pour plaire aux hommes faire une chose qui déplaît à Dieu, comme le dit saint Jérôme dans son commentaire des paroles suivantes, Gal., ch. I : « Si je plaisais aux hommes, etc. » « Si, dit-il, il est possible de plaire en même temps et à Dieu et aux hommes, nous devons plaire aux hommes. Mais si pour plaire aux hommes il nous faut déplaire à Dieu, il vaut mieux plaire à Dieu qu'à ceux-ci. » 3^o L'on ne doit

debeant. Ad horum ergo evidentiam, sciendum est, quod tribus modis prohibetur, ne aliquis hominibus placere desideret, vel quærat. Uno modo, ne propter seipsum placere quærat, quasi in humano favore finem constituens; sed hoc quod hominibus placere curat, debet aliquis referre ulterius ad aliquod bonum scilicet ad Dei gloriam vel proximorum salutem, et hoc est quod Gregorius dicit in *Past.* Sciendum est quod oportet, ut rectores boni placere hominibus appetant, scilicet ut suæ æstimationis dulcedine, proximos in affectum veritatis trahant, non ut se amari desiderent; sed ut dilectionem suam quasi quamdam viam faciant, per quam corda audientium ad amorem conditoris introducant. Difficile quippe est, ut quantumlibet

recta denuntiet prædicator qui non diligitur, libenter audiatur et infra. Quod bene Paulus insinuat, cum sui nobis studii occulta manifestat dicens : « Sicut et ego per omnia omnibus placeo. » Qui tamen rursus dicit : « Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. » Placet ergo Paulus et non placet, quia in hoc quod placere appetit, non se, sed per se hominibus veritatem placere quærit. Alio modo quando aliquis, ut placeat hominibus facit aliquid per quod Deo displicet, et hoc est quod Hieronymus dicit super epistolam ad *Galat.*, exponens illud, « si hominibus placerem, » etc. : « Si, inquit, fieri potest, ut pariter Deo et hominibus placeamus, placendum est et hominibus. Si autem aliter non placeamus hominibus nisi Deo displic-

pas chercher à plaire aux hommes en faisant extérieurement une chose que l'on pense intérieurement, bien que toutefois ils jugent témérairement cette manière d'agir. Il doit donc alors suffire en conscience à celui qui agit de plaire à Dieu, sans s'inquiéter s'il plaît aux hommes qui le jugent avec méchanceté. C'est ce qu'enseigne le commentaire des paroles suivantes, Gal., ch. I : « Si je plaisois encore aux hommes, etc. » « les hommes sont des juges; ils sont des détracteurs, délateurs, ils murmurent toujours, ils cherchent à soupçonner ce qu'ils ne voient pas, ils vantent ce qui n'est pas l'objet de leurs soupçons. Il suffit contre de tels hommes du témoignage de sa conscience. » Il est facile d'après cela de répondre aux objections que l'on fait contre cette proposition.

1^o et 2^o. On doit entendre les paroles suivantes : « Il a dissipé les os de ceux qui plaisent aux hommes, » de ceux qui se proposent de plaire aux hommes de telle manière, qu'ils n'ont pas d'autre but et qui pour leur plaire offensent Dieu. On doit entendre dans le même sens les paroles de l'Épître aux Galates, chap. I : « Si je plaisois aux hommes, etc. » C'est ce que prouve ce que nous avons dit plus haut.

3^o On répond à leur troisième objection : bien que ceux qui prêchent la vérité ne plaisent pas aux méchants qui ne veulent pas se corriger, ils sont néanmoins par ce moyen agréables aux bons qui aiment qu'on les reprenne. C'est pourquoi il est écrit au livre des Proverbes, ch. IX : « Reprenez le sage et il vous aimera. »

4^o A leur quatrième objection on répond : il faut entendre la parole citée de saint Grégoire, dans ce sens : « Quand quelqu'un a un tel désir de plaire aux hommes, qu'il n'a pas d'autre but que d'en être aimé comme l'on doit aimer Dieu, pourvu néanmoins que l'on ne fasse rien en aucune manière de contraire à Dieu. » C'est ce que prouvent les paroles qui suivent immédiatement. » L'ennemi du Rédempteur, dit-il,

cearnus, Deo magis quam hominibus placere debemus. » Tertio modo, quando aliquis quod in se est, facit exterius, et tamen ab aliis temerarie judicatur. Tunc ergo sibi debet sufficere quod Deo placeat, in conscientia, non curans quod hominibus non placeat, qui perverse judicant, et hoc est quod habetur in Glossa ad Galat., I, super illud, « si ad hominibus placerem, » etc. : « Sunt homines temerarii iudices, detractores, susurriones, murmuratores, quærentes suspicari quod non vident, quærentes etiam jactare quæ non suspicantur. » Contra tales, sufficit testimonium conscientie nostræ. Et secundum hoc, de facili patet responsio ad omnia objecta. Quod enim dicitur, « dissipavit ossa eorum, qui hominibus placent, » intelli-

gendum est de his, qui ita hominibus placere volunt, quod in hoc finem constituunt et qui ut hominibus placeant, Deum offendunt. Et similiter intelligendum est, quod dicitur ad Galat., I, « si hominibus placerem, » etc., ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illi qui veritatem annuntiant, malis displiceant qui corrigi nolunt, tamen ex hoc ipso bonis placent qui correctionem amant. Unde dicitur Prov., IX : « Argue sapientem, et diliget te. »

Ad quartum dicendum, quod verbum Gregorii intelligendum est, quando aliquis ita hominibus placere quærit, ut in hoc finis constituatur, ut scilicet eo modo ametur, quo Deus amari debet, ne scilicet aliquid quocumque modo contra Deum

est celui qui veut être aimé de l'Eglise, parce qu'il fait les bonnes œuvres de la vie présente. »

5° On répond à leur cinquième objection, qu'il faut entendre les paroles de saint Augustin de l'amour désordonné du soi qui fait que l'on cherche à plaire aux hommes pour soi-même.

6° On répond à leur sixième objection, que d'après le Philosophe, celui-là n'est pas appelé *placidus*, qui platt, qui cherche à plaire aux hommes d'une manière quelconque, mais bien qui en ce point dépasse les bornes, en cherchant à plaire plus qu'il ne faut ou qui cherche à le faire pour des choses pour lesquelles il ne le doit. Quant à celui qui s'applique à plaire aux autres selon qu'il le doit faire, il lui donne dans le même passage le nom d'ami.

CHAPITRE XVIII.

Le sixième, c'est parce que les religieux se réjouissent des merveilles que Dieu opère par leur entremise.

Voyons sixièmement les moyens qu'ils emploient pour prouver que les religieux ne doivent pas se réjouir des merveilles que Dieu opère par leur entremise.

1° Ils citent à leur appui les paroles suivantes de saint Luc, ch. X : « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis. » Donc, pour la même raison, il ne leur est pas permis de se réjouir des merveilles que Dieu opère par eux.

2° Il est dit dans Job, ch. XXXI : « Si je me suis réjoui de mes immenses richesses et de celles que j'ai acquises moi-même en quantité. Si j'ai contemplé le soleil lorsqu'il brilloit, et la lune lorsqu'elle s'avançoit pleine d'éclat, et si mon cœur s'en est réjoui en secret ; » c'est comme s'il disoit : Que je sois puni si j'ai agi de la sorte ; ce qu'expliquant saint Grégoire, dans son vingt-deuxième

fiat ; quod patet ex hoc quod immediate præmittit : « Hostis, inquit, redemptoris est, qui per recta opera quæ facit hujus vitæ, ab ecclesia amari concupiscit. »

Ad quintum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de inordinato sui amore, ex quo procedit ut aliquis propter se hominibus placere quærat.

Ad sextum dicendum, quod placidus secundum Philosophum non dicitur, qui qualitercumque hominibus placere quærit ; sed qui in hoc excedit, dum scilicet placere quærit plusquam oportet, vel in quibus non oportet. Eum enim qui, secundum quod oportet, aliis placere studet, amicam ibidem vocat.

CAPUT XVIII.

Sexto, de hoc quod religiosi gaudent de his quæ per eos Deus magnifice operatur.

Sexto, vidæamus quomodo nituntur ostendere quod religiosi gaudere non debent de his quæ Deus magnifice per eos operatur. *Luc.* enim X, dicitur : « In hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur. » Ergo eadem ratione nec de aliis magnifice per eos factis gaudere debent.

Item, *Job*, XXXI, dicitur : « Si lætatus sum super divitiis meis multis, et quia plurima reperit manus mea. Si vidi solem cum fulgeret et lunam incedentem clare, et lætatum est in abscondito cor meum, » quasi dicit, male mihi accidat, quod exponens Gregorius in XXII. lib. *Moral.*

livre de Morale, il dit : « Parce que la science n'a pas corrompu ce saint homme, il a dédaigné de se réjouir de ses immenses richesses. Comme la grandeur de son œuvre ne l'a pas enorgueilli, il n'a pas vu le soleil qui brilloit, parce que l'éclat de sa réputation ne l'a pas enflé d'orgueil, il ne s'est nullement occupé de la lune qui s'avancoit avec splendeur. » Ces paroles prouvent par conséquent qu'ils ne doivent se réjouir ni de leur science, ni de leur réputation, ni de leurs œuvres.

3^o A la joie que l'on éprouve pour une chose quelconque se joint la gloire de cette même chose ; mais il n'est pas permis de se glorifier de son propre bien d'après les paroles suivantes, Jérém., ch. IX : « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse ; que celui qui est fort ne s'en glorifie pas ; que le riche ne se glorifie pas de ses richesses. » Donc il n'est permis à personne de se glorifier du bien qui s'opère par lui. Il semble par conséquent prouvé par là, qu'il n'est permis à personne de se réjouir du bien que Dieu opère par son intermédiaire.

1^o Il est facile d'établir la fausseté de cette assertion par les paroles suivantes du livre des Actes, ch. XI, où il est dit « qu'un grand nombre de personnes s'étant converties au Seigneur, savoir par la prédication de certains fidèles ; le bruit de ce qui s'étoit passé en arriva jusqu'aux oreilles de l'Eglise et on envoya Barnabé jusqu'à Antioche ; celui-ci après être arrivé et avoir vu le bienfait de Dieu, s'en réjouit. » Les Apôtres se réjouissoient donc des fruits produits dans l'Eglise et par leurs frères et par ceux qui travailloient de concert avec eux.

2^o On lit au livre des Actes, ch. XV, de Paul et de Barnabé : « Conduits par les fidèles, ils traversèrent la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des Gentils, et tous les frères s'en réjouissoient beaucoup, etc. » On peut tirer de là la même conclusion que plus haut.

dicit : « Quia sanctum virum intelligentia scientiæ non corruptit, de multis divitiis gaudere desepit. Quia vero eum magnitudo operis non inflavit, solem fulgentem non vidit. Quia autem illum nec fama laudis extulit, clare incedentem lunam minime attendit. » Ergo patet quod non debent nec de scientia, nec de fama, nec de operibus gaudere.

Item, gaudio alicujus rei gloria circa illam rem adjungitur ; sed homo non debet gloriari de bonis propriis, secundum illud *Jerem.*, IX : « Non gloriatur sapiens in sapientia sua et non gloriatur fortis in fortitudine sua, et non gloriatur dives in divitiis suis. » Ergo nec de bonis qui per eum fiunt, aliquis gaudere debet. Et sic videtur ostendi, quod nullo modo aliquis gaudere

debeat de bonis quæ per eum Deus facit. Sed quod hoc sit falsum, manifeste ostenditur per illud *Act.*, II, ubi dicitur, quod multus numerus credentium conversus est ad Dominum, » scilicet ad prædicationem quorundam fidelium. « Pervenit autem sermo ad aures ecclesiæ super istis, et miserunt Barnabam usque ad Antiochiam, qui cum pervenisset et vidisset gratiam Dei, gavisus est. » Gaudebant ergo Apostoli de hoc quod per eorum fratres et socios fructus fiebat in ecclesia.

Item, *Act.*, XV, dicitur de Paulo et Barnaba, quod « deducti ab ecclesia pertransibant Phœnicem et Samariam, narrantes conversionem gentium et faciebant gaudium magnum omnibus fratribus, etc. » Ex hoc etiam habetur idem quod prius.

3° Il est écrit, *Phil.*, ch. IV : « C'est pourquoi mes très-chers et très-aimés frères, qui êtes ma joie et ma couronne. » Ces paroles prouvent d'une manière évidente que l'Apôtre se réjouissoit de ceux qu'il convertissoit à Jésus-Christ. Donc les religieux et les autres hommes parfaits peuvent se réjouir des merveilles que Dieu opère par eux, surtout pour ce qui concerne la conversion des autres.

4° On ne remercie que pour les choses que l'on considère comme ayant été accordées par une faveur spéciale. Or personne ne considère comme une grace ce dont il ne se réjouit pas. Donc si l'homme ne doit pas se réjouir des merveilles que Dieu opère par lui, il ne faut pas l'en remercier non plus, ce qui est absurde.

5° D'après ce que dit le Philosophe dans son premier livre de Morale, il n'est aucun juste qui ne se réjouisse des œuvres justes qu'il fait; les paroles du Psalmiste, *Ps. XCIX*, expriment la même chose : « Servez le Seigneur dans la joie. » Or Dieu n'opère rien de plus merveilleux par l'entremise de l'homme que l'œuvre de justice par laquelle on le sert. Donc les saints doivent se réjouir des merveilles que Dieu opère par eux. Pour démontrer ceci d'une manière évidente à nos adversaires, il nous importe de savoir que la joie procède du bien seul, ce qui fait que nous ne devons nous en réjouir que conformément à l'ordre même des biens qui en sont l'objet, et c'est pourquoi le souverain bien doit être la fin dernière de notre joie; c'est de lui proprement que nous sommes censés nous réjouir. Quant aux autres choses, nous ne devons nous en réjouir que de manière à ne pas en faire la fin dernière de notre joie; nous devons les rapporter à la fin dernière que nous ne devons pas perdre de vue. Celui qui par conséquent se réjouit du bien que Dieu fait par lui, et qui rapporte sa joie à Dieu comme à sa fin dernière, se réjouit conformément à la justice. C'est ce qui arrive quand quelqu'un se réjouit de ce que Dieu fait par lui, et qu'il

Item, *Phil.*, IV : « Itaque fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea. » Ergo patet quod Apostolus gaudebat de illis, quos ad Christum convertebat. Ergo et religiosi et alii perfecti viri gaudere possunt in illis quæ Deus magnifice per eos facit, præcipue in conversione aliorum.

Item, nullus agit gratias de hoc in quo non credit sibi gratiam esse factam; sed nullus reputat sibi gratiam fieri de eo quo non gaudet. Si ergo non est gaudendum de his quæ Deus magnifice per eum operatur, non sunt de hoc gratiæ agendæ, quod est omnino absurdum.

Item, secundum Philosophum in I *Ethic.* : « Nullus est justus qui non gaudet justis operationibus, » et huic concordat quod di-

citur in *Psalm. XCIX* : « Servite Domino in lætitia; » sed nihil magnificentius Deus per aliquem facit, quam opus justitiæ quo ei servitur. Ergo sancti viri gaudere debent de his quæ Deus magnifice per eos operatur. Ad horum ergo evidentiam sciendum est, quod gaudium non est nisi de bono, unde secundum ordinem bonorum est de eis gaudendum, et ideo finis lætitiæ in solo summo bono ponendus est, quo proprie dicimur frui. Aliis autem rebus hoc modo gaudere debemus, ut in tali gaudio finis non ponatur, sed referatur ad ultimum finem. Qui ergo gaudet de bonis quæ Deus per eum operatur, hoc gaudium in Deum referens recte gaudet; quod contingit dum aliquis propter hoc gaudet his quæ Deus per eum facit, quia videt hoc in gloriam

s'en réjouit parce qu'il voit que de ces mêmes œuvres résulte à la fois et la gloire de Dieu et le salut du prochain et le sien propre. S'il s'en réjouit autrement, il jouit de ses œuvres et il pèche. Saint Grégoire dit à cette occasion, dans son vingt-deuxième livre de Morale, expliquant les paroles de Job, citées plus haut : « Quelquefois les saints se réjouissent de leur réputation; mais ils ne le font que parce qu'ils pensent qu'elle leur servira à ramener leurs auditeurs à ce qui est plus parfait; ce n'est pas par conséquent de leur réputation, mais bien de l'avantage qui en résulte pour les autres qu'ils se réjouissent; parce que autre chose est chercher les faveurs, autre chose se réjouir du bien qui en résulte. » Il est facile d'après cela de répondre aux objections qui précèdent.

1° Il faut entendre les paroles suivantes de saint Luc, ch. X : « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, » dans le sens suivant : il ne leur étoit pas permis de se réjouir de l'abaissement des esprits en lui-même, mais bien de ce que cet abaissement procurait la gloire de Dieu et leur propre gloire à eux; ce qui fait que le commentaire du même passage ajoute : « Il leur est défendu de se réjouir de l'abaissement du démon que son orgueil a précipité dans l'abîme; mais ils peuvent le faire parce que cela les grandit devant Dieu et devant les hommes. » On peut encore dire qu'il ne leur est pas permis de se réjouir de cela comme du souverain bien, puisqu'il peut se faire que quelqu'un accomplisse des œuvres de ce genre sans en avoir pour cela aucun mérite, comme le dit le commentaire. Leur principale joie doit avoir pour source ce qui les conduit à la vie éternelle, d'où il suit : « Réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans le ciel. »

2° On répond à leur seconde objection : il faut entendre les paroles de Job, de la joie qui est fille de l'orgueil, comme le prouvent les paroles de saint Grégoire, citées plus haut. Elle est entachée d'orgueil la

Dei cedere, et suam et aliorum salutem. Si autem aliter gaudet, suis operibus fruatur et peccat. Unde Gregorius in XXII lib. *Moral.*, exponens præfata verba Job, sic dicit : « Nonnunquam etiam sancti viri de sua bona opinione gaudent; sed cum per hanc ad meliora proficere audientes pensant, non jam de opinione sua, sed de proximorum utilitate gaudent; quia aliud est favores querere, et aliud de profectibus exultare, » et per hoc de facili patet responsio ad objecta.

Quod enim dicitur *Luc.*, X : « In hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur, » est intelligendum quod de hoc gaudere non debeant quantum pertinet ad spirituum depressionem, sed quantum per-

tinet ad Dei et suam exaltationem; unde dicit Glossa ibidem : « Prohibentur gaudere de humiliatione diaboli, qui propter superbiam cecidit, sed gaudeant de sublimatione. » Vel dicendum, quod de hoc non debent gaudere quasi de maximo bono; cum hoc possit fieri sine merito ejus qui talia operatur, ut Glossa ibidem dicit; sed principale gaudium eorum esse debet de his, quæ eos ordinant ad vitam æternam, unde et sequitur : « Gaudete autem quod nomina vestra scripta sunt in cælis. »

Ad secundum dicendum, quod verba Job sunt intelligenda de gaudio elationis, et hoc etiam patet in verbis Gregorii inductis. Superbum autem gaudium est,

joie de celui qui se réjouit des bonnes œuvres que Dieu fait par lui, comme de sa propre gloire.

3° A leur troisième objection on répond : celui qui rapporte à Dieu la joie qu'il éprouve pour les bonnes œuvres qu'il fait ne se glorifie pas en lui-même, mais en Dieu à qui il rapporte ce dont il peut se glorifier.

CHAPITRE XIX.

La septième, c'est parce qu'ils fréquentent les cours des princes.

Il nous reste maintenant en septième lieu, à voir quelles sont les raisons sur lesquelles ils s'appuient pour établir que les religieux ne doivent pas habiter les palais des princes et des grands. 1° Ils citent à leur appui les paroles suivantes de saint Matthieu, ch. XI : « Voici que ceux qui sont mollement vêtus se trouvent dans les palais des rois ; » mais il ne convient pas aux religieux de se vêtir mollement, puisqu'ils ont embrassé un état de pénitence. Donc les religieux ne doivent pas habiter les palais des rois et des grands.

2° Le commentaire des mêmes paroles s'exprime comme il suit : « La vie austère du prédicateur lui fait un devoir de fuir les palais de ceux qui vivent dans la mollesse ; à ceux qui sont mollement vêtus, c'est-à-dire aux flatteurs, il appartient de les habiter. » On tire de là la même conclusion que déjà.

3° Le commentaire des paroles suivantes, saint Luc, ch. IX : « Il leur parloit du royaume de Dieu, » s'exprime comme il suit : « Ce n'est pas à ceux qui vivent dans l'oisiveté, qui halitent dans la cité de la synagogue, c'est-à-dire qui sont revêtus des dignités du siècle, mais bien à ceux qui cherchent Jésus-Christ dans les déserts, auxquels il accorde, avec abondance, l'alimentation céleste de la grace. » Par conséquent si la vie des religieux a pour but d'obtenir de Jésus-Christ, pour certains hommes, l'alimentation céleste de la grace, il ne leur est

quando aliquis de bonis quæ Deus per eum facit, quasi propria gloria delectatur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui gaudium de quo agitur, refert in Deum; non in seipso gloriatur, sed gloriatur in Deum, in quem refert hoc de quo gloriari posset.

CAPUT XIX.

Septimo, de hoc quod religiosi curias principum frequentant.

Nunc septimo restat ostendere, quomodo nituntur probare, quod religiosi non debent in familiis principum et magnatum conversari. *Matth.* enim II, dicitur : « Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt ; » sed mollibus vestiri religiosi non

competit, cum statum pœnitentiæ profiteantur. Ergo in domibus regum et principum religiosi esse non debent.

Item, Glossa ibidem dicit : « Rigida vita et prædicatio debet declinare mollium palatia, quæ frequentant mollibus induti, videlicet adulantes, » et sic idem quod prius.

Item, *Luc.*, IX, super illud : « Loquebatur illis de regno Dei, » dicit Glossa : « Illis non otiosis, non in civitate synagogæ, id est, sæcularis dignitatis residentibus, sed inter deserta Christum quærentibus, cœlestis gratiæ alimonia impartitur. » Si ergo religiosorum vita ad hoc est ordinata, ut aliquis alimoniam cœlestis gratiæ consequatur a Christo, non debent religiosi

pas permis d'habiter avec ceux qui sont revêtus des dignités du siècle.

4° Saint Jérôme écrit au prêtre Paulin : « Fuyez les réunions nombreuses d'hommes, les charges, les visites et les repas comme étant les liens de la volupté. Mais il y a dans les cours des princes des réunions nombreuses; ce sont des festins continuels. » Donc les religieux ne doivent pas y séjourner.

5° Boèce dit dans son livre de la Consolation : « Que ceux qui se glorifient de la puissance, veulent ou régner ou s'attacher à ceux qui règnent. » Mais cette manière d'agir est répréhensible dans les religieux qui ont fait choix d'une vie humble. Donc il ne leur est pas permis de s'attacher à ceux qui règnent.

6° Comme les honneurs sont l'objet de l'orgueil de la vie, qui est une des trois choses de cette même vie qui sont réprouvées, il s'ensuit que les religieux qui ont renoncé au monde doivent renoncer à tout ce qui peut les leur procurer. Mais il semble que ce soit un honneur pour quelqu'un de prêcher à la cour des rois et des princes ou dans les conciles, vu qu'il se trouve là un grand nombre de personnes. Donc les religieux ne doivent pas s'immiscer dans les choses de ce genre. Telles sont les raisons par lesquelles ils tentent d'établir que les religieux ne doivent pas fréquenter les cours des rois et des princes.

Ce qui prouve la fausseté de cette assertion, c'est l'exemple d'un grand nombre de saints personnages qui ont vécu à la cour des rois et des princes. Joseph vécut à la cour de Pharaon, c'est de lui qu'il est dit, Ps. CIV : « Il l'établit chef de sa maison et administrateur de ses Etats. » Moïse, lui aussi, fut élevé dans le palais de la fille de Pharaon, et il fut instruit dans la science des Egyptiens, Actes, ch. VII. Le prophète Nathan fut lui aussi le familier de David et de Salomon. Le roi de Babylone constitua Daniel, qui vivoit à sa cour, gouverneur

cum his qui sunt in sæculari dignitate commorari.

Item, Hieronymus ad Paulinum presbyterum : « Multitudines hominum et officia, et salutationes, et convivia, veluti quasdam catenas fugias voluptatum; sed in curiis principum conveniunt multitudines et convivia frequentantur. » Ergo religiosi ibi morari non debent.

Item, Boetius dicit in libr. *De consolat.*, quod « illi qui in potentia gloriantur, quærunt vel regnare vel regnantibus adhærere; » sed hoc est reprobabile in religiosis qui humilem vitam elegerunt, quod in potentia gloriantur. Ergo regnantibus adhærere non debent.

Item, cum honores ad superbiam vitæ pertineant, quæ est unum de tribus quæ in mundo reprobantur, religiosi qui mundo abrenuntiaverunt, debent ab his quæ ad

honorem pertinent abstinere. Sed hoc videtur ad honorem pertinere, quod aliquis prædicet in curiis regum, vel principum, vel synodis, ubi multitudo hominum congregatur; ergo religiosi de talibus se intromittere non debent, et sic nituntur concludere, quod religiosi nullatenus debent in curiis regum vel principum conversari. Sed hoc manifeste falsum ostenditur ex hoc, quod multi sancti viri cum regibus et principibus commorati sunt. Joseph enim commoratus est in curia Pharaonis, de quo in *Psal.* CIV, dicitur : « Constituit eum dominum domus suæ et principem omnis possessionis suæ. » Moyses etiam in domo filiæ Pharaonis nutritus est et instructus omni sapientia Ægyptiorum, perhibetur, *Act.*, VII. Nathan etiam propheta inter familiares David et Salomonis computatur. Daniel etiam in curia regis

de toutes les provinces de la Babylonie : il demanda au roi, et celui-ci établit pour surveiller tous les travaux de la province de Babylone, Sidrach, Misach et Abdénago. Quant à Daniel, il demeuroit lui-même dans le palais du roi, Dan., chap. II; le commentaire ajoute : « A côté du roi, il ne s'en éloignoit pas par-considération, il étoit son conseiller intime. » Néhémie fut l'échanson du roi de Perse, comme on le voit dans le livre qui porte son nom, ch. I. Mardochée, lui aussi, fut fait prince de la cour du roi Assuérus, Esth., chap. VIII. Le nouveau Testament offre aussi à nos regards quelques saints personnages qui ont vécu à la cour des rois. Il est dit, à cette occasion, dans l'Ep. aux Philippiciens, ch. ult. : « Ils vous saluent surtout ceux qui sont de la maison de César. » Saint Sébastien, lui aussi, vécut, comme nous le rapporte l'histoire, à la cour de Dioclétien parmi les grands du palais. Jean et Paul firent aussi partie de la famille de Constantin Auguste, et saint Grégoire raconte dans le prologue de son livre de Morale, qu'il habitoit dans un palais terrestre où un grand nombre de frères du monastère le suivirent unis par la charité fraternelle. Il n'est donc défendu ni aux hommes parfaits, ni aux religieux, de séjourner à la cour des princes.

Pour établir d'une manière positive ce qu'il faut admettre dans cette discussion, il importe de savoir que les saints cherchent certaines choses pour eux, et qu'il en est d'autres qu'ils cherchent pour autrui. Ils cherchent pour eux-mêmes à s'attacher, dès ce monde, à Jésus-Christ par la contemplation, autant que le leur permet la foiblesse humaine, ainsi que dans la vie future où ils le contempleront d'une manière plus parfaite. Ils sont parfois obligés de renoncer pour les autres à cette contemplation, objet de leurs désirs, pour s'immiscer au tumulte de la vie active. Ainsi donc ils désirent le repos de la contemplation, et pourtant ils se livrent à la vie active dans l'intérêt du salut du prochain. Saint Paul dit, à cette occasion, Philip., chap.

Babylonis constitutus est princeps super omnes provincias Babylonis, et postulavit a rege et constituit super opera provincie Babylonis, Sidrach, Misach et Abdenago. Ipse autem Daniel erat in foribus regis, *Dan.*, II. Glossa : « A legislatore non recedens honoratus, familiaris. » Nehemias etiam pincerna regis Persarum fuit, ut habetur *Nehem.*, I. Mardochæus etiam factus est princeps in curia Assueri, *Esther.*, VIII. In novo etiam Testamento in regum palatiis aliqui sancti morati fuisse leguntur. Unde *Phil.*, ult. dicitur : « Salutant vos sancti, maxime qui de domo Cæsaris sunt. » Sebastianus etiam in curia Diocletiani, inter primos palatii fuisse legitur; similiter Joannes et Paulus fuerunt de familia Constantinii Augusti. Et Gregorius in prologo

Moral., narrat, quod in terreno palatio excubabat, ubi multi ex monasterio fratres germana charitate conjuncti secuti sunt eum. Non est ergo illicitum viris perfectis, viris religiosis in curiis regum commorari. Ut ergo appareat quid in ista controversia sit tenendum, sciendum quod sancti viri aliquid propter se quærunt, aliquid propter alios. Propter se quidem quærunt Christo per contemplationem inhærere vel in hoc mundo, quantum presentis vitæ infirmitas patitur, vel in futura vita ubi eum plenissime contemplantur; sed propter alios interdum coguntur a desiderata contemplatione discedere, et se actionum tumultibus implicare. Sic ergo et in desiderio habent quietem contemplationis, et tamen propter salutem proxi-

XIX : « Je me trouve pressé de deux côtés, car d'une part je désire être dégagé des liens du corps, et être avec Jésus-Christ, ce qui est sans contredit la meilleure part. D'un autre côté, il est plus utile pour votre bien que je demeure parmi vous. » Saint Grégoire, dans la quarante-deuxième homélie de sa première partie du commentaire d'Ézéchiel, dit : « Il y a pour l'esprit qui aime fortement l'époux une consolation, c'est de pouvoir utiliser en faveur du prochain le retard qu'il éprouve à jouir de la vision céleste, en lui faisant faire des progrès par sa prédication, et en allumant dans son cœur l'amour du céleste époux. » Il arrive quelquefois que contraints par cette nécessité les saints se mêlent aux foules, qu'ils recherchent les bonnes grâces et la société des grands, non pas qu'ils se réjouissent de la puissance ou des avantages humains, mais ils n'agissent de la sorte que pour procurer le salut d'un plus grand nombre de fidèles, parce que, comme le dit saint Augustin dans le huitième livre de ses Confessions : « Connus d'un grand nombre, ils procurent, par leur autorité, le salut de plusieurs, et ils donnent l'exemple à un grand nombre de personnes qui les imiteront, » et parce que, comme il le dit lui-même, « la victoire remportée sur l'ennemi est plus éclatante, si celui que l'on délivre est enchaîné d'une manière plus étroite, et si par lui cet ennemi en tient un plus grand nombre captifs. » Mais les orgueilleux sont plus étroitement enchaînés par leur titre de noblesse, et il en est aussi plusieurs d'entre eux qui le sont par le nom de l'autorité; c'est pourquoi, pressés par la charité, les saints cherchent la société des nobles et des dépositaires du pouvoir, afin que par eux ils puissent travailler au salut d'un plus grand nombre, et s'ils n'agissoient pas de la sorte, ils mériteroient un juste blâme. Saint Grégoire dit, à cette occasion, dans son Pastoral : « Celui qui est animé du désir d'être utile aux autres, leur donne l'exemple dans l'intérêt de tous, vu que le Fils unique du Père, pour être utile à un grand nombre, a quitté le sein de son Père et a paru

morum patienter sustinent laborem actionis. Unde Paulus, *Phil.*, I : « Coarctor e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, permanere autem in carne necessarium propter vos. » Gregorius etiam in Homil., XLII, part. I super *Ezech.*, ait : « Menti sponsum suum fortiter amanti una solet esse consolatio, si per hoc quod ipsa a visione differtur, aliorum animarum per ejus verba proficiant, et ad coelestem sponsum amoris facibus inardescant. » Et hac necessitate contingit, quod sancti quandoque multitudinibus se ingerant, et magnatum gratiam et consortia quærant non favore humano vel potentia delectati, sed ut plures ad viam salutis trahere possint, quia ut dicit Augustinus, VIII. *Conf.* :

« Multis noti multis sunt authoritati ad salutem, et multis præeunt secuturis ; » quia ut ipse infra dicit : « Plus hostis vincitur in eo quem plus tenet et de quo plures tenet. Plus autem superbos tenet nomen nobilitatis, et de his plures nomine authoritatis ; » ideo urgente charitate nobilium et authoritatem habentium sancti consortia quærant, ut per eos pluribus possint proficere ad salutem, et nisi hoc facerent, essent merito arguendi. Unde dicit Gregorius in *Pastoral.* : « Qua mente is qui proximis profuturus enitesceret, utilitati cæterorum secretum proponit suum, quando ipse summi Patris unigenitus ut multis prodesset, de sinu patris egressus est ad publicum nostrum. » His igi-

parmi nous. » Il est facile, après ce qui précède, de répondre à leurs objections.

1° Quant aux paroles de saint Matthieu, ch. XI : « Ceux qui sont mollement vêtus, etc., » il est évident qu'il est ici question de ceux qui habitent les cours des rois pour satisfaire leurs penchants voluptueux. On doit entendre le commentaire des paroles de saint Luc, ch. IX : « A ceux qui ne sont pas oisifs, etc., » dans ce sens, qu'il est ici question de ceux qui habitent les villes ou qui sont revêtus des dignités du siècle et qui en font le sujet de leur repos; quant aux saints, eux, Dieu seul est leur repos, c'est en lui qu'ils habitent. S'ils sont obligés d'accepter les dignités et de fréquenter la foule, c'est plutôt pour eux un travail qu'un délassement.

2° Quant à ce que dit saint Jérôme, « La multitude des hommes, etc. » il est évident qu'il parle ici de ceux qui fréquentent la foule, et qui loin de chercher à lui faire du bien, ont plutôt le désir de satisfaire leurs penchants pour les plaisirs, comme le prouve ce qui suit : « Fuyez ces choses, parce qu'elles sont comme les chaînes de la volupté. »

3° Il en est de même de ce que dit Boëce : « Ceux qui sont au pouvoir, etc. » Il est évident que c'est une chose vraie. Il ne suit pourtant pas de là que tous ceux qui sont fiers de la puissance dont ils sont revêtus veuillent s'attacher à ceux qui sont puissants. Tous ceux au contraire qui s'y attachent ou veulent s'y attacher, cherchent le bonheur dans leur puissance; ceci néanmoins peut être le résultat d'une autre cause, ainsi que nous l'avons dit. Bien pareillement qu'il soit glorieux de prêcher devant un grand nombre de personnes, ce n'est pas toutefois leur gloire que les saints cherchent en cette circonstance, mais celle de Dieu, imitant en ce point celui qui dit dans saint Jean, ch. VII : « Ce n'est pas ma gloire que je cherche, mais celle de celui qui m'a envoyé. »

tur visis [facile est respondere ad objecta.

Quod enim dicitur, *Matth.*, II : « Qui mollibus vestiuntur, » etc., satis aperte ostenditur quod de his loquitur qui in curiis regum morantur ut ibi suas perficiant voluptates; similiter quod dicit *Glossa Luc.*, IX : « Non otiosis, » etc., intelligitur de illis qui in civitate vel sæculari dignitate resident, ibi quietem habentes; sed sancti quietem suam in Deo solum habent et in ipso resident. Quod autem eos oporteat in dignitatibus, vel cum multitudine commorari, magis laborem reputant quam quietem.

Quod autem dicit Hieronymus : « Multitudines hominum, » etc., patet quod loquitur de frequentantibus multitudines, et hujusmodi, non ad fructificandum, sed

ad delectandum, quod patet ex hoc quod sequitur : « Quasi catenas fugias voluptatum. »

Similiter quod Boetius dicit : « Illi qui in potentia, » etc., manifeste apparet verum esse. Non tamen sequitur, si illi qui in potentia gloriantur, volunt potentibus adhærere, quod e converso omnes qui potentibus adhærere vel adhærere volunt, in potentia delectentur, cum hoc possit fieri propter aliam causam, ut dictum est. Similiter etiam quamvis prædicare multitudini sit honorificum, non tamen sancti in hoc gloriam suam quærunt, sed Dei, imitantes eum qui dicit *Joan.*, VII : « Ego gloriam meam non quæro, sed ejus qui misit me. »

CHAPITRE XX.

Comment ils pervertissent le jugement pour diffamer les personnes religieuses, et d'abord ils le font en amplifiant le mal qui existe parmi elles, si toutefois il y en a.

Après avoir vu les moyens qu'emploient ces hommes pervers pour fausser en blasphémant le jugement que l'on peut porter sur les religieux par rapport aux choses qui les concernent, nous allons voir maintenant comment ils cherchent à le fausser en ce qui concerne la personne des religieux eux-mêmes. Mais quelqu'un pourroit croire peut-être que l'on est obligé de souffrir sans contradiction les détractations qui s'adressent aux personnes, soit parce que, comme le dit saint Grégoire dans la neuvième homélie de la première partie de l'explication d'Ezéchiel : « le blâme que nous adressent les méchants prouve que notre conduite est régulière, car par le fait même que nous commençons à déplaire à ceux qui ne plaisent pas à Dieu, il est démontré qu'il y a en nous un commencement de justice, » comme le prouvent les paroles suivantes de saint Jean, ch. XV : « Si le monde vous hait, etc., » soit encore parce qu'on doit faire peu de cas des jugements du monde, comme nous l'apprennent les paroles suivantes, I. Cor., ch. IV : « Pour moi je me mets fort peu en peine d'être jugé par vous ou par quelque homme que ce soit ; » surtout parce que Dieu est le témoin de notre conscience, d'après ces paroles de Job, chap. XVI : « Voici que mon témoin est dans le ciel, etc. » Quant à ceux qui considèrent plus attentivement cette question, ils voient que pour trois raisons il faut réprimer la langue des détracteurs.

1^o La première, c'est parce que leur détraction n'atteint pas une ou plusieurs personnes déterminées, mais bien l'ordre religieux tout entier, ce qui fait qu'il faut opposer une vigoureuse résistance à leur témérité, afin que les brebis de Jésus-Christ ne deviennent pas la proie

CAPUT XX.

Quomodo pervertunt iudicium in infamiam personarum religiosarum, primo mala si qua in eis sunt extendendo.

Viso igitur quomodo blasphemantes perversi homines iudicium de rebus pervertunt, nunc videndum est quomodo pervertunt iudicium de personis. Forte autem posset alicui videri, quod detractiones quæ personis irrogantur, essent tolerandæ sine contradictione, tum quia ut Gregorius dicit, IX. *Homil.*, I. part. super *Ezech.* : « Perversorum derogatio vitæ nostræ approbatio est, quia jam ostenditur nos aliquid iustitiæ habere, si illis displicere in-

cipimus, qui non placent Deo, » juxta illud quod dicitur *Joan.*, XV : « Si mundus vos odit, » etc., tum etiam quia humana iudicia sunt parvipendenda, secundum Apostolum, I. *Cor.*, IV : « Mihi pro minimo est, ut a vobis iudicer, aut ab humano die ; et præcipue cum nostræ conscientiæ Deum testem habeamus, » secundum illud *Job*, XVI : « Ecce in cælo testis meus, » et cætera ; sed interitus considerantibus apparet hujusmodi detrahentium linguas esse efficaciter reprimendas propter tria. Primo, quia eorum detractio non ad unam personam aut ad plures determinata fertur, sed ad totum religiosorum collegium. Unde eorum temeritati est viriliter resis-

de la dent meurtrière des loups. Il est écrit dans saint Jean, ch. X, à la condamnation du mercenaire : « Le mercenaire qui voit venir le loup prend la fuite et abandonne les brebis. » « Mais le loup, comme le dit le commentaire à cette occasion, est l'ennemi violent qui ravage corporellement ou le diable qui dissipe spirituellement. On leur oppose encore les paroles suivantes d'Ezéchiel : « Vous n'êtes point venus à leur rencontre, vous ne leur avez point opposé un rempart pour la maison d'Israël. »

2° La seconde raison pour laquelle il faut résister, c'est parce qu'ils s'efforcent de dénigrer la vie de ceux qui n'ont pas seulement besoin de leur conscience pour eux, mais qui ont encore besoin de leur réputation pour produire quelques fruits parmi leur prochain par leurs prédications. C'est à l'occasion de ces détracteurs que le commentaire des paroles suivantes, Gal., ch. IV : « Chassez la servante, etc. » dit : « Tous ceux qui dans l'Eglise cherchent le bonheur terrestre appartiennent encore à Ismaël. » Ce sont ceux qui s'attaquent aux hommes qui progressent spirituellement et qui les calomnient, dont les lèvres sont souillées par l'iniquité et dont la langue est coupable de mensonge, ce sont ces détracteurs auxquels il faut résister. Ainsi que le dit saint Grégoire dans l'homélie citée plus haut, ceux dont la vie doit servir de modèle doivent, s'ils le peuvent, réprimer le langage de leurs détracteurs, de peur que ceux qui pouvoient entendre leurs prédications ne les écoutent pas, et que persévérant dans leur conduite dépravée, ils méprisent avec acharnement la vie honnête. C'est pour cette raison que saint Jean dans sa lettre à Gaïus réprime le langage de son détracteur, lorsqu'il dit : « Si je viens jamais chez vous, je lui ferai connoître le mal qu'il commet contre nous, semant des médisances indignes. » Saint Paul dit, II. Cor., ch. X : « Ils sont graves, disent-ils, etc. »

tendum, ne oves Christi passim luporum morsibus lacorentur. In detestationem enim mercenariis dicitur *Joan.*, X, quod « mercenarius videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit. » Lupus autem ut Glossa ibidem dicit, « est vel violentus qui corporaliter vastat, vel diabolus qui spiritualiter dissipat. » Reprehenduntur etiam quidam *Ezech.*, XIII : « Non ascendistis ex adverso, neque opposuistis murum pro domo Israel. »

Secundo, quia eorum vitam denigrare nituntur, quibus non solum conscientia necessaria est propter seipsos, sed etiam fama, ut in proximis per prædicationem proficere possint. De istis enim detractoribus, super illud *ad Gal.*, IV : « Ejice ancillam, » etc., dicit Glossa : « Omnes qui

in ecclesia terrenam felicitatem quærunt, adhuc ad Ismael pertinent. » Ipsi sunt qui contendunt spiritualibus proficientibus et detrahunt illis, et habent labia iniqua et linguas dolosas, et ideo talibus detractoribus resistendum est. Ut enim dicit Gregorius in *Homil.* prædicta : « Hi quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum prædicationem non audiant, qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnant ; » unde et Joannes detrahentis sibi verba compescuit in *Epist. ad Gaïum*, cum dixit : « Si venero, commoneam ejus opera quæ facit, verbis malignis garriens in nos. » Et Paulus, II. *ad Cor.*, X : « Epistolæ, inquit, graves sunt, etc. »

3^o La troisième, c'est parce que leur but n'est pas seulement de les diffamer, mais parce qu'ils se proposent de les faire disparaître de la société. Ce qui le prouve, c'est qu'ils poussent les évêques à les faire éviter de tout le monde, afin que personne ne pourvoie à leurs premiers besoins et que l'on ne permette à personne d'être admis dans leur société. Isaïe exprime ce dessein dans son chapitre septième lorsqu'il dit : « Parce que la Syrie, Ephraïm et le fils de Romélie ont conspiré contre moi, disant : montons en Judée, faisons-lui la guerre, et rendons-nous en maîtres, » mais, comme il y est encore dit : « Cela ne subsistera pas et n'aura pas lieu. » Toutes ces choses sont aussi les conseils dont parle Jérémie : « Ils ont formé des projets contre moi, disant : faisons-le disparaître de dessus la terre des vivants, qu'il ne soit plus question de son nom. » Jacob dit à l'avant-dernier chapitre de la Genèse : « Que ma vie ne soit plus le jouet de leurs desseins. » Par conséquent on ne doit pas tolérer plus longtemps leur cruauté. Il est écrit au livre d'Esther, ch. VII : « Leurs desseins perfides nous ont livrés, mon peuple et moi, pour que nous soyons écrasés et égorgés, pour que nous soyons anéantis. Plût à Dieu que l'on vendît plutôt vos serviteurs et vos servantes, nos maux seroient tolérables et je me contenterois de gémir en silence. » On lit dans l'Ecclésiastique, chap. IV : « N'ayez point égard à la qualité des personnes au préjudice de votre salut, et ne vous laissez point aller au mensonge aux dépens de votre ame. » Donc, pour résister aux détracteurs des religieux, il importe de savoir qu'ils procèdent de quatre manières dans leurs attaques contre eux.

S'il y a parmi les hommes qui s'appliquent à la vie spirituelle quelques maux, ils les amplifient; ils affirment ce qui est douteux; ils inventent des faussetés, ils pervertissent ce qui est bon. Les adversaires des religieux amplifient de trois manières les maux qui peuvent exister parmi eux.

Tertio, quia non in hoc sistunt ut infament, sed ad hoc tendunt ut totaliter extirpent. Quod manifeste apparet ex hoc, quod prelatos inducunt ut eos faciant ab omnibus evitari, ut in necessariis eis non provideatur, et ad eorum consortium nullus admitti permittatur. Quod quidem consilium significatur *Isa.*, VII : « Eo quod consilium inierit contra te Syria in malum, Ephraim et filius Romeliæ dicentes : Ascendamus ad Judam, et suscitemus eum, et avellamus eum ad nos, » sed ut ibi dicitur : « Non stabit et non erit istud. » Ista etiam sunt consilia, de quibus dicitur *Hier.*, II : « Cogitaverunt super me consilia dicentes : Eradamus eum de terra viventium, et nomen ejus non memoretur amplius... sed in consilium eorum non veniat

anima mea, » dicit Jacobus, *Genes.*, penult. Unde eorum crudelitas non debet amplius tolerari. Ut enim dicitur *Esther*, VII : « Traditi sumus ego et populus meus, per eorum, scilicet perversa consilia, ut conteramur, et jugulemur, et pereamus. Atque utinam in servos et famulas venderemur, essetque tolerabile malum, et gemens tacerem. » Dicitur enim *Eccl.*, IV : « Ne accipias faciem adversus faciem tuam, nec adversus animam tuam in mendacium. » Ut ergo eorum detractionibus resistatur, sciendum est quod ipsi in sua detractione quadrupliciter procedunt.

De viris enim spiritualibus mala, si qua sunt vera, extendunt, dubia asserunt, falsa confingunt, bona pervertunt. Extendunt siquidem mala, quæ in religiosis inveniri

1^o Ils donnent à leurs détractations une extension de temps ; c'est-à-dire que pour les outrager ils rapportent les fautes dont ils se sont rendus coupables avant leur conversion. Expliquant les paroles suivantes, II. Tim., ch. III : « Il y aura des hommes amateurs d'eux-mêmes, etc., » ils soutiennent qu'il faut l'entendre contre les religieux et que le sens de ces paroles nous apprend l'opprobre dont ils sont couverts, parce qu'ils parviennent de l'état de péché dans lequel ils crouissoient à l'état de religion, que leurs détracteurs eux-mêmes appellent la secte de ceux qui pénètrent dans les maisons. Mais ils sont en ce point évidemment convaincus d'erreur ; parce que, comme le dit saint Grégoire dans son dix-huitième livre de Morale, expliquant les paroles suivantes de Job, ch. XXVIII : « Le fer est tiré de la terre. » « Le fer est tiré de la terre lorsque le champion vigoureux de l'Eglise le sépare, par son travail, de la terre qui le renfermoit dans le principe. » Il ne faut donc pas le mépriser à cause de l'état où il se trouvoit, parce qu'il commence à être ce qu'il n'étoit pas d'abord. L'Apôtre, I. Cor., ch. VI, après avoir énuméré une foule de péchés, ajoute. « Vous étiez autrefois dans cet état, mais vous avez été lavés, vous êtes sanctifiés, vous êtes justifiés, etc. » Leur interprétation est donc opposée au dessein de l'Apôtre. Son dessein n'est pas de dire qu'ils aient été tels qu'ils les avoit désignés, et qu'ensuite ils soient du nombre de ceux qui pénètrent dans les maisons, mais bien parce que, quand ils pénètrent dans les maisons, ils sont du nombre des pécheurs qu'il avoit énumérés.

2^o Ils les étendent aussi aux personnes, de manière qu'ils attribuent témérairement ce qui n'est que l'œuvre d'une ou deux personnes à toute une religion, comme par exemple, lorsqu'ils disent, que non contents des mets qu'on leur offre, ils en demandent de plus abondants, et une foule d'autres choses de ce genre, qui, bien que certains

possunt tripliciter. Primo, quantum ad tempus, videlicet ea quæ ante conversionem ab eis perpetrata sunt in eorum contumeliam commemorant. Exponentes enim hoc quod dicitur II. Tim., III : « Erunt homines seipsos amantes, » etc., contra religiosos, dicunt in eorum opprobrium hoc de eis intelligi, quia ex statu in quo hujusmodi peccatis detinebantur, ad statum religionis perveniunt, quam ipsi detractores sectam penetrantium domos appellant ; sed in hoc manifeste errare convincuntur, quia ut dicit Gregorius in XVIII. Moral., super illud Job, XXVIII : « Ferrum de terra tollitur. » « Tunc ferrum de terra tollitur, dum fortis propugnator ecclesiæ a terrena quarâ prius tenuit, actione separatur. » Non ergo debet in eo despici quod fuit, quia

jam cœpit esse quod non fuit. Et Apostolus I. Cor., VI, post multorum enumerationem peccatorum subjungit : « Et hoc aliquando quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, » et cætera. Expositio etiam eorum contra intentionem Apostoli est. Non enim vult, quod prius fuerint tales, quales prædixerat, et postea penetratores domorum efficiantur ; sed quia similiter dum domos penetrant, sunt de numero eorum peccatorum, quos prius enumeraverat. Secundo extendunt quoad personas, ut videlicet quod ab uno, vel duobus geritur, toti religioni imponere præsumant, sicut cum dicunt, quod non sunt cibis sibi appositis contenti lautiora quærentes et multa hujusmodi, quæ etiam si ab aliquibus aliquando fiant, nul-

religieux les fassent, ne doivent pourtant pas pour cela être attribuées au corps tout entier des religieux. C'est pourquoi saint Augustin écrit au Donatiste Vincent, et qu'il est dit dans le droit, XXIII^e Const., quest. VII, ch. *Quicumque* : « Quel que soit celui qui retient le bien des pauvres, que vous conserviez au nom de l'Église, il le retient par avarice, et non conformément à la justice, et nous sommes loin d'approuver sa conduite, mais il est difficile de nous prouver qu'il en soit ainsi. Il en est que nous supportons et que nous ne pouvons ni corriger ni punir; nous n'abandonnons cependant pas l'aire du Seigneur à cause de la paille qui s'y trouve, nous ne rompons pas non plus ses filets pour les mauvais poissons qu'ils prennent, etc. » Il ne faut donc pas non plus diffamer un ordre religieux, bien qu'il renferme des membres qui se rendent coupables même de péchés graves; autrement il faudrait, pour une raison semblable, blâmer le collège apostolique, vu que saint Jean rapporte, ch. VI : « Ne vous ai-je pas choisis tous douze, et pourtant il en est un d'entre vous qui est animé de l'esprit de Satan ? » C'est pour la même raison qu'il est écrit au livre des Cantiques, ch. II : « Comme le lis vit au milieu des épines, ainsi ma bien aimée vit parmi les filles d'Adam. » Saint Grégoire dit dans son commentaire : « Les méchants ne peuvent pas exister sans qu'il y ait des bons, ni les bons sans qu'il y ait des méchants; » on peut cependant leur appliquer les paroles suivantes, I. Jean, chap. II : « Ils sont sortis d'entre nous, mais ils n'étoient pas des nôtres. »

3^o Ils amplifient même la quantité des maux dont les religieux sont coupables; ainsi, par exemple, ils aggravent outre mesure leurs fautes légères. D'après les paroles suivantes de saint Jean, I, chap. I : « Si nous disions que nous sommes exempts de tout péché, etc., » il n'est pas possible à l'homme de vivre en ce monde sans commettre quelque péché. Ils donnent néanmoins les fautes légères dont se rendent coupables les personnes parfaites, quelles qu'elles soient, pour des

latenus sunt totali collegio imponenda. Unde dicit Augustinus *ad Vincentium donatistam*, et habetur XXIII, quest. VII. *Quicumque* : « Quisquis res pauperum, quas sub nomine Ecclesiæ tenebatis, non per justitiam, sed per avaritiam tenet, displicet nobis, sed nec facile ista monstratis. Nonnullos toleramus, quos corrigere vel punire non possumus, neque propter peccatam relinquimus aream Domini, neque propter pisces malos rumpimus retia Domini, etc. » Non ergo propter hoc infamandum est religiosorum collegium, si aliqui ex eorum numero gravia etiam peccata committunt; alias simili modo et Apostolorum collegium vituperabile fuit propter hoc quod dicitur *Joan.*, VI :

« Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est ? » Unde etiam *Cant.*, II, dicitur : « Sicut liliū inter spinas, sic amica mea inter filias. » Glossa Gregorii : « Nec mali sine bonis, nec boni sine malis esse possunt; » sed tamen de his dici potest, quod dicitur I. *Joan.*, II : « Ex nobis prodierunt, sed ex nobis non erant. »

Tertio, extendunt religiosorum mala secundum quantitatem, videlicet eorum peccata levia ultra modum aggravando. Non enim potest homo in hoc mundo sine peccato vivere, secundum illud I. *Joan.*, I : « Si dixerimus quoniam peccatum, » etc., sed tamen peccata levia, quæ etiam in quibuscumque perfectis inveniuntur, quasi gravia exaggerant, contra illud *Prov.*,

fautes graves, parce qu'ils les exagèrent contrairement aux paroles suivantes du livre des Proverbes, ch. XXXIV : « Ne tendez point de piège au juste, ne cherchez point l'impiété dans sa demeure. » C'est ce qu'ils se proposent lorsqu'ils disent que les religieux sont de faux apôtres, s'appuyant sur les indications suivantes, à savoir : qu'ils cherchent les hôtels les plus splendides, afin d'y être traités avec plus de soin ; qu'ils se chargent des affaires d'autrui pour mériter une hospitalité plus confortable ; qu'ils enlèvent les biens temporels de ceux auxquels ils dispensent par la parole l'enseignement divin, et un grand nombre d'autres choses semblables qui, bien qu'elles aient l'apparence du vice, ne sont cependant pas assez graves pour qu'on puisse appeler pécheurs ceux qui s'en rendent coupables, loin même de leur donner le nom de faux apôtres. C'est pourquoi le commentaire des paroles suivantes, Gal., ch. II : « Nous sommes Juifs par naissance et non du nombre des gentils qui sont pécheurs, » ajoute : « Ce nom n'est pas usité dans l'Écriture pour ceux qui vivent d'une manière juste et louable et qui pourtant ne sont pas exempts de tout péché. » On peut par conséquent leur appliquer ce qui se lit dans saint Matthieu, ch. VII, à savoir : « Qu'ils voient une paille dans l'œil de leur prochain et qu'ils ne voient pas la poutre qui les aveugle, » et le commentaire ajoute : « Il en est plusieurs qui, quoique prévenus de fautes plus graves, préfèrent blâmer et condamner dans leurs frères des fautes plus légères, plutôt que de se corriger de la haine, de l'envie et de la malice dont ils sont pleins. » Ils accomplissent encore ce qui se lit dans saint Matthieu, ch. XXIII : « Avalant un chameau, et écartant avec soin un puceron, » c'est-à-dire reprenant avec apreté les plus petites fautes des religieux et se dissimulant leurs fautes les plus graves à eux.

XXXIV : « Ne insidicris et quæras impietatem in domo justi. » Et ad hoc pertinet quod religiosos pseudoapostolos esse dicunt his signis, quod quærunt opulentiora hospitium in quibus melius procurantur, quod procurant aliena negotia, ut sic mercantur hospitium, quod rapiunt bona temporalia illorum quibus prædicant, et alia hujusmodi, quæ etsi in vitium sonent, non tamen sunt tam gravia, ut pro eis dici possint peccatores, qui hæc committunt nedom ut pro eis possint dici pseudoapostoli ; unde super illud *Galat.*, II : « Nos natura Judæi et non ex gentibus peccatores, » dicit Glossa :

« Hoc nomen non est usitatum in Scriptura de illis qui cum juste et laudabiliter vivunt, non tamen sunt sine peccato. » Et sic eis convenit quod dicitur *Matth.*, VII quod scilicet « vident festucam in oculo fratris sui et trabem in oculo suo non vident, » ubi dicit Glossa : « Multi præventi majoribus, leviora in fratre malunt vituperare et damnare, quam emendare pleni odio, et invidia, et malitia. » Implent etiam quod dicitur, *Matth.*, XXIII : « Colantes culicem, camelum autem glutientes, » minima religiosorum peccata mordaciter arguentes, sua gravia non curantes.

CHAPITRE XXI.

Secundement, ils donnent comme positives des choses douteuses, à savoir que les religieux recherchent la faveur du monde et leur propre gloire au lieu de chercher celle de Jésus-Christ.

Voyons maintenant quels sont les moyens qu'ils emploient pour soutenir les choses douteuses afin de diffamer les religieux. Les choses douteuses qu'ils ont la présomption de juger sont surtout des choses futures, ce sont même les secrets du cœur. Ils jugent des choses futures, lorsqu'ils disent, que finalement leurs mœurs seront réprochées et leur foi corrompue. Ils jugent les secrets du cœur lorsqu'ils disent, qu'ils recherchent la faveur du monde, qu'ils ne cherchent que leur propre gloire au lieu de chercher celle de Jésus-Christ; ils disent encore plusieurs autres choses de ce genre, desquelles ils jugent témérairement, comme le prouvent d'une manière claire les paroles suivantes, Rom., ch. XIV : « Ne nous jugeons donc plus les uns les autres; » le commentaire ajoute : « Le jugement est téméraire dans ces deux cas, à savoir quand on ne sait pas d'une manière certaine quel est l'esprit dans lequel on fait une chose, ou quand on ignore ce que deviendra celui qui présentement paroît évidemment bon ou mauvais. C'est, ou l'orgueil ou l'envie qui font porter un jugement sur les choses de ce genre; quant à ceux qui aiment plutôt à crier et blâmer qu'à châtier et corriger, ils se fondent surtout dans leurs jugements sur la première de ces deux choses. » Ils usurpent encore en ce point ce qui n'appartient qu'à Dieu seul; c'est-à-dire qu'ils prétendent savoir les choses futures et les secrets des cœurs. C'est pour cela qu'il est écrit dans Isaïe, ch. XLI : « Annoncez les choses à venir et nous les connoîtrons, parce que vous êtes des dieux. » Jérémie dit aussi, ch. XVII : « Le cœur de l'homme est gâté, il est insondable, qui le connoitra? moi, le Seigneur, etc. » L'Apôtre dit aussi, I. Cor., ch. IV :

CAPUT XXI.

Secundo, dubia afferendo, quod scilicet religiosi favorem mundi quærunt et suam gloriam, et non Christi.

Nunc videndum est, quomodo dubia afferunt in religiosorum infamia. Dubia autem maxime sunt futura, et etiam occulta cordis, de quibus etiam judicare præsumunt. De futuris quidem, cum dicunt, quod erunt finaliter in moribus reprobi, et tandem in ille erunt corrupti. De occultis vero cordium, cum dicunt, quod quærunt favorem mundi, quod quærunt suam gloriam, et non Christi, et multa hujusmodi, in quibus manifeste temerarii judices convincuntur, ut patet per hoc quod habetur

*Rom., XIV : « Non ergo amplius invicem judicemus; » ubi dicit Glossa : « In his duobus temerarium judicium, scilicet cum incertum est quo animo quid factum sit, vel cum incertum est qualis futurus sit, qui nunc bonus, vel malus manifeste apparet, vel superbia, vel invidentia est de his judicare, quod maxime faciunt, qui magis amant clamare et vituperare, quam corrigere et emendare. » In hoc etiam sibi quod solius Dei est usurpant, scilicet scire futura et secreta cordium. Unde dicitur *Isa.*, XLI : « Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia Dii estis. » Et *Hierem.*, XVII : « Pravum est cor hominis, et inscrutable, quis cognoscet illud? Ego Dominus, etc. » Unde *I. Cor.*,*

« Ne jugez pas avant le temps, etc. ; » le commentaire ajoute : « Autrement ce seroit faire injure au juge, si la sentence du serviteur précédoit celle du maître. » Ceci doit s'entendre de ceux dont le Seigneur s'est réservé le jugement.

CHAPITRE XXII.

Troisièmement, ils simulent des choses fausses, à savoir que les religieux sont de faux apôtres, de faux prophètes et de faux christes.

Il nous reste à voir maintenant les faussetés qu'ils inventent pour diffamer les religieux. Et parce que, comme nous l'avons dit et comme le dit Isaïe, ch. X : « Pour briser leurs cœurs, » ils ne se contentent pas d'inventer toute espèce de maux pour les rendre suspects, indignes de la société des hommes, odieux à tout le monde ; pour les opprimer d'une manière plus complète, ils leur imputent les maux les plus graves, tout ce que l'on peut trouver de plus mauvais dans l'Eglise ; et quant à son origine, comme dans la primitive Eglise, et quant à son développement, comme de nos jours ; et quant à sa fin, comme il arrivera aux jours de l'antechrist. Ils disent qu'ils sont les faux apôtres que condamna la primitive Eglise. Ils soutiennent qu'ils sont des voleurs, des larrons, qu'ils pénètrent dans les maisons, qu'ils sont tels, qu'il faut les éviter dans tous les temps de l'Eglise. Ils les appellent les persécuteurs de l'antechrist, et ils disent qu'ils occasionneront tous les dangers des derniers temps. Nous allons les défendre avec ordre contre ces trois espèces d'attaques.

Et d'abord nous allons les défendre contre la dénomination de faux apôtres dirigée contre eux. Afin donc de prouver combien c'est à tort qu'ils leur imputent ce nom, voyons ce qu'il signifie. On trouve dans les saintes Ecritures une foule d'expressions qui signifient la même

IV : « Nolite ante tempus judicare, » etc., Glossa : « Aliter enim injuria judici fit, si ante sententiam ejus a servo procedat sententia, » quod intelligendum est in illis, quorum sibi Dominus judicium reservavit.

CAPUT XXII.

Tertio, falsa confingendo, quod scilicet religiosi sunt pseudoapostoli, pseudopropheta et pseudochristi.

Jam restat videre, quomodo in diffamationem religiosorum falsa confingunt. Et quia ut diximus, « ad conterendum cor eorum, » ut dicitur *Isa.*, X, non sunt contenti quælibet mala confingere, sed gravissima quibus eos suspectos reddant ; et hominum societate indignos et omnibus odiosos, et ut eos sua detractioe plenius oppriment, eis imponent mala illa, quæ in

Ecclesia pessima inveniri possunt, et secundum ejus initium, ut in primitiva ecclesia, et secundum ejus progressum, sicut secundum tempus quod nunc agitur, et secundum ejus terminum, sicut erit temporibus antichristi. Dicunt enim eos esse pseudoapostolos, qui in primitiva ecclesia vituperantur. Dicunt eos esse fures, et latrones, et penetratores domorum, quales per totum tempus ecclesiæ sunt cavendi. Dicunt eos nuntios antichristi novissimorum temporum pericula procurantes, quales in finali ecclesia sunt timendi, a quibus tribus eos per ordinem defendamus.

Et primo, quantum ad hoc quod pseudoapostoli dicuntur. Ut ergo appareat quam fallaciter hoc nomen religiosis imponant, quod hoc nomine significetur, videamus ; inveniuntur enim in sacra Scriptura multa

chose ; tels sont faux prophètes, faux apôtres, faux christes ; toutes ces expressions indiquant la fausseté, signifient la même chose, ce qui fait qu'on en doit juger de la même manière, comme le prouvent les paroles suivantes, II. Pier., ch. II : « Il y eut dans le peuple de faux prophètes, comme il y aura parmi vous des docteurs de mensonge. » Mais la fonction de prophète et d'apôtre consiste à être médiateur entre Dieu et le peuple, en annonçant à celui-ci la parole de Dieu, comme le dit l'Apôtre, II. Cor., ch. V : « Nous remplissons donc la charge d'envoyés de Dieu, et c'est Dieu lui-même qui vous exhorte par nous. » Deux choses donc font dire de quelqu'un qu'il est un faux prophète, un faux apôtre. La première, c'est quand il n'est pas envoyé de Dieu, comme le dit Jérémie, ch. XXIII : « Je n'envoyois pas les prophètes, et ils couroient eux-mêmes ; je ne leur parlois pas, et ils prophétisoient de leur propre autorité. » La seconde, c'est parce qu'ils n'annoncent pas la parole de Dieu, mais inventent de leur propre autorité des choses fausses ; ce qui fait qu'il est écrit dans le même chapitre : « N'écoutez pas le langage des prophètes qui ne vous annoncent pas la vérité et qui vous trompent ; ils vous débitent leurs propres illusions, au lieu de vous parler par la bouche de Dieu. » Ezéchiel touche ces deux choses, ch. XIII : « Ils voient, dit-il, des futilités, et ils devinent l'erreur, disant : Le Seigneur dit, lorsque le Seigneur ne leur a donné aucune mission. » On y en ajoute une troisième, qui est la persévérance opiniâtre dans l'erreur, lorsqu'on ajoute : « Et persévérant à soutenir leur assertion ; » ce qui fait que lorsque Jérémie étoit condamné comme faux prophète, il se justifia de ces deux choses, disant, chap. XXVI : « Le Seigneur m'a réellement envoyé vers vous ; » voilà pour la première, « pour vous faire entendre toutes ces choses ; » voilà pour la seconde. » Ce sont ces deux choses qui,

quæ ad idem pertinent, sicut pseudopropheta, et pseudoapostoli et pseudochristi, quæ omnia in falsitatem sonant, et ad idem pertinent, unde de eis simile est iudicium, quod patet ex hoc quod habetur II. Petr., II : « Fuerunt et pseudoprophetae in populo, sicut et in vobis erunt, magistri mendaces. » Prophetæ autem et Apostoli officium est, ut sit mediator inter Deum et populum, verba Dei populo annuntiando, sicut habetur II. Cor., V : « Pro Christo legatione fungimur tanquam Deo exhortante per nos. » Unde ex duobus dicitur aliquis falsus propheta et falsus apostolus. Primo ex hoc quod a Deo non est missus, prout dicitur Jerem., XXIII : « Non mittebam prophetas et ipsi currebant, non loquebar ad eos, et ipsi propheta-
bant. » Secundo, ex hoc quod verba Do-

mini non proponunt, sed falsa de suo confingunt, unde in eodem capite dicitur : « Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis et decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. » Et Ezech., XIII, hæc duo tanguntur : « Vident, inquit, vana, et divinant mendacium dicentes : Ait Dominus, cum Dominus non miserit eos. » Et additur tertium quod ad pertinaciam falsitatis pertinet cum subditur : « Et perseveraverunt confirmare sermonem. » Unde cum Jeremias quasi falsus propheta condemnaretur, hæc duo a se removet, Jerem., XXVI, inquit : « In veritate misit me Dominus ad vos, » quantum ad primum : « ut loquerer in auribus vestris omnia verba hæc, » quantum ad secundum. Et hæc duo in novo Testamento pseudoapostolos con-

sous le nouveau Testament, constituent les faux apôtres, à savoir le défaut de mission de la part de Dieu, et parce qu'ils propagent une fausse doctrine. On les considère comme envoyés de Dieu dès qu'ils le sont par les évêques; ce qui fait que saint Augustin, écrivant à Orose, interprète le mot apôtre par celui d'envoyé.

« Il y a quatre espèces d'Apôtres, ceux qui sont envoyés de Dieu seul, ceux qui sont envoyés à la fois et de Dieu et de l'homme, ceux qui ne tiennent leur mission que de l'homme, enfin ceux qui ne tiennent leur mission que d'eux-mêmes. 1° Ceux qui sont envoyés de Dieu, comme Moïse. 2° Ceux qui sont envoyés et de Dieu et de l'homme, comme *Jésus Navé*. 3° Ceux qui tiennent leur mission de l'homme, comme de nos jours il en est un grand nombre que la faveur populaire met à la place du sacerdoce. 4° Ceux qui tiennent leur mission d'eux-mêmes, et ce sont les faux prophètes. » Il ajoute plus bas : « Sachez que celui-là est envoyé de Dieu qui n'a pas été choisi par un petit nombre d'hommes, ou plutôt par l'adulation, mais qui tire sa recommandation de sa vie, de ses bonnes mœurs, et qu'approuvent les prêtres apostoliques. » Que l'on donne aussi le nom de faux apôtres à ceux qui propagent l'hérésie, c'est ce que prouvent les paroles suivantes, Gal., ch. I : « A moins qu'il y en ait qui vous détournent, etc... » Le commentaire ajoute : « Ceux-là étoient de faux apôtres, qui disoient : Autre est l'Évangile, autre la loi de Moïse. » Il en est de même de celui des paroles suivantes de saint Marc, ch. XIII : « Il s'élèvera de faux prophètes et de faux apôtres, etc... » il ajoute : « Il faut entendre ces paroles des hérétiques qui, s'élevant contre l'Église, disent mensongèrement qu'ils sont le Christ; le premier d'entre eux est Simon le magicien, et l'antechrist le dernier. » Mais par le fait même que quelqu'un prêche sans mission, ou qu'il enseigne l'erreur, le mobile qui le fait agir est mauvais; c'est, ou le désir du gain vers lequel le pousse l'avarice,

stituunt, videlicet quod non mittuntur a Domino, et quod falsam doctrinam disseminant. Intelligentur autem a Domino mitti, etiam quando a prælatis Ecclesiæ mittuntur : unde Augustinus *ad Orosium*, apostolus interpretatur missus : « Apostolorum quatuor sunt genera, a Deo, a Deo et per hominem, et per hominem tantum, et ex se. A Deo sicut Moyses; a Deo et per hominem, sicut Jesus Nave; per hominem tantum, sicut nostris temporibus multi favore vulgi in sacerdotium subrogati sunt; ex se, sunt ipsi pseudoprophetæ. » Et postea subjungit : « Illum cognosce missum a Deo, quem non paucorum hominum laudatio vel potius adulatio eligit, sed illum quem vita et mores optimi, et apostolico-

rum exactio commendat sacerdotum. » Quod etiam pseudoapostoli dicantur, illi qui doctrinam hæreticam disseminabant, patet ex hoc quod habetur in Glossa *ad Gal.*, I, super illud : « Nisi quod sunt aliqui, qui vos conturbant, » Glossa : « Hierant pseudoapostoli, qui dicebant aliud Evangelium esse, et aliud legem Moysi. » Et *Marc.*, XIII, super illud : « Exurgent pseudochristi et pseudoprophetæ, etc., » dicit Glossa : « de hæreticis accipiendum est, qui contra Ecclesiam venientes, se Christos esse mentiuntur, quorum primus est Simon magus extremus Antichristus. » Ad hoc autem quod aliquis non missus prædicet, vel falsam doctrinam prædicet, ex aliqua mala radice movetur, utpote, vel

ou l'orgueil, ou la vaine gloire qui le dirigent. Il arrive aussi que ces hommes, après avoir perdu la grace, tombent dans une foule de vices, tant grands que petits; ce n'est pourtant pas en se fondant sur toutes ces raisons qu'on leur donne le nom de faux apôtres, de faux prophètes, car tous ceux qui prêchent par intérêt ou pour acquérir la faveur du peuple ne sont pas de faux apôtres ou de faux prophètes; autrement il n'y auroit pas de différence entre le mercenaire et le faux apôtre. On donne le nom de mercenaire à ceux qui cherchent dans la prédication toute autre chose que la gloire de Dieu ou l'intérêt des âmes, soit qu'ils annoncent la vérité ou l'erreur, soit qu'ils aient été envoyés ou non; mais on ne peut leur donner le nom de faux apôtres, de faux prophètes, que quand ils n'ont pas de mission ou quand ils prêchent l'erreur. Tous les pécheurs qui prêchent la parole de Dieu ou qui administrent les sacrements, ne sont pas non plus, pour la même raison, de faux apôtres ou de faux prophètes. Il y a en effet de vrais évêques et de véritables apôtres qui, quelquefois, se rendent coupables de péché. C'est encore ce qui prouve la méchanceté ou la sottise des détracteurs contre lesquels nous nous élevons, eux qui ont la présomption d'appeler les religieux de faux apôtres, de faux prophètes : bien que, d'après ce qui vient d'être dit, ils commettent certains péchés légers, d'autres graves, on ne peut pourtant pas en conclure qu'ils appartiennent aux deux catégories sus-énoncées; comme, par exemple, parce qu'ils cherchent leur propre gloire, parce qu'ils cherchent à tirer vengeance de leurs ennemis, etc., quand bien même toutes ces choses seroient toutes réunies dans un seul prédicateur, elles n'en feroient pourtant pas un faux apôtre, ni ne le feroient regarder comme tel, pourvu qu'il prêchât la vérité et qu'il en eût reçu la mission. Ils n'osent pas objecter qu'ils prêchent

ex avaritia lucrum quærens, vel ex superbia vel inani gloria. Contingit etiam hujusmodi homines gratia Dei desertos per multa vitia defluere, et magna et parva; non tamen ex omnibus his radicibus, vel hujusmodi vitiis dicuntur pseudoapostoli vel pseudoprophetæ, quia non omnis qui propter lucrum prædicat, vel propter favorem mundi, pseudoapostolus est, alias non esset differentia inter mercenarium et pseudoapostolum. Qui enim aliud quam fructum animarum et honorem Dei per prædicationem quærun, mercenarii dicuntur, sive vera, sive falsa annuntiant, et sive missi, et sive non missi, seu pseudoapostoli, seu pseudoprophetæ dici non possunt, nisi quando non sunt missi, vel falsa annuntiant. Similiter etiam non omnes peccatores, qui verbum Dei annuntiant

vel sacramenta ministrant, sunt pseudoapostoli vel pseudoprophetæ. Veri enim prælati sunt veri apostoli, qui tamen peccatis exigentibus interdum peccatores inveniuntur. In hoc etiam detractorum, contra quos agimus, insipientia sive malitia ostenditur, qui religiosos, pseudoapostolos vel pseudoprophetas nominare præsumunt, ex quibusdam signis, quorum quædam peccata levia sunt, quædam vero graviora, non tamen ad duo prædicta pertinentia, utpote quia quærun honorem proprium, quia quærun de inimicis vindictam, et quædam alia hujusmodi, quæ etiam si omnia congregata essent in aliquo homine prædicante, non tamen eum pseudoapostolum constituerent vel ostenderent, dummodo vera prædicaret, et missus. De falsitate autem prædicationis nihil propo-

l'erreur. Quant à ce qu'ils disent, qu'ils n'ont pas reçu la mission de prêcher, ce que nous avons dit plus haut, en parlant de leur prédication et concernant cette question, prouve assez combien est futile ce qu'ils avancent. Il ne reste plus qu'à conclure que ce sont en ce point des menteurs, et qu'ils sont coupables du crime que présomptueusement ils attribuent aux religieux quand ils les qualifient de faux apôtres. Il leur seroit possible, en usant d'une semblable supercherie, de diffamer ces mêmes personnes ou d'autres encore, en leur attribuant un pareil crime. Comme en effet les faux apôtres ont fait une foule de choses que font les autres pécheurs et quelquefois même les justes, bien que ce ne soit pas pour la même cause, on pourroit péremptoirement leur répondre; on lit que les faux apôtres ont fait ceci et cela, ce qui fait que l'on doit considérer comme faux apôtres ceux qui les imitent; mais dans ce mode d'argumentation perceroit la futilité, ainsi que le prouve ce que nous avons dit plus haut.

CHAPITRE XXIII.

Quatrièmement, ils leur imputent tout ce que l'Eglise a souffert dans le cours des âges, à savoir que les religieux sont des loups, des brigands, et qu'ils pénètrent dans les maisons.

Nous allons voir maintenant comment ils imputent aux religieux les crimes dont l'Eglise a souffert dans le cours des âges, puisqu'ils les appellent des loups, des voleurs, et qu'ils avancent qu'ils pénètrent dans les maisons. Pour prouver qu'ils sont des voleurs et des brigands, ils s'appuyent sur cette raison : c'est qu'ils n'entrent pas dans la bergerie par la porte, puisqu'ils confessent, prêchent et enseignent après être entrés par toute autre voie que la voie légitime. Ce qui prouve clairement que ce sont des insensés, c'est que Jésus-Christ est la porte, comme l'établit le commentaire. On ne peut pas dire que le

nere audent; sed de hoc quod dicunt eos prædicare non missos, quod ad rem pertinet, quam inaniter dicant, patet ex his quæ supra dicta sunt, cum de eorum prædicatione ageretur. Unde relinquitur in hoc esse mendaces, quod eis tantum crimen imponere præsumunt religiosos, pseudoapostolos nominando. Possent autem eadem astutia, vel ipsinet, vel quilibet alii de simili crimine infamari. Cum enim pseudoapostoli multa egerint, quæ etiam alii peccatores agunt, et interdum etiam justî, licet ex alia causa, in promptu esset arguere, pseudoapostoli leguntur hoc vel illud fecisse, unde et illi qui hoc vel illud faciunt, sunt pseudoapostoli reputandi; sed in hoc argumento manifeste vanitas inveniretur, ut ex dictis patet.

CAPUT XXIII.

Quarto, crimina imponendo, quæ Ecclesia toto temporis processu patitur, scilicet quod religiosi sunt lupi, latrones et penetrantes domos.

Nunc videndum est quomodo religiosi crimina imponant, quæ Ecclesia toto temporis sui processu patitur, utpote quod dicunt eos lupos, latrones et penetrantes domos. Quod enim sint fures et latrones, per hoc volunt ostendere, quia ut dicunt, non intrant per ostium in ovile ovium, dum confessiones audiunt et prædicant, et docent aliunde quam per ostium. Ex quo manifeste insipientiæ convinci possunt, quia ostium Christus est, ut per Glossam ibidem patet. Nec prælatus ostium dici

prélat est la porte, ce qui fait que le même commentaire ajoute : « Jésus-Christ s'est réservé seul le droit d'introduire. » On n'entend donc pas qu'il n'entre pas par la porte celui qui n'est pas introduit par l'évêque, on ne l'entend que de celui qui ne l'est pas par Jésus-Christ ; tels sont les juifs, les gentils, les philosophes, les pharisiens et les hérétiques, ainsi que le dit encore le commentaire du même passage. Ce sont donc ceux-là auxquels on donne le nom de voleurs, et on le leur donne parce qu'ils s'attribuent ce qui appartient à autrui, c'est-à-dire qu'ils s'attribuent les brebis de Dieu, non pas parce qu'ils les convertissent à la doctrine de Jésus-Christ, mais bien à leur doctrine.

On les appelle brigands parce qu'ils immolent ce qu'ils volent, le soustrayant à la foi, c'est ce que prouve le commentaire. Etant donné même qu'il fût possible d'appeler voleurs et brigands ceux qui annoncent Jésus-Christ conformément à la véritable doctrine, sans l'assentiment des évêques ; ce que nous avons dit précédemment montre combien cette manière d'agir est opposée à celle des religieux, à moins que l'on ait embrassé l'erreur, qui soutient que tout individu qui est soumis au curé de paroisse est exempt de la juridiction immédiate du pape ou de l'évêque.

Ils les appellent des loups ravissants par cela même qu'ils s'approchent des fidèles de Jésus-Christ pour leur donner les soins de son ministère ; pendant qu'intérieurement ils ont pour but de se reconforter au moyen de leurs biens matériels, comme les loups se précipitent sur les troupeaux pour se repaître de leur chair. Ils sont évidemment convaincus de folie sur ce point. Le Seigneur distingue d'une manière claire dans saint Jean, ch. X, entre le mercenaire et le loup. Le commentaire attribue au mercenaire ce qu'ils attribuent au loup, et il s'exprime comme il suit : « Le mercenaire est celui qui cherche son intérêt et non celui de Jésus-Christ ; qui sert Dieu non pas pour Dieu, mais à cause de la récompense qu'il en attend. » Par

potest. Unde Glossa ibidem dicit, quod ostium sibi soli Christus retinuit. Non ergo intelligitur intrare, non per ostium, qui non intrat per prælatum, sed qui non intrat per Christum, sicut judæi, gentiles, philosophi, pharisæi et hæretici, ut ibidem Glossa exponit. Isti ergo fures dicuntur, quia quod alienum est, suum dicunt, id est, oves Dei suas faciunt, non convertendo ad doctrinam Christi, sed ad suam.

Latrones, quia quod furantur occidunt, retrahendo a fide, ut ex verbis Glossarum ibi accipi potest. Et tamen dato quod fures et latrones dici deberent qui Christum annuntiant secundum veram doctrinam, non per prælatos ecclesiæ quam hoc sit a religiosis alienum, ex prædictis manifeste apparet, nisi

illius errorem aliquis sapiat, quod episcopus vel Papa non sit immediatus prælati usqueque libet, qui parochiali subditur sacerdoti.

Lupos autem rapaces eos dicunt, per hoc quod accedunt ad ministrandum fidelibus Christi spiritualia alimenta, intrinsecus autem intendunt refici de bonis carnalibus eorum, sicut lupi accedunt ad oves, ut de carnibus earum reficiantur. In quo et manifeste desipere convincuntur. Manifeste enim Joan., X : « Dominus distinguit inter mercenarium et lupum. » Hoc autem quod lupo imponunt, Glossa mercenario attribuit, quæ sic dicit : « Mercenarius est, qui quærit quæ sua sunt, non quæ Christi, qui servit Deo non propter Deum, sed pro aliqua mercede. » Illi

conséquent ceux qui n'offensent Dieu qu'en tant qu'ils se proposent des récompenses temporelles, et qui ne prêchent que dans ce but, sont des mercenaires et non des loups, à moins que par abus de pouvoir, ils n'en immolent corporellement comme le font les tyrans, ou qu'ils ne dissipent spirituellement, comme le font le diable et les hérétiques ses ministres, ainsi que le fait observer le commentaire. C'est encore ce que prouvent les paroles suivantes du livre des Actes, chap. XX : « Je sais qu'après mon départ il s'introduira parmi vous des loups ravisseurs, » le commentaire ajoute : « Les hérétiques habiles à tromper, redoutables dans les disputes, cruels par circonstance. » Les paroles suivantes de saint Matthieu, ch. VII : « Mais ils sont intérieurement des loups ravissants, » prouvent la même chose. Le commentaire entend spécialement ces paroles des hérétiques dont l'esprit est gangrené et qui sont animés du désir de nuire ; ils sont extérieurement des loups ravissants s'ils ont l'occasion de persécuter les fidèles, ils le sont intérieurement s'ils les corrompent. Ce que nous avons dit précédemment prouve encore que c'est un jugement téméraire que de penser de certains hommes qu'ils cherchent les biens de la chair, parce qu'ils les reçoivent pour les biens spirituels qu'ils dispensent.

Ils disent encore qu'ils pénètrent dans les maisons, et ils s'appuyent pour le prouver, sur ce qu'ils entendent les confessions sans y être autorisés par les prêtres. Ils pénètrent ainsi, en effet, dans le sanctuaire des consciences ; ils prouvent leur assertion au moyen d'une certaine explication des paroles suivantes, II. Tim., ch. III : « Ils sont du nombre de ceux qui pénètrent dans les maisons, etc. ; » le commentaire ajoute : « Ils pénètrent dans les maisons, c'est-à-dire ils scrutent l'aptitude de chacun, et s'ils en trouvent d'aptés à cela, ils en font des esclaves. » Mais ils ne pourroient pas scruter l'aptitude de chacun s'ils n'entendoient pas les confessions. Comme ils s'appuient avec confiance sur cette preuve, voyons quel est son véritable sens.

ergo qui in hoc tantum offendunt, quod intendunt temporalia accipere, et pro eis prædicant, mercenarii sunt non lupi, nisi ipsi vel corporaliter mactent per potentiam, sicut tyranni, vel spiritualiter dissipent, sicut diabolus et ejus ministri hæretici, ut per Glossam ibidem patet. Hoc etiam apparet, per hoc quod dicitur, *Act.*, XX : « Scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos. » Glossa : « Hæretici callidi in fraude, fortes in disputatione, crudeles in occasione. » Et per hoc etiam quod habetur *Matth.*, VII : « Intrinsecus autem sunt lupi rapaces, » quod Glossa specialiter exponit de hæreticis, « qui veneratorum animo et intentione nocendi, lupi rapaces sunt, vel exterius si detur copia

persequendo, vel interius corrumpendo. » Quomodo etiam hoc sit temerarium iudicium, judicare de aliquibus, quod carnalia principaliter intendant, quamvis spiritualia seminantes carnalia accipiant, ex dictis patet.

Dicunt etiam eos esse penetrantes domos per hoc quod confessiones audiunt sine licentia sacerdotum. Sic enim penetrant domos conscientiarum, quod probant per quamdam expositionem Glossæ quæ habetur II. *Tim.*, III, super illud : « Ex his qui sunt penetrant domos, » etc., Glossa : « Penetrant domos, id est, rimantur proprietatem cujusque, et quos idoneos inveniunt, captivos ducunt. » Proprietatem autem cujusque rimari non possunt, nisi confessiones audirent. Quia ergo huic authoritati

L'Apôtre a prédit qu'aux derniers jours il y auroit des temps fâcheux et des hommes amateurs d'eux-mêmes, etc. Mais les derniers jours, comme le dit saint Augustin dans sa lettre à Hésitius, s'entendent aussi parfois du temps des apôtres; de là vient ce que dit Joël, ch. II : « Dans les derniers jours je répandrai de mon esprit. » Saint Pierre dit que cela s'est accompli au jour de la Pentecôte, Actes, chap. II. On entend aussi quelquefois par là le dernier de tous les âges. Saint Jean dit, ch. VI : « Je le ressusciterai au dernier jour. » Mais ici on doit entendre les derniers jours de ceux qui sont les plus près du dernier, parce que l'Apôtre parle au futur. « Les temps fâcheux presseront, dit-il, et il y aura, etc., » ce qui semble avoir rapport à ce que dit saint Matthieu, chap. XXIV : « Que la charité d'un grand nombre se refroidira et que l'iniquité abondera, ce qui fait que le commentateur dit à l'occasion des mêmes paroles : voilà pourquoi l'Apôtre ajoute : « Il y aura des hommes amateurs d'eux-mêmes. » On ne doit donc pas entendre les paroles de l'Apôtre dans ce sens, que les vices qu'il énumère n'ont pas existé dans un siècle donné, mais bien qu'ils se multiplieront dans les derniers temps, parce que la malice elle aussi abondera. Il y en eut, néanmoins, dans la primitive Eglise, en qui ces vices abondèrent; car s'il n'en étoit pas ainsi, ne seroit-ce pas en vain qu'il diroit : « Et évitez ceux-ci, » comme si Timothée lui demandoit le moyen d'éviter ce qui n'existe pas? L'Apôtre lui répond, « de ce nombre sont ceux qui pénètrent dans les maisons, etc... » Les vices dont il avoit parlé, d'après sa volonté, ne concernent donc que l'avenir, mais ce qu'il dit : de ce nombre sont ceux qui pénètrent dans les maisons, etc..., s'entend du moment présent. C'est pourquoi il dit : « Ils pénètrent et non ils pénétreront, ils réduisent en captivité et non ils réduiront. » Il ne faut pas croire, comme le dit saint Augustin dans la même lettre,

multum innituntur, videamus intellectum ejus. Prædixit enim Apostolus quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes, etc. « Novissimi autem dies, ut Augustinus dicit in epist. ad Hésitium, quandoque dicuntur etiam ipsa Apostolorum tempora. » Unde illud quod dicitur Joël, II : « In novissimis diebus effundam de spiritu meo, etc. » Petrus dicit esse completum in die Pentecostes, Act., II. Quandoque etiam novissimus dies dicitur omnium ultimus. Joan., VI : « Ego resuscitabo eum in novissimo die. » Hic autem oportet, ut intelligantur novissimi dies, qui sunt illi novissimo propinquo, eo quod Apostolus in futurum loquitur. « Instabunt, inquit, tempora periculosa et erunt, » etc., quod ad illud pertinere videtur quod habetur Matth., XXIV, quod « refrigescet

charitas multorum et abundabit iniquitas, » unde Glossa ibidem dicit, unde Apostolus : « Erunt homines seipsos amantes. » Non ergo verba Apostoli sunt intelligenda, quasi vitia quæ connumerat, ullo sæculorum unquam defuerint, sed quia abundante malitia, in futuris temporibus crescent. Quidam tamen in primitiva Ecclesia erant, qui etiam illis vitiis abundabant, alias frustra diceret, « et hos devita, » et quasi Timotheo quærenti, quomodo possum vitare quæ nondum sunt? Respondet Apostolus : « Ex his jam sunt illi qui penetrant domos, etc. » Illa igitur vitia quæ supra posuerat, ad futurum pertinere vult; sed hoc quod dicit, ex his sunt qui penetrant domos ad præsens. Unde dicit, penetrant, non penetrabunt, captivos ducunt, non ducunt. Nec putandum est hoc loco pro temporis futuri verba præsentis temporis po-

qu'il ait employé les paroles du temps présent pour le temps futur. « Il y avoit donc dans la primitive Eglise des hommes connus par l'acte même d'*entrer* dans les maisons, etc. » Son intention est de désigner par là ceux qui sont enlacés dans les vices qui pulluleront aux derniers jours. Que ce soit de ceux-là dont il est question, l'Apôtre le dit d'une manière plus expresse dans l'Épître à Tite, chap. I, où il s'exprime en ces termes : « Il y en a aussi plusieurs parmi les Juifs qui ne veulent point se soumettre, qui s'occupent à conter des fables, et qui séduisent les âmes. Il faut fermer la bouche à ces personnes qui renversent les familles entières, enseignant par un intérêt honteux, ce qu'il ne faut pas enseigner. » Ainsi donc ce qu'il dit : « Ils sont de ceux qui pénètrent dans les maisons, » doit s'entendre de ceux qui entourent à la dérobée les maisons en disséminant une doctrine fautive, soit qu'on l'entende de la maison de la conscience ou de la demeure maternelle; et « ils rendoient captifs par les liens de l'erreur; » ce qui fait que l'Apôtre ajoute : « Hommes dont l'esprit est corrompu et dont la foi est réprouvée. » Il ne faut pas, comme ils le prétendent, penser que dans ces paroles, réprouvés quant à la foi, il soit question d'une chose future, comme s'il disoit : Ceux qui maintenant pénètrent dans les maisons seront réprouvés quant à la foi, ceci ressort, soit du langage qui est au présent, ceux-ci résistent à la vérité, soit de ce qui suit, mais ils ne progresseront pas davantage. « Leur folie sera patente, » le commentaire ajoute, « sur les bons, » surtout par l'Apôtre saint Jean, par lequel il annonce dans l'Asie qu'il faut ruiner les hérétiques. Ces paroles prouvent aussi que l'Apôtre parle des hérétiques, ce qui fait que quand même les religieux entendraient les confessions, sans l'autorisation des évêques, pourvu qu'ils ne propageassent pas une doctrine hérétique, l'Apôtre ne parleroit point ici d'eux. Ce qui précède détruit aussi complètement la fiction au moyen de

suisso, ut Augustinus in eadem epistola dicit : « Erant ergo in primitiva ecclesia aliqui ex hoc actu noti, quia penetrabant domos, etc., » quos vult intelligi illis vitii esse irretitos, qui in novissimis temporibus abundabant. Quia autem sunt isti, expressius exponit ad Titum, I, ubi sic dicit : « Sunt multi inobedientes, et vaniloqui, et seductores, qui de circumcissione sunt, quos oportet redargui, qui universas domos subvertunt, docentes quæ non oportet, turpis lucri gratia. » Sic ergo quod dicit, ex his sunt qui penetrant domos, de illis intelligit, qui latenter circumdant domos, falsam doctrinam disseminando, sive intelligatur de domo conscientiae, sive de domo materiali, et captivabant vinculis erroris, unde subjungit Apostolus : « Ho-

mines corrupti mente, reprobis circa fidem. » Nec est intelligendum, ut ipsi volunt, quod hoc quod dicunt reprobi circa fidem, accipiatur pro futuro; quasi dicat : Qui nunc penetrant domos, erunt reprobi circa fidem, quod patet tum ex hoc quod dicit præsentialiter, hi resistunt veritati, tum ex hoc quod sequitur sed ultra non proficiunt. « Insipientia enim eorum manifesta erit, » Glossa, « super bonos, » præsertim per Joannem Apostolum, per quem in Asia destruendos hæreticos prædicit. Ex quo etiam patet quod de hæreticis Apostolus loquitur. Unde dato quod religiosi confessiones audirent sine licentia prælatorum, dummodo hæreticam doctrinam non seminarent, istis verbis Apostoli non notarentur. Et sic etiam exclusum est

laquelle ils tentent d'insinuer, à l'occasion de ces paroles, que les religieux qui entendent les confessions nous menacent des dangers des derniers temps. Nous avons démontré précédemment, en traitant cette question, les services que rendent les religieux en confessant, et de plus que cela leur est permis.

CHAPITRE XXIV.

Comment ils imputent aux religieux les maux qui sont à craindre pour les derniers temps de l'Eglise, voulant prouver que les temps de l'antechrist sont sur le point d'arriver.

Voyons comment ils imputent aux religieux les maux qui sont à craindre pour les derniers temps de l'Eglise, les donnant pour les précurseurs de l'antechrist. Ils s'efforcent, afin de persuader cette assertion, d'établir deux choses. La première, c'est que les temps de l'antechrist sont sur le point d'arriver. La seconde, c'est que les religieux qui prêchent et qui confessent sont les précurseurs de l'antechrist; nous traiterons successivement de l'une et de l'autre. Ils cherchent à prouver que les derniers temps sont proches, et pour cela faire ils s'appuient sur les paroles de l'Apôtre, I. Cor., ch. X : « C'est de nos jours que doit arriver la fin des siècles. » On lit dans saint Jean, I. ch. II : « Mes petits enfants, la dernière heure est venue, etc..., » et dans l'Épître aux Hébreux, ch. X : « Encore un peu de temps, et celui qui doit venir viendra, et il ne se fera pas attendre, » et dans saint Jacques, ch. V : « Voici que le juge se tient devant la porte. » Ils veulent conclure de toutes ces preuves que le laps de temps qui s'est écoulé depuis celui où vivoient les apôtres, et où ont été dites ces paroles, est tel, que celui de l'antechrist est sur le point d'arriver. Si le sens dans lequel on entend ces paroles est tel qu'elles annoncent que le temps de l'antechrist est proche; d'après ce mode de parler, l'Écriture sainte

totum eorum figmentum quo confingere nituntur occasione horum verborum per religiosos qui confessiones audiunt, novissimorum temporum pericula imminere. Quomodo autem religiosi licite et utiliter confessiones audiant, supra dictum est, cum de hoc ageretur.

CAPUT XXIV.

Quomodo mala quæ in finali Ecclesia timentur, religiosi imponunt, probare volentes quod e vicino insistent tempora antichristi.

Jam videamus quomodo mala quæ in finali ecclesia timentur, religiosi imponant, dicentes eos esse nuntios antichristi. Ad quod persuadendum, ad duo ostendenda conantur. Primo, quod nunc quasi e vicino tempora antichristi immineant; se-

cundo, quia nuntii antichristi sunt specialiter religiosi, qui prædicant et confessiones audiunt, de quibus per ordinem agemus. Quod autem non longe sunt tempora novissima, ex hoc probare volunt, quod Apostolus dicit I. Cor., X : « Nos sumus in quos fines sæculorum deveniunt, » et I. Joan., II : « Filioli, novissima hora est, » et Hebr., X : « Adhuc modicum aliquantulumque qui venturus est, veniet, non tardabit, » et Jacob., V : « Ecce Judex ante januam assistit. » Ex quibus omnibus habere volunt, quod cum a temporibus Apostolorum quando hæc dicebantur, jam tantum tempus sit elapsum, quod nunc prope immineat tempus antichristi. Quæquidem verba si sic intelligant, ut tempus antichristi propinquum esse denuntient, eo modo loquendi, quo temporis

qui, quel que soit le temps à écouler, le compare à l'éternité, ne le considère que comme de courte durée; c'est d'après ce mode de parler que l'Apôtre dit, I. Cor., ch. VII : « Le temps est court; » si telle est leur interprétation, ils ne sont pas répréhensibles. Mais néanmoins cette assertion qui est la leur n'aura aucune valeur pour confirmer leur opinion, par laquelle ils veulent établir qu'il faut présentement éviter les dangers que les prophéties annoncent pour les temps les plus proches de celui de l'antechrist, dangers que doivent produire les religieux qui vivent de nos jours, et dont ils désirent que s'enquière les évêques. S'ils veulent que ces paroles désignent un temps déterminé, comme, que l'antechrist viendra avant sept ans, ou cent ans, ou mille ans, plusieurs preuves établiront d'une manière irréfragable leur présomption démesurée. Le Seigneur répondant aux interrogations des apôtres sur ce point leur dit, Act., ch. I : « Il ne vous appartient pas de le connaître, etc., » saint Augustin en conclut dans sa lettre à Hésétius, que s'il ne leur appartenait pas de le connaître, à plus forte raison les autres ne doivent-ils pas le savoir non plus. Saint Matthieu dit, chap. XXIV : « Personne ne sait rien sur ce jour, pas même les anges du ciel. » On lit la même chose dans le chapitre treizième; et dans la seconde épître aux Thessaloniens, chap. II : « Ne vous laissez pas facilement ébranler de votre premier sentiment, comme si le jour du Seigneur étoit sur le point d'arriver. » Saint Augustin dit dans sa lettre à Hésétius s'adressant à lui : « Vous avez dit : l'Evangile enseigne que personne ne sait rien sur ce jour et sur cette heure; pour moi, dit-il, autant que mon intellect me le permet, je dis que l'on ne peut savoir ni le mois, ni l'année de son arrivée. » Ce qui fait que le sens de ces paroles paroît être : comme si on ne pouvoit pas savoir en quelle année il viendra, bien qu'il soit possible de savoir en quelle semaine d'année ou en quelle *décade*; et un peu plus

quantumque spatium in sacra Scriptura brevis solet accipi in comparatione eternitatis, secundum quem modum dicitur I. Cor., VII : « Tempus breve est, in nullo reprehensibiles inveniuntur. » Sed tamen hæc eorum assertio ad suam sententiam confirmandam efficaciam non habebit, quæ videlicet volunt astruere, quod nunc sunt cavenda illa pericula quæ propinquissimis temporibus antichristi prædicantur futura et quod per religiosos qui nunc sunt, evenient, de quibus inquiri volunt a prælatis. Si autem ex his verbis aliquod diffinitum tempus signari volunt, utpote quod antichristus veniet infra septem annos, aut centum, aut mille, inveniuntur præsumptuosissimi multis auctoritatibus convicti. Dominus enim, Act., I, quærentibus dis-

cupulis, de hoc ipso respondit : « Non est vestrum nosse, etc. » Ex quo argumentatur Augustinus in *Epist. ad Hesit.*, quod « si non est eorum nosse, multo minus aliorum. » Et *Matth.*, XXIV : « De die autem illa nemo scit, neque angeli cælorum. » Et idem habetur, *Matth.*, XIII, et II. *Thess.*, II : « Non moveamini a sensu vestro, quasi instet dies Domini. » Et Augustinus dicit in *Epist. ad Hesit.*, loquens : « Dixisti, Evangelium dicit : De die illa et hora nemo scit. Ego autem, inquit, pro possibilitate intellectus mei dico, neque mensum, neque annum adventus ipsius scire posse. » Ita enim videtur sonare, tanquam non possit sciri quo anno venturus sit, licet posset sciri in qua hebdomade annorum vel qua decade; et infra : « Quod si nec

bas : « Bien que l'on ne puisse pas comprendre cela; je demande si, au moins, on peut saisir le temps de son arrivée de telle manière que nous puissions dire, il viendra avant tel temps; par exemple avant cinquante ou cent ans, ou un nombre d'années plus ou moins grand : » et un peu plus bas : « Mais si vous estimez ne l'avoir pas compris, votre sentiment est le même que le mien. » Dans la primitive Eglise, comme le raconte saint Jérôme dans son livre des Hommes illustres, et Eusèbe dans son Histoire ecclésiastique, il y eut certains hommes dont la doctrine fut réprouvée, parce qu'ils annonçoient l'arrivée du Seigneur comme imminente: ce que semblent aussi enseigner nos adversaires. Donc on ne peut pas déterminer le temps, qu'il soit court ou long, qui nous sépare de la fin du monde, et qui est le moment d'attendre le Christ et l'antechrist. C'est pourquoi l'Apôtre dit, I. Thes., ch. V : « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur ; » et saint Matthieu, ch. XXIV, dit : « Comme aux jours de Noé on ne connut pas le déluge jusqu'à ce qu'il arrivât et qu'il détruisit tous les hommes, » il en sera de même de la venue du Fils de l'homme; d'où saint Augustin dit dans sa lettre à Hésétius qu'il y a trois espèces de personnes qui attendent l'arrivée du Fils de l'homme; les uns l'attendent plus tôt, les autres plus tard; d'autres enfin qui, sur ce point, confessent leur ignorance : ce sont ces derniers qu'il estime le plus; quant aux premiers ils lui semblent les plus dignes de blâme.

Ils s'appuient encore pour établir leur sentiment sur la raison qui suit. Le dernier âge commence à partir de l'arrivée de Jésus-Christ; or les autres âges n'ont pas duré au delà de mille ans, par conséquent comme il s'est écoulé plus de mille ans depuis l'avènement du Christ, on doit attendre sous peu la fin de ce dernier âge. Saint Augustin réfute cette erreur dans son quatre-vingt troisième livre des Questions,

hoc comprehendi potest, quæro utrum sic saltem possit intelligi tempus adventus ejus, ut eum venturum dicamus infra istos, verbi gratia, vel quinquaginta vel centum annos, vel quorumlibet seu majoris numeri, seu minoris annorum; » et infra : « Si autem nec hoc te comprehendisse præsumis, hoc sentis quod ego. » In primitiva Ecclesia, ut Hieronymus narrat in lib. *De illustr. viris*, et Eusebius in *Ecclésiast. Histor.*, quorumdam doctrina reprobata est propter hoc, quod adventum Domini instare dicebant, sicut et isti nunc videntur dicere. Non ergo potest quantumlibet spatium determinari, aut parvum vel magnum tempus, quo finis mundi in quo Christus et antichristus expectantur, expectetur. Et propter hoc dicitur I. *Thess.*, V, quod « dies Domini sicut fur veniet, »

et *Matth.*, XXIV : « Sicut autem in diebus Noe non cognoverunt donec venit diluvium et tulit omnes, ita erit et adventus Filii hominis. » Unde et Augustinus in *Epist. ad Hesit.* proponit tres adventum Domini expectantes, quorum unus citius, alter tardius Dominum putat esse venturum, tertius suam de hoc ignorantiam confitetur, et hunc magis commendat, primum vero magis increpat.

Ad astruendam etiam suam intentionem, tali ratione utuntur. Ab adventu Christi ultima ætas incipit; aliæ vero ætates non duraverunt ultra mille annos, unde, cum jam ab adventu Christi multo plures quam mille anni transierint, in brevi hujus ætatis est terminus expectandus. Cui rationi obviat Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.*, q. LX, sic dicens : « Senectus autem solet

quest. LX, où il s'exprime en ces termes : « La vieillesse consiste ordinairement dans un laps de temps égal à celui de tous les autres âges ; » ou bien il compare ce dernier âge à la vieillesse, et il en conclut : « donc le dernier âge du genre humain qui a commencé à l'arrivée de Jésus-Christ et qui doit durer jusqu'à la fin des siècles ne peut pas s'établir sur des générations bien déterminées. » Dieu, comme il est écrit dans l'Évangile, en a dérobé la connoissance à l'homme pour son avantage; l'Apôtre atteste la même chose disant : « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur pendant la nuit. »

Ils citent aussi à leur appui huit caractères ou signes particuliers à l'aide desquels ils veulent démontrer l'arrivée prochaine de l'antechrist. Le premier de ces signes semble ressortir de ce que dit Daniel de l'antechrist, chap. VII : « Il pensera qu'il lui est permis de changer les temps ; » le commentaire ajoute : « Plein d'un tel orgueil qu'il s'efforce de changer les lois et les cérémonies ; » ce qui fait que, comme certains hommes s'efforcent déjà de changer l'Évangile pour quelque autre qu'ils disent éternel, ils soutiennent ouvertement que les temps de l'antechrist sont proches. Mais l'Évangile duquel ils parlent est une espèce d'introduction placée en tête du livre de Joachim, livre que réprouve l'Église. C'est peut-être même la doctrine de Joachim qui, disent-ils, change celle de Jésus-Christ. D'après cette hypothèse, ce signe ou caractère n'a aucune valeur, vu qu'au temps des apôtres il y eut certains hommes qui essayèrent de changer l'Évangile du Christ, ainsi que le prouvent les paroles suivantes, Gal., chap. I : « Je m'étonne qu'abandonnant celui qui vous a appelés à la grâce de Jésus-Christ, vous passiez sitôt à un autre évangile. »

Ils tirent leur second signe des paroles suivantes, Ps. IX : « Donnez-leur, Seigneur, un législateur ; » le commentaire ajoute : « l'antechrist de la loi, l'auteur de la loi du mal ; » ce qui fait que, comme la

etiam tantum tenere temporis, quantum reliquæ omnes ætates. » Senectuti aut comparat istam ultimam ætatem, unde concludit, « ætas igitur ultima generis humani, quæ incipit a Domini adventu usque ad finem sæculi, quibus generationibus computetur incertum est. » Et hoc utiliter Deus voluit latero, sicut in Evangelio scriptum est, et Apostolus attestatur dicens : « Diem Domini tanquam furem in nocte esse venturum. »

Inducunt etiam octo signa, quibus propinquum antichristi adventum ostendere volunt, quorum primum videtur sumi ex hoc quod dicitur *Dan.*, VII, de antichristo : « Putabit quod possit mutare tempora. » Glossa : « In tantam elatus superbiam, ut leges et ceremonias mutare conetur ; » unde

cum quidam jam Christi evangelium mutare conentur in quoddam aliud evangelium, quod dicunt æternum, manifeste dicunt instare tempora antichristi. Hoc autem Evangelium de quo loquuntur, est quoddam introductorium in libro Joachim compositum, quod est ab Ecclesia reprobatum. Vel etiam ipsa doctrina Joachim, per quam, ut dicunt, evangelium Christi mutatur. Quo supposito, istud signum nullum est, quia temporibus Apostolorum quidam Evangelium Christi mutare voluerunt, ut patet *Gal.*, I : « Miror quod sic tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in gratiam Christi in aliud Evangelium. » Secundum signum assumunt ex hoc quod habetur in *Psal.* IX : « Constitue, Domine, legislatorem super eos. » Glossa :

doctrine énoncée précédemment et qu'ils appellent la loi de l'antechrist a été développée à Paris, c'est une preuve que le temps de l'antechrist est proche; quoiqu'il y ait dans la doctrine de Joachim ou celle de l'auteur de l'introduction de son livre une foule de choses dignes de réprobation, il est faux néanmoins de dire que ce soit là la doctrine que prêchera l'antechrist. Il se donnera lui-même pour Dieu, ainsi que le dit l'Apôtre, II. Thes., chap. II : Il ira « jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, voulant lui-même passer pour Dieu ; » par conséquent si, par la doctrine de l'antechrist, ils entendent toute doctrine fausse, comme ils appellent antechrists tous les hérétiques, dès-lors ce signe ou preuve n'a aucune valeur. Dès l'origine de l'Eglise, il n'y a pas eu un seul instant où l'on n'ait pas proposé de doctrines hérétiques. I. Joan., ch. II : « Il y a dès maintenant plusieurs antechrists ; » d'après le commentaire, « tous les hérétiques sont des antechrists. »

Ils tirent leur troisième signe ou caractère des paroles de Daniel, ch. V, et de celles d'Isaïe, ch. XXI : « On a vu la main réprochée de celui qui écrivoit dans Babylone, *Mane, Thecel, Phares.* » Ils soutiennent que l'on a déjà vu dans la Babylone par excellence, c'est-à-dire l'Eglise, cette écriture. *Mane* signifie : « Il a compté les jours de votre royaume, et il les a remplis, » c'est-à-dire qu'ils sont finis. Mais par l'écriture citée plus haut, sont comptés les jours du royaume de Jésus-Christ. Il est dit en effet qu'il durera jusqu'à mille deux cent soixante-dix ans. *Thecel* signifie : « Vous avez été placé dans la balance, et il s'est trouvé que vous ne pesiez pas assez ; » parce que, dans l'écriture citée, l'Evangile éternel est préféré à celui de Jésus-Christ. *Phares* signifie : « Votre royaume est divisé, et il est donné aux Mèdes et aux Perses. » Ils disent pareillement que le royaume de l'Eglise prendra fin, et qu'il passera à d'autres ; ce qui fait que, comme l'Ecriture annonce que Babylone touche à sa fin, pour la

« Antichristum legis, pravæ latorem. » Unde cum doctrina prædicta, quam legem antichristi dicunt, sit Parisiis exposita, signum est antichristi tempus instare ; sed doctrinam Joachim vel illius introductorii, quamvis alia reprobanda contineat, esse doctrinam quam prædicabit antichristus, falsum est. Ipse enim prædicabit se esse Deum, ut habetur II. Thess., II : « Ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tanquam sit Deus, » quia si doctrinam Antichristi intelligunt omnem falsam doctrinam, sicut et antichristi dicuntur omnes hæretici, tunc istud signum nullum est. A primitiva enim Ecclesia nullum tempus fuit, in quo doctrinæ hæreticæ non proponerentur. I. Joan., II : « Nunc antichristi multi facti sunt. » Glossa : « Antichristi sunt omnes

hæretici. » Tertium signum assumunt ex hoc quod habetur Dan., V, et Isai., XXI : « Visa est in Babylone reproba manus scribentis Mane, Thecel, Phares. » Hanc etiam scripturam jam dicunt esse visam in Babylone dilecta, scilicet Ecclesia. Mane enim interpretatur : « Numeravit regnum tuum et complevit, id est finivit. » Per scripturam autem supra dictam numeratur regnum Christi. Dicitur enim quod durabit usque ad mille ducentos et septuaginta annos. Thecel exponitur : « Appensus es in statera et inventus es minus habens, » quia in scriptura prædicta Evangelio Christi præfertur aliud Evangelium æternum. Phares interpretatur : « Divisum est regnum tuum et datum est Medis et Persis. » Et similiter dicunt, quod regnum Ecclesiæ finiatur

même raison cette Ecriture annonce que l'Eglise, elle aussi, touche à ses derniers moments. Mais ce caractère évidemment est futile, d'après ce que dit saint Augustin dans le dix-huitième livre de la Cité de Dieu : « Certains hommes ont soutenu, dit-il, que le culte du nom de Jésus-Christ devoit durer pendant trois cent soixante-cinq ans, et qu'après avoir atteint ce nombre d'années, il prendroit fin. » Donc il y eut avant saint Augustin des hommes qui comptèrent les jours que devoit régner Jésus-Christ. Donc cette écriture n'est pas connue d'aujourd'hui seulement. C'est pourquoi il n'est pas possible de prouver par ce moyen que l'avènement de l'antechrist est proche. Saint Augustin raconte encore au même endroit qu'il y eut de son temps certains hommes qui comptoient, à partir de l'ascension de Jésus-Christ jusqu'à son dernier avènement, les uns quatre cents, les autres cinq cents, enfin d'autres mille ans. Il les réfute tous, s'appuyant sur l'autorité du Seigneur qui dit : « Il ne vous appartient pas de connoître les temps ou les moments. » Il impute encore au même endroit la manière d'argumenter de quelques-uns d'entre eux qui vouloient conclure du nombre des persécutions que l'Eglise devoit souffrir par le nombre des dix plaies de l'Egypte ; il dit que ces conjectures sont purement humaines, qu'elles ne reposent sur aucune vérité. Il est évident encore que sur ce caractère ils sont du même avis que l'Ecriture qu'ils réprouvent, puisqu'ils affirment eux-mêmes que la Babylone de prédilection doit être bientôt détruite, comme l'affirmoit l'Ecriture qu'elle réprouve. Il est évident aussi qu'il n'y a aucune parité, parce que l'Ecriture qui a été vue à Babylone, étoit une manifestation divine, ce qui fait qu'elle exprimoit le jugement de la vérité ; l'Ecriture de laquelle ils parlent, eux, au contraire, est l'œuvre de l'erreur, ce qui fait qu'on ne peut en tirer aucune preuve.

et ad alios transferretur, unde sicut scriptura illa signat terminum Babylonis instare, ita etiam hæc scriptura signat terminum Ecclesiæ. Sed hoc signum apparet esse frivolum ex hoc quod dicit Augustinus XVIII. *De Civ. Dei*, quod « quidam dixerunt, quod cultus nominis Christi debebat durare per trecentos sexagintaquinque annos, deinde completo memorato annorum numero, sumeret finem. » Jam ergo ante tempus Augustini aliqui fuerunt qui tempus Christi numeraverunt, et sic ista scriptura non est de novo visa. Unde per hoc non potest probari, quod adventus Antichristi jam de propinquo immineat. Augustinus etiam ibidem narrat suo tempore quosdam fuisse, qui computabant annos ab ascensione Christi usque ad ultimum ejus adventum, quidam quadringentos, quidam quingentos et quidam mille, quos omnes

confutat autoritate Domini dicentis : « Non est vestrum nosse tempora vel momenta. » Ibidem etiam hunc modum argumentandi quo isti utuntur, improbat in quibusdam, qui ex decem plagis Ægypti volebant sumere numerum persecutionum quas Ecclesia passura est, quas dicit esse conjecturas humanas nulla veritatis firmitate roboratas. In hoc etiam signo evidenter scripturæ quam reprobat assentiunt, cum et ipsi dicant Babylonem dilectam cito esse destruendam, sicut et scripturam quam improbat, asserebat. Patet etiam nullam similitudinem esse, quia scriptura illa quæ visa est in Babylone, divinitus est ostensa, unde erat indicium veritatis ; sed scriptura de qua loquuntur, est ex errore conficta, unde ex ea nullum potest elici argumentum. Alia vero quinque signa sumunt ex Evangelio Matthæi, ubi Do-

Ils tirent leurs cinq autres signes de l'Évangile de saint Matthieu où le Seigneur semble dire les signes de son avènement.

Ils tirent leur quatrième signe des paroles suivantes de saint Matthieu, ch. XXIV : « Ils vous mettront à mort, toutes les nations vous haïront à cause de mon nom. » Ils soutiennent que cette prophétie s'accomplit présentement, parce qu'il y en a dans l'Église quelques-uns qui paroissent être plus saints que les autres, et qui pourtant, ne pouvant pas supporter la correction, font infliger des châtimens à ceux qui les corrigent, les mettent à mort et les rendent l'objet de la haine des hommes. Mais ce signe ou caractère n'a aucune valeur, puisque ces tribulations des saints existèrent surtout aux temps des apôtres et des martyrs, desquels le Seigneur prédisoit tout cela, et que maintenant on ne voit plus de persécutions semblables ; ce qui fait que cela n'est pas plus maintenant un signe de l'avènement prochain de Jésus-Christ qu'à cette époque.

Ils tirent leur cinquième signe ou preuve des paroles qui suivent celles qui ont été déjà citées : « Et alors il y en aura un grand nombre qui seront scandalisés, etc. » Ils affirment que ceci s'accomplit de nos jours quand on diffame les religieux et que les hommes en sont scandalisés. Mais cette explication est contraire à celle du commentaire qui s'exprime en ces termes : « Ils seront scandalisés, » c'est-à-dire, ils s'écarteront par crainte de la foi, entraînés par les prestiges ou par la cruauté des tourmens. Or il est évident que ceci eut lieu au temps des martyrs. De plus, il n'est pas nouveau que les impies diffament les saints, puisqu'il a été dit aux apôtres eux-mêmes, Matth., ch. V : « Vous serez bienheureux, lorsque les hommes vous maudiront, et qu'ils auront dit par le mensonge toute espèce de mal contre vous. » L'histoire de l'Église nous raconte les moyens que les tyrans employoient pour diffamer les fidèles de Jésus-Christ, leur imputant les vices les plus honteux.

minus videtur ponere signa adventus sui.

Quartum quidem signum est ex hoc quod dicitur *Matth.*, XXIV : « Occident vos et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum. » Dicunt enim quod hoc nunc impletur, quia quidam qui in Ecclesia videntur esse sanctiores, correptionem non sustinentes, suos correptores tradunt in tribulationem, et mortem, et in odium hominum. Hoc vero signum omnino nullum est, cum hujusmodi tribulationes sanctorum maxime fuerint in ipsis Apostolis et in martyribus de quibus Dominus hæc prædicebat, nec adhuc aliquæ persecutiones similes illis apparent, unde non est magis signum propinquitatis adventus Christi, quam tunc erat.

Quintum signum sumunt ex hoc quod subditur ibi : « Et tunc scandalizabuntur multi, etc. » Quod dicunt nunc impleri, quando religiosi diffamantur, et ex hoc homines scandalizantur. Sed ista expositio est contra Glossam quæ ibi dicit : « Scandalizabuntur, id est, discedent a fidei timore, vel portentis, vel immanitate tormentorum, » unde patet hoc esse completum temporibus martyrum. Et iterum non est novum quod sancti viri ab impiis infamantur, cum dicatur etiam ipsis Apostolis, *Matth.*, V : « Beati estis, cum maledixerint vobis homines, et dixerint omne malum adversus vos mentientes. » In ecclesiastica etiam historia recitatur, quomodo tyranni procurabant fideles Christi turpissimis vitiis infamari.

Ils tirent leur sixième signe des paroles qui suivent immédiatement celles qui ont été citées : « Il s'élèvera une foule de faux prophètes qui en séduiront plusieurs. » Ils soutiennent qu'ils apparoissent maintenant ces faux prophètes, lorsqu'il apparoit quelque religieux qu'ils appellent faux prophètes parce qu'ils se recommandent eux-mêmes, et pour quelques autres choses semblables. Mais ce qui prouve que leur interprétation est entachée de méchanceté, ce sont les paroles du commentaire de saint Marc, chap. XIII, où se lisent ces mêmes paroles, et qui entend par faux prophètes les hérétiques, ou encore ceux qui après la passion de Jésus-Christ se constituèrent séducteurs parmi le peuple juif avant la destruction de la Jérusalem terrestre. Il suffit, pour réduire à néant cette preuve, de ce qui a été dit précédemment des faux prophètes.

Leur septième signe ou caractère se tire des paroles qui suivent dans le même passage : « Et parce que l'iniquité abondera, la charité de plusieurs se refroidira. » Ces paroles, disent-ils, s'accomplissent présentement, quand quelques personnes qui paroissent dans l'Eglise animées du plus grand zèle pour la foi abandonnent l'Evangile de Jésus-Christ pour s'attacher à l'évangile éternel, en quoi il est prouvé que la charité qu'ils doivent avoir pour Jésus-Christ s'est refroidie. Mais ici ils mentent évidemment, car ceux desquels ils semblent parler n'abandonnent pas l'Evangile de Jésus-Christ non plus qu'ils ne s'attachent à un autre évangile. En outre, quand même cela seroit, est-ce qu'il n'y a pas eu dans les temps les plus reculés de l'Eglise des hommes qui paroissent parfaits et qui ont été les auteurs de nouvelles hérésies en abandonnant l'Evangile de Jésus-Christ; comme le firent Pélage, Nestorius, Eutichès et autres. Par le fait même qu'ils ne suivent pas la doctrine sus-énoncée, cela ne prouve pas que leur charité se refroidit, puisqu'ils ne la poursuivent pas. Il n'est pas besoin de persécu-

Sextum signum accipiunt ex hoc quod sequitur ibi : « Et multi pseudoprophetae surgent, et seducent multos. » Quos dicunt nunc apparere, quando religiosi quidam apparent, quos pseudopphetas nominant propter hoc, quod seipos commendant, et propter alia quaedam hujusmodi. Sed hæc eorum expositio patet esse perversa per Glossam quæ habetur *Marc.*, XIII, ubi hæc eadem verba leguntur quæ pseudopphetas dicit esse intelligendos hæreticos vel illos, qui in populo Judæorum fuerunt seductores post Christi passionem ante eversionem terrenæ Hierusalem. Ad hujus etiam destructionem sufficit quod supra dictum est de pseudopphetis.

Septimum signum accipiunt ex hoc quod ibidem subditur : « Et quoniam abunda-

bit iniquitas, refrigescet charitas multorum; » quod dicunt nunc impleri, quando quidam qui videntur in Ecclesia maxime fidei zelatores, dimittunt Evangelium Christi et adhærent Evangelio æterno, in quo ostenditur charitatem quam habere debent ad Christum refriguisse. Sed in hoc plane mentiuntur, quia illi de quibus loqui videntur, evangelium Christi non dimittunt, nec alteri Evangelio adhærent. Et præterea dato, quod hoc esset, numquid a multis retroactis temporibus aliqui qui in Ecclesia videbantur perfecti, novas hæreses confinxerunt, Christi Evangelium dimittentes, ut Pelagus, Nestorius, Eutyches et multi alii hujusmodi. Nec tamen in hoc illorum charitas refrigescere ostenditur, quod etsi prædictam doctrinam non

tion là où il n'y a pas de défenseurs, bien plus, ce seroit sous apparence de correction ressusciter des hérésies éteintes et les inculquer dans l'esprit du peuple, ce qui est souverainement dangereux ; aussi saint Grégoire dit-il dans son quatorzième livre de Morale, « qu'après la mort d'Eutichès, parce qu'il n'y avoit peut-être pas une personne qui suivit sa doctrine, il n'a pas daigné poursuivre ses enseignements, afin de ne pas paroître s'adresser à la poussière. »

Quant à leur huitième signe ou caractère, ils le tirent des paroles qui suivent immédiatement, « cet Evangile sera prêché dans l'univers entier. » Ils soutiennent que ceci s'accomplit par eux-mêmes, vu qu'ils annoncent ces signes ou ces dangers, désirant que tout le monde les connoisse, conformément à ces paroles, II. Tim., chap. IV : « Annoncez la parole de Dieu, insistez à temps et à contre temps ; » ils le font en tant qu'ils disent que ceux qui ne les annoncent pas sont de faux apôtres, parce qu'ils n'ont pas d'yeux pour voir et derrière et devant, c'est-à-dire pour connoître et les choses passées et celles qui doivent arriver, tels que les animaux dont il est parlé dans l'Apocalypse, chap. IV. Mais ce signe ou caractère n'a aucune valeur. Il y eut en effet dans la primitive Eglise certains hommes qui pleins du même orgueil qu'eux annonçoient que ces signes existoient déjà. Or les catholiques et les autres hommes sérieux les réfutoient ainsi que nous l'apprend l'Histoire ecclésiastique. C'est aussi ce qu'enseigne le commentaire des paroles suivantes de saint Marc, ch. XIII : « Il en viendra un grand nombre en mon nom. » Au moment où Jérusalem étoit sur le point d'être ruinée, il se présenta un grand nombre d'hommes qui dirent qu'ils étoient le Christ et qui soutenoient mensongèrement que c'étoit le temps de la liberté. Il y en eut pareillement plusieurs aux temps des apôtres, qui parmi les autres choses qu'ils enseignoient menaçoient de l'arrivée prochaine du jour du Seigneur.

sequantur, tamen non prosequuntur. Non enim persecutione indiget, in quo defensor non invenitur, imo hoc esset errores extirpatos sub specie correctionis suscitare, et auribus populi inculcare, quod est maxime periculosum : unde Gregorius dicit in XIV. *Moral.*, quod « mortuo Eutychio hæretico, quia forte non erat qui ejus doctrinam sequeretur, dissimulavit ejus dicta persequi, ne in favillas videatur verba jaculari. »

Octavum signum sumunt ex hoc quod ibi subditur : « Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, » quod impleri dicunt per seipsos, qui hæc signa et pericula annuntiant quæ ab omnibus annuntiarum volunt, secundum illud II. *Tim.*, IV : « Prædica verbum, insta opportune, im-

portune ; » in tantum quod eos qui hujusmodi signa non prædicant, dicunt esse pseudoapostolos, quia non habent oculos ante et retro, id est, ad cognoscendum præterita et futura, sicut animalia, de quibus legitur *Apoc.*, IV. Sed hoc etiam eorum signum omnino nullum est. Quidam enim eorum vanitati similes etiam a tempore primitivæ Ecclesiæ hujusmodi signa conficta annuntiabant, qui ab aliis catholicis et gravibus reprimebantur, ut habetur in ecclesiastica historia. Et *Marc.*, XIII, in Glossa super illud : « Multi venient in nomine meo, » quæ sic dicit : « Imminente excidio multi venerunt, qui se esse Christos dicerent, et jam tempus libertatis adesse mentirentur. Multi etiam in Ecclesia temporibus Apostolorum inter cætera diem

Ainsi donc, ceux qui annoncent à l'avance des signes de ce genre ne doivent pas être comptés parmi ceux qui annoncent l'Évangile, mais bien parmi les séducteurs du peuple. Il suit par conséquent de là que ce que dit le Seigneur : « Cet Évangile du royaume de Dieu sera prêché, » ne se rapporte pas à la prédication de ces signes futiles, mais bien à celle de la foi chrétienne qui, avant l'avènement de Jésus-Christ, doit être prêchée dans l'univers entier. Saint Augustin prouve dans sa lettre à Hésétius que « le jour du Seigneur n'est pas sur le point d'arriver, puisque de son temps il y avait des peuples auxquels certainement l'Évangile de Jésus-Christ n'avoit pas encore été annoncé. » Il est même évident que par ce signe ils tombent dans le piège qu'ils avoient préparé aux autres, puisqu'ils leur imposent une nouvelle doctrine qu'ils nomment l'Évangile du royaume éternel, et qu'ils sont évidemment eux-mêmes les messagers de ces signes qu'ils appellent précurseurs de l'Évangile du royaume éternel. Saint Augustin, dans sa lettre à Hésétius, prouve d'une manière patente que ces signes n'ont aucune valeur; il s'exprime comme il suit : « Peut-être si l'on examinoit attentivement ce que les trois évangélistes ont dit de l'avènement du Christ, si on le collationnoit et le discutoit avec soin, trouveroit-on que ces choses ont pour objet ce qui arrive tous les jours dans son corps, qui est l'Église. » Parlant de cet avènement, Jésus-Christ s'exprime en ces termes : « Désormais vous verrez le Fils de l'homme venant et s'asseyant, etc. »

CHAPITRE XXV.

Comment ils s'efforcent de prouver que les religieux sont les précurseurs de l'antechrist.

Voyons maintenant les moyens qu'ils emploient pour rechercher quels sont ceux qui rendront imminents les dangers des derniers

Domini instare minati sunt. » Sic ergo illi qui hujusmodi signa prænuntiant, non computantur in numero illorum qui Evangelium enuntiant, sed in numero eorum qui seducent multos. Unde quod Dominus dicit, « predicabitur hoc Evangelium regni, » etc., non refertur ad prædicationem horum vanorum signorum, sed ad prædicationem fidei christianæ, quæ in universo orbe ante Christi adventum debet annuntiari. Unde et Augustinus in *Epist. ad Hesit.*, probat, non instare adhuc diem dominicum, cum adhuc suo tempore essent gentes, in quibus certissimum erat evangelium Christi nondum esse prædicatum. Patet etiam quod in hoc signo incidunt etiam in foveam quam fecerunt, dum imponunt aliis, quod quamdam no-

vam doctrinam Evangelium regni narrant, et ipsi manifeste hæc signa quæ annuntiant Evangelium regni dicunt. Hæc etiam quinque ultima signa vana, et nulla esse patet per Augustinum in *Epist. ad Hesit.*, ubi sic dicit : « Fortasse omnia quæ a tribus evangelistis dicta sunt, de Christi adventu diligentius inter se collata atque discussa invenientur ad hoc pertinere, quod quotidie evenit in corpore suo, quod est Ecclesia, de quo adventu suo dixit : Amodo videbitis filium hominis venientem vel sedentem, etc. »

CAPUT XXV.

Quomodo probare nituntur, quod religiosi nuntii sunt antichristi.

Nunc videamus quomodo nituntur in-

temps, et auxquels ils donnent le nom de précurseurs de l'antechrist. Ils procèdent par déduction et comme il suit. Il est certain, disent-ils, que ces séducteurs ne seront ni Juifs, ni gentils, ni barbares. Mais cette assertion est contraire à ce qui est écrit au livre de l'Apocalypse, ch. XX : « Il séduira les nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog. » Le commentaire ajoute, à la lettre « il séduira d'abord ces deux nations, et par le moyen de celles-ci il attaquera les autres. » D'après un autre commentaire du même passage, par Magog on entend tous les persécuteurs, instruments du démon qui se cache d'abord en eux-mêmes, et qui enfin se laissent aller à une persécution ouverte. Les barbares ne sont pas par conséquent exclus de la persécution de l'antechrist, ainsi qu'ils le prétendent. Mais ils poussent encore plus loin leur assertion ; ce seront, disent-ils, des chrétiens, et pour le prouver, ils s'appuient sur les paroles suivantes, II. Tim., ch. III : « Ayant même l'extérieur de la piété, » le commentaire ajoute « de la religion chrétienne. » Il est ici question de ceux qui rendront imminents les dangers des derniers temps ; mais il est facile de savoir qu'en ce point ils se trompent, car les vices qu'énumère ici l'Apôtre ne doivent pas être pris de telle sorte qu'il faille que les mêmes individus soient souillés de tous ces mêmes vices, mais bien que ceux-ci en aient quelques-uns, les autres d'autres. Par conséquent il n'est pas nécessaire que tous ceux qui rendront imminents les dangers des derniers temps aient l'apparence de la piété ; il suffit qu'il y en ait quelques-uns. Comme les apôtres, dans la primitive Eglise, souffroient également persécution et de la part des gentils et de celle des fidèles, ainsi que le prouvent les paroles suivantes, I. Cor., ch. XI : « Dangers de la part des infidèles, dangers de la part des faux frères. »

Allant encore un peu plus loin, ils soutiennent que les précurseurs de l'antechrist ne se trouveront pas parmi les méchants. Mais leur

vestigare, qui sunt illi per quos pericula novissimorum temporum imminabunt, quos appellant nuntios Antichristi. Et procedunt tali deductione. Certum est, inquit, quod isti seductores non erunt de barbaris gentilibus et Judæis. Hoc autem est contra id, quod habetur *Apoc.*, XX : « Seducet gentes quæ sunt super quatuor angulos terræ, Gog et Magog, » Glossa : « Has duas gentes ad litteram prius seducet, et per has ad alias procedet. » Vel secundum aliam expositionem, ibidem per Magog, intelliguntur omnes persecutores diabolum intra se tegentes, et tandem ad apertam persecutionem procedentes. Non ergo barbari a persecutione antichristi excluduntur, ut dicunt. Procedunt autem ulterius ad ostendendum, quod erunt

christiani per hoc quod dicitur II. *Tim.*, III : « Habentes speciem quidem pietatis. » Glossa, I : « christianæ religionis. » Et loquitur de illis, per quos pericula novissimorum temporum imminabunt, sed in hoc errare noscuntur, quia illa vitia quæ ibi numerantur ab Apostolo, non sunt ita accipienda, quasi omnia eisdem oporteat inesse, sed quædam his, quædam aliis. Unde non oportet quod omnes illi, per quos imminet illa pericula, habeant species pietatis, sed eorum aliqui. Sicut etiam in primitiva Ecclesia patiebantur Apostoli persecutionem et a fidelibus et ab infidelibus, ut patet I. *Cor.*, II : « Periculis ex gentibus; periculis ex falsis fratribus. »

Ulterius procedunt, quod isti nuntii antichristi non reperientur inter aperte ma-

assertion est complètement opposée au commentaire du Psaume XXXIV : « Mon Dieu, qui sera semblable à vous. » Or le commentaire explique ce Psaume tout entier de la persécution de l'antechrist, et parmi tous les autres ministres de l'antechrist; il dit que les Philistins signifient ceux qui sont enivrés des plaisirs charnels du siècle. Saint Grégoire, lui aussi, expliquant dans son vingtième livre de Morale les paroles suivantes de Job, ch. XXX : « Mais maintenant ils se riront de moi, etc., dit : « Ce sont là les paroles de l'Eglise opprimée dans les derniers temps par ses adversaires. » Il ajoute peu après : « Je ne comptois pour rien la force de leur bras, on ne les estimoit pas même dignes de vivre. » Il explique celles qui suivent, ainsi qu'un grand nombre d'autres, de ceux qui sont ouvertement mauvais et qui vivent selon la chair.

Ils vont jusqu'à dire que ces ministres de l'antechrist se trouvent parmi ceux qui paroissent bons. Ils fondent leur assertion sur les paroles suivantes de saint Matthieu, chap. VII : « Défiez-vous des faux prophètes, » ainsi que sur quelques autres témoignages de ce genre. Mais bien que quelques-uns de ceux par lesquels l'antechrist séduira les hommes doivent être tels, ce n'est pas, néanmoins, ce qui empêche les autres de l'être, de même que dans la primitive Eglise les fidèles souffroient persécution de la part des uns et des autres.

Quant à ce qu'ils disent que personne ne peut séduire à moins qu'il n'ait les dehors de la bonté, il est évident que cette assertion est fautive, puisque les délices du monde et la terreur séduisent bien plus de personnes que les dehors de l'honnêteté.

Allant encore plus loin, ils affirment que les messagers de l'antechrist se trouvent parmi ceux qui se livrent à l'étude des lettres, et ils s'efforcent de le prouver par les paroles suivantes, II. Tim., chap. III : « Apprenant toujours et ne parvenant jamais à acquérir la science

los. Hoc est autem expresse contra Glossam super illud *Psal.* XXXIV : « Deus quis similis erit tibi, » quæ totum illum Psalmum XXXIV exponit de persecutione antichristi, et inter cæteros antichristi ministros, per Philistin, dicit significari illos qui sunt ebrii luxuria sæcularium. (Gregorius etiam in XX. *Moral.*, exponens illud *Job*, XXX : « Nunc autem derident me, » etc., dicit « hæc esse verba Ecclesiæ ab adversariis suis extremis temporibus pressæ. » Et postea subjungit : « Quorum virtus manuum erat mihi pro nihilo, et vita ipsa putabantur indigni. » Quæ postea et multa sequentia de aperte malis, et carnaliter viventibus exponit.

Dicunt etiam quod tales antichristi ministri inter eos qui videntur boni inve-

niuntur. Quod probant per illud quod dicitur *Matth.*, VII : « Attendite a falsis prophetis, » et per aliquas alias hujusmodi auctoritates; sed quamvis tales aliqui sint futuri, per quos Antichristus seducet, nihilominus et alii non excluduntur, sicut etiam in primitiva Ecclesia fideles per utrosque persecutiones patiobantur.

Quod etiam dicunt quod nullus potest seducere, nisi sit apparenis bonus, patet esse falsum, cum multo plures seducantur deliciis hujus mundi et terroribus, quam etiam specie honestatis.

Procedunt ulterius; quod nuntii antichristi inveniuntur inter eos qui vacant studio litterarum, quod probare nituntur per hoc habetur II. *Tim.*, III : « Semper discentes, et nunquam ad scientiam veri-

de la vérité. » Ce qui prouve la fausse application de cette preuve, c'est qu'il est ici question de femmellettes séduites, comme le prouve le texte, plutôt que d'hommes séducteurs. Admettant même que cela se rapportât à des séducteurs, il ne seroit ici question que de ceux qui vaquant à l'étude s'écartent des vérités de la foi, puisque, ainsi que nous l'avons précédemment dit, ces paroles doivent s'entendre des hérétiques. Ils tentent aussi de le prouver par ce que dit saint Grégoire dans son treizième livre de Morale, expliquant les paroles suivantes de Job, ch. XVI : « Mon ennemi par des yeux terribles, etc. » Il dit : « Comme la Vérité incarnée a choisi, pour se faire annoncer, de pauvres ignorants et des hommes simples; l'antechrist lui, au contraire, choisira, pour prêcher l'erreur, des hommes rusés et pleins de la science du monde. » Mais quels sont ces hommes lettrés qu'enverra l'antechrist? Saint Grégoire le dit immédiatement après employant l'autorité d'Isaïe, ch. XVIII, lequel s'exprime comme il suit : « Qui envoie ses ambassadeurs sur la mer et les fait courir sur les eaux dans des vaisseaux de joncs. » Expliquant ces paroles il dit : « Il envoie ses ambassadeurs sur la mer, parce qu'il disperse ses prédicateurs par le monde, sur les eaux dans des vaisseaux de joncs. Les cœurs des docteurs séculiers sont des vaisseaux de joncs. » Donc, envoyer ses ambassadeurs sur les eaux dans des vaisseaux de joncs, c'est mettre l'espoir de sa prédication dans les sages de la chair, et appeler à soi les peuples qui se laissent aller au mal. Donc ces hommes lettrés sont les prédicateurs de l'antechrist, ils vivent comme les gens du siècle et entraînent les peuples vers la jouissance des plaisirs de la chair. De ce que l'antechrist expose l'Eglise à des dangers graves de la part des hommes lettrés, il ne s'ensuit pas qu'ils soient les seuls par lesquels il lui en suscite.

Ils poussent encore plus loin leurs déductions et disent : on trouve

tatis pervenientes. » Quæ probatio quam sit inepta apparet, cum hoc referatur ad mulierculas seductas, ut ipse textus ostendit, magis quam ad homines seducentes. Dato etiam quod ad seductores esse referendum, ad illos pertineret qui studio vacantes, deviant a fidei veritate, cum de hæreticis verba illa sint exponenda, ut supra dictum est. Hoc idem probare nituntur per hoc quod dicit Gregorius in lib. XIII. *Moral.*, super illud Job, XVI : « Hostis meus terribilibus oculis, » etc. : « Sicut incarnata veritas in prædicatione sua pauperes idiotas et simplices elegit; sic contrario antichristus ad prædicandum falsitatem suam astutos ac duplices atque hujus mundi scientiam habentes, electurus est. » Sed qui sint isti prædicatores litte-

rati, quos antichristus mittet, Gregorius infra statim exponit, utens autoritate *Isa.*, XVIII : « Qui mittit in mare legatos, et in vasis papyri super aquas, » quod exponens dicit : « Mittit in mare legatos, quia prædicatores suos in sæculo spargit. In vasis papyri super aquas. Vasa papyri sunt corda sæcularium doctorum. » In vasis ergo papyri super aquas legatos mittere, est prædicationem suam in carnalium sapientium sensibus ponere, et defluentes ad culpam populos vocare. Illi ergo litterati sunt prædicatores antichristi, qui seculariter viventes, populos ad lascivias inducunt. Nec tamen si per litteratos antichristus pericula in Ecclesiam inducet, sequitur quod solum per eos.

Procedunt ulterius deducendo, quod in-

parmi ces hommes lettrés des messagers de l'antechrist dont on tient pour précieux le conseil, il est estimé très-utile et très-parfait, de même que si on consultoit le Seigneur, ainsi qu'il est écrit d'Achitophel, II. Rois, ch. XVI. Ils soutiennent qu'Achitophel est la figure des séducteurs des derniers temps de l'Eglise, parce qu'il embrasse d'abord le parti de David et ensuite celui d'Absalon; de même ceux-ci seront d'abord avec Jésus-Christ et ensuite avec l'antechrist, ce qui fait dire à l'Apôtre, II. Tim., ch. III : « Ayant l'extérieur de la piété, » et ensuite il ajoute : « Ayant l'esprit corrompu et pervertis dans la foi. » On lit aussi dans saint Jean, I^{re} Epître, chap. II : « Ils sont sortis d'entre nous; » le commentaire ajoute : « Qui communiquent avec nous par les sacrements. » Or, cette preuve n'a aucune valeur, car l'Apôtre, dans les paroles précitées, n'a pas l'intention de dire que d'abord ils aient les dehors de la piété et qu'ensuite, passant à l'infidélité, ils quittent ces apparences; mais qu'en même temps qu'ils ont extérieurement l'apparence de la piété, ils en renient la vertu, et qu'ils sont infidèles. Il y a aussi beaucoup d'hérétiques qui communiquent avec l'Eglise par les sacrements. Il en est, en effet, qui reçoivent les sacrements de l'Eglise au moins pour la forme. En admettant même qu'en ceci ils sont figurés par Achitophel, il n'est pourtant pas nécessaire pour cela qu'Achitophel ait joui pour ses conseils d'une grande réputation. Leur conclusion ici ne semble fondée que sur des conjectures humaines, tout comme celle de ceux qui tentèrent de prédire le nombre des persécutions que devoit essayer l'Eglise par celui des plaies de l'Egypte, comme nous l'avons dit précédemment.

Poussant plus loin encore leur argument, ils veulent prouver que ces messagers de l'antechrist se trouvent parmi ceux qui sont obligés aux conseils évangéliques; et ils s'appuient pour le prouver sur ce

ter illos litteratos invenientur nuntii antichristi, quorum consilium reputatur pretiosum, maximum et optimum, « quasi si quis consuleret Deum, » ut dicitur de Achitophel, II. Reg., XVI. Et quod seductores finalis Ecclesie per Achitophel significentur probavit per hoc quod Achitophel prius fuit cum David et postea cum Absalon, sic isti prius erunt cum Christo, postea cum antichristo, unde dicitur, II. Tim., III : « Habentes speciem pietatis. » Et postea sequitur : « Homines corrupte mente reprobi circa fidem. » Et per illud quod dicitur I. Joan., II : « Ex nobis prodierunt. » Glossa : « Nobiscum in sacramentis communicant; » sed ista probatio non est efficax, quia non est intentio Apostoli in verbis præmissis quod prius habeant speciem pietatis et postea eam deponant ad infidelitatem conversi, sed simul dum speciem habent pietatis superficiei tenus virtutem ejus abnegant, infideles existentes. Multi etiam hæretici, qui cum Ecclesia in sacramentis conveniunt. Aliqui enim sacramenta Ecclesie recipiunt, ad minus ad apparentiam. Dato etiam quod quantum ad hoc per Achitophel significarentur, non tamen oportet quantum ad hoc quod Achitophel in consiliis fuerit famosus. Hic etiam eorum processus ex conjectura humana procedere apparet, sicut in illis qui per plagas Ægypti futuras persecutiones Ecclesie prædicere voluerunt, ut supra dictum est.

Adhuc procedunt ulterius et ostendere volunt, quod tales nuntii Antichristi inter eos inveniantur, qui sunt ad consilia obligati, per hoc quod dicit Gregorius super

que dit saint Grégoire expliquant les paroles suivantes de Job, chap. XXX : « A la droite de celui qui se lève, etc., » « des calamités surgiront à la droite de celui qui se lève, parce que ceux-là même que l'on croyoit les membres d'élite du Rédempteur suscitent des persécutions à l'Eglise. » Mais il est impossible de conclure de là que ces persécuteurs se trouvent parmi les hommes qui sont astreints à garder les conseils évangéliques, parce que par les membres d'élite que signifie la droite, il entend tous les bons, ce qui fait qu'il dit au même endroit, « le mot droite désigne ici le peuple fidèle de l'Eglise; » mais quand même ces paroles, « membres choisis, » ne signifioient que ceux qui sont parfaits, leur preuve alors n'auroit aucune valeur, parce qu'il en est qui sont parfaits, quoique engagés dans les liens du mariage, et cela, à cause du degré de charité qu'ils ont atteint. Les évêques, eux aussi, sont parfaits quant à leur état, ce qui fait que par membres choisis ou d'élite on ne doit pas entendre les religieux seuls. La conséquence qu'ils tirent de ce mode de raisonner est donc évidemment fausse. Ils tentent encore de prouver cette assertion par les paroles suivantes de saint Matthieu, ch. II : « Hérode cherchera l'enfant pour le perdre. » Le commentaire ajoute : « Dès l'apparition de Jésus-Christ sur la terre, la persécution contre lui commença, et cette persécution est la figure de celles des saints. » C'est pourquoi ils concluent que, comme à l'avènement du Christ, ceux qui sembloient et les plus sages et les plus saints, à savoir, les scribes et les pharisiens s'opposèrent à lui; de même ils s'opposeront aux fidèles de Jésus-Christ dans les derniers temps ceux qui paraîtront et sages et saints, à savoir, les hommes lettrés et les religieux. Cette preuve est sans valeur aucune, car ce ne furent pas les scribes et les pharisiens seuls qui persécutèrent Jésus-Christ, il le fut encore par les princes des prêtres, tels que Anne et Caïphe, par les princes séculiers, tels que

illud Job, XXX : « Ad dextram orientis, » etc., « ad dextram, inquit, orientis calamitates insurgunt, quia hi quoque ad persecutionem Ecclesiæ prosiliunt, qui electa membra Redemptoris esse credebantur; » sed per hoc non potest probari, quod inveniuntur inter ligatos ad consilia, quia per electa membra quæ per dexteram significancur, omnes bonos intelligit, unde ibidem dicit : « In hoc loco dexteræ vocabulo fidelis populus Ecclesiæ sanctæ designatur; » sed si etiam per membra electa non significantur nisi perfecti, adhuc probatio non est efficax, quia etiam aliqui sunt perfecti propter gradum charitatis, etiamsi sint matrimonio conjuncti. Prælati etiam sunt perfecti quantum ad statum, unde per electa membra non possunt soli reli-

giosi intelligi, sed in processu hujusmodi plane apparet fallacia consequentis. Probare etiam nituntur hoc idem per hoc quod dicitur Matth., II : « Futurum est ut Herodes quærat puerum ad perdendum eum, » Glossa : « Quam cito Christus in mundo apparuit, incepit in eum persecutio, quæ præfigurat persecutionem sanctorum. » Et ideo concludunt, quod sicut in adventu Christi se opposuerunt Christo, qui sapientiores et sanctiores videbantur, scilicet Scribæ et Pharisei, ita etiam se opponunt fidelibus Christi in fine, qui sapientes et sancti videntur scilicet litterati et religiosi; sed hæc probatio non est efficax, quia etiam Christum non solum persecuti sunt Scribæ et Pharisei, sed principes sacerdotum, ut Anna et Caïphas, et

Hérode et Pilate. Tous ceux qui persécutèrent le Christ n'étoient pas scribes et pharisiens, il n'y avoit qu'un certain nombre de pharisiens. On ne peut donc pas tirer de là la conclusion qu'ils veulent tirer, parce que cette raison ne touche pas plus les religieux instruits que ceux qui ne le sont pas, elle ne les touche pas plus que les évêques, les princes et les docteurs séculiers.

Réunissant en un seul faisceau les raisons qui précèdent, ils en concluent : il est démontré que les précurseurs ou messagers de l'antechrist seront des chrétiens qui extérieurement paroissent bons, qui se livrent à l'étude des lettres, réputés par les conseils qu'ils donnent, religieux, tenus à l'observation des conseils; cette conclusion fait connoître leur but. Ils font ainsi connoître par là d'une manière aussi claire ceux qui veulent diffamer que s'ils les désignoient nommément. Il n'y a pas de différence, en effet, entre dire Socrate ou le fils de Sophronique, si Sophronique n'a de fils que Socrate. Leur manière de procéder les rendent inexcusables, et prouve, en même temps, qu'ils descendent jusqu'aux personnalités. Ils sont convaincus d'une multitude d'erreurs dans leur manière de procéder.

1° Parce qu'ils désignent les messagers de l'antechrist comme un seul genre d'hommes, bien que des hommes de divers états doivent en remplir les fonctions, ainsi que le prouve le commentaire des paroles suivantes du Psaume LXXXII : « Mon Dieu, qui sera semblable à vous? »

2° Ce qui prouve qu'ils sont dans l'erreur, c'est que malgré les diverses preuves qu'ils réunissent sur chacun de ceux dont ils parlent, on ne peut cependant pas en conclure que toutes les conditions soient réunies; mais peut-être y aura-t-il un grand nombre de séducteurs qui seront messagers de l'antechrist; les uns seront religieux, les autres lettrés, d'autres réputés pour leurs conseils, etc., et peut-être

principes sæculares, ut Herodes et Pilatus. Nec illi qui Christum persecuti sunt; erant simul omnes Scribæ et Pharisei, sed quidam Pharisei tantum. Unde ex hoc non potest haberi quod intendunt, quia hæc ratio non magis tangit religiosos litteratos, quam illiteratos, nec eos magis quam prælatos et principes et doctores sæculares.

Ex his autem omnibus prædictis sic colligendo concludunt, patet ergo, quod nuntii antichristi erunt christiani apparentes boni, studiis litterarum doditi, in consiliis dandis famosi, religiosi, ad consilia obligati, in qua conclusione quid intendant, ostendunt. Eos enim quos infamare nituntur, ita notificant, ac si eos exprimerent nominatim. Nihil enim differt dicere Socratem et Sophronisci filium, si solus sit Sophro-

nisci filius Socrates. In quo eorum excusatio tollitur, et simul ostenditur, quod ad personas descendunt; sed in hoc horum processu multipliciter errare convincuntur.

Primo, ex hoc, quod nuntios Antichristi diffiniunt tanquam unum genus hominum, cum ex diversis statibus hominum ministros Antichristi futuros, Glossa ostendat super illud *Psal. LXXXII* : « Deus quis similis erit tibi. »

Secundo, quia etsi diversæ autoritates de singulis quæ colligunt, loquuntur, non tamen potest haberi, quod omnes conditiones prædictæ congregentur, sed forte multi erunt seductores nuntii antichristi, quorum alii erunt religiosi, alii litterati, alii famosi in consiliis, et sic de aliis, et

n'y en aura-t-il pas de ceux en qui se réunissent toutes les qualités précédemment nommées.

3° C'est que quand même il s'en trouveroit parmi ceux-ci, ils ne se trouveroient pas parmi eux seuls, comme nous l'avons prouvé, ce qui fait que cette preuve n'a pas plus de force contre eux que contre les autres.

4° C'est que quand même il y en auroit parmi ceux-ci quelques-uns qui deviendroient les messagers de l'antechrist, ils ne sont pourtant pas tous tels; mais peut-être n'y en a-t-il qu'un petit nombre, comme l'antechrist en attire peut-être aussi à lui quelques-uns des divers états de la société.

5° Parce que ces diverses conditions sont bonnes, comme, par exemple, être chrétien, être lettré, réputé pour ses conseils, religieux; ce qui fait que, d'après ces conditions ou états, on ne peut pas juger de quelqu'un qu'il est messager de l'antechrist; on peut plutôt en juger d'après les conditions mauvaises, conformément à la doctrine du Seigneur, Matthieu, ch. XII : « On connoît chaque arbre à son fruit; » à savoir, le bon par les bons fruits, le mauvais par les mauvais fruits.

CHAPITRE XXVI.

Comment ils s'efforcent de pervertir et de rendre suspectes même les bonnes œuvres des religieux, tels que les jeûnes, les prières, etc.

Voyons maintenant, enfin, comment ils s'efforcent de pervertir les bonnes œuvres des religieux, qu'ils ne peuvent ni nier, ni faire passer pour mauvaises, tels que les prières, les jeûnes, les miracles, etc.; ils tentent aussi de les rendre suspectes et s'appuient pour cela sur ce qu'il est dit dans la sainte Ecriture que certains hommes mauvais pallient leur malice par de semblables œuvres. On lit des faux prophètes dans saint Matthieu, ch. VII : « Qu'ils viennent revêtus de la peau des brebis. »

forte non erunt aliqui de numero eorum, in quibus omnia prædicta conveniunt.

Tertio, quia etsi inter istos invenirentur, non tamen inter eos solos, ut probatum est. Unde hæc probatio non magis procedit contra eos, quam contra alios.

Quarto, quia etsi aliqui talium sint futuri nuntii Antichristi, non tamen omnes tales, sed aliqui forte pauci, sicut et de singulis statibus forte aliquos ad se colligit Antichristus.

Quinto, quia istæ conditiones sunt bonæ, scilicet esse Christianum, litteratum, famosum in consiliis, religiosum. Unde ex his conditionibus non potest judicari de aliquo, quod sit nuntius antichristi, sed magis ex aliquibus malis, secundum doc-

trinam Domini, *Matth.*, VII et XII : « Unaquæque arbor ex fructu suo noscitur, » scilicet bona ex bonis, mala ex malis.

CAPUT XXVI.

Quomodo religiosorum manifesta bona, ut orationes, jejunia, et hujusmodi pervertere nituntur, et suspecta ostendere.

Nunc ultimo videamus, quomodo bona religiosorum, quæ negare non possunt, nec mala esse asserere, utpote orationes, jejunia, miracula et hujusmodi pervertere nituntur, et suspecta ostendere, occasione accepta ex hoc quod in aliquibus Scripturæ locis aliqui pernitiosi homines hujusmodi operibus suam malitiam palliare dicuntur. Dicitur enim *Matth.*, VII, de falsis pro-

Le commentaire ajoute à cette occasion, « qu'en présence des hommes ils sont semblables aux ministres de justice, jeûnant, priant, faisant l'aumône comme eux; mais ces œuvres ne sont pas leurs fruits à eux, parce qu'elles leur sont imputées à vice. » Et un peu plus loin, sur ces paroles : « Plusieurs me diront, etc., » le commentaire ajoute : « Il faut surtout se défier de ceux qui opèrent des miracles au nom de Jésus-Christ, lorsque le Seigneur ne les fait qu'à cause des infidèles; il a cependant averti de ne pas s'y laisser tromper en pensant que la sagesse brille là où le miracle est palpable. » Ils veulent établir par toutes ces raisons que ce ne sont ni les actions vertueuses, ni les miracles qui doivent nous faire admettre certaines personnes. Or que cette opinion qui est la leur soit opposée d'une manière évidente à l'autorité divine, c'est ce qu'il est facile de voir, puisque le Seigneur dit dans saint Matthieu, ch. V : « Qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père céleste, etc. » Saint Matthieu dit encore, ch. XII : « L'arbre se connoît à son fruit, le bon arbre au bon fruit, le mauvais arbre au mauvais fruit. » Saint Pierre dit, Ep. I, ch. II : « Que votre manière de vivre parmi les infidèles soit exempte de reproches, afin que ce en quoi ils vous calomnient, comme si vous étiez des malfaiteurs, puisse être apprécié d'après vos œuvres par ceux qui vous observent; » le commentaire ajoute : « votre dignité; » « glorifient Dieu au temps de sa visite. » Toutes ces preuves démontrent que l'on peut admettre quelqu'un après avoir vu ses bonnes œuvres. Les miracles d'un homme le rendent recommandable tout aussi bien que sa doctrine; ce qui fait dire au Seigneur, S. Jean, ch. V : « Les œuvres que mon Père m'a donné de faire rendent témoignage de moi. » Il est aussi dit dans le dernier chapitre de saint Marc que « les apôtres ont prêché partout avec la

phetis, quod « veniunt in vestimentis ovium. » Ubi dicit Glossa quod « in conspectu hominum similes sunt ministris justitiæ dum jejunant, orant, eleemosynas dant; sed non sunt eorum fructus, quia pro vitio eis reputantur. » Et infra super illud, « multi dicent mihi, » etc., dicit Glossa : « Maxime cavendum est ab his, qui propter nomen Christi miracula habent, quæ cum propter infideles Dominus fecerit, monuit tamen ne a talibus decipiantur, putantes ibi esse visibilem sapientiam, ubi est visibile miraculum. » Ex quibus ostendere volunt, quod nec ex virtutum operibus, nec ex miraculorum signis sint aliqui acceptandi; sed hæc eorum sententia quam manifeste sit divinæ auctoritati contraria, facillimum est videre, cum Dominus dicit *Matth.*, V : « Videant

opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum, » etc. *Matth.*, etiam XII, dicitur, quod « arbor ex fructu cognoscitur, » bona ex hono, mala ex malo, dicitur etiam I. *Petr.*, II : « Conversationem vestram inter gentes habentes bonam, ut in eo quod detractant de vobis, tanquam de malefactoribus, ex bonis operibus vos considerantes, » Glossa, « vestram dignitatem, » « glorificent Deum in tempore visitationis. » Ex quibus patet, quod ex bonis operibus in aliquo visis est acceptandus. Similiter et miracula per aliquem facta cum commendabilem reddunt et doctrinam ipsius : unde Dominus dicit *Joan.*, V : « Opera quæ dedit mihi Pater ut perficiam, ea testimonium perhibent de me. » Et *Marc.*, ult., dicitur quod « Apostoli prædicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante

coopération du Seigneur, et qu'il a confirmé leur enseignement par les miracles qui l'accompagnoient. » Mais les miracles rendent témoignage et de l'homme et de la doctrine. Nous ne disons pas pour cela qu'il n'y ait pas quelques méchants qui ne fassent quelques actes de vertu et qui n'opèrent quelques prodiges; nous ne parlons ici que des choses dont il nous est permis de juger. C'est pour cela que quand nous voyons des bonnes œuvres dans quelqu'un, évidemment nous pouvons juger par là qu'il est bon, à moins qu'à côté nous en voyions d'autres qui sont manifestement mauvaises; car ces dernières pourront alors nous faire juger que ce que nous voyons en eux ne vient pas d'eux. Saint Matthieu dit à cette occasion, ch. VII : « Vous les connoîtrez à leurs fruits; » et le commentaire ajoute : « Les œuvres et non l'habit font connoître quelqu'un, » il parle ici des choses manifestes. » Le commentaire des paroles suivantes, Rom., chap. XIV : « Celui qui mange, etc., » ajoute : « Elles sont comme les choses qu'il n'est pas possible de faire avec un esprit pur, » tel, par exemple, que les blasphèmes, les vols, etc., dont il nous est permis de juger, et dont il est dit : « Vous les connoîtrez à leurs fruits. » Quant aux œuvres douteuses, il faut charitablement les entendre toujours dans le sens le plus favorable. Voilà dans quel sens il faut entendre les preuves apportées par eux; c'est que, quelque excellents que soient les « prodiges ou signes » que l'on voit en quelqu'un, nous ne devons pas nous laisser tromper par ces signes, au point de nous laisser entraîner au mal, ou de nous laisser précipiter dans l'erreur. Mais si l'on croit d'un homme, qui ne cherche ni à entraîner dans l'erreur, ni à suggérer le mal, qu'il est bon à cause des bonnes œuvres que l'on voit en lui, bien que par hasard il soit mauvais, ici l'erreur n'est pas dangereuse, puisqu'il n'appartient pas à l'homme de juger les secrets du cœur; ce qui fait que le commentaire des paroles suivantes, II. Cor., chap. XI : « Satan lui-même se trans-

sequentibus signis. » Signa vero testimonium perhibent, et homini, et doctrinæ. Hoc autem non pro tanto dicimus, quin ab aliquibus malis aliqua virtutum indicia, et miraculorum signa ostendantur, sed quia nobis tantum de manifestis judicare conceditur. Unde si in aliquo bona appareant, manifeste ex eis judicandus est bonus, nisi alia manifesta mala ostendantur, ex quibus apparere possint illa bona indicia, quæ in eis apparent, non esse eorum fructus. Unde *Matth.*, VII, super illud : « A fructibus eorum cognoscetis eos, » dicit Glossa : « Non a veste, sed ab operibus, » quod de manifestis accipit. Et *Rom.*, XIV, super illud : « Is qui manducat, » etc., dicit Glossa : « Manifesta sunt, quæ non possunt bono animo fieri, ut sunt blasphemias,

furta, et hujusmodi, de quibus nobis permittitur judicare, de quibus etiam dicitur, A fructibus eorum cognoscetis eos; sed ea quæ dubia sunt, quo animo fiant in meliorem partem interpretemur. » Auctoritates ergo quas inducunt, sic intelligendæ sunt, ut quantumcumque in aliquo bona signa appareant, illis decipi non debemus, ut ex illis signis vel ad malum vel ad errorem aliquem pertrahamus. Sed si aliquis, qui non invenitur ad errorem pertrahere, vel ad malum suggerere, credatur esse bonus per opera bona quæ ostendit, quamvis forte sit malus, non est in hoc periculosa deceptio, cum non sit hominum de occultis cordis judicare, unde II. *Cor.*, II, super illud : « Ipse Satanus transfiguratur se in angelum lucis, » dicit Glossa : « Cum se bo-

forme en ange de lumière, » ajoute : « Feignant d'être bon, il fait les œuvres des bons anges et tient le même langage qu'eux; » quand même alors on le croiroit bon, dans ce cas l'erreur n'est pas dangereuse, elle n'est pas mortelle non plus. Mais dès qu'il commence à amener par ces œuvres, qui ne sont pas les siennes, à celles qui lui appartiennent, il faut dès lors les soins les plus assidus pour ne pas marcher à sa suite. »

Ils poussent la méchanceté jusqu'à qualifier d'œuvres hypocrites les œuvres bonnes qu'ils voient faire aux religieux, et ils disent que c'est là un grand péché; ils ressemblent en ce point aux Pharisiens qui, voyant le Seigneur chasser le démon, dirent : « Il chasse les démons par Béelzébuth, prince des démons. » C'est ce que disent saint Matthieu, chap. XII, et saint Luc, chap. XI. Ils ressemblent aux Pharisiens, ceux qui rapportent aussitôt à l'hypocrisie les bonnes œuvres qu'ils voient dans les autres; d'où le Seigneur, pour les réfuter, dit : « Au fruit on connoît l'arbre. » Il est encore facile d'établir combien sur ce point leur assertion est dangereuse, parce que si ce jugement, qui consiste à estimer hypocrites ceux dont les œuvres de perfection sont apparentes, prenoit de la consistance et se confirmoit dans les cœurs des hommes, ils seroient par là détournés de ces mêmes œuvres; il en seroit encore de même si quelqu'un, après avoir embrassé l'état de perfection, étoit appelé hypocrite après avoir commis quelque péché, l'hypocrisie étant un péché aussi grand qu'ils le disent. Saint Grégoire repousse cette assertion dans son trente-et-unième livre de Morale. Expliquant les paroles suivantes de Job, ch. XXXIX : « Il a travaillé en vain, n'étant sous l'empire d'aucune crainte, » il s'exprime ainsi : « Il importe de savoir qu'il y en a quelques-uns que la sainte Eglise notre mère nourrit dans le sein de la charité, et elle les supporte jusqu'à ce qu'ils aient atteint par elle la perfection de

num fingens ea vel facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt, etiamsi credatur bonus, non periculosus error aut morbidus. Cum vero per hæc aliena ad sua incipit ducere, ne quis post eum eat, magna vigilantia opus est. »

Addunt etiam hic suæ nequitiae, ut opera bona, quæ in religionis respiciunt, hypocrisim nominent, quam gravissimum asserunt esse peccatum, etiam in hoc Pharisæis similes, qui Domino ejiciente dæmonium dixerunt : « In Beelzebub principe dæmoniorum ejicit dæmonia, » ut habetur *Matth.*, XII, et *Luc.*, XI. Quibus similes sunt, qui bona opera, quæ in aliis vident, statim ad hypocrisim referunt, unde Dominus ad eos confutandos dicit : « Siquidem ex fructibus arbor cognoscitur, » in hoc

etiam quam sit periculosa eorum assertio, facile patet, quia sic homines a perfectionis operibus retraherentur, si istud iudicium procederet, et in cordibus hominum confirmaretur, quod propter opera perfectionis exterius apparentia aliquis esset hypocrita judicandus; vel si etiam postquam perfectionis statum assumpserit, ex quocumque peccato commisso, hypocrita diceretur, hypocrisis existente tam gravi peccato, ut dicunt. Sed hoc removet Gregorius XXXI. lib. *Moral.*, super illud *Job*, XXXIX : « Frustra laboravit nullo timore cogente; » ubi sic dicit : « Sciendum vero est, quod sunt nonnulli quos charitatis gremio nutriens mater Ecclesia tolerat, quousque ad spiritualis ætatis incrementa perducatur, qui nonnunquam et sanctitatis

l'âge spirituel ; ils sont parfois dans un état de sainteté, et pourtant ils ne peuvent acquérir le mérite de la perfection. » Il dit plus bas : « Il ne faut pas croire pour cela qu'ils soient du nombre des hypocrites, parce que autre chose est pécher par faiblesse, autre chose par malice. » Par conséquent, d'après saint Grégoire, les seuls que l'on doit appeler hypocrites sont ceux qui embrassent les œuvres de la perfection, dans le dessein de pouvoir exercer plus secrètement leur malice, et de nuire avec plus de succès ; mais il ne faut pas estimer ainsi ceux à qui il arrive de pécher par faiblesse, lorsqu'ils ont embrassé l'état de perfection.

Conclusion de tout l'ouvrage.

Ainsi donc, après avoir réfuté les calomnies des méchants avec la grace de Dieu, il est démontré d'une manière claire qu'il n'y a rien de condamnable dans ceux qui sont en Jésus-Christ, qui ne vivent pas selon la chair, mais qui portent la croix du Seigneur, qui accomplissent assidûment les œuvres spirituelles, et qui méprisent les désirs de la chair. Ici se présenteroit l'occasion de répliquer aux docteurs dont nous avons parlé, mais nous les renvoyons au jugement de Dieu, puisque ce qui s'est épanché de leur cœur gangrené suffit pour faire connoître à tous leur méchanceté. On peut les juger d'après ces paroles du Seigneur, Matth., ch. XII : « Comment pouvez-vous dire de bonnes choses, vous qui êtes mauvais ? La bouche parle de l'abondance du cœur. » Si, par conséquent, quelqu'un veut se purifier de leurs souillures, comme le dit l'Apôtre, II. Tim., ch. II, c'est-à-dire, s'il ne consent point à leur iniquité, « il sera un vase sanctifié pour l'honneur, utile au Seigneur, préparé pour tout ce qui est bon. » Quant à ceux qui les suivent, ce sont des aveugles qui suivent d'autres aveugles, ils tomberont ensemble dans la fosse : que, pour

habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent, » et infra : « Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. » Illi ergo soli sunt hypocritæ dicendi ex sententia beati Gregorii, qui ea intentione opera perfectionis assumunt, ut malitiam suam occultius exerçant, et magis nocere possint ; non autem illi quos contingit ex infirmitate peccare, etiam post habitum perfectionis assumptum.

Epilogus, et totius operis conclusio.

Sic igitur divina auxiliante gratia malignorum detractionibus repressis evidenter apparet, quod nihil damnationis est his qui sunt in Christo Jesu, qui non se-

cundum carnem ambulant, sed crucem Domini bajulantes, operibus spiritualibus insistent, carnalia desideria contemnentes. Pateret siquidem locus multa replicandi contra prædictos detractores ; sed eos divino judicio reservamus, cum eorum nequitia possit esse omnibus manifesta ex his quæ ex corde suo nequissime protulerunt, secundum sententiam Domini dicentis *Matth.*, XII, « quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali ? Ex abundantia enim cordis os loquitur. » Si quis ergo emundaverit se ab istis, ut habetur II. *Tim.*, II, eorum scilicet iniquitati non consentiens, « erit vas in honorem sanctificatum, et utile domino ad omne opus bonum paratum. » Qui vero eis consentiunt, cæci cæcos sequentes, simul cum

nous en délivrer, ce que nous venons de dire nous suffise avec le secours de Dieu, à qui soit honneur et action de graces dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Fin du dix-neuvième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, contre les ennemis du culte de Dieu et de la religion.

L'Abbé FOURNET.

OPUSCULE XX.

DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS, SUR LE GOUVERNEMENT DU PRINCE,
AU ROI DE CHYPRE.

LIVRE PREMIER.

PRÉFACE DU TRAITÉ.

Voulant offrir à la majesté royale quelque chose qui fût digne d'elle et conforme aux devoirs de ma sainte vocation, je me suis déterminé à écrire un livre sur le *Gouvernement*, dans lequel je ferois voir l'origine du pouvoir, son autorité et ses obligations, par le témoignage des saintes Ecritures, les principes de la philosophie et les exemples des meilleurs rois, mettant toute ma confiance pour

eis in foveam cadent, a qua ut liberemur, hæc dicta sufficiant Domino adjuvante, cui sit honor et gratiarum actio in sæcula sæculorum. Amen.

· *Explicit opusculum decimum nonum, videlicet divinum Opusculum sancti Thomæ de Aquino contra impugnantes Dei cultum et religionem.*

OPUSCULUM XX.

EJUSDEM DIVI THOMÆ AQUINATIS, DE REGIMINE PRINCIPUM, AD REGEM CYPRI.

LIBER PRIMUS.

ARGUMENTUM OPERIS.

Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum, inæque professioni congruum et officio, id occurrit potissime offerendum, ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem, et ea quæ ad regis officium pertinent, secundum Scripturæ divinæ auctoritatem. Philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum diligenter depromerem, juxta ingenii proprii facultatem, principium,

commencer, continuer et terminer cet ouvrage, selon la mesure de mon intelligence, dans celui qui est le Roi des rois, le Dominateur des dominateurs, par qui les rois règnent, Dieu, Seigneur puissant, et roi grand par-dessus tous les dieux.

CHAPITRE PREMIER.

Il est nécessaire que les hommes qui vivent en société soient gouvernés par un chef.

Il faut dire d'abord ce qu'on entend par le nom de roi. Dans tout ce qui tend à un but déterminé, d'une manière ou d'une autre, il faut une direction quelconque qui mène directement à la fin qu'on a en vue. Car un vaisseau qu'on laisseroit aller au gré des vents n'arriveroit jamais au port, s'il n'étoit conduit par un habile pilote. Or, l'homme a une fin, à laquelle sa vie et sa conduite tendent naturellement, puisqu'il est conduit par sa raison qui n'agit jamais sans but. Les hommes arrivent de différentes manières à leur fin, comme le prouve la diversité de leurs opinions et de leur conduite. L'homme a donc besoin de quelqu'un qui le pousse vers sa fin. Tous les hommes ont les lumières de la raison naturelle pour les diriger. Et si l'homme étoit fait pour vivre seul, comme beaucoup d'animaux, il n'auroit besoin de personne pour le diriger vers sa fin, mais chacun seroit son roi à soi-même, sous Dieu le roi suprême, parce qu'il n'auroit d'autre règle que les lumières de la raison que Dieu lui a données. Mais il est dans la nature de l'homme d'être un animal social et fait pour être gouverné par des lois sociales, vivant en société, bien plus que tous les autres animaux, comme le prouve la nature de ses

progressum et consummationem operis ex illius expectans auxilio, qui est Rex regum et Dominus dominantium, per quem reges regnant, Deus, magnus Dominus, et rex magnus super omnes Deos.

CAPUT I.

Quod necesse est homines simul viventes ab aliquo diligenter regi.

Principium autem intentionis nostræ hinc sumere oportet, ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quæ ad finem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret, nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum; hominis autem est aliquis finis, ad

quem tota vita ejus et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cujus est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus seipsum dirigeret. Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura præ-

besoins. Car la nature a préparé la nourriture et le vêtement aux autres animaux, des moyens de défense contre les attaques de l'ennemi, comme des dents, des griffes, des cornes, ou au moins la rapidité de la course pour lui échapper. L'homme, au contraire, est né sans que la nature lui ait rien donné de tout cela, mais en échange il est doué d'une raison, à l'aide de laquelle ses mains peuvent le lui fournir. Mais un seul homme seroit impuissant pour se procurer tous ces moyens de conservation et de défense. Car un seul homme ne pourroit suffire par lui-même à tous les besoins de la vie. L'homme est donc fait naturellement pour vivre en société. De plus, les autres animaux ont la connoissance naturelle de tout ce qui leur est utile ou nuisible; par exemple, la brebis sait naturellement que le loup lui tend des embûches. Il y a aussi des animaux qui savent naturellement les plantes qui les guérissent de leurs maladies et les autres choses nécessaires à leur existence.

L'homme, au contraire, n'a naturellement qu'une connoissance générale de ce qui lui est nécessaire à la vie, sa raison étant suffisante pour connoître, à l'aide des principes généraux, chacune des choses qui sont nécessaires à la vie humaine. Il n'est cependant pas possible qu'un homme seul parvienne à cette connoissance par l'effort de sa raison. Il faut donc que les hommes vivent en société pour s'entr'aider mutuellement, et qu'ils s'appliquent, à l'aide des lumières naturelles, à découvrir toutes ces ressources, celui-ci la médecine, l'un une chose, l'autre une autre chose. Ce qui le prouve très-clairement, c'est que l'homme seul a l'usage de la parole, à l'aide de laquelle il peut communiquer sa pensée aux autres. Les autres animaux se communiquent bien, à la vérité, leurs passions en général, comme le chien montre sa colère par ses aboiements, et les autres leurs diverses passions de différentes manières; mais l'homme peut bien mieux faire

paravit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura præparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi hæc omnia officio manuum posset præparare, ad quæ omnia præparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non possit. Est igitur homini naturale, quod in societate vivat. Anplius aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quæ sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter existimat lupum inimicum. Quædam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitæ necessaria.

Homo autem horum quæ sunt suæ vitæ

necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum quæ necessaria sunt humanæ vitæ pervenire. Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia hujusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occuparentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia

connoître sa pensée que tout autre animal, qui semble même vivre en société, comme la grue, la fourmi et l'abeille.

C'est ce qui a fait dire à Salomon dans l'Écclésiaste : « Il vaut mieux être deux qu'un seul. » Car ils auront l'appui de leur mutuelle société. Si donc il est naturel à l'homme de vivre en société, les hommes doivent avoir ce qu'il faut pour la gouverner. Car dans une société, si chacun ne s'occupoit que de soi, elle se dissoudroit bien vite, à moins qu'une main ferme et habile ne l'arrêtât sur le bord de l'abîme, en se dévouant à ses intérêts ; de même que le corps de l'homme ou de tout autre animal périrait, s'il n'y avoit en lui une force dirigeante, qui fait servir tous les membres au bien général du corps. C'est pour cela que Salomon dit : « Là où il n'y a pas de chef, le peuple sera dispersé. » Et ceci est juste ; car il y a de la différence entre ce qui est particulier et ce qui est général. Le premier divise, le second unit. Or, des effets différents ont des causes différentes. Outre ce qui tend au bien particulier, il y a donc quelque chose qui tend au bien de tous. C'est pourquoi, dans tout ce qui doit produire l'unité de l'ordre, une chose est toujours réglée par une autre. Car dans le gouvernement de tous les corps par le premier, c'est-à-dire par le corps céleste, les autres corps sont régis par un ordre de la divine providence, et tous par la créature raisonnable. De même, dans l'homme l'âme commande au corps, et la raison aux parties irascibles et concupiscibles de l'âme. Ainsi, parmi les membres du corps, il y en a un qui est le principal et qui fait mouvoir tous les autres, soit le cœur ou la tête. Il faut donc dans toute société un pouvoir modérateur. Or il arrive que parmi les moyens que l'on em-

animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri, quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis.

Hoc ergo considerans Salomon in *Eccles.*, ait : « Melius est esse duos quam unum. » Habent enim emolumentum mutuae societatis. Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse, per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens sicut et corpus hominis et cujuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quæ ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit : « Ubi non est gubernator, dissipabitur populus. » Hoc autem rationabiliter accidit;

non enim idem est, quod proprium, et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune ununtur, diversorum autem diversæ sunt causæ. Oportet igitur præter id quod movet ad proprium bonum uniuscujusque, esse aliquid, quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quæ in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum. In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet cœleste, alia corpora ordine quodam divinæ providentiæ reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animæ partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, aut cor aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudo aliquod regitivum. Contingit autem in quibusdam, quæ ordinantur ad finem, et recte et non recte procedere. Quare et in regimine mul-

plôie à une fin, les uns y tendent, les autres s'en éloignent. C'est pourquoi, dans le gouvernement de la société, il y a du bien et du mal. Le bien est la loi qui conduit à une fin honnête, et le mal est ce qui n'a pas un but honorable et bon.

Or, autre est la fin d'une société d'hommes libres, autre celle d'une société d'esclaves. L'homme libre est celui qui s'appartient, l'esclave celui qui appartient à un autre. Si donc le chef de la société des hommes libres la gouverne pour le bien général de la société, son gouvernement sera bon et juste, et tel qu'il convient à des hommes libres. Mais s'il n'est pas dans l'intérêt de tous et qu'il fasse servir son autorité à son intérêt particulier, ce sera un gouvernement injuste et mauvais. Aussi le Seigneur adresse-t-il ces menaces à de tels princes, par la bouche du prophète Ezéchiël : « Malheur aux pasteurs qui se paissent eux-mêmes et qui recherchent leurs propres avantages. » Les pasteurs doivent procurer le bien du troupeau et les chefs des peuples le bien de la société qui leur est soumise. Si donc un seul homme exerce une autorité injuste et ne recherche que ses avantages, dans l'exercice de sa puissance, et non celui de son peuple, ce prince est appelé tyran, d'un nom qui dérive de celui de force, parce qu'il opprime par la violence et ne gouverne pas par la justice. Aussi les anciens poètes ont-ils appelé tyrans tous ceux qui exercent le souverain pouvoir. Si cette injuste puissance est aux mains, non d'un seul, mais de plusieurs, quoique en petit nombre, on lui donne le nom d'oligarchie, c'est-à-dire, gouvernement de quelques-uns, quand un petit nombre seulement accable le peuple d'impôts, et qu'ils ne diffèrent des tyrans que par le nombre.

S'il y a un grand nombre d'hommes à la tête de ce mauvais gouvernement, il est appelé démocratie, c'est-à-dire pouvoir du peuple, ce qui arrive quand la populace opprime les riches au nom du peuple.

titudinis et rectum et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque, quando ad finem convenientem deducitur, non recte autem quando ad finem non convenientem.

Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen injustum atque perversum, unde et Dominus talibus rectoribus comminatur per *Ezech.*, dicens: « Vae pastoribus qui pascebant semetipsos, quasi sua propria commoda buerentes. » Nonne greges a pastoribus

pastuntur. Bonum siquidem gregis pastores quærere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subjectæ. Si igitur regimen injustum per unum tantum fiat, qui sua commoda ex regimine quærat, non autem bonum multitudinis sibi subjectæ, talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per justitiam regit: unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur. Si vero injustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, oligarchia vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes.

Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nuncupatur, id est, potentatus populi, quando scilicet populus

De cette façon, tout le peuple ne fera qu'un tyran. Mais il ne faut pas confondre avec celui-ci un juste et bon gouvernement. Car, si l'autorité est exercée par un très-grand nombre, on lui donne ordinairement le nom de république, par exemple, quand des troupes occupent une ville ou une province: Si elle ne l'est que par quelques hommes de bien, elle reçoit celui d'aristocratie, c'est-à-dire l'autorité la plus distinguée ou la puissance des principaux, d'où on les a appelés grands. Mais si une autorité légitime est à un seul, celui qui l'exerce s'appelle roi; c'est pourquoi le Seigneur a dit par Ezéchiel: « Mon serviteur David sera roi sur toutes choses et le seul pasteur de tout mon peuple. »

D'où l'on voit clairement qu'il est de la raison d'un roi qu'il ait seul l'autorité et qu'il soit un pasteur qui cherche le bonheur de son peuple, et non son intérêt et ses plaisirs. Or, puisque l'homme est fait pour vivre en société, parce que, s'il vivoit dans l'isolement, il ne se suffiroit pas lui-même, il s'ensuivra qu'une société sera d'autant plus parfaite, qu'elle suffira mieux à tous ses besoins. Il y a bien, si l'on veut, une certaine satisfaction aux besoins de la vie dans une seule famille, quant aux actes naturels de la nutrition, de la procréation et autres semblables fonctions, ici je ne parle que de ce qui touche à une société privée; mais dans une ville qui est la communauté parfaite, je touche à tout ce qui est nécessaire à la vie, ce qui, à plus forte raison, s'applique bien mieux à une province, à cause de la nécessité de faire la guerre pour défendre la patrie contre les ennemis. De là celui qui gouverne une société bien organisée, c'est-à-dire une ville ou une province, s'appelle roi, par antonomase. On n'appelle pas roi celui qui gouverne une maison, mais père de famille. Il a cependant une certaine similitude avec un roi, qui fait

plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites. Sic enim et populus totus erit quasi unus tyrannus. Similiter autem et justum regimen distingui oportet. Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provincia dominatur. Si vero administretur per paucos virtuosos autem, hujusmodi regimen aristocratia vocatur, id est potentatus optimus vel optimorum, qui propterea optimates dicuntur. Si vero justum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur: unde Dominus per *Ezech.*, dicit: « Servus meus David rex super omne erit, et pastor unus erit omnium eorum. »

Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui præsit, et quod sit pastor commune multitudinis

bonum, et non suum commodum quærens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitæ si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitæ. Habetur siquidem aliqua vitæ sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandæ, et aliorum hujusmodi; in uno autem dico, quantum ad ea quæ ad unum artificium pertinent, in civitate vero quæ est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitæ; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes; unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomasice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfa-

que les rois sont quelquefois appelés pères des peuples. D'après cela, il est clair qu'un roi est celui qui gouverne la société d'une ville, d'une province, pour le bien général de tous. D'où Salomon dit dans l'Ecclésiaste : « Le roi commande à toute la terre qui lui obéit. »

CHAPITRE II.

Il vaut mieux pour une société d'être gouverné par un seul, que par plusieurs.

Après ces prémisses il faut voir s'il est plus avantageux pour une ville ou une province d'être gouvernée par un seul ou par plusieurs. Cette question est décidée par la fin même du gouvernement. En effet, tous les soins et tous les efforts d'un chef doivent tendre à procurer le salut de ce qui est sous sa domination. Un pilote habile doit éviter les écueils et conduire au port son navire sain et sauf. Or le bien et le salut d'un peuple formé en société est la conservation de son unité, ce qui s'appelle la paix, sans laquelle la vie sociale est sans utilité, et bien plus, une société qui ne s'entend pas, est insupportable à elle-même. C'est donc là la grande tâche des conducteurs des peuples, et à laquelle ils doivent consacrer tous leurs soins, de procurer l'unité de la paix. Ce seroit donc injuste de lui demander s'il établit la paix, parmi le peuple soumis à son gouvernement, comme à un médecin s'il guérit ses malades. On ne doit en effet rendre personne responsable de la fin qui est en vue, mais des moyens qu'on emploie. C'est pourquoi l'Apôtre, après avoir recommandé l'unité au peuple fidèle, dit : « Efforcez-vous de garder l'unité de l'esprit dans le lien de la paix. » Donc, plus un gouvernement procurera l'unité de la paix, plus il sera utile. Cela, en effet, est le plus

miliis dicitur. Habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur. Ex dictis igitur patet quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciæ, et propter bonum commune regit : unde Salomon in *Eccl.*, dicit : « Universæ terræ rex imperat servienti. »

CAPUT II.

Quod utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum quam per plures.

His autem præmissis, requirere oportet, quid provinciæ vel civitati magis expedit, utrum a pluribus regi, vel uno. Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis. Ad hoc enim cujuslibet regentis ferri debet intentio, ut ejus quod regendum suscepit, salutem procuraret. Gubernatoris enim

est navem contra maris pericula servando, illæsam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatæ multitudinis est, ut ejus unitas conservetur, quæ dicitur pax, qua remota socialis vitæ perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibiipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intercedere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subjecta, sicut nec medicus an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consiliari debet, de fine quem intendere debet, sed de his quæ sunt ad finem. Propterea Apostolus commendata fidelis populi unitate : « Solliciti, inquit, sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis. » Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis

utile qui conduit plus sûrement à la fin qu'on se propose. Or, il est évident que ce qui est un en soi a plus de puissance pour produire l'unité que ce qui est multiple. De même que le feu a plus d'efficace qu'un objet qu'il a réchauffé. Donc le gouvernement d'un seul vaut mieux que celui de plusieurs. De plus, il est clair que plusieurs, s'ils n'ont pas la même pensée, sont incapables de conserver la société. Car il faut qu'ils aient les mêmes vues sur le mode de gouvernement, de même que plusieurs ouvriers qui remorquent un vaisseau, n'en viendroient jamais à bout, s'ils n'étoient unis de quelque façon. Or, on est uni quand on tend au même but. Il en est de même dans la nature, car elle fait dans toutes choses, ce qu'il y a de mieux : or, la conduite ordinaire de la nature procède d'un seul principe. Car, dans notre organisme, il y a un seul membre qui fait mouvoir tous les autres, c'est-à-dire le cœur ; et dans les facultés de l'ame, il y a une force principale qui gouverne les autres, c'est-à-dire la raison. Les abeilles n'ont qu'une reine, et dans tout l'univers, un seul Dieu, créateur et modérateur de toutes choses ; et cela est raisonnable, car toute société dérive d'un seul. C'est pourquoi, si l'art cherche toujours à imiter la nature et qu'il soit d'autant plus parfait qu'il en approchera davantage, il faut que dans la société humaine le meilleur gouvernement soit celui d'un seul. L'expérience elle-même confirme cette vérité. Car les provinces et les cités qui ne sont pas gouvernées par un seul chef, sont travaillées par les dissensions, et n'ont jamais de tranquillité, comme pour accomplir cette funeste vérité, dont le Seigneur se plaint par son prophète : « Plusieurs pasteurs ont ravagé ma vigne. » Au contraire les empires et les cités, qui sont gouvernés par un seul roi, vivent dans une heureuse paix, font fleurir les mœurs et la justice et sont dans

perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis, quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium. Amplius manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quædam unio ab hoc, quod quoquo modo regere possint, quia nec multi navem in unam traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum. Adhuc ea quæ sunt ad naturam optime se habent, in singulis enim operatur natura, quod optimum est; commune autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet scilicet cor, et in partibus animæ ;

una vis principaliter præsidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium, et rector, et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quæ sunt secundum artem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur. Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciæ vel civitates quæ non reguntur ab uno, dissensionibus laborant, et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod Dominus per Prophetam conqueritur, dicens : « Pastores multi demoliti sunt vineam meam. » E contrario vero provinciæ et civitates quæ sub uno rege reguntur, pace gaudent, justitia florent et affluentia rerum lætantur ? unde Dominus

l'abondance de toutes choses. Aussi le Seigneur promet-il à son peuple, par ses prophètes, comme une grande récompense, qu'il ne lui donneroit qu'un chef et qu'il n'y auroit qu'un prince aux milieu d'eux.

CHAPITRE III.

Il est démontré par un grand nombre de preuves et de raisonnement, que si le gouvernement d'un seul est très-bon, quand il est juste, il est aussi très-mauvais, quand il est tyrannique.

De même que le gouvernement d'un roi est très-bon, le gouvernement d'un tyran est très-mauvais. La démocratie est en effet opposée à la république, car, comme on l'a vu dans ce que nous avons dit plus haut, l'une et l'autre sont une autorité exercée par plusieurs : l'oligarchie l'est à l'aristocratie, l'une et l'autre sont le gouvernement d'un petit nombre. Un sage gouvernement à la tyrannie, parce que l'un et l'autre sont aux mains d'un seul. Nous avons déjà prouvé que le gouvernement d'un seul est le meilleur régime. Si donc ce qu'il y a de meilleur est le contraire de ce qu'il y a de plus mauvais, il s'ensuit que la tyrannie est ce qu'il y a de pire. De plus, une force qui est unie a bien plus de puissance pour atteindre sa fin, que si elle est partagée et divisée. Car plusieurs réunis ensemble soulèvent un fardeau, que chacun d'eux ne pourroit porter, fût-il divisé en plusieurs parties. De même donc qu'il vaut mieux qu'une puissance, qui agit dans l'intérêt du bien, soit plus unie, afin quelle ait plus d'action sur son œuvre; de même c'est un plus grand malheur qu'une puissance qui fait le mal, soit une, plutôt que divisée. La puissance d'un mauvais chef fait le malheur de la société, en ne faisant servir qu'à ses intérêts le bien général de tous. De même sous un gouvernement juste, plus il y a d'unité dans le pouvoir, plus il est utile, en sorte que la

pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.

CAPUT III.

Quod sicut dominium unius optimum est quando est justum, ita oppositum ejus est pessimum, probaturque nullis rationibus et argumentis.

Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. Opponitur autem politiæ quidem democratia, utrumque enim sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratia vero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyrannidi, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum

regimen, ostensum est prius. Si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum. Adhuc virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa. Multi enim congregati simul trahunt, quod divisim per partes singulariter a singulis trahi non posset. Sicut igitur utilius est virtutem operantem ad bonum esse magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum; ita magis est nocivum, si virtus operans malum sit una quam divisa. Virtus autem injuste præsentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in sui ipsius bonum tantum retorquet. Sicut igitur in regimine justo, quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut regnum melius est

monarchie est préférable à l'aristocratie et l'aristocratie à la république. Ainsi, en sens inverse, sous un gouvernement tyrannique, plus il y a d'unité dans le pouvoir, plus il est malfaisant. Donc la tyrannie est plus dangereuse que l'oligarchie, et celle-ci que la démocratie. En outre, un pouvoir devient injuste en ce que, oubliant les intérêts de la société, il n'a souci que de son bien particulier. Plus donc un gouvernement s'éloigne de l'intérêt public, plus il est injuste : or, l'oligarchie, qui ne veut que le bien d'un petit nombre, est plus opposée au bien public que la démocratie, qui tend au bien d'un plus grand nombre ; et la tyrannie que n'a pour but que l'intérêt d'un seul, est encore plus contraire au bien public. Car le plus est plus près du tout que le peu, et le peu que l'unité ; donc le gouvernement tyrannique est le plus injuste de tous.

Cela est encore vrai, si l'on considère l'ordre de la divine providence, qui dispose tout parfaitement. Car le bien a sa source dans une cause parfaite qui réunit toutes les conditions du bien, et le mal se tire de chaque vice en particulier, opposé au bien. Il n'y a point en effet de beauté du corps, si tous les membres ne sont convenablement proportionnés et disposés, et la laideur suit de ce que les membres ne le sont pas. Ainsi la laideur vient diversement de plusieurs causes, tandis que la beauté ne vient que d'une seule cause et d'une seule manière. Et il en est ainsi pour tout ce qui est bien ou mal, comme si Dieu eût voulu que le bien fût plus fort par une seule cause et le mal plus foible par plusieurs causes. Il convient donc qu'un gouvernement juste soit un, pour qu'il soit plus fort. Que s'il devient mauvais, il vaut mieux qu'il soit aux mains de plusieurs, afin que ceux qui le composent s'entravent mutuellement, et qu'il soit plus foible.

quam aristocratia, aristocratia vero quam politia; ita e converso erit, et in injusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit nocivum: magis igitur est nociva tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia. Amplius per hoc regimen fit injustum, quod spreto bono communi multitudinis quaeritur bonum privatum regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis injustum; plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quaeritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum tantum unius. Omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum, regimen igitur tyranni est injustissimum.

Similiter autem manifestum sit considerantibus divinae providentiae ordinem, quae optime universa disponit. Nam bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis quae ad bonum juvare possunt, malum autem sigillatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulchritudo in corpore, nisi omnia membra fuerint decenter disposita; turpitudine autem contingit, quodcumque membrum indecenter se habeat. Et sic turpitudine ex pluribus causis diversimode provenit, pulchritudo autem uno modo ex una causa perfecta, et sic est in omnibus bonis et malis, tanquam hoc Deo providente, ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius. Expedi igitur ut regimen justum sit unius, tantum ad hoc ut sit fortius. Quod si in injustitiam declinat regimen, expedit magis ut sit multorum, ut sit debilius, et se

De tous les mauvais régimes, la démocratie est le plus supportable, et la tyrannie le plus mauvais. Ceci est surtout palpable, si on considère les maux qu'entraîne la tyrannie; parce que, comme un tyran méprisant le bien public ne cherche que ses intérêts, il s'ensuit qu'il accable ses sujets par tous les moyens que lui suggèrent ses passions, afin de les satisfaire. Car celui qui est possédé de la passion de l'avarice, prend les biens de ses sujets, ce qui a fait dire à Salomon : « Un roi juste agrandit la terre, l'homme avare la détruit. » S'il est dominé par la colère, il répand le sang sans motifs, comme dit Ezéchiel : « Les princes du peuple sont au milieu de lui comme des loups ravissants, qui enlèvent leur proie, pour répandre le sang. » Aussi le sage exhorte-t-il à éviter un tel gouvernement, par ces paroles : « Eloignez-vous de l'homme qui a le pouvoir de répandre le sang, car il tue, non pour la justice, mais selon son bon plaisir. » Il n'y aura donc aucune sécurité, mais tout sera incertain, dès qu'on ne fera plus attention à la justice, et rien ne pourra être stable, de ce qui dépendra de la volonté d'un autre, pour ne pas dire de ses caprices. Non-seulement il opprime ses sujets dans les choses temporelles, mais il empêche encore leur bien spirituel; car ceux qui recherchent moins le bien public que le pouvoir, nuisent à tous les intérêts de leurs sujets, regardant tout avantage chez ceux sur lesquels ils dominent, comme un tort fait à leur autorité. Car les bons sont plus suspects aux tyrans que les mauvais, et la vertu des autres leur fait peur. Ils font donc tous leurs efforts, les malheureux, pour empêcher leurs sujets de devenir vertueux, dans la crainte qu'ayant des idées généreuses, ils ne puissent plus supporter leur domination, et que formant des sociétés au sein de l'état, ils s'établissent dans une noble et pacifique indépendance; tandis que s'ils n'ont pas de confiance les uns

invicem impediunt. Inter injusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis. Idem etiam maxime apparet, si quis consideret mala quæ ex tyrannis proveniunt, quia cum tyrannus contempto communi bono querit privatam, consequens est ut subditos diversimode gravet, secundum quod diversis passionibus subjacet ad bona aliqua affectanda. Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit : unde Salomon : « Rex justus erigit terram, vir avarus destruet eam. » Si vero iracundiæ passioni subjaceat, pro nihilo sanguinem fundit, unde per *Ezech.*, XXII, dicitur : « Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem. » Hoc igitur regnum fugiendum esse, sapiens monet, dicens : « Longe esto ab homine potestatem habente occidendi, quia,

scilicet non pro justitia, sed per potestatem occidit pro libidine voluntatis. » Sic igitur nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta, cum a jure disceditur, nec firmari quidquam potest, quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidinem. Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit, quia qui plus præesse appetunt, quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suæ iniquæ dominationi præjudicium esse. Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur prædicti tyranni, ne ipsorum subditi virtuosus effectus magnanimitatis concipiant spiritum, et eorum iniquam dominationem non ferant, ne inter subditos amicitiae fœdus firmetur et pacis emolumento adinvicem gaudeant,

aux autres, on ne pourra rien entreprendre contre leur tyrannie.

C'est pourquoi ils sèment des divisions dans le peuple, fomentent celles qui existent, empêchent ce qui établit l'union et la concorde parmi les hommes, comme les unions et les mariages et autres choses de ce genre, qui établissent ordinairement l'union et la confiance parmi les hommes. Ils font aussi ce qu'ils peuvent pour les empêcher de devenir riches et puissants, parce que jugeant les autres d'après eux-mêmes, comme ils se servent de leur puissance et de leurs richesses pour nuire aux autres, ils craignent que la puissance et les richesses de leurs sujets ne leur deviennent dangereuses. Aussi Job a-t-il dit d'un tyran : « Son oreille est toujours frappée des bruits effroyables, et au milieu même de la paix, il se figure toujours qu'on forme contre lui de mauvais desseins. » De là vient que, tandis que les chefs des peuples devraient les porter à la vertu, ils portent envie à ceux qui en ont et la détruisent autant qu'ils le peuvent : aussi trouve-t-on peu d'hommes vertueux sous un tyran. Car selon la pensée du philosophe : « Il y a chez eux des hommes généreux, qui honorent toujours le courage. » Et comme dit Cicéron : « Ce que tout le monde improuve, est sans force et sans énergie. » Il est aussi naturel que les hommes élevés dans la crainte aient une ame servile et lâche et soient incapables de toute entreprise noble et courageuse; ce qui est d'expérience dans tous les pays qui ont été longtemps dominés par la tyrannie. C'est pourquoi saint Paul dit au III^e chap. de son Épître aux Colossiens : « Pères, n'irritez point vos enfants, de peur qu'ils ne tombent dans l'abattement. » Le roi Salomon considérant les malheurs de la tyrannie, dit : « Le règne des tyrans est la ruine des hommes, » parce que, sans doute, l'iniquité des tyrans détourne leurs sujets de la perfection de la vertu. Il dit encore : « Lorsque les impies

ut sic dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint.

Propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quæ ad fœderationem hominum pertinent, ut conubia et convivia prohibent et cætera hujusmodi, per quæ inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suæ malitiæ conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timeant ne potentia subditorum et divitiæ ei nocivæ reddantur. Unde et Job, XV, de tyranno dicitur : « Sonitus terroris semper in auribus ejus, et cum pax sit, » nullo scilicet ei malum intentante, « ille semper insidias suspicatur. » Ex hoc autem contingit, ut dum præidentes qui subditos ad

virtutes inducere debent, virtuti subditorum nequiter invident, et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosi inveniantur. Nam juxta sententiam Philosophi « apud illos inveniuntur fortes viri, apud quos fortissimi quique honorantur, » et ut Tullius dicit : « Jacent semper et parum vigent, quæ apud quosque improbantur. » Naturale etiam est, ut homines sub timore nutriti, in servilem degenerent animum, et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum, quod experimento patet in provinciis quæ diu sub tyrannis fuerunt. Unde Apostolus, Col., III, dicit : « Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ne pusillo animo fiant. » Hæc igitur nocumenta tyrannidis rex Salomon considerans dicit : « Regnantibus impiis ruinæ hominum, » quia scilicet per nequitiam tyrannorum

auront le pouvoir, le peuple gémit, comme réduit en servitude. » Et encore : « Lorsque les impies se lèveront, les hommes prendront la fuite, » pour échapper à la cruauté du tyran. Et cela n'est pas étonnant, parce qu'un roi qui suit aveuglément ses mauvaises passions, ne diffère pas de la bête; ce qui fait dire à Salomon : « Un prince impie est au milieu de son malheureux peuple, comme un lion rugissant et un ours affamé; » c'est pourquoi les hommes évitent les tyrans, comme des bêtes cruelles, car autant vaut être entre les griffes d'un animal féroce, que d'être le sujet d'un tyran.

CHAPITRE IV.

Variation du pouvoir chez les Romains. Accroissement de la république sous le gouvernement des consuls et des tribuns.

Puisque la monarchie, c'est-à-dire la souveraineté d'un seul, est ce qu'il y a de meilleur et de plus mauvais, la dignité royale est devenue odieuse à un grand nombre, à cause de la perversité des tyrans. Quelques-uns, tout en voulant le gouvernement de la monarchie, se laissent aller à la cruauté des tyrans, et beaucoup de magistrats exercent la tyrannie au nom de la dignité royale. C'est ce qui eut lieu sous la république romaine; le peuple romain ayant chassé ses rois, dont il ne pouvoit plus supporter l'insolence royale, ou plutôt tyrannique, s'étoit constitué des consuls et d'autres magistrats, qui établirent le gouvernement aristocratique à la place de l'ancien : « Il est incroyable, dit Saluste, en combien peu de temps s'accrut la ville de Rome, lorsqu'elle eut acquis sa liberté. » Car il arrive souvent que des hommes vivant sous la domination d'un roi, travaillent peu pour le bien de la patrie, dans la persuasion que tout ce qu'ils font pour l'intérêt général

subjecti a virtutum perfectione deficiunt, et iterum dicit : « Cum impii sumpserint principatum, gemet populus, quasi sub servitute deductus, » et iterum : « Cum surrexerint impii abscondentur homines, » ut tyrannorum crudelitatem evadant. Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animæ suæ libidinem præsidens nihil differt a bestia, unde Salomon : « Leo rugiens, ursus csurions princeps impius super populum pauperem ; » et ideo a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subjici, et bestię sævienti substerni.

CAPUT IV.

Quomodo variatum est dominium apud Romanos, et quod interdum apud eos magis aucta est respublica ex dominio plurimum.

Quia igitur optimum et pessimum con-

sistunt in monarchia, id est principatu unius, multis quidem propter tyrannorum malitiam redditur regia dignitas odiosa. Quidam vero dum regimen regis desiderant incidunt in sævities tyrannorum, rectoresque quam plures tyrannidem exercent sub prætextu regię dignitatis. Horum quidem exemplum evidenter apparet in romana republica, regibus enim a populo romano expulsis, dum regium vel potius tyrannicum fastum ferre non possent, instituerant sibi consules et alios magistratus, per quos regi cœperunt et dirigi regnum in aristocratiam, et commutare volentes, et sicut refert Salustius, « incredibile est memoratu, quantum adepta libertate in brevi romana civitas creverit. » Plerumque namque contingit, ut homines sub rege viventes, segnius ad horum commune nitantur, utpote existimantes id quod ad commune

ne leur sera point attribué, mais tournera à l'honneur de celui auquel les intérêts de tous sont soumis. Mais lorsqu'on voit que le bien général ne dépend pas d'un seul homme, on ne s'y applique pas comme si c'étoit le fait d'un autre, mais chacun s'en occupe comme s'il devoit être une œuvre personnelle ; aussi, est-il d'expérience, qu'une ville qui a des chefs dont l'autorité cesse chaque année, est quelquefois plus puissante qu'un roi qui posséderoit trois ou quatre villes. Et de foibles charges publiques, imposées par un roi, sont supportées beaucoup plus impatiemment, que de beaucoup plus lourdes imposées par le peuple. On avoit fait cette observation dans la république romaine ; car le peuple étoit enrôlé dans l'armée, on payoit son entretien, et lorsque le trésor public ne suffisoit pas à la solde des troupes, les richesses des particuliers lui venoient en aide, à tel point que, après avoir pris les bagues et les anneaux et les ornements d'or qui étoient les insignes d'une dignité, le sénat lui-même offrit tout ce qu'il avoit d'or. Mais lorsque, lassés par les dissensions continuelles, qui dégénérèrent en guerre civiles où périt la liberté qui leur avoit tant coûté, ils se courbèrent sous le joug des empereurs, lesquels ne voulurent pas d'abord se laisser appeler rois, parce que ce nom avoit été autrefois odieux aux Romains. Quelques-uns d'entre eux firent le bien du peuple, à la façon des rois, et par leur bon gouvernement la république romaine fut conservée et augmenta en puissance. Mais la plupart, affreux tyrans pour leurs sujets, lâches et foibles envers l'ennemi, mirent la république à deux doigts de sa perte. Il arriva la même chose aux Hébreux. D'abord, ils furent gouvernés par des juges, et pendant ce temps les ennemis les attaquèrent de toutes parts et les subjuguèrent, car chacun des juges faisoit ce qu'il vouloit.

bonum impendunt, non sibiipsis conferre, sed alteri, sub cujus potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum, unde experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata, plus potest interdum quam rex aliquis, si haberet tres vel quatuor civitates: parvaque servitia exacta a regibus gravius ferunt quam magna onera si a communitate civium imponantur, quod in promotione romanæ reipublicæ servatum fuit. Nam plebs ad militiam scribebatur, et pro militantibus stipendia exolvebant, et cum stipendiis exolvendis non sufficeret commune ærarium, in usus publicos opes venere privatæ, adeo ut præter singulos annulos aureos, singulasque bullas, quæ erant dignitatis insignia, nihil sibi

auri ipse etiam senatus reliquerit. Sed cum dissensionibus fatigabatur continuis quæ usque ad bella civilia excreverunt, quibus bellis civilibus eis libertas ad quam multum studuerant de manibus erepta est, sub potestate imperatorum esse cøperunt qui se reges a principio appellari noluerunt, quia Romanis fuerat nomen regum odiosum. Horum autem quidam more regio bonum commune fideliter procuraverunt, per quorum studium romana respublica et aucta et conservata est. Plurimi vero eorum in subditos quidem tyranni, ad hostes vero effecti desides et imbecilles, romanam rempublicam ad nihilum redegerunt. Similis etiam processus fuit in populo Hebræorum. Primo quidem dum sub iudicibus regebantur, undique diripiebantur ab hostibus. Nam unusquisque quod bonum erat in oculis suis hoc faciebat. Regibus vero eis divinitus datis ad eorum

Mais ayant obtenu de Dieu qu'il leur donnât des rois, la perversité de leurs chefs les détournèrent du culte du vrai Dieu et enfin ils furent emmenés en captivité. Il y a donc à craindre des deux côtés, soit que, par crainte des tyrans on repousse le sage gouvernement d'un roi, soit que, si on choisit ce mode de gouvernement, le pouvoir royal se change en tyrannie.

CHAPITRE V.

On a plus à craindre la tyrannie sous un gouvernement républicain aristocratique, que sous le gouvernement d'un seul chef. Par conséquent, le gouvernement d'un seul est préférable à tous les autres.

Entre deux dangers, il faut choisir le moindre. Si un monarque devient tyran, le malheur est moins grand que lorsque le gouvernement de plusieurs chefs devient mauvais, car la division qui se met bien souvent entre plusieurs chefs, est plus opposée au bien de la paix, laquelle est le bien le plus précieux pour la société, qui n'est point troublée par un gouvernement tyrannique, qui a toujours quelques avantages généraux, à moins qu'il ne devienne exorbitant à ce point; qu'il opprime la société entière. Il faut donc préférer le gouvernement d'un seul maître à celui de plusieurs, bien que l'un et l'autre ait ses dangers. De plus, on doit surtout éviter ce qui est ordinairement suivi de grands périls. Or, le gouvernement démocratique y est plus exposé que le gouvernement monarchique; car il arrive plus souvent que les idées de plusieurs hommes contrarient le bien public, que celles d'un seul. Car dans l'opposition d'un seul membre d'un gouvernement composé de plusieurs, il y a toujours danger pour la société, parce que ces dissensions causent toujours du trouble dans le

instantiam, propter regum malitiam, a cultu unius Dei recesserunt et finaliter ducti sunt in captivitatem. Utrunque igitur pericula imminet sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum dominium, sive dum hoc consideratur, potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.

CAPUT V.

Quod in dominio plurium magis sæpe contingit dominium tyrannicum, quam ex dominio unius; et ideo regimen unius melius est.

Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est, ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur. Dissensio enim quæ plurimum sequitur ex regimine

plurium, contrariatur bono pacis, quod est præcipuum in multitudine sociali, quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impenduntur, nisi fuerit excessus tyrannidis, quod in totam communitatem desæviat. Magis igitur præoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula. Adhuc illud magis fugiendum videtur, ex quo pluries sequi possunt magna pericula; frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus præsidentibus divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentientibus principibus consequens est

peuple. Mais un seul chef vise ordinairement au bien de la société; que s'il s'en écarte, il ne s'ensuit pas d'abord l'oppression de ses sujets, ce qui est l'excès de la tyrannie et le dernier degré de la corruption d'un gouvernement, comme nous l'avons démontré. Il faut donc, par dessus tout, éviter les dangers qui sont la conséquence du gouvernement d'un seul chef. En outre, il arrive aussi souvent, et même plus, à un gouvernement composé de plusieurs citoyens, de devenir tyrannique, qu'à celui d'un seul maître; car dans les dissensions populaires on voit souvent un usurpateur prendre à lui seul l'autorité qu'on lui a déléguée et s'élever au-dessus des autres; ce que l'on a vu de tous les temps en est une preuve. Le régime républicain aboutit toujours à la tyrannie, comme il arriva dans la république romaine qui, après avoir eu à sa tête plusieurs magistrats, tomba aux mains du plus cruel tyran, après avoir passé à travers les dissensions populaires, les soulèvements et les guerres civiles. Et si l'on jette un regard attentif sur ce qui s'est fait et se fait encore de nos jours, on verra que les peuples gouvernés par plusieurs ont été plus tyrannisés que ceux qui n'étoient soumis qu'à la domination d'un seul. Si donc le meilleur gouvernement est toujours un mal, à cause du danger de la tyrannie, la tyrannie elle-même ne l'est pas moins; et si ce danger se produit plus souvent dans les gouvernements composés de plusieurs, que dans ceux qui n'ont qu'un seul chef, il s'ensuit naturellement, qu'il vaut mieux vivre sous un gouvernement monarchique que sous tout autre gouvernement.

ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus præsit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenent, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quæ proveniunt ex gubernatione unius. Amplius non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium, contingit sæpe unum super alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare, quod quidem ex his quæ pro tempore fuerunt, manifeste inspicere potest. Nam ferre omnium multorum

regimen est in tyrannidem terminatum, ut in romana republica manifeste apparet. Quæ dum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos incidat, et universaliter si quis præterita facta et quæ non fiunt diligenter consideret, plures inveniet excuisse tyrannidem in terris quæ per multos reguntur quam in illis quæ gubernantur per unum. Si igitur regimen quod est optimum regimen maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium.

CHAPITRE VI.

Cette conclusion, que le gouvernement d'un seul est très-bon naturellement, démontre comment le peuple doit se conduire à son égard, parce qu'il faut lui ôter tout prétexte d'oppression, et que, dans ce cas, il faut le tolérer, pour éviter un plus grand mal.

Puisqu'on doit préférer le gouvernement d'un seul chef, qui est le meilleur, et qu'il arrive quelquefois qu'il devient tyrannique, qui est tout ce qu'il y a de pire, il faut examiner scrupuleusement ce que doit faire une société, pour que son prince ne tombe pas dans la tyrannie. D'abord, il faut que celui qu'elle se choisit pour roi, soit de telle condition qu'il n'y ait point d'apparence qu'il devienne jamais un tyran. Samuel recommandant à Dieu le choix d'un monarque, dit au premier livre des Rois, chap. XIII : « Le Seigneur a choisi un homme de son cœur, » ensuite la constitution de l'état doit être faite de telle manière, qu'elle puisse ôter au prince tout prétexte de tyrannie, et que son pouvoir soit tellement tempéré, qu'il lui soit difficile de tomber dans les excès de la tyrannie. Nous dirons plus tard quelles doivent en être les conditions. Ensuite il nous faudra dire de quelle manière il faudroit arrêter ses excès, s'il dépassoit ses pouvoirs. Car il vaudroit mieux supporter quelque temps ses abus de pouvoir, s'ils n'étoient pas trop criants, que de jeter la société dans les embarras d'une révolution, bien plus graves que la tyrannie elle-même, en déposant le monarque. Car il pourroit arriver que ceux qui tenteroient de le détrôner ne pourroient prévaloir, et qu'alors sa domination tyrannique devint plus insupportable. Que si la révolution avoit le dessus, il pourroit s'élever des divisions dans le peuple, soit pendant

CAPUT VI.

Conclusio, quod regimen unius simpliciter sit optimum, ostendit qualiter multitudo se debet habere circa ipsum, quia auferenda est ei occasio ne tyranniset, et quod etiam in hoc est tolerandus propter majus malum vitandum.

Quia ergo unius regimen præhægendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti, quod est pessimum, ut ex dictis patet, laborandum est diligenti studio, ut sic multitudini provideatur de rege ut non incidant in tyrannum. Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare. Unde Samuel Dei providentiam erga institutionem regis commendans, ait

I. Reg., XIII : « Quæsit sibi Dominus virum secundum cor suum, » deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit. Quæ quidem ut fiant, in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posses occurri. Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam tyrannum agendo multis implicari periculis, quæ sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt prævalere non possint, et sic provocata tyrannus magis desaviet. Quod si prævalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multoties gravissimæ dissensiones in populo, sive

l'insurrection, soit après le renversement du pouvoir, et se former des factions. Car il arrive quelquefois que celui que le peuple met à sa tête pour déposséder un tyran, devient tyran lui-même ; et dans la crainte d'être victime de son propre système, il opprime le peuple d'un joug plus pesant que le premier qu'il a brisé. Il arrive, en effet ordinairement, que le second est plus despote que le premier, en continuant ses errements, surchargés encore de tout ce que la méchanceté de son cœur lui a suggéré. On dit que les Syracusains, pleurant la mort d'un de leurs tyrans, une vieille femme, encore pleine de sens et qui avoit comme survécu à elle-même, prioit continuellement. Le nouveau tyran l'ayant appris, lui demanda pourquoi elle agissoit ainsi. Elle lui répondit : « Pendant que j'étois jeune, nous avions un tyran cruel ; je désirois sa mort : peu de temps après qu'on l'eût assassiné, un plus cruel lui succéda ; je crus que nous verrions s'adoucir le joug qui pesoit sur la patrie, et voilà que toi, qui es venu après lui, es encore bien plus intolérable. Si malheureusement tu venois à périr, tu serois suivi d'un autre plus méchant que toi. »

Quelques-uns ont pensé que lorsque le joug de la tyrannie est devenu insupportable, c'est au plus brave de tuer le tyran et de se dévouer à la mort, pour le salut du peuple. L'ancien Testament nous en offre des exemples. Aioth passa bien son épée au travers du corps d'Eglon, roi de Moab, qui tenoit le peuple de Dieu dans une dure servitude, et devint juge du peuple. Mais cette opinion est opposée à la doctrine apostolique. Car saint Pierre nous apprend qu'il faut être respectueusement soumis aux princes bons et sages, mais même aux païens, II. S. Pierre, ch. II : « C'est une grace de Dieu de souffrir injustement des persécutions pour la cause de Dieu. » Aussi, malgré

dum in tyrannum insurgitur, sive post dejectionem tyranni erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam ut interdum dum alicujus auxilio multitudo expellit tyrannum, ille potestate accepta tyrannidem arripiat, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviori servitute subditos opprimat. Sic enim in tyrannide solet contingere, ut posterior gravior fiat quam præcedens, dum præcedentia gravamina non deserit, et ipsa ex sui cordis malitia nova excogitat ; unde Syracusis quondam Dionysii mortem omnibus desiderantibus, anus quædam ut incolumis et sibi superstes esset continue orabat ; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa puella, inquit, « existens cum gravem tyrannum haberemus, mortem ejus cupiebam, quo interfecto aliquantulum durior successit, ejus quoque dominationem finiri

magnum existimabam, tertium te importuniorum habere cœpimus rectorem. Itaque si tu fueris assumptus, deterior in locum tuum succedet. »

Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis ; cujus rei exemplum etiam in veteri testamento habetur. Nam Aioth quidam Eglon regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sic infixa in ejus femore interemit et factus est populi judex. Sed hoc apostolicæ doctrinæ non congruit. Docet enim nos Petrus, non bonis tantum et modestis, verum etiam discolis dominis reverenter subditos esse. II. *Petr.*, II : « Hæc est enim gratia si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens injuste ; » unde cum multi romani impe-

que plusieurs empereurs romains aient persécuté odieusement la foi de Jésus-Christ, et qu'un grand nombre de personnes de toutes les classes de la société se fût converti au christianisme, jamais on n'opposa d'autre résistance que celle de la patience, qui accompagnoit les victimes jusque dans les amphithéâtres et sur le bûcher, bien que souvent les martyrs eussent pu se défendre, comme, par exemple, la légion thébaine, et ils sont loués de ne l'avoir pas fait. Aussi, doit-on croire que Aioth crut tuer un ennemi plutôt qu'un chef du peuple, quoique tyran. C'est pourquoi nous voyons dans l'ancien Testament, qu'on mit à mort les meurtriers de Joas, roi de Juda, quoiqu'infidèle au culte de Dieu, et on fit grâce à leurs enfants selon les préceptes de la loi. Il y auroit danger pour la société, si chacun, suivant son idée, pouvoit attenter à la vie des princes, même tyrans. Les méchants s'exposent plus ordinairement à ce péril que les bons, car ils ne supportent pas moins impatiemment le joug des rois que celui des tyrans, parce que, selon la pensée de Salomon, « un roi sage disperse les impies. » Si chacun pouvoit, à son gré, attenter à la vie d'un roi, il y auroit plus de dangers à sacrifier un roi, qu'il n'y auroit d'avantages dans la mort d'un tyran. Il semble, en effet, que c'est par l'autorité publique qu'on doit s'opposer à la tyrannie des princes, et non par les entreprises de quelques particuliers. Parce que, d'abord, si une société a le droit de se donner un roi, elle a également celui de le déposer ou de tempérer son pouvoir, s'il en abuse d'une manière tyrannique. Et il ne faut pas croire que cette société là agisse d'une manière injuste en chassant un tyran qu'elle s'est donné, même à titre héréditaire, parce qu'en se conduisant en mauvais prince, dans le gouvernement de l'Etat, il a mérité que ses sujets brisassent le pacte d'obéissance. C'est ainsi que les Romains renversèrent du trône Tar-

ratores fidem Christi persecuerentur tyrannice, magnaque multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo, sed mortem patienter et armati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebæorum legione manifeste apparet; magisque Aioth judicandus est hostem interemisisse, quam populi rectorem, licet tyrannum: unde et in veteri testamento leguntur occisi fuisse hi qui occiderunt Joas regem Juda, quamvis a cultu Dei recedentem, eorumque filiis reservatis secundum legis præceptum. Esset autem hoc multitudini periculosum et ejus rectoribus, si privata præsumptione aliqui attentarent præsidium necem etiam tyrannorum. Plurimumque enim hujusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni. Malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum,

quia secundum sententiam Salomonis: « Dissipat impios rex sapiens. » Magis igitur ex hujus præsumptione immineret periculum multitudini de amissione regis, quam remedium de subtractione tyranni. Videtur autem magis contra tyrannorum sævitiam non privata præsumptione aliquorum, sed autoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refrænari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subjecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium super-

quin le superbe, qu'ils s'étoient donné pour roi, à cause de sa tyrannie et de celle de ses enfants, et se soumirent à un pouvoir moins grand, c'est-à-dire à la puissance consulaire. De même, Domitien, qui avoit succédé à deux excellents princes, son père Vespasien et son frère Titus, fut mis à mort par le sénat, et toutes les lois injustes qu'il avoit portées contre les romains, furent révoquées par un sénatus-consulte. Il arriva par là, que le bienheureux évangéliste saint Jean, le disciple bien-aimé de Dieu, qui avoit été exilé par Domitien lui-même, dans l'île de Pathmos, fut rappelé à Ephèse, par un ordre du sénat.

Mais s'il appartient à une autorité supérieure de donner un roi à un peuple, il faut attendre qu'elle arrête les excès de la tyrannie. C'est ainsi que les Juifs, écrasés par la puissance d'Archelaüs, qui avoit succédé à son père Hérode au trône de Judée, et dont il imitoit la cruauté, portèrent leurs plaintes à César-Auguste. D'abord, on diminua son pouvoir et on lui enleva le titre de roi, et la moitié de son royaume fut donnée à ses deux frères; et comme il continuoit ses persécutions, Tibère César l'envoya en exil à Lyon, ville des Gaules. Que si tout secours humain est impossible contre un tyran, il faut avoir recours à Dieu qui est le roi de tous et notre secours dans la tribulation. Car il est de sa puissance de convertir la cruauté du cœur d'un roi en douceur, selon cette sentence du livre des Proverbes de Salomon, chap. XII : « Le cœur du roi est dans la main de Dieu, et il le tourne comme il lui plaît. » Il changea bien en douceur la cruauté du cœur d'Assuérus, qui préparoit le massacre général des Juifs. C'est bien Dieu qui changea tellement le cruel Nabuchodonosor, qu'il en fit le hérault de la puissance divine : « Maintenant donc, dit-il, moi Na-

bum, quem in regem susceperant, propter ejus et filiorum tyrannidem a regno ejecerunt substituta minori, scilicet consulari potestate. Sic etiam Domitianus, qui modestissimis Imperatoribus Vespasiano patri et Tito fratri ejus successerat, dum tyrannidem exercet, a senatu Romano interemptus est, omnibus quæ perverse Romanis fecerat per senatusconsultum juste et salubriter in irritum revocatis. Quo factum est, ut Beatus Joannes Evangelista dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Pathmos Insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur.

Si vero ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai qui in Judæa pro Herode patre suo regnare jam cœperat, paternam malitiam imitantis Judæis contra

eum querimoniam ad Cæsarem Augustum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur ablato sibi regio nomine, et medietate regni sui inter duos fratres suos divisa : deinde cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Cæsare relegatus est in exilium apud Lugdunum Galliæ civitatem. Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adjutor in oportunitatibus in tribulatione. Ejus enim potentia subest, ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem secundum Salomonis sententiam, *Prov.*, XII : « Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud. » Ipse enim regis Assueri crudelitatem, qui Judæis mortem parabat, in mansuetudinem vertit. Ipse est qui ita Nabuchodonosor crudelem regem convertit, quod factus est divinæ potentia prædicator. « Nunc igitur,

buchodonosor, je loue, je glorifie le roi du ciel et je publie sa grandeur et sa gloire, parce que toutes ses œuvres sont fondées dans la vérité, que toutes ses voies sont pleines de justice, et qu'il peut humilier les superbes. » Il peut détruire les tyrans qu'il juge inconvertis-sables, ou les renverser dans la poussière, selon ces paroles du sage dans l'Écclésiaste, chap. X : « Dieu a détruit le trône des superbes et a mis les humbles à leur place. » C'est encore lui qui, voyant l'affliction de son peuple en Égypte, et qui, prêtant l'oreille à ses cris, précipita le tyran Pharaon, avec son armée, dans la mer. C'est lui qui renversa de son trône ce même Nabuchodonosor, autrefois si superbe, le bannit de la société des hommes et le changea en bête. Son bras ne s'est, sans doute, pas raccourci, pour qu'il ne puisse délivrer son peuple des tyrans. Car il lui promet par son prophète Isaïe, qu'il le fera reposer de ses travaux, qu'il le délivrera de sa honte et de la dure servitude à laquelle il avoit été assujéti. Et il dit dans Ezéchiél, chap. XXXIV : « Je délivrerai mon peuple de leur gueule, » c'est-à-dire de la gueule des pasteurs, qui se paissent eux-mêmes. Mais, pour qu'un peuple mérite ce bienfait de Dieu, il doit arrêter le cours de ses iniquités, parce qu'il arrive que, par une permission divine, les impies sont appelés à la souveraineté, en punition des péchés d'un peuple, comme le Seigneur le dit lui-même au chap. XIII du prophète Osée : « Je te donnerai un roi dans ma colère; » et il ajoute dans Job, ch. XXXIV : « Qu'il fait régner un prince hypocrite, à cause des péchés du peuple. » Il faut donc mettre fin à l'iniquité, pour faire cesser les malheurs de la tyrannie.

inquit, ego Nabuchodonosor laudo, et magnifico, et glorifico regem cœli, quia opera ejus vera et viæ ejus judicia, et gradientes in superbia potest humiliare, » *Dan.*, IV. Tyrannos vero quos reputat conversione indignos, potest auferre de medio, vel ad infimum statum reducere, secundum illud Sapientis, *Eccl.*, X : « Sedem ducum superbiorum destruxit Deus, et sedere fecit mites pro eis. » Ipse enim qui videns afflictionem populi sui in *Ægypto*, et audiens eorum clamorem, Pharaonem tyrannum dejecit cum exercitu suo in mare. Ipse est qui memoratum Nabuchodonosor prius superbientem non solum ejectum de regni solio, sed etiam de hominum consortio in similitudinem bestię commutavit. Nec

enim abbreviata manus ejus est, ut populum suum a tyrannus liberare non possit. Promittit enim populo suo per *Isaiam* requiem se daturum a labore et confusione, ac servitute dura qua antea servierat. Et per *Ezech.*, XXXIV, dicit : « Liberabo meum gregem de ore eorum, » scilicet pastorum qui pascunt seipos. Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente Domino per *Oseam*, XIII : « Dabo tibi regem in furore meo, » et in *Job*, XXXIV, dicitur quod « regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. » Tollenda est igitur culpa ut cessata tyrannorum plaga.

CHAPITRE VII.

Dans ce chapitre le saint docteur demande quel doit être le principal mobile d'un roi sur le trône, l'honneur ou la gloire. Il expose les différentes opinions et il donne la sienne.

Puisque, comme nous l'avons dit, la grande tâche d'un roi est de chercher à faire le bonheur de ses Etats, sa charge deviendrait trop pénible, si elle n'étoit compensée par quelque avantage. Il faut donc examiner quelle est la récompense la plus digne d'un bon roi. Quelques-uns ont cru qu'il n'y en avoit point d'autre, que l'honneur et la gloire. C'est pourquoi Cicéron dit, dans son traité de la République, que « l'aliment du chef d'une cité, c'est la gloire. » Aristote semble en donner la raison dans sa Morale : « Parce que, dit-il, si l'honneur et la gloire ne suffisent point à un roi, il devient tyran. » Chacun, en effet, est naturellement porté à rechercher ce qui fait son bonheur. Si donc l'honneur et la gloire ne suffisent pas à un prince, il recherchera la volupté et les richesses, et se livrera à des exactions et à des rapines envers ses sujets. Mais il y a plusieurs inconvénients dans cette manière de voir.

D'abord, il en coûteroit trop aux rois de se condamner à tant de peine et à tant de sollicitude, pour une récompense si futile. Car parmi les choses humaines, rien de plus vain que la gloire et les faveurs de la multitude, puisqu'elles tiennent à l'opinion des hommes, qui est ce qu'il y a de plus variable au monde. Aussi Isaïe, chap. XL, appelle-t-il la gloire, la fleur de l'herbe. Ensuite le désir de la gloire humaine nuit à la grandeur de l'ame. Car celui qui recherche la faveur des hommes, doit consulter l'opinion, dans tout ce qu'il dit ou ce

CAPUT VII.

Hic quærit sanctus doctor, quid præcipue movere debeat regem ad regendum, utrum honor vel gloria, et ponit opiniones circa hoc quod sit tenendum.

Quoniam autem secundum prædicta, regis est bonum multitudinis quærere, nimis videtur onerosum regis officium, nisi ei aliquod proprium bonum ex hoc proveniret. Oportet igitur considerare, quare sit boni regis conveniens præmium. Quibusdam igitur visum est non esse aliud, nisi honorem et gloriam, unde et Tullius *De repub.*, diffinit « principem civitatis esse alendum gloria, » cujus rationem Aristoteles in lib. *Ethic.* assignare videtur, « quia princeps cui non sufficit honor et gloria, consequenter tyrannus efficitur. » Inest enim animis omnium, ut proprium

bonum quærant. Si ergo contentus non fuerit princeps gloria et honore, quæret voluptates et divitias, et sic ad rapinas et subditorum injurias convertetur. Sed si haec sententiam receperimus, plurima sequuntur inconvenientia.

Primo namque hoc regibus dispendiosum esset, si tot labores et sollicitudines paterentur pro mercede tam fragili. Nihil enim videtur in rebus humanis fragilius gloria et honore favoris hominum, cum dependeat ex opinionibus hominum, quibus nihil mutabilius in vita hominum, et inde est quod Esaias propheta, XL, hujusmodi gloriam nominat florem fœni; deinde humanæ gloriæ cupido animi magnitudinem aufert. Qui enim favorem hominum quærit, necesse est, ut in omni eo quod dicit aut facit, eorum voluntati deserviat, et sic dum placere hominibus.

qu'il fait, et en s'appliquant à plaire aux hommes, il devient l'esclave de tout le monde. C'est pourquoi Cicéron, dans ses Offices, exhorte-t-il à fuir la gloire. Elle ne laisse plus de liberté d'esprit, bien le plus désirable à tous les grands cœurs. Or, rien ne convient mieux à un prince, qui n'est établi que pour faire le bien, que la grandeur d'âme. La gloire humaine est donc une récompense indigne de l'office de roi.

Ensuite, ce prix offert à la cupidité des princes est nuisible à la société : car, il est du devoir d'un homme de bien, de mépriser la gloire, comme tous les autres biens temporels. Car une âme forte et généreuse doit mépriser la gloire aussi bien que la vie, en sorte que, chose étonnante, parce que la gloire accompagne d'ordinaire les actions vertueuses, il y a de la vertu à mépriser la gloire, et l'homme s'honore par ce sublime dédain de l'honneur, selon ces paroles de Fabius : « Celui qui méprise la gloire, en recueillera une véritable. » Saluste dit de Caton : « Plus il fuyoit la gloire, plus elle le poursuivait. » Et les disciples de Jésus-Christ se montraient les ministres de Dieu, par la gloire et l'ignominie, par la bonne et la mauvaise renommée. La gloire n'est donc point un prix assez noble pour un homme de bien, objet ordinaire de son mépris. Si ce doit donc être la seule récompense proposée aux princes, il s'ensuivra que les hommes vertueux ne voudront pas de la souveraineté, ou s'ils s'y condamnent, ils n'en seront pas suffisamment récompensés. En outre, la passion de la gloire engendre bien des maux.

Car beaucoup, dans leur désir immodéré de la gloire, se laissent aller à la passion de la guerre, se perdent eux et leurs armées dans des batailles qui mettent la liberté de la patrie à la discrétion d'un ennemi victorieux. Aussi le général romain Torquatus, pour éviter ce

studet, fit servus singulorum. Propter quod et idem Tullius in lib. *De officiis*, cavendam dicit gloriæ cupidinem. Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Nihil autem principem, qui ad bona peragenda instituitur, magis decet quam animi magnitudo. Est igitur incompetens regis officio humanæ gloriæ præmium.

Simul etiam est multitudini nocivum, si tale præmium statuatur principibus, pertinet enim ad boni viri officium, ut contemnat gloriæ sicut alia temporalia bona. Virtuosi enim et fortis animi est pro justitia continere gloriæ sicut et vitam, unde fit quiddam mirabile, ut quia virtuosos actus sequitur gloria, ipsa gloria virtuosos contemnat, et ex contemptu gloriæ homo gloriosus reddatur, secundum

sententiam Fabii dicentis : « Gloriam qui spreverit, veram habebit, » et de Catone dixit Salustius : « Quo minus petebat gloriæ, tanto magis assequabatur illam, » ipsique Christi discipuli se sicut Dei ministros exhibebant per gloriæ et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam. Non est igitur boni viri conveniens præmium gloria, quam contemnunt boni. Si igitur hoc solum bonum statuatur præmium principibus, sequetur bonos viros non assumere principatum, aut si assumpserint, impræmiatos esse. Amplius, ex cupidine gloriæ periculosa mala proveniunt.

Multi enim dum immoderate gloriæ in rebus bellicis quærunt, se ac suos perdidit exercitus libertate patriæ sub hostili potestate redacta : unde Torquatus Romanus princeps in exemplo hujus vitandi

malheur, en faisant un exemple, fit mourir son fils qui, emporté par l'ardeur de la jeunesse, avoit cédé aux provocations de l'ennemi, et avoit gagné la bataille, de peur que son exemple ne fit plus de mal qu'il n'y avoit d'avantage dans la gloire d'avoir tué un ennemi. La passion de la gloire a encore son vice familier, c'est-à-dire, la dissimulation. En effet, comme il est difficile d'avoir et que peu d'hommes acquièrent une véritable et solide vertu, et que par conséquent il y en ait peu qui soient dignes des honneurs, un grand nombre, désireux de la gloire, feignent la vertu. C'est pourquoi, comme dit Saluste, « l'ambition fait bien des hypocrites. » Leur bouche exprime rarement ce qu'il y a dans leur cœur, et leur figure trahit toujours leur pensée. Notre divin Sauveur appelle hypocrites, c'est-à-dire dissimulés, ceux qui font de bonnes œuvres, pour se faire voir aux hommes. Ainsi donc de même qu'il est dangereux pour l'état qu'un monarque, qui fait consister le bonheur d'être roi dans les richesses et la volupté, devienne ravisseur et débauché, de même y a-t-il à craindre que, s'il le place dans la gloire, il soit présomptueux et dissimulé. Mais autant qu'il est permis de juger l'intention des sages autorités que nous avons citées, elles ne proposent point à l'ambition d'un roi la gloire et l'honneur, comme si cela seul devoit être le but principal d'un bon roi; mais il est plus excusable de chercher la gloire, que les richesses ou la volupté. Car ce vice a quelque affinité avec la vertu, puisque l'ambition, qui tourmente les hommes, n'est autre chose, comme dit saint Augustin, que le jugement d'hommes qui pensent du bien des hommes. En effet l'ambition de la gloire a, dans le fait, quelque chose de la vertu, en tant qu'il veut l'approbation des gens de bien et qu'il craint de leur déplaire. Puis donc qu'il y a peu d'hommes qui atteignent à la perfection de la vertu, il est préférable de mettre à la

discriminis, filium qui contra imperium suum provocatus ab hoste juvenili ardore pugnavit, licet vicisset, occidit ne plus mali esset in presumptionis exemplo, quam utilitatis in gloria hostis occisi. Habet etiam cupido gloriæ aliud sibi familiare vitium, simulationem videlicet. Quia enim difficile est, paucisque contingit veras virtutes assequi, quibus solis honor debetur, multi gloriæ cupientes virtutum simulatores fiunt. Propter quod sicut dicit Salustius : « Ambitio multos mortales falsos fieri coegit. » Aliud clausum in pectore, aliud promptum habere in lingua, magisque vultum quam ingenium habere. Sed et Salvator noster eos qui bona opera faciunt ut ab hominibus videantur, hypocritas, id est, simulatores vocat. Sicut igitur periculosum est multitudinî, si princeps voluptates et divitias quærat pro præmio, ut raptor et contumeliosus fiat, ita periculosum est cum detinetur gloriæ præmio, ne præsumptuosus et simulator existat. Sed quantum ex dictorum sapientium intentione apparet non ea ratione honorem et gloriæ pro præmio principi decreverunt tanquam ad hoc principaliter ferri debeat boni regis intentio, sed quia tolerabilius est si gloriæ quærat, quam si pecuniam cupiat vel voluptatem sequatur. Hoc enim vitium virtuti propinquius est, cum gloriæ quam homines cupiunt, ut ait Augustinus, nihil aliud sit, quam iudicium hominum bene de hominibus opinantium. Cupido enim gloriæ aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem honorum approbationem quærit, et eis displicere recusat. Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus tolerabilius videtur, si præferatur ad regimen, qui vel iudicium homi-

tête du gouvernement, celui qui, craignant l'opinion, ne fera jamais le mal ouvertement.

Car celui qui ambitionne la gloire prend la véritable voie qui est la pratique de la vertu, afin d'être approuvé des hommes, ou il tache d'y arriver par la ruse et la fourberie. Mais si celui qui aspire au pouvoir, sans souci de la gloire, ne redoute point l'opinion des honnêtes gens, il tâche d'arriver à ses fins par les crimes les plus audacieux ; en sorte qu'il est plus cruel et plus cynique que les animaux, comme on le voit dans Néron, qui étoit d'une telle impudicité, au rapport de saint Augustin, qu'on eût pensé qu'il étoit incapable d'une action tant soit peu virile et forte, et tellement cruel, qu'on eût dit qu'il n'y avoit rien d'humain dans son cœur. Ceci est assez bien expliqué par ce que dit Aristote dans sa Morale, de l'homme noble et généreux, qu'il ne recherche pas les honneurs et la gloire, comme quelque chose de grand, qui suffit à la récompense de la vertu, mais il n'attend rien des hommes au-delà de ceci. Car l'hommage que l'on rend à un homme à cause de sa vertu, est ce qu'il y a de préférable à toutes les choses de ce monde.

CHAPITRE VIII.

Le saint Docteur explique ici quelle est la véritable fin qu'un Roi doit se proposer pour bien gouverner.

Puisqu'enfin les honneurs de ce monde et la gloire des hommes sont insuffisants pour récompenser les services d'un roi, il nous faut rechercher qu'elle est la récompense qui lui revient. Il n'en a pas d'autre que celle que Dieu lui réserve dans l'autre vie. Car le serviteur attend que son maître lui paie ses services. Or un prince, en gouvernant ses sujets, devient le serviteur de Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre, dans son épître aux Romains, chap. XIII, que « tout pouvoir vient du

num metuens, a malis manifestis retrahitur.

Qui enim gloriam cupit, aut vera via per virtutis opera nititur, ut ab hominibus approbetur, vel saltem dolis ad hoc contendit atque fallaciis. Atqui dominari desiderat, si cupiditate gloriæ carens non timeat bene judicantibus displicere, per apertissima scelera quærit plerumque obtinere quod diligit, unde bestias superat sine crudelitatis, sine luxuriæ vitiiis, sicut in Nerone Cæsare patet, cujus ut Augustinus dicit, tanta luxuria fuit ut nihil putaretur ab eo virile metuendum, tanta crudelitas ut nihil molle habere putaretur. Hoc autem satis exprimitur per id quod Aristoteles de magnanimo in *Ethic.* dicit, quod non quærit honorem et gloriam quasi aliquid magnum, quod sit virtutis sufficiens præmium, sed nihil ultra hoc ab

hominibus exigit. Hoc enim inter omnia terrena videtur esse præcipuum, ut homini ab hominibus testimonium de virtute reddatur.

CAPUT VIII.

Hic declarat sanctus doctor, qualis est verus finis regis, qui monere ipsum debet ad bene regendum.

Quoniam ergo mundanus honor et hominum gloria regiæ sollicitudinis non est sufficiens præmium, inquirendum restat, quale sit eidem sufficiens. Est autem conveniens, ut rex præmium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio præmium expectat a Domino ; rex autem populum gubernando minister Dei est, dicente Apostolo *Rom.*, XIII, quod « omnis potestas a Domino Deo est, » et quod est Dei minister vindex in iram ei qui male agit, et in lib.

Seigneur Dieu et qu'un roi est le ministre de Dieu, pour punir celui qui fait mal. » Les rois sont appelés les ministres de Dieu, au livre de la Sagesse. Les rois doivent donc attendre de Dieu leur récompense, en qualité de rois. Il les récompense bien quelquefois par des biens temporels, mais ceci est commun aux bons et aux méchants. Aussi le Seigneur dit-il, au chap. XXIX d'Ezéchiel : « Nabuchodonosor, roi de Babylone, a parfaitement secondé mes desseins, avec son armée, contre Tyr, et il n'en a pas été récompensé, ni son armée, pour ce qu'elle a fait dans mes vues, contre Tyr, » c'est-à-dire, en ce sens, comme dit l'Apôtre, « qu'un roi est le ministre de Dieu, pour la punition des méchants. » Et ensuite il ajoute touchant la récompense : « C'est pourquoi le Seigneur Dieu dit, voilà que j'établirai Nabuchodonosor, roi de Babylone, dans la terre d'Egypte, il pillera ses richesses et elle deviendra la récompense de son armée. » Si donc Dieu récompense si magnifiquement des rois impies qui combattent les ennemis de Dieu, bien que ce ne soit pas dans l'intention de le venger, mais pour servir leur haine et leur ambition, tellement qu'il leur fasse gagner des empires, en leur donnant la victoire sur leurs ennemis, et qu'il leur promette des dépouilles opimes, que ne fera-t-il pas aux bons princes, qui gouvernent le peuple de Dieu avec des intentions paternelles, et qui combattent ses ennemis ? Il leur promet non une récompense temporelle, mais une éternelle, non dans un autre, mais dans lui-même ; d'après la parole de saint Pierre aux pasteurs du peuple de Dieu, au chap. V de sa première Eptre : « Paissez le peuple de Dieu, qui vous est confié, afin que, lorsque viendra le prince des Pasteurs, » c'est-à-dire le Christ, Roi des rois, « vous receviez l'immortelle couronne de gloire. » Isaïe dit de cette couronne, au chap. XXVIII : « Le Seigneur sera la couronne de joie et le diadème de gloire de son peuple. »

Sap., reges Dei esse ministri describuntur. Debent igitur reges pro suo regimine præmium expectare a Deo. Remunerat autem Deus pro suo ministerio reges interdum temporalibus bonis, sed talia præmia sunt bonis malisque communia : unde Dominus *Ezech.*, XXIX, dicit : « Nabuchodonosor rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei, nec exercitui ejus de Tyro pro servitute qua servivit mihi adversus eam, » ea scilicet servitute qua potestas secundum Apostolum, Dei minister est vindex in iram ei qui male agit ; et postea de præmio subdidit : « Propterea hæc dicit Dominus Deus : Ecce ego dabo Nabuchodonosor regem Babylonis in terra Ægypti, et diripiet spolia ejus et erit mer-

ces exercitui ejus. » Si ergo reges iniquos contra Dei hostes pugnantes, licet non intentione serviendi Deo, sed sua odia et cupiditates exequendi, tanta mercede Dominus remunerat, ut de hostibus victoriam tribuat, regna subjiciat et spolia diripienda proponat, quid faciet bonis regibus qui pia intentione Dei populum regunt et hostes impugnant ? Non quidem terrenam, sed æternam mercedem eis promittit, nec in alio quam in seipso, dicente Petro pastoribus populi Dei, *I. Petr.*, XV : « Pascite qui in vobis est gregem Domini, ut cum venerit Princeps pastorum, » id est, rex regum, Christus, « percipiatis immarcescibilem gloriæ coronam, » de qua dicit *Isa.*, XXVIII : « Erit Dominus sertum exultationis et diadema gloriæ populo suo. »

La raison le dit assez clairement, car il est gravé dans l'esprit de tout être raisonnable, que la béatitude est le prix de la vertu. Car on appelle vertu ce qui fait le bonheur et rend les actions bonnes. Or, quiconque fait le bien, s'efforce de parvenir au but de ses desirs, qui est la félicité, que personne ne peut s'empêcher d'ambitionner. Or, ce qui rend l'homme heureux, est la juste récompense de la vertu. Et si les bonnes actions sont le fait de la vertu, le fait d'un roi est de bien gouverner ses sujets : or ce qui doit faire le bonheur d'un roi, sera sa récompense. Considérons donc quelle elle doit être. Nous appelons béatitude la fin dernière de nos desirs. Nos desirs ne vont pas jusqu'à posséder l'infini, car ce désir naturel seroit vain, puisque nous ne pouvons pas aller au-delà de l'infini. Mais puisque le désir de la nature intelligente est la possession de tous les biens, ce bien seul rendra heureux, après lequel il n'y a rien de plus à désirer. Aussi la béatitude est-elle appelée le bien parfait, comme embrassant en soi tout ce qu'on peut désirer, et tel qu'il n'y a rien de semblable sur la terre; car ceux qui ont des richesses, en désirent encore davantage, et de tout ainsi. Et si on ne demande rien davantage, on voudroit toujours conserver ce que l'on a, ou le remplacer par d'autres jouissances, car rien de stable sur la terre, par conséquent rien ici-bas qui puisse apaiser nos desirs. Il n'y a donc rien de terrestre qui puisse rendre heureux et qui puisse récompenser dignement un roi.

En outre, la perfection dernière de quoi que ce soit et le bien parfait dépend d'un être supérieur. Les choses corporelles elles-mêmes sont améliorées par leur union avec ce qui est plus précieux qu'elles; et elles sont détériorées par leur adjonction à ce qui vaut moins qu'elles.

Hoc autem ratione manifestatur. Est enim mentibus omnium ratione utentium inditum, virtutis præmium beatitudinem esse. Virtus enim uniuscujusque rei describitur, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Ad hoc autem quisque bene operando nititur pervenire, quod est maxime desiderio inditum; hoc autem est esse felicem, quod nullus potest non velle. Hoc igitur præmium virtutis convenienter expectatur, quod hominem beatum facit. Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene regere subditos, hoc etiam erit præmium regis, quod eum faciat esse beatum. Quid autem hoc sit, hinc considerandum est. Beatitudinem quidem dicimus ultimum desideriorum finem. Neque enim desiderii motus usque in infinitum procedit; esset enim inane naturale desiderium, cum infinita pertransiri non possint. Cum autem desiderium intellectualis naturæ sit universalis

boni, hoc solum bonum vere beatum facere poterit, quo adepto nullum bonum restat quod amplius desiderari possit: unde et beatitudo dicitur bonum perfectum, quasi omnia desiderabilia in se comprehendens, tæte autem non est aliquod bonum terrenum; nam qui divitias habent, amplius habere desiderant, et simile patet in cæteris. Et si ampliora non quærent, desiderat tamen ut ea permaneant, vel alia in locum eorum succedant. Nihil enim permanens invenitur in rebus terrenis, nihil igitur terrenum est, quod quietare desiderium possit. Neque igitur terrenum aliquod beatum facere potest, ut possit esse regis conveniens præmium.

Adhuc, cujuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiore dependet, quia et ipsa corporalia meliora redduntur ex adjunctione meliorum, pejora vero si deterioribus misceantur. Si enim argento misceatur aurum, argentum

Si on mêle de l'or avec de l'argent, l'argent en devient meilleur, si on y coule du plomb, il est gâté par cet alliage. Toutes les choses de la terre sont bien au-dessous des désirs du cœur de l'homme. La béatitude est la perfection finale de l'homme et le bien accompli auquel tendent ses désirs ; il n'y a donc rien sur la terre qui soit capable de faire le bonheur de l'homme : donc il n'y a rien, ici-bas, qui soit un prix suffisant pour les mérites d'un roi. Car, comme dit saint Augustin, ce n'est point parce qu'ils ont eu un long règne, ou qu'après une mort tranquille ils ont laissé leur couronne à leurs enfants, ou parce qu'ils ont affaibli les ennemis de l'état, ou enfin parce qu'ils ont pu échapper aux révolutions et les comprimer, que nous disons que les princes chrétiens sont heureux ; mais ceux-là seulement qui gouvernent avec équité, qui aiment mieux commander à leurs passions qu'à toutes les nations de la terre, qui se conduisent, non par un désir immodéré d'une vaine gloire, mais par amour du bonheur éternel. Ils sont heureux d'abord par l'espérance, et ils le seront plus tard par la possession, lorsque luira le jour que nous attendons tous. Rien de créé qui puisse rendre l'homme heureux et être destiné à faire la récompense d'un roi. Car tout être dirige ses désirs vers le principe duquel il tient l'existence. Or, la cause de l'ame de l'homme est Dieu, qui l'a faite à son image. Dieu seul peut donc remplir les désirs de l'homme, le rendre heureux et être la juste récompense d'un roi.

Et encore, l'ame de l'homme a la connaissance de tous les biens par l'intelligence, et les désire par la volonté : or, tous les biens ne sont qu'en Dieu seul. Il n'y a donc rien qui puisse rendre l'homme heureux, en accomplissant ses désirs, excepté Dieu, duquel le Psalmiste a dit, Ps. CII : « C'est lui qui comble tous vos désirs. » C'est donc en ses mains qu'un roi doit mettre sa récompense. C'est dans

sit melius, quod ex plumbi admixtione impurum efficitur. Constat autem terrena omnia esse infra mentem humanam ; beatitudo autem est hominis finalis perfectio, et bonum completum, ad quod omnes pervenire desiderant, nihil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere ; nec igitur terrenum aliquod est præmium regis sufficiens ; non enim ut Augustinus dicit, christianos principes quia diutius imperarunt, vel imperatores filios morte placida reliquerunt, vel hostes reipublicæ diminuerunt, vel cives adversum se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt ; sed felices eos dicimus, si juste imperant, si maluit cupiditatibus potius quam gentibus quibuslibet imperare, si omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriæ, sed propter charitatem felicitatis æternæ. Tales imperatores christianos felices dici-

mus, interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus advenerit. Sed nec aliquid aliud creatum est, quod beatum hominem faciat et possit regi decerni pro præmio. Tendit enim uniuscujusque rei desiderium in suum principium, a quo esse suum principium causatur. Causa vero mentis humanæ non est aliud quam Deus qui eam ad suam imaginem facit. Solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest et facere hominem beatum, et esse regi conveniens præmium. Amplius, mens humana universalis boni cognoscitiva est per intellectum et desiderativa per voluntatem : bonum autem universale non invenitur nisi in Deo. Nihil ergo est quod possit hominem beatum facere ejus implendo desiderium nisi Deus, de quo dicitur in *Psalm.* CII : « Qui replet in bonis desiderium tuum ; » in hoc ergo

cette pensée que le prophète David disoit au Psaume LXXII : « Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel et que vous ai-je demandé sur la terre? » Et répondant à cette question, il ajoute ensuite : « Il est bon de m'attacher à Dieu et de placer toute mon espérance dans le Seigneur Dieu. » Car c'est lui qui fait le salut des rois, non pas seulement le salut de ce monde, par lequel il sauve les hommes et les animaux, mais encore celui dont il parle dans Isaïe, ch. LI : « Mon salut sera pour l'éternité, celui par lequel il sauve les hommes en les égalant aux anges. » On peut donc se convaincre ainsi que l'honneur et la gloire sont la récompense des rois. Est-ce, en effet, l'honneur fugitif du monde qu'on peut comparer à cet honneur qui fait l'homme citoyen et ami de Dieu, qui le fait compter parmi les enfants de Dieu, et lui donne l'héritage du royaume du ciel avec Jésus-Christ? C'est l'honneur qui ravissoit David et qu'il désiroit avec tant d'ardeur, comme il le témoigne dans le Psaume CXXXVIII : « Mon Dieu, vous avez admirablement glorifié vos amis. » Quelle gloire humaine peut-on comparer à ces louanges, qui ne sont point l'effet de trompeuses flatteries, ou une erreur de l'opinion, mais l'expression sincère de la vérité, confirmée par le témoignage de Dieu, qui promet à ceux qui l'ont confessé devant les hommes, qu'il les avouera pour siens dans la gloire de son Père, en présence des anges? Ceux qui cherchent cette gloire la trouvent et ils sont sûrs d'obtenir encore la gloire des hommes qu'ils ne cherchent pas. à l'exemple de Salomon, qui obtint de Dieu non-seulement la sagesse qu'il avoit demandée, et fut encore le plus grand de tous les rois.

rex suum præmium statuere debet. Hoc igitur considerans David rex dicebat *Psalms*. LXXII : « Quid mihi est in cælo et a te quid volui super terram? » Qui quæstioni postea respondens, subjungit : « Mihi autem adhærere Deo bonum est et ponere in Domino Deo spem meam. » Ipse enim est qui dat salutem regibus, non solum temporalem, qua communiter salvat homines et jumenta, sed etiam eam de qua per *Isai.*, LI, dicit : « Salus autem mea in sempiternum erit, qua homines salvat, eos ad æqualitatem angelorum perducingens. » Sic igitur verificari potest, quod regis præmium est honor et gloria. Quis enim mundanus et caducus honor huic honori similis esse potest, ut homo sit civis et domesticus Dei et inter Dei filios computatus, et heredi-

tatem regni cœlestis assequatur cum Christo? Hic est honor quem concupiscens et admirans rex David dicebat *Psalms*. CXXXVIII : « Nimis honorati sunt amici tui Deus. » Quæ insuper humanæ laudis gloria huic comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientiæ testimonio producit, et Dei testimonio confirmatur, qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram angelis Dei? Qui autem hanc gloriam quærunt, eam inveniunt, et quam non quærunt gloriam hominum, consequuntur exemplo Salomonis, qui non solum sapientiam quam quæsit accepit a Domino, sed factus est super reges alios gloriosus.

CHAPITRE IX.

Le saint docteur prouve par plusieurs raisonnements et par un grand nombre d'exemples, que la récompense des rois tient le premier rang et le plus élevé dans la béatitude céleste.

Il reste à considérer en dernier lieu que les bons princes auront un rang élevé dans la foule des bienheureux. Car si la béatitude est le prix de la vertu, la vertu la plus parfaite doit occuper le rang le plus élevé. La vertu la plus éminente est celle qui fait qu'un homme, non-seulement se conduit lui-même avec sagesse, mais encore dirige les autres dans la voie du bien; et elle est d'autant plus grande que ceux qu'elle dirige sont plus nombreux. Et pour parler de la force du corps, un homme est d'autant plus valeureux, qu'il peut vaincre un plus grand nombre d'adversaires, et d'autant plus fort, qu'il peut soulever un poids plus considérable. Ainsi, il faut une plus grande vertu pour conduire une famille que pour se conduire soi-même, et bien plus encore pour gouverner une ville ou un royaume. Il faut donc une vertu supérieure, pour faire l'office de roi, et par conséquent une plus grande récompense lui est réservée dans la béatitude céleste. De même dans les arts et dans les états, ceux qui dirigent bien les autres sont plus honorables que ceux qui sont bien sous la direction d'autrui. Dans les choses spéculatives, c'est plus d'enseigner la vérité aux autres, que de pouvoir apprendre ce que l'on nous enseigne. Dans les arts, on estime davantage et on paie plus cher un architecte qui fait le plan d'un édifice que le maçon qui le construit sur ses dessins; et dans la guerre, on attribue plus de gloire à l'habileté du général qui a gagné une bataille, qu'à la valeur du soldat. Il en est ainsi d'un chef du peuple à l'égard des bonnes mœurs et de la conduite de ses Etats,

CAPUT IX.

Hic declarat sanctus doctor quod præmium regum et principum tenet supremum gradum in beatitudine celesti, et hoc multis rationibus ostenditur et exemplis.

Considerandum autem restat ulterius, quod et eminentem obtinebunt celestis beatitudinis gradum, qui officium regium digne et laudabiliter exequuntur. Si enim beatus virtutis est præmium, consequens est, ut majori virtuti major gradus beatitudinis debeatur. Est autem præcipua virtus qua homo aliquis non solum seipsum, sed etiam alios dirigere potest; et tanto magis, quanto plurimum est regitiva; quia et secundum virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur, quanto plures vincere potest, aut pondera plura levare. Sic igitur major virtus requiritur ad re-

gendum domesticam familiam, quam ad regendum seipsum, multoque major ad regimen civitatis et regni. Est igitur excellentis virtutis bene regium officium exercere, debetur igitur ei excellens in beatitudine præmium. Adhuc in omnibus artibus et potentiis laudabiliores sunt qui alios bene regunt, quam qui secundum alienam directionem bene se habent. In speculativis enim majus est veritatem aliis docendo tradere, quam quod ab aliis docetur capere posse. In artificiosis etiam majus existimatur, majorique conducitur pretio architector qui ædificium disponit, quam artifex qui secundum ejus dispositionem manualiter operatur; et in rebus bellicis majorem gloriam de victoria sequitur prudentia ducis, quam militis fortitudo. Sic autem se habet rector multitudinis in his quæ a singulis secundum vir-

comme d'un maître qui enseigne, d'un architecte qui bâtit et d'un général qui remporte la victoire. Un roi qui gouverne sagement doit donc être autrement récompensé que celui de ses sujets qui se conduit bien, sous l'action de ses lois.

En outre, si c'est l'effet de la vertu de rendre bonnes les actions des hommes, on aura d'autant plus de mérite qu'on fera plus de bien à l'aide de la vertu. Or, le bonheur de la société est bien plus grand et plus divin que le bonheur d'un seul; aussi permet-on quelquefois le malheur d'un homme pour le bien de la société; par exemple, la mort d'un assassin, dans l'intérêt de la tranquillité publique. Et Dieu ne permettrait pas qu'il y eût de mal dans le monde, s'il ne tournoit au profit et à la beauté de l'ordre général. Or, il est d'un roi de procurer par tous ses efforts le bien de la société. Donc il est digne d'une plus grande récompense pour un sage gouvernement, qu'un simple particulier pour une bonne action.

Ceci acquiert encore un plus grand degré d'évidence, si on le considère en particulier. Car les hommes louent et Dieu récompense quiconque secourt les pauvres, apaise les dissensions, défend le faible contre le puissant, en un mot porte aide et conseil. A plus forte raison combien les hommes ne doivent-ils pas bénir et Dieu récompenser celui qui donne la paix à tout un royaume, arrête les violences, observe la justice et règle par des lois la conduite et les intérêts de ses sujets. Mais l'éminence de la majesté royale brille surtout en ce qu'elle nous représente la divinité, en faisant dans un état ce que Dieu fait dans le monde : aussi les juges du peuple sont-ils appelés dieux dans l'Exode, ch. XXII. Les empereurs romains étoient de même appelés dieux. Plus une chose a de points de ressemblance

tutem sunt agenda, sicut doctor in disciplinis, et architector in ædificiis, et dux in bellis. Est igitur rex majori pretio dignus, si bene subjectos gubernaverit, quam aliquis subditorum, si sub rege bene se habuerit.

Amplius, si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, majoris virtutis esse videtur, quod majus bonum per eam aliquis operetur. Majus autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius, unde interdum malum unius sustinetur, si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro, ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sinit, nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium, ut bonum multitudinis studiosè procuret. Majus igitur præmium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro bona actione.

Hoc autem manifestius fiet, si quis magis in speciali consideret. Laudatur enim ab hominibus quævis privata persona, et ei a Deo computatur in præmium, si egenti subveniat, si discordes pacificet, si oppressum a potentiore eripiat, denique si alicui qualitercumque opem vel consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus et præmiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, justitiam servat et disponit quid sit agendum ab hominibus suis legibus et præceptis? Hinc etiam magnitudo regni virtutis apparet, quod præcipue Dei similitudinem gerit, dum agit in regno, quod Deus in mundo : unde et in *Exod.*, XXII, iudices multitudinis dii vocantur. Imperatores etiam apud Romanos dii vocabantur. Tanto autem est aliquid Deo acceptius, quanto magis ad ejus imitationem accedit : unde et Apo-

avec Dieu, plus elle lui est agréable. C'est pourquoi l'Apôtre s'adressant aux Ephésiens, leur dit : « Soyez les imitateurs de Dieu, comme ses fils bien-aimés. » Mais si, selon les paroles du Sage, « tout animal aime son semblable, » parce qu'une cause a une ressemblance telle quelle avec son effet, il s'ensuit que les bons princes doivent être très-agréables à Dieu et être surtout récompensés de lui. Et pour me servir des paroles de saint Grégoire, qu'est-ce que la tempête de la mer, sinon la tempête de l'âme? Quand la mer est calme, le premier venu peut diriger un navire, mais en temps de tempête, un capitaine habile tombe dans la perplexité. Aussi arrive-t-il bien souvent que, dans le gouvernement d'un état, on perd cette sagesse que l'on avoit dans le calme. Car il est bien difficile, s'il est vrai ce que dit saint Augustin, qu'au milieu des honneurs et des flatteries, et les bassesses des courtisans, les rois ne se laissent point enivrer par l'orgueil, et qu'ils se souviennent qu'ils sont des hommes. Il est dit dans l'Ecclésiaste, chap. XXXI : « Bienheureux l'homme qui ne se laisse point dominer par l'amour des richesses, et qui n'a point mis son espérance dans ses trésors ; qui a pu pécher impunément et faire le mal, et qui ne l'a point fait. » Comme si l'on disoit : Qui a été trouvé toujours fidèle dans la pratique des bonnes œuvres, d'après cette maxime de Bias : « Le pouvoir fait connoître un homme. » Car beaucoup qui passaient pour vertueux, tant qu'ils vivoient dans l'obscurité, ont cessé de l'être une fois parvenus au souverain pouvoir.

La difficulté qu'ont les princes de faire le bien les rend donc dignes d'une plus grande récompense ; et si quelquefois ils pèchent par faiblesse, ils sont plus excusables aux yeux des hommes et plus dignes de pardon devant Dieu, si pourtant, comme dit saint Augustin, ils ne négligent pas d'offrir au vrai Dieu, pour leurs péchés, un

stolus monet *Ephes.*, V : « Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi. » Sed si secundum Sapientis sententiam : « Omne animal diligit simile sibi, » secundum quod causæ aliquantulum similitudinem habent causati, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos et ab eo maxime præmiandos. Simul etiam ut Gregorii verbis utar : Quid est tempestas maris, nisi tempestas mentis? Quietis autem mari recte navem etiam imperitum dirigit, turbato autem mari tempestatis fluctibus etiam peritus nauta confunditur : unde et plerumque in occupatione regiminis, ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur. Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, inter linguas sublimantium et honorantium, et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse memine-

rint. Et in *Eccl.*, XXXI, dicitur : « Beatus vir qui post aurum non abiit, nec speravit in pecuniæ thesauris. Qui potuit impune transgredi, et non est transgressus, et facere mala, et non fecit. » Ex quo quasi in virtutis opere probatus invenitur fidelis, unde secundum Biantis proverbium : « Principatus virum ostendit. » Multi enim ad principatus culmen pervenientes a virtute deficiunt, qui dum in statu essent infimo, virtuosius videbantur.

Ipsa igitur difficultas, quæ principibus imminet ad bene agendum, eos facit majori præmio dignos, et si aliquando per infirmitatem peccaverint, apud homines excusabiliores redduntur, et facilius a Deo veniam promerentur, si tamen ut Augustinus ait, pro suis peccatis humilitatis, et miserationis, et orationi sacrificium Deo suo vero immolari non negligunt. In cujus

sacrifice d'humilité, de miséricorde et de prière. Nous en avons pour exemple Achab, roi d'Israël, qui avoit beaucoup péché, duquel Dieu dit à Héli : « Parce qu'il s'est humilié à cause de moi, je n'enverrai point ces malheurs pendant sa vie. » Ce n'est point seulement la raison, mais encore l'autorité divine qui promet une grande récompense aux rois. Car il est écrit au douzième chap. de Zacharie, que « dans ce jour de bonheur où Dieu sera le protecteur des habitants de Jérusalem, » c'est-à-dire dans la vision de l'éternelle paix, il y aura des demeures pour d'autres, comme pour David, c'est-à-dire que tous les rois seront avec le Christ et régneront avec lui, comme les membres avec leur chef; mais la maison de David sera comme la maison de Dieu, parce qu'il a rempli l'office de Dieu au milieu de son peuple, en le gouvernant sagement, de même dans le ciel il sera plus près de Dieu, et sera comme uni avec lui. Les païens avoient comme entrevu cette vérité, puisqu'ils croyoient que ceux qui gouvernoient et défendoient les villes étoient changés en dieux.

CHAPITRE X.

Le bien et l'intérêt d'un roi est dans un gouvernement sage, le gouvernement tyrannique est opposé à l'un et à l'autre.

Puisqu'une si belle couronne est réservée dans le ciel aux rois sages, ils doivent bien prendre garde de tomber dans la tyrannie. Car rien ne leur doit tenir plus à cœur que de posséder la gloire du royaume des cieux, après avoir joui des honneurs suprêmes dans ce monde. Les tyrans qui, à cause de quelques avantages terrestres, abandonnent la justice, se trompent bien cruellement, eux qui perdent une si belle couronne qu'ils pouvoient obtenir par un sage gouvernement. Il n'y a qu'un fou ou un infidèle qui puisse ignorer quelle folie il y a

rei exemplum de Achab rege Israel qui multum peccaverat, Dominus ad Heliam dixit : « Quia humiliatus est mei causa, non inducam hoc malum in diebus suis. » Non solum autem ratione ostenditur, quod regibus excellens præmium debeatur, sed etiam autoritate divina firmatur. Dicitur enim in *Zachar.*, XII, quod « in illa beatitudinis die qua erit Dominus protector habitantibus in Hierusalem, » id est, in visione pacis æternæ, aliorum domus erunt, sicut domus David, quia scilicet omnes reges erunt et regnabunt cum Christo, sicut membra cum capite; sed domus David erit sicut domus Dei, quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in præmio Deo propinquus erit et inhærebit. Hoc etiam fuit apud gentiles aliqua- liter somnium, dum civitatum rectores

atque servatores in Deos transformari putabant.

CAPUT X.

Quod rex et princeps studere debet ad bonum regimen propter bonum sui ipsius et utile quod inde sequitur, cujus contrarium sequitur regimen tyrannicum.

Cum regibus tam grande in cœlesti beatitudine præmium proponatur, si bene in regendo se habuerint, diligenti cura seipos observare debent, ne in tyrannidem convertantur. Nihil enim eis acceptabilius esse debet, quam quod ex honore regio quo sublimantur in terris, in cœlestis regni gloriam transferantur. Errant vero tyranni qui propter quædam terrena commoda justitiam deserunt, qui tanto privantur præmio, quod adipisci poterant juste regendo. Quam autem stultum sit pro hu-

à sacrifier les biens éternels aux mesquines et frivoles vanités de ce monde.

Ajoutons encore que ces biens temporels, que les tyrans recherchent au prix de toute justice, leur seroient bien plus profitables, s'ils régnoient avec équité. D'abord il n'y a rien sur la terre de préférable à une amitié honnête. Car elle se concilie les cœurs des honnêtes gens et elle excite et conserve la justice. Elle leur est nécessaire dans toutes leurs affaires, elle n'est point importune dans la prospérité et reste fidèle dans l'adversité. Elle est tellement nécessaire au bonheur, que sans elle les plus douces jouissances sont à charge. L'amitié adoucit et efface presque les peines les plus vives ; et il n'y a pas de tyrannie si cruelle qui ne soit sensible à ses charmes. On raconte que deux amis, Damon et Pythias, étoient unis d'une étroite amitié : Denys, tyran de Syracuse, avoit condamné à mort l'un d'entre eux, lequel avoit obtenu de se rendre chez lui avant son supplice pour mettre ordre à ses affaires. L'autre s'offrit pour garant de la parole de son ami. Comme il n'arrivoit point au jour indiqué, tout le monde accusoit de folie le dévouement de celui qui s'étoit fait la caution de l'autre. Mais celui-ci disoit hautement qu'il n'avoit rien à craindre de la fidélité de son ami. En effet, il arriva à l'heure du supplice. Et le tyran, étonné de l'héroïsme de ces deux hommes, fit grâce au condamné et les pria de l'admettre dans leur amitié. Mais les tyrans ont beau souhaiter des amis, ils n'en auront jamais. Car en ne recherchant que leur intérêt et non le bien général, ils n'ont point ou que très-peu de rapports avec leurs sujets. Or l'amitié est fondée sur quelques relations. Car les liaisons se forment à cause de l'origine de

jusmodi parvis et temporalibus bonis maxima et sempiterna perdere bona, nullus nisi stultus aut infidelis ignorat.

Addendum est etiam quod hæc temporalia commoda, propter quæ tyranni justitiam deserunt, magis ad lucrum provehiunt regibus, dum justitiam servat. Primo namque inter mundana omnia nihil est, quod amicitiaæ dignæ præferendum videatur. Ipsa namque est, quæ virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet. Ipsa est, qua omnes indigent in quibuscumque negotiis peragendis, quæ nec prosperis importune se ingerit, nec deserit in adversis. Ipsa est, quæ maximas delectationes affert, in tantum ut quæcumque delectabilia in tædium sine amicis vertantur. Quælibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor; nec est alicujus tyranni tanta crudelitas, ut amicitia non delectetur. Dionysius enim quondam Syracusanorum tyrannus cum duorum ami-

corum, qui Damon et Pythias dicebantur, alterum occidere vellet, is qui occidendus erat, inducias impetravit, ut donum profectus res suas ordinaret; alter vero amicorum sese tyranno ob fidem pro ejus reditu dedit. Appropinquante autem promisso die, nec illo redeunte, unusquisque fideiussorem stultitiæ arguebat. At ille nihil se metuere de amici constantia prædicabat. Eadem autem hora qua fuerat occidendus, rediit. Admirans autem amborum animum tyrannus, supplicium propter fidem amicitiaæ remisit, insuper rogans ut eum tertium reciperent in amicitiaæ gradu. Hoc autem amicitiaæ bonum, quamvis desiderent tyranni, consequi tamen non possunt. Dum enim commune bonum non quærunt, sed proprium, fit parva, vel nulla communicio eorum ad subditos. Omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur. Eos enim qui conveniunt, vel per naturæ originem, vel per motum

nature, ou par la ressemblance des mœurs, ou par quelques rapports de société. Mais il n'y a que peu ou presque pas d'amitié entre un sujet et un tyran ; car les sujets ne se sentant point aimés, mais se voyant méprisés et accablés sous le joug d'un tyran, ne peuvent s'attacher à lui, et celui-ci ne peut pas s'en plaindre ; car il ne se rend point aimable.

Au contraire, quand les bons princes s'appliquent de toutes leurs forces au bien général, les sujets savent que c'est à eux que la société doit une foule d'avantages, les rois se font un grand nombre d'amis en se montrant les amis du peuple ; car le peuple n'est jamais assez méchant pour ne point aimer celui qui s'attache à lui et pour rendre le mal pour le bien. Le trône des bons rois s'affermir par l'amour de leurs sujets qui ne reculent devant aucun péril pour les maintenir au pouvoir. Nous en voyons un exemple dans ce que Suétone raconte de Jules César, qui aimoit tellement ses soldats, qu'ayant appris la défaite d'une légion, il ne se fit couper ni la barbe ni les cheveux avant d'avoir vengé la mort de ses braves ; ce qui lui acquit tellement l'affection et le dévouement de son armée, que quelques-uns des siens qui avoient été faits prisonniers, et auxquels on offroit la vie et la liberté, s'ils vouloient porter les armes contre César, préférèrent la mort. Octave-Auguste, dont le gouvernement fut si modéré, étoit tellement chéri de ses sujets, que beaucoup demandèrent à leur mort, à leurs parents, d'immoler des victimes, parce que leur empereur leur survivoit.

Il est donc difficile d'ébranler le trône d'un prince qui repose sur l'affection générale de ses sujets. C'est pourquoi Salomon dit au vingt-neuvième chap. des Proverbes : « Le trône du roi qui rend la justice aux pauvres sera éternel. » Mais celui des tyrans ne peut être solide,

similitudinem, vel per cujuscumque societatis communionem, videmus amicitia conjungi. Parva igitur, vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi ; simulque dum subditi per tyrannicam injustitiam opprimuntur, et se amari non sentiunt, sed contemni, nequaquam amant. Nec habent tyranni unde de subditis conquerantur, si ab eis non diliguntur, quia nec ipsi tales seipsis exhibent, ut diligere ab eis debeant.

Sed boni reges communi profectui studiose intendunt, et eorum studio subditi plura commoda se assequi sentiunt, diliguntur à plurimis, dum subditos se amare demonstrant, quia et hoc est majoris malitiæ, quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici et benefactoribus rependatur malum pro bono, et ex hoc amore provenit, ut honorum regum regnum sit stabile, dum pro ipsis se subditi

quibuscumque periculis exponere non recusant, cujus exemplum in Julio Cæsare apparet, de quo Suetonius refert, quod milites suos usque adeo diligebat, ut audita quorundam cæde capillos et barbam ante non dempserit, quam vindicasset, quibus rebus devotissimos sibi et strenuissimos milites reddidit, ita quod plerique eorum capti, concessam sibi sub ea conditione vitam, si militare adversus Cæsarem vellent recusarent. Octavianus etiam Augustus, qui modestissime imperio usus est, in tantum diligebatur à subditis, ut plerique morientes, victimas quas devoverant, immolari mandarent, quia eum superstitem reliquissent.

Non est ergo facile ut principis perturbetur dominium, quem tanto consensu populus amat, propter quod Salomon dicit *Proverbiorum*, XXIX : « Rex qui judicat in

parce qu'il est odieux à tout le monde. Car ce qui répugne au peuple ne peut durer longtemps. En effet, il n'y a personne qui n'éprouve quelque adversité dans la vie. Or l'adversité offre toujours quelque occasion de révolte contre un tyran, et dès que l'occasion se présente, il y a toujours quelqu'un qui sait la saisir. Le peuple lui applaudira, et ce qui est dans les idées du peuple atteint toujours son effet. Il est donc difficile que le règne des tyrans soit de longue durée. Ceci est évident, si l'on considère sur quoi repose le pouvoir des tyrans. Il n'est point fondé sur l'affection, puisque le peuple donne peu ou point d'amitié à un tyran, comme nous l'avons fait voir; de même que lui-même ne peut pas avoir de confiance en ses sujets. Car il n'y a pas assez de vertu dans une société pour que sa fidélité à un roi l'empêche de briser le joug d'une injuste oppression, si l'occasion s'en présente. Et ce seroit peut-être à tort, d'après l'opinion d'un grand nombre, qu'on contesterait le droit de révolte contre une oppression tyrannique. Reste donc la crainte pour fondement du pouvoir d'un tyran; aussi cherche-t-il à se faire craindre par toute espèce de moyens. Or la crainte est un appui bien foible. Car ceux qui n'obéissent qu'à la crainte, s'il y a espérance d'impunité, se révoltent contre l'autorité avec d'autant plus de fureur, que la terreur leur a fait plus de violence; de même qu'un torrent se précipite avec plus de fureur, s'il vient à briser ses digues. Mais la terreur a ses périls, puisque souvent ses excès poussent au désespoir. Dans quelles tentatives audacieuses le désespoir ne précipite-t-il pas? Le pouvoir des tyrans ne peut donc avoir de durée.

Les raisons et les exemples abondent pour prouver cette vérité. Car

justitia pauperes, thronus ejus in æternum firmabitur. » Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum. Non potest enim diu conservari, quod votis multorum repugnat. Vix enim à quoquam præsens vita transigitur, quin aliquas adversitates patiatur. Adversitatis autem tempore occasio deesse non potest contra tyrannum iurgendi, et ubi adsit occasio, non deerit ex multis, vel unus qui occasione non utatur. Insurgentem autem populus votive prosequitur, nec de facili carebit effectu, quod cum favore multitudinis attentatur. Vix ergo potest contingere, quod tyranni dominium protendatur in longum. Hoc etiam manifeste patet, si quis consideret, unde tyranni dominium conservatur. Non enim conservatur amore, cum parva, vel nulla sit amicitia subjectæ multitudinis ad tyrannum, ut ex præhabitis patet, de subditorum autem fide tyrannis confidendum non est. Non enim invenitur tanta virtus

in multis, ut fidelitatis virtute reprimantur, ne indebitæ servitutis jugum, si possint, excutiant. Fortassis autem nec fidelitati contrarium reputabitur secundum opinionem multorum, si tyrannicæ nequitie qualitercumque obvietur. Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se à subditis tota intentione procurant. Timor autem est debile fundamentum. Nam qui timore subduuntur, si occurat occasio, qua possint impunitatem sperare, contra præsidentes insurgunt eo ardentius, quo magis contra voluntatem ex solo timore cohibebantur. Sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit, impetuosius fluit. Sed nec ipse timor caret periculo, cum ex nimio timore plerique in desperationem inciderint. Salutis autem desperatio audacter ad quælibet attentanda præcipitat. Non potest igitur tyranni dominium esse diuturnum.

Hoc etiam non minus exemplis, quam rationibus apparet. Si quis enim antiquo-

si on étudie l'histoire tant ancienne que moderne, on ne trouve pas un seul tyran qui ait régné longtemps. Aristote, dans sa Politique, fait voir que le règne de tous les tyrans a été de courte durée; que si quelques-uns ont régné plus longtemps, ils ne l'ont dû qu'à une certaine modération dans la tyrannie, et parce qu'ils étoient justes dans beaucoup de choses, à l'égal des bons princes. Ce qui paroît surtout évident, si on fait attention aux décrets de la divine providence; car, comme dit Job, ch. XXXIV : « Dieu fait régner un prince hypocrite pour punir les péchés du peuple. » Or, personne n'est appelé hypocrite avec plus de vérité que celui qui prend l'autorité de roi et se montre tyran. En effet, un hypocrite est celui qui feint un personnage qu'il n'est pas, comme il arrive dans les comédies. Ainsi donc, Dieu permet les tyrans pour punir les péchés du peuple. L'Écriture appelle ce châtement « la colère de Dieu. » Aussi le Seigneur dit-il dans Osée, ch. XIII : « Je vous donnerai un roi dans ma colère. » Malheur donc au roi que Dieu donne au peuple dans sa colère. Son pouvoir ne pourra pas durer, car Dieu se souviendra de sa miséricorde, qu'il ne retiendra pas dans sa colère; bien plus, il est dit dans Joël : « Qu'il est patient, riche en miséricorde, et qu'il se repentira du mal dont il a menacé. » Dieu ne permet donc pas que le règne des tyrans se prolonge; mais après la tempête qu'ils ont soulevée sur le peuple, il ramène la paix en les renversant de leur trône. Voilà pourquoi il est dit dans l'Écclésiaste, ch. X : « Dieu a détruit le trône des superbes et a fait asseoir les humbles à leur place. » Il est aussi d'expérience que les rois acquièrent plus de richesses en observant les règles de la justice que par les concussions tyranniques. Comme, en effet, la domination des tyrans déplaît au peuple, ils sont obligés d'avoir un grand nombre de satellites qui les défendent contre les attaques de

rum gesta, et modernorum eventus consideret, vix inveniet dominium tyranni alicujus diuturnum fuisse. Unde et Aristoteles in sua *Potitica* multis tyrannis enumeratis, omnium demonstrat dominium brevi tempore fuisse finitum, quorum tamen aliqui diutius præfuerunt, quia non multum in tyrannide excedebant, sed quantum ad multa imitabantur regalem modestiam. Adhuc autem hoc magis sit manifestum ex consideratione divini judicii. Ut enim in *Job*, XXXIV; dicitur : « Regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. » Nullus autem verius hypocrita dici potest, quam qui regis assumit officium et exhibet se tyrannum. Nam hypocrita dicitur qui alterius præsentat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. Sic igitur Deus præfici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata. Talis autem pu-

nitio in Scripturis « ira Dei » consuevit nominari. Unde per *Oseam*, XIII, Dominus dicit : « Dabo vobis regem in furore meo. » Infelix est autem rex, qui populo in furore Dei conceditur. Non enim ejus stabile potest esse dominium : quia non obliviscetur misereri Deus, nec continebit in ira sua misericordias suas : quinimmo per *Joel*, II, dicitur, quod « est patiens, et multæ misericordiæ, et præstabilis super malitia. » Non igitur permittit Deus diu regnare tyrannos, sed post tempestatem per eos inductam populo, per eorum dejectionem tranquillitatem inducet. Unde *Eccl.*, X, dicitur : « Sedes ducum superborum destruxit Deus et sedere fecit mites pro eis. » Experimento etiam magis apparet, quod reges per justitiam adipiscuntur divitias, quam per rapinam tyranni. Quia enim dominium tyrannorum subjectæ mul-

leurs sujets, à l'entretien desquels ils dépensent encore plus que ne leur donnent leurs rapines. Tandis que les rois chéris de leurs sujets ont autant de gardes que de sujets, qui ne leur dépensent rien, mais qui, au contraire, leur donnent plus, dans les besoins de l'état, que ne procurent les exactions des tyrans. Et c'est ainsi que s'accomplit ce proverbe de Salomon, chap. XI : « Les uns, c'est-à-dire, les rois distribuent leurs richesses en bienfaits et n'en sont que plus riches. Les autres, c'est-à-dire les tyrans, prennent ce qui ne leur appartient pas, et ils sont toujours dans le besoin. » Il arrive aussi, par un juste jugement de Dieu, que ceux qui ramassent des richesses par des moyens injustes, les dissipent follement, ou qu'ils en sont justement privés. Car, comme dit Salomon au ch. V de l'Ecclésiastique : « L'avare ne sera pas rassasié de ses trésors, et celui qui aime les richesses n'en retirera aucun fruit. » Bien plus, comme il est écrit au quinzième chap. des Proverbes : « Celui qui se laisse aller à l'avarice détruit sa maison. » Au lieu que Dieu donne la richesse aux rois justes, comme à Salomon, qui ne demandoit à Dieu que la sagesse pour rendre la justice, et qui reçut la promesse qu'il obtiendrait d'immenses richesses.

Il est inutile de parler de la gloire, car qui ne sait que les rois justes obtiennent pendant leur vie les louanges et emportent après leur mort les regrets des nations: Les mauvais rois, au contraire, sont bien vite oubliés; et s'ils ont été mauvais jusqu'à la perversité, on ne s'en souvient que pour charger leur mémoire d'exécration? Aussi Salomon dit-il au chap. X des Proverbes : « La mémoire du juste sera chargée de louanges et le nom des impies pourrira comme eux; » soit qu'il tombe dans l'oubli ou qu'on ne se le rappelle qu'avec horreur.

titudini displicet, ideo opus habent tyranni multos habere satellites, per quos contra subditos tuti reddantur, in quibus necesse est plura expendere, quam a subditis rapiant regum autem dominium, quod subditis placet, omnes subditos pro satellitibus ad custodiam habet, in quibus expendere opus non est, sed interdum in necessitatibus plura regibus sponte donant, quam tyranni diripere possint, et sic impletur quod Salomon dicit, *Proverbiorum*, XI: « Alii, » scilicet reges « dividunt propria beneficiendo subjectis et ditiores fiunt. Alii, » scilicet tyranni « rapiunt non sua, et semper in egestate sunt. » Similiter autem justo Dei contingit iudicio, ut qui divitias injuste congregant, inutiliter eas dispergant, aut etiam juste auferantur ab eis. Ut enim Salomon dicit, *Ecclésiast.*, V: « Avarus non implebitur pecunia, et qui amat

pecunias fructum non capiet ex eis; » quinimmo ut *Proverbiorum*, XV, dicit: « Conturbat domum suam, qui sectatur avaritiam. » Regibus vero qui justitiam quaerunt, divitiæ adduntur à Deo, sicut Salomon, quidam sapientiam quaesivit ad faciendum iudicium, promissionem de abundantia divitiarum accepit.

De fama vero superfluum videtur dicere. Quis enim dubitet bonos reges non solum vita, sed magis post mortem quodammodo laudibus hominum vivere, et in desiderio haberi; malorum vero nomen aut statim deficere, vel si excellentes in malitia fuerint, cum detestatione eorum rememorari? Unde Salomon dicit, *Proverbiorum*, X: « Memoria iusti cum laudibus, nomen autem impiorum putrescet, » quia vel deficit, vel remanet cum foetore.

CHAPITRE XI.

Les bons rois acquièrent bien mieux que les tyrans les autres biens de ce monde, comme les richesses, le pouvoir, la gloire et l'honneur. Des maux qui menacent les tyrans même dans cette vie.

On voit d'après cela, que les rois obtiennent bien plus facilement que les tyrans la stabilité du pouvoir, les richesses, l'honneur d'une grande réputation : pourtant il faut qu'un prince qui veut obtenir ces avantages par toute espèce de moyens tombe dans la tyrannie. On ne devient injuste, en effet, que par l'attrait de quelque avantage. De plus, le tyran est privé de la béatitude suprême, qui est la récompense des rois, et ce qui est bien plus terrible, il sera puni du plus cruel supplice dans l'enfer. Car si celui qui vole un homme, le réduit en esclavage, ou lui donne la mort, mérite le dernier supplice, qui est la mort, d'après les jugements des hommes, et la damnation éternelle, d'après les jugements de Dieu ; quels horribles châtimens le tyran ne mérite-t-il point, lui qui exerce des rapines sur tout le monde, entreprend contre la liberté de tous et fait mettre à mort qui il lui plaît ? Ensuite, il est rare que de tels hommes se repentent, enflés qu'ils sont du vent de l'orgueil, justement abandonnés de Dieu à cause de leurs péchés, aveuglés par les adulations des courtisans ; ils réparent encore plus rarement leurs mauvaises actions. Car comment restitueront-ils ce qu'ils ont enlevé injustement ? Cependant personne ne doute qu'ils n'y soient tenus. Quand indemniseront-ils ceux qu'ils ont opprimés, ou qu'ils ont lésé injustement de quelque façon que ce soit ? Ce qui concourt encore à les conduire à l'impénitence, c'est qu'ils croient que tout ce qu'ils ont pu faire impunément et sans opposition, leur est permis ; en sorte que, non-seulement ils ne songent pas à ré-

CAPUT XI.

Quod bona etiam mundalia, ut sunt divitiæ, potestas, honor, et fama magis proveniunt regibus quam tyrannis et de malis quæ incurrunt tyranni etiam in hac vita.

Ex his ergo manifestum est, quod stabilitas potestatis, divitiæ, honor et fama, magis regibus, quam tyrannis ad votum proveniunt, propter quæ tamen indebite adipiscenda declinat in tyrannidem princeps. Nullus enim à justitia declinat nisi cupiditate alicujus commodi tractus. Privatur insuper tyrannus excellentissima beatitudine, quæ regibus debetur pro præmio, et quod est gravius, maximum tormentum sibi acquirit in pœnis. Si enim qui unum hominem spoliat, vel in servitutem redigit, vel occidit, maximam pœnam

meretur, quantum quidem ad judicium hominum mortem, quantum vero ad judicium Dei damnationem æternam, quanto magis putandum est, tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique ab omnibus rapit, contra omnium libertatem laborat, pro libito voluntatis suæ quoscumque interficit ? Tales insuper raro pœnitent, vento inflati superbic, merito peccatorum à Deo deserti et adulationibus hominum delibuti, rarius digno satisfacere possunt. Quando enim restituent omnia, quæ præter justitiæ debitum abstulerunt ? Ad quæ tamen restituenda nullus dubitat eos teneri. Quando recompensabunt eis, quos oppresserunt et injuste qualitercumque læserunt ? Adjicitur autem ad eorum impenitentiam, quod omnia sibi licita existimant, quæ impune sine resistantia facere potuerunt, unde

parer le mal qu'ils ont fait, mais usant de leur autorité selon leur habitude, ils transmettent à leurs successeurs l'effronterie du vice : en sorte qu'ils sont responsables devant Dieu, non-seulement de leurs propres crimes, mais encore des crimes de ceux à qui ils ont laissé la facilité de mal faire. Leur faute s'aggrave encore de la grandeur de leur élévation. Car de même que les rois de la terre punissent plus sévèrement leurs ministres s'ils leur sont infidèles ; de même Dieu donnera un châtement plus rigoureux à ceux qu'ils aura fait ses ministres et les exécuteurs de ses lois, s'ils exécutent mal les jugements de Dieu et ne les appliquent qu'avec iniquité. Aussi est-il dit dans le livre de la Sagesse, ch : VI, aux mauvais rois : « Etant les ministres de son royaume, puisque vous n'avez pas bien jugé et que vous n'avez pas observé la loi de notre justice, et que vous ne vous êtes pas conduits selon la volonté de Dieu, il se fera voir à vous d'une manière effrayante et dans peu de temps, parce que ceux qui commandent seront jugés très-sévèrement. On fait miséricorde aux petits, mais les puissants seront puissamment châtiés. » Il est dit à Nabuchodonosor dans Isaïe, chap. XIV : « Tu seras précipité dans l'enfer au fond de l'abîme. Ceux qui te verront seront obligés de s'incliner vers toi pour te regarder, » tant il sera plongé plus profondément que les autres dans l'enfer. Si donc les rois sages obtiennent plus ordinairement les biens de ce monde et que Dieu leur réserve un rang élevé dans le ciel, que de plus les tyrans sont privés la plupart du temps des biens temporels qu'ils désirent, exposés encore à une foule de dangers, et ce qui est bien plus cruel, privés des biens éternels et réservés aux châtements les plus horribles, ceux qui se laissent honorer de la dignité royale, doivent bien s'appliquer à être les rois de leurs sujets et non les tyrans.

Plaise à Dieu que nous ayons pu dire ce que c'est qu'un monarque

non solum emendare non satagunt, quæ malefecerunt, sed sua consuetudine pro autoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posteros, et sic non solum suorum facinoriam apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus apud Deum peccandi occasionem reliquerunt. Aggravatur etiam eorum peccatum ex dignitate suscepti officii. Sicut enim terrenus rex gravius punit suos ministros, si invenit eos sibi contrarios; ita Deus magis punit eos, quos sui regiminis executores et ministros facit, si nequiter agant Dei iudicium in amaritudinem convertentes. Unde et in libro *Sapientiae*, VI, ad reges iniquos dicitur : « Quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte iudicatis, neque custodistis legem justitiæ nostræ, nec secundum voluntatem Dei ambulastis, horrende et cito apparebit vobis, quoniam iudicium duris-

simum in his qui possunt, fiet. Exiguo enim conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur. » Et Nabuchodonosor per *Isa.*, XIV, dicitur : « Ad infernum detraheris in profundum lacu. Qui te viderint, ad te inclinabuntur, » teque prospicient quasi profundius in pœnis submersum. Si igitur regibus abundant temporalia bona et proveniunt, et excellens beatitudinis gradus præparatur à Deo, tyranni autem à temporalibus bonis quæ cupiunt plerumque frustrantur, multis insuper periculis subjacentes, et quod est amplius, bonis æternis privantur ad pœnas gravissimas reservati, vehementer studendum est his qui regendi officium suscipiunt, ut reges se subditis præbeant, non tyrannos.

De rege autem quid sit, et quod expediat multitudini regem habere : adhuc

et démontrer qu'il est avantageux pour une nation d'être gouvernée par un roi ; enfin qu'il doit être, pour le peuple qu'il gouverne, non un tyran , mais un roi véritable.

CHAPITRE XII.

Devoirs d'un roi. D'après les lois de la nature, il doit être pour son royaume ce que l'ame est pour le corps et Dieu pour le monde.

Il suit de ce que nous avons dit, qu'il nous faut considérer en quoi consiste le devoir d'un roi et ce que doit être un monarque. Puisque l'art imite la nature, nous devons, pour procéder raisonnablement, prendre pour modèle du gouvernement monarchique celui de la nature. Or il y a, dans l'ordre naturel, un gouvernement général et un gouvernement particulier. Le gouvernement universel qui embrasse tout sous la main de Dieu, qui gouverne le monde par sa providence. Le gouvernement particulier ressemble surtout à celui de Dieu, que l'homme représente et qui est appelé à cause de cela un petit monde, parce qu'il représente le gouvernement universel. Car de même que la Providence de Dieu embrasse les créatures corporelles et les substances spirituelles, de même la raison gouverne les membres du corps et les autres facultés de l'ame : et la raison est dans l'homme ce que Dieu est dans le monde. Mais puisque, comme nous l'avons démontré, l'homme est un animal naturellement sociable et réuni en corps de société, le point de ressemblance du gouvernement divin avec l'homme ne consiste pas seulement en ce qu'un homme est conduit par la raison, mais encore, en ce que la société est gouvernée par la raison d'un seul homme, ce qui est surtout l'attribut de la majesté royale, puisqu'on trouve chez les animaux qui vivent en société, une image du gouvernement monarchique, comme chez les

autem, quod præsi expediat se regem multitudini exhibere subjectæ, non tyrannum, tanta à nobis dicta sint.

CAPUT XII.

Procedit ad ostendendum regis officium, ubi secundum viam naturæ ostendit regem esse in regno, sicut anima est in corpore, et sicut Deus est in mundo.

Consequens autem ex dictis est considerare quod sit regis officium et qualem oporteat esse regem. Quia vero ea quæ sunt secundum artem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ex quibus accipimus, ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium à forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa

gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et cæteræ vires animæ à ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo. Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc, quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc, quod per rationem unus hominis regitur multitudo, quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus quæ socialiter vivunt, quædam similitudo invenitur hujus regiminis, sicut in

abeilles, qui ont des rois, dit-on, non qu'elles se soient données cette forme de gouvernement par réflexion et par choix, mais par un instinct naturel qu'elles ont reçu du souverain roi, créateur de la nature. Sache donc un roi, qu'il est sur le trône pour être dans ses états ce que l'ame est dans le corps et Dieu dans le monde. S'il se pénètre bien de ces réflexions, il sera, d'un côté, embrasé de zèle pour la justice, en songeant qu'il tient la place de Dieu dans son royaume pour y rendre la justice; d'un autre côté, il prendra l'esprit de clémence et de douceur en regardant comme ses membres tous ceux qui sont soumis à sa domination.

CHAPITRE XIII.

On conclut à cette forme de gouvernement, par cette similitude que, de même que Dieu, par sa propre action, ordonne tout, de même le roi doit gouverner dans ses sujets, et l'ame, le corps.

Nous allons donc considérer ce que Dieu fait dans le monde : nous verrons par ce moyen quel est le devoir d'un roi. Il y a une double action de Dieu, dans le monde : la première, par laquelle il a créé le monde, l'autre, par laquelle il le gouverne. L'ame a ces deux opérations sur le corps. Car d'abord le corps est formé par la vertu de l'ame, ensuite elle le meut et le gouverne. C'est la seconde de ces deux actions qui nous représente l'office d'un roi; en sorte que le gouvernement appartient de droit à tous les rois : et c'est du régime du gouvernement que vient le nom de roi. La première opération n'est pas applicable à tous les rois. Car tous n'ont pas une ville ou état à fonder, sur lesquels ils puissent régner, mais ils commandent à un royaume ou à une cité déjà fondés. Or, ils ne pourroient pas gouverner, si un

apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturæ inditum à summo regente, qui est auctor naturæ. Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima, et sicut Deus in mundo. Quæ si diligenter recogitet, ex altero justitiæ in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum, ut loco Dei iudicium regno exercoat, ex altero vero mansuetudinis et clementiæ lenitatem acquirit, dum reputat singulos, qui suo subsunt regimini sicut propria membra.

CAPUT XIII.

Assumit ex similitudine modum regiminis, ut sicut Deus unamquamque rem distinguit quodam ordine, et propria operatione, et loco, ita rex subditos suos in regno, et eodem modo de anima.

Oportet igitur considerare, quid Deus in

mundo faciat, sic enim manifestum erit, quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo. Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Hæc etiam duæ opera anima habet in corpore. Nam primo quidem virtute animæ informatur corpus, deinde vero per animam corpus regitur et movetur; horum autem secundum quidem magis proprio pertinet ad regis officium. Unde ad omnes reges pertinet gubernatio et a gubernationis regimine regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit. Non enim omnes regnum aut civitatem instituunt, in quo regnant, sed regno ac civitati jam institutis regiminis curam impendunt. Est autem considerandum, quod nisi præcessisset quod institueret civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni. Sub regis enim

prédécesseur n'avoit formé des états ou une cité. Car l'établissement d'une ville ou d'un empire appartient à l'office de roi. Quelques-uns, ont, en effet, établi des villes sur lesquelles ils ont régné, comme Ninus qui fonda Ninive, et Romulus, Rome. Il est aussi du devoir d'un gouvernement de conserver ses états, et de les diriger dans le sens de leur constitution. On ne pourra donc pas bien gouverner, si on ignore la raison de la constitution d'un empire. Or, la raison de la constitution d'un état, se prend d'après le modèle de la constitution du monde, dans lequel il faut considérer la création des choses mêmes et ensuite l'ordonnance de ses différentes parties. Or, les différentes espèces de créatures semblent être faites pour être distribuées à chaque partie du monde, comme les étoiles dans le ciel, les oiseaux dans l'air, les poissons dans l'eau, les animaux sur la terre : ensuite la providence semble avoir pourvu avec abondance aux besoins de chacune de ses créatures. Moïse a sagement et parfaitement exposé la raison de la création.

En effet, il donne d'abord le tableau de la création de la nature, en disant : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre : » ensuite, il dit que tout a été réglé selon l'ordre qui lui convient ; le jour a été séparé de la nuit, la terre du ciel, la mer de la terre. Puis, il dit que le ciel a été orné de ses luminaires, l'air d'oiseaux, la mer de poissons, la terre d'animaux, et qu'enfin le souverain pouvoir sur la terre et les animaux a été donné à l'homme, et que la divine providence lui a laissé, ainsi qu'aux autres animaux, l'usage des fruits de la terre. Or, le fondateur d'une ville ou d'un empire ne peut pas faire une nouvelle création d'hommes, ni des lieux pour y habiter et les choses nécessaires à la vie : mais il est obligé de se prendre à ce qui existoit déjà. De même aussi les arts tirent leur matière première

officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni. Nonnulli enim civitates instituerunt, in quibus regnarent, ut Ninus Ninivem, et Romulus Romam. Similiter etiam ad gubernationis officium pertinet, ut gubernata conservet ac eis utatur, ad quod sunt constituenda. Non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit, si institutionis ratio ignoretur. Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est, in quo primo consideratur ipsarum rerum productio, deinde partium mundi ordinata distinctio. Ulterius autem singulis mundi partibus diversæ rerum species distributive videntur, ut stellæ cælo, volucres aeri, pisces aquæ, animalia terræ, deinde singulis ea quibus indigent abundanter divinitus provisiva videntur. Hanc autem institutionis rationem Moyses subtiliter et diligenter expressit.

Primo enim rerum productionem proponit, dicens : « In principio creavit Deus cælum et terram ; » deinde secundum ordinem convenientem omnia divinitus distincta esse denuntiat, videlicet diem a nocte, a superioribus inferiora, mare ab arida. Hiæc cælum luminaribus, avibus aerem, mare piscibus, animalibus terram ornatam refert, ultimo assignatum hominibus terræ animaliumque dominium. Usum vero plantarum tam ipsis quam animalibus cæteris ex providentia divina denuntiant. Institutor autem civitatis et regni de novo producere homines et loca ad inhabitandum, et cætera vitæ subsidia non potest, sed necesse habet his uti quæ in natura præexistunt. Sicut etiam cæteræ artes operationis suæ materiam a natura accipiunt, ut fabri ferrum, ædificator ligna et lapides in artis usum assumunt. Necesse

de la nature, l'artisan, le fer, l'architecte, le bois et la pierre nécessaire à ses constructions. Il faut donc, pour établir une ville ou un empire, que le fondateur prenne un lieu convenable, favorable à la santé des habitants, assez fertile pour fournir à leur subsistance, agréable à habiter et qui offre une position sûre en cas d'attaque. Que si on ne peut réunir tous ces avantages, l'emplacement sera d'autant plus convenable, qu'il réunira, un plus grand nombre de ces conditions. Ensuite, il est nécessaire qu'un fondateur de ville distribue son emplacement, selon que l'exigera la beauté et l'intérêt de la ville ou du royaume. Par exemple, s'il s'agit de fonder un empire il faudra choisir les lieux les plus propres à établir des cités, des bourgs, des villages, des académies, des champs de manœuvre pour les armées, les lieux propres au commerce et de même de tout ce qu'exige le complément d'une ville. S'il veut fonder une ville, il doit prévoir où seront les temples et les églises, les cours et les tribunaux pour rendre la justice, et ceux que doivent occuper les différents arts et métiers. Ensuite il lui faudra réunir des hommes, qui devront être distribués dans des lieux en rapport avec leurs occupations. Enfin pourvoir au besoin de chacun selon son état et sa condition; sans cela, il est impossible qu'une ville ou un royaume puissent subsister. Tel est donc, sommairement, l'office d'un roi, dans la fondation d'un empire ou d'une ville, d'après le gouvernement du monde.

est igitur institutori civitatis et regni, primum quidem congruum locum eligere qui salubritate habitatores conservet, ubertate ad victum sufficiat, amœnitate delectet, munitione ab hostibus tutos reddat. Quod si aliquid de dicta opportunitate deficiat, tanto locus erit convenientior quanto plura vel magis necessaria de prædictis habuerit. Deinde necesse est ut locum electum institutor civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum, quæ perfectio civitatis aut regni requirit. Puta, si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia litterarum, ubi exer-

cia militum, ubi negotiatorum conventus et sic de aliis quæ perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera datur, providere oportet, quis locus sit sacris, quis juri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Demum vero providendum est, ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscujusque constitutionem et statum, aliter enim nequaquam posset regnum vel civitas commanere. Hæc igitur sunt, ut summarie dicatur, quæ ad regis officium pertinent in institutione civitatis, regni ex similitudine institutionis mundi assumpta.

CHAPITRE XIV.

Quel doit être le mode de gouvernement d'un roi, puisqu'il doit être conforme au gouvernement divin et que ce mode de gouverner tire son origine de la conduite d'un vaisseau. Comparaison de l'autorité sacerdotale avec l'autorité royale.

De même que la constitution d'une ville ou d'un empire est comparée à la forme du gouvernement du monde, de même la raison de gouvernement se tire du gouvernement. Mais d'abord, il faut faire observer que gouverner est conduire à sa fin ce qui est soumis à une autorité. De même qu'on dit qu'un navire est gouverné, quand, par l'habileté de son pilote, il est conduit en droite ligne sain et sauf au port. Si donc quelque chose est dirigé à une fin qui est en dehors de soi, comme le vaisseau au port, le devoir du gouverneur consistera, non-seulement à conserver intact l'objet confié à ses soins, mais encore à le conduire à sa fin. Mais si sa fin n'étoit pas hors de l'objet, toute l'attention du gouverneur devoit s'appliquer à la conservation de ce qui lui est confié. Comme il n'y a rien qui soit tel dans les créatures, après Dieu, qui est la fin de toutes choses, on doit donner une infinité de soins sous plusieurs rapports à ce qui a une fin en dehors de soi. Car l'un pourra être chargé de sa conservation, l'autre de son entière perfection, comme pour un vaisseau; ce qui nous explique clairement la raison de gouvernement. Car le charpentier a le soin de réparer les avaries d'un vaisseau, et le pilote de le conduire au port: ce qui a lieu dans l'homme. Car le médecin s'applique à conserver la santé de l'homme; l'économe de fournir ce qui est nécessaire à sa subsistance; le docteur de lui enseigner la vérité; le pré-

CAPUT XIV.

Quis modus gubernandi competat regi, quia secundum modum gubernationis divinæ, qui quidem modus gubernandi a gubernatione navis sumpsit initium, ubi et ponitur comparatio sacerdotis domini et regalis.

Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex gubernatione sumenda est. Est tamen præconsiderandum quod gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere. Sic etiam navis gubernari dicitur, dum per nautæ industriam recto itinere ad portum illæsa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum, ut rem in se conservet illæsam, sed quod ulterius ad finem

perducat. Si vero aliquid esset, cujus finis non esset extra ipsum, ad hoc solum intenderet gubernatoris intentio, ut rem illam in sua perfectione conservaret illæsam. Et quamvis nihil tale inveniatur in rebus post ipsum Deum, qui est omnibus finis, erga id tamen quod ad extrinsecum ordinatur, multipliciter cura impeditur a diversis. Nam forte alius erit qui curam gerit, ut res in suo esse conservetur; alius autem, ut ad ulteriorem perfectionem perveniat, ut in ipsa navi, unde gubernationis ratio assumitur, manifeste apparet. Faber enim lignarius curam habet restaurandi, si quid collapsum fuerit in navi, sed nauta sollicitudinem gerit ut navem perducat ad portum; sic etiam contingit in homine. Nam medicus curam gerit ut vita hominis conservetur in sanitate; œconomus, ut suppetant necessaria vitæ; doctor autem

cepteur des mœurs, de régler sa conduite d'après la raison. Si l'homme n'étoit point destiné à un autre bien en dehors de lui, tous ces soins lui suffiroient.

Mais tant qu'il est dans cette vie mortelle, il a besoin d'un autre bien extérieur qui est la suprême béatitude, qu'il attend après la mort dans la vision de Dieu. Parce que, comme dit l'Apôtre au chap. V de la seconde Epître aux Corinthiens : « Pendant que nous habitons dans ce corps, nous sommes éloignés du Seigneur. » En sorte que le chrétien, à qui cette béatitude a été acquise par le sang de Jésus-Christ, et qui pour l'obtenir a reçu la promesse du Saint-Esprit, a besoin de secours spirituels qui le dirigent au port du salut éternel. Or les ministres de l'Eglise de Jésus-Christ donnent ces secours aux fidèles.

On peut en dire autant de la fin d'une société que de celle d'un homme seulement. En effet, si la fin de l'homme étoit un bien quelconque existant en lui-même, et que la fin dernière du gouvernement de la société fût de lui faire obtenir ce bien et qu'elle le conservât; et si cette fin dernière d'un homme ou de la société étoit corporelle comme la vie et la santé du corps, ce seroit l'office du médecin. Si c'étoit l'abondance des richesses, un économiste seroit le roi de la société. Si le bonheur de connoître la vérité étoit un bien auquel pût atteindre la société, un roi ne devoit être autre chose qu'un docteur. Mais la dernière fin d'un peuple formé en société est de vivre dans la vertu. Car les hommes se réunissent pour vivre heureux ensemble, ce que ne peut faire l'homme isolé de la société. Or, la vie heureuse est celle qui est vertueuse, donc la vie vertueuse est la fin de la société humaine.

On reconnoît qu'une société est heureuse, lorsqu'elle n'est composée

curam gerit ut veritatem cognoscat; institutor autem morum, ut secundum rationem vivat. Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, sufficerent homini curæ prædictæ.

Sed est quoddam bonum extraneum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quæ in fruitione Dei expectatur post mortem. Quia ut Apostolus ait II. ad Cor., V: « Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino. » Unde homo christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita, et qui pro ea assequenda Spiritus sancti arriam accepit, indiget alia spirituali cura, per quam dirigatur ad portum salutis æternæ; hæc autem cura per ministros Ecclesiæ Christi fidelibus exhibetur.

Idem autem oportet esse judicium de fine totius multitudinis et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in

ipso existens et regem læ multitudinis finis ultimus esset similiter, ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret; et siquidem talis ultimus sive unius hominis, sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, œconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendæ veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vitæ est secundum virtutem, virtuosam igitur vitæ est congregationis humanæ finis.

Hujus autem signum est quod hi soli partes sint multitudinis congregatæ, qui

que de citoyens qui n'ont entre eux que des relations honnêtes et vertueuses. Car si les hommes ne se formoient en société que pour vivre ensemble, les animaux et les esclaves composeroient une partie de la société. Si c'étoit pour acquérir de la fortune, tous les négociants appartiendroient à une seule ville; comme nous voyons qu'on comprend comme membres d'une même société, ceux qui vivent sous les mêmes lois et qui sont dirigés à la vie honnête sous un même gouvernement. Mais puisque l'homme vertueux est destiné à une autre fin, qui consiste à voir Dieu, comme nous l'avons dit plus haut, il faut que la société ait la même fin que l'individu. La fin dernière de la société n'est pas de vivre dans la vertu, mais de parvenir à la jouissance de Dieu par la vertu. Or, si les hommes pouvoient l'obtenir par les seules forces naturelles, il seroit nécessairement du devoir d'un roi de les diriger à cette fin. Un roi est un homme qui a le souverain pouvoir sur les choses humaines : et son gouvernement est d'autant plus honorable, qu'il tend plus directement à la fin dernière. Car celui qui doit conduire à ce but, doit toujours commander à ceux qui s'occupent des moyens qui y conduisent; de même qu'un capitaine de vaisseau à qui il appartient de diriger le navire, indique à l'ouvrier qui construit le vaisseau, comment il doit s'y prendre pour le rendre propre à la navigation : celui qui porte des armes, commande à l'armurier les armes qui conviennent à son usage. Mais comme on n'obtient pas la fin de la possession de Dieu par les forces naturelles, mais par la grâce divine, selon les paroles de l'Apôtre aux Romains, chap. VI : « La grâce de Dieu est la vie éternelle, » il n'appartient pas au gouvernement des hommes de faire arriver à cette fin, mais à celui de Dieu. Or, ce gouvernement appartient au roi qui est non-seulement homme, mais

sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent : sicut videmus eos solos sub una multitudine computari, qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra jam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanæ, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanæ naturæ, necesse est ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc

finem. Hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur; tanto autem est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper enim invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis, imperare operantibus ea quæ ad finem ultimum ordinantur; sicut gubernator ad quem pertinet navigationem disponere, imperat ei qui navem constituit, qualem navem navigationi aptam facere debeat; civilis autem qui utitur armis, imperat fabro qualia arma fabricet. Sed quia finem fruitionis divinæ non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, juxta illud Apostoli, *Rom.*, VI : « Gratia Dei, vita æterna, » perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo, sed etiam Deus, scilicet ad Dominum nostrum Jesum

Dieu encore, c'est-à-dire, à Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, en faisant les hommes ses enfants, les a introduits dans la gloire céleste.

C'est donc là le pouvoir qui lui a été donné et qui ne périra pas, et à cause de quoi l'Écriture sainte l'appelle non-seulement prêtre, mais roi, comme dit Jérémie, chap. XXIII : « Un roi régnera et il sera plein de sagesse, » c'est de lui que découle le sacerdoce royal. Et ce qui est bien mieux, c'est que tous les fidèles, comme membres de Jésus-Christ, sont appelés rois et prêtres. L'administration de ce royaume a été confiée aux prêtres et non aux rois de la terre, afin de montrer la séparation du temporel d'avec le spirituel, et surtout au souverain Pontife Pierre, à qui tous les rois des peuples chrétiens doivent être soumis comme à Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. Car ceux à qui sont confiées les fins prochaines, doivent obéissance et soumission à celui à qui est confié le soin de la fin dernière. Mais comme le sacerdoce des païens et tout leur culte idolâtrique n'avoit pour but que la possession des biens temporels, qui tendent au bien général de la société, dont le soin incombe au roi, c'étoit à juste titre que leurs prêtres étoient soumis aux rois. Dans l'ancienne loi, le peuple fidèle avoit reçu la promesse des biens temporels, non du démon mais du vrai Dieu; aussi voyons-nous que les prêtres dépendoient des rois. Mais la loi nouvelle a un sacerdoce plus sublime, qui procure aux hommes les biens célestes; c'est pourquoi sous l'Évangile de Jésus-Christ, les rois doivent être soumis aux prêtres.

Aussi est-il arrivé que par une admirable disposition de la divine providence, dans la ville de Rome que Dieu avoit prévu devoir être le siège principal du peuple chrétien, la coutume s'établit peu à peu, que les chefs des cités fussent soumis aux prêtres. Car, comme le rap-

Christum, qui homines filios Dei faciens in cœlestem gloriam introduxit.

Hoc igitur est regimen ei traditum, quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Jer., XXIII : « Regnabit rex et sapiens erit; » unde ab eo regale sacerdotium derivatur. Et quod est amplius omnes Christi fideles in quantum sunt membra ejus, reges et sacerdotes dicuntur. Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terroris regibus, sed sacerdotibus est commissum, et præcipue summo sacerdoti successori Petri Christi Vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino nostro Jesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et ejus imperio dirigi. Quia igitur

sacerdotium gentilium et totus divinatorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quæ omnia ordiantur ad multitudinis bonum commune, cujus regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdelantur. Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a dæmonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda, inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subjecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona cœlestia : unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti.

Propter quod mirabiliter ex divina providentia factum est : ut in Romana urbe, quam Deus præviderat Christiani populi principalem sedem futuram, hic mos paulatim inolesceret, ut civitatum rectores sacerdotibus subjacerent. Sicut enim Valerius Maximus refert, omnia post religio-

porte Valère Maxime , notre ville a toujours cru que la religion devoit passer avant tout , même avant la majesté royale. C'est pourquoi les gouvernements prêtoient volontiers leur appui à la religion, persuadés qu'ils obtiendroient l'empire du monde , s'ils se montroient toujours dévoués aux intérêts et à la gloire de la puissance divine. Et comme il devoit arriver un jour qu'en France, le sacerdoce chrétien seroit en grand honneur, Dieu permit que, chez les Gaulois païens, les affaires publiques de toute la Gaule fussent réglées par leurs prêtres , qu'ils appeloient Druides , comme le raconte Jules-César, dans le livre qu'il a laissé sur la guerre des Gaules.

CHAPITRE XV.

De même que, pour parvenir à la fin dernière, il faut qu'un roi dispose ses sujets à vivre dans la vertu, de même doit-il leur donner les moyens. On expose ici les moyens de pratiquer la vertu et les obstacles qu'on éprouve, et quels remèdes un roi doit y apporter.

La vie juste que les hommes mènent sur la terre tend à la vie bienheureuse que nous espérons dans le ciel, comme à sa fin ; de même le bien de la société tourne comme à sa fin tous les biens particuliers qui sont produits par les hommes, comme la richesse, la santé, l'éloquence, l'érudition. Si donc, comme nous l'avons dit, celui qui a soin de penser à la fin dernière, doit diriger ceux qui sont chargés des choses qui sont des moyens d'y parvenir et leur imprimer ses ordres, il est évident, d'après ce que nous avons dit, qu'un roi doit obéir à l'autorité déposée entre les mains des prêtres. De même il est de son devoir de veiller à l'observation des obligations de ses

nem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summæ majestatis decus conspici voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum habitura regimen existimantia, si divinæ potentiæ bene atque constanter fuissent famulata. Quia vero etiam futurum erat ut in Gallia Christiani sacerdotii plurimum vigeret religio, divinitus est permissum, ut etiam apud Gallos gentiles, sacerdotes quos Druidas nominabant, totius Galliæ jus diffinirent, ut refert Julius Cæsar in libro quem de bello Gallico scripsit.

CAPUT XV.

Quod sicut ad ultimum finem consequendum requiritur, ut rex subditos suos ad vivendum secundum virtutem disponat, ita ad fines medios. Et ponuntur hic quæ sunt illa quæ ordinant ad bene vivendum et quæ impediunt, et quod remedium rex apponere debet circa dicta impedimenta.

Sicut autem ad vitam, quam in cælo speramus beatam ordinatur, sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt; ita bonum multitudinis ordinat sicut ad finem quæcumque particularia bona per hominem procurantur sive divitiæ suæ lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio. Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet, præesse debet his qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit, quod rex sicut dominio et regimini quod administratur per sacerdotii officium, subdi

sujets, et en procurer l'accomplissement par l'autorité de son gouvernement. Or, quiconque doit faire une chose qui tend à une autre comme à sa fin, doit tâcher que son œuvre aille à sa fin. De même qu'un ouvrier en fabriquant une épée doit la rendre propre au combat, un architecte qui construit une maison doit la rendre habitable. Ainsi donc, de même que la béatitude céleste est la fin d'une vie honnête dans ce monde, il est du devoir d'un roi de faire que la société se conduise de telle façon qu'elle puisse acquérir la béatitude céleste, c'est-à-dire qu'il doit ordonner ce qui y conduit et empêcher autant que possible ce qui lui est contraire. Or, la loi divine que les prêtres doivent enseigner, selon les paroles du prophète Malachie, chap. II : « Les lèvres du prêtre seront les gardiennes de la science, et c'est de sa bouche qu'on apprendra la loi, » nous dit quels sont les obstacles et quelle est la voie de la vraie béatitude. C'est pourquoi Dieu donne cet ordre au chap. XVII du Deutéronome : « Après que le roi sera assis sur son trône, il fera décrire ce Deutéronome et cette loi que je vous prescrist, en faisant écrire une copie qu'il prendra des prêtres de la tribu de Lévi. Il aura cette copie avec lui, et il la lira tous les jours de sa vie, afin qu'il apprenne à craindre le Seigneur son Dieu, et à garder les préceptes et les cérémonies qui sont ordonnés dans sa loi. » Instruit par la loi divine, il doit donc s'appliquer principalement à ce que le peuple soumis à son sceptre vive saintement. Voici ces trois points essentiels : 1° établir les bonnes mœurs dans la société, 2° les entretenir, 3° les améliorer.

Il faut deux choses pour qu'un homme se conduise comme il le doit : l'une qui est capitale, c'est une vie vertueuse ; car la vertu est

debet ; ita præesse debet omnibus humanis officiis, et ea imperio sui regiminis ordinare. Cuicumque autem incumbit aliquid perficere, quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere, ut suum opus sit congruum fini. Sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et ædificator sic debet domum disponere ut ad habitandum sit apta. Quia igitur vitæ, qua in præsentis bene vivimus, finis est beatitudo celestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad celestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea præcipiat, quæ ad celestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile, interdicit. Quæ autem sit ad veram beatitudinem via et quæ sint impedimenta ejus, ex lege divina cognoscitur, cujus doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud *Malach.*, II : « Labia sacerdotum custo-

dient scientiam et legem requirunt de ore ejus. » Et ideo in *Deut.*, XVII : « Dominus præcipit : « Postquam sederit rex in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis hujus in volumine, accipiens exempla a sacerdote Leviticæ tribus, et habebit secum, et legetque illud omnibus diebus vitæ suæ, ut discat timere Dominum Deum suum et custodire verba et cæremonias ejus, quæ in lege præcepta sunt. » Per legem igitur divinam edoctus, ad hoc præcipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat, quod quidem studium in tria dividitur, ut primo quidem in subjecta multitudo bonam vitam instituat ; secundo, ut institutam conservet ; tertio, ut conservatam ad meliora promoveat.

Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur, unum principale, quod est operatio secundum virtutem. Virtus enim est qua bene vivitur, aliud vero se-

ce qui fait la vie honnête. L'autre, secondaire et comme instrumentale, une quantité suffisante des biens temporels, dont l'usage est nécessaire pour la pratique de la vertu. Car c'est la nature qui fait l'unité de l'homme, mais l'unité de la société, qu'on appelle la paix, doit être le fruit de l'habileté du monarque. De même aussi, trois choses sont nécessaires pour la bonne direction de la société. La première, qu'elle soit établie dans l'unité de la paix; la seconde, qu'étant unie par le lieu de la paix, elle soit dirigée à une bonne vie. Car, de même que l'homme ne peut rien faire de bien, si on ne suppose d'abord l'unité de toutes les parties qui le composent, de même un peuple, qui n'a pas l'unité de la paix, ne peut bien se conduire, déchiré qu'il est par les divisions intestines. La troisième est que le sage gouvernement du roi pourvoie à tout ce qui est nécessaire pour une vie honnête. Ensuite il est de son devoir de la maintenir.

Il y a trois obstacles qui s'opposent au maintien du bien public, dont l'un a sa source dans la nature. Car on ne doit pas fonder le bonheur public pour un temps seulement, mais on doit faire qu'il dure toujours. Mais comme les hommes sont mortels, ils ne peuvent pas durer toujours. Pendant leur vie, ils n'ont pas la même vigueur, car la vie humaine est sujette à bien des vicissitudes, et, par conséquent, les hommes ne sont pas capables de remplir les mêmes offices pendant toute leur vie. Un autre obstacle intrinsèque au maintien du bonheur public est la perversité des volontés, soit qu'on mette de la négligence dans l'accomplissement des devoirs qu'exige le soin de la chose publique, ou qu'on nuise à la paix de la société, lorsqu'en violant les lois de la justice, on trouble la paix des autres. Le troisième obstacle opposé à la conservation de la république vient d'une

cundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis, ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur, multitudinis autem unitas, quæ pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam, tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. Sicut enim homo nihil bene agere potest nisi præsupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat seipsam, impeditur a bene agendo. Tertio vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad ejus conservationem intendat.

Sunt autem tria quibus bonum publicum permanere non sinitur, quorum quidem unum est à natura proveniens. Non enim bonum multitudinis ad unum tantum tempus institui debet, sed ut sit quodammodo perpetuum. Homines autem cum sint mortales, in perpetuum durare non possunt. Nec dum vivunt, semper sunt in eodem vigore, quia multis variationibus humana vita subjicitur, et sic non sunt homines ad eadem officia peragenda æqualiter per totam vitam idonei. Aliud autem impedimentum boni publici conservandi ab interiori proveniens in perversitate voluntatum consistit, dum vel sunt desides ad ea peragenda quæ requirit respublica, vel insuper sunt paci multitudinis noxii, dum transgrediendo justitiam aliorum pacem perturbant. Tertium autem impedimentum reipublicæ conservandæ ab exteriori causatur, dum per incursum hostium pax

cause extérieure. Comme lorsque la paix est troublée par les attaques de l'ennemi, et qu'alors l'empire ou la cité sont ébranlés jusque dans leurs fondements. Le roi a donc à parer à ces trois difficultés. D'abord, de même que, dans le passage successif des hommes sur la terre et dans le remplacement de ceux qui occupent les divers emplois, la divine providence a voulu que, dans les choses périssables qui ne peuvent durer toujours, une génération en remplaçât une autre, et que l'intégrité de l'ordre universel fût conservée, de même la sollicitude d'un roi doit conserver l'intérêt du peuple qui lui est confié, en pourvoyant avec intégrité aux charges vacantes. Secondement, en détournant du mal par des lois qui punissent et récompensent, il excite à la vertu, à l'exemple de Dieu qui a donné une loi aux hommes, rémunératrice de ceux qui les observent et qui punit les transgresseurs. La troisième impose au roi l'obligation de défendre ses sujets contre les tentatives de l'ennemi. Car il ne serviroit de rien d'éviter les dangers intérieurs, si on ne pouvoit se garantir contre ceux de l'extérieur. Le roi a donc une troisième obligation qui consiste à favoriser le progrès, dans ses Etats, de tout ce qui tend au bien de la société, ce qu'il atteint toujours, s'il a soin, dans toutes ses obligations dont nous avons parlé, de corriger les abus, de suppléer à ce qui manque, et de mieux faire, s'il est possible. C'est ce qui fait que l'Apôtre, dans la première Epître aux Corinthiens, chapitre XII, avertit les fidèles en disant : « Entre ces dons ayez plus d'empressement pour les meilleurs. » Tel est donc le devoir d'un roi, dont nous traiterons en détail de notre mieux.

Fin du premier livre.

dissolvitur et interdum regnum, aut civitas funditus dissipatur. Igitur circa tria prædicta triplex cura imminet regi. Primo quidem de successione hominum, et substitutione illorum qui diversis officiis præsumunt, ut sicut per divinum regimen in rebus, semper eadem durare non possunt, provisum est ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi, ita per regis studium conservetur subjectæ multitudinis bonum, dum sollicite curat qualiter alii in deficientium locum succedant. Secundo autem ut suis legibus et præceptis, pœnis et præmiis homines sibi subjectos ab iniquitate coerceat, et ad opera virtuosa inducat, exemplum à Deo accipiens, qui hominibus legem dedit, observantibus quidem mercedem, transgredientibus pœnas retribuens.

Tertio imminet regi cura ut multitudo sibi subjecta contra hostes tuta reddatur. Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset. Si igitur bonæ multitudinis institutioni tertium restat ad regis officium pertinens, ut sit de promotione sollicitus, quod sit dum in singulis quæ præmissa sunt, si quid inordinatum est corrigere, si quid melius fieri potest studet perficere. Unde et Apostolus, I. Corinth., XII, fideles monet, ut semper æmulentur charismata meliora. Hæc igitur sunt quæ ad regis officium pertinent, de quibus per singula diligentius tractare oportet.

Explicit Liber primus de regimine principum.

LIVRE SECOND.

CHAPITRE PREMIER.

Comment les princes doivent fonder une ville ou un village, pour acquérir de la gloire. Ils doivent choisir pour cela des régions tempérées. Quels en sont les inconvénients et les avantages.

Il faut d'abord expliquer le devoir d'un roi, dès la fondation d'une ville ou d'un empire. Car, comme dit Végèce, les plus puissantes nations et les princes les plus illustres ne purent jamais atteindre à un plus haut degré de gloire, que de fonder de nouvelles villes ou de donner leur nom à des villes déjà bâties, par des améliorations et des embellissements. Cela est d'accord avec l'Écriture sainte, car le Sage dit dans l'Écclésiaste, chap. XL, que « la fondation d'une ville relèvera un nom. » En effet, nous ne connoissons pas le nom de Romulus, s'il n'avoit pas fondé Rome. Or, pour les fondations d'une ville ou d'un empire, le roi doit choisir, s'il lui est possible, une région tempérée. Et un tel choix renferme bien des avantages. D'abord, la douceur de la température entretient la santé et donne une longue vie. Puisque, en effet, la santé consiste dans une certaine proportion des humeurs, une région tempérée est plus propre à cet effet; car les semblables sont conservés par les semblables. S'il y a excès de chaleur ou de froid, le corps subira nécessairement les influences de la température. Aussi l'instinct naturel des animaux les porte-t-il à passer dans les pays chauds en temps de froid et dans les pays froids en temps de chaud, afin de trouver un pays tempéré en suivant des zones opposées.

LIBER SECUNDUS.

CAPUT I.

Qualiter ad regem pertinet instituere civitatem, vel castra ad gloriam consequendum, et quod eligere debet ad hoc loca temperata, et quæ commoda ex hoc regno consequantur, et quæ incommoda de contrario.

Primum igitur præcipue oportet exponere regis officium ab institutione civitatis, aut regni. Nam sicut Vegetius dicit, potentissimæ nationes et principes nominati nullam majorem potuerunt gloriam assequi, quam aut fundare novas civitates, aut ab aliis conditas in nomen suum sub quadam amplificatione, transferre, quod quidem documentis sacræ Scripturæ concordat. Dicit enim Sapient. in *Eccl.*, XL, quod « ædificatio civitatis confirmabit nomen. » Hodie namque nomen Romuli ne sciretur, nisi quia condidit Romam. In ins-

titutione autem civitatis, aut regni, si copia detur, primo quidem est regio per regem eligenda, quam temperatam esse oportet. Ex regionis enim temperie habitatores multa commoda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incolumitatem corporis et longitudinem vitæ. Cum enim sanitas in quadam temperie humorum consistat, in loco temperato conservabitur sanitas; simile namque suo simili conservatur. Si autem fuerit excessus caloris, vel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas inmutetur: unde quadam naturali industria animalia quædam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursum tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci temporis temperiem consequantur.

Ensuite, comme la vie animale consiste dans le chaud et l'humide, si la chaleur est trop forte, l'humide radical est épuisé et la vie s'éteint; de même qu'une lumière s'éteint bien vite si sa trop grande chaleur consume l'air ambiant. C'est ainsi qu'on rapporte, que les hommes ne dépassent pas trente ans dans les climats les plus chauds de l'Ethiopie. Mais dans les régions excessivement froides, l'humide radical est glacé bien facilement et il n'y a plus de chaleur naturelle. De plus, les régions tempérées font les nations belliqueuses, qui assurent, par leur valeur, la paix de la société. Car, comme le rapporte Végèce, les peuples les plus rapprochés de l'équateur, brûlés par une chaleur excessive, ont peut-être plus de modération, mais moins de sang; aussi n'osent-ils pas se battre corps à corps, parce que ceux qui savent qu'ils ont peu de sang craignent les blessures. Au contraire, les peuples du Nord, éloignés des ardeurs du soleil, sont plus téméraires et l'abondance du sang les porte à la guerre. Les peuples qui vivent sous des zones plus tempérées ont assez de sang pour mépriser la mort et les blessures, sans manquer pourtant de cette modération nécessaire dans les camps et du sang-froid qui est si utile dans les batailles.

Enfin, cette région est très-favorable à la vie politique. Car, comme dit Aristote dans sa république : « Les peuples qui habitent des pays froids sont pleins de courage, mais peu intelligents, aussi sont-ils très-entêtés. Ils ne vivent pas en corps de nation et ne peuvent pas dominer leurs voisins à cause de leur inhabileté. Mais ceux des pays chauds sont intelligents et industrieux, mais sans courage, aussi sont-ils asservis et restent-ils dans l'avisement. Ceux au contraire qui sont dans des pays intermédiaires participent de l'un et de

Rursus, cum animal vivat per calidum et humidum, si fuerit calor intensus, cito naturale humidum exiccatur et deficit vita; sicut lucerna extinguitur, si humor infusus cito per ignis magnitudinem consumatur. Unde in quibusdam calidissimis Æthiopum regionibus homines ultra tredecim annos non vivere perhibentur. In regionibus vero frigidis in excessu, naturale humidum de facili congelatur, et calor extinguitur. Deinde ad opportunitates bellorum, quibus tuta redditur humana societas, regionis temperies plurimum valet. Nam sicut Vegetius refert, omnes nationes quæ vicinæ sunt soli, nimio calore siccatae, amplius quidem sapere, sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt vulnera, qui modicum sanguinem se habere noverrunt. Econtra septentrionales populi remoti

à solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. His qui temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad vulnecum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, quæ modestiam servet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consilii.

Demum temperata regio ad politicam vitam valet. Ut enim Aristoteles dicit in sua *Politia*: « Quæ in frigidis locis habitant gentes, sunt quidem plenæ animositatæ, intellectu autem et arte magis deficientes, propter quod libere perseverant magis. Non vivunt autem politice et vicinis propter imprudentiam principari non possunt. Quæ autem in calidis sunt, intellectivæ quidem sunt et artificiosæ secundum animam, sine animositate autem, propter quod subjectæ quidem sunt, et subjectæ perseverant. Quæ autem in mediis locis habitant, utroque

l'autre caractère : ils vivent en corps de nation et savent dominer les autres. » Il faut donc choisir une région tempérée, pour fonder une ville ou un empire.

CHAPITRE II.

Quelles contrées les princes et les rois doivent-ils choisir pour fonder des villes ou des bourgs, qui ont un air pur, et à quels signes peut-on les reconnoître.

Après s'être fixé sur le choix d'un pays, il faut désigner un lieu convenable à la fondation d'une ville. Or, la première condition est la salubrité de l'air. Car la vie naturelle qui est conservée par la pureté de l'air, doit passer avant la conservation de la vie civile. « Mais, dit Végèce, un lieu élevé et découvert, dont le ciel est serein, non brumeux, ni froid, ni chaud, éloigné des marais, est le plus salubre. » Car l'élévation du sol est favorable à la pureté de l'air, parce qu'il est ouvert aux vents, qui le purifient; les vapeurs que les rayons solaires font exhaler de la terre et qui s'élèvent de l'eau sont plus épaisses dans les vallées et dans les bas fonds. Ce qui fait que l'air le plus pur est dans les lieux élevés. Or les brouillards qui sont si fréquents dans les lieux humides et les frimas vicient la pureté de l'air, si utile à la respiration; aussi ces contrées sont-elles nuisibles à la santé. Et comme les marais sont trop humides, il faut que l'emplacement d'une ville soit éloigné des marais. Comme les vapeurs du matin, mêlées à celles des marais, s'élèvent vers ces lieux, au lever du soleil, l'exhalaison que répandent les animaux marécageux et vénéneux, poussée par les vents et les nuages, rendroient ces lieux inhabitables. Si pourtant on bâtissoit dans des marais proches de la mer, du côté du nord,

participant, et maxime politice vivere possunt, et sciunt aliis principari.» Est igitur eligenda temperata ad institutionem civitatis, vel regni.

CAPUT II.

Qualiter eligere debent reges et principes regiones ad civitates, vel castra instituenda, in quibus aer sit salubris, et ostendit in quo talis aer cognoscitur, et quibus signis.

Post electionem autem regionis, oportet civitati constituendæ idoneum locum eligere, in quo primo videtur aeris salubritas requirenda. Conversationi enim civili præjacet naturalis vita, quæ per salubritatem aeris servatur illæsa. Locus autem saluberrimus erit, ut Vegetius tradit, excelsus, non nebulosus, non pruinosus, regionisque cœli spectans, neque æstuosas, neque frigiditas, demum paludibus non vicinas. Eminentia quidem loci solet aeris salubri-

tatem conferre, quia locus eminens ventorum perflationibus patet, quibus redditur aer purus; vapores etiam qui virtute radii solaris resolvuntur à terra et ab aquis multiplicantur magis in convallibus, et in locis demissis quam in altis. Unde in locis altis aer subtilior invenitur. Hujusmodi autem subtilitas aeris quæ ad liberam et sinceram respirationem plurimum valet, impeditur per nebulas et pruinas, quæ solent in locis multum humidis abundare: unde loca hujusmodi inveniuntur salubritati esse contraria. Et quia loca paludosa nimia humiditate abundant, oportet locum construendæ urbi electum à paludibus esse remotum. Cum enim auræ matutinæ sole oriente ad locum ipsum pervenient, et eis ortæ à paludibus nebulae adjunguntur, flatus bestiarum palustrium venenatorum cum nebulis mistos spargent, et locum faciunt pestilentem. Si tamen mœnia constructa fuerint in

ou à peu près dans cette direction, et si ces marais étoient plus élevés que le bord de la mer, il y auroit moins d'inconvénients, parce qu'on pourroit, à l'aide de tranchées, faire écouler les eaux dans la mer, et leurs débordements, dans les tempêtes, ne permettroient pas à ces animaux de pulluler dans ces mares d'eau douce. Et si quelques-uns y descendoient, ils périroient dans l'eau salée.

Il faut encore, pour ménager une température tantôt froide et tantôt chaude, que l'emplacement de la ville fasse face à plusieurs horizons. Car une ville bâtie auprès de la mer sur le midi ne seroit pas saine. Elle seroit froide le matin, puisqu'elle n'auroit pas de soleil, et elle en seroit brûlée vers le milieu du jour. Si elle est au couchant, la température sera douce, ou froide le matin, chaude à midi et le soir brûlante, à cause de la continuité de la chaleur du soleil. Si, au contraire, elle est à l'orient, la température y sera modérément chaude le matin, parce qu'elle sera droit en face du soleil, elle ne s'élèvera pas beaucoup plus à midi, les rayons du soleil ne lui venant point directement, et elle sera fraîche le soir, puisque le soleil n'enverra plus aucun rayon du côté de la ville. Ce sera la même température si la ville est tournée au nord, et tout opposée si elle est au midi. Or nous savons, par expérience, que la trop grande chaleur est nuisible à la santé. Les corps qui sont accoutumés au froid, ne peuvent tenir à la chaleur et finissent par périr, car l'évaporation produite par la chaleur épuise les forces de la nature, tellement que dans les lieux sains les corps sont énervés par la chaleur. Et comme il est nécessaire, pour la conservation de la santé, d'user d'aliments salutaires, il faut bien faire attention à la qualité des produits du terrain qu'on choisit pour

paludibus quæ fuerint prope mare, spectentque ad septentrionem, vel circa, hæque paludes excelsiores fuerint quam littus marinum, rationabiliter videbuntur esse constructa. Fossis enim ductis exitus aquæ patebit ad littus, et mare tempestatibus auctum in paludes redundando non permittet animalia palustria nasci. Et si aliqua animalia de superioribus locis venerint, in consueta salsedine occidentur.

Oportet et locum urbi destinatum ad calorem et frigus temperare disponi secundum aspectum ad plagas cæli diversas. Si enim mœnia maxime prope mare constituta spectabunt ad meridiem, non erunt salubria. Nam hujusmodi loca mane quidem erunt frigida, quia non respiciuntur à sole, meridiæ vero erunt ferventia propter solis respectum. Quæ autem ad occidentem spectant, orto sole tepescunt, vel etiam frigent, meridiæ calent, vespere fervent propter caloris continuitatem et solis as-

pectum. Si vero ad orientem spectabunt, mane quidem propter solis oppositionem directam temperare calescent: nec multum in meridiæ calor augebitur, sole non directe spectante ad locum, vespere vero totaliter radiis solis adversis loca frigescent. Eademque, vel similis temperies erit si ad aquilonem locus respiciat urbis, e converso est quod de meridiæ respiciente est dictum. Experimento autem cognoscere possumus, quod in majorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur. Quæ enim à frigidis locis corpora traducuntur, in calida non possunt durare, sed dissolvuntur, quia calor sugendo vaporem, naturales virtutes dissolvit; unde etiam in salubribus locis corpora æstate infirma redduntur. Quia vero ad corporum sanitatem convenientium ciborum usus requiritur, in hoc conferre oportet de loci salubritate qui constituendæ urbi eligitur, ut ex conditione ciborum discernatur qui nascuntur in terra:

bâtir une ville. Les anciens l'apprécioient par les animaux qu'on y voyoit. Car, comme les animaux et les hommes se nourrissent des produits de la terre, il s'ensuit que, si les entrailles des animaux qu'on a tués paraissent saines, les hommes pourront y être bien nourris. Si, au contraire, la chair de ces animaux a un aspect morbide, on peut en conclure, très-raisonnablement, que ce lieu n'est pas salubre à la santé des hommes.

Mais si le bon air est nécessaire à la vie, l'eau ne l'est pas moins. Car la santé des hommes tient le plus souvent aux aliments dont ils font usage. En effet il est prouvé que l'air que nous respirons tous les jours, se répand jusqu'aux sources de la vie, en sorte que sa pureté importe surtout à la santé. De même que dans ce qui fait l'aliment des hommes l'eau y entre pour une grande part, tant pour la boisson que dans les mets, rien n'importe plus à la santé, après la salubrité de l'air, que la pureté de l'eau. Il y a encore un autre moyen de juger de la salubrité d'un pays : c'est lorsque les habitants sont robustes et ont une belle apparence de santé; si les membres sont bien proportionnés, si les enfants sont nombreux et bien portants et s'il y a beaucoup de vieillards. Si, au contraire, les habitants sont de chétive apparence, si leurs membres sont grêles et mal conformés, si les enfants sont en petit nombre et malades et si on n'y voit que très-peu de vieillards, il n'y a point de doute que le pays ne soit mal sain.

quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Cum enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum his quæ nascuntur in terra, consequens est, ut si occisorum animalium viscera inveniuntur bene valentia, quod homines etiam in loco eodem salubrius possint nutriri. Si vero animalium occisorum appareant morbida membra, rationabilius accipi potest quod nec hominibus illius loci habitatio sit salubris.

Sicut autem aer temperatus, ita salubris aqua est requirenda. Ex his enim maxime dependet sanitas corporum, quæ sæpius in usum hominum assumuntur. Et de aere quidem manifestum est quod quotidie ipsum aspirando introrsum attrahimus usque ad ipsa vitalia, unde principaliter ejus sa-

lubritas ad incolumitatem corporum confert. Item, quia inter ea quæ assumuntur per modum nutrimenti, aqua est quæ sæpissime utimur tam in potibus quam in cibis, ideo nihil est præter aeris puritatem magis pertinens ad loci sanitatem quam aquarum salubritas. Est et aliud signum ex quo considerari potest loci salubritas, si videlicet hominum in loco commorantium facies bene coloratæ appareant, robusta corpora et bene disposita membra, si pueri multi et vivaces, si senes multi reperiantur ibidem. E converso, si facies hominum deformes appareant, debilia corpora, exinanita membra vel morbida, si pauci et morbidi pueri, et adhuc pauciores senes, dubitari non potest locum esse mortiferum.

CHAPITRE III.

Il est nécessaire qu'un roi qui fonde une ville lui fournisse une nourriture abondante, car sans cette condition, la ville ne sera pas parfaitement constituée. L'auteur distingue deux moyens de procurer cette abondance; il préfère cependant le premier.

Il ne suffit pas qu'un lieu qui est choisi pour y bâtir une ville, soit assez sain pour conserver la santé de ses habitants, il faut encore qu'il produise suffisamment ce qui est nécessaire à la vie. Car les hommes ne peuvent pas vivre où ils ne trouvent pas une nourriture suffisante. Aussi, de même que le veut le Philosophe, comme Xénocrate, célèbre architecte, faisoit voir à Alexandre, roi de Macédoine, une montagne très-propre à servir d'emplacement à une ville, celui-ci lui demanda si la campagne fourniroit assez de grains pour la nourriture de ses habitants. Après qu'il l'eut examinée, voyant qu'elle seroit insuffisante, Alexandre répondit que ce seroit une grande faute de bâtir une ville dans un lieu semblable. Car de même qu'un enfant qui vient de naître ne peut se passer du lait de sa nourrice et grandir, de même une ville ne peut avoir une population nombreuse si elle manque d'aliments.

Il y a deux manières d'alimenter une ville. La première, qui consiste à tirer du sol tout ce qui est nécessaire à la vie humaine. L'autre par le commerce qui y transporte, des différentes contrées, tout ce qu'il faut à ses besoins. Mais on se convaincra facilement que le premier est le meilleur. Car une chose est d'autant plus estimable qu'elle se suffit à elle-même, car ce qui a besoin de quelque chose est par-là même incomplet. Or, une ville qui s'alimente dans le pays où elle est construite se suffit bien mieux que celle qui a besoin de recourir au

CAPUT III.

Qualiter necesse est talem civitatem construendam a rege habere copiam rerum victualium, quia sine eis civitas esse perfecta non potest, et distinguit duplicem modum istius copiae, primum tamen magis commendat.

Oportet autem ut locus construendae urbi electus non solum talis sit, qui salubritate habitatores conservet, sed ubertate ad victum sufficiat. Non enim est possibile multitudinem hominum habitare, ubi victualium non suppetit copia. Unde ut vult Philosophus, cum Xenocrates architector peritissimus Alexandro Macedoni demonstraret in quodam monte civitatem egregiae formae construi posse, interrogasse fertur Alexander, si essent agri, qui civitati possent frumentorum copiam minis-

trare. Quod cum deficere inveniret, respondit vituperandum esse, si quis in tali loco civitatem construeret. Sicut enim natus infans non potest ali sine nutricis lacte, nec ad incrementum perducitur, sic civitas sine ciborum abundantia frequentiam populi habere non potest.

Duo tamen sunt modi, quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus qui dictus est propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitae ex diversis partibus adducuntur. Primus autem motus convenientior esse manifeste convincitur. Tanto enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur, quia quod alio indiget, deficiens esse monstratur. Sufficientiam

commerce, car une ville qui prend tout sur son propre territoire est bien plus heureuse que si elle avoit besoin de le demander au commerce. Cela contribue encore à la sûreté de la ville, parce que les cas de guerre, les difficultés de communications peuvent mettre obstacle à l'importation des subsistances et la réduire à la famine. Ceci est aussi très-utile à la conservation de la société. Parce qu'ayant besoin d'un grand commerce, elle doit subir le contact continuel des étrangers, qui corrompent souvent les mœurs, comme le dit Aristote dans sa république : il arrive nécessairement que les étrangers ayant des lois et des habitudes différentes, blessent, par leur conduite, les mœurs des citoyens, et que l'ordre civil est troublé par l'entraînement de l'exemple des étrangers. Ensuite, si les citoyens eux-mêmes se livrent au commerce, le vice s'introduit facilement parmi eux. Parce que l'habitude du commerce excitant l'amour du gain chez les négociants, la cupidité s'empare tellement de leur cœur, que tout devient vénal dans la cité, et n'y ayant plus de bonne foi, les fraudes se multiplient, on oublie le bien public pour ne songer qu'au bien particulier, on n'a plus de goût pour la vertu, quand tout le monde passe pour vertueux ; d'où il suit nécessairement que les mœurs publiques sont corrompues dans une telle ville par les relations sociales.

L'habitude du commerce nuit encore beaucoup à l'art militaire. Car quand les marchands poursuivent le fantôme de la richesse, ils cessent de travailler, le courage s'amollit, dans les jouissances, les corps se débilitent et deviennent inhabiles aux fatigues de la guerre ; aussi le droit civil interdit-il avec raison le négoce aux hommes de guerre. Enfin une ville est d'autant plus tranquille, que les réunions

autem plenius possidet civitas, cui circumjacens regio sufficiens est ad necessaria vitæ, quam illa quæ indiget ab aliis per mercationem accipere. Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet. Cum hoc etiam videtur esse securius, quia propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina, de facili potest impediri victualium deportatio, et sic civitas per defectum victualium opprimetur. Est etiam hoc utilius ad conservationem civilem. Nam civitas quæ ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiat. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua *Politica* ; quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus nutriti, in multis aliter agant quam sint civium mores, et sic dum cives

exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. Rursus, si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat per negotiationis usum, cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit ut in civitate omnia fiant venialia, et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficientque virtutis studium, dum honor virtutis præmium omnibus deferretur : unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi.

Est etiam negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim dum umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, mollescent animo, et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta, unde secundum jura civilia negotiatio est mili-

sont moins fréquentes et que ses habitants en sortent plus fréquemment. Car les rassemblements sont une occasion de discorde et de soulèvements. Aussi vaut-il mieux, d'après la doctrine d'Aristote, que le peuple soit occupé hors de la ville que s'il y demeurait continuellement. Mais quand une ville a un grand commerce, il faut que ses citoyens l'habitent et y exercent leur négoce. Il est donc préférable qu'une ville se suffise par les produits de son territoire que si elle étoit entièrement adonnée au négoce. Il ne faut pourtant pas tout-à-fait bannir les négociants de la ville, parce qu'il est très-difficile de trouver un pays qui se suffise entièrement, et qui puisse se passer de toute espèce d'importations étrangères, et l'abondance même de ses produits seroit ruineuse pour un grand nombre, si les négociants n'en opéroient l'écoulement dans d'autres contrées. Aussi est-il nécessaire qu'une ville souffre les négociants dans une certaine mesure.

CHAPITRE IV.

Le pays qu'un roi choisit pour y fonder des villes et des villages, doit avoir des agréments dans l'usage desquels on doit prescrire la modération, parce qu'ils sont souvent la cause de la corruption des mœurs, d'où vient la corruption des empires.

On doit aussi choisir un emplacement, pour fonder les villes, qui soit agréable à habiter. Car on ne quitte pas facilement un beau pays, et on ne va pas s'établir dans celui qui n'est pas agréable parce qu'il faut nécessairement des jouissances à la vie de l'homme, pour qu'elle puisse durer. Pour cela, un village doit s'étendre dans une plaine plantée d'arbres fruitiers, embellie par le voisinage des

tibus interdicta. Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cujus populus rarius congregatur, minusque intra urbis mœnia resident. Ex frequenti enim hominum concursu datur occasio litibus, et seditionibus materia ministratur. Unde secundum Aristotelis doctrinam, utilius est quidem quod populus extra civitates exerceatur, quam quod intra civitatis mœnia jugiter commoretur. Si autem civitas sit mercationibus dedita, maxime necesse est intra urbem cives resideant, ibique mercationes exerceant. Melius igitur est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita. Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facili potest inveniri locus qui sic omnibus vitæ necessariis abundet, quod non indigeat aliquibus aliunde allatis, eorumque quæ in eodem loco superabun-

dant, eodem modo redderetur multis dan-nosa copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur.

CAPUT IV.

Quod regio quam rex eligit ad civitates et castra instituenda, debet habere amœnitates in quibus cives sunt arcendi, ut moderate eis utantur, quia sapius sunt causa dissolutionis, unde regnum dissipatur.

Est etiam constituendis urbibus eligendus locus qui amœnitate habitatores delectet. Non enim facile deseritur locus amœnus, nec de facili ad locum illum confluit habitantium multitudo, cui doct amœnitas, eo quod absque amœnitate vita hominis diu durare non possit. Ad hanc autem amœnitatem pertinet, quod sit locus camporum planitie distentus, arborum ferax,

montagnes, rafraîchie par des ombrages, et coupée par des courants d'eau vive. Mais comme une vie trop commode amollit les mœurs, ce qui est un danger pour une ville, on doit en user avec modération. Parce que d'abord l'esprit s'affoiblit dans la jouissance des plaisirs; car leur perfide douceur plonge l'âme dans les sens, en sorte qu'on perd le sens dès qu'une chose plaît. Ce qui a fait dire à Aristote : « Le plaisir ôte la sagesse au juge. » Ensuite les jouissances superflues sont dangereuses pour la vertu; car rien ne pousse à l'excès, qui est si opposé au sage milieu de la vertu, que le plaisir, soit parce que la nature en est avide, et que souvent un léger plaisir qu'on se permet, fait tomber dans de honteuses voluptés, comme une étincelle suffit pour embraser du bois sec; soit parce que la jouissance, loin d'apaiser le désir, ne fait que l'enflammer : la vertu nous fait donc un devoir de nous abstenir des plaisirs superflus. En retranchant ces superfluités, on atteint plus facilement à la vertu. Aussi arrive-t-il que ceux qui s'abandonnent à ces sortes de plaisirs sont tellement amollis, qu'ils n'ont plus le courage de rien entreprendre de difficile, de braver un danger, ou de supporter une peine. Aussi, comme le dit Végèce, dans son traité de l'Art militaire, « les plaisirs sont très-nuisibles à l'art de la guerre : celui qui sait que la vie ne lui est pas douce, ne craint pas grand chose. » Enfin les plaisirs rendent paresseux, et on n'a d'autre souci que de s'en procurer aux dépens des soins indispensables de la vie et des affaires, et en dissipant une fortune que d'autres avoient amassée : en sorte que, réduite à la misère et ne pouvant se sevrer de ses plaisirs, on devient injuste et voleur pour avoir de quoi satisfaire à ses passions. La trop grande douceur de la vie, soit

montium propinquitate conspicuus, nemoribus gratus et aquis irriguus. Verum quia nimia amœnitas superflue ad delicias homines allicit, quod civitati plurimum nocet, ideo oportet ea moderate uti. Primo namque homines vacantes deliciis, sensu hebetantur. Immergit enim earum suavitatis sensibus animam, ita quod in rebus delectantibus liberum iudicium habere non possunt. Unde secundum Aristotelis sententiam, « prudentia iudicis per delectationem corrumpitur; » deinde delectationes superflue ab honestate virtutis delibere faciunt. Nihil enim magis perducit ad immoderatum augmentum, per quod medium virtutis corrumpitur, quam delectatio, tum quia natura delectationis est avida, et sic modica delectatione sumpta præcipitatur in turpium delectationum illecebras, sicut ligna sicca ex modico igne accenduntur; tum etiam quia delectatio appetitum non satiat, sed gustata sitim sui magis inducit,

unde ad virtutis officium pertinet, ut homines a delectationibus superfluis abstineant. Sic enim superfluitate vitata facilius ad medium virtutis pervenietur. Consequenter etiam deliciis superflue dediti mollescunt animo, et ad ardua quæque attemptanda, nec non ad tolerandos labores et pericula abhorrenda pusillanimes fiunt, unde et ad bellicum usum deliciæ plurimum nocent, quia ut Vegetius dicit in libro *De re militari* : « Minus timet mortem, qui minus deliciarum se novit habuisse in vita. » Demum deliciis resoluti plerumque pigrescunt, et intermissi necessariis studiis et negotiis debitis, solis deliciis adhibent curam, in quas quæ prius ab aliis fuerant congregata, profusi dispergunt : unde ad paupertatem deducti, dum consuetis deliciis carere non possunt, se furtis et rapinis exponunt, ut habeant unde possint suas voluptates explorare. Est igitur nocivum civitati, vel ex loci dispo-

qu'elle vienne de la beauté des lieux ou de toute autre cause, est dangereuse pour une ville.

Un peu de bien-être est donc nécessaire à la vie et en est comme le condiment qui raffraîchit le courage de l'homme. C'est ainsi que nous devons considérer les plaisirs; car, comme dit Sénèque, dans le traité de la Tranquillité de l'ame, à Sérénus, « il faut donner quelque relâche à l'esprit. » Car, après le repos, il est plus frais et plus dispos, parce qu'il lui est indispensable de se permettre quelques jouissances; de même qu'un peu de sel donne de la saveur aux mets, et qu'une trop grande quantité les rend mauvais. De plus, si les moyens qui conduisent à une fin sont recherchés comme la fin elle-même, on détruit entièrement l'ordre de la nature. Comme si un maréchal prend son marteau pour lui-même, le charpentier sa scie, le médecin la médecine, toutes choses qui ont une fin naturelle. Or, la fin qu'un roi doit se proposer pour la ville soumise à son gouvernement, est une vie vertueuse; tout le reste est un moyen dont il doit se servir, autant qu'il le faut, pour arriver à sa fin. Or, c'est ce qui n'est pas pour ceux qui se livrent aux plaisirs, parce qu'ils ne font pas servir ces jouissances à la vertu, bien mieux, ils en font leur fin unique. C'est ainsi que sembloient vouloir en user ces impies dont il est parlé au livre de la Sagesse, qui n'avoient pas de bonnes pensées : « Venez, jouissons des biens pour le présent et pour la fin; usons de la créature, et avidement, comme dans la jeunesse, » et la suite. L'Écriture sainte, dans ce passage, condamne avec raison l'usage déréglé des agréments du corps, comme on le fait dans la jeunesse. Aussi Aristote assimile-t-il, dans son traité de Morale, l'usage des plaisirs sensuels à celui des aliments qui altèrent la santé, s'ils sont pris en trop petite ou en trop grande quantité, mais qui, pris avec modération, la conservent

sitione, vel ex quibuscumque aliis rebus, deliciis superfluis abundare.

Opportunum est igitur in conversatione humana modicum delectationis, quasi pro condimento habere, ut animus hominum recreetur; quia ut Seneca dicit de Tranquillitate animi ad Serenum: « Danda est animis remissio. » Meliores enim aptioresque requieti resurgunt, quasi prosit animo temperate deliciis uti, ut sal in ciborum cocura pro ipsorum suavitate, quod superflue immisum illos corrumpit. Amplius autem, si id quod est ad finem, ut finis quaeritur, tollitur et destruitur ordo naturæ. Sicut si faber quaerit martellum propter seipsum, aut carpentarius serram, sive medicus medicinam, quæ ordinantur ad suos debitos fines. Finis autem quem rex in civitate sui regiminis debet intendere, est vivere secundum virtutem; cæteris autem quilibet

uti debet, sicut his quæ sunt ad finem, et quantum est necessarium in prosequendo finem. Hoc autem non contingit in his qui superflue delectationibus innituntur, quia tales delectationes non ordinantur ad finem jam dictum, imo quaeri videntur ut finis; quo quidem modo videbantur velle uti illi impii qui in lib. Sap. dicuntur non recte cogitantes, ut dicta Scriptura testatur: « Venite, fruamur bonis quæ sunt, quod ad finem pertinet, et utamur creatura, tanquam in juventute celeriter, » et cætera quæ ibidem sequuntur. In quibus immoderatus usus delectabilium corporis, ut juvenilis ætatis ostenditur, et digne a Scriptura reprehenditur. Hinc est quod Aristoteles in *Ethic.*, usum delectabilium corporis usui ciborum assimilat, qui amplius minusve sumpti sanitatem corrumpunt; qui autem commensurati sunt, et

et l'accroissent. Ainsi en est-il de la vertu à l'égard des jouissances et des plaisirs.

CHAPITRE V.

Un roi, de même qu'un maître quelconque, doit posséder les richesses temporelles qui sont appelées naturelles. Le saint docteur nous en donne les raisons.

Après ces conclusions sur les plus rigoureuses obligations d'un roi, en ce qui tient essentiellement à l'organisation et au maintien de l'ordre social, de la république, ou du gouvernement d'un roi, il faut traiter quelques points des relations d'un roi avec ses sujets, d'où dépend la tranquillité de son gouvernement. Et quoique nous ayons touché à ces questions en général, par quelques observations, il faut en traiter spécialement, pour mieux nous fixer sur les devoirs d'un prince. D'abord il doit pourvoir les différentes provinces de son royaume de toutes les richesses naturelles. Aristote les appelle ainsi, dans le premier livre de son traité de Politique, soit parce qu'elles sont les produits de la nature, soit parce que l'homme ne peut s'en passer, comme sont les vignobles, les bois, les forêts, des lieux propres à la nourriture des différents animaux et des oiseaux, dont Paladius Platinus, favori de l'empereur Valentinien, dans un ouvrage écrit en beau style, pour l'engager à ménager tous ces moyens de subsistance, donne des détails très-étendus. Salomon, voulant faire voir la magnificence de son gouvernement, dit : « Je me suis bâti des palais, j'ai planté des vignes, j'ai fait des jardins et planté des vergers de toutes sortes d'arbres, j'ai construit des réservoirs pour arroser les jeunes arbres naissants. »

Cette prévoyance d'un gouvernement s'appuie sur trois raisons. La première c'est qu'on aime mieux un produit de son propre territoire

salvant, et augment. Ita de virtute contingit circa amoenitates et delicias hominum.

CAPUT V.

Quod necessarium est regi et cuicumque domino abundare divitiis temporalibus quæ naturales vocantur, et ponitur causa.

His igitur sic deductis, quæ ad substantiale esse civilitatis, sive politiæ, seu regalis regiminis requiruntur, ad quorum institutionem et providentiam rex principaliter debet intendere, agendum est de quibusdam quæ ad regem pertinent in relatione ad subditos, unde et suum regimen quietius gubernetur. Et quamvis supra aliquoties sit tactum in genere, nunc in specie est tractandum ad majorem declarationem eorum quæ sunt agenda per principem. Primum quidem ut in singulis

partibus sui regiminis abundet in divitiis naturalibus, quas sic vocat Aristoteles in I. suæ *Polit.*, vel quia naturalia sunt, seu quia homo ipsis naturaliter indiget, ut sunt vineta, nemora, sylvæ, vivaria diversorum animalium et avium genera, de quibus Paladius Platinus, comes Valentiniano Imperatori, ad præfata exhortans, luculentissimo style, ac diffusius documentum tradidit. Hinc etiam Salomon rex volens ostendere magnificentiam sui regiminis : « *Ædificavi, inquit, mihi domos, plantavi vineas, feci hortos et pomaria, et consevi ea cuncti generis arboribus, extruxi mihi piscinas ad irrigandum sylvam lignorum germinantium.* »

Cujus quidem triplex ratio sumi potest. Una sumitur ex parte usus ipsius rei, qui quidem delectabilior esse videtur in re

que celui d'un pays étranger, parce qu'il nous semble plus intime. « Car l'union est la propriété de l'amour, » comme le dit saint Denis. Or le plaisir suit l'amour, car il y a du plaisir à posséder ce qu'on aime. Ensuite l'occupation que donne la culture de toutes ces choses et à laquelle on s'attache d'autant plus qu'elle est plus pénible. « Car nous aimons davantage ce qui nous coûte le plus à obtenir, » comme dit le Philosophe. C'est pourquoi on aime beaucoup ses enfants et tout ce que l'on fait en proportion de la peine qu'on y a dépensée. En donnant donc ses soins et sa peine aux richesses naturelles dont nous parlons, elles nous sont plus agréables que d'autres qui nous seroient étrangères, et si elles nous sont agréables, elles nous font plus de plaisir.

La seconde raison se tire des devoirs d'un roi. Car s'il faut recourir aux pays voisins pour les besoins de la vie de leur maître, les sujets seront exposés à tous les inconvénients du commerce, qui divise par l'avarice de l'acheteur et du vendeur et trouble par les fraudes. Aussi est-il écrit au livre des Proverbes, ch. XX : « C'est mauvais, dit l'acheteur, et quand il est éloigné il se félicite d'avoir trompé le marchand. » On nous avertit de prendre garde à la corruption du commerce et des commerçants, comme si c'étoit le propre de l'un et de l'autre. Ensuite le commerce établit une certaine familiarité avec les femmes, qui par des paroles imprudentes, les gestes, les regards, peut exciter la jalousie des hommes et troubler l'ordre.

La troisième raison se tire des objets de commerce. Les substances alimentaires sont souvent sophistiquées et ne sont pas si nourrissantes que les produits que l'on a obtenus soi-même. C'est pourquoi Salomon dit au livre des Proverbes, chap. V : « Buvez de l'eau de votre

propria quam aliena, eo quod magis unita. « Unio enim est amoris proprietas, » ut tradit Dionysius. Ad amorem autem sequitur delectatio. Cum enim adest, quod diligitur, etiam delectationem secum affert. Amplius autem ipsa diligentia operis exercita circa prædicta, in qua quidem homo sibi congaudet, quanto est opus difficilius. « Magis enim amamus cum non est facile quod sumitur, » ut Philosophus dicit. Ex qua ratione et filios diligimus, et quamlibet nostram facturam secundum mensuram operis. Adhibendo igitur sollicitudinem circa proprias divitias naturales jam dictas, gratiores jam fiunt quam alienæ; etsi gratiores, delectabiliores ipsas dicemus.

Secunda ratio sumitur ex parte officiorum regis. Si enim ipsos oporteat recurrere ad convicanos pro necessariis vitæ sui domini, interdum scandala generantur in subditis vel ex rerum commercio, in quo

vel lædit avaritia, quæ ementem vel vendentem concomitatur, vel fraus conturbat, unde in *Prov.*, XX, dicitur : « Malum est, dicit omnis emptor, et cum recesserit, tunc gloriabitur, » quasi fraude vendentem prævenit, et in *Eccl.*, monemur cavere a corruptione emptionis et negotiatorum, quasi hoc sit proprium eorum in mercando. Amplius autem ex commercio contrahitur familiaritas ad fœminas, per quod vel ex incauta locutione in alterutrum, aut aspectu, aut gestu, causatur zelotypia inter cives, et inde contra regimen provocantur.

Sed etiam tertia ratio hoc idem confirmat quod accipimus ex parte rerum venalium. Victualia enim quæ venduntur, ut in pluribus non carent sophismate, et ideo non sunt tantæ efficacis sicut propria ad nutriendum : unde idem Salomon in *Prov.*, V : « Bibe, inquit, aquam de cisterna

source; » entendant par là toute espèce de nourriture, mais particulièrement la boisson, qui peut être plus facilement falsifiée, et étant moins éloignée de sa nature et de sa pureté, la fraude peut être plus facilement reconnue. Ensuite on prend sa nourriture avec plus de sécurité, parce qu'elle peut être plus facilement altérée et rendue malfaisante par la main d'un étranger que si on la prend dans son grenier et dans sa cave. Aussi, Isaïe, en faisant l'éloge de la récompense du juste, dit : « Il n'a pas manqué de pain et ses sources ne tarissent pas, » comme s'il y avoit plus de sûreté à se nourrir de ses propres produits.

CHAPITRE VI.

Un roi doit avoir d'autres richesses naturelles, comme des troupeaux de bœufs et de brebis, sans quoi on ne peut pas bien cultiver la terre.

Les produits dont il a été question ne sont pas les seules richesses naturelles, mais elles comprennent encore tous les genres d'animaux pour les mêmes raisons dont nous avons parlé précédemment. Notre premier père reçut le privilège de les gouverner et de les dominer, en sa qualité de souverain maître de toute la nature humaine, d'après ces paroles de la Genèse : « Croissez et multipliez et remplissez la terre et dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et les animaux de la terre. » Aussi est-il de la majesté royale de posséder tous ces biens et d'en user, et plus elle en a et plus elle approche du pouvoir du premier maître, puisque tout a été livré à l'usage de l'homme dès le principe de la création. C'est pourquoi le Philosophe dit dans le premier livre de son traité de la république, que « la chasse des animaux sauvages est juste en soi, parce que l'homme prend ce qui lui appartient. » On peut en dire autant de la pêche et de la chasse aux

tua, » in hoc comprehendens omne nutrimentum, sed præcipue potum, quia facilius potest sophisticari, et ipsum minus a sua natura et puritate remotum, citius de ipsius malitia indicat. Rursus propria victualia sunt majoris securitatis in sumendo, quia possunt facilius ab extraneo venerari, vel esse nociva, quam si in proprio horreo vel cellario reponantur. Unde et propheta *Isai.*, cap. II, in exaltatione retributionis viri justî, « panis, inquit, datus est ei, et aquæ ejus fideliores sunt, » quasi propria cibaria et potabilia securiora sunt ad sumendum.

CAPUT VI.

Quod expedit regi habere alias divitias naturales, ut sunt armenta et greges, sine quibus domini bene regere terram non possunt.

Non solum autem prædicta ad naturales

divitias pertinent, sed et diversa genera animantium ex eadem ratione et causa, ut in præcedentibus est ostensum. In quibus primo patri tanquam prædominanti toti humanæ naturæ, datum est privilegium regendi et dominandi, ut in *Genesi* scribitur : « Crescite, inquit Dominus, et multiplicamini, et replete terram, et dominamini piscibus maris, et volatilibus cæli, et cunctis animantibus quæ moventur super terram. » Unde ad regiam majestatem pertinet his omnibus uti et abundare, et quanto plus in his dominatur, tanto plus primi domini principatum habet similiorum, cum omnia sint ad usum hominis deputata in creationis primordio. Propter quod Philosophus dicit in I. *Polit.*, quod « venatio animalium sylvestrium naturaliter est justa, quia per eam homo sibi vindicat quod suum est; » et de pisca-

oiseaux, pour laquelle la nature a produit des oiseaux de proie et des chiens. Et ainsi qu'on ne peut employer ni les oiseaux, ni les chiens pour la pêche, l'homme a fait des filets. Il faut donc tout ceci pour la perfection et l'ordre du gouvernement d'un roi, pour la nourriture et les autres besoins de la vie, tel que des poissons, des oiseaux, des troupeaux de bœufs et de brebis, dont Salomon avoit une si grande quantité, ainsi qu'on en voit l'énumération au troisième livre des Rois et dans l'Écclésiaste, comme preuve de sa magnificence. Il faut encore à un roi d'autres animaux pour ses différents services, tels que des chevaux, des mulets, des ânes et des chameaux, selon les habitudes du pays. Un roi doit donc posséder tous ces animaux en aussi grande quantité qu'il lui est possible, soit des animaux dont on peut manger la chair, soit de ceux que l'homme emploie à ses besoins et des autres richesses naturelles, pour la raison que nous avons donnée, parce qu'on jouit mieux de ce que l'on produit soi-même, comme il a été dit plus haut, et d'autant plus que ces productions participent plus de la vie et qu'elles ont plus de traits de ressemblance avec Dieu, cause suprême de l'amour.

Voici de nouvelles raisons qui font qu'un roi doit posséder tous ces biens dans ses domaines. Premièrement, parce que la nature nous y porte, par le plaisir qu'elle nous fait éprouver, quand nous considérons ses œuvres et leur mode toujours nouveau de procéder, qui n'est jamais suspendu, soit dans la vie, soit dans la génération, soit dans la production des êtres animés, ce qui fait naître l'admiration dans les maîtres et de l'admiration l'amour. On voit par l'exemple de la fille de Pharaon, qui fit élever Moïse, laquelle, comme on le voit dans l'Exode, l'adopta ensuite pour son fils, que l'on s'attache à ce que l'on a élevé et nourri, et par conséquent, que c'est une source de

tione et aucupatione similiter dici potest, unde et natura aves rapaces providit, et canes ad hujusmodi officium exercendum. Quia vero in piscibus non aptitudo loci ad talia ministeria, loco canum et avium homo retia adinvenit. Ad supplementum igitur et decorem regni, rex indiget supra-dictis, quibusdam quidem ad usum et esum, ut sunt pisces et aves, armenta boum, et greges ovium, quibus Salomon abundavit, ut scribitur in *Eccl.*, et in III. lib. *Reg.*, ad sui magnificentiam ostentandam. Aliis autem animalibus rex indiget ad ministerium, ut sunt equi et muli, asini et cameli ad diversa ministeria deputati, secundum varias consuetudines regionum. Horum igitur omnium rex copiam habere debet, quantum eidem est possibile, sive de animantibus deputatis ad esum, sive ad ministerium, et propter

causam jam dictam de aliis divitiis naturalibus; quia res propriæ delectabiliores sunt, ut superius est ostensum, et tanto plus, quanto plus habent de ratione vitæ, unde magis accedunt ad divinam assimilationem, quæ est major causa amoris.

Adhuc aliæ sunt causæ in prædictis, propter quas expedit regi ipsis abundare ut propriis. Primo autem ad hoc movet natura quæ delectatur ex suo opere, dum considerat in eis novum continue modum procedendi in suis actibus, sive in vivendo, sive in generando, sive in parturiendo, ex quibus consurgit in dominis admiratio, et ex admiratione delectatio. Quod autem nutritiva sit causa delectionis et per consequens delectationis, apparet in *Exod.*, in filia Pharaonis, quæ Moysen nutriti fecit, et postea ibidem subjungitur, quod post nutritionem ipsum sibi adoptavit in filium.

jouissances. C'est pour cela que Dieu dit au chap. II du prophète Osée, « Moi qui ai comme nourri Ephraïm, » montrant par là son affection pour son peuple. Ensuite, l'exercice de la chasse des bêtes fauves et autres auquel les princes et les rois aiment à se livrer en temps de paix, eux et leurs enfants, est excellent pour développer le corps, fortifier la santé et augmenter le courage, pourvu qu'on en use modérément, comme le dit le Philosophe dans son traité de morale. Ainsi font les rois de France et d'Angleterre, et comme Ammon l'écrivit encore des Germains dans son livre des Fastes des Francs. Il faut encore, pour la dignité de son rang et pour les besoins de la guerre, qu'un roi sache monter à cheval, ce à quoi il s'accoutume bien mieux s'il a de nombreux chevaux, comme les rois et les princes de l'Orient, comme il est raconté de Salomon au troisième livre des Rois, ch. IV, « qu'il avoit cinquante mille chevaux de trait et douze mille chevaux de selle. »

Mais il est encore bien plus important d'avoir, sur son territoire, les animaux qui servent à la nourriture, soit des quadrupèdes ou des reptiles, c'est-à-dire des poissons, car ces animaux sont une nourriture d'autant plus agréable et plus saine à l'homme, qu'ils sont mieux nourris, soit encore qu'on use avec plus de plaisir d'un aliment que l'on connoît, soit enfin qu'on les a plus sûrement et en temps opportun, pour satisfaire aux exigences de l'appétit qui est l'acte le plus naturel à l'homme et qui lui donne le plus de jouissances. Un autre avantage, c'est d'éviter le rapprochement des citoyens entre eux, qui peut devenir un sujet de péril pour l'Etat, ce que doivent prévenir tous les fonctionnaires du gouvernement. En outre, il est de la munificence d'un roi de traiter honorablement les personnes qu'il reçoit,

Qua ratione dicit Dominus in *Osea*, XI : « Ego quasi nutritus Ephraïm, » in hoc insinuans suum affectum ad populum. Amplius autem et ipsorum venatura sive sylvestrium animalium, sive aliorum, pro quibus se principes et reges gymnasiis exponunt, et filios suos submittunt, valet ad robur acquirendum corporis, et conservandum sanitatem, et cordis vigorandam virtutem, si temperate utantur. ut Philosophus tradit in *Ethic.*, et hoc cum in pace quiescunt ab hostibus, ut solent reges Franciæ et Angliæ talibus uti, et ut de Germanis in *gestis Francorum* scribit Arnemonius. Rursus equitatura ad hoc idem movetur, qua reges esse debent ornati ad decorem regni et ejusdem contra hostes defensionem, ad quod aptiores redduntur et expeditiores, si propria habeant equorum armenta, ut mos est regibus ac principibus Orientis ; quemadmodum et de Salomone scribitur in III. *Reg.*, IV, quod

in sua florens prosperitate habebat quadraginta millia præsepia equorum curialium, et undecim millia equorum equestrium, quos custodiebant supradicti regis præfecti.

Præterea, si de animantibus agatur, qua ordinantur ad esum, adhuc magis competit habere propria sive quadrupedia, sive reptilia, id est pisces, quia omnibus his homo delectabilius utitur ex hoc quod melius nutriuntur et aptiora efficiuntur ad esum, tum quia re cognita in utendo magis gaudent, tum etiam quia securius et liberius nobis offeruntur ad esum, quod est actus magis nostræ proportionatus naturæ, ex quo et delectabilius agit. Amplius autem, et causam communis jam dictam superius ad hoc faciat, scilicet, vitatio commercii cum civibus, quod potest esse scandali adminiculum præcaveandum officialibus regis. Rursus, hoc exigit magnificentia regis, ut transeuntibus in cibis et potibus uberius

ce que facilite beaucoup l'abondance des troupeaux. Il faut donc conclure, de tout ce que nous avons dit, que les richesses naturelles sont nécessaires à un roi, en sorte qu'il doit en posséder dans tous ses Etats, pour le maintien de son gouvernement et l'entretien de sa maison.

CHAPITRE VII.

Un roi doit avoir en abondance des richesses artificielles, telles que l'or et l'argent et les pièces de monnaie qu'on en fabrique.

Il faut à un prince pour gouverner ses Etats des richesses artificielles, comme l'or, l'argent et les autres métaux avec lesquels on frappe monnaie. Car, supposé qu'il faille différentes administrations pour établir un gouvernement, il faut par conséquent un roi ou un maître quelconque, qui gouverne le peuple, et, par une conséquence nécessaire, conclure qu'il lui faut des trésors, c'est-à-dire de l'or et de l'argent et une monnaie d'Etat, sans quoi un roi ne peut régner convenablement et exercer une domination favorable, comme on peut le prouver de différentes manières.

La première se tire d'abord de la qualité de roi, car l'homme se sert, pour son commerce, d'or et d'argent ou d'une monnaie quelconque comme d'un instrument. C'est pourquoi Aristote dit au cinquième livre de sa Morale, que « la monnaie est comme une caution contre les besoins à venir, parce qu'elle contient toute espèce de choses, puisqu'on peut les payer avec elle. » Si donc, tout le monde en a besoin, à plus forte raison un roi; parce que s'il en faut à la plus humble condition, à plus forte raison à la plus éminente. Ensuite la puissance est en raison de la nature et les œuvres en raison de la puissance : or la nature de la condition royale s'étend à tout, parce qu'elle est commune à tout le peuple sur lequel elle est appelée à régner; par

administretur et largius; hoc autem fit expeditius, si reges abundant gregibus et armentis. Concluditur ergo ex prædictis, quod divitiæ naturales necessariæ sunt regi, ut in singulis regionibus proprias habeat ad sui regiminis et regni munimen.

CAPUT VII.

Quod oportet regem abundare divitiis artificialibus, ut est aurum et argentum, et numisma ex eis conflatum.

Sed et de artificialibus divitiis, ut est aurum, et argentum, et alia metalla, et ex ipsis conflata numismata, necessaria sunt regi ad munimen regiminis sui. Supposito enim quod collegium sit necessarium secundum naturam ad regimen constituendum, sive politiam, et per consequens rex et quicumque dominus, qui multitu-

dinem regat; oportet ulterius concludere de sibi connexo, videlicet thesauro, ut est aurum, et argentum, et ex eis conflatum numisma, sine quo suum regimen rex congrue et opportune exercere non potest; quod quidem ostendi potest multiplici via.

Prima quidem manifestatur ex parte regis. Homo enim in commutationibus faciendis, auro vel argento, sive numismate utitur ut instrumento. Unde Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quod « numisma est quasi fideiussor futuræ necessitatis, quia continet omnia opera, sicut ipsarum pretium. » Si ergo quilibet indiget, multo magis rex, quia si simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis. Rursus virtus proportionatur naturæ, et opus virtuti: natura autem status regalis quamdam habet

conséquent il en est de même de la puissance et de la tâche qui lui est confiée. Si donc l'état des maîtres est communicatif selon sa nature, il en est ainsi de leur puissance et de leurs actes; ce qui ne peut se faire sans argent monnoyé, de même qu'un forgeron ou un charpentier ne peut travailler s'il n'a pas les instruments de son métier.

Aristote en dit autant d'un roi, au livre VI de sa Morale : « La vertu de munificence exige de grands revenus ; » or les gros traitements appartiennent à celui qui est grand, qui est le roi, comme l'insinue le Philosophe dans le même endroit. Aussi est-il rapporté dans le premier livre d'Esther, qu'Assuérus, qui régnoit sur cent vingt-sept provinces de l'Orient, fit traiter les princes de son royaume à un festin, tant pour les mets que pour les vins, avec une magnificence royale : ce que l'on ne peut pas sans l'instrument de la vie qui est la monnoie, ou l'or et l'argent. Nous dirons donc comme plus haut : En sa qualité de roi, il lui faut un trésor, parce qu'il renferme les richesses artificielles.

Le second moyen se tire des intérêts des peuples en général ou des particuliers. Car un roi doit avoir des revenus suffisants, pour faire face aux dépenses de sa maison et subvenir aux besoins de ses sujets. Car, comme l'écrit le Philosophe au livre VIII de sa Morale, « le roi doit être envers son peuple, ce qu'un berger est à l'égard de son troupeau et un père envers ses enfants. » C'est ainsi que se conduisit Pharaon, pour toute l'Egypte, comme on le voit dans la Genèse. Car il acheta du grain aux dépens du trésor public, dans une famine, qu'il fit distribuer selon la prudence de Joseph, pour empêcher le peuple de périr de faim. Caton attribue, comme Salluste le rapporte dans sa Catilinaire, l'accroissement de la république romaine, au bienfait du trésor public, la-

universalitatem, eo quod communis est populo sibi subjecto, ergo et virtus et similiter opus. Si ergo status dominorum secundum suam naturam est communicativus, ergo virtus et operatio; hoc autem esse non potest sine numismate, sicut nec faber, nec carpentarius sine propriis instrumentis.

Item, ad idem secundum Philosophum in IV. *Ethic.* : « Virtus magnificentiae magnos sumptus respicit; » magni autem sumptus ad magnanimum pertinent, quod est rex, ut ipse Philosophus tangit ibidem. Unde in *Esther*, I, scribitur de Assuero, qui in Oriente dominabatur centum et viginti septem provinciis, quod in convivio quod fecit principibus sui regni, ministrabatur in cibis et potibus, prout exigebat magnificentia regis; hoc autem sine instrumento vitæ fieri non potest, quod est numisma, sive aurum, vel argentum; quare

idem quod prius. Concluditur ergo ex parte regis, eisdem thesaurum esse necessarium, quia artificiales divitias continet. Secunda via sumitur in comparatione ad populum, sive in genere, sive in specie, quia ad hoc debet rex abundare pecuniis, ut possit suæ domui providere in necessariis, et suorum subvenire necessitatibus subditorum. Ut enim tradit Philosophus VIII. *Ethic.* : « Sic se rex habere debet ad populum, sicut pastor ad onera, et sicut pater ad filios; » sic se habuit Pharaon ad totam terram Ægypti, ut in *Genesi* scribitur. De publico enim ærario frumentum emit, quod ingruente fame distribuit, secundum prudentiam Joseph, ne populus fame deficeret. Salustius etiam narrat sententiam Catonis in *Catilinar.*, qualiter respublica profecit Romanis; quia ærarium publicum viguit Romæ, quo deficiente ad nihilum est redacta, ut temporibus

quelle fut réduite à rien dès qu'il fut épuisé, au rapport du même Caton. De plus, un royaume, une ville, un camp, ou tout autre réunion d'hommes est comme le corps humain, comme le dit Aristote, et comme il est écrit dans Policrate. Aussi le trésor d'un roi est-il comparé à l'estomac qui reçoit les aliments et les distribue aux divers membres du corps; de même le trésor du roi s'emplit de richesses qui s'écoulent et se répandent dans l'état selon les besoins du peuple et du royaume. Il en est de même pour les individus. Car il est honteux et peu convenable à la majesté royale, d'emprunter à ses sujets pour ses propres dépenses ou celles de l'état. En outre les emprunts mettent les princes dans la nécessité, toujours déplorable, de souffrir que leurs ministres ou tous autres fonctionnaires exercent des exactions injustes qui ébranlent la stabilité des empires.

Suivant ce raisonnement, l'emprunteur éprouve des désagréments, car il est de la nature de l'emprunteur de rendre avec peine ce qu'il a emprunté. Aussi rapporte-t-on ce mot de Bias, l'un des sept Sages, « quand un ami vous emprunte de l'argent, vous perdez à la fois votre ami et votre argent. » Il est donc nécessaire, pour les raisons que nous avons exposées, qu'un roi ramasse des richesses artificielles dans les intérêts du peuple, soit en général, soit en particulier.

La troisième preuve se tire des personnes et des choses en dehors du domaine du roi, qui sont de deux espèces. La première vient du côté de l'ennemi, contre lequel le trésor public doit toujours être pré-muni. Et d'abord pour la dépense de la maison du roi, secondement pour la solde des troupes, lorsqu'il fait la guerre, troisièmement pour réparer les places fortes, ou en construire de nouvelles, afin de garnir les frontières contre les invasions de l'ennemi. Il y a encore autre

ejusdem Catonis dicit accidisse. Amplius autem quodlibet regnum sive civitas, sive castrum, sive quodcumque aliud collegium assimilatur humano corpori, sicut ipse Philosophus tradit, et hoc idem in Policrato scribitur : unde comparatur ibidem commune ærarium regis stomacho, ut sicut in stomacho recipiuntur cibi et diffunduntur ad membra, ita et ærarium regis repletur thesauro pecuniarum, et communicatur atque diffunditur pro necessitatibus subditorum et regni. Rursus, et in specie hoc idem contingit. Turpe est enim, et multum regali reverentiæ derogat a suis subditis mutuare pro sumptibus regis vel regni. Amplius autem ex hac subjectione mutui sustinetur a dominis, ut per subditos sive quoscumque fiant super regnum exactiones indebitæ, unde status enervatur regni.

Item ad idem : In mutuis sæpe mutuans

scandalum patitur, quia hæc est natura mutantis, ut difficile sit ei mutuuum reddere. Unde sententia fertur esse Biantis unius de septem Sapientibus : « Amico a te mutuantem pecuniam, et ipsum et pecuniam perdis. » Necessarium est igitur regi artificiales divitias congregare ex causis jam dictis in comparatione ad populum, sive in genere, sive in specie.

Tertia autem via ad hoc idem probandum accipitur in respectu ad rem, sive personam extra regis dominium constitutas : quarum quidem duo sunt genera. Unum videlicet inimicorum, contra quos oportet ærarium publicum regis esse plenum. Et primo pro sumptibus suæ familiæ; secundo pro stipendiis militum conductorum, cum contra hostes movet exercitum; tertio ad præsidia resarcienda vel constituenda, ne hostes invadant terminos sui regni. Aliud autem genus in augmen-

chose qui tend à l'accroissement d'un empire et qui démontre la nécessité du trésor royal. Le pays, par exemple, peut souffrir de la disette, avoir de gros intérêts à payer, ou être écrasé par l'ennemi; alors on a recours à l'état qui en aidant les peuples par l'instrument de la vie, qui est l'or et l'argent, se les acquiert et accroît ainsi sa puissance. Il est donc évident par tout ce que nous avons dit, qu'il faut à un roi des richesses artificielles, pour le maintien de son gouvernement. Aussi lisons-nous dans le livre de Judith, que lorsque Holoferne, général de Nabuchodonosor, à la tête d'une armée nombreuse, voulut attaquer les provinces de la Syrie et de la Silicie, il prit beaucoup d'argent dans le trésor royal, réservé pour faire la guerre à l'ennemi. On en dit autant dans le même livre cité plus haut, de Salomon, dans les actes de sa munificence royale. « J'ai ramassé, dit-il, de l'or et de l'argent, et la substance des rois et des provinces, » donnant le nom de substance aux trésors d'or et d'argent, produit des impôts qu'il avoit levés et de ceux de David son père, comme on le lit au II et III livre des Rois. C'est pourquoi, selon la parole d'Aristote, dans son traité de Morale, on les appelle l'instrument de la vie, comme nous l'avons dit plus haut. Et ceci n'est nullement opposé au commandement de Dieu révélé à Moïse et qui est écrit dans le Deutéronome. Car il y est dit qu'un roi ne doit pas avoir un poids immense d'or et d'argent, ce qu'on doit entendre dans ce lieu, que ce ne doit point être pour étaler les pompes et le faste de l'orgueil, comme l'histoire le raconte de Crésus, roi de l'Inde, ce qui causa sa ruine, car ayant été fait prisonnier par Cyrus, roi des Perses, il le fit pendre tout nu à un gibet, au haut d'une montagne. Mais des réserves sont indispensables pour subvenir aux besoins de l'état, pour les motifs que nous avons exposés.

tum tendit sui regni, unde et necessarius regi est thesaurus. Contingit enim interdum regiones gravari vel penuria, vel onere debitorum, aut etiam ab hostibus, et recurrunt tunc ad regni subsidium, quibus subveniendo cum instrumento vitæ quod est aurum, vel argentum, vel quodcumque numisma, subjiciuntur eidem et sic augmentatur regnum. Liquet ergo ex dictis, regi necessarias esse artificiales divitias ad conservationem sui regiminis ex tribus causis jam dictis. Unde etiam in *Judith* scribitur, quod Holofernes princeps Nabuchodonosor, quando invasit regiones Syriæ et Ciliciæ cum exercitu magno, tulit aurum et argentum multum nimis de domo regis paratum, videlicet ad expeditionem contra suos hostes. Et hoc idem de Salomone scribitur in libro superius allegato inter actus regalis magnificentiæ : « Coa-

cervavi, inquit, mihi aurum et argentum, et substantiam regum ac provinciarum, » substantiam vocans numismatum thesauros propter tributa ab ipso exacta et patris sui David, ut patet II et III lib. *Reg.* Et hoc ideo, quia secundum Philosophum in *Ethic.*, humanæ vitæ sunt instrumentum, ut dictum est supra. Nec istud contradicit divino præcepto tradito a Domino in *Deut.*, per Moysen, quantum ad reges et principes populi. Ibi enim lex scribitur de rege, quod non habeat auri vel argenti immensa pondera. Quod quidem intelligendum est ad ostentationem, sive fastum regalem, ut de Cræso rege Indorum narrat historiæ, ex qua causa ruinam passus est, quia captus a Cyro rege Persarum, nudus in alto monte patibulo est affixus; sed ad subventionem regni omnino est necessarium propter causas jam dictas.

CHAPITRE VIII.

Il faut, pour le gouvernement d'un état et pour l'exercice de toute autorité, des serviteurs et des ministres. On distingue incidemment le gouvernement électif du gouvernement despotiques et on prouve par plusieurs raisons qu'il doit être très-modéré.

Non-seulement il faut des trésors à un roi, mais il lui faut des serviteurs. C'est pourquoi le grand roi Salomon dit de lui-même dans le livre déjà cité : « J'ai eu des serviteurs et des servantes et un nombreux domestique. » Or ce qui est possédé est au pouvoir de celui qui possède : aussi nous allons faire en passant une distinction à l'égard du gouvernement. Aristote, dans sa Politique, établit deux sortes de gouvernement, dont chacun a ses ministres, quoiqu'il en établisse un plus grand nombre dans le V^e livre de sa République, comme on l'a fait observer plus haut et comme nous le dirons ensuite, savoir le gouvernement électif et le gouvernement absolu. D'abord le régime électif, quand un pays, une province, une ville, ou un camp, sont gouvernés par un ou plusieurs chefs, selon leur constitution, comme cela eut lieu dans diverses contrées de l'Italie, par exemple Rome qui fut presque toujours gouvernée, dès le principe, par des sénateurs ou des consuls. Ce gouvernement doit être très-modéré, parce qu'il y a une succession continuelle au pouvoir de citoyens et d'étrangers, comme on le voit des Romains, au premier livre de Machabées, chap. VIII, où il est dit qu'on donne tous les ans le gouvernement de la Judée à un seul homme. Aussi y a-t-il une double raison, qui doit rendre le gouvernement plus doux que celui d'un roi.

La première vient du côté de l'autorité, qui n'est que temporaire. Car elle est moins appliquée aux intérêts des citoyens, par la pensée

CAPUT VIII.

Qualiter ad regimen regni et cujuscumque domini, necessarii sunt ministri, ubi incidenter distinguitur de duplici dominio politico et despotico, ostendens multis rationibus quod politicum oportet esse suave.

Non solum autem divitiis oportet regem esse munitum, sed etiam ministris. Unde et ille magnus rex Salomon in præallegato libro dicit de seipso : « Possedi servos et ancillas, et familiam multam nimis. » Quod autem possidetur, in dominio videtur esse possidentis; et ideo hoc distinguendum est circa dominium incidenter. Duplex enim principatus ab Aristotele ponitur in sua *Polit.*, quorum quilibet suos habet ministros, licet plures ponat in V. *Polit.*, ut supra est distinctum, et infra

etiam declarabitur, politicus videlicet et despoticus. Politicus quidem, quando regio, sive provincia, sive civitas, sive castrum, per unum vel plures regitur secundum ipsorum statuta, ut in regionibus contingit Italiæ et præcipue Romæ, ut per senatores et consules pro majori parte ab urbe condita. Horum autem dominium convenit amplius quadam civilitate regere, eo quod in ipsa sit continua de civibus sive extraneis alternatio, sicut de Romanis scribitur in I. *Machab.*, VIII, ubi dicitur quod per singulos annos committunt uni homini magistratum suum dominari universæ terræ suæ. Unde duplex est in tali dominio ratio, quare subditū non rigide possint corrigi, ut in regali dominio.

Una sumitur ex parte regentis, quia temporaneum est ejus regimen. Ex hoc

que bientôt elle cessera. Aussi les juges du peuple juif, qui gouvernoient d'après les lois, furent-ils plus modérés que les rois qui leur succédèrent. Aussi Samuel qui jugea ce peuple à certaines époques, voulant lui montrer que son gouvernement n'avoit point été celui d'un roi comme ils se l'étoient choisi, mais bien conforme à leurs lois, leur adresse ces paroles au XVII^e chap. du 1^{er} livre des Rois : « Parlez de moi, dit-il, en présence de Dieu et de son Christ, et dites si j'ai pris le bœuf ou l'âne de quelqu'un, si j'ai calomnié ou opprimé qui que ce soit, et si j'ai reçu des présents de la main de personne, » ce que ne font point ceux qui ont l'autorité royale, comme nous le prouverons plus tard, et comme le même prophète le démontre au 1^{er} livre des Rois.

Ensuite, un gouvernement électif est salarié, car là les souverains ont un traitement. Or quand on donne un salaire pour ces fonctions, on a en vue le bon gouvernement du peuple, et par conséquent il est moins rigoureux dans l'application des lois pénales. C'est pourquoi Notre-Seigneur Jésus-Christ dit dans saint Jean, ch. X : « Le mercenaire et celui qui n'est point le pasteur, et qui n'a point souci des brebis, » parce qu'il n'est préposé à leur garde que pour un temps, « fuit en voyant venir le loup. » Or le mercenaire fuit, parce qu'il est mercenaire, comme si la récompense étoit la fin de ses services et qu'il s'aime mieux que ceux qui lui sont soumis. C'est pourquoi les anciens chefs du peuple romain, au rapport de Maxime Valère, gouvernoient la république sans rétribution, comme M. Curius et Fabricius, ainsi que plusieurs autres; ce qui les rendoit plus appliqués et plus dévoués au soin de l'Etat, parce qu'ils n'avoient point d'autre souci ni d'autre fin. Aussi vérifioient-ils en leur personne cette sentence de Caton, que Sulluste rapporte dans sa Catilinaire, ce qui fit que la république, de peu importante qu'elle étoit d'abord, devint

enim diminuitur ejus sollicitudo in sibi subditis, dum considerat suum tam brevi tempore dominium terminari. Propter quod et judices populi Israel, qui politice judicabant, moderatiores fuerunt in iudicando, quam reges sequentes. Unde Samuel qui dictum populum certis judicavit temporibus, sic ait ad ipsos, volens ostendere suum regimen fuisse politicum, et non regale quod elogerant. I. *Reg.*, XVII : « Loquimini, inquit, de me coram Domino et Christo ejus, utrum bovem cujusquam tulerim, aut asinum, si quempiam calumniatus sum, si oppressi aliquem, si de manu alicujus munus accepi; » quod quidem qui regale dominium habent, non faciunt, ut infra patebit, et in I. lib. *Reg.*, dictus Propheta ostendit.

Amplius autem modus regendi in partibus ubi politicum est dominium, merce-

narius est; mercede enim domini conducuntur. Ubi autem merces pro fine præfigitur, non tantum intenditur regimini subditorum, et sic per consequens temperatur correctionis rigor. Unde et Dominus in *Joan.*, X, dicit de talibus : « Mercenarius autem et qui non est pastor, cui non est cura de ovibus, » quia scilicet ad tempus præponitur, « videt lupum et fugit. » Mercenarius autem fugit, quia mercenarius est, quasi ipsa merces sit sibi finis regiminis, et subditos sibi postponat, propter quod et antiqui romani duces, ut scribit Maximus Valerius, curam gerebant reipublicæ sumptibus propriis, ut M. Curius et Fabricius, et multi alii : unde reddebantur ad curam politiæ audaciores et magis solliciti, quasi tota in hoc esset eorum intentio et major affectus, et in talibus verificatur Catonis sententia quam Salustius

grande et puissante, parce qu'ils étoient sages et modérés dans la tenue de leur maison, que leur gouvernement étoit juste au dehors, qu'ils portoient dans les conseils un esprit libre et exempt de passions et de préjugés.

La seconde raison qui fait que le gouvernement électif doit être modéré dans l'exercice du pouvoir, tient aux sujets eux-mêmes. En effet, un semblable gouvernement est plus conforme aux lois de la nature. Car Ptolomée prouve dans la Quadripartite que les mœurs des différents pays subissent la loi des latitudes, la liberté étant toujours influencée par les astres. C'est pourquoi il met sous l'influence de Mars la patrie des Romains, ce qui fait qu'ils sont plus indomptables. C'est encore pour cette raison, que cette nation étoit toujours en guerre avec ses voisins, ne subissant le joug que quand elle ne pouvoit le briser, et c'est pour cette raison que toute supériorité lui étoit odieuse. Selon qu'il est écrit au premier livre des Machabées, aucun chef du peuple romain ne portoit le diadème et « n'étoit vêtu de pourpre ; » et on donne plus bas la raison de cette simplicité, « parce qu'il n'y a parmi eux, ni ambition ni jalousie. » Ils gouvernoient donc la république avec la douceur de caractère naturelle au peuple de ce pays et une tenue modeste, parce que, comme le dit Cicéron dans ses Philippiques, il n'y a pas de garde plus sûre que l'amour et la bienveillance des citoyens, dont un chef doit se faire un rempart, plutôt que de s'environner de lances et d'épées. Salluste rapporte encore que c'étoit la pensée de Caton, touchant les anciens sénateurs romains. En un mot, pour conclure sur le même sujet, l'espérance des citoyens de pouvoir se débarrasser de la domination de leurs chefs et d'arriver eux-mêmes au pouvoir, dans l'occasion, les rend plus prompts à reprendre leur liberté et à résister à la tyrannie.

refert in *Catilin.* Unde respublica ex parva effecta est magna, quia in illis domi fuit industria, foris justum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto, neque libidini obnoxius.

Secunda autem ratio unde dominium politicum oportet esse moderatum, ac cum moderatione exercitum sumitur ex parte subditorum, quia talis est eorum dispositio secundum naturam proportionata tali regimini. Probat enim Ptolemæus in *Quadripart.*, regiones hominum esse distinctas secundum constellationes diversas, quantum ad morum regimen, circumscripto semper secundum ipsum super stellarum dominium imperio voluntatis. Unde regiones Romanorum sub Marte ponuntur ab ipso, et ideo minus subcibiles. Propter quod ex eadem causa præfata gens esse ponitur insueta pati cum suis terminis, et

subdi nescia, nisi cum non possit resistere, et quia impatiens alieni arbitrii et per consequens superioris invida. Inter Romanos præsidet, ut in I. *Machab.*, VIII, scribitur, « nemo portabat diadema, nec induebatur purpura, » et ulterius subditur effectus istius humilitatis, « quia non est invidia, nec zelus inter eos. » Quadam igitur placibilitate animi, ut natura requirit subditorum illius regionis, et incesso humili rempublicam gubernabant, quia ut tradit Tullius in *Philippic.* : « Nullum majus armatorum præsidium charitate et benevolentia civium, qua oportet principantem esse munitum, non armis. » Et hanc etiam sententiam refert Salustius de Catone, quantum ad antiquos Patres Romanos. Rursus ad idem, confidentia subditorum, sive de exoneratione domini regentium, sive dominandi in suo tempore congruo

Toutes ces raisons font que le gouvernement électif doit être modéré.

En outre, il met un frein au pouvoir ; parce que les lois générales de l'État ou les franchises municipales, restreignant le pouvoir du chef, l'empêchent de se livrer à l'arbitraire et le rendent moins indépendant. Et malgré que le droit naturel soit le principe des lois, comme le prouve Cicéron, dans son traité des Lois, le droit naturel du droit divin, comme le dit le prophète David, Psaume IV, par ces paroles, « la lumière de votre visage a été gravée en nous, Seigneur, » elles n'atteignent pas toutes les actions privées, que chaque législateur n'a pu prévoir, ne connoissant pas les sujets à naître. Il suit de là une lacune dans le gouvernement électif, parce que le chef d'un tel gouvernement juge le peuple seulement d'après les lois, lacune que comble le gouvernement d'un roi, puisque n'étant pas lié par les lois existantes il en fait selon qu'il le juge à propos, en quoi il imite davantage la divine providence, qui prend soin de tout, comme il est dit au livre de la Sagesse. Tel est donc le pouvoir électif et son mode de gouvernement. Il nous reste à examiner maintenant ce qu'est le gouvernement despotique.

CHAPITRE IX.

Du pouvoir despotique, en quoi il consiste et comment il est ramené au pouvoir royal. Parallèle du gouvernement républicain avec le gouvernement despotique, selon les temps et les lieux.

Il faut remarquer ici que le pouvoir despotique, dont le mot vient du grec, est le pouvoir d'un maître sur son esclave, ce qui fait que quelques seigneurs de cette province sont encore aujourd'hui appelés despotes. Nous pouvons confondre ce pouvoir avec le pouvoir royal, comme le permet l'Écriture sainte. Mais il s'élève une difficulté, puis-

reddit ipsos ad libertatem audaces, ne colla submittant regentibus, unde oportet politicum regimen esse suave.

Amplius autem est certus modus regendi, quia secundum formam legum sive communium, sive municipalium, cui rector astringitur, propter quam causam et prudentia principis, quia non est libera, tollitur et minus imitatur divinam. Et quamvis leges a jure naturæ trahant originem, ut Tullius probat in *Tract. de leg.*, et jus naturæ a jure divino, ut testatur David propheta *Psal. IV* : « Signatum est, inquit, lumen vultus tui super nos Domine, » deficiunt tamen in particularibus actibus, quibus omnibus legislator providere non potuit ex ignorantia subditorum futurorum. Et inde sequitur in regimine politico diminutio, quia legibus solum rector politicus judicat populum, quod per-

regale dominium suppletur, dum non legibus obligatus per eam censeat, quæ est in pectore principis, propter quod divinam magis sequitur providentiam, cui est cura de omnibus, ut in libro Sapientiæ dicitur. Patet igitur, qualis est principatus politicus et modus ejus regendi. Nunc videndum est de principatu despotico.

CAPUT IX.

De principatu despotico, quis est, et qualiter ad regalem reducitur, ubi incidenter comparat politicum ad despoticum secundum diversas regiones et tempora.

Est autem hic advertendum, quod principatus despoticus dicitur, qui est domini ad servum, quod quidem nomen græcum est. Unde quidam domini illius provincie adhuc hodie despoti vocantur, quem principatum ad regalem possumus reducere,

que Aristote oppose le pouvoir royal au pouvoir despotique. Nous examinerons cette question dans le livre suivant, où cette matière sera traitée; il suffira, pour le moment, de prouver par l'Écriture ce que nous avançons. Dans les dernières années de Samuel, ses fils ne se conduisant pas selon la loi de Dieu et gouvernant le peuple despotiquement, les Israélites lui demandèrent un roi. Ayant consulté le Seigneur, Dieu lui répondit, 1^{er} livre des Rois, chap. VIII : « Écoutez la voix de ce peuple dans tout ce qu'ils vous dit, mais néanmoins faites-lui votre protestation et déclarez-lui auparavant quel sera le droit du roi qui doit régner sur lui. Il prendra vos enfants pour gouverner ses chariots, il s'en fera des gens de cheval et il les fera courir devant son char. Il prendra les uns pour labourer ses champs, et pour recueillir ses blés, et les autres pour faire ses armes et ses chariots. Il fera vos filles ses parfumeuses, ses cuisinières et ses boulangères, » et les emploiera pour tout ce qui tient à la servitude et qui est énuméré dans le premier livre des Rois, voulant montrer par là que le gouvernement républicain, qui étoit celui des juges et qui avoit été le sien, étoit plus avantageux au peuple, malgré que nous ayons démontré le contraire dans les chapitres précédents. Pour résoudre cette difficulté, il faut savoir que le gouvernement républicain est préférable au monarchique sous deux rapports. Le premier, si nous considérons le pouvoir dans l'état primitif de l'homme, qui est appelé l'état de nature, sous lequel il n'y eut point de roi, mais un état républicain, où il n'y avoit point de gouvernement qui imposât de servitude, et qui consistoit en une certaine prééminence d'un côté et la soumission de l'autre dans le gouvernement du peuple, où chacun étoit traité selon ses mérites et acceptoit le commandement ou le

ut ex sacra liquet Scriptura. Sed tunc est quæstio, quia Philosophus in I. *Polit.*, dividit regale contra despoticum. Hoc autem in sequenti libro declarabitur, quia ibidem occurrit diffinienda materia, sed nunc sufficiat per divinam Scripturam probare quod dicitur. Traduntur enim leges regales per Samuelem prophetam Israelitico populo, quæ servitutem important. Cum enim petivissent regem a Samuele jam ætate defecto, et filiis suis non juste dominantibus, modo politico, ut iudices alii dicti populi fecerant, consulto Domino respondit, I. *Reg.*, VIII : « Audi, inquit, vocem populi in his quæ loquuntur. Verumtamen contestare eos et prædic eis jus regis. Filios vestros tollet, et ponet in curribus suis, facietque sibi currus et equites, et præcursorès quadrigarum suarum, et constituet aratores agrorum suorum, et messorès segetum, ac fabros armorum

suorum; filias quoque vestras faciet sibi focarias, unguentarias ac panificas, » et sic de aliis conditionibus ad servitutem pertinentibus, quæ in I. lib. *Reg.* traduntur, per hoc quasi volens ostendere quod regimen politicum, quod erat iudicum et suum fuerat, fructuosius erat populo, cujus tamen superius contrarium est ostensum. Ad cujus dubii declarationem sciendum est quod ex duplici parte regimen politicum regali præponitur. Primo quidem, si referamus dominium ad statum integrum humanæ naturæ, qui status innocentie appellatur, in quo non fuisset regale regimen, sed politicum, eo quod tunc non fuisset dominium, quod servitutem haberet, sed præéminentiã et subjectionem in disponendo et gubernando multitudinem secundum merita cujuscumque ut sic vel in influendo vel in recipiendo influentiã quilibet esset dispositus, secundum congruen-

subissoit selon ses capacités et ses mérites. En sorte que dans une nation sage et vertueuse, comme l'étoient les anciens Romains, imitant l'état de nature, le gouvernement républicain étoit le meilleur. Mais parce que « les méchants se corrigent rarement et que le nombre des insensés est infini, » comme dit l'Écriture dans le livre de l'Ecclésiaste, le gouvernement monarchique est préférable dans une société corrompue, parce qu'il est nécessaire de réprimer dans ses débordements la nature humaine ainsi dérogée, et c'est ce que fait l'autorité royale. C'est pourquoi il est écrit au livre des Proverbes, chap. XX : « Le roi qui siège sur le trône de la justice dissipe le mal d'un seul de ses regards. » La verge du châtement qui se fait redouter de tous, et les rigueurs de la justice sont donc nécessaires dans le gouvernement du monde, parce que ces moyens sont les plus propres à soumettre le peuple et la multitude ignorante. Aussi l'Apôtre dit-il, dans son Épître aux Romains, ch. XIII, en parlant des gouverneurs des peuples, que « ce n'est pas sans raison qu'ils portent le glaive et qu'ils sont les exécuteurs de la justice de Dieu envers celui qui se conduit mal. » Aristote dit dans sa Morale que « les peines infligées par les lois sont comme des remèdes. » Donc, sous ce rapport, le gouvernement monarchique est le meilleur.

En outre, le climat soumet chaque pays aux influences célestes; c'est pourquoi il y a des provinces faites pour la servitude et d'autres pour la liberté. C'est pour cela que Jules Celse et Ammon, qui ont écrit l'histoire des Francs et des Germains, attribuent à ces influences leurs mœurs et leurs habitudes, qu'ils ont gardées jusqu'à nos jours. Les Romains vécurent quelque temps sous le gouvernement monarchique, qui dura deux cent soixante-quatre ans, c'est-à-dire depuis Romulus jusqu'à Tarquin le Superbe, comme le dit l'histoire. De même, les Athéniens, après la mort de leur roi Codrus, vécurent en

tiam suæ naturæ. Unde apud sapientes et homines virtuosos, ut fuerunt antiqui Romani, secundum imitationem talis naturæ regimen politicum melius fuit. Sed quia « perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus, » ut dicitur in *Eccles.*, in natura corrupta regimen regale est fructuosius; quia oportet ipsam naturam humanam sic dispositam, quasi ad sui fluxum limitibus refrænare, hoc autem facit regale fastigium. Unde scriptum est in *Prov.*, XX : « Rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo. » Virga ergo disciplinæ quam quilibet timet, et rigor justitiæ sunt necessaria in gubernatione mundi, quia per ea populus et indocta multitudo melius regitur. Unde Apostolus ad *Rom.*, XIII, dicit, loquens de rectoribus mundi, quod « non sine causa

gladium portat, vindex in iram Dei qui male agit. » Et Aristoteles dicit in *Ethic.*, quod « pœnæ in legibus institutæ sunt medicinæ quædam. » Ergo quantum ad hoc excellit regale dominium.

Amplius autem et situs terræ secundum stellarum aspectum regionem disponit, ut dictum est supra : unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem. Propter quod Julius Celsus et Ammonius qui describunt gesta Francorum et Germanorum, eos mores et actus attribuunt eisdem, in quibus etiam nunc perseverant. Romani autem cives aliquo tempore vixerunt sub regibus, a Romulo videlicet usque ad Tarquinium superbum, cujus cursus ann. 264 fuit, ut historiæ tradunt. Sic et Athenienses post mortem Codri regis sub magistratibus vi-

république, parce qu'ils sont dans un climat semblable. Mais à cause que l'Italie étoit plus apte au gouvernement républicain, pour les causes que nous avons dites, elle fut gouvernée, jusqu'au temps de Jules-César, par des consuls, des dictateurs et des tribuns, ce qui dura quatre cent quarante-quatre ans. Pendant ce temps, comme nous l'avons dit plus haut, la république grandit immensément sous un tel régime. On peut donc facilement juger pour quelles raisons la république nous paroît préférable au gouvernement monarchique et la monarchie à la république.

CHAPITRE X.

D'après la différence du pouvoir, on examine dans ce chapitre, quels doivent être les ministres, selon la différence des gouvernements, et quelles espèces de ministres conviennent à tous les gouvernements. Ensuite on prouve que la servitude est de droit naturel dans certains cas.

Après ces conclusions, nous avons à parler des ministres, qui sont le complément d'un gouvernement; parce qu'un gouvernement ne peut subsister sans ministres qui occupent les offices publics, selon leur dignité, qui distribuent les emplois et pourvoient à toutes les nécessités publiques, soit dans une monarchie, soit dans une république, et qui contiennent chacun à sa place. Aussi, Moïse, premier chef du peuple de Dieu, est-il justement blâmé par Jéthro, son beau-père, comme nous le lisons dans l'Exode, chap. XVIII, parce qu'il gouvernoit le peuple à lui seul et sans ministres : « Il y a de l'imprudence, lui dit-il, à vous consumer ainsi, par un travail inutile, vous et le peuple qui est avec vous. Cette entreprise est au-dessus de vos forces, et vous ne pourrez la soutenir seul... Choisissez d'entre tout le peuple, des hommes fermes et courageux qui craignent Dieu, qui aiment la vérité et qui soient ennemis de l'avarice · donnez la conduite aux uns

xerunt, quia sub eodem climate constituti. Considerantes enim quod dicta regio magis apta foret ex causis jam dictis ad politicum regimen, sic ipsam rexerunt usque ad tempora Julii Caesaris sub consulibus, dictatoribus et tribunis, quod fuit quadringentorum quadraginta quatuor annorum. In quo quidem tempore, ut dictum est supra, tali regimine multum profecit Respublica. Patet igitur qua consideratione politiam regno, et regale dominium politiam præponimus.

CAPUT X.

Habita distinctione dominii, hic distinguitur de ministris, secundum differentiam dominorum, et quædam genera ministrorum ostendit omnibus dominis communia. Postea probat servitutem in quibusdam esse naturalem.

His igitur sic deductis, vivendum est

de ministris, qui ad regiminis sunt complementum; quia sine eis quodcumque dominium transire non potest, ut per eos secundum gradum personarum exercentur officia, distribuuntur opera et administrantur necessaria, sive in regno, sive in quacumque republica, et secundum merita cujuscumque in ea contenti. Unde et primus dux in Israelitico populo Moyses a Jethro cognato suo merito redarguitur, ut patet in *Exod.*, XVIII, quia ipse solus satisfaciebat populo suo sine ministris. « Stulto, inquit, labore consumeris tu, et populus iste qui tecum est, et ultra vires tuas est, nec poteris sustinere. Provide, inquit, viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios ac denarios,

de mille hommes, aux autres de cent, et aux autres de dix. » C'est ce qui se passa chez les Romains; car après l'abolition du pouvoir royal à Rome, Brutus ayant été fait consul, gouverna seul la ville, à ce titre, pendant quelque temps : mais les Sabins leur ayant déclaré la guerre, on lui adjoignit un dictateur, qui avoit autorité sur les consuls, dont le premier fut Lamius. Dans ce même temps, on créa un maître de la cavalerie, qui étoit soumis au dictateur. Ce fut Spurius Cassus qui occupa le premier cette dignité. Ensuite, à peu près dans le même temps, on établit des tribuns dont l'institution étoit en faveur du peuple. Tout cela prouve enfin que le gouvernement d'une réunion d'hommes quelconque, soit d'une province, d'une ville ou d'une bourgade, ne peut tenir sans le secours de divers ministres. Mais il faut faire à cet égard une distinction selon la différence des gouvernements; parce qu'il faut que les ministres s'accordent avec le souverain, comme les membres avec le chef : c'est pourquoi le gouvernement républicain exige des ministres selon la constitution de la république. C'est pourquoi les ministres en Italie sont maintenant des mercenaires comme leurs maîtres, et se laissent conduire par l'appât du profit qu'ils retirent de leur charge, sans songer aux intérêts de la patrie, et n'ont d'autre but que de s'enrichir. Mais quand les ministres n'étoient point rétribués, comme les anciens Romains, ils n'avoient d'autres vues que le bien de la république, et alors ils s'illustroient comme Valère Maxime le raconte de Camille, qui demandoit que si la félicité du peuple romain paroissoit trop grande à quelqu'un des dieux, il devint la victime de sa jalousie plutôt que la république.

Mais les rois ont des ministres dont les offices ne changent point et qui sont chargés de gouverner dans l'intérêt de leurs maîtres et ceux du peuple, comme sont les comtes, les barons et les simples soldats,

qui judicent populum. » Hoc idem et de Romanis invenitur, quia cum regum regimen cessasset ab urbe, Brutus factus consul, parum in consulatu solus urbem rexit; sed moventibus bellum Sabinis eadem per senatum adjunctus est dictator, qui dignitate consules præibat, quorum primus Lamius vocatus est. Hoc etiam tempore adjunctus est magister equitum, qui dictaturæ obsequeretur, quorum primus Spurius Cassus. Post hæc quasi circa idem tempus instituti sunt tribuni, qui in favorem populi essent; quod pro tanto sit dictum, ad ostendendum quod regimen cujuscumque collegii, sive provinciæ, sive civitatis, vel castrî, sine ministerio diversorum officialium bene regi non potest. Sed circa hoc distinguendum de eis videtur secundum diversitatem regiminis; quia oportet ministros dominis cujuscumque

regiminis esse conformes sicut membra capiti: unde regimen politicum ministros requirit, secundum qualitatem politiæ. Propter quod hodie in Italia omnes sunt mercenarii sicut et domini, et ideo agunt sicut mercede conducti non ad utilitatem subditorum, sed ad lucrum suum præstituentes in mercede finem. Quando vero gratis ministrabant, ut antiqui Romani, tunc eorum sollicitudo figebatur ad rempublicam sicut ad finem, et inde proficiebant, sicut Maximus Valerius narrat de Camillo, qui precatus est, quod si alicui deorum felicitas Romanorum nimia videretur, ejus invidia suo et non reipublicæ incommodo satiaretur.

Sed regalis regiminis alii sunt ministri perpetui officiis deputati ad ministrandum regi pro suo sui que populi fructu, ut sunt comites, barones, et milites simplices, feu-

les feudataires qui, en vertu de leur bénéfice, sont tenus, eux et leurs successeurs, à venir au secours de l'Etat. Il est donc évident que tout gouvernement a besoin de ministres qui doivent être en rapport avec la condition du chef de l'Etat. C'est pourquoi il est dit dans l'Ecclésiaste, « les ministres doivent être selon le juge du peuple, et les habitants d'une ville, selon son gouvernement. »

Aristote distingue, dans sa République, quatre genres de ministres qui doivent être particulièrement attachés à un gouvernement. De fait il y en a qui sont indispensables à la société ou au gouvernement, qui doivent faire les affaires privées des souverains, dont la nature a déterminé le rang parmi les hommes, comme dans toutes choses : car on voit dans les éléments le suprême et le dernier degré, comme nous voyons toujours dans un ministre une qualité prédominante. Parmi les plantes mêmes, les unes sont destinées à la nourriture de l'homme, d'autres à pourrir, et ainsi des animaux. Il en est de même des membres du corps humain. Nous le voyons encore dans les relations de l'ame avec le corps et dans les puissances de l'ame, comparées entre elles : car les unes ont reçu l'empire et le mouvement, comme l'intellect et la volonté, d'autres sont destinées à leur usage, selon leurs attributions ; il en est de même parmi les hommes : ce qui nous fait voir qu'il y en a que la nature a destinés à la servitude. De plus il y en a qui sont dépourvus de raison, par suite de quelque défaut naturel : ceux-ci doivent donc être employés comme esclaves, parce qu'ils sont incapables de faire usage de leur raison, ce qui est appelé justice naturelle. Le Philosophe traite toutes ces questions dans le premier livre de son traité de la République.

Il y a d'autres serviteurs destinés au même office pour une autre

datarii, qui ex suo feudo et ipsi et sui successores ad regni gubernacula sunt obligati perpetuo. Unde patet et ministros esse necessarios cuicumque dominio, et secundum ipsius dominantis conditionem ministros debere constitui. Propter quod et in *Ecclēs.*, dicitur : « Secundum iudicem populi, sic et ministri ejus ; et qualis rector est civitatis, tales et inhabitantes in ea. »

Distinguuntur autem et alia quatuor genera ministrorum a Philosopho in *Politica*, qui haberi possunt regimini magis conjuncti. Quidam enim sunt, quos habet civitas, sive regimen omnino necessarios ad illa officia exercenda dominorum, de quibus natura providit ut sint gradus in hominibus, sicut et in aliis rebus ; videmus enim in elementis esse infimum et supremum ; videmus etiam in ministro semper esse aliquod prædominans elementum. In

plantis etiam quædam deputata sunt ad humanum cibum, quædam ad fimum, et eodem modo in animalibus ; sed et in homine inter membra corporis similiter erit. Hoc idem consideramus in relatione corporis ad animam, et in ipsis etiam potentiis animæ in alterutrum comparatis ; quia quædam ordinatæ sunt ad imperandum et movendum, ut intellectus et voluntas, quædam ad serviendum eisdem secundum gradum ipsarum, ita inter homines erit et inde probatur esse aliquos omnino servos secundum naturam. Amplius autem contingit aliquos deficere a ratione propter defectum naturæ : tales autem oportet ad opus inducere per modum servile, quia ratione uti non possunt, et hoc justum naturale vocatur, hæc autem omnia Philosophus tangit in I. *Polit.*

Sunt autem et alii ministri ad idem deputati officium alia ratione, ut in bello de-

raison, par exemple, les prisonniers de guerre que les lois humaines permettent de réduire en servitude, non sans motifs, afin d'encourager les guerriers qui défendent la patrie avec vaillance, afin que les vaincus soient la propriété des vainqueurs, à certain titre, que le Philosophe appelle, dans le traité que nous avons cité, *justice légale*. En sorte que ceux-ci, bien que doués de toute leur raison, sont réduits à l'esclavage, par le droit de la guerre, afin de donner du courage aux armées, comme l'observèrent les Romains. L'histoire raconte que Tite-Live, connu par son éloquence, ayant été fait prisonnier par les Romains et emmené en esclavage, fut affranchi par son maître, noble romain appelé Livius, à qui il appartenait, à cause de ses belles qualités, qu'il fut ensuite appelé Tite-Live, du nom de son maître, de qui il reçut la liberté pour faire l'éducation de ses enfants, ce que ne lui auroit pas permis l'usage des grands avant son affranchissement. La loi divine l'ordonna même aussi, comme on le voit dans le Deutéronome.

Il y a encore deux autres espèces de serviteurs attachés à la famille, d'abord ceux à qui on paie un loyer, ou qui la servent par affection et par bienveillance, par honneur, ou par vertu, comme les officiers de la maison du roi, ses piqueurs et ses veneurs, ou ceux attachés aux autres offices du palais, dont nous ne voulons pas donner le détail, et qui se contentent pour récompenses de la bienveillance et de l'affection de leur maître, ou qui en reçoivent un traitement, comme il est écrit au livre des Proverbes, « qu'un habile ministre d'un roi lui est cher; » et dans l'Ecclésiaste, « Tenèz à un serviteur fidèle, comme à votre vie. »

Il faut donc conclure, pour qu'un gouvernement soit complet et qu'un Etat soit en sûreté, qu'un prince doit posséder les richesses dont

victi; quod lex humana non sine ratione sic statuit ad acuendum bellatores pro republica fortiter pugnandum, ut videlicet victi subjiciantur victoribus jure quodam quod Philosophus in prædicto loco *justum legale* appellat. Unde isti quamvis vigeant ratione, ad statum tamen rediguntur servorum quadam militari lege ad acuendum corda bellantium, et hunc modum observaverunt Romani. Unde tradunt historiæ, Titum Livium tantæ eloquentiæ virum a Romanis captum, in servitutem redactum, sed propter suam probitatem a Livio nobilissimo Romano, sub ejus ditone traditus, erat manumissus, ab ipso cognomen accipiens, Titus Livius est vocatus, quem libertati tradidit pro filiis instituendis liberibus artibus, cui ante non licuisset secundum principum instituta; hoc etiam et lex divina præcepit, ut in *Deut.* patet.

Sunt autem et alia duo genera ministrorum in familia assistentium, videlicet vel mercede conductorum, seu servientium quadam benevolentia et amore ad sui honoris cumulum, vel virtutis profectum, ut sunt ministrantes principi in domestica domo sive de re militari, sive aucupii, sive venationis, sive in aliis rebus familiaribus domus, de quibus non est modo dicendum per singula, et pro quibus viri captat vel amicitiam, vel gratiam dominorum, vel mercedem reportat, vel virtutis laudem acquirit; unde in *Prov.* dicitur, quod « acceptus est regni minister intelligens. » Et in *Eccl.*: « Si est tibi servus fidelis, sit tibi sicut anima tua. »

Concludendum est igitur, quod ad complementum regni et fulcimentum regiminis, quæ dicta sunt supra de divitiis et ministris, princeps debet esse munitus;

nous avons parlé et des ministres. C'est pourquoi Aristote dit dans le VIII^e livre de sa Morale, que celui-là n'est pas roi qui ne se suffit pas à lui-même et qui n'a pas par-dessus tous, les biens dont surabonda Salomon, comme il est dit au III^e livre des Rois; mais qui se distingua surtout par le choix et la dignité de ses ministres, ce qui faisoit l'admiration de la reine de Saba, qu'elle exprima par ces paroles : « Votre sagesse est au-dessus de tout ce que j'en ai entendu dire. Bienheureux vos officiers et vos serviteurs, qui sont toujours en votre présence et qui sont témoins de votre sagesse. »

CHAPITRE XI.

Un roi, de même que tout prince, doit avoir des forteresses bien gardées sur son territoire. On en expose les motifs dans ce chapitre onzième.

Il est nécessaire, pour la sûreté d'un territoire d'un royaume ou d'une république, d'avoir des forteresses où puissent se retirer la maison du roi et le roi lui-même. Le roi David en donna l'exemple, lui qui, après la prise de Jérusalem, se fortifia sur la montagne de Sion, en y bâtissant une citadelle; il fit continuer le mur d'enceinte, jusqu'à Mello, et donna le nom de ville à ce fort. C'est l'habitude des rois d'avoir, dans toutes les villes et les bourgs, un fort retranché ou une citadelle, qui sert d'habitation à la maison du roi et à ses officiers, et on en conçoit les motifs. Le premier, c'est que les princes doivent être en lieu sûr, afin qu'ils aient plus de sécurité dans leur gouvernement, dans l'application des peines et dans l'exercice de la justice. Aussi les consuls romains et les sénateurs occupèrent-ils un lieu à l'abri de toute surprise, c'est-à-dire le capitole, où, d'après l'histoire, ils demeurèrent à couvert de tout danger, après la prise de la ville par l'en-

propter quod Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, quod non est rex qui per se non est sufficiens, et omnibus bonis superexcellens, quibus omnibus superabundavit rex Salomon, ut patet in III. lib. *Reg.*; sed præcipue in ornatu et ordine ministrorum, de quo admirata regina Saba : « Major est, inquit, sapientia tua quam rumor quem audiui. Beati viri tui, hi qui astant coram te semper et audiunt sapientiam tuam. »

CAPUT XI.

Quod necessarium est regi et cuilibet domino in sua jurisdictione munitiones habere fortissimas, et rationes quare ibi nullas ponuntur.

Post hæc autem ad robur dominii, sive regalis, sive politici, necessariæ sunt munitiones, ad quas se conferant domestici

regis, vel ipse rex, cujus rei documentum accipimus a rege David, qui postquam cepit Hierusalem, accepit montem Sion pro suo munimine, ibique arcem ædificavit, ubi domatam fistulæ ducebantur usque ad Mello, ipsamque arcem suam vocavit civitatem. Hoc autem ubique reges observant, quod in singulis civitatibus et castris speciale habent præsidium, sive arcem, ubi degit regis familia et officiales ejusdem; cujus quidem rei multæ sunt causæ. Una sumitur ex parte principum, quia expedit eis esse in loco tuto, ut in regendo, corrigendo et gubernando sint magis securi, et in exequendo justitiam efficiantur audaces. Unde et Romani consules et senatores tutiorem elogerunt locum, videlicet Capitolium, de quo narrant historiæ, quod tota occupata ab hostibus urbe Roma, in ipso permanserunt illæsi. Amplius autem

nemi. Ensuite , la dignité du roi et de la famille royale veut qu'elle soit éloigné e du contact de ses sujets, pour qu'elle ne s'avilisse pas à leurs yeux par une trop grande familiarité, ou en s'exposant trop aux regards du public, avec lequel où il faut user de la plus grande réserve, comme les vieillards du peuple Troyen se conduisoient envers Hélène. Ainsi Aristote dit dans sa Morale, pour que le peuple n'encoure pas l'indignation du roi et que lui-même et les siens n'encourent pas le danger de se corrompre avec leurs sujets, de même le fit David avec la femme d'Uri, officier de Joab, qu'il aperçut dans le bain, en se promenant sur le haut du palais, comme il est raconté au II^e livre des Rois

Le second motif est que le peuple se conduit plus par les sens que par la raison. En voyant la puissance des rois et une cour magnifique, l'admiration qu'il en conçoit l'incline davantage à l'obéissance et à l'observation des lois qu'on lui impose, comme dit le Philosophe au VI^e livre de sa République. De plus, il y a moins de sujets de révolte, et de se rendre à l'ennemi qui les presse de tous côtés. Car comme les rois ont leurs ministres avec eux dans les forteresses, ils sont excités à se défendre avec plus de courage. C'est ainsi que Judas Machabée, après la reddition de cette forteresse, entourra Sion d'une enceinte fortifiée et de tours très-élevées, pour protéger la patrie contre les attaques de l'ennemi. Il construisit également des redoutes très-fortes dans Bethsurie, contre l'Idumée. Enfin les rois ont besoin de forteresses, pour conserver les richesses dont ils doivent être pourvus, comme nous l'avons dit plus haut, et dont ils puissent user librement eux et leur maison ; afin que leurs ministres puissent plus facilement ordonner tout ce qui est nécessaire, et avec plus de promptitude ; ce qui est plus honorable même dans une simple maison particulière.

et regis særeque familiæ major honestas hoc exigit, ne vel earum commercio cum subditis vilificetur in conspectu populi ipsorum majestas, vel ex incauto aspectu, ubi maxima requiritur pudicitia, sicut senes populi Trojani se habebant ad Helenam, ut Philosophus dicit in *Ethic.*, populus regis indignationem incurrat, vel ipse et sui se dehonoreandi in subditis occasionem assumant ; in quem casum lapsus est rex David circa uxorem Uriæ scutiferi Joab, quam lavantem vidit de solario domus regis, ut scribitur in II. libro *Regum.*

Secunda ratio sumitur ex parte populi, qui magis sensibilibus movetur, quam ratione ducatur. Cum enim vident magnificos sumptus regum in munitionibus, facilius ex admiratione inclinantur ad obedientiam et ad suis parendum maudatis, ut

Philosophus dicit in VI. *Polit.* Amplius autem minorem causam habent rebellandi, seu subjiciendi se hostibus, dum nimium infestantur. Cum enim ministros reges munitionibus habent presentes, sollicitantur audacius ad defensionem sui. Sic et Judas Machabæus fecit de arce Sion, quam devictam cinxit muris fortissimis et turribus altis pro defensione patriæ contra hostes, ut scribitur in I. *Machab.* Et similiter in Bethsuram munitiones fortissimas extruxit contra faciem Idumææ. Rursus, ad idem necessariae sunt munitiones principibus pro conservandis divitiis, quibus abundare debent, ut dictum est supra, et ut eisdem possint cum sua familia liberius uti, unde et ministri fiant ad præparandum necessaria promptiores, quod est delectabilius ac honorificentius etiam in domestica domo. Hoc enim est proprium in humanis acti-

Car il résulte de la règle que l'on met dans sa conduite de la vie humaine, un certain ordre et une certaine beauté, comme il arrive pour un objet dont toutes les parties s'harmonisent par leurs proportions : et à cette vue , l'esprit éprouve un sentiment de bonheur , qui nous jette dans une espèce d'admiration , qui s'empara de la reine de Saba, à la vue de l'ordre des officiers de la cour de Salomon, comme nous l'avons dit plus haut.

CHAPITRE XII.

Il faut à un Etat quelconque des routes sûres et libres sur le territoire d'un empire ou d'une province, ou toute autre voie de communication.

Une chose est encore nécessaire à un roi , pour qu'il puisse gouverner son empire, et qui tient à l'état des places de guerre, c'est de rendre les routes sûres et faciles aux indigènes et aux étrangers, et pour la perception des impôts. Les routes sont , en effet, à l'usage de tout le monde par le droit naturel et par le droit des gens. Aussi personne ne peut-il s'en emparer ou se les approprier par prescription et par un usage même immémorial. C'est pourquoi on appelle, au livre des Nombres, la voie publique, la voie royale, pour signifier la ville du roi. Saint Augustin, expliquant cette expression dans son commentaire, dit qu'elle est appelée ainsi, parce qu'elle doit être libre pour tous les voyageurs inoffensifs par le droit des gens. C'est pourquoi on lit dans le même livre des Nombres, que Dieu ordonna aux Israélites de détruire les Amorrhéens qui s'opposaient à leur passage à travers leur pays, par la seule route royale, c'est-à-dire sans se répandre dans le pays et y faire des déprédations. Mais pour que les communications soient libres et sûres, les rois ont droit de péage. En sorte que si les voyageurs ont toutes ces garanties, les employés du

bus, quod ex ordine debito causant speciem sive pulchritudinem, tanquam in re proportionata et commensurata in suis partibus : unde consequitur in nobis spiritualis lætitia, quæ ex se quasi extasim facit, quam passa videtur regina Saba in aspectu ordinis ministrorum curiæ Salomonis, ut superius est ostensum.

CAPUT XII.

Quod ad bonum regimen regni, sive cuiuscumque domini, pertinet stratas sive quas-cumque vias in regione vel provincia habere securas et liberas.

Est et aliud necessarium regi ad bonum regimen regni, ad quod ordinantur ipsæ munitiones, ut videlicet stratas faciant securas et aptas ad transeundum sive pro advenis, sive pro indigenis vel regalibus suis. Viæ enim communes sunt omnibus

quodam jure naturæ et legibus gentium ; propter quod prohibentur a nemine occupari, nec ulla præscriptione, ne quocumque temporum cursu jus de eisdem posset alicui acquiri. Unde in lib. Num., via publica via regia nominatur ad significandum ejus civitatem. Ubi Augustinus in Glossa dictum verbum exponit, quia pro tanto sic appellatur, quia debet esse libera cuilibet transeunti innoxio, ratione humanæ societatis. Propter quod et ibidem scribitur, quod Amorrhæis contradicentibus ne filii Israel transirent per eos, cum sola via regia gradi permitterent, hoc est, sine læsione aliqua regionis, Dominus mandavit ipsos deleri. Ut autem strata in sua communitate sint liberæ, et transeuntibus forent securæ, jura principibus permittunt pedagia. Unde et eis servantibus quæ viatoribus sunt prædicta, officiales principum

gouvernement peuvent l'exiger, et on est tenu en conscience de l'acquiescer. En outre, la sûreté des communications est avantageuse à un État, parce qu'elles favorisent le commerce, qui accroît la fortune du gouvernement. C'est pourquoi la ville de Rome reçut un grand accroissement des routes qu'on appeloit voies romaines et dont on vouloit la libre circulation, afin que les marchands pussent y faire le commerce en sûreté, en prenant par feinte des noms d'officiers de justice, pour que les voleurs ignorassent le temps des marchés, comme le discutent les historiens, et parvenoient ainsi à éviter leurs surprises. Il y en eut encore d'autres hors de la ville qui furent faites par les principaux de Rome et qui portèrent leur nom, afin qu'elles fussent mieux protégées et plus sûres pour les voyageurs, comme, par exemple, le forum de Jules César, que l'on retrouve jusque dans le fond de beaucoup de provinces et qui porte ce nom encore aujourd'hui. Il y avoit encore des routes qui alloient dans différentes provinces, construites par des consuls et des sénateurs, ce qui est prouvé par les noms qu'elles portent, pour rendre l'abord de la ville plus facile ou pour se faire un nom, comme la voie Aurélia, du prince Aurelius, la voie Appienne, du sénateur Appius, dont la première alloit à Réate, dans la province Aurélia, selon les historiens; l'autre se dirigeoit vers la Campanie, et ainsi des autres qui furent faites par des consuls et des sénateurs, comme Flaminius et Emilius, et dont elles prirent les noms, comme quelquefois des provinces, pour la même raison. Le culte divin lui-même s'en accroît, parce que les hommes sont plus portés à rendre leurs hommages à Dieu, lorsqu'ils peuvent facilement aller à l'Eglise et recevoir les sacrements. En sorte que le principal motif

ipsa merito possunt exigere, et proficiscentes debite obligantur persolvere. Amplius autem et viarum securitas in regimine regni principibus est fructuosa, quia illuc magis confluunt mercatores cum mercibus, unde et regnum in divitiis crescit; qua ratione in urbe aucta fuit respublica propter vias circa quas sollicitabantur expeditas habere, et strata vocabantur Romanæ, ut homines magis redderentur securi ad deferendum merces ac sub simulatione callida sub nominibus librarum permutatis, ut latrones ignorarent tempus, sicut computistæ scribunt, cum in urbe celebrarentur nundinæ, sic eos decipiebant. Quædam etiam extra urbem institutæ fuerunt per Romanos principes, eorumque sunt intitulatæ nominibus, ut ex hoc majorem obtinuerint firmitatem, et loca tutiora advenientibus redderentur, ut forum Julii, quod in confinibus multarum provinciarum et diversis regionibus

adhuc nomen remansit. Amplius autem et per diversos consules ac senatores Romanos strata instituta extendentes se ad diversas provincias, quorum titulis authenticari viderentur ad liberiores ac securiores accessum ad urbem, vel ad ipsorum memoriam clariorem, ut via Aurelia ab Aurelio principe, via Appia ab Appio senatore, quarum prima tendebat versus Reatem, ubi historia provinciam Aureliam ponunt, secunda vero in Campaniam suum habebat progressum, ac sic de singulis aliis sive consulibus, sive senatoribus, ut Flamminio, vel Emilio, a quibus strata vel provinciæ sunt nominatæ propter causam jam dictam. Rursus et divinus cultus in hoc augetur propterea quod promptiores sunt homines ad reverentiam divinam, cum liber est aditus viarum ad indulgentiam, sive ad aditum sancti. Unde et præcipuum motivum Romanorum fuit stratas faciendi securas, divinus videlicet

qu'eurent les Romains, en faisant construire des voies publiques, fut le culte des idoles, que la république favorisoit beaucoup, au rapport de Valère Maxime.

L'Écriture sainte rapporte aussi dans Esdras, que le respect dû au temple de Dieu fut violé par les ennemis des environs qui en retardèrent longtemps l'achèvement. C'est pourquoi saint Jean, ch. II, dit que les Juifs disoient au Seigneur : « Il a fallu quarante-six ans pour bâtir ce temple, et vous le reconstruirez dans trois jours? »

CHAPITRE XIII.

Chaque pays doit avoir sa monnoie propre. Quels avantages on en retire. Inconvénients à ce qu'il n'y en ait pas.

Après ces considérations, nous avons à parler de la monnoie dont l'usage règle la vie de l'homme et par conséquent toute espèce de propriété, mais surtout un état à cause de ses différents revenus qu'il retire de l'argent. C'est pourquoi le Seigneur, en demandant aux pharisiens, qui feignoient de le tenter, « De qui est cette image et cette inscription? » sur leur réponse, qu'elle étoit de César, leur retourna leurs propres paroles, en disant : « Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, » et sembla leur dire par là que la monnoie elle-même étoit une raison, comme beaucoup d'autres, de payer le tribut. Nous avons parlé suffisamment de la nature de la monnoie et pourquoi un roi doit en posséder beaucoup. Considérons-la maintenant comme un moyen d'établir l'équilibre entre les produits, comme dit le Philosophe au cinquième livre de sa Morale. Car on a inventé la monnoie pour arrêter les disputes qui s'élèvent dans le commerce et être la règle dans les échanges. Et quoiqu'il y ait plusieurs espèces d'échanges, comme dit Aristote dans son premier livre

idolorum cultus, pro quo multum zelabat respublica, ut Maximus Valerius scribit in principio libri sui.

Sacra etiam Scriptura in Esdra refert reverentiam templi impeditam fuisse propter hostes in circuitu, propter quod tardata fuit ædificatio templi. Juxta quod Domino dicitur in Joan., II : « Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc, et tu in triduo reædificabis illud. »

CAPUT XIII.

Qualiter in quolibet regno et quocumque dominio necessarium est numisma proprium, et quot bona ex hoc sequuntur, et quæ incommoda si non habeatur.

His igitur expletis, agendum est de numismate, in cujus usu vita hominis regulatur, et sic per consequens omne domi-

nium, sed præcipue regnum propter varios proventus quos ex numismate percipit. Unde et Dominus quærens a Phariseis simulatorie tentantibus ipsum : « Cujus est, inquit, imago hæc et superscriptio? » Cumque respondissent : « Cæsaris, » sententiam quæsitæ super ipsos retorsit dicens : « Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo, » quasi ipsum numisma sit causa, ut in pluribus tributa solvendi. De materia autem numismatis, et qualiter sit regi necessarium talibus abundare, supra satis est pertractatum. Sed nunc ipsum accipiamus, prout est mensura quædam, per quam superabundantia et defectus reducuntur ad medium, ut Philosophus in V. *Ethic.* dicit. Ad hoc enim inventum est numisma, ut solvantur lites in commerciis, et sit mensura in commutationi-

de sa République, celui-ci est le plus facile; voilà pourquoi on a inventé la monnaie. Aussi la législation de Lycurgue, qui donna d'abord des lois aux Parthes et aux Lydiens, par lesquelles il défendoit l'usage de l'argent et qui ne permettoit que l'échange des marchandises, est-elle blâmée par le Philosophe, comme on le voit par ce que nous avons déjà dit. C'est ce qui lui fait dire, dans son traité de Morale, que l'argent monnoyé a été établi pour les nécessités du commerce, parce qu'il le facilite et ôte tout sujet de discussion dans les échanges. Nous en avons la preuve dans notre père Abraham, qui existoit bien longtemps avant Lycurgue et tous les philosophes. Aussi nous lisons dans la Genèse, qu'il « acheta un champ pour servir de sépulture à sa famille, quatre cents sicles de monnaie publique et courante. » Mais quoique l'argent soit nécessaire en soi, chaque gouvernement doit avoir une monnaie qui lui soit particulière, et surtout celui d'un roi. Nous découvrons deux raisons de ceci : l'une prise dans les intérêts du roi, l'autre dans ceux des sujets.

La première, c'est que l'argent ou la monnaie d'Etat est l'ornement d'un roi et de son règne, comme de tout gouvernement, parce qu'elle porte l'effigie du prince, de César, par exemple, comme nous l'avons dit plus haut; en sorte que rien n'est plus propre à perpétuer sa mémoire, parce qu'il n'y a rien, de ce qui tient au roi, qui passe si souvent entre les mains des hommes que l'argent. Ensuite, en tant que règle et valeur des marchandises, on reconnoît la valeur qui y est attachée, puisque l'effigie du prince qui y est gravée, est la règle du commerce. Aussi l'appelle-t-on monnaie, parce qu'elle est un avertissement qu'on ne doit point commettre de fraude, puisqu'elle est une mesure fixe et convenue, qui rappelle que l'image de César doit

bus. Et licet multa sint genera commutationum, ut ex Philosopho habemus I. *Polit.*, ista tamen expeditior est inter omnes, propter quod inventum dicitur esse numisma. Unde et politia Lycurgi, qui Parthis et Lydis primo leges tradidit, in quibus numisma prohibebat et solam commutationem ex alterutrum mercibus permit- tens per Philosophum reprobatur, ut ex jam dictis apparet. Unde et ipse concludit eodem libro *Ethic.*, numisma constitutum propter commutationis necessitatem, quia per ipsum expeditius sit commercium ac tollitur in commutando materia litis. Quam quidem habemus ab Abraham patre nostro, qui per multa tempora fuit ante Lycurgum et omnes Philosophos. Unde de ipso scribitur in *Gen.*, quod « agrum emit pro sepultura suorum pretio quadringentorum sicularum publicæ ac probatæ monetæ; sed quamvis ex se numisma sit ne-

cessarium, proprium tamen in omni regimine, sed præcipue regis: cujus duæ sunt causæ. Unam accipimus ex parte regis, aliam vero ex parte populi subjecti.

Quantum ad primum, numisma, sive moneta propria, ornamentum est regis et regni, et cujuslibet regiminis, quia in ea representatur imago regis, ut Cæsaris, sicut dictum est supra; unde in nulla re tanta potest esse claritas memoriæ ejus, eo quod nihil sic per manus hominum frequentatur quod ad regem, vel quemcumque dominum pertineat, quantum numisma. Amplius autem in quantum moneta regula est et mensura rerum venalium, in tantum monstratur sua excellentia, ut videlicet imago ipsius sit in nummo regula hominum in ipsorum commerciis. Unde moneta dicitur, quia monet mentem, ne fraus inter homines, cum sit mensura debita, committatur, ut imago Cæsaris sit in

être comme l'image de Dieu, ainsi que le dit saint Augustin en traitant cette matière. Elle est appelée *Numisma*, parce qu'il porte le *nom* et l'effigie des princes, comme l'enseigne Isidore. Ce qui est une preuve évidente que la monnaie fait briller la majesté des princes : et c'est pourquoi les villes, les seigneurs et les prélats ont tenu à grand honneur d'obtenir des rois le privilège de frapper monnaie. Ensuite la monnaie d'un empire est dans l'intérêt du roi, parce qu'elle détermine les tributs et les autres contributions qu'on lève sur le peuple, comme l'ordonnoit la loi divine à l'égard des offrandes et du rachat des sacrifices. De plus sa fabrication, par autorisation royale, est encore à l'avantage du chef d'un Etat, parce que, d'après le droit des gens, il n'est permis à personne de frapper monnaie à son coin. Et bien qu'un roi puisse exiger un droit pour la fabrication de la monnaie, il doit être modéré dans les lois qu'il fait touchant l'augmentation ou la diminution du poids des monnaies ou l'altération des métaux, parce qu'elles portent toujours atteinte à la prospérité publique, puisqu'elles fixent la valeur des marchandises, comme nous l'avons dit; en sorte qu'altérer la monnaie c'est fausser les poids et les mesures.

Le vingtième chapitre des Proverbes apprend combien ce crime déplait à Dieu : « Avoir des poids différents et des mesures différentes est une chose abominable aux yeux de Dieu. » Aussi le pape Innocent blâma-t-il fortement le roi d'Aragon d'avoir altéré les monnaies au détriment du peuple. Il délivra du serment qu'avoit fait son fils de conserver la même monnaie et lui ordonna de rétablir l'ancienne. En effet, la valeur des monnaies favorise les emprunts et le commerce, car elle garantit le remboursement des emprunts et l'acquittement des ventes

homine quasi imago divina, sicut Augustinus exponit pertractans dictam materiam. Numisma vero dicitur quia nominibus principum effigieque designatur, ut tradit Isidorus. Per quod manifeste apparet quod ex numismate majestas dominorum relucet, et ideo civitates, sive principes, sive prelati, hoc pro sua gloria singulariter ab Imperatoribus impetrant, ut habeant speciale numisma. Rursus, numisma proprium cedit in commodum principis, ut dictum est supra, quia per ipsum mensurantur tributa et quæcumque exactiones quæ fiunt in populo, ut in lege mandabatur divina, circa oblationes videlicet, et redemptiones quascumque sacrificii loco. Amplius autem ipsius factura propter auctoritatem principis causatur commodum regi; quia nulli alii licet sub eadem figura et superscriptione cudere, ut juramentum mandant. In qua quidem, etsi liceat suum jus exigere in cudendo nu-

misma, moderatus tamen debet esse princeps quicumque vel rex sive in mutando, sive in diminuendo pondus, vel metallum, quia hoc cedit in detrimentum populi, cum sit rerum mensura, sicut supradictum est : unde tantum est mutare monetam, sive numisma, quantum stateram sive quodcumque pondus.

Hoc autem quomodo Deo displiceat, in *Prov.*, XX cap. scribitur : « Pondus, inquit, et pondus, statera et statera utrumque abominabile est apud Deum; » de quo et graviter rex Aragonum reprehenditur ab Innocentio Papa, quia numisma mutaverat diminuendo in populi detrimentum. Propter quod et filium obligantem se per juramentum dictam servare monetam, a dicto absolvit juramento, eidem mandans ut ipsam ad pristinum statum reformaret. Jura etiam in numismatibus favent mutuis et pactionibus quibuscumque. Mandat enim solvi mutua et pacta servari juxta

en monnoie de même valeur. On voit donc pourquoi un Etat doit avoir une monnoie à lui ; mais encore ceci prouve qu'elle favorise les intérêts du peuple.

D'abord, parce qu'elle est la règle la plus commode pour le commerce, ensuite parce qu'elle est plus sûre pour le peuple. Car il y en a beaucoup qui ne connoissent pas les monnoies étrangères, et qui peuvent être facilement dupes d'une fraude, ce qui est contraire à la forme du gouvernement monarchique, comme l'avoient prévu les empereurs romains. Aussi l'histoire nous apprend qu'au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ il n'y avoit qu'une seule monnoie dans tout l'univers, comme signe de la domination romaine, à l'effigie de César, que les Pharisiens reconnurent de suite, sur la demande du Seigneur Jésus-Christ, pour confondre leur fourberie, et cette monnoie valoit dix deniers, que l'on étoit obligé de payer par tête aux gens du fisc ou à leurs employés, dans les provinces, les villes et les bourgades. En outre, il y a un avantage à avoir sa monnoie. Car, lorsque les monnoies étrangères sont passées dans le commerce, il faut recourir aux changeurs, puisqu'elles diminuent de valeur dans un pays étranger, et cela ne peut se faire sans frais d'escompte. C'est ce qui a lieu particulièrement en Allemagne et les pays circonvoisins, où l'on est obligé de porter des lingots d'or et d'argent, que l'on vend ensuite pour avoir de la marchandise. Aussi le Philosophe, en faisant l'énumération des différentes espèces de monnoie, dans le quatrième livre de sa République, ou de l'Art monétaire, soit de l'argent monnoyé, des effets de banque, des espèces et de l'usure, dit que la première seule est naturelle, parce qu'elle est établie pour le commerce des choses naturelles, ce que fait seul

illius temporis nummismata in omni mensura qualitatis et quantitatis. Concluditur ergo qualiter unicuique regi numisma proprium. Sed etiam ex parte populi, adhuc numisma regis proprium est necessarium, ut etiam ex jam dictis appareat.

Primo, quia expeditior est in commutationibus mensura : rursus, quia certior inter populares est. Multi enim sunt qui alias monetas ignorant et de facili possunt simplices præveniri fraude, quod est contra formam regalis regiminis, circa quod Romani principes providerunt. Unde tradunt historiæ quod tempore Domini nostri Jesu Christi in signum subjectionis Romanorum unum erat numisma in toto orbe terrarum, in quo erat Cæsaris imago, quam statim cognoverunt Pharisæi sciscitanti a Domino Jesu Christo ad discooperiendum eorum fraudem, et istud numisma decem usuales valebat denarios, quod solvebat

quilibet teloneariis prædictorum principum, sive eorum gerentibus vicem in provinciis vel civitatibus seu castris. Rursus, proprium numisma fructuosius est. Cum enim extraneæ monetæ communicantur in permutationibus, oportet recurrere ad artem campensiam, cum talia numismata non tantum valeant in regionibus extraneis, quantum in propriis; et hoc sine damno esse non potest. Et præcipue accidit in partibus Theutoniæ et regionibus circumstantibus, propter quod coguntur, cum de loco ad locum transeunt, massam auri vel argenti secum deferre et quantum in commutationibus rerum venalium indigent, tantum vendunt. Unde Philosophus in libro IV. *Polit.*, species pecuniarum distinguens, sive artis pecuniariæ, sive numismaticam, sive campensiam obolostaticam et cathos, primam solam dicit esse naturalem, quia ad commutatio-

l'argent monnoyé d'un Etat, comme le prouve ce que nous avons dit. Aussi la recommande-t-il de préférence aux autres dont nous avons parlé, et dont nous avons à traiter encore. On doit donc conclure que sous toute espèce de gouvernement, pour la conservation d'un Etat et surtout d'une monarchie, il faut qu'un pays ait sa monnoie, dans l'intérêt du peuple comme dans celui d'un roi ou de toute autre espèce de gouvernement.

CHAPITRE XIV.

Il est nécessaire d'établir des poids et des mesures pour bien gouverner un royaume, ou tout autre Etat ou république. Preuves et exemples de cette vérité.

Nous avons à parler maintenant des poids et des mesures, qui sont nécessaires pour la conservation de l'ordre dans un Etat, aussi bien que la monnoie, parce que c'est par ces choses qu'on acquitte les impôts, parce qu'elles ne prêtent point sujet à discussion, et que l'on observe la justice dans les ventes et les achats, ou parce qu'elles sont, de même que la monnoie, les instruments de la vie, et ressemblent même mieux à l'action de la nature que l'argent, car il est écrit au onzième chapitre du livre de la Sagesse, que « Dieu dispose tout avec nombre, poids et mesure. » Si donc toutes les créatures sont renfermées dans ces trois termes, il est évident que le poids et la mesure ont plutôt leur origine dans la nature que l'argent, et qu'ils sont plus indispensables que lui, dans une monarchie ou une république. En outre le poids et la mesure, comme tels, se rapportent à ce qui est pesé et mesuré, sans quoi ils ne signifient rien, tandis que l'argent, malgré qu'il soit la mesure et l'instrument du commerce, est quelque chose par lui-même, par exemple, si on le fond, il est or ou argent;

nem rerum naturalium ordinantur, quia facit proprium numisma et non aliud, ut ex jam dictis apparet. Propter hoc ipsam solam commendat aliis supradictis spretis, et de quibus infra dicitur. Concludendum est igitur in omni regimine pro conservatione domini, et præcipue regalis, necessarium esse numisma proprium, sive ex parte populi, sive ex parte regis vel regiminis cujuscumque.

CAPUT XIV.

Qualiter ad bonum regimen regni, et cujuscumque domini sive politia, pondera, et mensurae sunt necessariae, exemplis et rationibus persuadetur.

Post hæc autem agendum est et de ponderibus et mensuris, quæ necessaria sunt ad domini cujuscumque regimen conser-

vandum, sicut et numisma, quia cum eis solvuntur tributa, seu etiam quia per ipsa lites diminuuntur et in emptionibus et venditionibus fidelitas servatur, vel quia sicut et numismata vitæ sunt humanæ instrumenta, immo plus imitantur naturalem actionem, quam numisma, quia scriptum est in libro *Sapientia*, XI, quod « omnia disposuit Deus in numero, pondere et mensura. » Si ergo omnes creaturæ his tribus limitibus terminantur, magis videtur, quod pondus et mensura à natura trahant originem, quam numisma, et ideo magis necessaria in republica sive in regno. Amplius autem pondus et mensura in quantum talia, semper ordinantur ad mensurata et ponderata, aliter per se nihil sunt, sed numisma, quamvis sit mensura et instrumentum in permutationibus, tamen per se aliquid

donc il n'est pas toujours destiné à fixer le taux du commerce.

Et ceci est encore vrai dans les autres espèces de monnaie, et même plus, dans les effets de banque, qui ne sont point toujours destinés à être le prix des marchandises, mais plutôt à l'échange des monnoies. De même dans l'escompte de l'argent, qui consiste dans la différence de poids dans l'échange de l'argent qui, après vérification, est remboursé par un surplus de métal, comme sont ceux qui pèsent la monnaie dans des trébuchets ou d'autres balances. Ainsi de la boulangerie, qui est l'art de faire le pain, qui a pour terme l'argent monnoyé, comme sa fin propre, à l'exclusion de toute autre marchandise. Le Philosophe traite de toutes ces différentes espèces de monnoies dans son quatrième livre de la République; on en dira encore quelque chose, quoiqu'il en ait été déjà parlé. Enfin, tout cela qui a sa source dans le droit naturel est indispensable dans une monarchie ou une république, parce que les lois faites par les rois ont le même principe, ou elles ne seroient pas justes. Mais c'est de droit naturel, parce que c'est la justice naturelle même; ainsi donc les poids et les mesures sont nécessaires à la nature d'un empire ou d'une république. C'est de là que le premier conducteur du peuple juif, c'est-à-dire Moïse, comme le dit Isidore, en donnant la loi divine, qui fut la première de toutes, prescrivit en même temps les poids et les mesures pour le boire et le manger, comme l'éphi et le gomor, le boisseau et le sextaire, soit pour les étoffes, soit pour le terrain, qui ont la coudée pour règle, et pour l'or, l'argent et la monnaie, la livre et les autres poids. Aussi Moïse, après avoir exhorté le peuple à observer la justice, dans le Lévitique, prescrit aussitôt après les règles de la justice naturelle, comme le dit Origène dans le même endroit: « Vous n'aurez point de faux poids et de fausses mesures, dit-il, mais des

esse potest, puta, si conflatur, erit aliquid, videlicet aurum et argentum; ergo semper non ordinabitur ad permutationes.

Et hoc etiam habet veritatem in aliis speciebus pecuniarum, in uno amplius, ut in campsoxia, quæ non proprie ordinatur, ut sit mensura rerum venalium, sed magis ad permutationem numismatis. Item, in obolostatica quæ consistit circa ponderis excessum in permutationibus, quibus inventis, supra pondus in metallis resolvuntur, ut sunt ponderatores in trabuchetis et aliis ponderibus. Item, nec cachos, id est ars furnaria, quæ magis ordinatur ad numisma, sicut ad finem, aliis permutationibus exclusis, de quibus speciebus in IV. *Politicorum* agit Philosophus et infra dicitur, et supra est tactum. Rursus, illi actus sunt maxime necessarij in republica, sive in regno, qui ex jure naturæ procedunt,

quia leges institutæ per principes, idem habent initium, alias justæ leges non essent; sed talia sunt de jure naturæ, quia adæquant naturalem justitiam, sic ergo ad naturam regni, sive politiæ, mensuræ et pondera sunt necessaria. Hinc est, quod primus dux Israëlitici populi, videlicet Moyses, ut describit Isidorus, tradendo leges divinas, quæ primæ fuerunt, simul cum illis pondera et mensuras constituit, sive pro cibis et potibus, ut Ephî et Gomor et modius et sextarius, sive in terris, et pannis, quæ cubitales habent mensuras, sive in auro et argento, et numismatibus quæ sunt statera et alia pondera. Unde cum dictus Moyses in *Levitico* exhortaretur populum ad justitiam faciendam, statim subjungit regulas naturalis justitiæ, ut Origenes ibidem exponit. « Non facietis, inquit, iniquum aliquid in pondere et mensura. Sta-

poids et une livre justes, un boisseau et des mesures du terrain exactes et rigoureuses. »

Saint Isidore rapporte aussi qu'au temps où florissait l'empire des Argiens, à peu près du temps de Moïse, Sidon Argus donna des mesures aux Grecs. D'après l'histoire, Cérès donna bien également aux Grecs, dans la ville de Siccyone, les mesures des champs et du blé à livrer au commerce et à l'agriculture, ce qui la fit appeler la Déesse des poids et mesures et la Déesse des moissons. D'où il suit qu'un roi ou un chef quelconque, doit prescrire des poids et des mesures, pour le bon gouvernement du peuple qui lui est confié, par les raisons que nous avons exposées et l'exemple des Princes dont nous venons de parler.

CHAPITRE XV.

Un roi ou tout autre prince doit tellement régler ses Etats, que les pauvres soient entretenus aux frais du trésor public. Le saint docteur en donne les motifs et le prouve par des exemples.

Il y a une autre chose qui contribue essentiellement au bonheur d'un Etat, d'une province, d'une ville ou de tout autre gouvernement, c'est que le chef de l'Etat subvienne aux dépens du trésor public, aux besoins des pauvres, des orphelins et des veuves, et assiste les voyageurs et les étrangers. Car si la nature ne fait jamais défaut dans les choses nécessaires, comme le dit Aristote dans le troisième chapitre de son livre du Monde et du Ciel, l'art qui imite la nature doit y manquer bien moins encore. Or, parmi tous les arts, le plus difficile et le plus vaste est la science de la vie et du gouvernement, comme le dit Cicéron dans ses Tusculanes. Par conséquent les princes et les

tera justa et æqua sint pondera, justus modius, æquusque sextarius. »

Refert iterum Isidorus, quod Sidon Argus Græcis mensuras dedit, ubi tunc florebat Argivorum regnum circa tempora præfati ducis Moysi. Narrant etiam historiæ, Cere rem mensuras agriculturæ et frumenti Græcis Siccione tradidisse. Unde et dea frumentaria et demetra est vocata. Ex his ergo apparet, quod naturaliter oportet regem, vel quemcumque dominum ad bonum ipsorum regimen mensuras et pondera populo sibi subjecto tradere propter causas jam dictas et exemplo dictorum principum, de quibus nunc est actum.

CAPUT XV.

Hic sanctus Doctor declarat, quod oportet regem et quemlibet dominum ad conversationem sui status adhibere sollicitudinem, ut de ærario publico provideatur pauperibus et hoc exemplis et rationibus probat.

Est autem et aliud quod est ad bonum regimen pertinens regni, sive provinciæ, vel civitatis, vel cujuscumque principatus, ut videlicet de communi ærario provideatur per principem, qui præsit indigentibus pauperum, pupillorum et viduarum, ac advenis et peregrinis assistat. Si enim natura quæcumque non deficit in necessariis, ut Philosophus dicit in III. *De cælo et mundo*, multo minus et ars, quæ imitatur naturam. Inter omnes autem artes ars vivendi et regendi superior et amplior est, ut tradit Tullius *De Tusculanis quæstionibus*. Ergo reges et principes in necessariis deficere non

rois ne doivent point abandonner les pauvres dans leurs nécessités, et au contraire ils leur doivent assistance. De plus, les princes et les rois tiennent la place de Dieu sur la terre, puisque c'est par eux, comme par des causes secondes, qu'il gouverne les hommes. Aussi Samuel le prophète, ayant été méprisé dans son autorité, s'en plaignit à Dieu, qui lui répondit que ce n'étoit point lui que le peuple d'Israël avoit méprisé, mais Dieu lui-même, dont il tenoit la place. Aussi est-il écrit au livre des Proverbes : « Les rois règnent par moi, et les législateurs rendent la justice en mon nom. » Mais le soin des pauvres appartient spécialement à Dieu, qui supplée au défaut de la nature, à leur égard. Aussi la providence se conduit envers les pauvres comme un père envers des enfants estropiés et mal conformés, desquels il a un plus grand soin, à cause de leurs plus grands besoins. C'est pourquoi le Seigneur tient-il pour fait à lui-même tout ce qu'on fait aux pauvres, en disant : « Ce que vous aurez fait à l'un de mes pauvres, c'est à moi que vous l'aurez fait. » Donc les princes et l'autorité doivent fournir aux besoins des pauvres, en leur qualité de remplaçants de Dieu sur la terre, et comme des pères que leur caractère oblige à être les protecteurs de leurs sujets, comme le dit le Philosophe dans le huitième livre de sa Morale, ils doivent avoir d'eux un soin particulier et effectif. Ce fut un soin de ce genre que Philippe, roi de Macédoine, donna à Phisias qui, au rapport de Végèce, au troisième livre de son traité de l'Art militaire, étoit l'ennemi de Philippe : ayant appris que, quoique d'une haute naissance, il étoit dans l'indigence, lui et ses trois filles, et ayant demandé à ceux qui lui racontoient la détresse de Phisias s'il valoit mieux couper un membre malade que de le guérir, le fit venir auprès de lui, lui fit sa fortune en le comblant de bienfaits et de largesses, et se l'attacha d'une amitié inviolable.

debent indigentibus, immo potius subvenire. Præterea, reges et principes vices Dei gerunt in terris, per quos Deus mundum gubernat sicut per causas secundas. Unde et Samuel propheta spretus in Domino, cum querelam proponeret coram Deo, responsum habuit, quod non ipsum Israeliticus populus spreverat, sed Deum, cujus v. delicit vices gerebat. Et in *Proverb.* dicitur : « Per me reges regnant et legum conditores justa discernunt. » Sed Deo specialiter est cura pauperum, ad naturæ ipsorum defectum supplendum. Propter quod sic agit divina providentia circa indigentem, sicut pater erga filios impotentes, de quibus amplior incumbit sollicitudo propter acriorem necessitatem. Unde et ipse Dominus sibi reputat fieri specialiter quod sit

pauperi ipso attestante, qui dicit : « Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. » Ergo ad istum defectum pauperum supplendum, sicut vices Dei gerentes in terris principes et prælati sunt debitores, et sicut patres quos cogit officium esse auxiliares subditorum, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethicorum*, ipsorum cum effectu beneficii specialem debent curam habere. Talem autem sollicitudinem habuit Philippus rex Macedoniæ circa Phisiam, quem, ut scribit Vegetius libro III. *De re militari*, cum prius haberet offensum, audiens ipsum licet nobilem habere tres filias, et cum ipsis inopia primi, ab ammonitionibus de hoc, quærens, utrum melius foret partem ægram corporis abscindere, quam curare, familiariter accersivit et accepta de faculta-

Ensuite, comme les princes et les rois sont chargés de la conduite générale de leur peuple, et que cette tâche est au-dessus des forces d'un homme seul, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas suffire à tout, parce que leur pouvoir ou de tels pouvoirs qui sont de gouverner le peuple, de rendre la justice, et de traiter chacun en raison de ses mérites, sont au-dessus de notre foible nature : aussi dit-on avec vérité que l'art des arts est le gouvernement des ames. En effet, il est bien difficile que celui qui ne sait pas se diriger soi-même puisse se charger de la conduite des autres. C'est pour cela qu'il fut ordonné à Saul, que le prophète Samuel associa au gouvernement, de s'élever à la dignité de prophète, afin qu'en prophétisant avec les prophètes, l'élévation d'esprit qui leur est ordinaire, lui apprît l'art de gouverner le peuple par ses communications avec Dieu ; ce qu'il obtint en effet, comme on le lit au dixième livre des Rois. Aussi est-il impossible que les princes et les rois ne commettent de grandes fautes dans leur gouvernement, s'ils n'ont recours à celui qui gouverne tout et qui est l'auteur de tout. L'on voit en effet, dans l'Ecclésiastique, que tous les rois du peuple juif, excepté David, Ezéchias et Josias, qui furent des hommes spirituels et éclairés de Dieu, furent des prévaricateurs. L'aumône que l'on fait aux pauvres préserve de ce malheur, comme il fut dit par le prophète Daniel au roi païen Nabuchodonosor, qui régna sur toutes les contrées de l'Orient : « Rachète tes péchés par l'aumône et tes iniquités par des largesses aux pauvres. » Les aumônes que les princes font aux pauvres sont donc comme leurs avocats auprès de Dieu, qui demandent miséricorde pour leurs péchés, et, comme Aristote le dit de l'argent à l'égard de ce qui se vend. Et de même que la monnoie publique est la règle du commerce pour la vie

tum domesticarum pecunia instruxit, et fidiorem habuit. Amplius autem quia reges et principes communes habent actiones, et universalem diligentiam subditorum, cum non sufficiat homo solus ad proprias actiones, oportet quod in multis deficiant, quia talis actio, ve actiones quæ sunt populum gubernare, judicare, ac unicuique suorum subditorum secundum merita providere, transcendit virtutem naturæ : propter quod dicitur, quod est ars artium regimen animarum. Et arduum est valde, ut qui nescit tenere moderamina vitæ suæ, iudex fiat vitæ alienæ. Secundum quam causam Sauli assumpto, et juncto in regem per Samuelem Prophetam præcipitur, quod ascenderet ad cuneum prophetarum, ut ibidem per elevationem mentis prophetando cum eis, circa populum gubernandum ex divina influentia haberet notitiam agendorum ; quod et factum

fuit, ut patet I. *Regum*, X. Unde impossibile est reges et principes non errare propter dictam causam, nisi ad illum qui omnia gubernat et omrium est conditor se convertant. Et propter hanc causam dicitur in *Eccllesiastico* de regibus Israelitici populi, quod præter David, Ezechiam et Josiam, qui fuerunt viri spirituales, et a Deo illuminati, omnes peccaverunt Domino. Isti autem defectui subvenitur per eleemosynæ beneficium, unde pauperes sustententur ; sicut per Daniele prophetam dictum est illi principi ethnico regi Babylonis Nabuchodosor, qui in totq Oriente generalis erat monarcha : « Peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas in misericordiis pauperum converte. » Sunt ergo ipsæ eleemosynæ, quas faciunt principes indigentibus, quasi quidam fidejussor coram Deo pro ipsis ad solvendum debita peccatorum, ut Philosophus dicit de numismate respectu

corporelle, de même l'aumône l'est aussi pour la vie spirituelle. C'est pourquoi il est écrit au livre de l'Écclésiaste : « L'aumône de l'homme est comme un sceau, et il conservera le bienfait de l'homme comme la prunelle de l'œil. »

Toutes ces preuves démontrent donc combien il est avantageux aux rois et à tout prince de secourir les pauvres de leurs Etats aux dépens du trésor public. C'est pour remplir ce devoir si important que les rois, les princes et de simples citoyens ont établi des hopitaux dans toutes les provinces, les villes et les bourgades, pour soulager la misère des pauvres, non-seulement chez les chrétiens, mais même chez les infidèles. Car ces derniers avoient des établissements publics destinés à recevoir les pauvres, qu'ils appeloient hôtels de Jupiter, comme on peut le lire dans le second livre des Machabées, par un sentiment de bienveillance et d'humanité, qui est attribué à l'influence de la planète de Jupiter, selon les astrologues. On raconte aussi qu'Aristote avoit écrit à Alexandre pour lui recommander la piété envers les pauvres, afin d'attirer la protection du ciel sur son royaume.

CHAPITRE XVI.

Les rois et les princes doivent favoriser la religion; quels avantages on retire de cette protection.

Il faut parler maintenant du culte divin que les rois et les princes doivent protéger de tous leurs efforts et environner de leurs respects, comme le but suprême de toute leur vie. Nous rapporterons dans ce dernier chapitre tout ce que dit le grand roi Salomon, dans le douzième chapitre de l'Écclésiaste : « Écoutez tous ensemble la fin de ce discours : craignez Dieu et observez ses commandements, car c'est là

rerum venialium. Et sicut numisma est mensura in permutationibus pro vita corporali, ita eleemosyna in vita spirituali, propter quod in *Ecclésiastico* dicitur : « Eleemosyna viri quasi sacculus cum ipso et gratiam hominis quasi pupillam oculi conservabit. »

Ex his igitur satis est manifestum, qualiter oportum est regibus et cuicumque domino in ipsorum dominio de communi aërio republicæ, sive regali, pauperibus providere. Hinc est quod in singulis provinciis, civitatibus et castris, ad talia ministeria exercenda sunt hospitalia instituta, sive per reges, sive per principes et cives ad pauperum inopiam sublevandam et non solum apud fideles, sed etiam infideles. Domos enim instituebant hospitalitatis ad pauperum subventionem quas Jovis hospitalia nominabant, ut patet in libro II. *Macha-*

baorum, propter effectum benevolentiae et pietatis, qui eidem attribuitur planetæ, secundum astrologos. De Aristotele etiam tradunt historiae, quod Alexandro exhortatorias litteras destinavit, quod pauperum inopiae memor esset ad prosperitatem sui regiminis augmentandum.

CAPUT XVI.

Hic sanctus doctor declarat, qualiter oportet regem et quemcumque dominantem, ad cultum divinum intendere, et quis fructus ex hoc sequatur.

His habitis agendum est de cultu divino, ad quem reges et principes studere debent toto conatu et sollicitudine, sicut ad finem debitum. Et ideo hic in hoc ultimo capitulo traditur, de quo rex ille magnificus Salomon in *Ecclésiastis*, XII, scribit : « Finem loquendi omnes pariter audiamus,

tout l'homme. » Et bien que cette fin regarde tous les hommes, c'est-à-dire le service de Dieu et le respect qu'ou lui témoigne, en gardant ses commandements, comme nous l'avons dit déjà, ceci s'adresse plus particulièrement au roi et cela pour trois raisons : d'abord parce qu'il est homme, maître et roi. En tant qu'homme, il a particulièrement été créé de Dieu, car Dieu a fait les autres créatures par sa parole. Mais lorsqu'il créa l'homme, il dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » L'Apôtre rappelle au XVII^e chap. des Actes, ces paroles du poëte Aratus, « Nous sommes de la race de Dieu même. » Sous ce rapport, nous devons donc tous, en général, nos adorations à Dieu, ce qui est le premier précepte de la première table de la loi de Dieu. Et Moïse dit dans le Deutéronome, chap. VI, au peuple juif et par conséquent à nous : « Ecoute Israël, le Seigneur ton Dieu est un seul Dieu ; » comme étant celui à qui seul est dû tout honneur et toute gloire, parce que nous avons été créés par lui seul et faits par une prérogative particulière. En considération de cet insigne bienfait, Moïse ajoute aussitôt, dans le même endroit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces, » voulant montrer par là que nous devons à Dieu tout ce que nous sommes. Le précepte de la Dîme fut institué, comme un hommage à cette souveraineté, qui oblige, non pour la quantité du nombre, mais pour toute espèce de produits, pour la raison que nous avons déjà donnée.

Mais quoique tous y soient obligés, le roi y est tenu plus qu'aucun autre, comme personne privée, parce qu'il a plus de part à la noblesse de la nature humaine, à raison du principe d'où il tire son origine et de là sa noblesse, comme Aristote le prouve dans sa Rhétorique. Pé-

Deum time et mandata ejus observa : hoc est enim omnis homo. » Et quamvis iste finis omnibus sit necessarius, divinus videlicet cultus et reverentia per observantiam mandatorum, ut jam dictum est, regi tamen magis competit, et hujus rei est magis debitor propter tria, quæ sunt in ipso, quia videlicet homo, et quia Dominus, et quia rex. Quia homo singulariter a Deo creatus ; cæteras enim creaturas Deus dicendo fecit, cum vero hominem creavit, dixit : « Faciemus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » Unde Apostolus in *Actis Apostolorum*, XVII, refert verba Arati poetæ dicentis : « Ipsius enim genus Dei sumus. » Ex hac ergo parte debitores sumus omnes Deo in generali ad divinam reverentiam, quod est primum præceptum primæ tabulæ ; unde dicitur populo Israelitico in *Deuteronomii* cap. VI, per Moysen, et per consequens nobis : « Audi Israël,

Dominus Deus tuus, Deus unus est. » Quia si ipse solus sit, cui debetur reverentia, et honor, in quantum ab ipso solo creati sumus et singulari quadam prærogativa producti. Et propter hoc habita consideratione tanti beneficii subdit Moyses in eodem statim loco, dicens : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tuo, et in tota fortitudine tua ; » in hoc volens ostendere, quod totum Deo debeamus, quod sumus. Et in recognitione ejus præceptum de decimis fuit institutum, ad quod quilibet obligatur non in quantitate numeri, sed cujuscunque rei ex dicta jam causa.

Sed quamvis quilibet ad hoc sit obligatus, plus tamen princeps etiam sicut privata persona, in quantum plus participat de nobilitate humanæ naturæ ratione sui generis unde trahit originem et inde nobilitatem, ut Philosophus probat in sua *Rhe-*

nétré de cette pensée, César-Auguste, qui fut le même qu'Octave, au rapport de l'histoire, ne pouvant souffrir les honneurs divins que le peuple romain lui rendoit à cause de sa beauté et de la distinction de son esprit, demanda à la Sybille de Tybur, quel étoit son auteur et son créateur, qu'il eut enfin le bonheur de connoître et qu'il adora, et défendit par un édit public de l'adorer, désormais, comme Dieu et de lui donner ce titre. Ensuite, en tant que maître, parce qu'il n'y a point de « pouvoir qui ne vienne de Dieu, » comme dit saint Paul dans l'Épître aux Romains, chap. XIII. C'est pourquoi il tient la place de Dieu sur la terre, comme nous l'avons dit plus haut.

C'est pourquoi toute autorité et ses ministres dépend de Dieu. Mais toutes les fois qu'on a un supérieur, il y a obligation de reconnoître sa puissance, parce qu'on n'est rien que par lui, comme les officiers des cours des princes. C'est pour cette raison que, dans l'Apocalypse, toutes les fois qu'il s'agit du ministère des esprits célestes, qui sont représentés sous la figure de vieillards, pour montrer leur sagesse et leur expérience, et d'animaux que l'on fait mouvoir, plutôt qu'ils n'agissent, sous l'irradiation de l'influence divine, saint Jean ajoute toujours, qu'ils se prosternèrent et adorèrent Dieu. Ces deux actes de latrie appartiennent au culté divin. C'est pourquoi Nabuchodonosor, prince d'Orient, qui, selon le récit de Daniel, ne voulut pas reconnoître que son autorité venoit de Dieu, par une présomptueuse imagination de son orgueil, fut changé en bête, et il lui fut dit : « Sept temps passeront sur vous, jusqu'à ce que vous reconnoissiez que le Très-Haut a un pouvoir absolu sur les royaumes des hommes et qu'il les donne à qui il lui plait. »

Selon l'histoire, Alexandre, instruit de cette vérité, ayant fait une invasion dans la Judée, avec l'idée de ravager le pays, lorsqu'il ap-

torica. Qua consideratione motus Cæsar Augustus, qui et Octavianus, ut historia tradunt, divinos honores non sustinent, qui eidem exhibebantur à Romano populo propter corporis ejus pulchritudinem, et animi probitatem, suum creatorem et factorem quasivit a Sybilla Tyburтина, quem et invenit et adoravit, prohibuitque edicto publico, ne ipsum ulterius aliquis de dicto populo adoraret, vel Deum aut Dominum vocaret. Amplius autem, in quantum Dominus, quia « non est potestas nisi à Deo, » ut Apostolus dicit *ad. Rom.*, XIII. Unde et vices Dei gerit in terris, ut dictum est supra.

Propter quod tota virtus dominii ex Deo dependet sicut ejus ministri, ubi autem est dependentia à dominio, necessaria est superioris reverentia, quia per se nihil est ut in ministris regalium curiarum contin-

git. Propter quod in Apocalypsi quotiescumque agitur de celestium spirituum ministerio, qui per seniores tanquam maturiores in actionibus et animalia quæ potius aguntur, quam agant ex vehementi irradiatione divina, et in ministerio designantur, semper de eisdem jungitur, quod ceciderunt in facies suas, et adoraverunt Deum. Qui quidem duo actus sunt latriæ, seu divini cultus. Unde et ille Nabuchodonosor monarcha in Oriente, ut scribitur in *Daniele*, quia suum dominium non recognoscebat à Deo, secundum suam imaginationem, in bestiam est translatus, et dictum est ei : « Septem tempora mutabuntur super te, donec scias, quod dominetur excelsus in regno hominum et cuicumque voluerit, det illud. »

Circa quod etiam monitus Alexander, ut historia tradunt, cum proposito vadens in

prochoit de Jérusalem, le grand-prêtre étant venu au-devant de lui avec ses lévites, fléchi à la vue du vieillard, mit pied à terre et l'adora comme Dieu. Etant entré dans le temple il lui fit de grands présents, et par respect pour Dieu, il donna la liberté à toute la nation.

Mais ce n'est pas seulement comme homme et comme maître qu'il doit protéger la religion, mais encore en sa qualité de roi, puisque les rois sont oints de l'huile sacrée, comme l'étoient les rois d'Israël, de la main des prophètes, ce qui les faisoit appeler les oints du Seigneur, à cause de l'excellence de la vertu et de la grace qu'ils recevoient dans leur union avec Dieu et desquelles ils devoient être couverts, et qui les élevoit à un haut degré de respect et d'honneur. Aussi David, ayant coupé un morceau du manteau de Saül, se frappa la poitrine en signe de repentir, comme il est rapporté au premier livre des Rois. Le même David, pleurant avec des larmes abondantes la mort de Saül et de Jonathas, se plaint aussi de l'irrévérence des païens, qui avoient donné la mort à Saül, comme s'il n'eût point été l'oint du Seigneur, ainsi qu'il est écrit au second livre des Rois. Nous avons encore la preuve de ce caractère sacré dans l'histoire des Francs et de saint Remi, qui oignit les épaules de Clovis, leur premier roi chrétien, avec une huile qu'une colombe lui avoit apporté d'en haut, laquelle servit à oindre ce roi et ses successeurs, et par les prodiges et les miracles que leur donna le pouvoir d'opérer cette onction sainte.

Ensuite, comme dit saint Augustin dans sa Cité de Dieu, cette onction figuroit le vrai roi et le prêtre, d'après le prophète Daniel, dans son chap. IX : « Lorsque le Saint des saints sera venu, alors cessera votre consécration, » en tant qu'ils portent dans cette onction la figure

Judæam destruendi regionem, cum in appropinquanti Hierusalem ei irato in albis Summus Pontifex occurrisset cum ministris templi, mansuefactus et de equo descendens ipse eum vice Dei reveritus est, et ingressus templum maxime honoravit dominum et gentem totam pro divina reverentia libertate donavit.

Non solum autem sicut homo et dominus ad divinum obligatur cultum, sed etiam sicut et rex, quia inunguntur oleo consecrato; ut patet de regibus Israelitici populi, qui oleo sancto inungebantur manibus Prophetarum, unde et Christi Domini vocabantur propter excellentiam virtutis et gratiæ in conjunctione ad Deum, quibus præditi esse debebant; secundum quam unctionem consequebantur quamdam reverentiam et delationem honoris. Propter quod etiam David, quia præcidit clamidem regis Saulis, percussit pectus suum in pe-

nitudinis signum, ut scribitur in libro I. Reg. Rex etiam David cum lamentabiliter deplorat mortem Saulis et Jonathæ, ita querelam proponit de Allophilorum irreverentia, quod sic occiderat regem Saul, quasi non esset unctus oleo, ut in fine scribitur II. Regum. Cujus sanctitatis etiam argumentum assumimus ex gestis Francorum, et beati Remigii super Clodoveum regem primum Christianum inter reges Francorum et delatione olei desuper per columbam, quo rex præfatus fuit inunctus, et inunguntur posteri signis et portentis, ac variis curis apparentibus in eis ex unctione prædicta.

Amplius autem et in dicta unctione, ut Augustinus ait *De Civitate Dei*, figurabatur rex verus et sacerdos, juxta *Danielem Prophetam*, IX : « Cum venerit, inquit, Sanctus sanctorum cessabit unctio vestra. » In quantum igitur figuram gerunt in hac

du « Roi des rois et du Dominateur des dominateurs, » comme il est dit dans l'Apocalypse, ch. XIX : « Qui est le Christ notre Seigneur ; » les rois sont obligés de l'imiter, afin qu'il y ait une juste relation entre la figure et son objet, l'ombre et le corps, dans lequel est renfermé le vrai et parfait culte divin. Ce qui nous prouve que tout prince doit être pieux envers Dieu, mais surtout un roi, pour la conservation de son royaume, de quoi nous avons un exemple dans la personne du premier roi de Rome, c'est-à-dire de Romulus, au récit de l'histoire. Car, dès le commencement de son règne, il fonda un asile, qu'il enrichit de plusieurs dons, dans la ville de Rome, qu'il appela le temple de la paix, par respect pour la sainteté duquel il voulut que tout criminel qui y pénétrait devînt inviolable. Valère Maxime raconte la fin malheureuse de ses successeurs, qui méprisèrent le culte divin.

Mais que dirai-je des pieux rois de l'ancien et du nouveau Testament ? En effet tous ceux qui se montrèrent observateurs du culte divin eurent une fin heureuse, tandis que les autres finirent misérablement. Car l'histoire nous enseigne que dans tous les temps et sous tous les règnes, trois choses furent essentiellement liées : le culte divin, une sagesse consommée et la prospérité temporelle, l'enseignement de la sagesse et la puissance temporelle. Ces trois choses qui marchent de front, existèrent dans le roi Salomon à cause de ses vertus ; parce que par sa piété envers Dieu il alla à Ebron, qui est le lieu de la prière, et ayant été fait roi il eut le don de la sagesse et, enfin, à cause de l'une et de l'autre de ces deux choses, il dépassa en puissance tous les rois de son temps. Mais il fut malheureux quand il eut abandonné le service de Dieu, comme on le voit au troisième livre des Rois. Nous avons

unctione illius qui est « Rex regum, et Dominus dominantium, » ut dicitur in *Apocalyp.*, cap. XIX : « Qui est Christus Dominus noster, » debitores sunt reges ad ipsum imitandum, ut sit debita proportio figuræ ad figuratum, umbræ ad corpus, in quo vetus ac perfectus cultus divinus includitur. Patet igitur quam necessarium sit cuilibet domino, ut sit Deo devotus et reverens, sed præcipue regi ad conservationem sui regiminis, cujus exemplum trahimus quidem a primo urbis rege, videlicet Romulo, ut historiæ tradunt. In primordio enim sui regiminis in urbe Romana, fabricavit asylum, quod templum pacis nominabat, multis ampliis gratiis, pro cujus numine et reverentia, omnem sceleratum qui ad ipsum confugeret, cujuscumque status esset, reddebat immunem. Qualem autem habuerint exitum posteri ejus qui in divino cultu fuerunt negligentes et qui

fuerunt ferventes, scribit Valerius Maximus in principio libri sui.

Quid vero dicam de deicolis regibus sive veteris sive novi testamenti ? Omnes enim qui ad divinam reverentiam fuerunt solliciti, feliciter suum consummaverunt cursum ; qui vero e contra, infelicem consecuti sunt exitum. Tradunt etiam historiæ, quod in qualibet monarchia ab initio sæculi tria se invicem per ordinem comitata sunt, divinus cultus, sapientia scholastica et sæcularis potentia. Quæ quidem tria se invicem per ordinem consequuntur, et in rege Salomone ex suis meritis conservata sunt, quia per divinam reverentiam cum descendit in Ebron locum orationis, assumptus in regem consecutus est sapientiam, et ex utroque ulterius in regali virtute super reges sui temporis excellentiam. Cum vero a vero cultu Dei recessit, infelicem exitum habuit, ut patet in III. lib.

donc traité dans ce livre de ce qui concerne toute espèce d'autorité, mais principalement l'autorité royale.

Fin du second livre.

LIVRE TROISIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

On examine la question dans ce chapitre, et on prouve que toute autorité vient de Dieu, vu la nature de l'être.

Il est écrit au livre des Proverbes chap. XXI, que Dieu tient dans sa main le cœur du roi et qu'il le tourne comme il lui plaît; c'est ce que confessa par un édit public, ce grand monarque d'Orient, Cyrus, roi des Perses. Car après la prise de Babylone qu'il détruisit jusque dans ses fondements, et après avoir tué son roi Balthasar, on raconte qu'il dit ces paroles contenues dans le premier livre d'Esdras : « Paroles de Cyrus, roi des Perses. Le Seigneur Dieu du ciel m'a donné tous les royaumes de la terre. » Ce qui prouve que toute puissance vient de Dieu, comme du souverain dominateur : cette vérité se démontre de trois manières, et ce qu'Aristote a vu lui-même, comme être, comme moteur et comme fin. D'abord, en sa qualité d'être, car il faut ramener tout être au premier être, comme principe de tout être, « comme toute chaleur à la chaleur du feu, » comme le dit Aristote dans le second livre de sa Métaphysique. Donc, par cette raison, tout être dépend du premier être, de même la puissance, parce qu'elle tient à un être, qui est d'autant plus noble qu'il est destiné à régner sur les hommes,

Reg. Hæc igitur de pertinentibus ad regimen cujuscumque domini, sed præcipue regalis, in hoc libro in tantum sint dicta. Explicit liber secundus.

LIBER TERTIUS.

CAPUT I.

In hoc primo capitulo consideratur et probatur omne dominium esse a Deo, considerata natura entis.

Et quia cor regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud, et in *Prov.*, XXI cap. scribitur quod et ille magnus monarcha in Oriente Cyrus, videlicet rex Persarum, per publicum confitetur edictum. Post victoriam enim de Babylonia consecutam, quam usque ad solum destruxit, ac occiso Balthasar rege ibidem, sicut historia tradunt, sic ait, ut in principio libri *Esdræ* patet : « Hæc dicit Cyrus

rex Persarum : Omnia regna mundi dedit mihi Dominus Deus cæli. » Inde manifeste apparet a Deo omne provenire dominium sicut a primo dominante : quod quidem ostendi potest triplici via, quam Philosophus tangit, quia vel in quantum ens, vel in quantum motor, vel in quantum finis. Ratione quidem entis, quia oportet omne ens ad ens primum reducere, sicut ad principium omnis entis, « et ut omne calidum ad calidum ignis, » ut patet per Philosophum in II. *Metaph.* Qua ergo ratione omne ens ex ente primo dependet, eadem et dominium, quia ipsum super ens fundatur, et tanto super nobilius ens, quanto

ses égaux par nature. Il ne doit point s'enorgueillir de cette sublime distinction, mais gouverner son peuple avec humanité, comme Sénèque l'écrit dans sa lettre à Lucillus. « Ils t'ont choisi pour chef, ne t'en enorgueillis pas, mais sois parmi la foule, comme l'un d'entr'eux. » C'est ce que dit l'Écclésiaste, chap. XXXII. De même donc que tout être dépend du premier être, qui est la première cause, de même toute puissance de la créature vient de Dieu, comme du premier souverain et du premier être.

De plus, tout nombre procède de l'unité et est déterminé par l'unité, comme il est dit au X^e livre de la I^{re} Philosophie d'Aristote; de même le nombre des souverains tire son origine d'un seul souverain, qui est Dieu. De même que dans les cours des rois il y a plusieurs chefs parmi les officiers, mais tous dépendent d'un seul qui est le roi. C'est pourquoi Aristote dit dans le douzième livre de la première Philosophie, que « Dieu, ou la première cause, est par rapport à l'univers ce qu'un général est à son armée, duquel dépendent tous les corps de troupes. » Moïse lui-même, au quinzième chapitre de l'Exode, appelle Dieu, le chef du peuple. « Vous avez été, dit-il, dans votre miséricorde, le chef du peuple que vous avez racheté. » Toute puissance vient donc de Dieu. Et encore : « La puissance est en proportion de l'être et lui est adéquate, parce qu'elle est en raison de son sujet, » comme le prouve Aristote dans le premier et le second livre de son traité du Ciel. Ce que la créature est au créateur, qui est Dieu, la puissance de l'être créé est à celle de l'être incréé, qui est Dieu, parce que tout ce qui est en Dieu, est Dieu : mais tout être créé tient son origine de l'être incréé : donc la puissance créée vient de la puissance incréée. Or, on suppose ceci dans un souverain, car il n'y a pas d'autorité là où il

ad dominandum super homines in natura coæquales cisdem præponitur. Unde et causam habet non superbiendi, sed humane suum populum gubernandi, ut Seneca dicit in epistola ad Lucillum. Propter quod in *Eccles.* dicitur XXXII : « Rectorem te posuerunt, noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex illis. » Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturæ a Deo sicut a primo dominante et primo ente.

Amplius autem omnis multitudo ab uno procedit et per unum mensuratur, ut patet per Philosophum in X primæ Philosophiæ, ergo eodem modo, et multitudo dominantium ab uno dominante trahit originem, quod est Deus. Sicut videmus in regalibus curiis, quod in diversis officiis multi sunt dominantes, sed omnes ex uno dependent, videlicet rege. Propter quod

Philosophus in XII. *Philos.*, dicit, « quod sic se habet Deus, sive prima causa ad totum universum, sicut dux ad totum exercitum, a quo tota multitudo castrorum dependet. » Unde et ipse Moyses in *Exod.*, XV, Deum ducem populi vocat : « Dux, inquit, fuisti in misericordia tua populo quem redemisti. » A Deo igitur omne dominium habet initium. Rursus ad idem : « Virtus est proportionata enti cujus est virtus, et adæquatur ei, quia virtus fluit ab essentia rei, » ut patet per Philosophum in I. et II. lib. *De celo.* Sicut ergo se habet ens creatum ad increatum, quod est Deus, ita virtus cujuslibet entis creati ad virtutem increatam, quæ etiam est Deus, quia quidquid est in Deo, Deus est ; sed omne ens creatum ab ente increato trahit originem ; ergo virtus creata ab increata. Hoc autem in domino præsupponitur, quia non est dominium uli non est

n'y a pas de puissance ou de supériorité : donc toute autorité vient de la puissance créée, et elle est Dieu, comme nous l'avons déjà dit, ce qui est toujours le même raisonnement. Ce qui fait dire à l'Apôtre dans son Épître aux Hébreux, que Dieu « porte tout par le verbe de sa puissance. » On lit encore au premier chapitre de l'Ecclésiastique, qu'il n'y a « qu'un seul Très-Haut, créateur tout-puissant et infiniment redoutable, qui est assis sur son trône, le Dieu souverain dominateur. » Ces paroles démontrent de qui toute créature tient l'être, la puissance et la vie, et par conséquent l'autorité, et bien mieux un roi, comme nous l'avons prouvé plus haut.

CHAPITRE II.

On le prouve encore par la considération du mouvement de toute nature créée.

Non-seulement l'être, mais encore le mouvement démontre que toute autorité vient de Dieu. Et d'abord, rapportons le raisonnement d'Aristote au VIII^e livre de son traité de Physique : « Tout ce qui se meut, est mis en mouvement par quelque chose, mais sans qu'il soit besoin de se jeter ici dans des abstractions infinies, on est obligé d'arriver à un premier moteur immuable qui est Dieu, ou la cause première. » Mais parmi tous les hommes, ceux qui participent le plus du mouvement sont les rois et les princes et tous ceux qui exercent une autorité quelconque, soit dans l'administration des affaires du gouvernement, soit en rendant la justice ou en faisant la guerre, soit enfin dans l'exercice de l'autorité royale. Aussi Sénèque écrivant à Polibe, pour consoler son frère, parle ainsi de César, afin de l'exciter au mépris du monde : « Si tu veux tout oublier, songe à César. Considère quel fond il faut faire sur le bonheur de cette vie et combien de peines

potentia sive virtus; ergo omne dominium erit ab increata virtute, et hæc est Deus, ut supra dictum est, et sic idem quod prius. Unde Apostolus dicit *ad Hebr.*, quod « Deus portat omnia verbo virtutis suæ. » In *Eccl.*, I, etiam scribitur quod « unus est altissimus creator omnium omnipotens, rex potens, metuendus nimis, sedens super thronum, dominans Deus. » In quibus verbis satis apparet, a quo omnis creatura habet esse, virtutem et operationem, et per consequens dominium, et multo amplius rex, ut superius est ostensum.

CAPUT II.

Hoc idem probat ex consideratione motus cujuslibet naturæ creatæ.

Non solum autem ratione entis, sed ratione etiam motus probatur a Deo prove-

nire dominium. Et primo quidem assumenda est ratio Philosophi in VIII. *Phys.* : « Quia omne quod movetur, ab aliquo movetur, et in moventibus et motis non est abire infinitum; ergo oportet unire ad aliquod primum movens immobile, quod est Deus, sive causa prima. » Inter omnes autem homines, qui plus habent de ratione motus, sunt reges, et principes, et omnes qui præsumunt, sive in gubernando, sive in judicando, sive in defendendo, et sic de aliis actibus qui ad curam regiminis pertinent. Unde Seneca de consolatione fratris ad Polibium, sic loquitur de Cæsare exhortans eum ad contemptum mundi : « Cum voles omnium rerum oblivisci, cogita Cæsarem. Vide quantum hujus vitæ indulgentiæ fidem, quantum industriam debeas, intelliges non magis tibi incurvari

elle renferme, et tu verras que tu ne dois pas plus te laisser abattre par l'infortune que lui. On peut se laisser entraîner par la frivolité, mais celui qui est chargé du fardeau du monde, César lui-même, qui peut tout, ne peut cependant pas pour cela tout se permettre, sa vigilance garde la demeure des citoyens, son labeur donne le repos à tout le monde, sa sagesse fait le bonheur des autres, et sa peine le loisir de tous. Du moment que César s'est dévoué à l'univers, il a renoncé à lui-même, et semblable aux astres qui parcourent l'espace sans interrompre leur cours, il ne lui est pas permis de s'arrêter jamais et de songer à lui. » Si donc les rois et tous ceux qui possèdent l'autorité participent si fort au mouvement, ils ne le peuvent que par la vertu et l'influence du premier moteur, qui est Dieu, comme nous l'avons démontré plus haut. C'est pourquoi l'auteur du livre de la Sagesse, après avoir fait l'énumération des effets de la puissance divine, par le moyen de la sagesse, voulant faire voir comment tout subit l'influence du mouvement divin, ajoute aussitôt après : « La sagesse est plus active que toutes les choses les plus agissantes, et elle atteint partout à cause de sa pureté. » Voulant faire entendre que la puissance divine est absolue et au-dessus de tout et pénétrant tout, pour lui imprimer le mouvement à l'égal d'un corps lumineux, qui imite en un certain sens la nature divine.

Ensuite la cause première a plus d'action sur son effet, que la cause seconde : or, Dieu est la cause première. Donc si tout est mù en vertu de la cause première et reçoit l'influence du premier moteur, le mouvement des princes aura sa source dans la puissance de Dieu et dans Dieu premier moteur. De plus, s'il y a de l'ordre dans les mouvements des corps, à plus forte raison dans ceux des esprits. C'est ainsi que nous voyons les corps inférieurs mùs par les corps supérieurs et que

licere quam illi. Si quis modo est fabulis traditus, cujus humeris mundus innititur, Cæsari quoque ipsi, cui omnia licent, propter hoc ipsum multa non licent. Omnium domos illius vigilia defendit, omnium otium illius labor, omnium delicias illius industria, omnium vacationem illius occupatio. Ex quo se Cæsar orbi terrarum dedicavit, sibi se eripuit, et siderum modo, quæ irrequieta semper cursus suos explicant, nunquam illi licet nec subsistere, nec quidquam suum facere. » Si ergo reges et alii domini tantum habent de ratione motus, ipsum non possunt perficere, nisi per influentiam et virtutem moventis primi, quod est Deus, ut superius est probatum. Propter quod in lib. *Sap.*, ubi connumerantur effectus divinæ virtutis per suam sapientiam, volens author ostendere qualiter omnia influentiam divini motus par-

ticipant, subdit statim : « Omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Attingit autem ubique propter suam munditiam, » vocans absolutam et supergradientem ac immixtam divinam virtutem ad omnia movendum ad similitudinem corporis lucis, quæ ex hac parte naturam imitatur divinam.

Rursus ad idem. Omnis causa primaria plus est influens in suum causatum, quam causa secundaria ; causa autem prima Deus est ; ergo si virtute primæ causæ omnia moventur, et influentiam primi motus omnia recipiunt, et motus dominorum erit ex virtute Dei et ex Deo movente. Amplius autem si est ordo in motibus corporalibus, multo magis et in spiritualibus erit. Sic autem videmus in corporibus, quod inferiora per superiora moventur, et omnia reducuntur ad motum supremi, quod est nona sphaera, secundum Ptol-

tous les mouvements aboutissent au plus élevé, qui est la neuvième sphère selon Ptolomé, dans sa I^{re} distinction de l'Almageste, et selon Aristote, II^e livre du Ciel, la huitième. Si donc tous les mouvements des corps sont dirigés par un premier moteur et subissent son influence, ceci sera bien plus vrai pour les substances spirituelles à cause de leur plus grande puissance d'assimilation avec lui. Aussi sont-elles plus aptes à recevoir l'influence du premier et suprême moteur, qui est Dieu. Saint Denis parle de ce mouvement dans son livre des Noms divins et dans son traité de la Hiérarchie céleste, distinguant dans les êtres spirituels, le cercle, la ligne droite et l'oblique, comme dans les corps. Mais ces mouvements sont certaines illuminations qu'elles reçoivent des substances supérieures, pour agir, comme dit le saint Docteur; et pour recevoir ces illuminations, il faut une certaine disposition d'esprit, dans laquelle s'opère l'influence du mouvement. Mais de tous les hommes qui doivent y être plus aptes, ce sont les rois, les princes et les autres maîtres du monde, soit à cause de l'habitude qu'ils en ont, soit à cause de l'exercice du gouvernement, comme l'aimant qui s'élève plus facilement en l'air : soit parce qu'ils sont dans la nécessité de se maintenir dans cette disposition habituelle, afin de pouvoir diriger le roi et tout ce qui est nécessaire dans les actes de gouvernement au-dessus de lui, et qui dépassent sa nature, afin qu'ils soient plus facilement conduits par le mouvement de l'influence divine. Et c'est dans ces dispositions que se tenoit le roi David. C'est pour cette raison, comme l'enseignent les commentateurs de la sainte Ecriture, qu'il mérita d'avoir, par le mouvement de cette illumination, l'esprit d'intelligence prophétique, que l'on remarque dans les Psaumes, plus que tous les rois et les prophètes. Et par une action contraire, les princes païens, dont parle le prophète Daniel, comme Nabuchodonosor

mæum in I. dist. *Almagesti*, sed secundum Aristotelem in II. *De cælo*, est octava. Si ergo omnes motus corporales regulantur per primum et a primo habent influentiam, multo magis spirituales substantiæ propter majorem assimilationem quam habent in alterutrum. Unde aptiores sunt ad recipiendam influentiam primi, et supremi moventis, sive motoris, quod est Deus : quem quidem motum nobis tradit beatus Dionysius in libro *de divinis Nominibus*, et *de cælesti Hierarchia*, distinguens in eis motum sicut et in corporibus, videlicet, circularem, rectum et obliquum. Qui quidem, motus sunt quædam illuminationes quas recipiunt a superioribus ad agendum, ut idem doctor exponit ; ad quas quidem illuminationes recipiendas necessaria est dispositio mentis, in qua sit ista influentia motus. Inter omnes autem homines

qui peraptiores esse debeant, sunt reges et principes et alii dominatores orbis tum ex exercitio quod habent, tum ob universales actiones regiminis, unde et emens magis elevatur ad divina ; tum etiam quia hoc eis incumbit ut se disponant, ut cura eis imposita in gubernando regem, et alia quæ sunt necessaria in actibus regiminis quæ supra ipsum sunt, et naturam particularem excedunt, per talem motum divinæ influentiæ sufficientius deducantur, sic enim David rex se disposuit. Propter quam causam ex motu illuminationis præfatæ supra omnes reges et prophetas meruit in suis psalmis spiritum propheticæ intelligentiæ, ut doctores Scripturæ sacræ tradunt. Ex cujus contrario actu principes ethnici, do quibus Daniel propheta mentionem facit, ut Nabuchodonosor et Balthasar patet, et filius meruerunt obumbrari, unde et influentia

et Balthasar son fils, eurent l'esprit obscurci de ténèbres, en sorte que l'influence de l'illumination divine les empêcha de connoître ce qu'ils avoient à faire pour bien gouverner leurs peuples, comme on le voit dans le prophète Daniel : et parce que leur ame étoit mal disposée et qu'ils étoient enveloppés des ténèbres des péchés, ils ne purent jamais acquérir cette science. C'est pourquoi il fut dit au prophète Daniel, dans une sublime révélation : « Vous avez reçu l'esprit d'intelligence pour interpréter ces mystères, » afin que s'accomplissent ces paroles de Salomon, dans le livre des Proverbes : « La sagesse, la justice viennent de moi ; c'est moi qui donne la prudence et la force ; les rois règnent par moi ; c'est par moi que les législateurs font de sages décrets : » les princes commandent en mon nom et c'est par moi que les puissants rendent la justice. Cela prouve donc que l'autorité vient de Dieu, par la preuve du mouvement.

CHAPITRE III.

On le prouve encore sous le rapport de la fin.

Ceci est clair, considéré par rapport à la fin. Car si l'homme agit en vue d'une fin, en raison de son intelligence qui se propose un but à chacune de ses actions, plus une nature est intelligente, plus elle agit pour une fin. Et comme Dieu est l'intelligence souveraine et un acte pur d'intelligence, ses actions impliquent d'autant plus une fin. Il faut donc dire que dans toute fin d'un objet créé, il préexiste l'action de l'intelligence divine, que nous appelons providence divine, « par laquelle le Seigneur dispose et conduit tout à sa fin, » comme le dit Boëce, dans le traité de la Consolation de la philosophie ; et c'est d'après cette raison qu'il est écrit au livre de la Sagesse, que

divinæ illuminationis minuit eorum phantasiam in imaginativis visionibus, ut in Danicle est manifestum, ut scirent quid circa regale regnum eis esset agendum ; sed quia mens ipsorum non erat disposita, sed involuta tenebris peccatorum, ad ipsam notitiam non potuerunt venire. Propter quod insignito lumine prophetiæ Danieli dictum est : « Tibi datus fuit spiritus intelligentiæ ad ista interpretandum ; » ut verificetur quod per Salomonem dicitur in *Proverb.* : « Meum est consilium et æquitas, mea est prudentia, et mea est fortitudo, per me reges regnant et legum conditores justa decernunt, » per me principes impetant et potentes decernunt justitiam. Et sic manifestum est, qualiter omne dominium est à Deo in consideratione motus.

CAPUT III.

Hic sanctus doctor hoc idem probat per considerationem finis.

Sed et respectu finis adhuc hoc idem apparet. Si enim est hominis agere propter finem ratione sui intellectus, qui finem in unaquaque ejus actione præstituit, unaquæque natura quanto est magis intellectiva, tanto magis propter finem agit. Cum ergo Deus sit summa intelligentia, et purus actus intelligenti, sua actio magis finem includit. Ergo oportet dicere, quod in unoquoque fine uniuscujusque rei creatæ præexigatur actio intellectus divini, quam et nos divinam prudentiam vocamus, per quam « Dominus cuncta disponit, et in debitum finem deducit, » ut Boetius *De consolatione philosophiæ* ipsam nominat, secundum quam rationem dicitur in libro

« la sagesse divine atteint sa fin avec force et dispose tout avec suavité. » On doit donc conclure, d'après cela, que ce qui a une fin plus excellente participe d'autant plus de l'action divine. Or, le gouvernement d'une société quelconque ou d'une réunion d'hommes, soit république ou monarchie, ou de tout autre Etat, dès qu'il se propose un but louable et honnête, comme le dit Aristote dans sa Morale et dans le premier livre de sa République, reçoit l'influence de l'action divine, et le gouvernement des souverains est soumis à sa vertu. C'est peut-être en vue de cette vérité qu'Aristote, dans sa Morale, appelle le pouvoir un bien public. De plus, le législateur doit se proposer que tous les citoyens vivent dans la vertu, et c'est même ici la fin du législateur, comme dit le Philosophe au deuxième livre du même traité. C'est pourquoi l'Apôtre, dans son Epître à Timothée, dit que « la charité est la fin des commandements. » Mais nous ne pouvons pas parvenir à cette fin sans le mouvement divin, de même que la chaleur ne peut réchauffer sans la chaleur du feu, ni la lumière éclairer sans la vertu de la lumière. Le mouvement du premier moteur est aussi supérieur à tout autre que la puissance divine est supérieure à toute puissance créée, dépasse toute espèce d'action, et exerce une telle influence, que le prophète Isaïe s'écrie au chapitre XXVI : « C'est vous, Seigneur, qui avez opéré en nous toutes nos œuvres. » Et le Seigneur, dans l'Evangile : « Vous ne pouvez rien faire sans moi. » Et, pour continuer la même idée : « La fin excite d'autant plus efficacement celui qui agit, qu'elle est plus honnête et plus légitime, comme le bien d'une nation, par rapport au bien d'une ville seulement ou d'une famille, » comme le dit Aristote dans le premier livre de la République. Or, la fin qu'un roi doit se proposer particulièrement pour lui et ses sujets, est l'éternelle béatitude, qui

Sapientia, quod « divina sapientia attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. » Concluditur ergo ex hoc, quod quælibet res quanto ordinatur ad excellentiorem finem, tanto plus participat de actione divina. Hujusmodi autem est regnum cujuscumque communitatis, seu collegii, sive politia, sive regulis, sive cujuscumque conditionis; quia cum intendat nobilissimum finem ut Philosophus tangit in *Ethic.* et in I. *Politicorum* in ipso divina præintelligitur actio, et suæ virtuti dominorum subjicitur regimen. Et hinc forte trahit originem veritatis, quod bonum commune dicitur potentia à philosopho in *Ethic.* Amplius, in regimine legislator semper debet intendere ut cives dirigantur ad vivendum secundum virtutem, immo hic est finis legislatoris, ut philosophus dicit in II. *Ethic.* Propter quod

et Apostolus dicit *ad Timotheum*, quod « finis præcepti est charitas. » Sed ad istum finem venire non possumus sine motione divina, sicut nec calor calefacere sine virtute caloris ignis, nec lucidum lucere sine virtute lucis. Et tanto altius et excellentius motio primi moventis, quanto virtus divina supergreditur et transcendit virtutem creatam et omne genus operis, sed et fortius influit in tantum, ut dicat ille *Isaias* propheta, XXVI : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. » Et vox Evangelica : « Sine me nihil potestis facere. » Rursus ad idem : « Finis movet efficientem et tanto efficacius, quanto finis nobilior et melior reperitur, ut bonum gentis respectu boni civitatis vel familiae, » sicut Philosophus dicit in I. *Politicorum.* Finis autem ad quem principaliter rex intendere debet in seipso et in subditis est æterna

consiste dans la vision de Dieu. Et parce que cette vue de Dieu est le bonheur le plus parfait, elle doit exciter un roi, ou tout autre souverain, à faire en sorte que ses sujets parviennent à cette fin, parce qu'il gouvernera avec une parfaite sagesse, s'il a en vue cette fin admirable.

C'est ainsi que dirigeoit et gouvernoit ses sujets le pontife et roi Jésus-Christ, qui disoit au dixième chapitre de l'Évangile de saint Jean : « Je leur donne la vie nouvelle. » Et encore : « Je suis venu, afin qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient plus abondamment. » Un roi fait cela quand il veille sur son peuple, comme un bon pasteur sur son troupeau ; parce qu'alors la loi divine l'éclaire de ses rayons pour le diriger dans son gouvernement, comme elle éclaira les bergers à la naissance de notre Sauveur et roi. Et nous recevons le mouvement circulaire, droit et oblique, dont nous avons déjà parlé, et dont traite saint Denis au quatrième chap. des Noms divins, de cette irradiation divine, pour un bon gouvernement dans le prince et ses sujets. Ce mouvement est appelé droit, parce qu'il se fait dans le prince, par illumination divine, pour le diriger dans les actes de son gouvernement, et sur le peuple, à cause des mérites du prince. Il est appelé oblique quand, à l'aide de cette sublime illumination, le prince dirige tellement ses sujets, qu'ils vivent dans la vertu, qu'ils bénessent Dieu et lui rendent grâces, et qu'il se décrit ainsi une figure d'arc, composée d'une corde droite et d'un arc oblique. Le mouvement des rayons divins est appelé circulaire, quand la divine lumière éclaire le prince ou les sujets, et les porte à contempler Dieu et à l'aimer : ce mouvement est appelé circulaire, parce qu'il aboutit au point d'où il est parti, en suivant toujours la même ligne, ce qui est le propre du mouvement circulaire. Le Philosophe parle de ce mouvement dans

beatitudo, quæ in visione Dei consistit. Et quia ista visio est perfectissimum bonum, maxime debet movere regem et quemcumque dominum, ut hunc finem subditi consequantur, quia tunc optime regit, si talis in ipso sit finis intentus.

Tali autem modo suos regebat et gubernabat rex ille, et Sacerdos Christus Jesus, qui dicebat in *Joann.*, X : « Ego vitam æternam do eis. » Et iterum : « Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant. » Hoc autem maxime facit rex, quando super gregem suum sicut bonus pastor invigilat ; quia tunc super eum divina lux irradiat ad bene regendum, ut pastoribus in ortu Regis nostri et Salvatoris. Et irradiationis jam dictæ ad bonum regimen et in principe et in subditis motum circulearem accipimus rectum et obliquum, de quibus distinctum est supra et beatus Dionysius

loquitur in cap. IV de *divinis Nominibus*. Hic enim motus ideo rectus dicitur, quia fit per divinam illuminationem super principem ad bene regendum et super populum meritis principis. Sed obliquus vocatur, quando per divinam illuminationem sic subditos regit, quod virtuose vivunt, et insurgit in eis divina laus et gratiarum actio, ut sit quasi quædam arcualis figura, ex chorda recta et arcu obliquo. Sed circularis motus divinatorum radiorum dicitur, quando divina illuminatio irradiat principem, vel subditum, ex qua quidem elevantur ad Deum contemplandum et diligendum, qui ideo circularis motus vocatur, quia est ab eodem ad idem et à puncto ad punctum, quod circularis motus est proprium. Quem quidem motum Philosophus etiam ponit in XII. *Metaphysicorum*, ubi dicitur, quod « motor primus, sive causa prima, quod est

le douzième livre de sa Métaphysique, lorsqu'il dit que « le premier moteur, ou la cause première qui est Dieu, fait tout mouvoir à son gré, » c'est-à-dire en raison de la fin qu'il a en vue, qui est lui-même, et dont parle le prophète David dans le LXXI^e Psaume, quoique d'après les saints docteurs ces paroles s'appliquent au Christ notre roi : « O Dieu, dit-il, donnez au roi la droiture de vos jugements, et au fils du roi la lumière de votre justice, afin qu'il juge votre peuple selon les règles de cette justice, et vos pauvres selon l'équité de ses jugements. Que les montagnes reçoivent la paix pour le peuple, et les collines la justice. » C'est là une véritable prière d'un roi ou de tout autre souverain, pour demander la sagesse nécessaire pour bien gouverner, à quoi doivent tendre tous ses efforts, comme nous l'avons dit plus haut. Et parce qu'ils ont le cœur si bien disposé à recevoir la grace de Dieu, pour le salut de leurs sujets, il ajoute aussitôt : « Il descendra comme la pluie sur une toison, et comme l'eau qui tombe des gouttières sur la terre. La justice paraîtra de son temps avec une abondance de paix. » Il est évident, d'après toutes ces preuves, que le pouvoir vient de Dieu, sous le rapport de la fin éloignée, qui est Dieu, ou de la fin prochaine, qui est une conduite honnête et vertueuse.

CHAPITRE IV.

Dieu protégea l'empire romain, à cause de l'attachement des citoyens à la patrie.

Comme parmi tous les rois et les princes du monde, les Romains se montrèrent les plus dévoués aux devoirs dont nous avons parlé, Dieu leur inspira la sagesse du gouvernement, ce qui leur acquit l'empire du monde, comme le dit saint Augustin dans la Cité de Dieu, pour diverses raisons que nous pouvons réduire à trois, en les résumant pour le moment, sans donner les autres en détail, afin que

Deus, movet alia sicut desideratum; » hoc est, ratione finis, qui est ipse, de quo et propheta David loquitur in *Psalm. LXXI*, licet secundum sacros doctores adaptetur ad Christum regem nostrum : « Deus, inquit, judicium tuum regi da, et justitiam tuam filio regis. Judicare populum tuum in justitia, et pauperes tuos in judicio. Suscipiant montes pacem populo et colles justitiam. » Quæ quidem omnia deprecativa sunt regis, et cujuslibet domini ad Deum pro bono regimine populi, ad quod principaliter conari debent, ut dictum est supra. Et quia mentem sic dispositam habent ad divinam influentiam recipiendum pro salute subditorum, statim subditur : « Descendet sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia stillantia super terram. Orietur

in diebus ejus justitia et abundantia pacis. » Per quæ omnia satis manifestum est, quod dominium est à Deo in relatione ad finem sive remotum, qui est ipse, sive propinquum, qui est operari secundum veritatem.

CAPUT IV.

Hic sanctus doctor declarat, qualiter dominium romanum fuit à Deo provisum propter zelum patriæ.

Et quia inter omnes reges et principes mundi Romani ad prædicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, unde et digne meruerunt imperium, ut probat Augustinus in libro *De Civitate Dei*, diversis causis et rationibus, quas ad præsens perstringendo, ad tres reducere possumus, aliis ut tradatur compendiosius

nous puissions traiter plus à loisir celles qui leur méritèrent leur grande puissance, savoir : l'amour de la patrie, le zèle de la justice et le dévouement à leurs concitoyens.

La première de ces vertus, qui les faisoit participer en quelque sorte à la nature divine, étoit digne, à elle seule, du souverain pouvoir, parce que ses effets s'étendent sur toute une société. Car elle s'applique à toutes les actions utiles au peuple, comme Dieu est la cause utile de toutes choses. C'est pourquoi Aristote écrit dans le premier livre de sa Morale, que « le bien d'une nation est un bien divin. » Et comme l'autorité royale, ou toute autre autorité souveraine, renferme toute une société, celui qui aime la société est digne de lui commander, afin que sa récompense égale ses mérites. Car la justice de Dieu exige que chacun soit récompensé selon ses œuvres, afin que s'accomplisse cette parole de l'Apocalypse : « Leurs œuvres les suivront. » Il est encore écrit dans l'Évangile de saint Matthieu, que « Dieu donne à chacun selon sa vertu. » Et, de plus, l'amour de la patrie prend sa source dans les entrailles de la charité, qui préfère le bien général du prochain à son propre intérêt et non son intérêt au bien général, comme le dit saint Augustin, en commentant les paroles de l'Apôtre sur la charité. Donc l'amour de la patrie a la prééminence sur les autres vertus, par le prix qui lui est dû, lequel est l'autorité. Donc la vertu de charité mérite le premier rang parmi toutes les autres vertus, qui est l'autorité : donc c'est à juste titre que celui qui a le plus de charité occupe le pouvoir. Cicéron dit dans ses Offices, en parlant de l'amour de la patrie, que « de toutes les sociétés, la plus agréable et la plus belle est celle qui s'entend avec la patrie. » Car, en effet, nous aimons nos parents, nos enfants, nos proches et nos amis ; mais toutes ces amitiés sont renfermées dans

resecatis, quarum intuitu meruerunt dominium. Una sumitur ex amore patriæ, alia vero ex zelo justitiæ; tertia autem ex zelo civilis benevolentia.

Prima jam dicta virtus satis erat digna dominio, qua participabant quamdam naturam divinam, eo quod ad communitatem suam fertur effectus. Versatur enim ad utiles actiones populi, sicut Deus est utilis causa rerum. Unde et Philosophus dicit in *I. Ethic.*, quod « bonum gentis est bonum divinum. » Et quia regale regimen, et quodcumque dominium communitatem importat, communitatem diligens domini communitatem meretur, ut sic ipsum concommitetur præmium secundum meriti qualitatem, et hoc requirit conditio divinæ justitiæ unicuique mercedem rependere, juxta virtutis opus, ut verbum scriptum in *Apocalyp.* impleatur in eis : « Opera eorum

sequuntur illos. » Et iterum in *Matth.*, XXV, scribitur, quod « Dominus dedit unicuique secundum propriam virtutem. » Amplius autem, amor patriæ in radice charitatis fundatur, quæ communia propriis non propria communibus anteponebat, ut beatus Augustinus dicit exponens verbum Apostoli de charitate; virtus autem charitatis in merito antecedit omnem virtutem, quia meritum cuiuscumque virtutis ex virtute charitatis dependet. Ergo amor patriæ super cæteras virtutes gradum meretur honoris; hoc autem est dominium. Ergo ex amore digne consequitur quis principatum. De hoc autem amore patriæ dicit Tullius in lib. *De offic.*, quod « omnium societatum nulla est gratior, nulla charior, quam ea quæ cum republica perseverat. » Unicuique enim nostrum chari sunt parentes, chari sunt liberi, chari sunt propinqui ac familiares,

l'amour de la patrie, pour laquelle tout homme de bien sacrifieroit sa vie, si elle lui étoit nécessaire. Salluste rapporte dans son *Catilinaire*, d'après Caton, quel amour les anciens Romains avoient pour la patrie, en citant quelques-unes de leurs vertus, où brilloit cet amour sacré : « Ne croyez pas, dit-il, que ce soit par la puissance des armes que nos ancêtres ont fait la république, de petite et peu considérable qu'elle étoit, grande et glorieuse, comme nous la voyons, car notre puissance militaire est plus formidable que la leur; mais parce qu'ils eurent une conduite sage à l'intérieur, au dehors un gouvernement équitable, portant toute leur liberté dans les conseils et un esprit exempt de passion; au lieu de cela, nous avons le luxe et l'avarice, l'Etat est pauvre et les particuliers sont riches, nous aimons la richesse et nous vivons dans l'indolence, nous ne mettons nulle différence entre les bons et les méchants, et l'ambition tient lieu de vertu. » En outre, l'amour de la patrie semble renfermer le premier et le plus grand des commandements dont parle l'Évangile de saint Luc, parce que le zèle du bien public s'assimile la nature divine en faisant l'office de Dieu à l'égard des hommes, auxquels il se sacrifie par amour. En outre, il accomplit le commandement de l'amour du prochain, en prenant soin avec une tendresse paternelle du peuple qui lui est confié, et suit le commandement prescrit au sixième chapitre du Deutéronome : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton ame, de toutes tes forces, et ton prochain comme toi-même. » Et comme rien ne peut dispenser de ce précepte, Cicéron a pu dire de la république, « qu'il n'y a rien qui puisse autoriser à devenir traître à la patrie. » L'histoire et saint Augustin dans sa *Cité de Dieu*, livre V, rapportent un bel exemple de l'amour de la patrie, de Marcus Curtius, généreux soldat, qui se pré-

sed omnium propinquitates patria sua charitate complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem appetere, si eidem sit profuturus? Quantus vero fuerit amor patriæ in antiquis Romanis, Salustius refert in *Catulinario* ex sententia Catonis, quasdam de eis connumerando virtutes, in quibus dictus amor includitur: « Nolite, inquit, existimare majores nostros armis rempublicam ex parva magnam fecisse, quippe amplior nobis quam ipsis armorum est copia; sed quia in eis fuit domi industria, foris justum imperium, in consulendo animus liber neque delicto, neque libidini obnoxius pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam, laudamus divitias, sequimur inertiam, inter bonos et malos nullum discrimen, omnia virtutis præmia ambitio possidet. » Rursus, amor patriæ primum et

maximum mandatum continere videtur, de quo Evangelium Lucae mentionem facit, quia in zelando rem communem assimilat sibi naturam divinam, in quantum vice Dei diligentem circa multitudinem adhibet curam. Item, proximi dilectionem adimplet, dum totius populi sibi commissi ex affectu paterno sollicitudinem gerit, et sic adimplet mandatum præfatum, de quo dicitur in *Deuter.*, VI : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua, et proximum tuum sicut teipsum. » Et quia in isto præcepto divino non cadit dispensatio, inde est quod Tullius dicit de republica, quod « nulla causa intervenire debet, unde propria patria denegetur. » De isto autem amore patriæ exemplum accipimus, ut historiarum tradunt. Et beatus Augustinus in *V. De Civitate Dei*, de Marco Curtio nobili

cipita tout armé, lui et son cheval, dans un abîme que la terre avoit ouvert en se fendant, afin de faire cesser la peste qui ravageoit Rome. Ainsi de M. Régulus qui, étant envoyé pour négocier la paix entre le peuple romain et les Carthaginois, consulté sur ce qui étoit le plus avantageux à la patrie, préféra le bien public à son salut, retourna en Afrique, et fut mis à mort par les Carthaginois. M. Curius, dont parle Valère Maxime dans son quatrième livre, montre combien leurs maîtres avoient les mains pures de tout don propre à séduire leur fidélité à la république, par son mépris pour les dons des Samnites. Car, après qu'il les eut vaincus, leurs ambassadeurs ayant été introduits auprès de lui et l'ayant trouvé assis sur un petit escabeau, mangeant dans une écuelle de bois, ils lui présentèrent une grande quantité d'or, et le prièrent de l'accepter; Curius partant par un éclat de rire : « Je n'en ai que faire, leur dit-il; allez dire aux Samnites que M. Curius aime mieux commander aux riches que de devenir riche lui-même, et souvenez-vous qu'on ne me gagne pas plus avec de l'argent qu'on ne me bat avec le fer. » Le même auteur raconte la même chose de Fabricius, qui étoit le plus honoré et le plus puissant des hommes de son temps, quoiqu'il fût l'un des plus pauvres de la république. Les Samnites, qu'il retenoit en ôtage, ayant essayé de le corrompre, il refusa avec horreur l'argent et les esclaves qu'on lui avoit envoyés, et les congédia honteusement. Assez riche de son désintéressement et de l'amour de la patrie, honoré de l'attachement de nombreux amis, auxquels il ne demanda jamais rien, il étoit riche non parce qu'il possédoit beaucoup, mais parce qu'il se contentoit de peu.

Le saint docteur Augustin conclut de toutes ces preuves que les Romains ne possédèrent la puissance de domination que par un trait de la divine providence, qui ne fait des dons que lorsqu'elle juge que

milite, qui armatum equo sedentem in abruptum terræ hiatum se præcipitum dedit, ut pestilentia cessaret ab urbe. Item, de M. Regulo, qui salutem reipublicæ suæ præferens consultus à romano populo, et inter prædictum populum et Pœnorum gentem mediator pacis existens, in Africam rediens à Carthaginensibus est occisus. Quam mundas etiam habuerunt manus à muneribus principes eorum, pro conservanda republica, patet de M. Curio, de quo scribit Maximus Valerius libro quarto, quomodo Samnitum divitias contempsit. Cum enim post victoriam de ipsis habitam, legati eorum ad ipsum aditum habuissent, ipsumque reperissent in scamno sedentem, et catino ligneo cœnantem, magnumque auri pondus offerrent, suis invitatus verbis ut eo uti vellet, vultum protinus risu solvens, supervacue inquit : « Narrate Sam-

nitibus M. Curium malle locupletibus imperare, quam locupletum fieri. Et mementote me non acie vinci, nec pecunia posse corrumpi. » Simile etiam refert idem author libro eodem de Fabricio, qui cum honore et autoritate omnibus in ætate sua major, censu vero par esset unicuique pauperissimo requisitus à Samnitibus, quos in clientela detinebat, pecuniam et servos sibi missos contempsit, ac frustratos remisit. Continentiæ suæ beneficio, et zelo patriæ sine pecunia prædives, et sine usu familiæ abunde comitatus, quia locupletem illum faciebat non multa possidere, sed pauca desiderare.

De talibus autem concludit dictus doctor, quod eisdem non datur dominandi potestas, nisi summi Dei providentia, quando res humanas judicat talibus donis esse dignas. Multa similia ibidem dicit, per quæ

les hommes en sont dignes. Il donne encore d'autres raisons pour prouver que leur domination fut légitime, et qu'ils l'obtinent de Dieu même. On lit aussi au deuxième livre des Machabées, que Mathathias et ses enfants méritèrent de gouverner le peuple d'Israël, à cause de leur attachement à la loi de Dieu et de leur amour de la patrie, quoiqu'ils fussent de la tribu sacerdotale de Lévi. Car, étant près de mourir, il parla ainsi à ses enfants : « Soyez pleins de zèle pour la loi de Dieu, et donnez votre vie pour la religion de vos pères, » ce qui veut dire pour la patrie, chez le peuple juif. Et il ajoute ensuite : « Vous en retirerez un grand honneur et un nom éternel, » que nous rapportons à la puissance dont héritèrent ses enfants, qui se succédèrent sur le trône, Judas, Jonathas et Simon, qui remplirent avec gloire l'office de rois et de pontifes chez le peuple juif.

CHAPITRE V.

Les Romains obtinrent l'empire du monde, parce qu'ils fondèrent de sages lois.

Il y a encore une autre raison qui fit donner l'empire du monde aux Romains ; ce fut leur amour de la justice. Ils l'acquirent en effet, d'une certaine façon, de droit naturel, d'où dérive toute puissance légitime. D'abord, comme dit le même docteur, ils donnoient avec une louable liberté de sages avis dans les conseils pour le gouvernement de la patrie, renonçant à tout trafic honteux, à tout intérêt dans les emplois publics, sans passion et sans jalousie, vices honteux qui font crouler les empires les plus fermes. Car les peuples s'attachoient à eux et se soumettoient à leur empire, à cause de l'équité de leurs lois. Tellement que l'apôtre Paul lui-même, maltraité injuste-

diffinire videtur eorum dominium fuisse legitimum, et eis à Deo collatum. Sed et Mathathias et filii quamvis fuerint de sacerdotali genere, propter bellum legis et patriæ in populo Israelitico meruerunt dominium ut patet in I. et II. *Machab.* Cum enim morti esset vicinus sic filios suos alloquitur : « *Æmulatores, inquit, estote legis et date animas vestras pro testamento patrum,* » quod pro republica accipimus in populo prædicto ; et postea subditur. Et accipietis gloriam magnam, et nomen æternum » quod ad filiorum referimus principatum, quorum unus alteri successit, Judas videlicet, et Jonathas, et Simon, et quilibet eorum sacerdos et dux in eodem floruit populo.

CAPUT V.

Qualiter Romani meruerunt dominium propter leges sanctissimas quas traderunt.

Est autem et alia ratio, unde digno Romani dominium sunt adepti, zelus videlicet justitiæ. Quo quidem modo acquisierunt principatum quodam jure naturæ, a quo habet exordium omne justum dominium. Primo quidem, quia ut idem doctor scribit, consulebant patriæ consilio libero, avaritiam relegantes in dominio, sive turpis lucri gratiam, neque delicto, neque libidini obnoxii, pro quibus jam stans dominium dissipatur. Trahebantur enim homines ad ipsorum amorem, ut propter ipsorum justissimas leges se sponte eisdem subjicerent. Unde et ipse Apostolus Paulus cum a Judæis nimis injuriis vexaretur, coram

ment par les Juifs, on appela à César, comme on le voit dans les Actes des Apôtres, en présence du président Festus, juge de la partie de la Palestine soumise aux Romains, et demanda à être jugé selon leurs lois. On voit dans les mêmes Actes, par le même Festus, combien leurs lois étoient justes, puisque pendant qu'il étoit à Jérusalem, les prêtres et les princes des prêtres allèrent le trouver pour lui demander de condamner saint Paul à mort, et que Festus leur répondit qu'étant soumis aux lois romaines, les Romains n'avoient point l'habitude de condamner ou d'absoudre un prévenu, sans le confronter avec ses accusateurs, et sans lui permettre de se défendre. C'est pourquoi le même docteur saint Augustin dit dans le dix-huitième livre de la Cité de Dieu, que « Dieu permit que les Romains subjuguassent tout l'univers pour en faire une seule république, afin de le pacifier, après l'avoir soumis à l'obéissance aux lois. » Ensuite, il est de droit naturel que quiconque se charge des affaires d'autrui, en reçoive une récompense, selon qu'il est écrit au livre des Proverbes : « Dieu a chargé chacun de nous du soin de son prochain. » Pour cette raison, il est juste que, puisqu'on s'occupe des affaires des autres, on ait le droit d'en recevoir une rétribution et une récompense en proportion de la peine qu'on se donne, puisque les biens de la société sont mal gérés par des voleurs et toute autre espèce de déprédateurs. Ceci posé, il est conforme à la nature que l'autorité soit donnée pour conserver la paix et la justice, juger les différends et calmer les divisions.

De même on a dû pourvoir à la punition des méchants et à la récompense des bons ; c'est là le devoir de l'autorité ; et en tant que faisant les affaires du prochain, il leur est dû une rétribution, puisque pour cela ils lèvent le tribut et reçoivent les impôts. Aussi quand

Festo principe circa partes Cæsareæ Palestinæ, ut in *Act. Apost.* traditur, ad Cæsarem appellavit ac se subiecit legibus romanis. Quales autem fuerint eorum leges, et quam sanctæ, sic in eisdem *Act. Apost.* scribitur de dicto Festo, quia cum Hierosolymis esset, adierunt ipsi principes sacerdotum et sacerdotes postulantes adversum Paulum damnationem mortis, quibus dictus Festus respondit, prout dictis legibus Romanorum subiectus, quod non est consuetudo Romanis damnare aliquem sive donare, nisi præsentibus habeant accusatores locumque defendendi accipiat ad alluenda crimina. Propter quod dicit idem doctor Augustinus in XVIII libro præfato, quod « Deo placuit orbem terrarum per Romanos debellare, ut in unam societatem reipublicæ legumque perductum longe lateque pacaret. » Amplius autem ad hoc,

quia de iure naturæ ut quis gerens curam alterius mercedem reportet, eo quod ut scribitur in *Prov.* : « Unicuique mandavit Deus de proximo suo. » Ex qua quidem ratione jura concedunt, quod quis rem alienam contractare possit, et expensas deducere ac præmium accipere juxta meritum actionis, cum dicta bona male tractantur a prædonibus vel quibuscunque raptoribus. Hoc ergo supposito, consonum videtur naturæ, ut dominium sit concessum pro pace ac justitia conservanda, jurgis ac discordiis resecandis.

Item, ad hoc videtur provisum, ut mali puniantur et boni promoveantur; et hoc est officium dominorum, in hoc quasi officium gerentium proximorum, ut inde suam reportent mercedem; quia ex hoc sua recipiunt vectigalia et tributa. Unde cum Apostolus ad Romanos ostendisset a

l'Apôtre eut prouvé aux Romains que toute autorité vient de Dieu, en disant : « Il n'y a de pouvoir que celui qui est établi de Dieu » et le reste que le texte renferme touchant le pouvoir, il finit par conclure : « C'est pourquoi vous payez le tribut, car ils sont les ministres de Dieu et lui obéissent en cela. » Dès lors donc que des hommes vertueux et d'une probité éprouvée se chargent de gouverner le peuple, qui a besoin d'un chef et qui n'a pas de gouverneur, et le dirigent par des lois sages, non-seulement ces hommes semblent guidés par la main de Dieu, mais encore ils tiennent sa place sur la terre*, parce qu'ils maintiennent les hommes en société, ce qui est nécessaire à l'homme, puisqu'il est un animal social, comme le dit Aristote dans le premier livre de sa République. En sorte que dans ce cas l'autorité paroît être légitime. Saint Augustin le prouve dans le quatrième livre de la Cité de Dieu, en disant : « Sans la justice, que sont les empires, sinon de véritables brigandages ? » Donc la justice une fois admise, la royauté ou tout autre gouvernement est légitime.

Pour prouver sa pensée, il cite l'exemple d'un pirate, appelé Dionides, qui ayant été pris par Alexandre, répondit au reproche qu'il lui faisoit d'infester la mer, avec cette hardiesse de liberté : « Par le même droit que toi, de ravager la terre; mais parce que je le fais avec un petit navire, on m'appelle brigand; et parce que tu le fais avec une grande flotte, on t'appelle empereur. » C'est donc pour cette raison que Dieu donna l'empire du monde aux Romains. C'est ce qui fait dire au saint docteur dans le V^e chapitre du même livre, « comme leurs sages lois sont la vraie voie qui conduit à la gloire et aux honneurs, on ne doit pas se plaindre de la justice du souverain Dieu véritable : car ils ont reçu la récompense de leur juste domination et de leur sage gouvernement. » On a, du reste, une multitude de preuves

Deo provenire omne dominium : « Non est, inquit, potestas nisi a Deo, » et cætera quæ ibi ponuntur ad dominium perinentia; ultimo concludit : « Ideo et tributa præstatis; ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes. » In quantum igitur homines virtuosus ac sua probitate præpolentes pro gubernanda populi multitudine quæ regi indiget et rectorem non habet, curam assumunt et sub legibus populum dirigunt non tantum instinctu Dei moveri videntur, sed vicem Dei gerunt in terris, quia conservant hominum multitudines in civili societate, qua necessario homo indiget, cum sit animal naturaliter sociale, ut Philosophus dicit in *I. Polit.*, unde et in isto casu dominium videtur esse legitimum. Quod quidem probat Augustinus in *IV De Civ. Dei*, dicit enim sic : « Remota justitia quid sunt ipsa regna, nisi quædam latro-

cinia? » Ergo ipsa supposita regnum et quodlibet dominium esse videtur concessum.

Introducitur autem ad suum probandum intentum exemplum (æ quodam pirata qui vocabatur Dionides, qui cum fuisset captus ab Alexandro, quæsit ab eo cur mare haberet infestum. Ipse libera contumacia respondit : « Quod tibi ut orbem terrarum. Sed quia ego exiguo navigio id facio, latro vocor; tu vero quia magna classe, diceris imperator. » Ista ergo ratione Romanis a Deo collatum fuit dominium. Unde et idem doctor in *V. ejusdem libri* dicit : « Quia propter leges ipsorum sanctissimas nisi sunt tanquam recta via ad honores, imperium et gloriam, nec habent unde conqueri debeant de summi et veri Dei justitia; perceperunt enim mercedem suam, juste videlicet dominando ac legiti-

de la justice des Romains à l'égard des méchants, dans la conduite de leurs anciens consuls. C'est pourquoi saint Augustin rappelle, dans le V^e livre de l'ouvrage déjà cité, que Brutus fit mettre à mort ses fils, qui excitoient le peuple à la guerre civile, et qui méritoient la mort, d'après les lois de la justice. Car, comme le dit un poète, « l'amour de la patrie et un désir excessif de la gloire, l'emporta chez lui sur la tendresse paternelle. »

Il dit aussi de Torquatus, qu'il condamna également son fils, lequel emporté par l'ardeur de la jeunesse, attaqua l'eunomi malgré les ordres de son père, et qui, malgré qu'il eût été victorieux, fut passé par les armes selon les lois de la guerre, parce qu'il avoit exposé l'armée romaine à une défaite. Le même docteur insinue que la raison qui fit prendre à Torquatus cette détermination formidable, fut la crainte que l'exemple du mépris de l'autorité fit plus de mal, que ne faisoit de bien la gloire d'une victoire sur l'ennemi. Valère Maxime dit aussi de lui, qu'il aima mieux sacrifier son fils, que paroître foible envers ceux qui violeroient la discipline militaire. Ceci prouve donc comment les Romains méritèrent de devenir les maîtres du monde par leur respect pour les lois de la justice.

CHAPITRE VI.

La bonté et l'humanité des Romains leur firent obtenir de Dieu la domination de l'univers.

La troisième vertu qui soumit le monde aux Romains et leur obtint l'empire de l'univers, fut leur humanité et la bienveillance de la nation, parce que, comme Valère Maxime le dit dans le cinquième livre de son Histoire, « la douceur de l'humanité subjugué le caractère des barbares : » et cela est un fait d'expérience. Aussi est-il écrit au VI^e chap. des Proverbes, qu'une « parole douce augmente le nombre de

me gubernando. » Quantus autem fuerit zelus justitiæ apud Romanos consules antiquos contra malos, de multis est manifestum. Unde scribit Augustinus in V sæpe jam dicto libro quod Brutus filios suos occidit, quia bella concitabant in populo, ex quo vigore justitiæ mortem merebantur. « Vicit enim in eo, ut ait Poeta, amor patriæ, laudumque immensa cupido. »

Narrat etiam de Torquato, quod idem fecit de filio, quia contra edictum patris invasit hostes juvenili quodam provocatus ardore; et licet victoriosus extiterit, quia tamen castra suæ gentis discrimini exposuit, ipsum morti adjudicavit juxta militares leges, ubi idem doctor causam suæ mortis insinuat, dicens : « Ne plus mali esset in exemplo imperii contempti, quam

boni gloria hostis occisi. » Maximus autem Valerius dicit de ipso, quod maluit proprio nato carere, quam disciplinæ militaris transgressionibus indulgere. Sic ergo patet qualiter zelo legalis justitiæ Romani dominium meruerunt.

CAPUT VI.

Quomodo concessum est eis dominium a Deo propter ipsorum civilem benevolentiam.

Tertia vero virtus, per quam subjugarunt Romani mundum et meruerunt dominium, fuit singularis pietas ac civilis benevolentia, quia ut tradit Maximus Valerius libro quinto : « Humanitatis dulcedo barbarorum ingenia penetrat; » et hoc experimentum habet. Unde et in *Prov.*, VI, dicitur, quod « verbum dulce

nos amis et apaise nos ennemis. » Et encore, « une réponse honnête arrête la colère, et la parole dure excite la fureur. » La raison en est dans l'élevation du caractère ; car comme dit Sénèque, « il est plutôt entraîné doucement qu'il n'est tiré de force. » En effet, l'ame a quelque chose de hautain et d'altier qui ne supporte pas la supériorité, tandis qu'elle se laisse subjuguier par le charme des égards et de la prévenance qui lui laissent croire qu'elle peut s'élever à la hauteur des autres sans se rabaisser. C'est pourquoi le Philosophe dit dans le huitième livre de sa Morale, que « la bienveillance est le principe de l'amitié. » Aussi c'est-il parce que les anciens romains se distinguèrent par cette vertu, qu'ils s'attachèrent les peuples étrangers ; citons-en des exemples.

D'abord celui de Scipion, qui, comme le rapporte Valère Maxime au IV^e livre, étant à la tête de l'armée qui combattoit Annibal, en Espagne, n'étant que dans ses vingt-quatre ans, ayant vaincu Carthage formée par les Grecs, fit prisonnière une jeune fille d'une rare beauté. Ayant appris qu'elle étoit de haute naissance et qu'elle étoit déjà fiancée, il respecta sa vertu et la remit à ses parents, et ajouta à sa dot l'argent qu'on lui offroit pour sa rançon. Cette modération lui acquit l'affection des ennemis, qui furent pénétrés d'admiration de la réserve et de la chasteté du jeune général, qui, comme le dit le même auteur, étant dans toute la fougue des passions de la jeunesse, ne voulut point user de la liberté que lui donnoit son pouvoir pour les satisfaire et conserva sa chasteté exempte de toute souillure dans cette occasion si difficile. Aussi Tite-Live raconte-t-il, dans son histoire de la Guerre punique, que « Scipion adressa au fiancé de la jeune prisonnière, des paroles empreintes d'une pudeur qui devoit servir de modèle aux princes, et qui prouvent qu'il étoit digne de l'autorité dont

multiplicat amicos et mitigat inimicos. » Item in eodem : « Responsio mollis frangit iram, sermo durus suscitât furorem. » Cujus quidem ratio sumitur ex generositate animi, ut dicit Seneca : « qui magis ducitur, quam trahatur. » Habet enim mens quoddam sublime et altum ac impatiens superioris, sed delectatione cujusdam subjicitur reverentiæ seu lenitatis, per quam suspicatur ad paria posse consendere et a suo non resilire gradu. Propter quod et Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, quod « benevolentia est principium amicitiae. » Quantum autem antiqui Romani in hac excelluerint virtute, unde exteras nationes ad suum traherent amorem, seque eisdem sponte subjicerent, exempla ipsorum deducantur in medium.

Primo quidem de Scipione qui, ut refert Maximus Valerius lib. IV, cum esset in

Hispania dux romani exercitus contra gentem Annibalis, ac vigesimum quartum agens annum, Carthaginem ibidem a Pœnis conditam in suam redegisset potestatem, in ipsa virginem cepit eximia venustatis, quam ut desponsatam agnovit et nobilem, ipsam inviolatam parentibus reddidit, et aurum quod in redemptionem ejus traditum fuerat, doti ejus adjecit. Ex quo facto ad amorem Romanorum hostes adduxit, admirantes de tam casta moderatione continentiae dicti principis ; quia cum idem author ipsum referat solutioris vitæ in juvenili ætate fuisse, seipsum in tanta libertate et potestate consistens ab omni delicto conservavit immunem. Unde Titus Livius *De bello Punico* narrat : « Scipionem sponsum dictæ virginis allocutum fuisse, in quo sermone suam ostendit pudicitiam digne principibus imitabilem et

il étoit investi. » Le même Tite-Live raconte quelle fut son humanité dans la victoire. Car ayant envoyé des ôtages aux Romains, il les exhorta tous à ne point se laisser abattre par le découragement, leur disant, qu'ils étoient tombés au pouvoir des Romains, qui préféroient gagner les hommes par des bienfaits plutôt que de les soumettre par la crainte, et qu'ils vouloient que les peuples vaincus leur fussent alliés par l'amitié et la confiance, plutôt qu'ils ne fussent soumis par les rigueurs de la servitude.

Saint Augustin dit à ce sujet, dans le premier livre de la Cité de Dieu, que leur principe étoit d'être indulgents envers les peuples qui se soumettoient et de combattre ceux qui leur faisoient résistance, et qu'ils préféroient pardonner une injure que d'en tirer vengeance. Le même docteur raconte dans le même livre de Marcus Marcellus, qu'après la prise de Syracuse, il répandit des larmes sur sa ruine, et qu'il fut si observateur des lois de la pudeur et de l'humanité, qu'avant d'avoir livré la ville au pillage, il défendit par un édit public qu'on mît la main sur une personne libre. Mais qu'avons-nous besoin d'autres exemples ? Lorsque les Machabées, c'est-à-dire, Judas, Jonathas et Simon, qui appartenoient à la nation juive, qui a pour principe de ne jamais s'unir à aucun peuple, soit parce que ils sont descendus de Saturne, comme dit Macrobe dans le traité sur le Songe de Scipion, soit parce que leurs lois les en empêchoient, firent amitié avec les Romains attirés par la bonté de caractère de cette nation, comme on le voit au premier livre des Machabées, où, entre autres éloges qu'on y fait de ce peuple, qui leur attiroient l'amitié des peuples et des nations, soit républiques ou monarchies, on dit en deux mots que jamais les gouverneurs romains ne portoient le diadème ni la pourpre, pour faire briller leur dignité ; et qu'ils avoient composé un sénat de trois

dominii meritoriam. » Scribit et idem Titus de ipso quædam benevolentia inductiva in prædicta victoria. Cum enim misit obsides Romanis, primo quidem hortatus est universos bonum habere animum, venisse enim eos in Romanorum potestatem, qui beneficio quam metu obligare homines mallent, ceterasque gentes fide ac societate junctas habere, quam tristi subjectas servitio.

De hoc etiam dicit Augustinus I *De Civ. Dei*, quod proprium ipsorum fuit parcere subjectis et debellare superbos, acceptaque injuria ignoscere quam persequi mallebant. Refert etiam idem doctor in eodem libro de Marco Marcello, qui cum Syracusam urbem cepisset, ante illius ruinam suas illi effudit lacrymas, tantæque fuit pudicitie et continentis animi, benignæque mentis, quod priusquam oppidum jussisset invadi,

publico edicto constituit ne quis corpus liberum violaret. Quid pluribus exemplis insistimus ? Cum etiam Machabæi, Judas videlicet, Jonathas et Simon de genere Judæorum, quorum est proprium aliarum nationum aspernari consortium, tum quia Saturnini sunt, sicut Macrobis dicit super *Somn. Scipion.*, tum quia legibus prohibebatur eisdem, considerata benevolentia Romanorum, cum ipsis statuerunt amicitiam, ut in I. *Machab.* scribitur, ubi inter alia commendabilia de ipsis, unde populos gentesque diversas ad suum trahebant amorem et subjectionem politicam sensu despoticam, sub compendio interseritur, quod inter præsidés romanos nemo portabat diadema nec induebatur purpura, ut magnificaretur in ea, et quia curiam fecerunt et consulebant quotidie trecentos viginti, consilium agentes semper de mul-

cent-vingt membres, chargés de traiter des affaires du peuple, afin de mieux remplir les charges d'un sage gouvernement. Ils donnent chaque année, à un seul homme, la haute magistrature de tout le pays; et tous lui obéissent, sans haine et sans jalousie, ce qui nous fait voir combien étoit sage dans ce temps le gouvernement de la république, ce qui étoit le principal motif pour lequel les provinces et les royaumes recherchoient leur alliance et se soumettoient à leur domination.

Un autre motif qui leur amenoit les peuples, c'est que le désir de la domination ne leur faisoit point prendre le titre de princes et de maîtres, mais ils aimoient à se dire les amis et les alliés des nations qui se soumettoient à eux. Suétone dit de Jules César, qu'il appeloit les soldats de son armée non point ses sujets, mais ses amis et ses camarades. C'est ainsi que les anciens consuls se conduisirent avec les Juifs, qui, bien que leur domination fût peu étendue en Orient, les amenèrent à se lier d'amitié avec les Romains. Et lorsqu'ils eurent fondé de grandes monarchies dans l'Orient, l'Occident et les autres parties de la terre, comme on le voit dans le même livre des Machabées, ils ne dédaignèrent point de faire alliance avec les Juifs et à se lier ensemble, par un édit public, à des devoirs réciproques. Ce que nous avons allégué prouve donc que la vertu des anciens Romains leur mérita l'empire : aussi les autres nations furent-elles soumises à leur joug, soit par leur amour de la patrie, à laquelle ils sacrifioient tout, soit par l'inflexibilité de leur justice, qui les faisoit s'élever contre toute espèce de malfaiteurs et de perturbateurs de la paix publique; soit à cause de la bonté du caractère national, qui leur attiroit l'affection des autres peuples. C'est donc pour récompenser leurs vertus et pour les autres motifs que nous avons rapportés, que la bonté divine

titudine, ut quæ digna sunt gerant. Et committunt uni homini magistratum suum per singulos annos dominari universæ terræ suæ, et omnes obediunt uni, et non est invidia neque zelus inter eos. Ubi attendendum, quam ordinatum erat tunc temporis regimen politicum in urbe, quod erat præcipuum motivum cujuscumque nationis et provinciæ ipsorum appetere dominium et eisdem sua colla subjicere.

Aliud etiam erat in eis provocativum subjectionis, quia ex cupidine dominandi non se dominos vocabant, sed socios et amicos. Unde et de Julio Cæsare in Suetonio scribitur, quod milites suos non sibi subjectos, sed socios et commilitones vocabat. Sic et antiqui consules de Judæis fecerunt, qui quidem etsi modicum haberent in Oriente dominium, cum Romanis tamen confœderati sunt fœdere amici-

tiæ. Et cum amplam haberent Romani monarchiam in Oriente et Occidente, et aliis mundi plagis, ut ex prædicto libro *Machab.* est manifestum, non tamen *dignati sunt cum Judæis societatem inire*, et ad paria se publico in alterutrum attestari edicto. Patet igitur ex jam dictis, quod meritum virtutis in Romanis antiquis meretur dominium : unde etiam aliæ nationes allectæ sunt ad ipsorum dominium, tum ex dilectione patriæ, pro qua omnia contemnebant, tum ex vigore justitiæ, propter quam contra omnem malefactorem et perturbatorem pacis se opponebant; tum ex civili ipsorum benevolentia, in qua cæteras nationes ad sui amorem trahabant. Pro quibus omnibus ex merito virtutum in ipsis divina bonitas consentanea videtur ad ipsorum principatum ex causis et rationibus assignatis. Sic enim

leur a accordé l'empire du monde. Car c'est ainsi qu'on mérite de posséder le souverain pouvoir, comme dit le Philosophe au V^e livre de sa Morale, où il écrit qu'on ne laisse point prendre l'empire à un homme qui n'a que la nature humaine, mais qu'on ne le laisse qu'à celui en qui domine une raison parfaite et supérieure, comme on l'a dit plus haut.

CHAPITRE VII.

Le saint docteur démontre comment Dieu laisse l'autorité aux indignes pour la punition des méchants et qu'elle est comme l'instrument de la justice divine contre les pécheurs.

L'Écriture sainte nous enseigne encore une autre cause, qui n'est point contraire aux idées des philosophes et des sages de ce siècle, pour laquelle Dieu donne le pouvoir; savoir à cause des mérites des peuples; et saint Augustin l'assigne dans le dix-neuvième chap. de la Cité de Dieu. Car il y établit cette thèse, que la servitude a été introduite sur la terre par le péché. Aussi l'Écriture sainte dit-elle au XXXIV^e chap. du livre de Job, que « Dieu donne le pouvoir à un homme hypocrite, à cause des péchés du peuple. » Ce qui paroît clair en effet, car les premiers maîtres des hommes furent des impies et des méchants, selon le récit de l'histoire, comme Caïn, Nembroth, Bélus, Ninus et Sémiramis, son épouse, qui dominèrent dans le premier et le second âge du monde. La raison qui leur fit donner l'empire peut venir du côté des sujets ou de celui de ceux qui furent les princes des peuples; parce que les tyrans sont les instruments de la justice divine pour la punition des péchés des hommes, comme le roi des Assyriens pour le peuple Juif, et le roi des Goths qui fut le fléau de Dieu, pour l'Italie, comme le dit l'histoire.

De même, Denis en Sicile, qui réduisit le peuple en servitude et

quis meretur dominium, ut Philosophus in V. *Ethic.* tradit, ubi dicit quod non sinitur principari hominem in quo est natura humana tantum, sed illum qui est perfectus secundum rationem, sicut dictum est supra.

CAPUT VII.

Hic sanctus doctor declarat qualiter Deus permittit aliquod dominium ad punitionem malorum, et quod tale dominium est quasi instrumentum divinæ justitiæ contra peccatores.

Fuit autem et alia causa, unde dominium est a Deo permissum, quam a sacra accipimus Scriptura, nec Philosophorum et sapientum hujus sæculi sententiis contraria, videlicet propter merita populorum, quam beatus Augustinus assignat in XIX. *De Civ. Dei.* Probat enim ibi servitutem

introducendam propter peccatum. Unde et sacra Scriptura dicit in *Job*, XXXIV, videlicet quod « facit regnare hominem hypocritam propter peccata populi. » Quod quidem apparet, quia primo dominantes in mundo fuerunt homines iniqui, ut historiæ tradunt, sicut Cain, Nembroth, Belus, Ninus et Sémiramis uxor ejus, qui et dominium habuerunt in prima et secunda ætate mundi. Causa autem unde habuerunt istud dominium assumi potest ex parte subditorum vel dominantium; quia tyranni sunt instrumentum divinæ justitiæ ad puniendum delicta hominum, sicut rex Assyriorum super Israeliticum populum, et rex Gothorum flagellum Dei super Italiam, ut historiæ narrant.

Item, Dionysius in Sicilia, sub quo captivatus est populus, et tandem ab ipso li-

qui lui rendit sa liberté; comme le raconte Valère Maxime au IV^e livre de son histoire. Le prophète Isaïe montre également, comment le roi des Assyriens fut destiné à être le châtiment des péchés du peuple. « Assur est la verge de ma colère, » ce qui veut dire le bâton qui frappe pour châtier. « J'ai rendu sa main l'instrument de ma colère; je l'enverrai à une nation perfide, et je lui commanderai d'aller contre un peuple que j'ai regardé dans ma fureur, afin qu'il en remporte les dépouilles, qu'il le mette au pillage et qu'il le foule aux pieds comme la boue qui est dans les rues; » ce qui eut son accomplissement, quand Jérusalem, assiégée par les Chaldéens, fut prise et réduite en cendres par Nabuchodonosor, roi des Assyriens; que ses princes furent faits prisonniers avec son roi Sédécias, à qui on creva les yeux, et que ses enfants furent mis à mort, comme on lit à la fin du IV^e livre des Rois. Ce qui prouve suffisamment que Dieu châtie le pécheur par les mains d'un tyran. D'où il faut conclure, que les tyrans sont l'instrument de la colère de Dieu, comme les démons, dont les saints docteurs ont démontré le pouvoir légitime, quoique leur volonté soit toujours mauvaise. Ce qui nous montre encore, que Dieu ne permet un gouvernement tyrannique que pour le châtiment des sujets. Car le propre d'un tyran est de ne voir que ses intérêts et son plaisir, comme nous l'avons dit plus haut, et comme le remarque Aristote dans le huitième livre de sa Morale, où il dit que « le tyran est envers ses sujets, comme un maître à l'égard de ses esclaves, et comme un artisan se qui use des instruments de son état. » Mais ceci est le châtiment des sujets et opposé à la nature de l'autorité, comme nous l'avons prouvé plus haut. Aussi un tel pouvoir paroît être donné de Dieu aux princes. Dans le premier cas, c'est-à-dire quand Dieu agit en faveur du peuple, pour lui procurer un meilleur sort; quand, par exemple, un prince accomplit les desseins

bertate donatus, ut scribit Maximus Valerius lib. IV; de rege vero Assyriorum quomodo ad puniendum delicta sui populi est destinatus, sic ostenditur per Isaiam prophetam: « Assur virga furoris mei, » unde et baculus ipse est: « In manu ejus indignatio mea, ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia, et dividat prædam, et ponat illud in conculationem quasi lutum platearum; » quæ omnia verificata sunt quando Hierusalem obsessa est a Chaldæis per Nabuchodonosor regem Assyriorum, capta et combusta, captis principibus ejus cum rege Sedecia, ejus confossis oculis et occisis filiis, sicut in fine IV. libri Reg. traditur; per quæ verba satis ostenditur qualiter Deus punit peccatorem per manum tyranni. Unde concluditur ipsos esse instrumentum Dei sicut

dæmones, quorum potestas justa a sacris doctoribus ponitur, voluntas tamen semper iniqua. Quod etiam ostendit nobis tyrannicum regimen, quia non ordinatur nisi ad onus et molestiam subditorum. Tyranni enim proprietas est, propriam et solam sui utilitatem et commodum quærere, ut dictum est supra, et Philosophus tradit in VIII. Ethic. ubi ponit, quod « sic se habet tyrannus ad subditos, sicut dominus ad servos, et sicut artifex ad organum et instrumentum. » Hoc autem pœnale est subditis, et contra naturam dominii, sicut superius est probatum. Sed ex parte dominantium tale dominium videtur a Deo concessum. Primo in casu supposito, vel Deo disponente pro subditis, quod est ad exitum meliorem, quando videlicet princeps ad Dei placitum studet, quamvis peccator, ut de Cyro rege Persarum scri-

de la Providence, quoique pécheur, comme l'écrivit Isaïe de Cyrus, roi des Perses. « Voici ce que dit le Seigneur à Cyrus, qui est mon christ, que j'ai pris par la main pour lui assujettir les nations, pour mettre les rois en fuite, pour ouvrir devant lui toutes les portes, sans qu'aucune lui soit fermée ; » ce qui s'accomplit quand le lit de l'Euphrate et du Tigre, qui traversoient Babylone, fut mis subitement à sec, qu'il pénétra dans la ville, tua son roi Balthazar avec tout son peuple, détruisit la ville et transporta le gouvernement chez les Mèdes, sur qui régnoit alors Darius, parent de Cyrus, comme le raconte l'historien Joseph. Dieu en ordonna ainsi, parce que Cyrus montra beaucoup d'humanité envers les Juifs, ses fidèles sujets, qui étoient alors en captivité dans l'Assyrie, à qui il permit ensuite de retourner en Judée avec tous les vases du temple, qu'il leur ordonna ensuite de rebâtir. Ces belles actions et d'autres actes de générosité envers le peuple de Dieu et la religion juive, lui méritèrent l'empire de tout l'Orient, comme on l'a dit plus haut. Tandis que Balthazar périt, comme le dit Daniel, parce qu'il fut ingrat envers Dieu et qu'il profana les vases du temple, dans un festin. Aussi Daniel lui dit-il ces paroles : « Parce que tu n'as pas humilié ton cœur, mais qu'il s'est enflé contre le dominateur du ciel, que tu as fait apporter à la table les vases de son temple, et que toi, les grands de ta cour et tes femmes y avez bu le vin de ta fête sacrilège, que tu n'as point rendu gloire au Dieu du ciel qui tient ton souffle dans sa main et toutes tes voies, les doigts de main ont été envoyés contre toi ; » ce que nous expliquons par la sentence de Dieu qui fut écrite contre lui, comme l'événement le prouve ensuite. Car Daniel raconte dans ses prophéties, que tandis que Balthazar continuoit à outrager le Seigneur, comme ce que nous avons dit le fait voir, il voyoit

bitur in Isai : « Hæc, inquit, dicit Dominus Christo meo Cyro, cujus apprehendi dexteram, ut subjiciam ante faciem ejus gentes, et dorsa regum vertam. Aperiam ante faciem ejus januas et portæ non claudentur, » quod quidem adimpletum fuit, ut historiæ tradunt, quando subito desiccato alveo Euphratis et Tygris, qui per mediam Babyloniam transibant, civitatem intravit, occiditque Balthazar ipsorum regem cum gente sua, ipsamque civitatem destruxit, ad Medos transferens monarchiam, ubi tunc regnabat Darius Cyri propinquus, ut Josephus scribit. Hoc autem Deus sic disposuit, quia dictus Cyrus humanitatem ostendit in suis fidelibus Judæis, qui captivi tenebantur in Assyria, quos postea remisit liberos in Judæam cum vasis templi, et ipsum templum reedificari mandavit, ex quibus bonis et operibus virtuosis quæ exercuit circa divinum

cultum et Dei populum, totius Orientis obtinuit monarchiam, ut superius est ostensum. Prædictus vero Balthazar occisus fuit, ut ex sententia Danielis apparet, quia Deo ingratus et quia vasis templi Domini in uno convivio est abusus : unde dictum est ei per Danielelem : « Quia non humiliasti cor tuum, sed adversus Dominatorem cæli elevatum est, et vasa domus ejus allata sunt coram te, et tu, et optimates tui, et uxores-vinum bibistis in eis, porro Deum cæli qui habet flatum tuum in manibus suis et omnes vias tuas, non glorificasti ; idcirco ab eo missus est articulus manus contra te, » quod pro sententia divina accipimus contra ipsum, ut rei postea probavit eventus. Narrat enim historia Danielis, quod dum Balthazar rex Babyloniorum persisteret in Dei contumelia, ut ex dictis liquet, ex opposito mensæ sui convivii videbat digitos manus in pariete

de l'autre côté de la table du festin, une main qui écrivoit sur le mur. Ce qui le saisit de frayeur, comme s'il eût lu dans ces caractères sa sentence de mort; car Daniel dit dans sa prophétie, qu'à la vue de ces caractères tracés par une main dont la personne étoit invisible, la face du roi fut consternée, son esprit se troubla, ses reins se courbèrent et ses genoux s'entre-choquoient, ce qui fit voir toute l'horreur de son saisissement et qui étoit comme le signe avant-coureur du jugement qui alloit être accompli en lui. Mais le roi ne pouvant expliquer ces caractères, il fit venir Daniel qui lui en donna l'interprétation en trois mots, et lui dit qu'il alloit mourir; savoir : *Mane, Thecel, Phares*, que sa prophétie expliqua de cette manière. *Mane*, « Dieu a compté ton règne et il l'a complété; » c'est-à-dire, il l'a mis à part, comme une chose comptée, que l'on enlève et que l'on sépare d'un amas d'argent. *Thecel*, « tu as été pesé dans la balance et tu n'as pas eu le poids, » ce qui te rend digne de mort. *Phares*, « ton royaume a été divisé et a été donné aux Mèdes et aux Perses, » comme nous l'avons dit plus haut. Ce qui nous montre que ces paroles n'ont point de signification propre dans aucune langue, mais tirent tout leur sens d'un ordre providentiel, comme un fait, où le prophète nous fait voir la providence de Dieu sur nous. Concluons donc que dans ces caractères il fit éclater sa justice sur le roi de Babylone, parce que ses péchés le rendoient digne de mort, et méritoient qu'il fût privé de la puissance royale, selon ces paroles : « L'empire passe d'une nation à une autre, à cause des iniquités et des péchés de tout genre. »

scribentis, ex qua scriptura perterritus est quasi ipsa esset nuntius suæ mortis. Refert enim Scriptura Danielis quod ex aspectu scribentis, cujus imaginem non videbat, nisi digitorum manus facies ejus perterrita est et cogitationes ejus perturbant eum, compages renum ejus dissolvebantur, et genua ejus ad se invicem collidebantur, quæ omnia insinuativa erant timoris immensi et futuri judicii super eum. Sed hanc scripturam rex non discernens, vocatus Daniel interpretatusque sub tribus nominibus, ipsum denunciavit moriturum, videlicet Mane, Thecel, Phares, quod exposuit scriptura, Mane, « numeravit Deus regnum tuum et complevit illud, » hoc est in termino posuit, sicut res numerata quæ tollitur et separatur ab acervo pecuniæ.

Thecel, « appensus es in statera et inventus es minus habens, » unde et dignus es morte. Phares, « divisum es regnum tuum et datum est Medis et Persis, » ut superius est ostensum. Ex quibus omnibus satis est manifestum, quod illæ clausulæ non proprie sunt significativæ secundum aliquod idioma linguarum, sed secundum dispositionem divinam, sicut et factum quoddam in quo Propheta comprehendit divinam circa nos voluntatem. Sit ergo hoc conclusum, quod in illa scriptura suam insinuavit sententiam contra principem Babylonis, quia propter peccata sua dignus erat morte et privatione regalis principatus, juxta illud : « Regnum de gente in gentem transfertur propter injustitias et diversos dolos. »

CHAPITRE VIII.

Le saint docteur fait voir dans ce chapitre que l'autorité tourne quelquefois au détriment de ceux qui la possèdent, parce que se laissant aller à l'orgueil, ils sont profondément humiliés à cause de leur ingratitude.

Il faut encore insister sur l'action de la divine providence sur le pouvoir. Car il arrive quelquefois que lorsqu'un homme parvient au pouvoir, il est vertueux et persévère quelque temps dans la vertu. Mais la faveur publique et la prospérité de son règne lui enflent le cœur, il oublie les bienfaits de Dieu et devient ingrat envers lui. C'est ce qui fait dire au Philosophe dans le cinquième livre de son traité de Morale, que « la puissance fait connoître un homme ; » comme il advint de Saül, duquel il est dit au premier livre des Rois, que « nul n'étoit meilleur que lui dans la tribu de Benjamin. » Mais après deux ans de règne il devint désobéissant envers Dieu. Aussi fut-il dit de lui à Samuel : « Jusqu'à quand pleureras-tu Saül, puisque je l'ai rejeté pour qu'il ne régnât pas sur Israël ! » comme étant réprouvé par un ordre irréfragable de Dieu. C'est pourquoi enfin ce prince fut tué avec ses fils et toute sa race chassée du trône. Voilà pourquoi encore il est dit au livre des Paralipomènes, que « Saül fut mis à mort à cause de ses iniquités. » Il en fut de même de Salomon qui fut le plus grand de tous les rois qui avoient régné avant lui, comme on le dit dans l'Ecclésiaste : « Et toute la terre désiroit entendre les paroles de sagesse qui sortoient de la bouche de Salomon. » Mais comme dit saint Augustin au dix-septième livre de la Cité de Dieu : « La prospérité fut fatale à ce prince, parce que s'étant laissé aller à la luxure, il tomba dans l'idolâtrie, ce qui le rendit si odieux au peuple, que ses serviteurs se révol-

CAPUT VIII.

Hic sanctus doctor declarat, quod interdum tale dominium cedit in malum dominantium, quia propter ipsorum ingratitude-m in superbium elati graviter deprimuntur.

Sed adhuc insistendum est circa divinam providentiam in dominio. Contingit enim interdum quod cum quis assumit principatum, erit homo virtuosus et aliquo tempore perseverabit in eo. Sed aliquo tempore procedendo ex favore humano et prosperitate rerum regalium elevatur quis in superbiam et de beneficiis sibi a Deo collatis ingratus eidem efficitur. Unde Philosophus dicit V. *Ethic.*, quod « principatus virum ostendit, » sicut accidit de Saule, de quo scribitur I. *Reg.*, quod « in tota tribu Benjamin non erat vir melior

illo. » Sed post duos annos a suo regimine factus est Deo inobediens, unde dictum est Prophetæ Samueli de ipso : « Usquequo tu luges Saul, cum ego projecerim eum, ne regnet super Israel ? » quasi ex divina sententia irrefragabili sit repulsus. Propter quod ultimo dictus princeps fuit occisus cum filiis, totaque ejus progenies a domino est avulsa. Unde in *Paral.* de ipso concluditur quod « mortuus est Saul propter iniquitates suas. » Hoc autem et de Salomone accidit, qui magnificatus est super omnes reges qui fuerant ante eum, ut scribitur in *Ecclés.* : « Et universa terra desiderabat audire sapientiam Salomonis. » Sed ut dicit Augustinus, XVII. *De Civ. Dei* : « Secundæ res prædicto regi fuerunt noxiæ, quia lapsus in luxuriam, ruit in idololatriam, ex quo factus est abominabilis populo, in tantum ut servi ejus rebel-

tèrent contre lui, pillant son royaume et dévastant ses provinces, sans rencontrer aucune résistance, tandis qu'auparavant tous obéissoient respectueusement à ses ordres, » comme l'atteste la reine de Saba, au troisième livre des Rois. Ainsi donc, élevé au plus haut faite de la gloire au commencement de son règne, à cause de sa fidélité aux ordres de Dieu, il tomba dans l'avilissement à cause de ses péchés : « Parce que le péché rend les peuples malheureux. » Cependant les Hébreux racontent, comme le dit saint Jérôme dans son commentaire de l'Ecclésiaste, qu'accablé de malheurs vers la fin de sa vie, il reconnut son erreur, se repentit de ses fautes et en fit pénitence, et écrivit le livre que nous venons de citer, où il avoue qu'il a expérimenté que tout est vanité, et enfin frappé de la crainte des jugements de Dieu, il se soumet à l'observance de ses commandements. C'est ce qui lui fait dire à la fin de ce livre : « Écoutons tous ensemble la fin de ce discours : craignez Dieu et observez ses commandements, car c'est là le tout de l'homme. »

Mais après les princes qui adoroient le vrai Dieu, comment parler des princes païens ? Tant qu'ils furent agréables à Dieu et qu'ils pratiquèrent la vertu, ils furent des princes puissants et respectés ? Mais lorsque, dominés par l'orgueil du souverain pouvoir, ils suivirent la mauvaise voie, ils finirent de mort violente, comme il arriva à Cyrus, roi de Perse. En effet, l'histoire raconte, qu'après avoir soumis l'Asie et la Parthie, il subjugua la Scythie par la force des armes ; enfin, continuant cette longue guerre contre les Scythes, la reine Tarmarie régnant alors sur cette nation qui étoit appelée des Massagètes, il engagea d'abord la bataille avec le jeune fils de cette reine, le défit et le mit à mort et fit un grand massacre, sans distinction d'âge ni de sexe. Ainsi donc, parce qu'il se livra à des actes de cruauté dans Ba-

larent ei diripientes spolia suæ regionis, et vastantes terram absque resistentia aliqua, cum tamen prius omnes obedirent ad nutum, » sicut testatur regina Sabba, ut patet in III. lib. *Reg.* Ad magna igitur promotus in principio sui regiminis propter divinam reverentiam quam exhibuit, in fine sui regiminis decidit in vilia propter delicta quæ commisit : « quia miseros facit populos peccatum. » Tradunt tamen Hebræi, ut Hieronymus refert in commento super *Ecclæs.* quod in fine vitæ suæ ex multis vexatus suum recognovit errorem, seque disposuit ad penitentiam in commissis, librumque præfatum composuit, in quo sicut expertus cuncta diffinit vanitati subjacere, subjiciens se divino timori ad suorum observantiam mandatorum. Unde in fine prædicti libri concludit : « Finem loquendi pariter audiamus, Deum

time et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo. » Sed et præter reges deicolos quid de principibus ethnicis dicam ? qui quamdiu fuerunt Deo grati, virtutumque cultores, floruerunt in dominio. Cum vero ex elatione domini ad contrarium se converterunt, mala morte vitam finirent, sicut contigit de præfato Cyro rege Persarum monarcha. Tradunt enim historiæ de ipso, quod cum totam subjugasset Asiam, Parthiam, Schyrtiamque ferro perdomuit, tandem longum certamen Schyrtis inferens, dominante tunc Tarmari regina dictæ gentis, quæ Massagetia vocabatur, primo quidem cum filio dictæ reginæ adolescentulo dimicavit, ipsumque vicit et occidit, nullique parcens ætati, ingentem multitudinem peremit. Quia ergo crudelitatem exercuit et in Babylonia et in regno Lydiæ, quia in utroque reges et

bylone et dans le royaume de Lydie, et qu'il fit périr de mort violente les rois et les princes de ces deux pays, comme il avoit fait chez les Massagètes, il fut condamné et puni de Dieu. Car l'histoire rapporte que cette reine, ayant réuni contre lui une armée composée de Scythes, de Parthes et de Massagètes, lui tendit des embûches au milieu des montagnes, fit invasion sur son camp et y mit un tel désordre, que deux cent mille hommes de ce prince perdirent la vie dans la mêlée, qu'il y fut pris, et qu'après lui avoir fait couper la tête, la reine fit mettre son corps dans une outre pleine de sang, et qu'on lui crioit en l'insultant : « Tu as eu soif de sang, bois-en donc, » la mort ignominieuse qu'il avoit subie étant la punition de sa cruauté. Tous les monarques qui lui succédèrent, comme Alexandre le Grand en Grèce, qui ne cessa d'accroître sa puissance tant qu'il traita ses Macédoniens avec bonté, appelant ses soldats pères, parce qu'il étoit plus jeune qu'eux ; mais étant devenu ingrat envers eux, il fut empoisonné par sa sœur ; et surtout, parce que après sa victoire sur Darius, ayant épousé sa fille, il négligea la conduite de ses affaires, dans un honteux oubli de sa gloire, il se livra au plaisir, et termina sa vie par une fin lamentable. On peut citer une foule d'autres exemples de princes païens, comme Jules-César, Annibal, qui finirent d'une manière tragique pour avoir abusé du pouvoir. En sorte qu'on peut leur appliquer ces paroles de l'Ecclésiaste : « C'est quelquefois pour son malheur que l'homme obtient le pouvoir. » Et encore celles-ci du prophète Isaïe, qui s'appliquent à tous les tyrans. Car après avoir prouvé qu'ils sont les exécuteurs de la justice divine envers les pécheurs, comme les bourreaux des rois, comme nous l'avons déjà dit, lorsqu'il dit : « Assur est la verge de ma fureur, » il ajoute aussitôt : « Mais il ne jugera pas ainsi et son cœur ne pensera pas qu'il agit comme l'instrument de Dieu, pour

principes mala morte trucidavit et in regno Massagetarum similiter fecit, in hoc eodem judicio similiter cum Deus punivit. Narrant enim historiæ, quod dicta regina congregavit exercitum contra ipsum, Schytas videlicet, Massagetas et Parthos, et in quibusdam montibus dicta regina insidiis compositis invasit castra ejusdem, et sic impetu armorum absorbuit, quod ducenta millia fuerunt occisa præfati principis et ipse captus, cui amputato capite, regina ipsum in utre sanguine pleno mandavit includi, et sic invective acclamabatur eidem : « Sanguinem sitisti, sanguinem bibe, » quasi ipsa mors ignominiosa quam passus est fuerit argumentum suæ atrocitatis. Omnes etiam monarchæ ipsum sequentes, ut in Græcia Magnæ Alexander, quamdiu cum reverentia suos tractavit Macedones, vocans milites suos patres tan-

quam antiquiores, optime processit in monarchia; sed eisdem existens ingratus, a sorore venenatus est; et præcipue, quia post victoriam Darii, accepta filia in conjugio, militaria cepit postponere luxuriæ vitæ intendens, et sui immemor factus dolorosa morte vitam finivit; et sic de multis aliis principibus ethnicis exemplum potest adduci, ut de Julio Cæsare et Annibale, qui propter abusum domini diro necati sunt exitu, ut eis conveniat quod in *Ecclésiaste* scribitur : « Interdum dominatur homo homini in malum suum. » Necnon et illud *Isaie* prophetæ, quod in omnibus tyrannis locum habet. Cum enim ostendisset, ipsos esse divinæ justitiæ exactores contra peccatores, sicut carnifices dominorum, ut manifestum est supra, cum dixit : « Assur virga furoris mei, » etc., statim subdit : « Ipse autem non sic arbitrabitur, et cor

briser son cœur et pour la destruction d'un grand nombre de nations, car il a dit : est-ce que nos princes ne sont pas tous rois ? » attribuant ses succès à sa puissance et non à celle de Dieu, qui le pousse à punir les transgresseurs de ses commandements. Mais le Seigneur blâme aussitôt dans ce texte l'ingratitude des tyrans qui ont enflé leur cœur d'orgueil, et il les punit sévèrement, comme on le voit par l'exemple des princes dont il a été parlé. Aussi le Prophète ajoute-t-il dans le même endroit : « Est-ce que la hache se glorifiera contre celui qui frappe avec elle et la scie s'élèvera-t-elle contre celui qui l'a faite ? » Comme si la verge s'élevoit contre celui qui frappe avec elle, et le bâton qui n'est que du bois ?

Considérons que la comparaison est très-juste. Car la puissance des grands est à l'égard de Dieu, comme la puissance de la verge pour frapper et la puissance de la scie à l'égard de l'ouvrier qui l'emploie. Or il est clair que la puissance de la scie ou de la hache est nulle sans le bras qui la fait mouvoir et la dirige ; mais il en est ainsi de la puissance d'un chef, hors de Dieu qui la dirige et qui la fait mouvoir. C'est donc d'un fol orgueil de se prévaloir de sa puissance. La raison en est évidente et peut se conclure des paroles du Philosophe que nous avons citées. Parce que la puissance d'un moteur quelconque tient à celle du premier moteur et n'en est que l'instrument. C'est pourquoi une telle complaisance est odieuse au Seigneur et que ceux qui s'en rendent coupables s'élèvent contre la puissance divine. Aussi il est écrit dans le livre de Judith, que « Dieu humilie ceux qui se glorifient de leur puissance ; » et le prophète Isaïe ajoute : « C'est pour cela que le Dominateur, le Seigneur des armées fera sécher de maigreur les forts (d'Assyrie), et sous sa victoire il se formera un feu

ejus non sic existimabit, quasi sic agat ut Dei instrumentum, ad conterendum erit cor ejus, et ad interfectionem gentium non paucarum, dixit enim : Numquid non principes nostri simul reges sunt ? » attribuens videlicet suæ virtuti et non Dei, qui movet ipsum ad puniendum transgressores divinatorum mandatorum. Hanc autem ingratitude ad præsumptionem tyrannorum Dominus statim ibidem redarguit, et gravissime punit, ut in jam dictis principibus patet. Unde subdit Propheta in eodem loco : « Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secatur in ea ? An exaltabitur serra contra eum qui se fecit ? » Quomodo si elevetur virga contra elevantem eam et exaltetur baculus qui utique lignum est.

Ubi consideranda est similitudo, quæ valde congrua est. Sic enim se habet virtus dominantis ad Deum, sicut virtus baculi

ad percipiendum, et sicut virtus serræ ad artificem. Constat autem quod virtus serræ vel securis in artificio nulla est, nisi per artificem moventem et dirigentem ; ita et de virtute dominantis contingit, quod nulla est sine Deo movente et gubernante. Ergo stultum et præsumptuosum est gloriari de sua virtute. Ista autem ratio satis aperta esse videtur, et haberi potest ex verbis Philosophi supra inductis. Quia virtus cujuslibet mobilis a virtute dependet primi moventis et ejus instrumentum erit ; et hinc est quod Deo talis gloria est displicibilis, quia tales derogant divinæ potentie. Propter quod scribitur in *Judith*, quod « de sua virtute gloriantes Deus humiliat, » et ideo subjungit dictus Propheta *Isa.* : « Propter hoc mittet dominator Dominus exercituum in pinguibus ejus tenuitatem et subtus gloriam ejus succensa ardebit quasi combustio ignis. » In quo

qui le consumera. » Ce qui signifie la peine du sens, qui est infligée à ces tyrans, et l'anéantissement de leur puissance, comme on l'a vu dans les passages que nous avons cités. Il est donc prouvé que toute puissance soit légitime, soit tyranique, vient de Dieu, selon les différentes lois de son incompréhensible justice.

CHAPITRE IX.

L'homme a un empire naturel sur tous les animaux sauvages et toutes les créatures privées de raison. Comment et pour quelles raisons.

Nous allons traiter maintenant des différentes espèces de domination, selon les modes et les degrés renfermés dans les dénominations de puissance et d'autorité. La première qui appartient à l'homme par droit de nature, s'étend à tout, comme dit saint Augustin au dix-huitième livre de la Cité de Dieu, en quoi il est d'accord avec ce qu'écrivit Aristote dans le premier livre de son traité de la République. L'Écriture sainte confirme ce droit, lorsque Dieu, après avoir créé l'univers, dit à la nature humaine, dans Adam : « Dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux de la terre ; » ce qui montre qu'il donna cette puissance à la nature humaine, qu'il venoit de créer. Car celui qui dit : « Que la terre produise une herbe verdoyante ; » et qui, par cette parole, donna aux arbres la puissance de germination, nous a dit également : « Dominez sur les poissons de la mer, etc. » Ce qui suffit pour prouver que le domaine de l'homme sur les autres créatures est naturel. Le Philosophe prouve par la même raison, que la chasse aux animaux et aux oiseaux est de droit naturel. Saint Augustin l'établit encore dans le livre que nous avons cité, par la puissance qu'avoient nos premiers ancêtres, qui étoient gardes de troupeaux, lesquels sont des richesses naturelles, comme

significatur pœna sensibilis, quæ talibus infertur tyrannis, et annihilatio principatus ut in prædictis est inmanifestum. Relinquitur igitur a Deo omne esse dominium, sive legitimum, sive tyrannicum, secundum varias rimas suæ investigabilis providentiæ.

CAPUT IX.

Hic sanctus doctor declarat, quod homo naturaliter dominatur animalibus sylvestribus et aliis rebus irrationabilibus, et quomodo, quod probatur multis rationibus.

Nunc igitur accedendum est ad diversas species dominandi, secundum diversos modos et gradus in hominibus dominii et principatus. Et primus quidem generalis est omnium, qui competit homini, secundum naturam, ut tradit Augustinus XVIII De Civ. Dei. in quo casu et Philosophus

concordat in I. Polit. Hoc autem et Scriptura sacra confirmat, quando in sui creatione tanquam data est potestas dixit : « Dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli, et universis animantibus quæ moventur super terram. » in quibus ostenditur, quod naturæ institutæ humanæ talem indidit potestatem. Qui enim dixit : « Germinet terra herbam virentem, » et ex tali dicto data est potestas arboribus germinandi, dixit et nobis similiter : « Dominamini piscibus maris, » etc. Et sic ex jam dictis apparet, quod dominium hominis super cæteras creaturas est naturale. Unde et Philosophus probat secundum eandem rationem, quod venationes et aucupia sunt a natura. Et Augustinus in prædicto libro hoc probat, per dominium quod antiqui Patres soliti erant ha-

nous l'avons démontré plus haut. Et malgré que le péché ait diminué ce pouvoir, puisque de vils animaux sont plus forts que nous et nous font la guerre, ce qui n'a lieu qu'à cause de notre déchéance, nous possédons d'autant plus cette autorité, que nous approchons davantage de l'état d'innocence, que l'Évangile nous fait espérer, si nous sommes les imitateurs de Jésus-Christ dans la justice et la sainteté.

Car, comme le Seigneur exhortoit ses disciples à sauver les âmes par la prédication de la parole de Dieu, il leur prédit qu'ils auront une souveraine puissance sur les animaux, par ces paroles : « Ils chasseront les démons en mon nom, ils parleront de nouveaux langages, ils toucheront les serpents sans qu'ils leur fassent de mal, et s'ils boivent du poison il ne leur sera point nuisible. » Ce que nous avons vu s'accomplir dans des personnages saints et parfaits, comme on le lit dans les Vies des saints. On lit encore dans les Actes des Apôtres, qu'une vipère ayant mordu saint Paul, il ne s'ensuivit aucun mal, de même du poison qu'on offrit à saint Jean ; et ainsi d'une foule d'autres saints qui marchaient sur d'affreux crocodiles et autres reptiles vénéneux qui vivent dans le Nil, afin que s'accomplît encore ce que dit le Seigneur à ses disciples, dans l'Évangile de saint Luc, chap. X : « Voilà que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions et toute la puissance malfaisante de l'ennemi. » On peut assigner trois raisons pour lesquelles il convenoit que l'homme exerçât ce pouvoir dès le principe de sa création.

D'abord par l'ordre naturel. Car de même que dans la génération des créatures il y a un ordre qui procède de l'imparfait au parfait, puisque la matière est faite pour la forme et la forme imparfaite pour une plus parfaite; de même dans l'usage des choses naturelles, car ce

here, ut pastores essent pecorum quæ et divitiæ naturales diffinitæ sunt supra. Et quamvis tale dominium diminutum sit propter peccata, quia etiam vilia animalia dominantur in nobis et facta sunt nobis nociva, quod non contingit in homine nisi propter dictam causam, tanto magis tamen participamus de dicto dominio, quanto magis ad statum attingimus innocentia, quod etiam vox evangelica nobis promittit si ejus imitatores fuerimus in justitia et sanctitate.

Cum enim Dominus exhortaretur discipulos ad animarum salutem verbum Dei prædicando, sic de eisdem virtutem denuntiat, dicens : « In nomine meo demonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent, et si mortiferum quid haberent, non eis nocebit. » Quod experimento didicimus in virtuosis et perfectis-

simis viris, ut in gestis sanctorum Patrum scribitur. Et de beato Paulo traditur in *Act. Apost.*, quia vipera ipsum non læsit, nec beatum Joannem Evangelistam venenum; et sic de multis aliis sanctissimis Patribus, qui super crocodillos atrocissimas bestias, sive venenosa reptilia Nilum vadabant, ut impleretur in eis quod Dominus in *Luca* dixit discipulis, X : « Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici. » Istius autem domini in prima hominis institutione collati ex triplici via ratio congruentia assignari potest.

Primo quidem ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum naturalium intelligitur quidam ordo quo de imperfecto ad perfectum proceditur, nam materia est propter formam et forma imperfectior est propter perfectiorem, ita et

qu'il y a d'imparfait sert à ce qu'il y a de parfait. Les plantes se nourrissent des sucres de la terre; les animaux des plantes, et l'homme des plantes et des animaux. Ce qui nous fait dire que l'homme a le domaine naturel des animaux. C'est pourquoi, comme nous l'avons indiqué plus haut, le Philosophe prouve dans le premier livre de son traité de la République, que la chasse aux animaux sauvages est naturellement juste; parce que l'homme s'empare, par ce moyen, de ce qui lui appartient par droit de nature. Secondement, par suite d'un ordre providentiel, qui gouverne toujours les choses inférieures par les supérieures. En sorte que, puisque l'homme est au-dessus des autres animaux; puisqu'il a été créé à l'image de Dieu, il est juste que les animaux soient assujettis à sa puissance. Troisièmement, par les aptitudes de l'homme et des autres animaux. Car il y a dans les animaux une certaine aptitude instinctive à quelques actes particuliers, en rapport avec leurs besoins naturels, tandis que dans l'homme il y a une habileté réfléchie, qui est la raison de ses actes naturels. Or, tout ce qui vient par participation est dépendant de ce qui est en essence et général. Ce qui prouve que les animaux sont soumis à l'homme par droit de nature.

D'après les observations que nous avons faites, on peut juger si le domaine de l'homme sur l'homme est naturel ou permis de Dieu, ou seulement toléré, parce que si on veut parler du domaine par l'esclavage, il a été introduit par le péché, comme on l'a dit plus haut. Mais si on entend le domaine qui implique l'obligation de conseil et de direction, on peut l'appeler quasi naturel, parce qu'il eût pu exister même dans l'état d'innocence. C'est le sentiment de saint Augustin, Cité de Dieu, ch. XIX. Et ce domaine convenoit à l'homme en tant qu'il est naturellement social, ou fait pour être gouverné, comme nous l'avons dit

in usu rerum naturalium; nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum. Plantæ enim utuntur terra ad suum nutrimentum, animalia vero plantis, homo autem plantis et animalibus. Unde concluditur quod homo naturaliter dominatur animalibus; propter quod, sicut superius est tactum, Philosophus probat in I. *Polit.*, quod venatio animalium sylvestrium est justa naturaliter; quia per eam homo sibi vendicat quod naturaliter est suum. Secundo apparet, et hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat, unde cum homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter hominis gubernationi alia animalia subduntur. Tertio apparet idem ex proprietate hominis et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum æstimationem natura-

lem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine vero reperitur quædam utilis prudentia, quæ est ratio naturalium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei, quod est per essentiam universaliter. Unde patet quod est naturalis subjectio aliorum animalium ad hominem, sed utrum dominium hominis super hominem sit naturale, vel a Deo permissum, vel provissum, ex jam dictis veritas haberi potest, quia si loquamur de dominio per modum servilis subjectionis, introductum est propter peccatum, ut dictum est supra; sed si loquamur de dominio prout importat officium consulendi et dirigendi isto modo quasi naturale potest dici, quia etiam in statu innocentie fuisset. Et hæc est sententia Augustini XIX. *De Civ. Dei*: unde istud dominium ei competebat in quantum ho-

déjà. Il faut qu'une société soit liée par des lois d'une mutuelle dépendance. Or donc, tout ce qui a des rapports mutuels de dépendance, implique nécessairement un principe d'autorité et de direction, comme le dit le Philosophe dans le premier livre de sa Politique. La raison de l'ordre ou la nature en est encore une preuve, parce que, comme l'écrivit saint Augustin dans l'ouvrage cité, l'ordre n'est autre chose que la disposition régulière de choses égales et différentes, à la place qui leur convient. D'où il est évident que le mot d'ordre implique l'inégalité, et cela est de la raison du pouvoir. D'après cette considération, le domaine de l'homme sur l'homme est de droit naturel, il existe parmi les anges, il a été dans l'état d'innocence; il existe encore maintenant en ce sens que l'ordre est en rapport avec le rang et la dignité de l'homme.

CHAPITRE X.

Du domaine de l'homme selon son rang et sa dignité, et premièrement, de l'autorité du Pape, comment elle a la prééminence sur toutes les autres.

Il y a quatre espèces d'autorités, pour la même raison et qui viennent de la même source. Parce qu'il y en a une qui est en même temps sacerdotale et royale, une autre seulement royale, qui comprend l'autorité impériale et ainsi toutes les autres, comme nous le verrons dans la suite, la troisième est l'autorité républicaine, la quatrième économique. La première a la supériorité sur les autres par plusieurs raisons. Mais la principale est celle que lui donne son institution divine, c'est-à-dire de Jésus-Christ. Car comme toute puissance lui a été donnée en sa qualité d'homme, comme on le voit dans saint Matthieu, chap. XVI, il donna son autorité à son vicaire, quand il dit : « Je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise,

mo est sociale naturaliter, sive politicum, ut dictum est supra. Talem autem societatem oportet ad invicem ordinari. In his autem quæ sunt ad invicem ordinata, oportet semper aliquid esse principale et dirigens primum, ut tradit Philosophus in I. *Polit.* Hoc etiam ostendit ipsa ratio ordinis, sive natura, quia ut per Augustinum scribitur in prædicto libro, ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio. Unde manifestum est quod nomen ordinis inæqualitatem importat, et hoc est de ratione dominii; et ideo secundum hanc considerationem dominium hominis super hominem est naturale, et est in angelis, et fuisset in primo statu, et est etiam modo, de quo nunc per ordinem est dicendum, secundum ipsius dignitatem et gradum.

CAPUT X.

Hic sanctus doctor declarat de dominio hominis secundum gradum et dignitatem, et primo de dominio Papæ qualiter præfertur omni dominio.

Recipit igitur divisionem dominium quadrimembrum ex eadem causa et ratione. Quia quoddam est sacerdotale et regale similiter; aliud autem est regale solum, sub quo imperiale sumitur, et sic de aliis, ut infra patebit. Tertium vero politicum. Quartum autem æconomicum. Primum autem cæteris antefertur multiplici via; sed præcipua sumitur ex institutione divina, videlicet Christi. Cum enim eidem secundum suam humanitatem omnis sit collata potestas, ut patet in *Matth.*, XVI, dictam potestatem suo communicavit vicario cum dixit: « Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo

je te donnerai les clefs du royaume des cieux, tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans le ciel, et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans le ciel. » Ces paroles renferment quatre raisons qui toutes expriment l'autorité de Pierre et de ses successeurs sur tous les fidèles, et pour lesquelles le souverain Pontife, évêque de Rome, peut être appelé, à juste titre, pontife et roi. Car si Notre-Seigneur Jésus-Christ est appelé ainsi, comme le prouve saint Augustin dans le dix-septième livre de la Cité de Dieu, il n'est point déplacé de donner ce nom à son successeur, sans qu'il soit besoin d'exposer les raisons qui appuient cette vérité, parce que cela est évident. Mais revenons aux motifs que nous n'avons fait qu'exposer, dont le premier ressort de la magnificence du nom qui lui est donné, le second de la force de son autorité, le troisième de son étendue, le quatrième de sa plénitude.

La première raison se tire des paroles de Notre-Seigneur : « Je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise. » Par cette parole, comme l'exposent les saints docteurs, entre autres saint Hilaire et saint Augustin, le Seigneur montre la puissance de Pierre, parce qu'il est appelé Pierre, de la pierre qui est Jésus-Christ, comme dit l'Apôtre, qu'il avoit déjà confessé, et qu'il obtient ce nom et cette autorité par une certaine participation, et qu'il a mérité d'entendre ces paroles : « Et je bâtirai mon Eglise sur cette pierre, » comme pour montrer que toute autorité parmi les fidèles dépend de Pierre et de ses successeurs.

La seconde condition de l'autorité implique la force, ce qui est figuré par les paroles suivantes : « Et les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle. » On entend par les portes de l'enfer les cours des tyrans et des persécuteurs de l'Eglise, comme l'expliquent

Ecclesiam meam. Et tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cœlis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cœlis. » Ubi quatuor ponuntur clausulæ omnes significativæ dominii Petri suorumque successorum super omnes fideles et propter quas merito summus Pontifex romanus episcopus dici potest, rex et sacerdos. Si enim Dominus noster Jesus Christus sic appellatur, ut Augustinus probat XVII. *De Civ. Dei*, non videtur incongruum suum sic vocare successorem, circumscriptis rationibus quæ possent adduci, quia satis est clarum; sed redeundum est ad clausulas jam dictas, quarum una sumitur ex nominis inpositi magnitudine, secunda vero ex dominii fortitudine. Tertia autem ex dominii amplitudine. Quarta ex dominii plenitudine.

Primam igitur partem præfatam accipi-

mus, cum Dominus dicit : « Ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. » In hoc enim nomine, ut sacri exponunt doctores, sicut Hilarus et Augustinus, Dominus potentiam Petri insinuat, quia a petra quæ est Christus, ut dicit Apostolus, cujus confessionem Petrus præmiserat, Petrus est appellatus, ut secundum etiam quamdam participationem nomen acquirat et potestatem et audire mereatur : « Et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, » quasi totum dominium inter fideles ex Petro dependeat et ejus successores.

Secunda vero clausula dominii importat fortitudinem. Quod significat verbum quod sequitur, « et portæ inferi non prævalent adversus eam, » quæ sunt curiæ tyrannorum et persecutorum Ecclesiæ, ut doctores sacri ibidem tradunt, sic dictæ, quia sunt causa omnium peccatorum intra

les saints docteurs, lesquelles sont appelées ainsi, parce qu'elles sont la cause de tous les péchés dans l'Eglise militante. Car tous les grands coupables ont recours à de tels princes, comme cela eut lieu à la cour de Frédéric, de Conrad et de Manfred ; mais ils ne purent prévaloir contre l'Eglise romaine, et même ils firent une fin malheureuse, parce que, comme il est dit au livre de la Sagesse, ch. III : « La race injuste aura une fin funeste. »

La troisième condition de l'autorité est son étendue, que Notre-Seigneur désigne par ces paroles : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, » par lesquelles ils nous démontre le pouvoir de Pierre et de ses successeurs, qui s'étend à toute l'Eglise, c'est-à-dire à l'Eglise militante et à l'Eglise triomphante, qui sont désignées par le royaume des cieux et qui sont fermées par les clefs de Pierre.

Ce que le Seigneur ajoute en dernier lieu, signifie la plénitude de l'autorité : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. » Car, comme le souverain Pontife est le chef du corps mystique de tous les fidèles de Jésus-Christ et que toutes les sensations et tous les mouvements du corps viennent de la tête, il en est de même de notre proposition. A cause de quoi il faut dire, que dans le souverain Pontife gît la plénitude de toutes les graces, parce que lui seul peut donner la rémission pleine et entière de tous les péchés, pour qu'on puisse lui appliquer ces paroles que nous disons du Seigneur, notre premier chef : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » Si on prétend que ces paroles ne s'appliquent qu'au pouvoir spirituel, on commet une erreur, parce que le corporel et le temporel dépend toujours du spirituel et de l'éternel, comme une opération du corps d'une faculté de l'ame. De même donc que le corps a l'être, la force et le mouvement par l'ame, comme ceci est prouvé par Aristote sur l'Immortalité de l'ame

Ecclesiam militantem. Ad tales enim principes omnes scelerati recurrunt, ut accidit in curia Federici, et Coradini, et Manfredi; sed tales non prævaluerunt adversus Ecclesiam romanam. Imo omnes mala morte extirpati sunt, quia ut dicitur in lib. Sap., III: « nationes iniquæ diræ sunt consummationis. »

Domini vero amplitudo ostenditur, cum subjungit Dominus, « et tibi dabo claves regni cælorum. » In hoc enim insinuat, nobis potestas Petri et successorum suorum quæ se extendit ad totam Ecclesiam, scilicet militantem et triumphantem, quæ per regnum cælorum designantur et quæ clauduntur clavibus Petri. Sed domini plenitudo ostenditur, cum ultimo dicitur, « et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis, et quodcumque

*solveris super terram, erit solutum et in cælis. » Cum enim summus Pontifex sit caput in corpore mystico omnium fidelium Christi, et a capite sit omnis motus et sensus in corpore vero, sic erit in proposito. Propter quod oportet dicere in summo Pontifice esse plenitudinem omnium gratiarum, quia ipse solus confert plenam indulgentiam omnium peccatorum, ut competat sibi, quod de primo principe Domino dicimus, quia « de plenitudine ejus nos omnes accepimus. » Quod si dicatur ad solam referri spiritualem potestatem, hoc esse non potest, quia corporale et temporale ex spirituali et perpetuo dependet, sicut corporis operatio ex virtute animæ. Sicut ergo corpus per animam habet esse, virtutem et operationem, ut ex verbis Philosophi et Augustini *De immort. anim.* patet, ita et*

et par saint Augustin, de même la juridiction temporelle des princes vient de l'autorité spirituelle de Pierre et de ses successeurs. On peut tirer cette conclusion de la conduite des souverains pontifes envers les rois, lesquels se soumirent à l'autorité temporelle. Le premier exemple que nous pouvons en donner est celui de Constantin, qui se soumit au pape Sylvestre. Le second, celui de Charlemagne, que le pape Adrien nomma empereur; le troisième, celui d'Othon I^{er}, que le pape Léon fit également empereur, comme le raconte l'histoire. Mais l'autorité des souverains pontifes, en cette matière, est assez prouvée par la déposition de différents princes par autorité apostolique. Car nous voyons que le pape Zacharie appliqua ce pouvoir envers le roi des Francs, qu'il déposa et délia tous ses vassaux du serment de fidélité. Ainsi d'Innocent III, qui déposa Othon IV, et Honorius, successeur immédiat d'Innocent III, Frédéric II. Il est vrai que les souverains pontifes n'ont frappé, dans ces circonstances, qu'à raison de l'abus que ces princes faisoient de leur autorité, parce que le pouvoir royal, comme tout autre pouvoir, n'existe que pour l'avantage du peuple. Aussi appelle-t-on pasteurs ceux qui sont chargés de veiller aux intérêts de ceux qui leur sont soumis. Autrement ce ne sont point des maîtres légitimes, mais des tyrans, comme le prouve Aristote et comme nous l'avons dit plus haut. Aussi saint Jean rapporte que le Seigneur alla jusqu'à fatiguer son successeur, saint Pierre, en lui demandant, par trois interrogations successives, que s'il l'aimoit il paise son troupeau. « Pierre, dit-il, m'aimes-tu, pais mes brebis. » Saint Jean, ch. XXI. Comme si tout le soin pastoral consistoit dans l'intérêt du troupeau.

Supposé donc qu'il se conduise selon que l'exige l'utilité du troupeau, comme le veut Jésus-Christ, son autorité est au-dessus de toutes

temporalis jurisdictio principum per spiritualem Petri et successorum ejus. Cujus quidem argumentum assumi potest per ea quæ invenimus in actis et gestis summorum Pontificum et Imperatorum, quia temporali jurisdictioni cesserunt. Primo quidem de Constantino apparet, qui Sylvestro in imperio cessit. Item, de Carolo Magno quem papa Adrianus imperatorem constituit. Idem de Ottono I, qui per Leonem creatus et imperator est constitutus, ut historiæ referunt; sed ex dispositione principum autoritate apostolica facta, satis apparet ipsorum potestas. Primo enim invenimus de Zacharia hanc potestatem exercuisse super regem Francorum, quia ipsum a regno deposuit et omnes barones a juramento fidelitatis absolvit. Item de Innocentio III, qui Ottoni IV imperium abstulit; sed et Federico II hoc idem accidit

per Honorium Innocentii immediatum successorem. Quamvis in omnibus istis summi pontifices non extenderent manum nisi ratione delicti, quia ad hoc ordinatur eorum potestas et cujuslibet domini, ut prosint gregi: unde merito pastores vocantur, quibus vigilantia incumbit ad subditorum utilitatem. Alias non sunt legitime domini, sed tyranni, ut probat Philosophus et dictum est supra: unde Dominus utitur in Joan. quadam importuna interrogatione, ter quærens a suo successore beato Petro quod si ipsum diligit, gregem pascat. « Petre, inquit, amas me, pasce oves meas, » Joan., XXI. Quasi in hoc consistit tota pastoralis cura, profectus videlicet gregis.

Hoc ergo supposito, quod pro utilitate gregis agat sicut Christus intendit, omne upergreditur dominium, ut ex dictis ap-

les autres, comme nous l'avons prouvé par ce qui précède. Ce qui est encore démontré par la première vision de Nabuchodonosor, qui aperçut une statue dont la tête étoit d'or, la poitrine et les bras étoient d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, et les jambes de fer; une partie des pieds étoit de fer et l'autre d'argile. Mais pendant qu'il contemploit cette statue, une pierre se détacha seule de la montagne et la brisa entièrement. Cette pierre devint une grande montagne qui remplit toute la terre. Le prophète Daniel, comme le disent saint Jérôme et saint Augustin, applique cette vision à quatre monarchies. La tête d'or signifie celle des Assyriens, la poitrine et les bras d'argent celle des Mèdes et des Perses, le ventre et les cuisses d'airain la monarchie des Grecs, enfin les jambes de fer et les pieds de fer et d'argile celle des Romains. « Mais après cela, dit le Prophète, le Seigneur Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne périra jamais, sa puissance ne sera pas donnée à un autre peuple, il réduira en poudre tous les autres royaumes, tandis que lui subsistera éternellement. » Nous appliquons toute cette prophétie au Christ, et après lui à l'Eglise romaine, si elle met tous ses soins à bien paître son troupeau.

Il faut encore remarquer que la divine institution du souverain pontificat ne peut pas être abolie, parce que Jésus-Christ a pris seulement ses vicaires pour ses ministres et les dispensateurs de ses mystères, comme le dit l'Apôtre dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. IV : « Que l'homme nous regarde comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. » Car le Christ seul a fondé l'Eglise, dont il a confié le soin à Pierre et aux prêtres. Or, personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, qui est le Christ Jésus. Aussi les saints docteurs donnent-ils à Jésus-Christ un pouvoir qui ne fut point donné à Pierre, ni à ses

paret; quod ex visione prima Nabuchodonosor satis est manifestum de statua, videlicet quam vidit, de cuius caput aureum, pectus et brachia de argento, venter et femur de æro, tibiæ vero ferreæ. Pedum autem quædam pars ferrea, quædam fictilis; sed dictam statuam dum contemplatur, abscisus est lapis de monte sine manibus et omnia prædicta contrivit. Hic autem lapis factus est mons magnus et implevit universam terram, quam quidem visionem Daniel propheta, ut Hieronymus et Augustinus exponunt, ad quatuor monarchias adaptat, Assyriorum videlicet pro aureo capite; Medorum et Persarum pro argento in brachiis et pectore; Græcorum vero monarchiam pro æreo ventre et femore; sed Romanorum ultimo pro tibiis ferreis et pedibus partim ferreis, partim vero fictilibus. « Sed post hæc suscitabit,

ait Propheta, Dominus Deus cœli, regnum quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus populo alteri non tradetur, comminuetque universa regna et ipsum stabit in æternum; » quod lotum ad Christum referimus; sed vice ejus ad romanam Ecclesiam, si ad pascendum gregem ejus intendat.

Attendendum etiam quod divina institutio destitui non potest, quia solum dispensatores et ministros assumpsit suos vicarios Christus, sicut Apostolus dixit I. ad Cor., IV : « Sic nos, inquit, existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores ministeriorum Dei. » Solus enim Christus fundavit Ecclesiam, cujus ministerium Petro et pastoribus commisit. Fundamentum autem aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Jesus. Unde sacri doctores quamdam po-

successeurs, et qu'ils appellent un pouvoir supérieur; c'est qu'en effet le pouvoir de Pierre est loin d'égaliser celui de Jésus-Christ qui le dépasse infiniment. Car Jésus-Christ pouvoit sauver sans baptême. C'est pourquoi saint Jérôme dit dans son commentaire de saint Matthieu, « qu'il ne guérit personne pour le corps dont il ne sauvât l'ame, et cependant sans le baptême, ce que saint Pierre ne pouvoit pas faire. » Aussi baptisa-t-il le centurion Corneille et toute sa famille, comme on le voit dans les Actes des Apôtres, même après la descente du Saint-Esprit. Le Christ pouvoit encore changer la matière et la forme des sacrements, ce que ne peuvent ni Pierre, ni ses successeurs. Arrêtons-nous ici pour le moment, et laissons aux sages à traiter cette matière avec plus de profondeur et de talent. On ne peut cependant pas conclure ce chapitre autrement qu'en disant que les pasteurs de l'Eglise, vicaires de Jésus-Christ, sont au-dessus de toute autorité.

CHAPITRE XI.

Du gouvernement royal; en quoi il consiste; comment il diffère du gouvernement républicain; les différentes raisons qui établissent cette différence.

Nous allons traiter maintenant du gouvernement royal, et nous établirons les distinctions qui le différencient selon les divers pays, et nous dirons de quelle manière l'autorité royale a été exercée par différents rois. Et d'abord, l'Ecriture sainte expose, dans le Deutéronome, les lois qui régissent l'autorité royale, autrement que ne le fait le prophète Samuel au premier livre des Rois. Tous deux cependant l'établissent, de la part de Dieu, pour l'utilité des sujets, quoique d'une manière différente, car c'est là le propre des rois, comme dit le Philosophe au huitième livre de son traité de

testatem Christo attribunnt, quam Petrus non habuit, nec sui successores, et ipsam potestatem excellentem nuncupant, et sic potestas Petri et successorum ejus non adæquatur potestati Christi, immo omnino transcendit. Potuit enim Christus sine baptismo salvare, propter quod et Hieronymus dicit super Matthæum, quod « nullum sanavit in corpore quam non sanavit in mente, et tamen sine baptismo, quod tamen Petrus non potuit. » Unde et Cornelium Centurionem, ut in *Act. Apost.* legitur, cum tota sua familia baptizavit, etiam post adventum Spiritus sancti. Potuit etiam mutare Christus formam sacramentorum et materiam, quod Petrus non potuit nec successores ejus. Hæc ad præsens dicta sufficiant, subtiliora a sapientibus relinquendo, et altiora quæ dici possent. In hoc tamen sistat conclusio præsentis capi-

tuli, Vicarios Christi pastores Ecclesie cunctis debere præferri, ex jam dictis causis.

CAPUT XI.

Hic sanctus doctor declarat de dominio regali, in quo consistit, et in quo differt a politico, et quo modo distinguitur diversimode secundum diversas rationes.

Nunc autem ad regale dominium est procedendum, ubi est distinguendum de ipso secundum diversas regiones, et prout a diversis varie invenitur traditum. Et primo quidem in sacra Scriptura aliter leges regalis domini traduntur in *Deut.* per Moysen, aliter in *I. Reg.* per Samuellem prophetam; uterque tamen in persona Dei differenter ordinat regem ad utilitatem subditorum quod est proprium regum, ut Philosophus tradit in *VIII. Ethic.*: « Cum, inquit, constitutus fuerit rex, non multi-

Morale : « Lorsque, dit-il, un roi aura été choisi, il n'aura pas une multitude de chevaux, il ne ramènera pas son peuple en Égypte, fier de sa nombreuse cavalerie, il n'aura pas plusieurs épouses qui corromproient son cœur, ni d'immenses trésors d'or et d'argent. » La suite de ce livre nous donne le sens de ces paroles : « Il se fera faire une copie de cette loi, il la portera avec lui et il la lira tous les jours de sa vie, afin qu'il apprenne à craindre le Seigneur son Dieu, à garder ses commandements et les cérémonies légales, afin qu'il puisse diriger le peuple selon la loi de Dieu. » C'est pourquoi Salomon demanda à Dieu cette sagesse au commencement de son règne, afin de gouverner dans l'intérêt de ses sujets, comme il est dit au troisième livre des Rois. Le même Moïse ajoute encore dans ce livre : « Son cœur ne s'enorgueillira pas follement au-dessus de ses frères, il n'ira ni à droite, ni à gauche, afin que lui et son fils règnent longtemps sur Israël. » Mais les lois des gouvernements tracées dans le premier livre des Rois, sont surtout adressées au roi, comme on l'a vu dans le second livre, où on trouve des expressions tout-à-fait relatives à la condition des esclaves, et cependant Samuel donne le nom de lois royales à celles qu'il établit, bien qu'elles soient toutes despotiques. Mais ce qu'écrivit Aristote au huitième livre de Morale s'accorde mieux avec les premières lois. Car il établit trois conditions pour un roi dans ce livre. Premièrement qu'un roi est légitime, dont le but principal est le bonheur de ses sujets; secondement, qui se suffit à lui-même et qui abonde de toutes sortes de biens, en sorte qu'il n'accable point ses sujets d'impôts et de tributs. Enfin, celui-là est roi, qui gouverne ses sujets de manière à leur faire le bien, en tant que pasteur de tous. Ces observations nous expliquent la différence qui existe entre le gouvernement despotique et le gouvernement

plicabit sibi equos, nec reducet populum in Ægyptum, equitatus numero sublevatus, non habebit uxores plurimas quæ alliciant animam ejus, neque argenti aut auri immensa pondera, » quod quidem qualiter habet intelligi, supra traditur in hoc libro : « describetque sibi Deuteronomium legis hujus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitæ suæ, ut discat timere Dominum Deum suum, et custodire verba ejus et cæremonias, et ut videlicet possit populum dirigere secundum legem divinam. » Unde et rex Salomon in principio sui regiminis hanc sapientiam a Deo petivit, ad directionem sui regiminis pro utilitate subditorum, sicut scribitur in III. lib. *Reg.* Subdit vero dictus Moyses in eodem libro : « Nec elevetur cor ejus in superfluum super fratres suos, neque declinet in partem dexteram vel si-

nistram, ut longo tempore regnet ipse et filius ejus super Israel. » Sed in I. *Reg.* traduntur leges regni, magis ad utilitatem regis, ut supra patuit in libro II. hujus operis, ubi ponuntur verba omnino pertinentia ad conditionem servilem, et tamen Samuel leges quas tradit, cum sint penitus despoticæ, dicit esse regales. Philosophus autem in VIII. *Ethic.*, magis concordat cum primis legibus. Tria enim ponit de rege in eodem libro, videlicet quod ille legitimus est rex, qui principaliter bonum subditorum intendit. Item, qui per se sufficiens reperitur, et qui omnibus bonis superexcellit, ne videlicet subditos gravet. Item, ille rex est, qui curam subditorum habet, ut bene operentur quemadmodum pastor ovium. Ex quibus omnibus manifestum est, quod juxta istum modum despoticum multum differat a regali, ut idem

royal, comme semble le dire Aristote dans le premier livre de son traité de Politique. De même qu'un royaume n'est pas fait pour le roi, mais le roi pour l'Etat, car Dieu a destiné les rois à régner et à gouverner l'Etat, pour qu'ils maintiennent chacun dans son droit; car telle est la fin du gouvernement. En sorte que s'ils se conduisent différemment, et qu'ils tournent tout à leur profit, ce ne sont plus des rois, mais des tyrans. C'est contre eux que le Seigneur dit dans Ezéchiel : « Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Est-ce que les pasteurs ne doivent pas paître leurs brebis? Vous buviez leur lait et vous preniez leur laine pour vous faire des habits, et vous mangiez ce qui étoit gras et bon; mais vous ne paissiez pas mon troupeau; vous n'avez pas soutenu ce qui étoit foible; vous n'avez pas soigné ce qui étoit malade; vous n'avez pas remis les membres brisés; vous n'avez pas relevé ce qui étoit tombé, et vous n'avez pas cherché la brebis égarée; mais vous leur commandiez avec hauteur et dureté. » Ces paroles nous font voir quelle doit être la forme d'un gouvernement en condamnant ce qui lui est opposé.

Ensuite un royaume se compose d'hommes, comme une maison est faite avec des murailles et le corps humain est composé de membres, comme le dit Aristote au troisième livre de son traité de République. La fin qu'un roi doit se proposer est donc, pour la prospérité de son royaume, la conservation des hommes par le roi. Et c'est de là que le bien général de tout pouvoir tire sa participation de la bonté divine. En sorte que le Philosophe appelle le gouvernement des rois « un bien général et même un bien divin, » parce qu'ils embrassent tout sous leur protection; de même, en effet, que Dieu est le Roi des rois et le Dominateur des dominateurs, au nom duquel les princes règnent, comme il a été prouvé plus haut, nous protège et nous gouverne non pour lui-même, mais pour notre salut, afin que les rois et les autres

Philosophus videtur dicere in I. *Polit.* Item quod regnum non est propter regem, sed rex propter regnum, quia ad hoc Deus providit de eis, ut regnum regant et gubernent, et unumquemque in suo jure conservent; et hic est finis regiminis, quod si ad aliud faciunt in seipsos commodum retorquendo, non sunt reges, sed tyranni. Contra quos dicit Dominus in *Ezech.*: « Vae pastoribus Israel qui pascunt semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus? Lac comedebatis et lanis operiebamini, et quod crassum erat occidebatis, gregem autem meum non pascebatis; quod infirmum fuit non consolidastis, et quod ægrotum non sanastis, quod contractum non alligastis, quod abjectum non reduxistis, et quod perierat non quæstistis, sed cum austeritate imperabatis eis et cum poten-

tia. » In quibus verbis nobis sufficienter forma regiminis traditur redarguendo contrarium.

Amplius autem regnum ex hominibus constituitur, sicut domus ex parietibus et corpus humanum ex membris, ut Philosophus dicit in III. *Polit.* Finis ergo regis est ut regimen prosperetur, quod homines conserventur per regem. Et hinc habet commune bonum cujuslibet principatus participationem divinæ bonitatis; unde bonum commune dicitur a Philosopho in I. *Ethic.* esse « quod omnia appetunt, et esse bonum divinum, » ut sicut Deus qui est rex regum et Dominus dominantium, cujus virtute principes imperant, ut probatum est supra, nos regit et gubernat non propter seipsum, sed propter nostram salutem, ita ut reges faciant et alii domina-

dominateurs de la terre suivent son exemple. Mais comme on ne doit point faire la guerre à ses dépens, et que chacun doit recevoir une récompense de ses travaux par droit de nature, comme le prouve l'Apôtre dans la première Epître aux Corinthiens, il est juste que les princes puissent imposer des tributs et des impôts annuels à leurs sujets. Aussi quand l'Apôtre eut fait voir aux Romains que toute puissance venoit de Dieu, il leur persuada de payer le tribut aux princes, comme une indemnité de leurs peines dans le gouvernement : « Car ils sont les ministres de Dieu et le servent en cela. » Saint Augustin le prouve également en traitant des paroles du Seigneur. Il faut donc conclure qu'un roi légitime, dans le sens du Deutéronome, doit régner et gouverner ainsi. Les exemples nous démontrent cette vérité, parce que tous ceux qui n'ont pas suivi ces principes n'ont pas prospéré.

Et d'abord les rois de Rome qui furent renversés du trône, à cause de leur orgueil et de leur violence, au récit de l'histoire, comme Tarquin le Superbe et son fils. De même Achab et Jézabel son épouse, qui périrent de mort violente, à cause de leur injustice envers Naboth, de qui ils enlevèrent la vigne, comme il est écrit au IV^e livre des Rois. On y voit que les chiens léchèrent le sang de leurs cadavres dans cette même vigne, en punition de l'injustice commise envers Naboth. Mais David n'agit point ainsi, comme on le voit au troisième livre des Rois. Car, voulant élever à Dieu un autel expiatoire pour le péché qu'il avoit commis en faisant, par orgueil, le dénombrement de son peuple, il acheta l'aire d'Ornan, le Jébuséen. Celui-ci voulut lui en faire présent, mais le roi refusa son offre, comme il est rapporté au livre des Paralipomènes, et David lui donna six cents sicles d'or de bon aloi. Ce qui nous fait voir que les rois doivent s'en

tores in orbe. Sed quia nemo militat stipendiis suis unquam, et quodam jure natura de suo labore unusquisque debet reportare mercedem, ut probat Apostolus in I. ad Cor., hinc habemus quod licet principibus a suis tributa percipere et annuos census : unde cum Apostolus ad Romanos probasset omne dominium a Deo esse prosum, ultimo persuadet eisdem retribuere pro labore. Ideo, inquit, et tributa præstatis. « Ministri enim Dei sunt in hoc ipsi servientes. » Augustinus etiam eadem verba pertractans de verbis Domini, hoc idem probat. Concludendum est ergo legitimum regem secundum formam in Deuteronomio traditam, sic debere regere et gubernare. Ad hoc etiam exemplis monemur, quia omnibus agentibus contrarium male cessit.

Primo, quidem regibus romanis, quia

propter eorum superbiam et violentiam quam exercebant, ejecti sunt a regno, ut Tarquinius superbus cum filio, sicut historiarum tradunt. Item, Achab et Jezabel uxor ejus mala morte interierunt pro violentia quam fecerunt Naboth de vinea sua, ut in IV. Reg. scribitur. Traditur etiam ibi quod canes liquerunt sanguinem suorum cadaverum in prædicta vinea, in argumentum maleficii in Naboth commissi ; sed non sic rex David, ut scribitur in III. lib. Reg. Cum enim vellet altare condero ad Deum placandum pro numeratione populi fastuosa nimis offensum, aream emit ab Hareum a Jebuseo. Ipsoque offerente gratis, recusavit rex, et ut scribitur in I. Paralipom., pro præfata area dedit David sexcentos sicles auri justissimi ponderis : per quod habemus quod principes suis debent esse contenti stipendiis, nec subditos suos gra-

tenir à leurs revenus, et qu'ils ne doivent point s'approprier les biens et la richesse de leurs sujets, excepté dans deux cas : par confiscation, comme peine d'un délit et pour utilité publique. Car, dans le premier, il ne fait que punir le mauvais citoyen, dans le second il prend à titre de justice, au nom de laquelle l'autorité a été accordée aux princes, comme nous l'avons dit plus haut. On lit dans le livre des Proverbes, que « la justice affermit le trône d'un roi. » C'est pourquoi la loi divine ordonne de lapider les transgresseurs des commandements de Dieu, et de leur infliger divers supplices; ce qu'on trouvera très-raisonnable, si l'on considère toutes les créatures, et particulièrement le corps humain, dont on retranche le membre le plus vil pour conserver le plus noble. Car on fait l'amputation de la main, pour conserver le cœur et la cervelle qui sont le siège de la vie, ce que l'Évangile lui-même approuve. « Si, y est-il écrit, votre œil, votre main ou votre pied vous scandalisent, » ce que saint Augustin entend de la condition et du rang des personnes, « arrachez-le et le jetez loin de vous; parce qu'il vaut mieux aller au ciel borgne ou boiteux, qu'avoir deux yeux et deux mains et être jeté dans l'enfer. » Ainsi, il est facile de comprendre qu'on peut exiger le sacrifice du bien ou des richesses des sujets, pour le bien de la république, pour la défense de l'état ou pour tout autre cause qui tendroit raisonnablement au bien général : parce que une fois posé que la société est de droit naturel, comme nous l'avons prouvé plus haut, tout ce qui tend à sa conservation sera également de droit naturel. Or, c'est là notre thèse. Ainsi, si vous admettez que l'autorité d'un roi est légitime, il peut exiger de ses sujets tout ce qui peut assurer leur bien.

En outre, l'art imite la nature autant que possible, comme le dit Aristote au second livre de son traité de Physique : et comme la na-

vare possunt in bonis eorum et rebus, nisi in duobus casibus, videlicet ratione delicti, et pro bono communi sui regiminis. Primo enim modo, propter ingratitudinem suos privat feudo fideles, alios autem titulo justitiæ propter quam sunt concessa dominia, ut dictum est supra. Et in *Proverb.* dicitur quod « justitia firmatur thronus regis. » Unde et lex divina transgressores divinorum præceptorum mandat lapidari, et diversis cruciari pœnis; quod quidem consonum videtur, si attendamus ad quamcumque rem creatam, et præcipue ad corpus humanum, quia ut nobilior pars conservetur, abjicimus villorem. Amputamus enim manum, ut conservetur cor et cerebrum, in quibus principaliter hominis vita consistit, quod lex evangelica approbat. « Si, inquit, oculus tuus scandalizat te, et sive manus, sive pes, » quod pro gradu ho-

minum accipit Augustinus, « erue eum, et projice abs te, quia melius est vitam ingredi debilem vel claudum, quam duos oculos et duas manus habentem mitti in gehennam. » Item quod pro bono reipublicæ possit exigere, sicut pro defensione regni, vel pro quacumque alia causa pertinente rationabilius ad bonum commune sui domini, ratio est in promptu, quia supposito quod humana societas sit naturalis, ut probatum est supra, omnia necessaria ad communem conservationem dictæ societatis erunt de jure naturæ; hoc autem est in proposito. Sic igitur supposito legitimo dominio regali, potest rex exigere a subditis quod ad bonum ipsorum requiritur.

Præterea ars imitatur naturam, in quantum potest, ut Philosophus in II. *Physic.* tradit; sed natura non deficit in necessariis. Ergo nec ars, sed inter omnes artes

ture n'est jamais en défaut pour les choses nécessaires, l'art ne le doit pas être davantage. Mais parmi tous les arts et toutes les sciences, le meilleur et le plus étendu est l'art et la science de la vie, comme nous l'avons déjà dit et comme Cicéron le prouve dans ses *Tusculanes*, parce que tous les autres tendent à celui-là; de même dans les nécessités d'un état, le roi qui est l'architecte de la société doit pourvoir à tout les besoins de la vie humaine sociale, aux dépens de la société même. Aussi est-il raisonnable de conclure que dans ce cas, les exactions, les impôts, les tailles et les contributions de tout genre sont légitimes, pourvu qu'ils n'excèdent pas les bornes du besoin. C'est pourquoi saint Augustin commentant ces paroles du Sauveur, dans saint Matthieu, « Rendez à César ce qui appartient à César, » dit : « Il faut donc donner à César ce qu'il demande et obéir à ses ordonnances; mais elles deviennent intolérables, si les fonctionnaires s'enrichissent aux dépens du public. » Et en donnant ces paroles de saint Jean-Baptiste aux soldats : « Ne frappez personne, ne calomniez pas, et contentez-vous de votre solde; » « ceci doit s'entendre, dit-il, des soldats prétoriens et de tous les fonctionnaires. »

Car quiconque exige plus que les impôts ordonnancés est condamné comme concussionnaire et coupable de péculat, par les paroles de saint Jean. Le pouvoir despotique se confond donc avec le pouvoir royal pour ces deux raisons, mais surtout par une exagération de pouvoir qui a amené la servitude, comme dit saint Augustin au dix-huitième livre de la *Cité de Dieu*. En effet, quoique l'autorité ait existé dans l'état de nature, elle n'a été accordée qu'à titre de conseil et de direction, et non pour satisfaire l'envie de dominer et d'assujettir les hommes par la servitude, comme nous l'avons dit plus haut. C'est dans ces vues que le prophète Samuel détermine les droits du

ars vivendi est melior et amplior, ut tacitum est supra, et probat Tullius in *Tusculanis quæstionibus*, eo quod cæteræ artes ordinantur ad ipsam, sic et in necessitatibus regni, quod pertinet ad conservationem socialis humanæ vitæ, rex qui est artifex architectus dictæ societatis, non debet deficere, sed omnem defectum supplere cum ipsa societate : et ideo concludendum est quod isto casu possunt legitimæ exactiones, et talliæ, ac census, sive tributa imponi, dummodo non transcendant necessitatis metas. Unde Augustinus *De verbis Domini* exponens illud *Matth.* : « Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari : » « Igitur, inquit, quod Cæsar præcipit, ferendum est; quod imperat, tolerandum : sed fit intolerabile, dum prædam exactores accumulunt. » Et postea exponens verbum Joannis Baptistæ, quod militibus dixit : « Neminem concutiatis,

neque calumniam faciatis, sed estote contenti stipendiis vestris : » « Hoc, inquit, sumi potest de militibus prætoribus, cunctisque rectoribus. »

Quicumque enim sibi stipendia publice decreta consequitur, si amplius quærit, tanquam calumniator et concussor sententia Joannis condemnatur. Ex hac ergo duplici parte principatus despoticus ad regale reducitur; sed præcipue ratione delicti propter quod servitus est introducta, ut Augustinus dicit XVIII. *De Civit. Dei*. Licet enim etiam primo statu fuisset dominium, non tamen nisi officio consulendi et dirigendi, non libidine dominandi, vel intentione subjiciendi serviliter, ut dictum est supra. Leges vero traditæ de regali dominio Israelitico populo per Samuelem prophetam hac consideratione sunt datæ, quia dictus populus propter suam ingratitude et quia

pouvoir royal chez les Juifs ; parce que ce peuple mérita d'avoir de semblables lois , à cause de son ingratitude et de la dureté de son cœur. Parce qu'il est juste quelquefois qu'un peuple , méconnoissant le bienfait d'un gouvernement paternel , soit soumis à un gouvernement tyrannique , qui devient alors l'instrument de la justice divine. Aussi l'histoire raconte-t-elle que des îles et des provinces sont toujours gouvernées par des tyrans , à cause de la malice du peuple , parce qu'elles ne peuvent être gouvernées que par une verge de fer. Le gouvernement despotique devient donc une nécessité dans ces pays indomptables , non que ce soit là la nature du gouvernement royal , mais à cause du caractère et des fautes des sujets. C'est la raison qu'en donne saint Augustin dans le livre que nous avons cité , aussi bien qu'Aristote dans le troisième livre de sa République , où il énumère les différentes espèces de gouvernement , et fait voir que le pouvoir royal est tout-à-fait despotique chez certains peuples barbares , parce qu'ils ne peuvent être gouvernés autrement ; ce qui a lieu particulièrement en Grèce et en Perse , du moins quant aux lois qui régissent le peuple. Ces explications doivent suffire pour faire comprendre ce que c'est que le pouvoir , et comment il renferme le gouvernement despotique et le gouvernement républicain. Ce que nous démontrerons plus clairement dans le chapitre qui traite spécialement du gouvernement républicain.

CHAPITRE XII.

Du gouvernement impérial. Origine de ce nom et de quelques autres dénominations de l'autorité suprême. Diverses monarchies et leur durée.

Après avoir traité des différentes espèces de pouvoir , il convient de parler du pouvoir impérial , parce qu'il tient le milieu entre la royauté et la république , quoiqu'il soit plus étendu , et aussi , pour cette

dura cervicis erat, merebatur tales audire. Interdum enim dum populus non cognoscit beneficium boni regiminis, expedit exercere tyrannides, quia etiam hæ sunt instrumentum divinæ justitiæ : unde et quedam insulæ et provinciæ, secundum quod historiæ narrant, semper habent tyrannos propter malitiam populi, quia aliter nisi in virga ferrea regi non possunt. In talibus ergo regionibus sic discolis necessarius est regibus principatus despoticus, non quidem juxta naturam regalis domini, sed secundum merita et pertinacias subditorum. Et ista est ratio Augustini in prædicto jam libro. Philosophus etiam in III. *Polit.*, ubi distinguit genera regni, ostendit apud quasdam barbaras nationes regale dominium esse omnino despoticum, quia aliter regi

non possent, quod quidem dominium præcipue viget in Græcia, et apud Persas saltem quantum ad regimen populare. Hæc igitur de dominio in tantum sint dicta, et qualiter principatus despoticus ad ipsum reducitur, et unde dividitur contra politicum, quod in capitulo de dominio politico adhuc clarius ostendetur.

CAPUT XII.

Hic sanctus doctor declarat de dominio imperiali, unde istud nomen habuit originem, et de quibusdam aliis nominibus, ubi incidenter distinguuntur monarchiæ, et quantum duraverunt.

De imperiali vero post prædicta dominia, congruum videtur esse dicendum, quia medium tenet inter politicum et regale,

raison, doit-il être préféré au gouvernement royal, bien qu'il y en ait une, que nous passons sous silence pour le moment, qui le place au-dessous de l'autorité royale. Ici se présentent trois considérations. La première se rapporte au titre d'empire, qui prend ce nom fastueux du souverain pouvoir, comme étant au-dessus de tout. Aussi cet orgueilleux Nicanor demanda d'un ton superbe aux Juifs, qui le prioient de leur permettre la sanctification d'un jour, c'est-à-dire du sabbat, si celui qui leur commandoit de sanctifier ce jour étoit puissant dans le ciel; sur leur réponse que le Seigneur Dieu étoit puissant dans le ciel, « Et moi, dit-il avec un suprême dédain, qui vous commande de combattre, je suis puissant sur la terre. » Aussi, ayant été vaincu par miracle par Judas Machabée, et réduit à une humiliante captivité, comme il est dit au second livre des Machabées, il périt de mort violente, ayant eu la tête tranchée, ainsi que cette main droite qu'il avoit levée contre le temple de Jérusalem. Quelques hommes, remarquables par les qualités éminentes de cette auguste dignité, prirent d'autres titres de cette autorité, comme de la famille César, qui fut appelé ainsi, comme le raconte l'histoire, soit parce que, comme le dit Isidore au IX^e livre de son traité des Etymologies, il fut tiré du sein de sa mère, morte subitement, soit parce qu'il fut mis au monde à l'aide d'une incision. Les empereurs qui lui succédèrent prirent ce titre, parce qu'ils laissoient croître leurs cheveux. Octave fut le premier qui fut appelé Auguste, parce qu'il avoit procuré l'accroissement de la république, au rapport du même Isidore. Mais nous ne voulons parler ici que de l'accroissement de cette autorité, parce que nous avons déjà traité de cette quadruple monarchie; nous pourrions en ajouter une cinquième, dont nous traiterons plus tard.

La première monarchie fut celle des Assyriens, dont le chef Ninus

quamvis universalis, et ideo quantum ad hæc præponi deberet regali; sed alia causa est quare postponitur, quam nunc prætermittimus. Circa hoc quidem tria pro nunc sunt attendenda. Unum de nomine, quia nomen istud a supremo dominio fastuose et elate trahit originem, quasi omnium dominus: unde et ille superbus Nicanor, cum rogaretur a Judæis ut deferret diei sanctificationis, hoc est sabbato, cum arrogantia ab eisdem quærens si erat potens in cælo, qui imperavit agi diem talem, responsoque accepto quod erat potens in cælo Dominus Deus: « Et ego, inquit cum fastu non modico, sum potens super terram, qui impero arma sumi. » Propter quam causam ipse postea divinitus turpiter a Juda Machabæo, ut scribitur in II. *Machab.*, captus in bello, amputatisque capite et manu dextera, quam contra templum erexerat,

mala morte vitam finivit. Quædam autem alia nomina istius domini assumpta sunt a quibusdam excellentibus viris dicti principatus propter aliquam prærogativam in eis repertam, ut Cæsar a Julio, ut historiæ tradunt, sic dictus, quia ut scribit Isidorus lib. *Etymolog.*, IX, quia casu mortuæ matris utero prolatus est, vel quia cum cæsarie natus. A quo imperatores sequentes sic vocati sunt, quia comati essent; sed Augustus ab augendo reipublicam, primus vocatus est Octavianus, ut idem Isidorus scribit. Secundum autem quod hic attendimus, est de processu istius imperii, quia supra est tactum de quadruplici monarchia; sed nos quintam possumus addere, et de qua infra dicemus.

Prima fuit Assyriorum, cujus caput Ninus fuit tempore Abrahæ patriarchæ, quæ duravit 1240 annos, ut scribit Augustinus,

vivoit au temps d'Abraham, laquelle dura 1240 ans, comme le dit saint Augustin au quatrième livre de la Cité de Dieu, jusqu'à Sardana-pale, qui perdit la couronne à cause de ses mœurs efféminées. Arbaces la transmit aux Mèdes et aux Perses. Procax, général romain, régna dans le même temps, comme le dit le même docteur au dix-huitième chap. du même ouvrage. La seconde monarchie, c'est-à-dire celle des Mèdes et des Perses, dura 233 ans, jusqu'à Alexandre qui défit Darius, au rapport de saint Augustin, XII^e livre de la Cité de Dieu. La monarchie des Grecs commença à Alexandre et finit avec lui. Il est dit de lui au premier livre des Machabées, « qu'Alexandre régna douze ans et mourut ensuite. » Mais quoique les Grecs n'aient point été les maîtres de tout l'empire, la monarchie des Macédoniens dura 485 ans, jusqu'à la mort d'Alexandre, dont parle le premier livre des Machabées, comme le dit saint Augustin, dans ce même douzième livre. C'est dans cette monarchie qu'Alexandre commença à étendre son empire, en succédant à son père, dans ce même royaume, comme le raconte l'histoire. Ce fut après cette monarchie que naquit l'empire romain. Car au temps de Judas Machabée, qui florissoit presque immédiatement après la mort d'Alexandre, comme on le voit dans le premier livre des Machabées, qui parle longuement des démêlés des Romains avec Ptolomée, fils de Lagus. Cependant la puissance de ce peuple sembloit s'étendre, sous les consuls, à toutes les régions de la terre, parce qu'il étoit inquieté sous les rois par tous les pays environnans, et qu'il étoit peu respectable par sa puissance. Le consulat et même la royauté durèrent jusqu'aux temps de Jules-César, qui usurpa le souverain pouvoir, qu'il ne garda pas longtemps, ayant été mis à mort par les sénateurs, à cause de sa tyrannie. Après lui, Octave, fils de sa sœur, lui succéda, qui, après avoir fait périr

lib. IV. *De Civit. Dei*, usque ad Sardana-palum, qui propter merita muliebria perdidit principatum; sed Arbaces transtulit ad Medos et Persas. Quo tempore regnavit Procax dux Romanorum, ut idem doctor in XVIII. dicit. Secunda vero monarchia, videlicet Medorum et Persarum, duravit usque ad tempora Alexandri 233 annos, quando videlicet devincitur Darius a prædicto principe, ut scribit idem doctor in eodem lib. XII. Sed monarchia Græcorum in Alexandro incepit, et in eodem finitur. De quo dicitur in I. *Machab.*, quod « regnavit Alexander annis duodecim et mortuus est. » Sed quamvis Græci non habuerint universale dominium, viguit tamen regnum Macedonum usque ad mortem Alexandri, de quo et prædictus liber mentionem facit annis 485, ut Augustinus scribit in eodem XII. lib. In quo prædictus

princeps suum inchoavit dominium patri suo in eodem regno succedens, ut historiæ tradunt. Post hanc autem monarchiam Romanus principatus vigere incepit. Tempore enim Judæ Machabæi, qui immediate quasi post mortem floruit Alexandri, cum Ptolomæo Lagi concurrentes in lib. I. *Machab.*, multa de Romanis traduntur. In quibus ipsorum potentia ad omnes mundi plagas videbatur diffusa sub consulibus tamen, quia superstitionibus regibus cum finitimis sollicitabantur regionibus, et modicæ adhuc erant virtutis. Duravitque consulatus, immo monarchia, usque ad tempora Julii Cæsaris, qui primus usurpavit imperium; sed parum in ipso supervixit a senatoribus quidem occisus propter abusum domirii. Post hunc Octavianus filius sororis suæ successit, qui vindicta exercita contra occisores Julii, inter-

les meurtriers de César, et en particulier Antoine, qui gouvernoit en Orient, fut seul maître de l'empire. Sa généreuse modération lui valut un long règne, et dans la quarante-deuxième année de son règne, la soixante-seizième semaine de Daniel étant accomplie, lorsque les Juifs n'avoient plus ni royauté, ni sacerdoce, le Christ, qui fut vraiment roi et prêtre et le prince légitime, vint au monde. Aussi, étant apparu à ses disciples après sa résurrection, il dit : « Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre ; » ce qu'il faut rapporter à son humanité, d'après saint Augustin et saint Jérôme, parce qu'on doit appliquer ces paroles à sa divinité, qu'il posséda de toute éternité.

CHAPITRE XIII.

De la royauté de Jesus-Christ. De quelle manière il posséda la triple royauté, par-dessus tous les autres. Comment Octave-Auguste tint la place de Jésus-Christ.

Cette cinquième royauté, qui remplaça celle des Romains, fut véritablement supérieure à toutes les autres, pour trois raisons. D'abord, pour sa durée; car elle a duré davantage, elle dure encore et persévérera jusqu'au renouvellement du monde, comme on le lit dans la prophétie de Daniel, ainsi qu'on l'a dit plus haut et que nous expliquerons encore plus au long. Secondement, sa supériorité vient encore de son universalité, parce que leur bruit « s'est fait entendre à toute la terre et leur parole s'est étendue jusqu'aux confins de l'univers. » Car il n'y a pas un coin de terre sur le globe où le nom de Jésus-Christ ne soit adoré. « Il a soumis tout à ses pieds, » comme le dit l'Apôtre à la fin de la première Epître aux Corinthiens. Ce souverain

fectoque Antonio, qui monarchiam tenebat in Oriente, solus ipsam obtinuit. Et propter suam modestiam longo tempore in eo principatum habuit, ac in 42 anno sui regiminis completa septuagesima sexta hebdomada secundum Danielelem, sui domini cessante regno et sacerdotio in Judæa nascitur Christus, qui fuit verus Rex et Sacerdos, et verus monarcha : unde post resurrectionem suam apparens discipulis suis dixit : « Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra, » quod quidem ad humanitatem oportet referre secundum Augustinum et Hieronymum, quia de divinitate nulli est dubium quin semper habuerit.

CAPUT XIII.

Hic sanctus doctor declarat, de monarchia Christi, quomodo in tribus excellit, et Octaviano Augusto, quomodo gessit vices Christi.

Et hæc quinta monarchia quæ successit Romanis secundum veritatem omnibus præcellit ex triplici parte. Primo quidem ex annorum quantitate, quia plus duravit et adhuc durat, et durabit usque ad mundi renovationem, ut patet in visione Danielis, ut dictum est supra, et adhuc nunc magis declarabitur. Secundo apparet ejus excellentia ex domini universitate, quia « in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum. » Nullus enim angulus mundi est, nulla plaga, in qua nomen Christi non adoretur. « Omnia enim subiecit sub pedibus ejus, » ut introducit Apostolus in fine I. Epist. ad Cor. In prin-

empire est encore annoncé au commencement du prophète Malachie. « Depuis le lever du soleil jusqu'au couchant, dit-il, mon nom est grand dans les nations et en tout lieu on lui offre une hostie pure, parce que mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur des armées. » Ces paroles démontrent clairement que l'empire de Jésus-Christ se rapporte au salut de l'âme et aux biens spirituels, comme on le fera voir, quoiqu'il n'exclut pas les biens temporels, en tant que nécessaires aux biens spirituels. Aussi est-ce pour cette raison que malgré que Jésus-Christ ait été adoré par les Mages et glorifié par les anges, il fut couché dans une crèche et enveloppé de pauvres langes. Cette voie, en effet, conduit plus sûrement les hommes à la vertu que la force des armes, et elle entroit surtout dans ses vues, bien qu'il ait fait éclater souvent son pouvoir, pour montrer sa souveraine puissance. Il vécut donc dans l'humilité et il arriva qu'on fit un recensement universel, sous Auguste, à la naissance du Sauveur, comme le dit saint Luc l'évangéliste. L'histoire rapporte que dans ce dénombrement, on payoit le tribut ou le cens, en reconnaissance d'une légitime dépendance, bien que cela ne se fit pas sans renfermer un profond mystère, parce que celui qui étoit le prince, le véritable maître du monde étoit né, dont Auguste tenoit la place, sans le savoir, mais par une permission de Dieu, comme Caïphe le prophétisa. C'est pourquoi César-Auguste, guidé par cette pensée, défendit dans ce temps à tous les citoyens romains de lui donner le nom de Seigneur, comme on le voit dans les historiens du temps. Il occupa, en effet, le trône du monde après la naissance du Christ, pendant quatorze ans, parce qu'au témoignage de l'histoire des empereurs romains, César-Auguste régna cinquante-six ans et six mois. Tibère, qui succéda à

cipio etiam Malachie prophetæ ostenditur istud dominium : « Ab ortu, inquit, solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. » In quo verbo satis apparet, quod dominium Christi ordinatur ad salutem animæ, et ad spiritualia bona, ut jam videbitur, licet a temporibus non excludatur, eo modo quo ad spiritualia ordinantur : et inde est quod quamvis Christus adoraretur a Magis, glorificaretur ab Angelis in signum universalis sui domini, humili tamen loco jacuit, vilibus involutus pannis. Qua quidem via homines melius ad virtutem trahuntur, quam armorum virtute. Et hoc quidem intendebat, licet sæpius sua uteretur potentia, ut verus Dominus. In humilitate ergo vixit, et demum in Augusto substi-

tuit, ut describeretur universus orbis in ortu Domini, ut Lucas Evangelista testatur. Et in hac descriptione solvebatur census sive tributum, ut historiæ tradunt, in recognitionem debitæ servitutis, non sine mysterio quia ille natus erat, qui verus erat mundi Dominus et monarcha, cujus vices gerebat Augustus, licet non intelligens, sed nutu Dei, sicut Caïphas prophetavit. Unde hoc instinctu dictus Cæsar mandavit tunc temporis, ut narrant historiæ, ne quis de Romano populo dominum ipsum vocaret. Quas quidem vices monarchiæ post Christi veri Domini-nativitatem gessit Augustus, quatuordecim annos toto orbe terrarum subacto, quia ut acta principum Romanorum describunt, dictus Cæsar Augustus quinquaginta sex annos et menses sex tenuit principatum. Tiberius etiam qui eidem Augusto successit, ut narrant historiæ, Christum tanquam verum

Auguste, fit mettre Jésus-Christ au nombre des Dieux, comme le véritable roi, malgré l'opposition orgueilleuse du sénat, qui ne pouvoit supporter aucune domination.

Troisièmement, enfin, Jésus-Christ a une royauté supérieure à toutes les autres qu'elle a précédées et qu'elle domine par sa dignité, parce qu'il est à la fois Dieu et homme. Sous ce rapport la nature humaine dans Jésus-Christ reçoit une vertu infinie qui lui donne une force et une puissance supérieure à la force et à la puissance humaine. C'est ce que veut dire Isaïe, quand il parle de la puissance temporelle de Jésus-Christ, qui fait que nous l'appellons roi. « Un petit enfant nous est né, dit-il, et un fils nous est donné. Il portera sur son épaule la marque de sa principauté et il sera appelé l'admirable, le conseiller, Dieu le fort, le père du siècle futur, le prince de la paix. Son empire s'étendra de plus en plus et la paix qu'il établira n'aura point de fin. » Ces paroles renferment toutes les qualités d'un véritable roi. Bien plus il dépassera en puissance tous les maîtres du monde, comme il est dit dans le chapitre suivant et comme on s'en aperçoit de suite en y prêtant un peu d'attention. Donc, cette principauté ou cet empire surpasse, anéantit et réduit en poussière toutes les royautés et les empires, parce que tous les royaumes lui sont soumis, ce qui est encore annoncé par le même prophète. « Je vis, dit le Seigneur, c'est pour quoi tout genou fléchira devant moi. » Et l'apôtre saint Paul aux Philippiciens : « Au nom de Jésus, tout genou fléchit sur la terre, au ciel et dans les enfers. » Daniel parle encore de cette royauté, dans l'explication du songe de Nabuchodonosor. « Dans ces jours, » dit-il, c'est-à-dire après les quatre monarchies des Assyriens, des Perses et des Mèdes, des Grecs et des Romains, « le Seigneur établira le royaume du ciel qui ne finira jamais, son royaume ne sera point donné à un

Dominum inter deos transferri voluit, licet impeditus fuerit a superbo et fastuoso senatu impatiente alicujus domini.

Tertio autem apparet excellentia monarchiæ Christi super alias præcedentis, et dominantis dignitate, quia Deus et homo. Secundum quam considerationem humana natura in Christo participat infinitam virtutem, ex qua majoris fortitudinis est et virtutis supra humanam fortitudinem et virtutem. Quam quidem describit Isaïas quantum ad virtutem temporalem Christi, unde ipsum monarcham appellamus : « Parvulus, inquit, natus est nobis, et filius datus est nobis. Et factus est principatus super humerum ejus. Et vocabitur nomen ejus, admirabilis, consiliarius, Deus fortis, Pater futuri sæculi, princeps pacis. Multiplicabitur ejus imperium, et pacis non erit finis. » In quibus verbis omnia tanguntur, quæ re-

quiruntur ad verum principem. Immo transcendit metas omnium dominorum, ut in sequenti capite declarabitur, et aspicienti patet. Hic ergo principatus, sive dominium, omnes monarchias sive dominia transcendit, annihilat et confringit, quia omnia regna subjiciuntur eidem, quod per eundem prophetam prænuntiatum est : « Vivo ego, dicit Dominus, quia mihi curvabitur omne genu. » Et Apostolus Paulus, ad Philipp. : « In nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum. » De hac monarchia conclusit Daniel, exposita Nabuchodonosor sui somnii visione : « In diebus, » inquit, illis, hoc est post illas quatuor monarchias Assyriorum, Persarum et Medorum, Græcorum et Romanorum, « suscitabit Dominus regnum cæli quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri non tradetur,

autre, il renversera tous ces empires et lui restera éternellement. » Il est facile de comprendre la raison de sa durée éternelle, parce que cet empire a son origine dans l'éternité, puisque ce roi est Dieu et homme. Et ainsi le cercle a été rempli de point en point, parce que nous avons prouvé plus haut que toute autorité vient de Dieu. Mais après que toutes les révolutions humaines ont cessé, cet empire aboutira à un point immuable, au-delà duquel tout est permanent. Et de là cette conclusion, que cette royauté ne doit jamais cesser.

CHAPITRE XIV.

De la royauté de Jésus-Christ. Du temps où elle a commencé. Comment elle s'est cachée aux hommes et pourquoi. On en assigne deux causes; et d'abord de la première.

Il s'élève un doute sur l'époque à laquelle a commencé la royauté du Seigneur, car il y en a eu beaucoup qui ont possédé le pouvoir, tandis qu'il voulut mener une vie inconnue. Ce qui lui fait dire dans saint Matthieu : « Les renards ont des tanières, les oiseaux ont leur nid et le Fils de l'homme n'a pas de quoi reposer sa tête. » On lit encore dans saint Jean, qu'après avoir rassasié une multitude de peuple qui le suivoit, « il se cacha, parce qu'on vouloit l'enlever et le faire roi. » Il dit lui-même, au rapport du même évangéliste : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Mais on répond à cette difficulté, en disant que sa royauté a commencé à sa naissance temporelle. Ce qui prouve qu'elle commença dès cet instant, c'est l'apparition des anges et l'hommage qu'ils lui rendirent, puisqu'on lit dans saint Luc que l'ange dit aux bergers : « Je vous annonce une grande joie, car le Sauveur du monde vous est né. » De même l'adoration des mages, puisqu'il est écrit dans saint Matthieu : « Voici que des mages viennent

et comminuet universa regna hæc, et ipsum stabit in æternum. » Cujus quidem ratio æternitatis satis est in promptu, quia iste principatus æterno conjungitur, cum isto Dominus Deus et homo sit. Et sic completus est circulus a puncto ad punctum, quia probatum est supra, a Deo omne dominium originem trahere. In isto vero principatu percussis hominum metibus, terminatur principatus sicut in re immobili, ultra quam non est motus. Et sic oportet ex dictis concludere, quod istud dominium non potest deficere.

CAPUT XIV.

Movetur questio de monarchia Christi, quo tempore incæpit et quomodo latuit, et quare, et duplex assignatur causa sue occultationis, et primo ponitur una.

Sed tunc oritur questio de isto Domini

principatu, quando incæpit, quia constat multos postea imperasse, ipse vero abjectam vitam elegit. Unde in *Matth.* dicitur : « Vulpes foveas habent et volucres cœli nidos; Filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet. » Item in *Joaan.* scribitur, quod cum pavisset multitudinem, abscondit se, quia « volebant cum populi rapere ac regem facere. » Item, in eodem ipse dicit : « Regnum meum non est de hoc mundo. » Ad hanc autem quæstionem est responsio, quia principatus Christi incæpit statim in ipsa sui nativitate temporali. Cujus argumenta sunt in eodem die, angelorum ministratio et denuntiatio. Unde in *Luc.* scribitur quod angelus ad pastores ait : « Annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis Salvator mundi. » Item Magorum adoratio. Unde in *Matth.* dicitur : « Cum natus esset Jesus

de l'Orient à Jérusalem, en disant : où est celui qui est né, le roi des Juifs, car nous avons vu son étoile en Orient et nous sommes venus l'adorer. » Ce qui démontre suffisamment la royauté de Jésus-Christ et l'époque où elle a commencé : ce qui a été prédit et annoncé par les paroles du prophète Isaïe, que nous avons rapportées plus haut. Et il faut observer qu'il montra, dans son enfance, plus de vertu et de puissance pour prouver l'excellence de sa royauté, que dans son âge mûr, afin de faire voir que ses abaissements étoient volontaires et non inévitables, et qu'il n'usa pas de son pouvoir publiquement, mais seulement dans certains cas particuliers. Nous nous contenterons d'en donner deux raisons pour le moment.

La première, afin d'apprendre l'humilité aux grands, laquelle rend leur autorité aimable. En effet, l'humilité attache, selon ces paroles de l'Écriture : « La gloire accompagne un esprit humble. » Et celles-ci encore : « Faites tout avec modestie et vous vous attirerez l'estime et l'affection des hommes. » Et dans l'Épître canonique de saint Jacques : « Dieu résiste aux superbes et donne sa grace aux humbles. » Cette vertu est d'autant plus nécessaire à un roi, qu'il est plus exposé aux persécutions de l'envie, qui ne peut souffrir de supériorité. C'est pour cela que David répondit à une orgueilleuse fille de roi, c'est-à-dire à Michol, qui lui reprochoit de s'être deshhabillé en présence de ses femmes, pour la gloire de Dieu et par respect pour l'arche sainte, que l'on regardoit alors comme l'habitable du Seigneur, comme on le voit au deuxième livre des Rois : « Je danserai, dit-il, devant le Seigneur qui m'a choisi de préférence à votre père et à toute sa maison et m'a ordonné d'être le chef du peuple de Dieu, en Israël. Je danserai et je m'humilierai encore plus que je ne l'ai fait, et je serai petit à mes yeux. » Le Christ voulut appliquer cette loi d'humilité à sa per-

in diebus Herodis regis, ecce Magi veniunt ab Oriente Hierosolymam, dicentes : Ubi est qui natus est rex Judeorum. Vidimus enim stellam ejus in Oriente et venimus adorare eum. » In quibus actibus satis est notus principatus ejus, ac temporis exordium ; prophetatus quidem et prænuntiatum per Isaïam in verbis supra præmissis. Et attendendum quod in sua instantia plus apparuit virtutis et potentie prætendentis excellentiam sui domini, quam in adulta ætate, ad insinuandum suam infirmitatem esse voluntariam, non necessariam, quæ assumpta est ab ipso, et non publice usus, nisi in casibus propter duplicem causam quæ ad præsens sufficient.

Una est ad docendum principibus humilitatem per quam quis redditur in regimine gratosus. Quia humilitas meretur gratiam, juxta illud : « Humilem spiritum

suscipit gloria. » Et iterum : « In mansuetudine operata perforce, et super hominum gloriam diligere. » Et in *Can. B. Jacobi* : « Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. » Sed tanto amplius in principe est necessaria, quanto per eminentiam sui status, dentibus invidiæ superiores non patientis laceratur. Quod considerans David rex fastuosæ regis filix, videlicet Michol insultanti et dicenti quod coram ancillis suis se discooperuisset ad Dei laudem et reverentiam divinæ arcæ, quæ tunc pro numine habebatur, responsum dedit, ut patet in II. *Reg.* : « Ludam, inquit, ante Dominum, qui elegit me potius quam patrem tuum et quam omnem domum ejus, et præcepit mihi ut essem dux super populum Domini in Israel. Et ludam, et vilior fiam, plusquam factus sum, et ero humilis in oculis meis. » Quam

sonne, selon l'ordre de Dieu son Père, laquelle avoit été prédite par le prophète Zacharie et dont l'évangéliste saint Matthieu nous montre l'accomplissement en Jésus-Christ. « Voici, dit-il, votre roi, plein de douceur, qui vient à vous, monté sur une anesse et sur le petit de l'anesse qui n'a pas encore été soumis au joug. » Que si l'humilité et la pauvreté des princes du monde les recommandent aux yeux de leurs sujets et les leur rendent aimables et leur règne florissant, pourquoi n'estimerons-nous pas le profond abaissement de Jésus-Christ. Car Valère Maxime écrit de Codrus, roi des Athéniens, au onzième livre de son histoire, et saint Augustin, dans sa Cité de Dieu, qu'ayant appris, par un oracle d'Apollon, dans la guerre que les habitants du Péloponèse faisoient aux Athéniens, que l'armée, dont le roi se devoit à la mort, remporteroit la victoire, ce roi se dévoua pour le salut de son peuple, et s'étant déguisé en mendiant, il alla se faire tuer par l'ennemi; et après sa mort l'armée ennemie fut mise en déroute. Les Athéniens affirmoient qu'à cause de cela il avoit été mis au nombre des dieux.

Saint Augustin rapporte dans le même ouvrage, et Valère Maxime, de quelques consuls romains, et de Lucius Valérius qu'il mourut dans une telle pauvreté que ses amis furent obligés de fournir aux frais de ses funérailles. On sait toute la gloire que valut à Fabricius son honorable pauvreté. Le même Valère Maxime et Végèce, dans le quatrième livre de son traité de l'Art militaire, et nous l'avons dit plus haut, disent de Fabricius, qu'étant un des plus pauvres citoyens de la république, il répondit aux envoyés des Epirotes, en repoussant une énorme quantité d'or qu'ils lui offroient, « Dites aux Epirotes, que j'aime mieux commander à ceux qui ont ces richesses que de les posséder moi-même. » Mais, pourquoi insister davantage ? Tous les grands princes et les rois

regulam Christus servare voluit in seipso, secundum voluntatem Dei Patris, per Prophetam Zachariam prænuntiatam, quam Evangelista *Matth.* in Christo adimpletam esse pronuntiat : « Ecce, inquit, rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum filium subjugalis. » Quod si principis mundi de humilitate commendatur et paupertate, per quæ gratiosi facti sunt subditis, et ipsorum prosperatum est dominium, quare non magis commendabimus perfectam humilitatem Christi. Scribit enim Valerius Maximus lib. XI, de Codro Atheniensi rege, et Augustinus *De Civ. Dei*, quod enim Peloponenses pugnarent contra Athenienses, ex consultatione Apollinis certioratus est, quod ille exercitus prævaleret, cujus dux morti dicaretur. Unde rex Codrus pro salute suæ gentis, in effigie pauperis se hostibus interficiendum obtulit.

Ipsaque mortuo in fugam versi sunt hostes. Propter quod Athenienses ipsum inter deos asserebant fuisse translatum.

Tradit etiam idem Augustinus in præfato libro, et Valerius Maximus de quibusdam consulibus romanis et Lucio Valerio, quod in tanta mortuus est indigentia ut cogere amici collectam facere nummorum pro ejus sepultura. Fabricius etiam consul de hoc ipso summe commendatur. Unde scribit idem Valerius Maximus et Vegetius *De re milit.*, lib. IV. Et dictum est supra, quod cum esset par unicuique pauperi, et legati Epirotarum magnum auri pondus eidem offerrent, eo recusante, « Narra, inquit, Epirotis me malle hæc habentibus imperare, quam ipsa possidere. » Quid plus insistimus? Omnes magni principes et monarchæ cum humilitate subjugarunt mundum, sed cum fastu elationis

ont soumis le monde par leur modestie, tandis que l'orgueil et le faste ont fait perdre le trône à ceux qui s'y sont livrés. C'est pourquoi il est écrit dans l'Écclésiastique : « Plus vous êtes grand, plus vous devez vous montrer humble en tout, et vous trouverez grace devant Dieu. De plus, si l'humilité et la bonté sont honorables dans un roi, à plus forte raison dans notre roi Jésus-Christ, puisqu'il s'est élevé au plus sublime degré de la vertu. Concluons donc que l'humilité et la pauvreté de Jésus-Christ sont très-raisonnables, quoiqu'il soit notre légitime prince et maître, pour les raisons que nous avons données.

CHAPITRE XV.

Seconde raison pour laquelle Dieu choisit une vie humble et cachée, quoiqu'il fût le maître du monde. Explication de la prophétie d'Isaïe, touchant le Christ.

Il y a encore un autre motif qui fit prendre à Notre-Seigneur cette humble condition, quoiqu'il fût le maître du monde : c'étoit pour faire voir la différence qu'il y a entre sa royauté et celle des autres princes. En effet, malgré qu'il fût le maître du monde temporellement, son autorité n'avoit pour but direct et final que la vie spirituelle, selon ce texte de saint Jean : « Je suis venu afin qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient plus abondante. » Ce qui justifie encore ce que nous avons dit plus haut, ce sont ces paroles : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Il vécut donc dans l'abaissement, afin que son exemple engageât ses fidèles à mener une vie vertueuse, à laquelle on parvient plus sûrement par la voie de l'humilité et du mépris du monde, ainsi que le pensoient les stoïciens et les disciples de Diogène, d'après ce qu'en disent saint Augustin et Valère Maxime. C'étoit aussi l'opinion de Sénèque, qui fut un parfait stoïcien, et qui prouve dans son traité de la

perdiderunt dominium, ut superius est tactum. Propter quod in *Eccl.* scribitur : « Quanto magnus es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam. » Amplius autem si virtus humilitatis et benevolentiae in quocumque principe commendantur, multo magis laudari debet in principe nostro Christo, tanquam in supremo gradu virtutis constituto. Concluditur ergo quod Christi humilitas et paupertas fuit consona rationi, quamvis legitimus esset Dominus, propter causam jam dictam.

CAPUT XV.

Secunda causa assignatur, quare Dominus assumpsit vitam abjectam et occultam, licet esset verus Dominus mundi, et exponuntur verba Isaïæ Prophetæ de Christo.

Est et alia ratio, quare dominus noster

statum humilem assumpsit, quamvis Dominus mundi, ad insinuandam videlicet differentiam inter suum et aliorum principum dominium. Quamvis enim temporaliter esset Dominus orbis, directe tamen ad spiritualem vitam suam ordinavit principatum, juxta illud *Joan.* : « Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant. » Hinc etiam verificatur suum verbum superius allegatum : « Regnum meum non est de hoc mundo. » Propter hoc igitur humiliter vixit, ut suos fideles exeroplo sui traheret ad operandum secundum virtutem, cujus via aptior est humilitas ac mundi contemptus, ut Stoici et Cynici posuerunt, ut de ipsis Augustinus et Valerius Maximus referunt. Ipse etiam Seneca idem ostendit, qui perfectus Stoicus fuit, in libello *De Dei prov.* et *De brevité. vitæ*

Providence de Dieu et dans celui de la Brièveté de la vie, à Paulin, que cette vie nous rend dignes du royaume éternel. Le but principal de sa royauté fut de nous l'obtenir. Aussi disoit-il, d'après saint Luc, à ses disciples et à ceux qui le suivoient : « C'est vous qui êtes demeurés avec moi dans mes tentations; aussi je vous prépare un royaume, comme mon Père me l'a préparé, afin que vous soyez assis à ma table, dans mon royaume. » Le Seigneur voulut donc que ceux qui le suivoient vécussent dans l'humilité, à son exemple, pour la raison que nous en avons donnée, d'après ces paroles de saint Matthieu, « apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, » et régler sa puissance temporelle d'après ce principe. Aussi la vie spirituelle des fidèles est-elle appelée le royaume des cieux, parce qu'elle est tout opposée au royaume de ce monde et parce que sa fin est le véritable royaume éternel et non pas seulement le royaume temporel. Mais afin d'ôter au cœur des hommes la pensée qu'il avoit pris la royauté, afin de régner dans ce monde, et que c'étoit le but qu'il se proposoit en venant sur la terre, il choisit la vic humble et terrestre des autres princes : et cependant il étoit le véritable Seigneur et roi, puisque « l'autorité avoit été placée sur ses épaules, » comme le prophète l'a dit plus haut. Ce qui a été clairement annoncé par les paroles d'Isaïe, qui nous le représentent d'abord humble et pauvre. « Un petit enfant, dit-il, nous est né. » Ensuite, il fait voir unies à cette humilité de l'enfance, la vertu et l'excellence de sa royauté, en ajoutant : « Et un Fils nous est donné. » Car l'humanité qui étoit unie dans le Christ à la divinité du Fils, comme son instrument, avoit une puissance infinie : c'est pourquoi le prophète, à peu près au même endroit, appelle sa royauté ineffable, en donnant une foule de preuves de sa puissance extraordinaire, qui peuvent être facilement saisies en lisant

ad Paulinum, per quam quis efficitur dignus ad regnum æternum. Ad quod consequendum sui dominii fuit principalis intentio. Unde ipse Dominus in *Luca* discipulis suisque sequacibus dixit : « Vos estis, qui permansistis mecum in tentationibus meis. Et ergo dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo. » Voluit igitur Dominus sequaces suos humiliter vivere exemplo sui, ex causa jam dicta, juxta illud *Matth.* : « Discite a me, quia mitis sum et humilis corde, » ac suum temporale dominium ad hoc ordinare. Unde vita spiritualis fidelium regnum cælorum vocatur, quia differt in vivendo a regno mundano, et quia ad verum regnum ordinatur æternum, non ad temporale dominium tantum. Ad tollendam igitur suspicionem de cordibus homi-

num, quod quasi principatum assumpserit ut in mundo dominaretur, et hoc esset finis ejus. ut aliorum dominorum vitam abjectam elegit, et tamen verus erat Dominus et monarcha, quia « factus est principatus super humerum ejus, » ut dictum est supra per Prophetam; quod optime fuit in præmissis verbis Isaïæ prænuntiatum, quia primo præponitur humilis et abjectus : « Parvulus, inquit, natus est nobis. » Postea subjungitur cum ista parvitate virtus et excellentia sui dominii propter conjunctum : « Et filius, inquit, datus est nobis. » Quia enim humanitas in Christo conjuncta erat divinitati filii tanquam instrumentum ejus, omnipotentis erat virtutis; et ideo Propheta ibidem circumloquitur ineffabile ejus dominium multis clausulis singularis potentia, quæ omnes distincte habent intelligi, ut Hiero-

le texte, comme le dit saint Jérôme dans son commentaire, et comme il est clair par l'énumération des preuves.

Et d'abord, quant à la solidité et la durée de sa puissance, « Dont l'autorité, dit-il, est sur ses épaules. » Car on porte sûrement ce que l'on met sur ses épaules : c'est ainsi qu'on y place les fardeaux pour qu'ils y soient plus solidement. Secondement par rapport à la nouveauté de son empire. Aussi l'Écriture dit-elle : « Et son nom sera l'admirable. » Il est en effet digne d'admiration, parce qu'il est humble et pauvre, et pourtant le maître du monde. Troisièmement, quant à l'éclat de sa sagesse, ce qui est surtout nécessaire aux princez, parce que « malheur au pays dont le roi est un enfant, » comme il est dit dans l'Écclésiaste. Ce qui a lieu quand le prince est incapable et agit d'après l'avis de ses conseillers, ou pour mieux dire est conduit par eux ; aussi ajoute-t-on, « le Sage. » Quatrièmement, quant à la sublimité de sa puissance, parce qu'il est Dieu. Car, comme il n'y a en lui qu'un suppôt et une personne, dans laquelle sont unies la nature humaine et la nature divine, la puissance du Christ agit par la vertu du suppôt divin, ce qui le fait appeler, « le Fort. » Car la principauté du Christ reçut l'influence de la puissance divine qui étoit dans sa personne et dont il fit usage dans sa passion, lorsque les Juifs le cherchoient pour le mettre à mort ; à cette parole, « c'est moi, » aussitôt ils furent renversés à terre, comme on le voit dans saint Jean. Cette puissance est bien au-dessus de celle de son successeur, car le vicaire de Jésus-Christ n'est pas Dieu, et c'est en quoi sa puissance est supérieure à celle de son successeur. C'est pourquoi Jésus-Christ pouvoit faire beaucoup plus pour l'organisation et le gouvernement de son Eglise, que saint Pierre et ses successeurs, comme nous l'avons déjà prouvé. Et à cause de cela encore, c'est-à-dire, parce qu'il fut un petit

nymus exponit ibidem, ut per ordinem clausularum est manifestum.

Primo siquidem quantum ad dominii securitatem et soliditatem, « Cujus, inquit, principatus super humerum ejus. » Ea enim quæ portantur in humeris, firmiora sunt ; sic enim onera solidius vehuntur. Secundo, quantum ad dominii novitatem, unde scribitur : « Et vocabitur nomen ejus Admirabilis. » Admiratione enim dignum est, quia humilis et pauper, et tamen Dominus mundi. Tertio, quantum ad sapientiæ claritatem, quod est præcipue principibus necessarium, quia « væ terræ cujus rex puer est, » ut dicitur in *Eccl.* Quod accidit quando princeps per se nihil potest, sed innixus aliorum agit consilio, sive agitur, ut melius dicatur, unde subjungitur « Consiliarius. » Quarto, quantum ad dominii dignitatem, quia Deus. Cum enim

in ipso sit unum suppositum et una persona, in qua sunt unitæ divina et humana natura, principatus Christi in virtute agit divini suppositi, et ideo sequitur, « Fortis. » Recipit enim influentiam Christi principatus ex divina virtute, quæ in ipso personaliter erat ; qua potentia usus est Christus circa passionem, cum Judæi vellet eum occidere, et ipsum quærerent ; quo dicente : « ego sum, » statim ceciderunt in terram, ut in *Joann.* scribitur, quæ quidem fines sui successoris excedit, quia constat quod Vicarius Christi non est Deus, et in hoc transcendit sua potestas potentiam sui successoris ; ex quo Christus multa potuit circa ordinationem suorum fidelium et regimen, quæ beatus Petrus non potuit nec sui successores, ut superius est ostensum. Et ex eadem parte, videlicet quod iste parvulus erat, scribitur sexta conditio

enfant, on reconnoît la sixième condition essentielle de sa royauté, qui est la douceur de son gouvernement. « Père du siècle futur, » que l'on peut rapporter à la plénitude de la grace, qui rend doux et léger, à ceux qui en sont pleins, le joug de la loi. Ce qui fait dire à l'Apôtre, au ch. V de son Epître aux Galates : « Si vous vous laissez conduire par l'Esprit saint, vous n'êtes pas sous la loi. » Aussi ne faut-il point employer la verge de fer pour conduire de telles ames, et c'est là le caractère particulier de la royauté de Jésus-Christ.

La septième et dernière preuve se tire de la même source qui est la douceur du gouvernement, quand il est appelé, « prince de la paix, » sinon du corps, au moins du cœur. En effet, le Christ, notre chef et notre roi, donna cette paix à ses fidèles, pendant sa vie, et la leur a laissée après sa mort : « Le monde vous persécutera, dit-il, et moi je vous donnerai la paix. » Voilà encore un autre caractère de sa puissance. Il fonda donc son empire sur l'humilité et la pauvreté, les adversités, les peines et les souffrances, de même que la république romaine n'accrut point sa puissance dans le faste et les pompes de l'orgueil, comme le dit Salluste, d'après l'opinion de Caton, et que le prouve Valère Maxime.

CHAPITRE XVI.

Le saint docteur démontre que ce fut par ce moyen que la république romaine acquit ce haut degré de prospérité, en citant l'exemple des anciens Romains. Il parle ensuite de Constantin.

C'est pour cela que notre roi Jésus-Christ, le prince du siècle, ne voulut point user de son souverain pouvoir pendant sa vie et jusqu'à sa mort, c'est-à-dire, jusqu'à ce que son règne fût bien établi et consolidé dans ses fidèles par des actions d'une vertu héroïque et annobli par l'effusion de leur sang. Car si Régulus, que l'on appeloit aussi

singularis sui principatus, quæ est regendi benignitas. Quia « pater futuri sæculi, » quod ad plenitudinem gratiæ referre possumus, qua quidem qui pleni sunt, omne jugum legis leviter portant. Qua ratione Apostolus dicit *al Gal.*, V : « Si spiritu ducimini, non estis sub lege ; » unde talibus ad regendum virga ferrea non est necessaria, et hoc singulare est in principatu Christi.

Septimum et ultimum sumitur ex eadem causa, quod est regendi tranquillitas, cum subditur : « princeps pacis, » et si non corporis, tamen pectoris. Et hanc quidem suis fidelibus Christus rex noster et princeps et vivendo offert et moriendo reliquit. « In mundo, inquit, pressuram habebitis, in me autem pacem, » et hoc etiam est singulare in suo principatu. In

humilitate ergo et paupertate suum fundavit dominium, et in adversitatibus, et laboribus, et ærumnis, quomodo aucta fuit respublica Romanorum, non videlicet fastu vel pompis superbiæ, ut Salustius refert ex sententia Catonis, et Valerius Maximus hoc idem probat.

CAPUT XVI.

Hic sanctus doctor declarat quod isto modo aucta fuit respublica per exempla antiquorum Romanorum. et postea subdit de Constantino.

Et hinc est quod rex noster Christus princeps sæculi permisit dominari, et eo vivente et eo moriente ad tempus, quousque videlicet suum regnum esset perfectum et ordinatum in suis fidelibus operationibus virtuosis et eorum sanguine lau-

Marcus, alla chercher la mort chez les Carthaginois, par honneur pour sa patrie ; si Marcus Curtius se précipita dans un abîme pour délivrer la sienne des ennemis qui lui faisoient la guerre ; si Brutus et Torquatus firent mourir leur fils par zèle pour la justice et pour le maintien de la discipline militaire, comme le raconte l'histoire, et dont le dévouement fit d'un petit état une grande et puissante république ; de même, si Séleucus qui régnoit chez les Locriens, comme le rapporte Valère Maxime dans le sixième livre de son histoire, fit crever un œil à son fils et un autre à lui-même, en punition d'un adultère que ce jeune homme avoit commis, afin de faire triompher les lois de la justice, et se montra en même temps, par cet admirable tempérament d'équité, aussi bien père tendre et miséricordieux, que juge inflexible ; à combien plus forte raison les chrétiens ne sont-ils point dignes de louanges et d'admiration, en s'exposant aux tourments du martyre, par zèle pour leur religion et par amour pour Dieu, et en s'efforçant de se montrer honorables par la pratique de toutes les vertus, afin d'obtenir le royaume éternel et de faire briller dans leur conduite l'empire de Jésus-Christ ? Saint Augustin, dans sa Cité de Dieu, met en lumière cette vérité presque dans tout le cours de son ouvrage, avec un talent admirable et les aperçus les plus ingénieux. C'est dans ce but qu'il écrivit son livre, où il rappelle l'histoire de l'Eglise, depuis la passion du Seigneur jusqu'aux temps du bienheureux Sylvestre et de Constantin, époque glorieuse, pendant laquelle un nombre infini de chrétiens se sacrifièrent à Jésus-Christ, lui furent unis et suivirent leur chef et leur maître.

Les chefs de cette légion de martyrs furent d'abord les apôtres et les autres disciples de Jésus-Christ, ses vicaires et les successeurs de saint Pierre, qui, pendant une période de 350 ans, donnèrent leur sang et les mérites d'une vie héroïque, pour servir de fondement à

reatum. Si enim Regulus qui et Marcus appellatur, pro zelo suæ patriæ a Carthaginensibus est occisus ; si Marcus Curtius in abruptum terræ hiatum se projecit ad liberationem patriæ ; si Brutus et Torquatus filios occiderunt pro justitia et disciplina militari conservandis, ut historiæ tradunt, quorum zelo respublica ex parva facta est magna ; item si Seleucus apud Locros dominans, ut Valerius Maximus refert libro VI, filium uno orbavit oculo, alteroque se ipsum pro adulterio commisso, ut justitia servaretur, contra prædictum delictum per filium perpetratum, sicque admirabili æquitatis temperamento se inter misericordem patrem et justum legislatorem partitus est, quare non magis Christiani reddi debent laudabiles, si se

exponunt passionibus et tormentis pro zelo fidei et amore Dei, ac virtutibus variis conantur florere, ut regnum consequantur æternum, ac Christi principatus accrescat in eorum meritis ? Hæc autem Augustinus *De Civ. Dei*, quasi per totum subtiliter valde ac diffuse pertractat. Propter quod et dictum librum fecit, quod et factum fuit intermedio tempore a passione Domini, usque ad tempora beati Sylvestri et Constantini, quo quidem sæculi spatio infinita populi multitudo per mortem Christo Domino suo dedicata est et conjuncta, ac suum ducem et principem est secuta.

Primo quidem primi duces Apostoli et alii Christi discipuli omnes Christi vicarii et Petri successores, quod fuit tempus 350 annorum, in quorum sanguine et cor-

l'Eglise, comme des pierres vivantes et précieuses et pour base inébranlable, contre laquelle les vents, les orages, la tempête de toutes les passions déchaînées et de toutes les révolutions viennent se briser, sans l'ébranler jamais. Afin de manifester au monde le royaume formé par le Christ, la puissance de notre chef Jésus-Christ suscita en temps opportun un prince de ce monde, c'est-à-dire, Constantin, en le frappant de la lèpre et en le guérissant ensuite lui-même miraculeusement. Après ce temps d'épreuve, il succéda dans l'empire au vicaire de Jésus-Christ, c'est-à-dire au bienheureux Sylvestre, à qui il étoit dû légitimement, comme successeur, pour les motifs que nous avons assignés plus haut. Dans cette fusion du temporel avec le règne spirituel de Jésus-Christ, le spirituel garda toute la force de son indépendance; parce que c'est ce royaume spirituel que les fidèles du Christ doivent d'abord rechercher en lui-même; toute autre conduite seroit opposée aux vues du Sauveur. Alors s'accomplit ce qu'on voit au chapitre IX d'Isaïe, après cette prophétie : « Son empire s'étendra et la paix ne sera jamais troublée. » Car depuis cette époque les églises furent ouvertes et on commença à prêcher Jésus-Christ publiquement, ce qu'on ne pouvoit faire auparavant sans danger de mort.

Dans la même année que Constantin fut guéri de la lèpre et se fut converti à la foi, plus de cent mille personnes reçurent le baptême dans l'étendue de l'empire romain, à cause de l'exemple des vertus chrétiennes donné par le vicaire de Jésus-Christ. Mais examinons les paroles du prophète : « Et la paix sera éternelle. » Car il est notoire, qu'après la mort de Constantin, son fils tomba dans l'hérésie des Ariens et porta le fer et le feu dans l'Eglise. Les plus illustres docteurs furent envoyés en exil sous son règne, tels que Hilaire, évêque de Poitiers, Athanase d'Alexandrie, Euzèbe de Verceil et plusieurs autres.

poribus ac ipsorum vitæ meritis fundata est Ecclesia tanquam lapidibus vivis et pretiosis, ac ineffabili fundamento, contra quod nec venti, nec pluvie, nec quæcumque procellæ diversarum passionum, vel quarumcumque perturbationum sæviant, ipsum possunt obruere. Oportuno igitur tempore, ut manifestaretur mundo regnum Christi compositum, virtus principis nostri Jesu Christi principem mundi sollicitavit, Constantinum videlicet, percutiens eum lepra, ac ipsum curans supra humanam virtutem. Qua probata in dominio cessit vicario Christi, beato videlicet Sylvestro, cui de jure debebatur ex causis et rationibus superius assignatis; in qua quidem cessione spirituali Christi regno adjunctum est temporale, spirituali manente in suo vigore; quia illud per se queri debet a Christi fidelibus, istud vero secundo

tanquam administrans primo, aliter autem contra intentionem fit Christi. Tunc adimpletum est quod post illam clausulam scribitur in *Isa.*, IX : « Multiplicabitur ejus imperium et pacis non erit finis. » Apertæ sunt enim Ecclesiæ ab eo tempore et cœpit Christus prædicari publice, quod ante non poterat sine periculo mortis.

Et eodem anno quo Constantinus curatus est a lepra et conversus est ad fidem, baptizati sunt circa partes romanas plusquam centum millia hominum ex virtutibus ostensis per dictum Christi vicarium, sed attendendum quod dicit Propheta : « Et pacis non erit finis. » Constat enim post mortem Constantini filium ejus hæresi Ariana fuisse infectum, et Ecclesiam perturbasse. Unde sub eo passi sunt exilium solemnnes Ecclesiæ doctores : Hilarius Pictaviensis, et Athanasius Alexandrinus, Epi-

prêtres et docteurs de l'Eglise, et son chef suprême lui-même, le souverain Pontife. La longue et cruelle persécution de Constance fit chanceler le pape Libère dans la foi, au récit de l'histoire. Après lui vint Julien l'Apostat, frère de Gallus et cousin de Constance. Ce fut lui qui souleva la seconde persécution contre les chrétiens, dans laquelle périrent Jean et Paul, qui étoient parents. Comment donc la prophétie d'Isaïe a-t-elle eu son accomplissement? Pour cela il faut la rapporter à la paix de la conscience et non à la paix du corps. Aussi, quand le Seigneur, dans l'Evangile de saint Jean, promet la paix à ses disciples, c'est cette paix qu'il veut entendre. « Je vous donne ma paix, mais non comme le monde la donne. » Il est évident que ces paroles furent adressées à ses disciples par Jésus-Christ lorsqu'il étoit sur le point de consommer sa passion. Or, il est constant qu'ils souffrirent alors persécution; ce qui fut cause qu'ils entendirent alors ces paroles du Sauveur : « Ils vous persécuteront, puisqu'ils m'ont persécuté. » Les élus du Christ ne peuvent donc pas perdre la paix, s'ils ne le veulent point. Que si les stoïciens ont pu dire, que les biens qu'on appelle vertus restent toujours dans l'homme, et ne peuvent pas lui être arrachés, s'il est vertueux, lorsqu'il ne le veut pas, comme le rapporte Aulu-Gelle dans son traité des Nuits attiques, de Dibon le stoïcien, et comme le dit saint Augustin dans le cinquième livre de la Cité de Dieu, à combien plus forte raison ne dirons-nous pas de l'ame des fidèles, que leur paix n'aura pas de fin, puisqu'ils s'attachent à la fin, qui est sans fin.

scopi, ac Eusebius Vercellensis, et multi alii Ecclesiarum doctores et clerici, necnon et caput Ecclesie summus Pontifex. Liborius in veritate fidei vacillavit ex multa persecutione Constantii, ut historiae tradunt, post ipsum fuit Julianus apostata, frater Galli, et consobrinus Constantii. Hic secundam intulit persecutionem fidelibus, sub quo passi sunt Joannes et Paulus germani. Unde ergo verificatur verbum Domini per Prophetam jam dictum. Oportet autem prædicta ad pacem pectoris reducere, non corporis. Unde ipse Dominus quando pacem offert discipulis, in *Joanne*, de tali pace loquitur : « Pacem meam do vobis, non quomodo mundus dat, ego do vobis. »

Manifestum est enim illa verba discipulis imminente passione dicta. Tunc autem constat ipsos persecutionem passos. Unde dictum est eis in eodem temporis momento : « Si me persecuti sunt, et vos persequentur. » Hanc ergo pacem electi Christi fideles perdere non possunt nisi velint. Quod si licuit Stoicis dicere, bona hominis quæ virtutes appellant in homine semper manere, nec auferri posse virtuosus invitis, ut refert. A. Gellius in libro *Noctium Atticarum*, de Dibon Stoico, et Augustinus, *De Civit. Dei*, lib. V, quare non magis dicemus de mentibus fidelium, quod pacis eorum non erit finis, cum inhæreant fini, qui sine fine vivit.

CHAPITRE XVII.

Le saint docteur prouve par quatre conciles, auxquels ils se soumirent, quelle fut l'obéissance respectueuse à l'Eglise romaine des empereurs de Constantinople, successeurs de Constantin.

Après ces persécutions contre l'Eglise, Julien ayant péri dans la guerre des Perses, la paix fut rendue à l'Eglise par son frère Jovinien, prince catholique, dont le règne fut malheureusement trop court. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que depuis cette époque jusqu'à Charlemagne, presque tous les empereurs se montrèrent obéissants envers l'Eglise romaine et fils soumis envers elle, comme ayant la principale autorité, sans distinction aucune de l'autorité spirituelle ou temporelle, comme le déclare le concile de Nicée. Aussi le pape Gélase écrivoit-il à l'empereur Anastase, que l'empereur relevoit de l'autorité du pape et non le pape de celle de l'empereur, comme le dit l'histoire. Aussi Valentinien, qui succéda immédiatement à Jovinien, dit-il, comme on le voit dans l'histoire ecclésiastique, lorsqu'il s'agissoit de l'élection de l'archevêque de Milan, « Mettez sur le siège pontifical un homme auquel, nous qui tenons les rênes de l'empire, nous nous soumettrons sincèrement et dont nous écouterons les avis salutaires, comme des paroles sacrées qui nous ramèneront dans la bonne voie, si jamais la foiblesse humaine faisoit que nous nous en écartions. » Et puisque ce sujet est très-important pour prouver le respect des empereurs envers le vicaire de Jésus-Christ, nous allons citer tous les empereurs jusqu'à l'époque de Charlemagne. Mais plus tard, depuis Charlemagne jusqu'à Othon I^{er}, il y eut divergence en trois points.

Premièrement, quant au mode d'élection; secondement, quant au

CAPUT XVII.

Qualiter imperatores Constantinopolitani sequentes a Constantino, fuerunt obediētes et reuerentes Ecclesiæ romanæ, et hoc ostendit per quatuor concilia, quibus dicti principes se subiecerunt.

His autem peractis, Juliano in bello Persarum interfecto, reddita est pax Ecclesiæ per Jovinianum fratrem ejus virum catholicum, licet parum regnaverit. Istud autem notabile ab inde usque ad tempora Caroli Magni, de imperatoribus reperitur, omnes quasi obediētes et reuerentes fuisse Romanæ Ecclesiæ tanquam ipsa principatum teneret, sine respectu spiritualis dominii, sicut sancta synodus Nicena diffinit, sive temporalis: unde Gelasius Papa Anastasio Imperatori scripsit, imperatorem ex judicio

Papæ dependere, ut historiæ tradunt, et non e contrario. Valentinianus etiam qui immediate Joviniano successit, sic fertur dixisse, ut ecclesiastica historia refert, cum Archiepiscopi Mediolanensis instaret electio: « Talem, inquit, nobis in pontificali instituite sede, cui nos qui gubernamus imperium sincere nostra capita submittamus, et ejus monita dum tanquam homines deliquerimus, necessario veluti curantis medicamina suscipiamus. » Et quia ista materia est fructuosa ad ostendendam reuerentiam principum circa vicarium Christi, de imperatoribus usque ad tempora Caroli est hic agendum. Ulterius autem a Carolo usque ad Ottonem primum, inter quæ tempora facta est diversitas in tribus.

Primo, quantum ad modum eligendi. Secundo, quantum ad modum succedendi.

mode de succession ; troisièmement , quant au mode de nomination ; et, afin d'éclaircir la question, il faut dire ici une chose du mode d'avènement des empereurs qui furent soumis à l'Eglise depuis l'époque de Constantin, à l'exception des tyrans dont nous avons parlé déjà. Car, ainsi que l'histoire l'enseigne, lorsque Constantin eut cédé l'empire au vicaire de Jésus-Christ, il transféra sa cour, princes et seigneurs, dans une province de la Thrace, sur les confins de l'Europe et de la grande Asie, et s'établit dans une ville appelée Byzance, qu'il égala presque, dit-on, à la ville de Rome et à laquelle il donna son nom. Ce fut donc là le siège de l'empire jusqu'à Charles, dans la personne duquel le pape Adrien transféra l'empire des Grecs aux Germains, dans un concile réuni à Constantinople même. Ce qui nous prouve que les empereurs de Constantinople relevoient du vicaire de Jésus-Christ, c'est-à-dire du souverain Pontife, comme l'écrivit le pape Gélase à l'empereur Anastase. En sorte que leur puissance de gouvernement sur les fidèles relève du souverain Pontife, de telle façon qu'on peut dire qu'ils sont les mandataires et les coopérateurs de Dieu, pour le gouvernement du peuple chrétien.

Ce qui est démontré d'abord pour les quatre empereurs qui régnèrent à cette époque, et qui furent présents aux quatre conciles écuméniques, qui en signèrent les décrets et s'y soumirent avec respect. Le premier fut celui de Nicée, auquel assistèrent 318 évêques, sous Constantin, où fut condamné Arius, prêtre d'Alexandrie, lequel nioit que le Fils de Dieu étoit égal au Père. L'empereur, comme pour reconnoître le souverain domaine du vicaire de Jésus-Christ, duquel tout le concile tenoit la place, parce que le bienheureux Sylvestre, pour une raison particulière, n'avoit pu y assister, voulut en faire

Tertio, quantum ad modum providendi, et ut appareat, tradendum est hic aliud de processu imperatorum a tempore Constantini, qui subjecti fuerint Ecclesiæ præter jam dictos tyrannos. Sicut enim narrant historiæ, postquam Constantinus cessit imperium vicario Christi, transtulit se cum satrapis et principibus suis in provinciam Thraciæ, ubi Asia major incipit, et terminatur Europa, ibique unam civitatem assumpsit, quæ vocabatur Byzantium. Quam quidem, ut historiæ tradunt, quasi adæquavit urbi et suo nomine appellavit. In hac ergo fuit imperialis sedes usque ad Carolum, in cujus persona Adrianus Papa congregato concilio in urbe, imperium a Græcis transtulit ad Germanos. In quo apparet imperatores Constantinopolis a vicario Christi, summo videlicet Pontifice dependere, ut Gelasius Papa Anastasio scribit Imperatori : unde ipsorum imperium ad

exequendum regimen fidelium secundum mandatum summi Pontificis ordinatur, ut merito dici possint ipsorum executores esse cooperatores Dei ad gubernandum populum christianum.

Quod quidem ostenditur primo de quatuor imperatoribus, qui in isto medio tempore regnaverunt, necnon et presentes fuerunt quatuor conciliis solemnioribus et universalioribus, et approhantes ipsorum statuta, et eisdem se humiliter subjicientes. Primum fuit Nicenum trecentorum decem et octo Episcoporum tempore Constantini, ubi condemnatus est Arius presbyter Alexandrinus, ut historiæ tradunt, qui Filium Dei asserebat minorem Patre : ubi de dicto principe fertur, quod eidem concilio omnes sumptus fecit, quasi in hoc recognoscens suum dominium vicarium Christi, cujus vices totum gerebat concilium, quia beatus Sylvester absens fuerat ab eodem ex spe-

tous les frais. Le second fut celui de Constantinople, tenu sous le pape Cyriaque. Quelques autres disent sous le pape Damase, tenu en présence du grand Théodose, au témoignage de l'histoire, et composé de 150 évêques. Plusieurs hérésies furent condamnées dans ce concile et particulièrement celle de Macédonius, évêque de Constantinople, qui nioit la divinité du Saint-Esprit et sa consubstantialité avec le Père et le Fils.

Ce même Théodose aborda l'église avec une telle révérence, qu'il n'osa pas y pénétrer, après la défense que lui en fit saint Ambroise, ainsi que Gélase l'écrivit à l'empereur Anastase, et, ce qui est plus fort, il l'excommunia, parce qu'il avoit donné son approbation au massacre de Thessalonique, qui avoit mis à mort son envoyé, selon le récit de l'histoire Tripartite. Ce prince, vraiment catholique, supporta tout avec une religieuse patience, et ayant été vivement réprimandé par le saint évêque, il se soumit à la pénitence publique, avant d'entrer dans l'église avec les autres fidèles.

Le troisième concile, composé de 200 évêques, se tint à Ephèse, sous Theodose le jeune, fils d'Arcade, sous le pontificat de Célestin I^{er}, qui n'y assista point, mais qui s'y fit représenter par Cyrille, évêque d'Alexandrie, du consentement de Théodose, qui montra tant de bienveillance, de maturité dans les conseils, et tant de respect pour le culte divin, qu'on le laissa régner dans un âge encore tendre, comme le disent ses historiens. Ce concile fut convoqué contre Nestorius, évêque de Constantinople, qui admettoit deux personnes dans Jésus-Christ et deux suppôts, hérésie qui détruisoit l'union des deux natures.

Le quatrième concile, tenu sous Léon I^{er}, à Chalcédoine, et composé de 630 évêques, en présence de l'empereur Martin, dont on

ciali causa. Secundum autem concilium fuit Constantiнопoli, sub Cyriaco Papa celebratum. Quidam tamen dicunt sub Damaso præsentate Theodosio seniore, ut historiæ tradunt, centum quinquaginta Episcoporum. In quo multæ fuerunt hæreses condemnatæ, sed præcipue Macedonii Episcopi Constantiнопolis, qui Spiritum sanctum negabant esse Deum, Patri consubstantialem et Filio.

Hic autem Theodosius tanta reverentia fugit ad Ecclesiam, quod ut scribit Gelasius Anastasio Imperatori, beato Ambrosio prohibente eidem ingressum ecclesiæ non fuit ausus intrare, quin potius excommunicavit eum, quia consensit in necem multitudinis Thessalonicæ, eo quod suum judicem occidissent, ut narrat historia Tripartita. Quod totum princeps catholicus patienter tulit, et tandem durissime reprehensus ab ipso

publicam prius egit pœnitentiam, quam publicum haberet ecclesiæ ingressum.

Tertium autem concilium celebratum fuit sub Theodosio juniore Arcadii filio, apud Ephesum, ducentorum Episcoporum, tempore Cœlestini primi, licet præsens non fuerit, sed ejus vices gessit Cyrillus Alexandrinus Episcopus confidentia Theodosii, qui tantæ fuit honestatis, et maturi consilii et reverentiæ ad divinum cultum, quod etiam in tenella ætate permissus est imperare, ut historiæ tradunt. Synodus autem prædicta contra Nestorium Constantiнопolis Episcopum congregata fuit, qui duas personas ponebat in Christo et duo supposita, per quæ tollebatur vera unio utriusque naturæ.

Quartum autem concilium fuit celebratum in Chalcedonia sexcentorum triginta Episcoporum sub Leone primo, præsentate

rapporte ces paroles , dans la septième session des actes du concile, témoignage glorieux de son respect pour l'Eglise romaine : « Nous avons voulu assister à ce concile, non pour faire montre d'un vain pouvoir, mais pour confirmer la foi, à l'exemple du très-religieux empereur Constantin, afin qu'après la manifestation de la vérité, le peuple ne se laissât point entraîner au torrent des fausses doctrines. » Ce qui me prouve que tous les princes étoient autrefois animés du plus vif désir de favoriser la foi et d'accroître l'honneur et l'obéissance dus à l'Eglise romaine. Eutichès et Dioscore, évêques d'Alexandrie, furent condamnés dans ce concile ; de même que Nestorius admettoit deux natures et deux personnes distinctes dans Jésus-Christ, eux, au contraire, soutenoient qu'elles étoient unies et confondues.

CHAPITRE XVIII.

De deux autres conciles tenus après les quatre autres, sous Justinien et Constantin le jeune. Quelle fut la cause de la translation de l'empire de Grèce en Germanie,

Il se tint encore beaucoup d'autres conciles, bien que ceux-là aient été les plus remarquables, depuis Constantin jusqu'à Charles, dans lesquels les princes se montrèrent fidèles sujets de l'Eglise ; mais on peut citer surtout l'empereur Justinien, après le quatrième concile composé de 120 évêques, sous la présidence du pape Léon. Les lois qu'il fit en faveur des ecclésiastiques en sont une preuve, de même que la lettre qu'il adressa à tout l'univers, après la célébration du concile de Constantinople, dans laquelle il déclare se soumettre à toutes les décisions de l'Eglise et ordonne au peuple de les observer, en rappelant les décrets des quatre autres conciles écuméniques, qu'il

principe Martino, de quo pro reverentia Romanæ Ecclesiæ, sic dixisse fertur in actione septima præfatæ Synodi : « Nos, inquit, ad fidem confirmandam, non ad potentiam ostendendam, exemplo religiosissimi viri Constantini, huic concilio interesse volumus, ut inventa veritate non ultra multitudo pravis doctrinis attracta discordet. » Per quod habeo quod tota intensio principum antiquitas erat ad favendum fidei, et Ecclesiæ Romanæ reverentiæ et honori. In hoc autem concilio damnatus est Eutyches cum Dioscoro episcopo Alexandrino, qui sicut Nestorius ponebat naturas et personas distinctas, sic isti asserabant confusas et admixtas.

CAPUT XVIII.

De duobus conciliis sequentibus post alia quatuor celebratis tempore Justiniani et Constantini junioris. Et quæ fuit ratio quare imperium translatum fuit a Græcis ad Germanos.

Multa etiam et alia fuerunt concilia, licet ista fuerint principaliora a tempore Constantini usque ad Carolum, in quibus principes se subjectos Ecclesiæ ac fideles ostendunt ; sed præcipue Justinianus post cursum quarti synodi centum viginti Episcoporum præsidente Julio Papa. Hoc enim manifestum est ex suis legibus, quas in favorem condidit ecclesiastici status. Item, ex epistola quam celebrato concilio in Constantinopoli per totum orbem terrarum direxit, in quo iustitias Ecclesiæ se subjecit, mandans populus eidem in omnibus

confirme par des arrêtés, ou soumet les lois aux jugements ecclésiastiques, mais en particulier en ce qui concerne l'usure et le mariage, qui sont les deux fondements de la vie civile. Ce concile fut tenu à Constantinople contre Théodose et ses partisans, qui prétendoient que le Verbe de Dieu n'étoit pas le Christ et qui nioient que la Sainte Vierge fût mère de Dieu. Le sixième concile eut lieu dans la ville impériale de Constantinople, au nombre de 150 évêques, sur la convocation du pape Agathon, contre Macaire, évêque d'Antioche et ses adhérents, qui n'admettent qu'une seule opération et une seule volonté dans Jésus-Christ, selon l'hérésie d'Eutichès. Dans ce concile, le même Constantin, qui régna 150 ans après l'empereur Justinien, se montra l'ardent défenseur de la foi, en détruisant l'hérésie des Monothélites, dont son père et son aïeul avoient été les auteurs, et rétablit les églises qu'ils avoient ruinées.

Cela suffit pour faire voir que les empereurs de Constantinople furent les protecteurs et les défenseurs de l'Eglise romaine, jusqu'à Charlemagne. Alors l'Eglise romaine, attaquée par les Lombards et ne recevant pas de secours de l'empire de Constantinople, dont la puissance étoit considérablement abaissée, le pontife de Rome demanda l'appui du roi des Francs contre ces barbares. D'abord, le pape Etienne s'adressa à Pepin le Bref, et son successeur Zacharie, contre Astolphe, roi des Lombards. Ensuite Adrien et Léon eurent recours à Charlemagne, contre Didier, fils d'Astolphe. Après la défaite et la soumission de son peuple, le pape Adrien ayant réuni un concile à Rome de 155 évêques et d'un grand nombre de vénérables abbés, en reconnaissance de cette protection signalée, transféra l'empire de Grèce en

obedire, replicans etiam super quatuor conciliorum memoratorum statuta, et eadem confirmans sanctas sanctiones, sive legis subjiciens ecclesiasticis institutis; sed præcipue in usuris et matrimonio, in quibus tota vita civilis versatur: quæ quidem synodus celebrata fuit contra Theodorum et ejus sectatores Constantinopoli, qui aliud dicebant esse Verbum Dei, et aliud Christum, negantes etiam beatam Mariam. Sexta autem synodus celebrata fuit in urbe regia præfata, Constantino juniore procurante, centum quinquaginta Episcoporum, rogatu Agathonis, contra Macharium Antiochenum episcopum, et ejus socios, qui unam operationem et unam voluntatem in Christo asserunt, juxta perfidiam Eutychetis. In qua quidem synodo dictus Constantinus, qui fuit post Justinianum principem ad centum quinquaginta annos, fidei multum favit, destruens Monothelitas hæreticos, quorum pater et avus fuerunt

fautores, restauravit ecclesias per ipsos destructas.

Hæc pro tanto sint dicta ad ostendendum quod Constantinopolis imperatores fuerunt Romanæ Ecclesiæ protectores ac propugnatores usque ad tempora Caroli Magni. Tunc igitur gravata Ecclesia a Longobardis, et Constantinopolis imperio auxilium non ferente, quia forte non poterat ejus potentia diminuta, advocavit Romanus Pontifex ad sui defensionem contra prædictos Barbaros regem Francorum. Primo quidem Pipinum Stephanus Papa, et successor Zacharias contra Aristulphum regem Longobardorum; deinde Adrianus et Leo Carolum Magnum contra Desiderium Aristulphi filium, quo extirpato et devicto cum sua gente, propter tantum beneficium Adrianus concilio celebrato Romæ centum quinquaginta quinque Episcoporum et venerabilium abbatum, imperium in personam magnifici principis Caroli a Græcis trans-

Germanie, dans la personne du grand roi Charlemagne; ce qui prouve clairement que la puissance impériale relève de l'autorité du pape. Car tant que les empereurs de Constantinople prirent la défense de l'Eglise romaine, comme fit Justinien, en envoyant Bélizaire contre les Goths et Maurice contre les Lombards, l'Eglise accorda sa protection à ces princes. Mais quand ils lui firent défaut, comme au temps de Michel, contemporain de Charlemagne, elle s'adressa à d'autres, qui prirent sa défense.

CHAPITRE XIX.

Modifications que subit la souveraineté depuis Charlemagne jusqu'à Othon III; preuve que la plénitude du pouvoir réside dans le souverain Pontife.

Alors on changea le mode d'avènement au souverain pouvoir; car on avoit conservé l'ancien usage d'élection dans l'empire d'Orient, jusqu'à l'époque de Charlemagne. En effet, on mettoit quelquefois sur le trône des membres de la famille régnante, quelquefois des étrangers, d'autres fois, c'étoit l'empereur lui-même qui nommoit son successeur, souvent l'armée le choisissoit. Mais lorsque Charlemagne fut devenu empereur, il n'y eut point d'élection, mais succession au trône dans la même branche, de manière que le fils aîné fût l'héritier présomptif de la couronne. Cet ordre de choses dura jusqu'à la septième génération, et après son extinction, à l'époque du démembrement de l'empire de Charlemagne, dans la personne de Louis, l'Eglise se trouvant inquiétée alors par des Romains impies, appela à son secours Othon I^{er}, duc des Saxons, qui le débarrassa des attaques des Lombards et de ces méchants Romains, ainsi que du tyran Bérenger, et fut couronné empereur par Léon VII, allemand d'origine, et occupa l'empire jusqu'à la troisième génération, dont chaque

tulit in Germanos, in quo facto satis ostenditur, qualiter potestas imperii ex iudicio Papæ dependet. Quamdiu enim Constantinopolis principes Romanam Ecclesiam defenderunt, ut fecit Justinianus per Belisarium contra Gothos, et Mauritius contra Longobardos, Ecclesia dictos principes fovit. Postquam vero defecerunt, ut tempore Michaelis contemporanei Caroli, de alio principe ad sui protectionem providit.

CAPUT XIX.

Qualiter diversificatus est modus imperii a Carolo Magno usque ad Othonem tertium, et unde plenitudo potestatis summo Pontifici convenit.

Et tunc diversificatus est modus imperii, quia usque ad tempora Caroli in Constan-

tinopoli in eligendo servabatur modus antiquus. Aliquando enim assumebantur de eodem genere, aliquando aliunde, et aliquando per principem fiebat electio, aliquando per exercitum; sed instituto Carolo cessavit electio, et per successionem assumebantur de eodem genere, ut semper primogenitus esset imperator, et hoc duravit usque ad septimam generationem, qua etiam deficiente, tempore Ludovici a Carolo separati, cum Ecclesia vexaretur ab iniquis Romanis, advocatus est Otto primus dux Saxonum in Ecclesiæ subsidium, liberataque Ecclesia a vexatione Longobardorum et impiorum Romanorum, ac Berengarii tyranni, in imperatorem coronatur a Leone VII genere Alamano, qui et imperium tenuit usque ad tertiam generatio-

prince prit le nom d'Othon. L'histoire nous apprend que depuis cette époque Grégoire V, aussi d'origine allemande, choisit les empereurs, qu'il y en eût sept élus de cette manière, et que ce mode d'élection, qui est encore en vigueur, a duré l'espace d'environ 270 ans, et durera tant que l'Eglise romaine, qui tient le plus haut degré de puissance, le jugera avantageux aux fidèles de Jésus-Christ. Dans ce cas, comme il est prouvé par les paroles citées plus haut, c'est-à-dire pour l'intérêt de l'Eglise universelle, il semble que le vicaire de Jésus-Christ possède la plénitude du pouvoir, et que c'est à lui qu'appartient ce droit d'élection pour trois motifs.

Le premier par droit divin, parce qu'il semble, par les paroles que nous avons citées plus haut, que c'est ainsi que l'a voulu Jésus-Christ, et nous le prouverons plus bas. Secondement de droit naturel, parce que; supposé qu'à lui appartient la plus haute puissance, il faut dire qu'il est le chef d'où dérive tout mouvement et tout sentiment dans le corps mystique, ce qui démontre que leur puissance de gouvernement découle de lui. En outre, il faut veiller à tout ce qui contribue à la conservation de la société, parce que la nature humaine, qui ne peut pas subsister dans la société, le veut ainsi. Or elle ne pourroit pas vivre, s'il n'y avoit, pour toutes les classes de la société, un premier chef qui leur donnât de direction; c'est ainsi qu'il en est pour la conduite morale des hommes, dont le premier hiérarque est Jésus-Christ. Aussi est-il le premier principe de direction, de conseil et d'action, de qui le souverain Pontife tient la place. Ensuite nous avons dit plus haut, dans le premier livre, qu'un roi est dans son royaume ce qu'est Dieu dans le monde et l'âme dans le corps.

Il est constant que toute opération de la nature dépend de Dieu, en tant que providence, moteur et conservateur de toutes choses, parce que

nem, quorum quilibet vocatus est Otto. Et ex nunc, ut historię tradunt, per Gregorium V genere similiter Teutonicum provisus est electio, ut videlicet per septem principes Alamanie fiat, quę usque ad ista tempora perseverat, quod est spatium ducentorum septuaginta annorum vel circa; et tantum durabit, quantum Romana Ecclesia, quę supremum gradum in principatu tenet, Christi fidelibus expediens judicaverit, in quo casu, ut ex verbis Domini supra inductis est manifestum, videlicet pro bono statu universalis Ecclesię, videtur vicarius Christi habere plenitudinem potestatis, cui competit dicta provisio ex triplici genere.

Primo quidem divino, quia sic videtur voluisse Christus ex verbis superius introductis, et infra etiam ostendetur; secundo vero ex jure naturali, quia supposito ipsum

primum locum tenere in principatu, oportet eum dici caput, a quo est-omnis motus et sensus in corpore mystico, per quod habemus quod omnis influentia regiminis ab ipso dependet. Amplius autem in comunitate oportet attendere ad conversationem ipsius, quia hoc natura requirit humana, quę sine societate vivere non potest. Conservari autem nequit, nisi per dirigentem primum in quolibet gradu hominum; et hoc est in actibus hominum primus hierarcha, qui est Christus: unde est primum dirigens, et consulens, et movens, cujus vices summus Pontifex gerit. Rursus autem dictum est supra in primo libro, quod princeps est in regno sicut Deus in mundo, et anima in corpore.

Constat autem quod omnis operatio naturę ex Deo dependet, sicut gubernante, movente et conservante, quia « in ipso

« nous agissons et nous sommes en lui, » comme il est dit aux Actes des Apôtres, et dans le prophète Isaïe, ch. XXVI : « Seigneur, c'est vous qui agissez dans toutes nos œuvres. » On peut aussi bien appliquer ceci à l'ame, parce que tout acte naturel du corps dépend de l'ame pour trois espèces de raisons. Et nous voyons que Dieu, dans le gouvernement du monde, permet la perte d'un être en particulier, pour la conservation de tous les autres : c'est ainsi que fait la nature dans la conservation du corps humain, par la vertu de l'ame. De même il arrive que les sujets d'un roi lui donnent une plus grande puissance dans tous ses Etats, pour le maintien de l'Etat, comme de créer des impôts, de détruire des villes et des villages. Mais un tel pouvoir appartiendra bien plus légitimement au chef suprême de tous, qui est le pape, pour le bien de toute la chrétienté. C'est pourquoi le premier concile de Nicée, tenu en présence de Constantin, attribue la primauté au pape dans ses premiers canons. Les lois qui furent la suite de ce concile élèvent admirablement la primauté qu'ils avoient accordée au pape, en disant « qu'on devoit recueillir ce décret du concile, comme s'il étoit sorti de la bouche de Dieu même. » Charlemagne en dit autant dans le même endroit : « qu'il n'est pas permis d'en appeler de ses décisions ; qu'il n'a pas de supérieur ; que c'est lui qui tient la place de Dieu sur la terre. » Et c'est le troisième motif ou la troisième raison qui nous force à cette conclusion, que le souverain Pontife a dans ce cas la plénitude du pouvoir. Donc, dans deux cas sa puissance reçoit une plus grande étendue, ainsi que nous l'avons exposé plus haut, soit à cause des excès et des abus, soit pour le bien de toute la religion. C'est ce que prouve encore très-bien, dans son magnifique style, le prophète Jérémie, où il est écrit de la personne du vicaire de Jésus-Christ : « Voilà que je t'ai établi sur les

movemur et sumus, » uti dicitur in *Act. Apostolorum*, et *Propheta Isai.*, XXVI. : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. » Similiter et de anima dici potest, quia omnis actio naturæ in corpore in triplici genere causæ dependet ex anima. Hoc autem videmus in Deo, quod gubernando et dirigendo mundum permittit corruptionem particularis entis pro conservatione totius, sic et natura facit pro conservatione humani corporis ex virtute animæ. Simile contingit in principe totius regni, quia pro conservatione regiminis super subditos ampliatur ejus potestas, imponendo tallias, destruendo civitates et castra pro conservatione totius regni. Multo igitur magis hoc conveniet summo et supremo principi, id est Papæ, ad bonum totius christianitatis. Propter quod et prima synodus Nicæna præsentè Constantino eidem

primatum attribuit in primis canonibus quos instituit. Jura etiam sequentia dictum concilium in his singulariter dictum principatum attollunt, dicentia quod « sic debet reputari ejus sententia, tanquam ab ore Dei prolata. » Et hoc idem Carolus Magnus confitetur ibidem. Item « non licet appellare alij ejus sententia. » Item, « ipse est qui superiorem non habet. » Item, « ipse est qui vices Dei gerit in terris. » Et hæc est tertia via sive ratio per quam ostenditur et concluditur summum Pontificem in dicto casu plenitudinem potestatis habere. In duobus igitur casibus ampliatur ejus potestas, ut patet supra, vel ratione dolicti, vel ad bonum totius fidei, quod eleganter nobis ostendit *Propheta Jeremias*, cui in persona vicarii Christi dicitur : « Ecce, inquit, constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas, et disperdas, ac dis-

nations et les royaumes, pour arracher et détruire, pour perdre et disperser. » Ces paroles ont trait au châtement du péché, et renferment diverses espèces de vengeances de Dieu qui peuvent atteindre chaque fidèle ou les sujets d'un Etat, quand il dit, « sur les nations, » ou sur le prince, par cette menace, « et sur les royaumes. » Ce qui nous fait croire, en second lieu, à l'immense étendue du pouvoir du souverain pontife, c'est ce qu'il ajoute ensuite : « Tu édifieras et tu planteras, » et qui s'applique au soin vigilant que doit employer le vicaire de Jésus-Christ à procurer le bien de l'Eglise universelle.

CHAPITRE XX.

Comparaison du gouvernement royal avec le gouvernement impérial et républicain ; ses rapports avec l'un et l'autre.

Après ces considérations, nous allons examiner quel rapport existe entre le gouvernement impérial, le gouvernement royal et la république ; parce que, comme on peut le voir d'après ce que nous avons dit déjà, il y a des rapports de similitude entre l'un et l'autre, et même avec le régime républicain, sous trois points de vue. D'abord il est électif. Car les consuls et les dictateurs romains, qui gouvernoient le peuple par des lois républicaines, étoient nommés par la voie d'élection, ou étoient choisis par les sénateurs. Ainsi des empereurs qui étoient nommés par l'armée, comme le fut Vespasien en Syrie, ainsi que l'a transmis l'histoire, de même que Phocas, dans une révolte de l'armée d'Orient contre l'empereur Maurice, qu'il fit périr ensuite. Quelquefois le sénat éliosoit les empereurs, comme il arriva de Trajan et de Dioclétien, quoique l'un fût Espagnol et l'autre Dalmate. C'est ainsi qu'Hélius Pertinax fut élu par le sénat. Ils n'étoient pas tous de race noble, comme il fut des Césars que nous venons de nommer.

sipes,» quod ad rationem delicti referimus, ubi in quatuor illis vocabulis diversa genera pœnarum accipimus, quæ infligi possunt unicuique fideli sive subdito, cum dicit, « super gentes ; » sive dominio, cum dicit, « et super regna. » Secundum autem est, unde accipimus ampliata summi Pontificis potestatem, cum postea dicitur : « Et ædifices, et plantes, » quod ad providentiam vicarii Christi pertinet pro hono universalis Ecclesiæ.

CAPUT XX.

Comparatio regalis domini inter imperiale et politicum qualiter conveni cum utrisque.

His habitis videnda est comparatio imperialis domini ad regale et politicum, quia ut ex dictis apparet, conveni cum

utroque et cura politico quidem quantum ad tria. Primo enim considerata electione. Sicut enim consules romani et dictatores, qui politice regebant populum, assumebantur per viam electionis, sive a senatoribus ; ita et de Imperatoribus contingebat, quod assumebantur, sive a romano exercitu, ut Vespasianus in Palæstina, ut historis tradunt, et similiter Phocas ex militari seditione in Oriente assumptus est contra Mauricium Imperatorem, quem postea interfecit. Aliquando autem elgebantur Imperatores a senatoribus, ut Trajanus et Diocletianus, quamvis unus de Hispania esset, alter vero de Dalmatia. Et similiter Helius Pertinax a senatoribus est assumptus. Item, non semper de genere nobili, sed de obscuro, ut in prænominatis

mais de naissance obscure, tels que Vespasien et Dioclétien, ainsi que l'histoire nous l'apprend. De même arriva-t-il des consuls et des dictateurs romains, tels que Lucius Valérius et Fabricius. Saint Augustin raconte dans le cinquième livre de la Cité de Dieu, comment Quintus Cincinnatus, qui avoit seulement quatre paires de bœufs, fut fait dictateur. Il y a encore une autre comparaison à faire, ou plutôt un autre trait de ressemblance à enregistrer, c'est que leur autorité ne passoit point à leurs descendants; en sorte que leur pouvoir expiroit à leur mort.

Les temps modernes nous offrent un exemple d'élection d'empereurs dans la personne de Rodolphe, simple comte d'Augsbourg, après la mort duquel le comte Adolphe de Nassau fut fait empereur, et qui fut remplacé aussi, par voie d'élection, par son meurtrier Albert, fils de Rodolphe. C'étoit donc là le mode ordinaire, à moins que les fils d'empereurs fussent élus à cause de leurs qualités, ou en reconnaissance des services rendus par leurs pères, comme il arriva pour Honorius et Arcade, fils du grand Théodose, et encore de Théodose le Jeune, fils d'Honorius. Car ils méritèrent de conserver quelque temps le pouvoir dans leur famille, parce qu'ils avoient su gouverner l'État et leur cour.

Il en fut ainsi pour les consuls qui, bien qu'ils fussent élus tous les ans, du moins quant à l'autorité qui leur étoit prorogée, comme on le voit au premier livre des Machabées, il arrivoit souvent cependant, qu'à cause du mérite personnel ou de l'illustration de la naissance de ces magistrats, cette dignité étoit transmise à leurs descendants, comme il en fut de Fabius Maximus, duquel Maxime Valère raconte qu'ayant été nommé cinq fois consul, et ayant fait réflexion que son père, son aïeul et son bisaïeul avoient rempli cette magistrature, se

liquet Cæsaribus, Vespasiano et Diocletiano, sicut historiæ tradunt. Sic de consulibus et dictatoribus romanis contigit, sicut supra patuit de Lucio Valerio et Fabricio. Et Augustinus refert in V. *De Civ. Dei*, de Quinto Cincinnato, qualiter cum solum quatuor haberet jugera ad colendum, factus est dictator major. Item alia est comparatio sive similitudo, quod ipsorum dominium non transit in posteros, unde statim ipso mortuo dominium expirabat.

Quantum autem ad ista duo, exemplum habemus etiam modernis temporibus quod electi sunt Imperatores, videlicet Rodolphus simplex comes de Ausburg, quo mortuo assumptus est in Imperatorem comes Adolphus de Anaxone, quo occiso ab Alberto Rodolphi filio, eodem modo assumptus est. Hoc ergo generale est, nisi forte

vel ipsorum probitate contingeret ipsos assumi, vel ex gratia patris ipsorum, ut de Arcadio et Honorio filiis antiquioris Theodosii contigit, et similiter de Theodosio juniore Honorii filio. Nam quia bene rexerunt rempublicam et imperialem aulam, meruerunt in suo genere aliquo tempore perseverare dominium.

Similiter accidit de romanis consulibus, quod licet singulis annis eligrent consules, saltem quantum ad magistratum, ut patet in I. *Machab.*, sæpius tamen contingebat, quod propter probitatem personæ vel generis transibat in posteros, ut de Fabio Maximo contigit, de quo scribit Maximus Valerius, quod cum a se quinquies, et a patre, avo et proavo, majoribusque suis sæpe consulatum gestum conspiceret, animadversione quam constanter potuit cum

montra constamment, et autant qu'il lui fut possible, très-sévère envers le peuple, afin que cette dignité sortit de la famille Fabius, pour ne pas perpétuer une si grande puissance dans la même famille. Il arriva aussi que l'on s'empara du pouvoir par violence, comme le fit le monstre Caius Caligula, qui étoit neveu de Tibère, sous lequel Jésus-Christ fut mis à mort. Il en fut ainsi de Néron. Les consuls en firent autant, en usurpant par ambition la suprême autorité, comme l'histoire le raconte de Marius et de Sylla, qui bouleversèrent la ville et le monde. On voit donc par là les rapports de ressemblance entre la république et l'empire. Ceux avec la royauté se prouvent de trois manières.

Premièrement, par la puissance de gouverner; car ils ont l'autorité comme les rois, et pour ainsi dire de droit naturel, comme le droit de lever les impôts et d'imposer des taxes, comme le font les rois, et qu'on ne peut leur refuser sans péché, à moins que dans les conditions que nous avons exposées plus haut, ce que ne peuvent les consuls, ni les autres gouverneurs des villes d'Italie qui gouvernent au nom de la république, comme nous le dirons par la suite. Car on lève les tributs et les impôts pour le trésor public, et Salluste nous dit de quelle manière Caton, dans sa Harangue, gourmande les consuls romains de son temps. Car, après leur avoir recommandé le zèle à l'intérieur, l'équité dans l'exercice de leur autorité à l'extérieur, un esprit exempt de passions et supérieur à toute corruption, il ajoute : « Au lieu de cela, nous avons le luxe et l'avarice, la misère en public et l'opulence dans nos maisons. » La seconde ressemblance des empereurs avec les rois, c'est la couronne, parce qu'ils sont couronnés comme eux.

Ceux qui sont élus empereurs reçoivent et portent deux couronnes. L'une près de Milan, dans une campagne appelée Modène, où est la

populo id egit, ut aliquando vacationem Fabiæ genti darent, ne maximum imperium in una tantum continuaretur familia. Accidit quoque quandoque per quamdam violentiam usurpari imperium, non ex merito virtutum, sicut fertur de Caio Caligula sceleratissimo, qui fuit nepos Tiberii, sub quo Christus passus est. Et similis de Nerone verificatur sententia. Hoc idem accidit de consulibus urbis, quod ex eorum impietate, ut historiæ narrant, usurpaverunt dominium, sicut Sylla et Marius commotores urbis et orbis. Ex quibus omnibus patet convenientia imperialis domini cum politico. Sed et cum regali ex triplici parte convenientia ostenditur.

Primo quidem ex modo regendi, quia jurisdictionem habent ut reges, et eisdem quodam jure naturæ sunt, ut regibus tributa et vectigalia instituta. quæ et trans-

gredi non possunt sine peccato, nisi sicut in jure regali superius diffinito, quod consules nequeunt, nec etiam quicumque alii civitatum rectores in Italia, qui politico regunt regimine, ut jam dicitur. Tributa enim et vectigalia ad ærarium publicum deducuntur, et de hoc Sallustius refert, qualiter reprehendit Cato in sua concione romanos consules sui temporis. Cum enim commendasset eos, quod eis fuit domi industria, foris justum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini, neque delicto obnoxius, subjungit : « Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam. Secunda convenientia imperatorum cum regibus est corona, quia coronantur ut reges.

Duplicem enim habent coronam et recipiunt electi in Imperatorem. Unam quidem prope Mediolanum, in villa quæ di-

sépulture des rois Lombards. Cette couronne, qui est de fer, signifie que le premier empereur d'Allemagne, Charlemagne, soumit les rois lombards et leurs peuples. Ils reçoivent la seconde couronne, qui est d'or, du souverain Pontife, qui la leur présente du bout du pied, en signe de leur soumission et de leur fidélité à l'Eglise romaine. Les consuls et les dictateurs n'avoient jamais eu à Rome cette haute distinction, puisque, ainsi qu'on le voit au premier livre des Machabées, aucun des magistrats romains ne portoit le diadème et la pourpre, ce que faisoient les empereurs.

Le troisième terme de rapprochement des empereurs avec les rois et qui les différencie des consuls et des magistrats d'une république, est le droit de faire des lois et le pouvoir absolu qu'ils ont sur leurs sujets dans certaines circonstances. C'est pourquoi on les appelle majesté impériale ou royale, ce qui n'est point accordé aux consuls et magistrats républicains, parce que leur pouvoir est réglé par la constitution de l'Etat ou par la volonté du peuple, qu'ils ne peuvent dépasser. Voilà donc ce qu'est la puissance impériale, selon la diversité des temps et ses rapports de similitude ou de différence avec le gouvernement royal ou le gouvernement républicain.

CHAPITRE XXI.

De l'autorité des magistrats soumis aux empereurs et aux rois, et des différents titres qui leur sont propres.

Après avoir dit quels sont les attributs du pouvoir impérial et de l'autorité royale, il nous reste à parler des autres titres qui en relèvent, comme sont les princes, les comtes, les ducs, les marquis, les barons, les chatelains, et de divers autres titres et dignités selon les coutumes

citur Modoetia, ubi sepulti sunt reges Longobardorum; quæ quidem corona ferrea dicitur esse signum, quod primus imperator germanus Carolus Magnus colla regum Longobardorum suæque gentis perdomuit. Secundam coronam quæ aurea est a summo percipit Pontifice, et cum pede sibi porrigitur, in signum suæ subjectionis et fidelitatis ad romanam Ecclesiam. Hujus autem fastigii dignitatem, nec consules nec dictatores habebant in urbe; quia ut scribitur in I. Machab., inter præsidēs romanos nemo portabat diademā, nec induebatur purpura, quorum utrumque faciunt imperatores et reges.

Tertia vero convenientia quam Imperatores habent cum regibus et differunt a consulibus sive rectoribus politicis est institutio legum et arbitraria potestas, quam habent super subditos in dictis casibus. Propter quod et eorum dominium majes-

tas appellatur, imperialis, videlicet et regalis, quod consulibus et rectoribus politicis non convenit, quia agere ipsis non licet, nisi secundum formam legum eis traditam, vel ex arbitrio populi ultra quam judicare non possunt. Patet igitur de qualitatibus imperialis regiminis, secundum diversitatem temporum, et comparationem ipsius ad regimen politicum et regale.

CAPUT XXI.

De dominio principum, qui subsunt imperatoribus et regibus, et de diversis nominibus eorum quid importent.

Determinatis his quæ ad regimen regale et imperiale pertinent, nunc de dominiis eisdem annexis est dicendum, ut sunt principes, comites, duces, marchiones, barones, castellani et quibusdam aliis nominibus ad dignitatem pertinentibus secundum diversas consuetudines regionum. Sunt etiam

des différents pays. Il y en a encore d'autres, dont l'Écriture fait mention, par exemple, celui de satrape. C'est pourquoi il est dit dans Daniel : « Les satrapes du roi de Babylone, les magistrats et les juges se réunirent. » Il y est encore parlé des grands de la cour. Le premier livre des Machabées fait mention de quatre titres de dignité, en disant que « Judas établit à la tête du peuple pour marcher contre Nicanor, des chefs, des tribuns, des centurions, des pentachontarques et des décurions.

L'histoire romaine donne différents noms à ses magistrats, après l'abolition de la royauté, comme par exemple, ceux de consuls, de sénateurs, de patriciens et de préfets, ainsi que magistrats censeurs et sous-censeurs. Nous traiterons de tous ces titres dans deux chapitres, et ensuite des magistrats républicains. Les noms attribués aux officiers des empereurs et des rois, sont ceux de princes, de seigneurs de provinces, comme tenant le premier rang sous le gouvernement impérial et royal. En sorte qu'ils passent avant les barons et les comtes, comme en Allemagne et en Sicile. Quoique l'Écriture donne ce titre à toute espèce d'autorité et principalement aux nobles, et que par similitude, elle donne le nom de principauté à un ordre d'anges, parce qu'ils gouvernent toute une province, c'est pourquoi il est écrit dans le prophète Daniel : « Le prince des Perses résista vingt et un jour. » De même, Joseph, qui étoit le second en Egypte, s'appelle prince, comme on le voit dans la Genèse. Le second titre est celui de comte, qui fut employé par les romains, après la chute des rois. Ils choisissoient en effet deux consuls, comme le rapporte Isidore dans le dixième livre de son traité des *Étymologies*, dont l'un étoit chargé des affaires de

alia nomina dignitatum sub regibus, de quibus Scriptura sacra mentionem facit, ut satrapa : unde in *Dan.* scribitur : « Congregati sunt satrapæ regis Babylonie, magistratus et iudices. » Et ibidem etiam fit mentio de optimatibus regis. In I. etiam *Machab.* quatuor ponuntur nomina dignitatum. Ubi dicitur quod « contra Nicanorem Judas constituit populo duces, tribunos, et centuriones, et pentacontarchos, et decuriones. »

Gesta etiam Romanorum quibusdam singularibus nominibus suos rectores appellabant, post exactos reges, videlicet consules, dictatores, magistratus, tribunos, senatores, patricios et præfectos. Item, Scipiones, censores et censorinos. De quibus omnibus sub duplici titulo est agendum. Primo quidem de nominibus propriis imperatorum et regum et annexis statui, unde traxerunt originem, et quale fuit ipsorum regimen. Postea vero de propriis

pertinentibus ad politicum principatum. Propria autem nomina dignitatum deservientium Imperatoribus et regibus, sunt quidem principes, domini, videlicet provinciarum, quasi primum locum tenentes sub regali vel imperiali dominio. Unde et dominantur baronibus et comitibus interdum, ut in Theotonia et regno Siciliæ patet. Quamvis etiam Scriptura istud nomen sæpius extendat ad omne genus domini, et præcipue nobilis, ad cujus similitudinem quidam angelorum ordo vocatur principatus, quia dominantur toti provinciæ. Unde et in *Dan.* scribitur : « Princeps Persarum restitit viginti uno diebus. » Item, etiam Joseph qui secundus erat a rege in Ægypto se principem vocat, ut in *Genesi* scribitur. Secundum nomen est comitum, quod quidem nomen fuit assumptum primo a populo Romano post exactos reges. Eligebant enim singulis annis, ut tradit Isidorus XI. *Etymolog.*, duos cou-

la guerre, et l'autre de celles de l'état civil. Ces deux consuls reçurent d'abord le titre de comtes, par leur accord dans la gestion de leur office.

Cette concorde des pouvoirs donna un sensible accroissement à la république, ainsi que le dit Salluste dans l'histoire de la guerre de Jugurtha. Dans la suite des temps, ce titre fut aboli par le gouvernement et fut transféré à un office établi par les rois et les empereurs. Il furent appelés comtes, du mot *accompagner*, parce qu'ils accompagnoient les rois et les empereurs à la guerre ou dans les autres offices de l'art militaire, ou dans tout ce qui avoit rapport à l'intérêt du gouvernement. Ils furent appelés ducs, parce qu'ils marchaient à la tête du peuple, surtout parce qu'ils étoient toujours à la tête des camps. Il étoit encore dans leur charge de commander les armées et de les mener à la guerre. Aussi lorsque les Israélites furent attaqués par les Chananéens, ils se demandoient entr'eux, ainsi qu'on le lit dans le livre des Juges, « qui marchera à notre tête contre les Chananéens, et qui dirigera la campagne? » Ce nom convient particulièrement au chef, à cause des difficultés du commandement, quand il s'agit d'une bataille. Aussi le titre de duc est-très convenable, à cause de l'importance de l'autorité. C'est pour cela que Josué ou Jésus fils de Navé reçut ce titre parce qu'il combattit les combats du Seigneur, comme l'illustre chef Mathathias le dit de lui au premier livre des Machabées. « Jésus en accomplissant l'ordre du Seigneur, fut fait chef en Israël. » C'est ainsi que parlèrent à Jonathas les zélateurs de la loi des Juifs après la mort de Mathathias : « Nous te choisissons pour prince et pour chef, pour nous diriger dans les combats que nous avons à livrer. » L'autre titre de dignité donné à ceux qui sont au service des rois et des empereurs, est celui de marquis, qui équivant à celui

sules, quorum unus rem militarem, alter vero rem administrabat civilem, et isti duo consules primo vocati sunt comites, a comiendo simul per veram concordiam.

Unde aucta fuit respublica, ut Salustius tradit *De bello Jugurthino*. Processu vero temporum istud nomen abolitum est a Romano regimine et translatum est ad statum aliquem dignitatis, sub regibus et imperatoribus deputatum. Unde dicuntur comites, a *comitando*, quia ipsorum officium est præcipue reges et imperatores sequi in rebus bellicis vel quacumque re militari, et in aliis quibuscunque gerendis pro totius regni utilitate. Duces autem a ducatu populi dicti sunt, sed præcipue in castris. Est enim ipsorum officium exercitum dirigere, et ipsum in pugna præire. Unde cum filii Israel impugnarentur a

Chananæis, quæsierunt a se invicem, ut scribitur in lib. *Jud.* : « Quis ascendet ante nos contra Chananæum, et quis erit dux belli. » Et hoc nomen tali rectori proprie convenit, propter difficultatem regendi, quando quis est in pugna. Unde ab excellentia regiminis, congruissime dux vocatur. Qua ratione Josue sive Jesus Nave, quia pugnavit bella Domini, sic vocatus est, sicut testificatur de ipso ille egregius princeps Mathathias in I *Machab.* : « Jesus dum implet verbum, factus est dux in Israël. » Sic etiam dixerunt zelatores legis judaicæ Jonathæ mortuo Juda Machabæo : « Eligimus te in principem et ducem ad bellandum bellum nostrum. » Aliud autem nomen dignitatis deseruiens imperatoribus et regibus est marchio, qui comitatu æquipollet, sed hoc nomen sortitur a seve-

de comte, mais qui tire son nom de l'exercice rigoureux de la justice. Car le nom de marquis vient de marche, qui est une mesure particulière aux riches et qui signifie une sévère et exacte équité. Cela paroît s'appliquer très-convenablement à ces princes, parce qu'il y a ordinairement dans des pays que nous connoissons des princes revêtus de ces titres et qui occupent des provinces escarpées. C'est parce que les limites de ces pays, qui sont des endroits montueux et difficiles, sont appelés marches par quelques-uns, ou parce qu'ils sont dans des provinces amollies qui ne peuvent être maintenues les unes et les autres que par des lois rigoureuses.

Un autre titre est celui de baron, ainsi appelé du mot travail, ou parce que le travail fortifie, comme le dit Isidore dans l'ouvrage que nous avons cité. Car en grec Βαρων veut dire en latin, pesant ou fort. Il convient en effet aux habitudes des princes de se livrer à un exercice continuël, comme ceci est usité en Allemagne et dans les provinces de la Gaule, soit à la chasse aux bêtes fauves, ou aux oiseaux, soit dans les tournois, comme on faisoit autrefois, de même que le dit très-bien le célèbre historien Ammonius. Végèce en donne la raison dans son traité de l'Art militaire. Car il faut qu'ils soient les premiers à combattre pour la sûreté de leurs sujets et qu'ils s'accoutument à ne rien craindre. Aussi ajoute-t-il, qu'on n'hésite pas à entreprendre une chose que l'on a l'habitude de faire et que l'on connoît parfaitement. Et parce que tous les princes doivent être accoutumés à la fatigue, ce titre convient à tous, soit princes, ou comtes, et à tous ceux qui vivent sous l'autorité royale.

ritate justitiæ. Dicitur enim marchio a marcha, quod est singulare divitum pondus, per quod significatur recta et rigida justitia. Hoc autem satis congrue apparet in dictis principibus, quia ut communiter reperitur in regionibus nobis notis omnes tales principes qui isto nomine nuncupantur, sunt in provinciis asperis. Propter quod et confinia regionum, quæ sunt loca montuosa et rigida, apud aliquos appellantur marchia, vel in provinciis lascivis, quorum utrumque genus rigore justitiæ conservatur.

Est et aliud nomen quod baro dicitur, a labore dictum, sive quia a laboribus fortes, ut Isidorus tradit in commemorato libro. Βαρων enim Græce, Latine gravis

sive fortis vocatur. Hoc autem proprium est principum, ut in continuis sint gymnasiis, sicut in partibus Gallia et Germaniæ est solitum, sive in venationibus vel aucupiiis, sive in torneamentis, ut mos fuit ipsorum antiquitus, ut Ammonius historiarum scriptor egregius scribit. Cujus ratio ponitur a Vegetio *De re milit.* Quia oportet ipsos esse primos ad bellandum pro subditis et assuetudine efficiuntur audaces. Unde ipse subdit ibidem, quod nullus attentare dubitat, quod se bene didicisse confidit. Et quia ad omnes principes laboris exercitium pertinet, ideo. istud nomen omnibus est commune, sive ad principes, sive ad comites, et sic de aliis sub regali dominio existentibus.

CHAPITRE XXII.

De quelques titres particuliers à certains pays et quelles sont leurs fonctions.

Il y a encore d'autres titres qui ont de l'importance dans le gouvernement impérial et royal dans quelque pays et certaines provinces, comme par exemple, ceux de satrape et de grands, chez les Perses et les Philistins. Le premier signifie la promptitude du service. Satrape veut donc dire, toujours prêt à agir : ce qui est l'office d'un prince, à causé de la fidélité qu'il a jurée à son maître : ou toujours victorieux, ce que semble dire ce titre fastueux, comme l'exprime l'écriture. Le titre de grand semble impliquer le premier rang après le prince, comme l'indique le mot lui-même. Les magistrats sont ainsi nommés, à cause de la supériorité de leur savoir et de leur sagesse dans le gouvernement. De même, les maires de la cour du roi de France s'appellent ainsi, de leur haute position. Στάσιον, en grec, signifie station en latin. Les juges, de ce qu'ils rendent la justice au peuple, qui sont aussi appelés assesseurs, ainsi que préteurs, parce qu'ils tiennent le premier rang à la cour : mais le titre de président vient de l'écriture sainte, comme nous l'apprend Isidore, parce qu'il préside à la sûreté d'un lieu quelconque. Il y a encore deux autres dignités à la cour d'un roi, dont il est parlé au troisième livre des Rois, parmi les charges de la cour de Salomon, comme celle de secrétaire militaire et de scribe, qui avoient des emplois différents, parce que l'un tenoit registre des légions formées par le prince, ce qui semble être la même chose qu'un magistrat ; l'autre tenoit la correspondance des rois, et c'est ce que nous appelons chancelier.

Outre ces titres, il y en a encore deux en France, tirés sans doute

CAPUT XXII.

De quibusdam nominibus dignitatum singularibus in quibusdam regionibus. Et quale sit omnium istorum regimen.

Sunt autem et alia nomina consequentia regale vel imperiale dominium in quibusdam regionibus sive provinciis quæ aliquid important, ut nomen satrapæ et optimatis apud Persas et Philistæos. Quorum primum significat promptitudinem serviendi. Unde satrapæ dicuntur quasi satis parati. Quod est officium principis propter fidelitatem quam jurat suo superiori, vel satis rapientes, quod videtur importare ipsum nomen, cum sit fastuosum, ut ex ipsa sacra Scriptura est manifestum. Optimatum autem nomen significare videtur supremum gradum sub principe, ab optimo dictum. Magistratus a præeminentia consilii et doc-

trinæ dicti sunt in regimine. Quomodo et majores curiæ regis Franciæ sic vocantur, quasi majores statu. Στασιον Græce, Latine statio dicitur. Judices vero quasi jus dantes populo, qui prope assessores dicuntur, qui etiam prætores quasi præ aliis locum tenentes in curia, sed præses nomen est sacre Scripturæ, sic dictus, ut tradit Isidorus, quia alicujus loci tutelam præsidialiter tenet. Sunt et alia duo nomina ad dignitatem pertinentia in curia regis, de quibus fit mentio inter officiales curiæ Salomonis, in III. Reg., ut a commentariis et scriba qui in officiis distinguebantur, quia unus præerat legionibus scribendis per principem institutis, quod idem videtur quod magistratus ; alius autem præpositus erat responsivis regum, quem et nos cancellarium appellamus.

Præter hæc autem sunt et alia duo no-

de quelque langue étrangère, auxquels nous pouvons cependant donner une étymologie, comme ceux de maréchal et de sénéchal, qui connoissent de toutes les affaires de l'empire, ainsi que ces termes le signifient, comme maréchal, c'est-à-dire, maître des travaux. Car il est formé de *maris* en syriaque, maîtresse, et en latin maître, et *callus* qui indique le travail ou la peine : Sénéchal, de *senes*, vieillards, à cause de la maturité qu'exige la charge du gouvernement, et *callus calli*, durcissement à la peine ou au travail. Car on ne doit nommer à ces emplois que des hommes laborieux et expérimentés. En Espagne tous les riches portent le titre de princes et surtout ceux qui habitent dans les forteresses; parce que le roi fournit aux dépenses des barons selon leur mérite, et les élève ou les dégrade selon son bon plaisir. Et comme dans un grand nombre de ces forts ils n'ont de puissance et de richesses que selon qu'il plaît au roi de leur en accorder, ils sont appelés riches : ainsi celui qui reçoit du roi de plus gros traitements est un plus grand prince, parce qu'il peut entretenir plus de troupes : c'est encore ce qui se pratique dans l'armée romaine, parce qu'elle vit de sa solde. Il y aussi en Espagne les infants et les écuyers, dont les premiers sont de sang royal, les fils ou les neveux du roi, et que la simplicité du peuple appelle ainsi, parce qu'ils ne doivent faire de mal à personne et protéger tout le monde, le défendre en justice, être soumis au roi, comme des enfants, ce qu'ils ne font guère aujourd'hui. Les seconds sont appelés ainsi parce qu'ils doivent suivre les premiers, comme leurs aînés. Car ils sont nobles et doivent avoir plus de courage qu'un simple soldat et que les gouverneurs de villages et de citadelles, qui portent en quelques lieux le titre de châtelains.

On les appelle petits infants, parce que de tous les princes, ce sont

mina usitata quidem in partibus Galliae, forte ex proprio idiomate alicujus gentis, in quibus nos ab ipsis talem possumus etymologiam sortiri, ut est *mariscallus* et *senescallus*, qui proprie rectores expositi sunt ad universalia negotia regionis, quod utrumque nomen importat, ut *mariscallus*, id est dominus laborum. *Maris* enim syriace domina, vel dominus latine, *callus* autem laborem importat; *senescallus* autem a *senes*, propter maturitatem regiminis et *callus calli*. In tali enim officio non debent exponi, nisi homines magnae experientiae et laboris assidui. Apud Hispanos autem omnes sub rege principes divites homines appellantur, et praecipue in castella; cujus est ratio, quia rex providet in pecuniis singulis baronibus, secundum merita sua, vel secundum complacentiam hos deprimat, hos exaltat. Ut in pluribus enim munitiones

et jurisdictiones non habent, nisi ex voluntate regis, et inde vocantur divites homines, quia cui in majori summa providetur per regem, ille major est princeps, quia pluribus potest militibus providere, quem modum adhuc observant Romanae militiae, eo quod sub stipendiis vivunt. Sunt ibi et alii, qui vocantur *infantes*, et alii *infansiones*, quorum primi sunt de genere regio, qui filii vel nepotes sic dicti ab innocentia populi, quia nullum debent laedere, sed conservare, ac in justitia fovere, et regi sicut *infantes* in omnibus obedire, quod hodie male observatur ibidem. Secundi vero sic sunt dicti, quia primos debent sequi sicut maiores. Sunt enim nobiles, qui plus virtutis habent, quam miles simplex, et aliquorum castrorum et villarum domini, qui et alii *cubi castellani* dicuntur.

Dicti autem sunt *infansiones*, quia minus

ceux qui peuvent faire le moins de mal , à cause de leur peu de puissance , comme des adolescents qui ne font que sortir de l'enfance. Car s'ils oppriment ceux qui leur sont soumis, ceux qui le sont à des princes plus puissants se révoltent, et ainsi ils perdent leur pouvoir. De plus, ils n'ont point le pouvoir qu'exercent les princes, de même qu'un enfant n'a pas la force d'un homme fait. En voilà assez sur les princes qui relèvent des rois, sur leurs titres et leurs offices. Il nous reste à examiner maintenant quel est le gouvernement de ces princes. Nous satisferons à cette question par l'Écriture sainte. Le livre de l'Écclésiaste dit du juge : « Ses ministres sont tels que le juge du peuple; et tel le gouverneur d'une ville, tels ses habitants. » Car de tels princes gouvernent ordinairement comme rois ou empereurs, ou dans quelques pays exceptionnels que l'habitude a façonnés à la tyrannie, ou ils sont despotes à cause du caractère indomptable de la nation, parce que tout autre gouvernement est impuissant, comme nous l'avons dit plus haut, ainsi que cela a eu lieu en Sardaigne et en Corse, dans quelques îles de la Grèce et dans l'île de Chypre, où il y a un gouvernement aristocratique et despotique. C'est pour cela que l'histoire dit de la Sicile qu'elle fut la terre natale des tyrans; et dans quelques provinces de l'Italie, où les comtes et les autres princes qui ne veulent pas devenir tyrans sont obligés d'ériger leur gouvernement en république.

Mais il y a encore parmi eux des titres qui tirent leur origine du droit impérial, supérieurs à l'armée, comme sont les vassaux et les cathans, que l'on nomme les grands de l'État, ayant juridiction sur leurs sujets, quoiqu'elle soit bien diminuée aujourd'hui ou tout-à-fait abolie, par les immunités municipales. Ils étoient appelés vavassaux

possunt inter alios principes lædere propter impotentiam suam, sicut pueri ab infantia recedentes. Si enim lædant subditos suos, rebellant majoribus principibus adherentes, et sic perdunt dominium. Item, nec potentiam habent majorum principum, sicut nec puer respectu viri. Hæc igitur de principibus subjectis, et subalternatis regibus dicta sufficiant, et quid significant, vel quid importent. De cæteris vero dignitatibus supra præmissis, quia ut in pluribus pertinent ad politiam, licet aliqua sint communia, infra in sequenti opere declarabitur. Nunc enim videndum est, quale est ditorum principum regimen, circa quod est respondendum, secundum sententiam sacræ Scripturæ. Dicitur enim in *Eccles.* : « Secundum iudicem populi, sic et ejus ministri sunt, et qualis est rector civitatis, tales habitantes in ea. » Tales enim principes modum habent communiter regendi, regaliter, vel imperialiter, nisi forte in

aliquibus locis propter consuetudinem usurpatam, vel ex tyrannide, vel propter malitiam gentis, quia aliter domari non possunt, ut dictum est supra, nisi tyrannico regimine, ut accidit in insula Sardinia et Corsica; item in quibusdam insulis Græciæ; item in Cypro, in quibus dominantur nobiles principatu despotico vel tyrannico : unde et de insula Sicilia tradunt historiae, quod semper fuit nutrix tyrannorum; in partibus etiam Italiae comites et alii principes, nisi forte per violentiam tyrannizent, oportet subditos suos regere more politico et civili.

Inveniuntur etiam apud eos quædam nomina dignitatum ex jure imperii dependentium, et supra simplicem militiam transcendentium, ut sunt valvasalli et cathani, qui et proceres appellantur, jurisdictionem super subditos habentes, quamvis hodie per civitatum potentiam sit diminuta, vel subtracta totaliter. Valva-

du mot porte , parce qu'ils étoient préposés à la garde des portes du palais royal ou impérial, pour nous, nous donnons le titre de portiers. Ils étoient appelés cathans à cause de l'universalité de leurs fonctions et de leur valeur au-dessus de tous les autres soldats, et grands, parce qu'ils avoient le pas sur tous les autres. Par le mot grec καθῶ... nous généralisons toutes les fonctions. Il y a une foule d'autres titres qui diffèrent selon les pays et les idiomes et qui dépendent de la volonté des souverains. Ces observations suffisent à notre sujet, nous réservant de donner d'autres explications à l'article de la république, pour laquelle nous ferons un traité particulier à cause de l'étendue des matières, lorsque nous traiterons des titres et des dignités, selon la différence des gouvernements, d'après les mœurs des divers pays, comme le font les philosophes et les historiens.

Fin du troisième livre.

LIVRE QUATRIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

Différence entre le gouvernement monarchique et le gouvernement républicain.

« Vous les établirez princes sur toute la terre, ils se souviendront de votre nom, Seigneur. » Quoique toute puissance et toute autorité ait été établie de Dieu, comme nous l'avons dit dans le troisième livre, Aristote prouve ainsi que l'Écriture qu'il y a différentes espèces de gouvernements, puisque nous avons parlé dans ce même livre de

salli autem vocantur a valvis, quia deputati erant ad custodiendum portas palatii regalis sive imperialis, quos nos ostiarios appellamus. Cathani ab universalitate operum in curia principum et strenuitate super alios simplices milites sunt dicti, qui et proceres quasi ante alios procedentes dicuntur. Catha enim universale græco nomine significamus. Multa etiam sunt alia nomina, secundum diversas regiones

et linguas, ad beneplacitum principum instituta. Sed hoc ad præsens sufficiat, reliqua reservando ad regimen politiæ, de quo specialis debet esse tractatus propter diffusionem materiæ, ubi de nominibus dignitatum agetur, prout patietur natura regiminis, secundum diversos provinciarum mores, ut philosophi et historici tradunt scriptores.

Explicit liber tertius.

LIBER QUARTUS.

CAPUT I.

De differentiâ inter principatum regni et principatum politicum, quem dividit in duos.

« Constitues eos principes super omnem terram, memores erunt nominis tui, Do-

mine. » Licet dominium omne sive principatus a Deo sit institutus, ut supra est declaratum in tertio libro, diversus tamen in ipso traditur modus a Philosopho, et per sacram Scripturam. Quia ergo supra in præfatio jam libro actum est de monarchia unius, puta de dominio summi Ponti-

l'autorité d'un seul chef, par exemple de l'autorité royale et impériale du souverain pontife et de ses attributs; il paroît convenable de parler du gouvernement de plusieurs, auquel on donne ordinairement le nom de république, que nous envisageons sous un double point de vue, comme nous l'avons annoncé au titre du chapitre, d'abord quant au mode d'avènement et quant au mode de gouvernement. Le mode d'avènement est électif, dans toutes les classes de la société, non par la nature, comme pour les rois, ce qui est entendu par le mot institution. « Vous les établirez roi, » dit-il, mais il ajoute, « sur toute la terre, » exprimant la règle générale du gouvernement républicain, qui se forme toujours par voie d'élection, tandis qu'un roi est établi et qu'il doit être vertueux. Ce qui fait ajouter : « Ils se souviendront, Seigneur, de votre nom, » voulant exprimer les divers préceptes de sa loi, qui sont la seule véritable règle de conduite des princes. C'est pourquoi il est dit au livre des Proverbes, que « les préceptes du Seigneur sont une lampe et sa loi une lumière. » Valère Maxime dit de César, qu'il exerçoit une influence surnaturelle qui inspiroit la vertu et réprimoit le vice. Nous allons traiter dans ce livre de ce gouvernement, qu'Aristote divise ainsi dans le troisième livre de sa République, et comme nous l'avons fait au commencement de celui-ci. Parce que si ce gouvernement est entre les mains d'un petit nombre d'hommes vertueux, comme deux consuls ou un dictateur, comme il arriva à Rome après l'expulsion des rois, on lui donne le nom d'aristocratie.

Que si l'autorité est exercée par plusieurs, comme par des consuls, un dictateur et des tribuns, comme il arriva à Rome à la suite des temps, et ensuite par des sénateurs, comme l'histoire nous l'apprend, ce gouvernement prend le nom de république du mot grec *πολις*, qui veut dire une commune ou une ville, parce que cette espèce de gou-

ficis regali et imperiali, ac ipsorum naturam concomitantibus, nunc hic congrue agitur de dominio plurium, quod communi nomine politicum appellamus, descriptum nobis in præsumptis verbis dupliciter, et quantum quidem ad modum assumendi, et quantum ad modum vivendi. Modus autem assumendi in hoc gradu electivus est in quocumque hominis genere, non per naturæ originem, ut de regibus accidit, quod verbum institutionis importat. « Constitues, inquit, eos principes, » sed addit, « super omnem terram, » in hoc ostendens generalem regulam in principatu politico, ut generalis sit per viam electionis, ut statuatur princeps, sed quod sit virtuosus; unde subdit: « Memores erunt nominis tui, Domine, » in consideratione scilicet divina suorumque præceptorum, quæ sunt

regentibus quædam recta ratio agendorum. Propter quod in *Proverb.* dicitur, quod « mandatum Domini lucerna est, et lex lux. » Maximus etiam Valerius de Cæsare dicit, quod cœlesti providentia virtutes per ipsum fovebantur, et vitia vindicabantur. De hoc autem principatu in præsentii libro est pertractandum, quem Philosophus sic distinguit in *III. Polit.*, et supra ostensum est in principio libri; quia si tale regimen gubernatur per paucos et virtuosos, vocatur aristocratia, ut per duos consules, vel etiam dictatorem in urbe Romana in principio expulsis regibus.

Si autem per multos, veluti per consules, dictatorem et tribunos, sicut in processu temporis in eadem contigit urbe, postea vero senatores, ut historiæ narrant, tale regimen politiam appellant, a polis, quod

vernement est plus particulièrement applicable aux villes, ainsi que nous le voyons, surtout dans les différentes provinces de l'Italie, comme autrefois à Athènes, après la mort de Codrus, au récit de saint Augustin dans la Cité de Dieu. Alors les magistrats de la république cessèrent de gouverner comme sous le régime de la royauté, se modelant sur ce qui se faisoit à Rome; mais de quelque façon qu'il soit établi, il n'en est pas moins le contraire de l'autorité royale ou de la monarchie; le régime qui leur est opposé reste toujours un régime différent, parce que si des choses semblables ne diffèrent point entre elles, leurs contraires leur seront toujours opposées. Et puisque ces deux formes impliquent la pluralité des chefs, elles appartiennent au gouvernement républicain, en tant qu'opposé au gouvernement royal ou despotique, comme Aristote le démontre dans la première et troisième partie de sa République. C'est ce que nous allons examiner ici.

Et d'abord quelle différence y a-t-il entre ce gouvernement et le régime royal ou impérial ou monarchique? On a pu saisir cette différence par ce que nous avons dit déjà, dans le premier et le troisième livre de ce traité. Il faut encore en ajouter une autre, qui consiste en ce que les magistrats républicains sont astreints aux lois, qu'ils ne peuvent modifier dans l'exercice de la justice, ce que peuvent très-bien les rois et les autres princes qui peuvent porter des lois selon l'exigence des cas. Et la volonté du prince fait loi, d'après le droit des gens, au lieu que les magistrats d'une république ne peuvent rien changer aux lois fixées par la constitution. Aussi lisons-nous dans le premier livre des Machabées, que les Romains établirent un tribunal et que tous les jours on prenoit l'avis de trois cent vingt hommes sages, qui régloient la conduite du peuple.

Ce qui prouve que le gouvernement de Rome fut républicain après

est pluralitas sive civitas, quia hoc regimen proprie ad civitates pertinet, ut in partibus italiæ maxime videmus, et olim viguit apud Athenas, post mortem Codri, ut Augustinus refert *De Civit. Dei*. Tunc enim a regali dominio destiterunt magistratus Reipublicæ, assumentes sicut in urbe; sed quocumque modo dividitur contra regnum sive monarchiam, et ipsorum oppositum contra oppositum, quia si propositum in proposito, et oppositum in opposito. Et quoniam utrumque pluralitatem includit, ista duo ad politicum se extendunt, prout dividitur contra regale seu despoticum, ut Philosophus tangit in I. et III. *Polit.*, de hoc ergo hic est agendum.

Et primo quidem in quo differt a regali, sive imperiali, sive monarchico, quod ex

supra dictis in primo et tertio libro aliquantulum videri potest; sed nunc etiam differentia est addenda, quia legibus astringuntur rectores politici, nec ultra possunt procedere in prosecutione justitiæ, quod de regibus et aliis monarchis principibus non convenit, quia in ipsorum pectore sunt leges reconditæ, prout casus occurrunt. Et pro lege habetur, quod principi placet, sicut jura gentium tradunt; sed de rectoribus politicis non sic reperitur, quia non audebant aliquam facere novitatem, præter legem conscriptam. Unde in I. *Machab.* scribitur, quod Romani curiam fecerunt, et quod quotidie consulebant trecentos viginti, consilium agentes semper de multitudine, ut quæ digna sunt gerant.

Per quod habetur, quod in regimine

l'expulsion des rois jusqu'au moment où Jules-César s'étant défait de ses ennemis, c'est-à-dire après le meurtre de Pompée et de ses fils, et ayant conquis le monde, s'adjugea le souverain pouvoir et convertit la république en un gouvernement despotique ou tyrannique. Car, comme nous le lisons, après tous ces faits, il sembloit vouloir aneantir la puissance du sénat. Irrités de cela, les principaux de Rome, à la tête desquels étoient Brutus et Cassius et une grande partie du sénat, le percèrent de vingt-quatre coups de poignard, au Capitole. Il faut observer ici cependant que malgré que chaque année le pouvoir fût remis aux mains d'un seul, comme il est dit dans le livre des Machabées que nous avons cité, ainsi que cela se pratique encore dans les villes d'Italie, le gouvernement se composoit de plusieurs membres et par conséquent il n'étoit point monarchique mais républicain, comme il en étoit chez le peuple Juif sous les juges, qui ne vivoit point sous un roi, mais en république, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Il faut encore considérer que dans toutes les provinces, soit de l'Allemagne, de la Hongrie et de la France, les villes vivent sous le régime républicain, circonscrit par la puissance d'un roi ou d'un empereur, sous l'empire de certaines lois par lesquelles leur pouvoir est limité.

Il existe encore une autre différence, c'est que les magistrats de la république sont soumis à une censure, pour savoir s'ils ont gardé la justice et s'ils ont gouverné selon la constitution, et qu'ils sont soumis à des peines s'ils y ont contrevenu. Aussi, comme on le voit dans le premier livre des Rois, Samuel qui avoit gouverné le peuple juif de cette façon, voulut subir ce jugement, après que Saül eut été établi roi. « Me voici prêt à répondre de toute ma vie. Déclarez devant le Seigneur et devant son Christ, si j'ai pris le bœuf ou l'âne de personne; si j'ai fait tort à quelqu'un par de fausses accusations; si j'en

Romano a regum expulsionem dominium fuerit politicum, usque ad usurpationem imperii, quod fuit, quando Julius Cæsar prostratis hostibus, videlicet Pompeio occiso et filiis, subjugatoque orbe, singulare sibi assumpsit dominium et monarchiam, convertitque politiam in despoticum principatum sive tyrannicum. Nam sicut historiæ tradunt, post prædicta ad contemptum senatorum videbatur intendere. Ex quo provocati majores urbis, ipsum in Capitolio viginti quatuor pugionibus perforaverunt, authoribus Bruto et Cassio, plurimoque senatu. Advertendum etiam hic, quod quamvis unus dominaretur singulis annis, ut in dicto libro *Machab.* scribitur, sicut in civitatibus Italiæ etiam modo contingit, regimen tamen dependebat ex pluribus, et ideo non regale, sed politicum appellabatur, sicut et de judici-

bus Israelitici populi accidit, cum tamen non regaliter, sed politice populum regerent, sicut dictum est supra. Considerandum etiam quod in omnibus regionibus, sive in Germania, sive in Scythia, sive in Gallia, civitates politice vivunt, sed circumscripta potentia regis sive imperatoris, cui sub certis legibus sunt astricti.

Est etiam alia differentia, quia rectores sæpius exponuntur examini, si bene judicaverunt aut rexrunt secundum leges eisdem traditas, et ex contrario subjiciuntur pœnis: unde ipse Samuel, sicut in *I. Reg.* scribitur, quia populum Israeliticum judicaverat prædicto modo, tali se sententiæ exponit, assumpto in regem Saule: « Ecce, inquit, præsto sum, loquimini de me coram Domino et Christo ejus, scilicet Saule, utrum bovem cujusquam tulerim, si quempiam calumniatus sum, si oppressi aliquem,

ai opprimé par violence; si j'ai reçu des présents de qui que ce soit.» Les consuls subissoient ce jugement à Rome, comme nous le lisons dans l'histoire. Scipion l'Africain ayant été accusé par des rivaux jaloux de s'être laissé corrompre à prix d'argent, sortit de la ville. Ces rivalités causèrent dans la suite la guerre civile, ce qui n'arrive point sous la domination des rois et des empereurs, excepté quelquefois quand les peuples se révoltent contre les rois qui ont violé les lois de la constitution, comme il arrive souvent en Espagne, en Hongrie, et en Orient où l'on conspire contre la vie du souverain, comme en Egypte contre le soudan, en Assyrie et en Perse contre les princes tartares. Mais comme les princes se laissent aller à la tyrannie, les peuples jugent leurs enfants indignes de leur succéder et de régner sur ces états; le peuple après leur mort choisit celui qui lui semble le plus digne et le plus capable, ainsi que cela se pratiquoit pour les empereurs et de nos temps en Egypte. On prend dans différents pays et surtout dans le Nord, de jeunes enfants bien conformés, parce que là ils viennent ordinairement de haute stature et très-propres à l'art militaire. On les nourrit aux dépens du trésor public; ils sont élevés dans les écoles et les établissements de l'Etat, formés au maniement des affaires et suivent le soudan à la guerre, où ils lui servent de pages, et après sa mort ceux qui sont jugés les plus capables, lui succèdent sur le trône. Cependant les révoltes, l'oppression et l'ambition turbulente des concurrents les en empêchent. Il y a encore d'autres différences quant à la durée du pouvoir et d'autres circonstances, dont parle Aristote dans le quatrième livre de sa République; mais ces observations et ce que nous avons dit dans le second et le troisième livre nous semblent devoir suffire.

si de manu alicujus munus accepi. » Sic etiam de consulibus Romanis tradunt historiæ. Propter quam causam accusatus Scipio Africanus ab impiis æmulis quod pecunia corruptus fuisset, urbem reliquit. Ex talibus falsis æmulationibus in processu temporis exorta sunt bella civilia; quod in regibus vel imperatoribus locum non habet, nisi quod regiones interdum eis rebellant, si jura regni transcendant, sicut in partibus Hispaniæ et Ungariæ frequentius accidit, et inde etiam in Oriente sæpius machinantur mortem dominis, ut apud Ægyptum de soldano contingit, et in Perside et Assyria de principibus Tartarorum. Ex qua causa quia principes sæpe efficiuntur tyranni quædam regiones indignum judicant, ut etiam Philosophus narrat in sua *Polit.* quod reges in ipsorum provinciis perpetuentur in filiis, hoc est quod filii regum succedant in regno; sed

ipso mortuo eligit populus quem magis ornatum moribus comprehendunt, sicut fiebat de imperatoribus, ut supra patuit in III. lib., et in Ægypto adhuc observatur modernis temporibus. Quæruntur enim pueri elegantes in diversis regionibus. et præcipue in partibus Aquilonis, quia sunt staturæ proceræ et ad militarem disciplinam idonei. Hi de ærario publico nutriuntur, exercitantur in gymnasiis et disciplinis scholasticis, in civilibus actibus et rebus bellicis assistunt soltano in ministerio sicut traditur, et post mortem ejus, qui probati inveniuntur, ad principatum assumuntur. Interdum tamen impeditur ex violentia sive ex tyrannide aut fastu ambitionis. Sunt et aliæ differentiæ circa regimen, quantum ad tempus regiminis et alias circumstantias, de quibus Philosophus mentionem facit in IV. *Polit.*, sed ista sufficiant et quæ dicta sunt supra, in II. et III. libro.

CHAPITRE II.

Nécessité de fonder une ville, à cause du besoin de l'homme de vivre en société, ce que favorise surtout le régime républicain.

Comme le gouvernement républicain s'établit mieux dans les villes, comme on peut le conclure de ce que nous avons déjà dit, les provinces, au contraire, semblent mieux s'approprier au gouvernement monarchique, comme on en a un grand nombre d'exemples, excepté Rome, qui gouvernoit tout l'univers par des consuls, des tribuns et des sénateurs, ainsi qu'on le voit au premier livre des Machabées, et quelques autres villes d'Italie, qui, quoique régnant sur des provinces, étoient cependant en république; nous allons parler maintenant de cette forme de gouvernement. Nous allons d'abord dire la nécessité de son organisation et sa constitution; secondement, les divisions de ce gouvernement ou de quels hommes il doit se composer. La nécessité de son organisation vient de l'état même de la condition humaine, qui oblige l'homme à vivre en société, parce que, comme il est écrit au livre de Job, chap. XIII : « L'homme né de la femme, vivant peu de temps, est accablé de misère, » c'est-à-dire de besoins, qui montrent toute son indigence. En sorte que l'homme est naturellement fait pour la société ou la république, comme Aristote le prouve dans le premier livre de sa République, d'où l'on doit conclure que la formation des villes est indispensable aux besoins de vie de l'homme. En outre, la nature a pourvu les autres animaux de vêtements et de moyens de défense, en les mettant au monde, en sorte qu'ils savent naturellement ce qui leur est bon et ce qui leur est contraire, sans qu'ils aient besoin qu'on le leur apprenne, de façon que chez eux les actes de la nature sont des actes intelligents, comme le Philosophe le prouve dans le second

CAPUT II.

Hic ostendit necessitatem constituendi civitatem, propter communitatem necessariam humanæ vitæ, circa quam præcipue consistit principatus politicus.

Et quia regimen politicum maxime consistit in civitatibus, ut ex supradictis apparet, provinciæ enim magis ad regale pertinere videntur, ut in pluribus reperitur, excepta Roma, quæ per consules et tribunos ac senatores gubernabat orbem, ut in dicto libro *Machab.* est manifestum, et quibusdam aliis Italiæ civitatibus, quæ licet dominantur provinciis, reguntur tamen politice, ideo de ipsius constitutione nunc est agendum. Et primo quidem ostendenda est ejus constituendæ necessitas, et quæ ejus communitas. Secundo vero

quot sunt partes ejus, sive ex quibus hominum generibus componitur. Necessitudo autem apparet primo quidem considerata humana indigentia, per quam cogitur homo in societate vivere, quia ut in *Job*, XIII scribitur : « Homo natus de muliere brevi vivens tempore, repletus multis miseriis, » id est necessitatibus vitæ, in quibus miseria manifestatur : unde secundum naturam est animal sociale sive politicum, ut Philosophus probat in *I. Polit.*, et inde concluditur communitatem civitatis esse necessariam pro necessitatibus humanæ vitæ. Amplius autem natura providit cæteris animalibus ornamenta et munimenta in sui exordio. Unde ex virtute naturæ æstimativa, vitat contraria et convenientia diligit, nullo dirigente prævio, ut opus naturæ sit in eis opus intelligentiæ, sicut

livre de sa Physique. Tandis qu'il n'en est point ainsi dans l'homme, qui même a besoin d'un maître pour choisir ce qui convient à sa nature et à qui il faut une nourrice pour le lui apprendre.

Mais continuons notre sujet. Les plumes et la peau, ainsi que les téguments dont sont revêtus les plantes et les animaux, leur sont donnés dès qu'ils viennent de naître, tandis que l'homme manque de tout, preuve de son indigence native, qui l'oblige de recourir à la société de ses semblables, cause de la fondation des villes et des bourgades. Aussi le Seigneur dit-il que les lis des champs et les oiseaux du ciel sont mieux partagés que l'homme, fût-il aussi riche que Salomon, qui abondoit de toutes sortes de richesses : « Voyez, dit-il, les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent, ni ne serrent leur nourriture dans des greniers ; considérez les lis des champs, ils ne travaillent ni ne filent. » Il ajoute ensuite : « Je vous dis que Salomon dans toute sa gloire ne fut pas vêtu comme l'un d'eux, » dont l'indigence étoit bien plus grande, quant à la nourriture et au vêtement, que celle des plantes et des animaux, qui ont des enveloppes et des peaux ou des plumes. En outre, la férocité des animaux, qui devint nuisible à l'homme après la chute d'Adam, l'oblige à cette nécessité. La sécurité des hommes exige qu'ils se forment en société pour se prémunir contre les dangers, ce qui fit fonder des villes pour qu'ils pussent s'y établir en sûreté. C'est ce qui fit que Caïn en fonda une, comme il est écrit dans la Genèse ; et il est dit dans l'Ecclésiaste, que « l'établissement d'une ville éternise un nom. » Outre les soins qu'exige la santé, il y en a d'autres dans les maladies auxquelles l'homme est sujet. Car il ne peut pas se guérir lui-même, comme le font naturellement les animaux sans le secours de l'homme, ayant, par ins-

Philosophus tradit in II. *Phys.* Sed in homine non sic, immo instructore indiget ad eligendum proportionato naturæ, propter quod nutricem habet ad ista docenda.

Rursus ad idem vestes et tegumenta quibus ornantur animalia et plantæ statim sicut nascuntur, et homo caret, significativa sunt indigentia, pro quibus oportet recurrere ad hominum multitudinem, unde civitas constituitur. Propter quod Dominus ostendit in hoc lilia agri, et volucres cœli, et sic de similibus melioris esse conditionis, quam homo, referendo indigentiam ad illum magnificum regem Salomonem, qui tam excellenter abundavit : « Respiciite, inquit, volucres cœli, quia non serunt neque metunt, neque congregant in horrea. Considerate lilia agri, quoniam non laborant neque nent. » Postea subdit : « Dico vobis, quod nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex

istis, » quasi majoris fuerit indigentia quantum ad victum et vestimenta, ac tegumenta, quam plantæ et animalia. Amplius autem ferocitas animalium, quæ facta sunt homini nociva post lapsum Adæ ad hoc ipsum inducit. Ad majorem enim securitatem hominis cujuscumque rei timendæ necessaria est communitas hominum, ex quibus civitas constituitur, unde homo reddatur securus. Et inde motus fuit Caïn civitatem construere, ut in *Gen.* scribitur : unde et in *Eccl.* dicitur quod « ædificatio civitatis confirmabit nomen. » Rursus præter necessitatem in corpore sano sunt et aliæ conditiones necessitatis pertinentes ad corpora ægra, quibus homo frequenter subjicitur. Ad sui autem repARATIONEM sibi homo solus non sufficit, quemadmodum animalia cum patiuntur quibus natura providit, ut sine hominum medicina curentur, cognoscentia per exti-

tinct, la connoissance des plantes et de tout ce qui peut contribuer à leur guérison.

Mais l'homme qui ignore ces moyens curatifs, est obligé de recourir aux médecins et aux remèdes : tout cela exigeant la réunion des hommes en société, et par conséquent la fondation d'une ville, nous sommes amenés à la conclusion dont nous avons parlé plus haut. De plus, comme il arrive une foule de cas imprévus qui forcent l'homme à reconnoître le besoin de la société, l'Ecclésiaste dit au chap. IV : « Malheur à celui qui est seul, parce que s'il vient à tomber il n'aura personne pour le relever. Mais s'ils sont deux ils s'aideront mutuellement. » On doit donc conclure de tout ceci, qu'on doit fonder des villes pour le maintien de la société hors de laquelle l'homme ne peut vivre convenablement. D'autant plus que dans une ville, un bourg ou un village, il y a des métiers et des artisans, pour les besoins de leurs habitants. Car saint Augustin définit ainsi une ville, dans le premier livre de la Cité de Dieu : « Une réunion d'hommes formée par les liens de la société. » Or, il faut observer qu'au commencement du premier livre il a été démontré que la société est nécessaire, et ici également, mais dans les deux endroits, par des preuves différentes ; car dans le premier endroit, par tout ce qui a rapport au prince, et ici par le besoin des relations auxquelles les hommes sont soumis entre eux et qui ont nécessité les fondations des villes et des bourgs, en tant qu'elles se rattachent au régime de la république.

mativam eis inditam herbas sanativas eorundem seu quæcumque alia ordinata ad ipsorum salutem.

Homo autem horum ignarus indiget medicis, medicina et omnium ministerio, quæ omnia multitudinem requirunt hominum, quæ civitatem facit, et sic idem quod prius. Amplius autem quia casus sunt multi, in quos homines incidunt per inopinatum eventum, quibus relevantur in societate : unde in *Eccl.*, cap. IV, scribitur : « Væ soli, quia si ceciderit, non habet sublevantem se. Si autem fuerint duo, fovebuntur mutuo. » Ex quibus omnibus concluditur, civitatem esse necessariam homini constituendam propter communitatem multitudinis sine qua homo vivere decenter non potest, et tanto magis de

civitate quam de castro, vel quacunque villa, quanto in ea plures sunt artes et artifices ad sufficientiam humanæ vitæ, ex quibus civitas constituitur. Sic enim Augustinus diffinit eam in I. *De Civ. Dei*, quod « est multitudo hominum in uno societatis vinculo colligata. » Advertendum autem quod superius in principio primi libri probatum est societatem humanam esse necessariam, et hic similiter, sed aliter et aliter utrobique, quia ibi secundum quod ordinatur ad principem, hic autem secundum quod partes multitudinis sibi invicem sunt necessariæ, propter quam causam necessario sunt institutæ civitates et castra, prout ordinantur ad politicum regimen.

CHAPITRE III.

Les facultés de l'âme, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté exigent aussi qu'une société fonde des villes.

Ce n'est pas seulement le corps, c'est-à-dire la faculté sensitive qui amène à cette vérité, que la nature exige qu'on construise des villes, mais encore la partie raisonnable de l'âme, et d'autant plus que l'homme, en tant que doué de raison, laquelle est une faculté de l'intellect, a surtout besoin de fonder des villes. La raison renferme deux facultés, c'est-à-dire la puissance et l'acte, ou l'intelligence et la volonté. La première se divise, à son tour, en deux actes qui se rapportent au régime républicain, je veux dire, la spéculation et la pratique. Le sens pratique comprend les vertus morales qui regardent la conduite et non les idées, comme le dit Aristote dans le second livre de sa Morale, comme la tempérance et la force, la prudence et la justice, qui ont toutes une autre relation et qui s'appliquent à la société qui se construit des villes, comme nous l'avons déjà dit plus haut. Et quoique toutes ces vertus n'aient pas l'intellect pour sujet, « Car la force est dans la partie irascible de l'âme, la tempérance dans la concupiscible, qui appartient à la faculté sensitive, » elles dépendent cependant de la raison, en tant qu'elle les règle; en sorte que la prudence est celle qui leur imprime leur direction. Elle est, en effet, la règle des mœurs, ainsi que le dit Aristote dans le sixième livre de son traité de Morale. L'Écriture sainte elle-même classe ainsi les différentes vertus. Car il est dit au livre de la Sagesse, en parlant en ce sens, qu'elle enseigne la sobriété et la sagesse, la justice et la vertu,

CAPUT III.

Hic declarat hoc idem ex parte animæ, sive ex parte intellectus, sive voluntatis, scilicet constitutionem civitatis esse necessariam.

Non solum autem ex parte corporis, hoc est, quantum ad sensitivam virtutem, habet persuasionem et veritatem continet, quod secundum naturam constructio civitatis est necessaria, sed etiam ex parte animæ rationalis hoc est manifestum, et tanto amplius, quanto homo in quantum est rationalis, quod ex parte intellectus provenit, societatem magis requirit. Circa partem autem rationalem duplex distinguitur potentia et actus, videlicet intellectus et voluntas. Quantum autem ad partem intellectivam duplices sunt actus, juxta quos versatur politicum regimen, videlicet speculativus et practicus. In practico quidem includuntur virtutes morales, quæ re-

feruntur ad opus et non ad scire tantum, sicut Philosophus dicit in II. *Ethic.*, ut sunt temperantia, fortitudo, prudentia et justitia; quæ quidem omnes ad alterum ordinantur, et sic requirunt multitudinem hominum, ex quibus constituitur civitas, ut jam dictum est supra. Et quamvis dictæ virtutes non omnes habeant pro subjecto intellectum (fortitudo enim est in irascibili, temperantia in concupiscibili, quæ ad partem sensitivam pertinent), participant tamen rationem in quantum regulantur ab ipsa, unde prudentia est ipsarum directiva. Est enim prudentia recta ratio agibilium, ut Philosophus dicit in VI. *Ethic.* Amplius autem et ipsa sacra Scriptura dietas virtutes morales ad hoc idem ordinat. Sic enim de istis virtutibus dicit in libro *Sap.* loquens de eo quod sobrietatem et sapientiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus. Deinde subdit de merito istarum

qui sont les choses les plus utiles dans la vie de l'homme. Elle ajoute ensuite sur le prix de ces vertus : « Elle me donnera » c'est-à-dire la science ou la pratique de ces vertus, « la lumière pour parler au peuple et la gloire devant les vieillards, » et vient ensuite l'énumération d'une foule d'autres avantages recommandables pour la conduite des peuples. Il en est encore ainsi de l'intellect spéculatif, parce que, comme le veut Aristote dans le second livre de sa Morale : « L'homme se forme surtout par la doctrine et l'étendue de ses connaissances, et se mûrit par le temps et l'expérience, » toutes choses qui s'acquièrent dans la société, pour laquelle il faut une vie commune ou la fondation d'une ville.

En outre, il y a deux sens susceptibles d'être disciplinés, ainsi que le dit Aristote du sens et de l'objet sensitif, savoir : la vue et l'ouïe. Or l'ouïe a trait à la société. Donc même conclusion que plus haut. Ensuite le Philosophe dit dans son premier livre de Métaphysique, que « le sage est organisateur. » Or, l'ordre s'applique à la société. Car, ainsi que le dit saint Augustin dans la Cité de Dieu : « l'ordre est la disposition régulière de chaque chose à la place qui lui convient et l'harmonie des oppositions entre elles, » ce qui ne peut se faire sans une société. Ensuite, la parole, qui est le signe de la pensée, appartient à la partie intellectuelle, comme le dit le Philosophe, et a encore une autre fin. C'est pourquoi il est écrit dans l'Ecclésiaste, chap. X : « A quoi sert une sagesse cachée et un trésor invisible ? » On peut appliquer tout ce que nous venons de dire à l'écriture, parce qu'elle s'adresse à la société sans laquelle elle n'existeroit pas et ne serviroit de rien. On peut en dire autant de la volonté, que le Philosophe appelle une faculté raisonnable.

En effet elle a deux puissances qui dépendent l'une de l'autre et s'adressent à la société. La première est la justice que le droit des gens

virtutum : « Habebo, inquit, per hanc, » videlicet scientiam sivo experientiam harum virtutum, « claritatem ad turbas, et honorem apud seniores, » et multa alia ibidem subduntur, quæ ad multitudinem hominum pertinent ; sed de speculativo intellectu adhuc manifestum, quia ut vult Aristoteles in II. *Ethic.*, « homo maxime ex doctrina argumentum accipit, et scientiæ generationem, et experimento indiget et tempore, » quæ omnia respiciunt hominum multitudinem, ex quibus civitas constituitur.

Rursus, duo sunt disciplinabiles sensus, ut tradit Philosophus de sensu et sensato, visus videlicet et auditus ; auditus autem multitudinem respicit. Ergo idem quod prius. Præterea, Philosophus dicit in I.

Metaph., quod « sapientis est ordinare. » Ordo autem multitudinem requirit. Est enim ordo, ut Augustinus dicit *De Civ. Dei*, « parium dispariumque sua cuique tribuens dispositio, quod sine multitudine esse non potest. » Amplius autem et ipsa loquela quæ manifestativa est cordis, ad partem intellectivam pertinet, ut Philosophus dicit, et ad alterum ordinatur ; propter quod in *Eccl.*, X, scribitur : « Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilitas utrisque. » Hoc idem et de scriptura dici potest, quia respicit multitudinem, sine qua nec fieri, nec explanari valeret ; sed ex parte voluntatis quæ potentia rationalis ponitur a Philosopho, hoc idem dici potest.

Duæ enim sunt virtutes in ipsa, quæ ad

détermine par sa volonté. La justice est une volonté constante et fixe, qui rend à chacun ce qui lui est dû. Cette justice légale, qu'Aristote appelle une légitime autorité, est distributive ou commutative; toutes ces divisions de la justice civile sont surtout nécessaires dans les villes, et ce qui est plus fort, c'est qu'elles ne peuvent s'établir sans elles, ni subsister, comme le dit le Philosophe dans le cinquième livre de sa Morale. D'où l'on conclut que la fondation d'une ville est absolument nécessaire, pour l'observation de cette vertu. La seconde, qui consiste dans la volonté et se rapporte à la société, est l'amitié, qui exige particulièrement la formation d'une société et sans laquelle cette vertu ne sauroit exister, dont le Philosophe dit dans le huitième livre de sa Morale, qu'elle est surtout nécessaire à la vie de l'homme, parce que personne ne voudroit vivre sans amis. C'est pourquoi le même Aristote fait l'énumération des avantages de cette vertu, pour prouver sa nécessité, et toujours dans ses rapports avec la société.

D'abord son indispensable nécessité dans le malheur, parce qu'alors on a recours à ses amis. Ensuite aux malheureux eux-mêmes, parce que l'amitié les soutient. Aussi ceux qui sont riches et qui occupent des emplois ont-ils surtout besoin d'avoir des amis, comme le dit Aristote. Il faut aussi des amis aux jeunes gens, pour les préserver du vice et du péché; aux vieillards, pour soulager les infirmités de leur âge, et ainsi de tous les autres hommes. D'où nous concluons que la société est par nature indispensable aux hommes; et si, comme dit saint Augustin dans le second livre de la Cité de Dieu, les plus hautes classes aussi bien que la classe moyenne et les derniers rangs de la société, y établissent, par leur union entre elles, l'ordre et la paix, il y régnera une certaine harmonie et une admirable douceur de mœurs.

alteram ordinantur ac multitudinem requirunt. Una quidem est justitia, quam respectu voluntatis jus gentium sic diffinit. Justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum unicuique tribuens : quæ quidem sive legalis, quæ dominatum justum vocatur a Philosopho, sive distributiva, sive commutativa, quæ partes justitiæ omnes sunt politiæ in civitatibus, sunt præcipue necessariæ, immo sine eis exerceri non possunt, ut Philosophus tradit in V. *Ethic.*, nec etiam ipsæ civitates conservari. Per quod concluditur civitatis constructionem esse necessariam secundum naturam respectu talis virtutis. Secunda vero quæ in voluntate ponitur et ad multitudinem refertur, est amicitia, quæ principaliter communitatem requirit multitudinis, et sine ea non est ista virtus, de qua Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, quod maxime est necessaria ad vitam humanam, eo quod nul-

lus eligeret vivere sine amicis : unde idem Aristoteles connumerat utilitates istius virtutis, ad ostendendam ipsius necessitatem, semper tamen respectu multitudinis.

Primo quidem in infortuniis, quia in talibus recurritur ad amicos. Item infortuniis, quia per amicos conservantur, unde præcipue opus habent amicis qui divitias possident et sunt in principatibus, ut Philosophus idem ait. Amicis autem indigent juvenes, ut religantur a concupiscentiis et ad non peccandum. Senes vero ad famulatum, et sic de singulis generibus hominum; per quæ colligitur communitatem multitudinis hominibus esse necessariam secundum naturam, et per consequens constructio civitatis, in qua si amicitia vigeat et nutriatur concordia, civitas quamdam causat harmoniam et animæ suavitatem, et Augustinus *De Civ. Dei*, dicit, lib. II, ex summis, videlicet infimis et me-

C'est pourquoi David dit au Psaume CXXXII : « Qu'il est doux et agréable à des frères d'habiter ensemble. » Le même saint Augustin fait ses deux cités d'après deux amours. Outre ces considérations, il y en a encore une autre qui démontre que la société est nécessaire à l'homme, c'est-à-dire le besoin de communiquer ses œuvres aux autres, tellement qu'il ne peut supporter de faire aucun acte de vertu hors de la société. C'est ce qui fait dire à Cicéron, dans le traité de l'Amitié, que « la nature a horreur de la solitude. » Ce que j'ai entendu répéter par nos vieillards qu'Architas de Tarente, si je ne me trompe, avoit coutume de dire, est très-vrai : « Que si on montoit dans le ciel et qu'on contemplât l'harmonie des sphères, ce spectacle seroit ennuyeux sans un ami à qui on pût communiquer ses impressions. » Boëce dit encore que les richesses ne sont rien, si on ne peut les étaler aux yeux de la foule étonnée. Il est donc clair que l'homme a besoin de vivre en société, tant du côté du corps, ou de ses facultés sensibles, que du côté de sa nature raisonnable. Sous ce rapport, la construction d'une ville est nécessaire, à cause de la nature de l'homme ; ce qui fait dire à Aristote, dans son premier livre de la République, que tous les hommes sont naturellement portés à cette forme de société, qui ressort de la fondation d'une ville. Et quoique l'Écriture dise que les premiers fondateurs de cités aient été méchants ; tels que le fraticide Caïn, le tyran Nemrod, qui fonda Babylone, Assur qui bâtit Ninive, qui fut chassé par celui-ci, comme on le lit dans la Genèse, ils furent poussés à édifier des villes à cause des besoins que nous avons exposés plus haut, afin de maintenir leur puissance, que favorisoit la réunion des hommes en société.

diis ordinibus quibus moderatur. Propter quod Propheta dicit, *Psalm. CXXXII* : « Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum. » Idem etiam Augustinus duas constituit civitates in dicto libro secundum duos amores. Præter hæc vero est alia ratio ad ostendendam communitatem multitudinis hominum esse necessariam, appetitus videlicet humanus ad communicandum opera sua multitudini ut molestum sit eidem aliquid virtutis agere absque hominum societate : unde Tullius dicit in libro *De Amicit.*, quod « natura nihil solitarium amat. » Verum est enim quod ab Archyta Tarentino, ut opinor, dicere solitum esse a senibus nostris audivi : « Si quis in cælum ascendisset, naturamque mundi ac siderum aspexisset, pulchritudinem insuavem illi sine amico vel socio admirationem fore. » Ipsæ etiam

rescunt, ut Boetius dicit. Patet igitur hominem sive ex parte corporis, sive partis sensitivæ, sive considerata sua rationali natura, necesse habere vivere in multitudine. Ex qua parte necessaria est secundum naturam constructio civitatis : unde Philosophus dicit in *I. Polit.*, quod natura quidem omnibus inest ad talem communitatem, qualis est civitatis communitas. Et quamvis primos institutores civitatum malos homines Scriptura referat, ut Caïn fratricidam, Nembroth oppressorem hominum, qui ædificavit Babylonem, Assur qui ædificavit Ninivem, ut in *Genesi* scribitur, a Nembroth fugatus ; moti tamen fuerunt ad constituendum civitates propter hominum commoditates jam dictas, retorquendo tamen in suum dominium, pro quo conservando necessaria erat in unum multitudinis congregatio.

CHAPITRE IV.

De la société d'une ville, en quoi elle consiste. Aristote rapporte les idées de Socrate et de Platon sur ce sujet. Saint Thomas expose l'une et l'autre dans ce chapitre.

La nécessité de fonder une ville, pour réunir les hommes en société, une fois établie, il nous reste à examiner en quoi consiste cette société. Les philosophes et les sages ont établi plusieurs systèmes sociaux, ainsi que le rapporte Aristote dans sa République, où il traite d'abord de l'opinion de Socrate et de Platon, dans son second livre, qui admettent la communauté de toutes choses dans leur république, tant des biens que des femmes et des enfants, mûs par les bienfaits qui résultent de l'union dans la société, et qui font la grandeur et la force d'une république. Ensuite, comme le bien cherche à se répandre et à se communiquer, une chose est d'autant meilleure qu'elle est plus étendue : mettre tout en commun est donc plus de l'essence de la bonté et de la vertu. En outre, l'amour est la force qui unit, selon l'expression de saint Denis; là donc où il y aura une plus parfaite union, il y aura une plus grande puissance de l'amour qui établit et conserve les cités, comme le dit saint Augustin, et ainsi que nous l'avons dit plus haut. Il y a donc une plus grande bonté à mettre en commun les biens, les femmes et les enfants. Telles sont les raisons et beaucoup d'autres que donne Aristote, d'après le système de Socrate et de Platon, bien qu'elles diffèrent dans les termes, mais qui sont les mêmes pour le sens. Si nous considérons les qualités de ces philosophes, qui furent les plus vertueux de tous, puisqu'ils mettoient à la tête de toutes les vertus le bonheur de l'homme, il n'est pas probable qu'ils enten-

CAPUT IV.

De communitate civitatis, in quo consistat, ubi Aristoteles refert opinionem Socratis et Platonis, quam hic author declarat.

Habita igitur necessitate constituendæ civitatis propter communitatem hominum, nunc quærendum videtur in quo sistat ista communitas. Circa quod diversi philosophi et sapientes diversas constituerunt politias respectu communitatis, ut Philosophus refert in sua *Politica*, ubi primo narrat opinionem Socratis et Platonis, in II. *Polit.*, quod communitatem ponerent in sua politia quantum ad omnia, ut videlicet omnia essent communia, tam divitiarum quam uxores et filii, moti quidem ex honore unionis in communitate, per quam res publica commendatur et crescit. Amplius autem cum bonum sit diffusivum et sui

communicativum, quanto res communior est, tanto plus de bonitate habere videtur. Ergo omnia communicare plus habet de ratione virtutis et bonitatis. Præterea, amor est virtus unitiva, ut Dionysius tradit. Ubi est ergo unionis major ratio, ibi plus vigebit virtus amoris, qui civitatem constituit et conservat, ut Augustinus dicit, et dictum est supra. Ergo omnia habere communia, tam divitias quam uxores et filios, habet rationem majoris bonitatis. Hæ autem rationes sunt, et multæ aliæ quas Philosophus refert juxta opinionem Socratis et Platonis, licet non per eadem verba, sed à sententiâ non discordat. Et si attendimus ad qualitatem dictorum philosophorum, quia fuerunt homines virtutibus dediti super omnes philosophos, eo quod solas virtutes bonum hominis ponebant, non videtur credibile talem commu-

doient la communauté de toutes choses, dans le sens qu'Aristote l'expose dans son traité, car il appartient plutôt à la bête qu'à l'homme, de mettre, par exemple, les femmes en commun quant à l'union des sexes, parce que l'Écriture sépare la mère de ses fils, la fille de son père, et unit l'épouse à son époux, et ne donne qu'une femme pour un seul homme, dans le premier commandement qui est donné à l'homme. C'est pourquoi il est écrit dans la Genèse : « L'homme abandonnera son père et sa mère et s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une seule chair. » Or, elle ne dit pas plusieurs, car cela est impossible pour la procréation des enfants, parce que deux semences ne produisent point de génération, mais une seule semence du côté de l'homme. Aussi les animaux eux-mêmes connoissent leurs petits, pendant tout le temps qui est nécessaire à leur entretien, ainsi qu'il arrive surtout aux oiseaux, jusqu'à ce qu'ils puissent prendre leur vol et chercher leur nourriture. Or, il est absurde de dire que ces philosophes ont été moins sages que les animaux, eux qui ont employé toute leur philosophie à régler les mœurs et à les maintenir, comme le dit saint Augustin dans le huitième livre de la Cité de Dieu, du philosophe Socrate, dont son disciple Platon développa habilement la doctrine, au rapport de Valère Maxime, lequel étant le plus sage de son siècle et très-suivi par les jeunes gens studieux d'Athènes, étant allé en Egypte, apprit des prêtres de ce pays les différents systèmes d'astronomie, puis passa en Italie, et s'instruisit de la philosophie de Pythagore aux leçons d'Architas et d'Arion. Il seroit donc déraisonnable d'attribuer à de si beaux génies l'établissement d'une société qui renverseroit les règles de la nature. Mais les commentateurs d'Aristote disent également qu'il n'a point fait que rapporter les systèmes des autres philosophes et principalement de Socrate et de Platon, comme dit Eustra-

nitatem eos posuisse eo modo quo Aristoteles videtur eis imponere in prædicto libro, quia hoc videtur magis bestiale quam humanum, feminas scilicet esse communes, quantum ad mixtionem carnis : unde et sacra Scriptura matrem separat a filiis, et filiam a patre, et virum uxori conjungit, ac solum cum sola distinguit in conjugio in primo hominis præcepto. Propter quod in *Genesi* dicitur : « Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. » Non autem dicit plures ; sed et de filiis est impossibile, quia in actu generationis duo semina non conveniunt, sed unum solum ex parte viri. Propter quod ipsa etiam animalia suos natos cognoscunt, quanto tempore est necessarium ad nutrimentum filiorum, ut in pullis avium maxime contingit, antequam advo-

lare possunt. Quod ergo dicamus dictos philosophos minus compositos animalibus videtur absurdum, qui ad componendos mores corrigendosque totam suam fluxerunt philosophiam, ut Augustinus tradit de Socrate, VIII. *De Civit. Dei*, cujus doctrina Plato ejus discipulus fertilissime sortitus est ; ut Valerius Maximus scribit, qui cum sapientissimus omnium esset sui temporis, et a juvenibus studiosis certatim quaereretur Athenis in Ægyptum descendens a sacerdotibus illius gentis geometriæ multiplices numeros cœlestium rationum observare præcepit, et in Italiam peragrans ab Archita et Arione Pythagoræ præceptis instructus est. Talibus ergo et tantis viris talem politiam attribueretur, unde ordo destrueretur naturæ, non est sine admiratione, sed et ipsi commentatores Aristotelis hoc idem attribuunt, quod non plene retulerit.

tius dans son commentaire sur le premier livre de la Morale de ce philosophe, sur l'idée de la bonté, et Simplicius sur le premier livre de son traité du Ciel, sur la formation du monde. Saint Augustin dit également dans le neuvième livre de la Cité de Dieu, de l'opinion des stoïciens sur les passions de l'ame, que quelques-uns attribuoient ces idées aux stoïciens dont Socrate fut le chef, absurdité dont un sage est incapable, comme Aristote l'impute à ce philosophe dans le deuxième livre de son traité de Morale. Cependant saint Augustin prétend que cette accusation est calomnieuse, d'après l'opinion d'Aulu-Gelle dans ses Nuits attiques.

Mais toutes ces idées ne sont qu'une conséquence erronée de l'amour. Car, comme tous ces philosophes étoient des hommes vertueux, tout ce qu'ils faisoient tendoit à la vertu. Or, la vertu de l'amour nous rend le prochain aussi cher que nous-mêmes. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » dit le Sauveur. Et comme ces philosophes avoient coutume de parler par métaphores, dans leur désir de persuader à leurs concitoyens l'amour qui fait la force d'une cité, ils donnèrent pour base à leur société l'amour mutuel, fondé sur la communauté des femmes et des enfants et sur la communauté des biens. Parce que « si quelqu'un voit son frère dans le besoin et qu'il ne prenne pas pitié de lui, comment l'amour de Dieu est-il en lui ? » Ce fut là le principe des stoïciens. Ils méprisoient, en effet, les choses extérieures ou les richesses, comme saint Jérôme le rapporte de Socrate. On voit d'après cela la réponse aux difficultés, parce que l'union et l'amour s'étendent jusqu'aux êtres inférieurs; et puisque dans un corps organisé l'union est plus parfaite si la vertu de l'ame, qui est dans les divers organes, agit sur leurs différentes opérations, il y a unité dans la seule substance de l'ame, comme on le voit tant dans les

aliorum opiniones, et præcipue Socratis et Platonis, sicut Eustratius dicit super I. *Ethic.*, circa ideam bonitatis, et Simplicius in fine I. *De celo*, de generatione mundi. Augustinus autem in IX. *De Civit. Dei*, hoc idem refert de opinione Stoicorum circa passiones animi, quod aliqui attribuebant Stoicis, quorum princeps Socrates fuit, quod in sapientem non caderet, ut idem Aristoteles in II. *Ethic.* præfato imponit philosopho. Et tamen Augustinus idem dicit esse falsum, ex sententia A. Gellii in lib. *Noctium Atticarum*.

Sed hæc omnia referenda sunt ad effectum amoris. Quia ergo dicti philosophi virtutibus erant præditi, et ad hoc sollicitabatur eorum conatus, virtus autem amoris ad paria nobis cum proximo præcipitur: « Diliges, inquit Salvator, proximum tuum sicut teipsum, » cum ipsi sub quibusdam

metaphoris soliti essent loqui, volentes persuadere ad concives amorem per quem civitas proficit, communitatem posuerunt in uxoribus et filiis in dilectione mutua, sed in possessionibus in communicatione necessaria. Quia « si quis viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo amor Dei manet in eo? » quod fuit præcipuum Stoicorum. Rerum enim exteriorum sive divitiarum contemptivi erant, ut de Socrate refert Hieronymus. Per hoc autem patet responsio ad objecta, quia unio et amor habet gradum in interioribus entibus; quoniam perfectior est unio in corpore animato, si in diversis organis virtus animæ diffundatur ad diversas operationes unitas in una substantia animæ, sicut apparet tam in animatis perfectis, quam in animatis quæ habent solum sensum tactus, ut

êtres animés les plus parfaits, que dans ceux qui ont seulement le sens du tact, tels que les vers et d'autres animaux, qu'Aristote appelle, dans le deuxième livre du traité de l'Âme, animaux imparfaits. C'est pourquoi l'Apôtre compare le corps mystique, qui est l'Église, à un vrai corps naturel, composé de divers membres, soumis à diverses puissances et à diverses influences, réunies dans le seul principe de l'âme. C'est pourquoi l'Apôtre réprouve cette prétendue union, dans sa première Épître aux Corinthiens, en disant : « Si votre corps est tout œil, où est l'ouïe ? Et s'il est tout ouïe, où sera l'odorat ? » Comme s'il étoit indispensable que dans toute réunion, dont la principale est une ville, il y ait divers rangs entre les citoyens, quant aux maisons et aux familles, aux arts et aux emplois, mais tous réunis par le lien de la société, qui est l'amour de ses concitoyens, ainsi que nous l'avons dit plus haut, et dont parle l'Apôtre dans son Épître aux Colossiens. Car après avoir rapporté quelques actes de vertu que des concitoyens se doivent mutuellement, il ajoute aussitôt : « Mais pardessus tout, ayez la charité, qui est le lien de la perfection, que la paix de Jésus-Christ réjouisse vos cœurs, cette paix à laquelle vous avez été appelés, dans un corps distinct, » c'est-à-dire comme membres de la société, chacun selon sa condition. En effet, plus les arts et les métiers sont multipliés dans une ville, plus elle est célèbre, parce qu'on y trouve mieux tout ce qui est nécessaire aux besoins de la vie de l'homme, pour laquelle la fondation d'une ville est indispensable. Si on nous objecte l'exemple des disciples de Jésus-Christ, entre qui tout étoit commun, nous répondrons que c'est là une exception, parce que leur vocation étoit tout en dehors des conditions ordinaires de la vie commune. Car leur république n'avoit pas pour but des femmes et des enfants, mais la cité celeste, « où on n'épouse point et où l'on

sunt vermes et quædam animalia quæ Aristoteles vocat in II. *De anima*, animalia imperfecta. Propter quod et Apostolus comparat corpus mysticum, id est Ecclesiam, vero corpori et naturali, in quo sunt membra diversa sub diversis potentiis et virtutibus, in uno principio animæ radicata : unde et unionem allegatam reprobat Apostolus in I. *Epist. ad Cor.*, dicens : « Si totum corpus oculus, ubi auditus ? et si totum auditus, ubi odoratus ? » quasi necessarium sit in qualibet congregatione, quæ præcipue est civitas, esse distinctos gradus in civibus quantum ad domos et familias, quantum ad artes et officia : omnia tamen unita in vinculo societatis, quod est amor suorum civium, ut dictum est supra, et de quo etiam Apostolus dicit, *ad Coloss.* Cum enim connumerasset quæ-

dam opera virtuosa, ad quæ cives ad invicem obligantur, statim subdit : « Super hæc autem omnia charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis, et pax Christi exultet in cordibus vestris, in qua vocati estis in uno corpore distincto, » videlicet per membra juxta civium statum. Ex qua diversitate artium et officiorum, quanto in eis multiplicatur amplius, tanto civitas redditur magis famosa, quia sufficientia humanæ vitæ propter quam necessaria est constructio civitatis, magis reperitur in ea : quod si forte allegatur de discipulis Christi, quibus omnia fuerunt communia, non importat legem communem, quoniam status eorum omnem modum vivendi transcendit. Ipsorum enim politia non ordinabatur ad uxores et filios, sed ad civitatem cœlestem, « in qua neque nubent, neque nubentur,

n'est point épousé, mais où l'on est comme les anges de Dieu. » Ils mettoient, il est vrai, leur fortune en commun, mais c'est là le caractère singulier de la perfection. Car le Seigneur dit dans l'Évangile : « Si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous possédez et donnez-le aux pauvres ; venez et suivez-moi. » Les disciples de Socrate et de Platon, par mépris pour les biens temporels, en faisoient autant, comme le dit Mercure Trimégiste de Plotin le philosophe, et Macrobie, dans le songe de Scipion. Mais pour le reste des hommes réunis en société, il faut que chacun ait sa propriété bien délimitée, afin d'éviter les contestations, comme on le voit dans la Genèse, d'Abraham et de Loth. Car comme des querelles s'élevoient entre leurs bergers, à l'occasion des pâturages de leurs troupeaux : « Qu'il n'y ait point de différend entre nous, dit Abraham à Loth, entre tes bergers et les miens, car nous sommes tous frères. Toute la terre t'offre un champ libre. Si tu vas à gauche j'irai à droite, si tu prends la droite j'irai à gauche. » Ce qui finit de nous prouver que pour la conservation de la société, la propriété doit être distincte, ce qui est la conclusion de notre réponse aux difficultés.

CHAPITRE V.

Examen de l'opinion de Socrate et de Platon touchant l'emploi des femmes à la guerre.

Pour revenir au système de nos politiques, Aristote dit dans l'ouvrage que nous avons cité, qu'ils vouloient que les femmes fussent dressées à l'art militaire. Il déduit ses motifs, d'après leur opinion, en disant que chez les oiseaux de proie les femelles sont plus féroces et plus fortes au combat, ce qui est ordinaire aussi chez les bêtes et

sed sunt sicut angeli Dei ; » sed quantum ad divitias bona erant communia. Quod solum pectorum est, et Dominus dicit in Evangelio : « Si vis, inquit, perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni sequere me. » Hoc et Socratici fecerunt et Platonici, sicut contemptivi rerum temporalium, ut de Plotino scribit Mercurius Trimegistus, et Macrobius super *Somnium Scipionis*. In cæteris autem civibus communis status expedit possessiones habere distinctas ad vitanda litigia : sicut enim et de Abraham et Loth scribitur in *Genesi*. Cum enim contentio oriretur inter ipsorum pastores pro pastura gregum, « ne, quæso, dixit Abraham ad Loth, sit jurgium inter me et te, et pastores meos et tuos. Fratres enim sumus. Ecce universa terra coram te est. Si ad sinistram ieris, ego dextram te-

neho ; si dextram elegeris, ego ad sinistram pergam. » Per quod habemus, quod inter cives expedit ad societatem servandam, ipsorum divitias esse distinctas ; et sic patet responsio ad prædicta.

CAPUT V.

De opinione Socratis et Platonis circa mulieres, quomodo sint exponenda rebus bellicis.

Sed ad eandem politiam redeundo prædictorum philosophorum, quædam alia Aristoteles eisdem attribuit in præfato libro : quia volebant mulieres instruendas in rebus bellicis. Quorum argumentum inducit secundum ipsos, quia videmus in avibus rapacibus ferociore esse fœminas et efficacius pugnare, hoc idem et de bestiis liquet, sicut præcipue in ferocibus animalibus est manifestum. Amplius autem

particulièrement aux animaux féroces. Ensuite, les exercices du corps donnent du courage et de la force aux femmes, comme on le voit par les femmes de peine et les paysannes, qui sont plus vigoureuses et mieux constituées. La force a cela de particulier, qu'elle rend bon celui qui est fort et plus apte à remplir les fonctions auxquelles il est destiné. Si donc la force de la femme se développe dans les exercices du corps et dans les fatigues de la guerre, elle est donc très-apte à l'art militaire. Ensuite la juste proportion des humeurs radicales, telles que le chaud et l'humide, le froid et le sec, équilibrée par ces exercices, se fortifie par le mélange de tous ces éléments. De même que nous voyons le bois vert, quand la trop grande humidité s'est réduite par l'évaporation, produire une chaleur plus ardente. C'est ainsi que chez les oiseaux de proie, les femelles, par suite du mouvement qu'elles se donnent, deviennent plus grosses et d'un naturel plus courageux. Et puisque chez les femmes de même que dans les enfants, la trop grande quantité d'humeurs se consume par l'activité et est réduite à une juste proportion, les forces s'accroissent d'autant. Nous en avons une preuve par ce qui se passoit dans le royaume des Amazones, qui fut un état très-puissant dans les contrées de l'Orient, lesquelles subjuguèrent presque toute l'Asie et les trois quarts de l'univers; elles tiroient leur origine de la Scythie, d'après la tradition, en sorte que chez les Scythes, d'où sont sortis les Tartares, les femmes font la guerre et marchent au combat avec leurs maris.

Ce furent peut-être tous ces faits qui déterminèrent ces philosophes à admettre les femmes dans les opérations de la guerre, dans la formation de leur république. Mais il y a de fortes objections contre ce système, auxquelles il est difficile de répondre. La première est celle que fait Aristote dans le second livre de sa République, « qu'il n'y a

corporale exercitium confert fœminis, quantum ad virtutem corporis et fortitudinem, sicut in ancillis familiarum et mulieribus rusticanis est manifestum, quia fortiores sunt et saniores. Virtutis autem proprium est, quod bonum faciat habentem, et opus suum bonum reddat. Si ergo in gymnasiis ac rebus bellicis magis confortatur fœminea virtus, congrue opera bellica videntur eisdem competere. Amplius autem proportio qualitatum primarum ad hoc idem inducit, ut calidi et humidi, frigidi et sicci, ex quibus ad medium deductis, fortificatur mixtum in sua virtute. Sic enim videmus ligna viridia ex quo in eis humidum est consumptum, et ad medium deductum, quod fortius ardent. Sic etiam videmus in avibus rapacibus, quod fœminæ ratione sui motus sunt fortioris naturæ et majoris corpulentæ. Cum igitur

in mulieribus abundet humidum, sicut in pueris, per motum consumitur, et venit ad temperamentum, et vires recipit. Hujus autem argumentum assumitur de regno Amazonum, quod fortissimum fuit in Oriente, et quasi totam Asiam tertiam partem orbis subjugaverunt sibi, ut historix narrant, quæ de Scythis orientalibus traxerunt originem: unde et apud ipsos Scythas, de quibus descenderunt Tartari, mulieres in rebus bellicis exponuntur, et cum suis militant viris.

Ex quibus omnibus moti forte fuerunt præfati philosophi in constitutione politix, mulieres fore ad opera bellica exponendas. Sed contra hanc politiam rationes sunt fortes, quibus difficile est respondere. Una quidem est Aristotelis in II. *Polit.*: « quia non est eadem ratio de animalibus et hominibus, eo quod animalia non subjiciuntur

pas de similitude entre les hommes et les animaux, parce que ces derniers ne peuvent être assujettis au régime social. Car l'homme seul peut être assoupli aux habitudes de la famille. » Ce qui ne pourroit avoir lieu si les femmes étoient obligées à faire la guerre ; parce que, de même que, dans une république, les emplois sont différents ; de même dans la famille, où le père s'occupe des affaires du dehors, et les femmes des soins intérieurs de la famille. Nous en avons un exemple dans la république romaine qui avoit deux consuls, dont l'un avoit le portefeuille de la guerre et l'autre de l'intérieur. L'histoire rapporte qu'il en étoit ainsi chez les Amazones, où il y avoit deux reines ou deux souveraines, qui avoient leurs emplois séparés, ainsi que nous l'avons dit des consuls romains.

La seconde raison se tire de l'inaptitude des femmes à la guerre, à cause de la conformation du corps. Le Philosophe établit aussi cette différence d'après la vie des animaux, entre le mâle et la femelle, en ce que le mâle a les membres supérieurs plus développés, comme les bras, les mains, les nerfs et les veines ; et les parties génitales et le ventre, ainsi que les autres parties du corps de ce genre, plus déprimées ; ce qui est le contraire chez les femmes, afin qu'elles soient plus aptes à l'acte de la génération. Chez elles, les mamelles sont plus grosses, pour l'allaitement des enfants ; ce qui est un obstacle à l'exercice de la guerre. Aussi nous dit-on que les amazones coupoient le sein droit aux jeunes filles et déprimoient le gauche, afin qu'elles pussent plus facilement tirer de l'arc.

La troisième raison se tire des dispositions de l'ame ; Aristote dit dans son traité des Animaux, « que la femme est un mâle d'occasion, » et de même qu'elle est d'une organisation moins parfaite, elle a aussi une raison plus foible. De là vient qu'elles sont plus timides et qu'elles

tur dominio œconomico. Solus autem homo gubernationi intendit familiæ. » Quæ quidem fieri non potest, ubi mulieres exponerentur armis, quia sicut in politica officia sunt distincta, ita et in œconomia, ut paterfamilias ad exteriora negotia intendit, mulieres autem ad intrinsecos actus familiæ. Cujus quidem argumentum assumere possumus ex parte Romanæ reipublicæ, quæ, ut tradunt historiæ, duos habebat consules. Unus intendebat bellicis robus, alter rempublicam gubernabat. Hoc idem et de Amazonibus scribitur. In quorum regno seu monarchia duæ erant reginæ sive monarchæ, quæ sic distinguebantur in officiis, sicut de Romanis consulibus est dictum.

Secunda ratio sumitur ex ipsa membrorum muliebrium ineptitudine ad pugnan-

dum. Sic enim Philosophus distinguit de gestis animalium inter masculum et foemina, quia masculus habet superiora membra grossiora, brachia, manus, nervos et venas, ex quibus vox grossior generatur, nates vero et vœntrem et alia circumstantia subtiliora, mulieres autem e converso. Et hoc ut in actu generationis sint aptiores. Ampliores autem et mammillas ad nutriendam prolem, quæ omnia sunt impeditiva pugnae : unde et de Amazonibus scribitur, quod puellis mammillas amputabant dextras, sinistras autem comprimebant, ne impedirentur a sagittando.

Tertia ratio sumitur ex dispositione animæ. Tradit enim Philosophus *De gestis animalium*, quod « mulier est masculus occasionatus : » unde sicut deficit in completionem, ita et in ratione. Et inde est quod

craignent plus la mort, par suite de ce défaut de chaleur vitale et de complexion ; ce qui est un grand défaut dans les entreprises belliqueuses. Et à cause de cette foiblesse de caractère, elles ne possèdent pas cette science de la tactique militaire, qui donne si souvent la victoire, comme le dit Végèce dans son traité de l'Art militaire. En sorte que l'histoire nous apprend qu'Alexandre soumit les amazones plus par la ruse et les promesses que par la force des armes. Cependant ce royaume étoit alors l'un des plus considérables et des plus formidables de l'Asie.

La quatrième raison vient du danger qu'il y a pour les mœurs du mélange des sexes. Car, comme le dit Aristote au septième livre de son traité de Morale, la luxure ôte la prudence et obscurcit tellement l'esprit qu'il n'est plus capable de rien comprendre, et enfin énerve le courage. Aussi rapporte-t-on que Jules-César faisoit éloigner de son camp, en temps de guerre, tout ce qui porte à la mollesse et surtout les femmes. On dit aussi que Cyrus, roi des Perses, n'ayant pu vaincre les Lydiens pendant qu'ils étoient très-forts et endurcis à la fatigue, les soumit après qu'ils se furent amollis dans les plaisirs et le commerce des femmes. Végèce dit aussi des anciens Romains, au commencement du premier livre de son Traité, « qu'ils étoient toujours très-propre à faire la guerre, parce qu'ils n'étoient point amollis par la volupté et les plaisirs. » Que dire de plus ? Est-ce que les chevaux eux-mêmes, ordinairement si emportés et si intrépides dans les combats, qu'ils sentent de loin l'odeur des batailles, n'en sont point détournés par la présence d'une cavale ? Aussi est-ce pour cela que les amazones, au récit de l'histoire, n'admettoient aucun homme dans leur armée. Tout cela nous démontre donc que les femmes ne doivent point être admises à faire la guerre.

propter defectum caloris et completionis sunt pavidæ et mortis timidæ, quod in bellis maxime fugiendum est. Propter vero defectum rationis, carent astutiis bellicis, quibus pugnantes ut plurimum sunt victores, sicut Vegetius tradit *De re militari* : unde tradunt historiæ, quod Alexander quibusdam astutiis et blanditiis devicit Amazones, magis quam bellandi fortitudine. Quarum regnum temporibus ejus fortissimum et potentissimum erat in Asia.

Quarta ratio sumitur ex periculoso commercio viri et mulieris, quia actus veneris corrumpit extimationem prudentiæ, ut tradit Philosophus in VII. *Ethic.*, et impossibile est in eo aliquid intelligere. Ex qua causa virilis animus enervatur : unde ferunt historiæ Julium Cæsarem, cum bellum immineret, jussisse suas om-

nes delicias separari a castris, et præcipue mulieres. Cyrus etiam rex Persarum, cum Lydos superare non posset, quia fortissimi erant et ad labores assueti, tandem per ludos et usum veneris ibidem constitutos virtute et fortitudine enervatos perdomuit. De ipsis insuper Romanis antiquis sic scribit Vegetius in principio primi libri : « Ideo ipsos perfectos ad bellum semper, quia nullis voluptatibus nullisque deliciis frangebantur. » Quid plura ? quia etiam equi fortissimi, qui alias sunt audacissimi ad pugnandum, et procul odorant bellum, ex præsentia equæ distrahuntur a pugna. Propter hanc ergo causam, ipsæ Amazones, ut historiæ narrant, nullum virum in sua recipiebant acie. Patet igitur ex jam dictis, mulieres a rebus bellicis excludi debere.

CHAPITRE VI.

Le saint docteur prend l'opinion contraire et soutient qu'il n'est pas convenable d'employer les femmes au service militaire. Il répond aux objections.

Comme il y a une apparence de raison dans les objections de nos adversaires, à laquelle on pourroit se laisser prendre, nous allons répondre à leurs difficultés avec tous les égards possibles. Ils citent une comparaison qu'ils tirent des oiseaux de proie et de quelques animaux, parmi lesquels les femelles sont les plus hardies et les plus habiles à surprendre leur proie, et ils disent : Donc il en doit être ainsi des femmes.

Je réponds à cela qu'il n'y a pas de comparaison entre les oiseaux, les bêtes féroces et les femmes. Car, ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'homme est né pour la vie civile et domestique ; le fait propre de la femme est le soin de la famille, comme d'élever les enfants, de surveiller les mœurs et de les adoucir, de pourvoir aux besoins du ménage, toutes choses qu'elle ne pourroit pas faire, si elle étoit occupée au service militaire. Aussi la nature l'a constituée de telle sorte, qu'elle lui a rendu elle-même le métier de la guerre impossible. Parce que, comme dit Aristote dans son traité des Animaux, le corps de la femme est plus foible que celui de l'homme et son sang a moins de chaleur. Aussi nous voyons que les membres qui servent à la génération et à la gestation, tels que le ventre, les parties génératrices et les seins pour l'alimentation des enfants, sont seuls plus développés que chez l'homme. Tous les autres membres, au contraire, dans lesquels réside la force, tels que les jambes et les pieds, les bras et les mains, et ainsi de tous les membres dans lesquels réside la force, sont plus petits, plus foibles et moins nerveux que chez l'homme. Et ce qu'on

CAPUT VI.

Assumit alteram partem, quod non est conveniens mulieres exponi debere bellicis rebus, et respondet ad argumenta in contrarium facta.

Sed quia motivum dictorum philosophorum probabilitatem habuit, sicut in argumentis apparet, solvendæ sunt ipsorum rationes, et cum reverentia pertractandæ: quod enim ponitur exemplum de avibus rapacibus et quibusdam bestiis, quod audaciores et fortiores sunt fœminæ ad pugnandum et capiendum prædam: ergo similiter crit in mulieribus.

Ad hoc est responsio, quia non est simile de avibus, et bestiis, et mulieribus. Ut enim dictum est supra, homo naturaliter est civilis et œconomicus, et in gubernatione suæ familiæ proprius actus est mulieris, sive in nutritione filiorum, sive in honestate servanda in domo, sive in provisione victualium, quæ omnia fieri non possent, si rebus bellicis intenderent, et propter hæc natura ipsam sic disposuit, ut ab ipsa pugnandi occasio tolleretur, quia ut Philosophus vult in lib. *De animal.*, mulieres debiliora habent corpora quam viri, et sunt minoris caloris, et sola illa membra grossiora in eis videmus, quæ ad actum ordinantur generationis et gestum, ut venter et nates, ac ad nutrimentum mammillæ. Omnia autem alia habent subtiliora et debiliora quam viri et minus nervosa, in quibus fortitudo consistit, ut sunt pedes et crura, manus et lacerti, et sic de singulis membris, ubi fortitudo fundatur, ut dictum est supra. Quod verò dicitur, quod

tione suæ familiæ proprius actus est mulieris, sive in nutritione filiorum, sive in honestate servanda in domo, sive in provisione victualium, quæ omnia fieri non possent, si rebus bellicis intenderent, et propter hæc natura ipsam sic disposuit, ut ab ipsa pugnandi occasio tolleretur, quia ut Philosophus vult in lib. *De animal.*, mulieres debiliora habent corpora quam viri, et sunt minoris caloris, et sola illa membra grossiora in eis videmus, quæ ad actum ordinantur generationis et gestum, ut venter et nates, ac ad nutrimentum mammillæ. Omnia autem alia habent subtiliora et debiliora quam viri et minus nervosa, in quibus fortitudo consistit, ut sunt pedes et crura, manus et lacerti, et sic de singulis membris, ubi fortitudo fundatur, ut dictum est supra. Quod verò dicitur, quod

dit encore que l'exercice continuel, habituel à l'homme, accroît de beaucoup ses forces, est très-vrai. Donc le métier de la guerre lui convient particulièrement.

On peut répondre à cela que la force n'est point la seule condition du triomphe dans les batailles, comme le prouve Végèce au commencement de son traité de l'Art militaire, mais la tactique militaire, que les femmes n'apprennent jamais. Car une masse ignorante et inhabile dans l'art de la guerre, se fait toujours vaincre. C'est ainsi que les Romains, qui étoient de petite taille, vainquirent les Germains qui étoient des hommes forts et vigoureux, ainsi que le même auteur nous l'apprend. C'est pourquoi les femmes ne doivent point s'exposer à la guerre, d'où les exclut la délicatesse de la vertu, qui échoue dans les camps, à cause de la vivacité des passions qui leur sont naturelles et du danger du commerce des hommes. C'est pour cela que la nature les a environnées d'une foule d'obstacles qui sont leur sauvegarde, tels que la pudeur, qui est leur frein principal, ainsi que saint Jérôme l'écrit à la vierge Cellance, les longues robes, l'anneau nuptial et la dépendance où elles sont de leurs maris. L'Écriture sainte l'atteste en ces termes : « Tu seras soumise à la puissance de l'homme. » L'art militaire dans une république exige la liberté. Aussi le droit des gens accorde-t-il certains privilèges aux soldats. La troisième objection qu'on nous oppose, relative au courage militaire, auroit quelque valeur si la seule bravoure suffisoit pour remporter la victoire, et si la conformation de la femme la rendoit propre à la guerre aussi bien que l'homme; mais nous avons prouvé le contraire. Ensuite la nature de la femme est d'être gouvernée par l'homme et non d'agir par elle-même. Or, la guerre est la suprême puissance de l'acte, puisque c'est l'action de la force, qui seule mérite des couronnes, s'il est exercé dans de louables conditions.

fortitudo augetur in eis per exercitium, hoc est verum : ergo pugnare expedit eis.

Ad hoc responderi potest quod sola fortitudo non sufficit ad vincendum in pugna, ut probat Vegetius *De re militari* in principio, sed astutia bellandi, qua mulieres carent. Rudis enim et indocta multitudo exposita est semper ad necem. Sic autem brevis corporum Romanorum adversus Germanorum proceritatem prævaluit, ut ibidem dicitur, et propterea mulieres non debent actibus exponi, ex quibus a virtutibus excludantur, quod contingit, si rebus bellicis deputentur propter incentivum libidinis, quod in eis est, et respectu sui, et ex consortio viri; propter quod natura mulieri multa fræna providit, ut est verecundia, quæ est præcipuum vinculum ejus,

ut Hieronymus scribit ad Cellantiam virginem. Talares vestes, annulus in digito, servitus viri. Sic enim Scriptura sacra testatur : « Quoniam sub viri potestate eris, » bellicis autem rebus intedere in republica libertatem meretur, unde et militibus jura gentium speciales apices privilegiorum concedunt. Quod autem tertio objicitur super idem medium de fortitudine ad bellandum, locum haberet, si sola fortitudo esset causa victoriæ, et aptitudo membrorum esset in feminis ad pugnandum, sicut in viris, cujus contrarium est probatum. Et præterea natura mulieris est a viro pati et non agere; pugnare autem summa est actio, cum sit actus fortitudinis, qui solus si laudabiliter exerçetur mereretur coronam.

On doit donc conclure que la femme ne doit pas être employée à faire la guerre, mais qu'elle doit rester à la maison et avoir soin du ménage, ainsi que nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi Salomon fait l'éloge de la femme forte, à la fin du livre des Proverbes, en rapportant toute sa vie aux soins de la maison, dans le cantique qu'il a composé à sa gloire, numéroté par les lettres de l'alphabet. « Qui trouvera, dit-il, la femme forte ? » comme étant digne de toute espèce de vénération. Si on peut la rencontrer possédant toutes les qualités qu'il expose plus bas, au nombre desquelles il met d'abord l'art de filer, « Elle a pris, dit-il, la laine et le lin, et elle a habilement travaillé de ses doigts, » voulant montrer par là que ce doit être leur principale fonction. On lit également dans la Vie de Charlemagne, qu'il ordonnoit à ses filles, qu'il aimoit tendrement, de filer et de coudre et d'être diligentes. Salomon rapporte d'autres occupations de la femme, qui ont trait aux soins de la famille, comme d'élever les enfants, de soigner les domestiques, de tenir sa maison, d'honorer les amis de son mari, de tenir sa place en son absence, ce qui est du fait d'une épouse et du devoir d'une femme qui comprend les lois du mariage, comme il est écrit d'Abigaïl, femme de Nabal du Carmel, ainsi qu'on le lit au premier livre des Rois. Mais comme un tel office exige beaucoup d'inquiétude et de peine, comme saint Luc l'écrit de Marthe : « Marthe, Marthe, vous vous inquiétez et vous vous préoccupez beaucoup trop, » et que tous ces soins demandent de la vertu et de la force, le Saint-Esprit a appelé une telle femme, « la femme forte, » non à cause de sa force pour faire la guerre, mais à cause de sa patience et de sa sagesse dans la tenue de sa maison, ainsi que nous l'avons prouvé plus haut.

Dicendum est ergo simpliciter, mulierem non debere exponi bellicis rebus, sed in domo quiescere, curam gerere rei familiaris, ut dictum est supra : unde et in hoc Salomon in fine *Prov.*, fortitudinem mulieris commendat, speciale de ipsa componens Canticum, sub litteris hebraici alphabeti, ac totum circa eam ad domesticam referens actionem. « Mulierem, inquit, fortem quis inveniet ? » Procul et de ultimis finibus pretium ejus, quasi multum sit reverenda, si habeat, quæ sequuntur : unde primo ponit artem filandi : « Quæsit, inquit, lanam et linum, et operata est consilio manuum suarum, » per hoc volens ostendere, quod istud sit proprium earum officium ; propter quod et in gestis Caroli Magni scribitur, quod filibus suis quas intime dilexit, colo et

fuso mandavit insistere et operosas esse. Uterius Salomon subjungit alios actus mulieris, qui referuntur ad domesticam domum, ut est filiorum curam habere, familiam dispensare, suæ domui providere, amicos viri sui honorare, ac defectus ejus supplere, quæ sunt propriæ operationes conjugis, et ad bona matrimonii pertinentes, ut de Abigail uxore Nabal Carmeli scribitur, sicut patet in *I. Reg.* Sed quia talis sollicitudo multas habet perturbationes, ut de Martha dicitur in *Luca* : « Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima, » cum talia sint objectum virtutis et fortitudinis : ideo dictus Sapiens talem mulierem fortem vocat, non quidem fortitudine ad opera bellica, sed ad patienter gubernandam familiam, ut superius est ostensum.

CHAPITRE VII.

Exposition de l'opinion des philosophes qui vouloient que le pouvoir ne fût que temporaire. Réponse à l'un et à l'autre système.

Il y a une autre institution qu'Aristote attribue encore à la République de ces philosophes, celle de magistrats pour gouverner à la façon du peuple Attique, dont la capitale étoit Athènes, après la mort de leur roi Codrus, et que l'on nommoit sénateurs dans la république romaine. Ces mêmes philosophes les vouloient à vie, ainsi que tous les fonctionnaires de la république, cherchant en cela à imiter la nature, comme le leur prescrivait Aristote. Car nous voyons que dans le globe les mêmes terrains ont toujours les mêmes produits, comme par exemple les mines ont toujours les mêmes minerais, les terrains aurifères produisent toujours de l'or et les mines d'argent donnent toujours de l'argent. Aussi est-il écrit au livre de Job, ch. XXVIII : « L'argent a un principe et la source de ses veines, et l'or un lieu où il se forme. » Ils tirent leur conclusion de ce principe que les mines d'or et d'argent ne changent jamais et ne produisent point du plomb et du fer, ainsi que les mines de plomb et de fer ne donnent jamais d'or ni d'argent. Il doit en être ainsi dans les offices et les dignités, qui ne doivent jamais changer de personnel, de façon que les princes et les fonctionnaires ne deviennent jamais des sujets et de simples citoyens, et que les particuliers ne deviennent point des fonctionnaires ou des princes, parce que l'art imite la nature, autant qu'il est possible. On peut encore raisonner ainsi pour la démonstration de cette opinion : « L'expérience fait l'habileté et l'inexpérience l'inaptitude, » comme dit Aristote au commencement de sa Métaphysique. Et Végèce dans son traité de l'Art militaire : « La science de l'art de la guerre entretient

CAPUT VII.

Refert aliam opinionem dīctorum philosophorum, quantum ad principatum, quem volebant esse perpetuum, circa quam disputat ad utramque partem.

Est autem et alia conditio, quam Philosophus in II. *Polit.*, attribuit politiæ dīctorum philosophorum, videlicet magistratus ad regimen juxta morem Atticæ regionis, cujus caput sunt Athenæ, post mortem videlicet Codri regis; quos quidem magistratus romana Respublica senatores vocabat. Hos præfati philosophi voluerunt esse perpetuos, et quoscumque officiales in sua politia constitutos; quorum motivum fuit imitatio naturæ, ut Aristoteles eis imponit. Videmus enim in terra quod partes ejus eodem modo semper se habent, ut in mineris contingit, quia minera auri

in eadem parte terræ semper generat aurum, et minera argenti argentum. Unde in Job, XXVIII, dicitur : « Habet argentum venarum suarum principia, et auro locus est, in quo conflatur. » Ex hoc ergo principio sic concludunt, quod si locus auri nunquam mutatur et argenti, ut fiat locus plumbi vel ferri; nec locus plumbi vel ferri, ut fiat locus auri vel argenti. Sic et in principatibus contingere debet, quia nec principes, nec sui officiales mutari debent, ut fiant aliquando subditi, vel quod subditi fiant officiales vel principes, quia ars imitatur naturam, in quantum potest. Amplius autem ad hoc idem probandum, sic argumentum assumi potest; quia ut Philosophus dicit in principio suæ *Metaph.* : « Experientia facit artem, et inexperientia casum, » et Vegetius, *De art. milit.* : « Scientia, inquit, rei militaris nutrit au-

le courage. » Car on ne craint pas de faire une chose que l'on sait parfaitement posséder. On conclut donc de là, que si on change les chefs, les rois ou les magistrats, il peut se faire qu'il arrive au pouvoir un homme incapable et sans expérience, qui commettra une foule d'erreurs dans l'art de gouverner. Et pour continuer, ces changements sont nuisibles à un État, ainsi que nous l'avons dit au deuxième livre, parce que les sujets prennent occasion de désobéir aux lois, dans l'espérance d'échapper à la vindicte du prince et d'arriver eux-mêmes au pouvoir. Ainsi le motif qu'en donnent ces philosophes, c'est-à-dire Socrate et Platon, est conforme à la raison. Et au contraire ce fut là ce qui détermina les sages de Rome ou de la république romaine à nommer des consuls, après l'expulsion des rois. Aussi, dans l'éloge que le livre des Machabées fait du peuple romain, le félicite-t-il de « donner tous les ans l'autorité à un seul magistrat qui commande à toute la terre, et de ce que tous obéissent à un seul. » L'histoire assigne encore cet autre motif, qu'un tyran ne garderoit pas longtemps le pouvoir et feroit bientôt place à un chef plus juste que lui. Aristote insinue aussi cette raison dans le deuxième livre de sa Politique. Car c'est affermir la paix dans une cité et dans un État quelconque que de changer quelquefois la souveraine puissance et de donner les charges à des hommes dignes et capables. On peut encore s'appuyer sur un principe d'Aristote, au cinquième livre de sa Morale, où il dit que « les honneurs font connoître les hommes. » Il peut se faire, en effet, qu'un homme qu'on élève à une dignité soit vertueux, comme homme privé, mais qu'une fois aux honneurs l'orgueil lui enfle le cœur et qu'il devienne tyran. C'est ce qui arriva à Saül, duquel il est écrit au premier livre des Rois, qu'il n'y avoit personne qui fût meilleur que lui parmi les enfants d'Israël, mais qu'il ne resta honnête que pendant

daciam. » Nemo enim facere metuit, quod se bene didicisse confidit. Ex his autem arguitur, quod si fiat mutatio rectorum, vel principum seu magistratus, interdum assumitur inexpertus, ex quo multi contingunt errores in politia. Rursus ad idem. Talis vicissitudo regimini derogat, ut dictum est supra in secundo libro, quia datur occasio subditis non obedientiæ ex spe evadendi manum principis, vel veniendi ad dictum principatum, et sic motivum dictorum philosophorum, Socratis videlicet et Platonis, videtur consonum rationi. Sed e converso fuit motivum sapientum urbis sive romanæ reipublicæ, quia post expulsionem regum statuerunt consules, unde in I. *Machab.* scribitur inter alia commendabilia de Romanis, quod « committunt uni homini magistratum suum per singulos annos dominari universæ

terræ suæ, et omnes obediunt uni. » Causam autem assignant historiæ, ut nec insolens diu maneret, et moderatior cito succurreret. Quam quidem causam Philosophus etiam tangit in II. *Polit.*, quia mutare aliquando principatum ac dignitatem, magistratus personis idoneis distribuere, causa est majoris pacis in civitate et in politia quacumque. Alia autem causa assumitur ex uno principio Philosophi, V. *Ethic.*, ubi dicitur, quod « principatus virum ostendit. » Contingit enim interdum personam assumptam ad dignitatem esse hominem virtuosum in gradu suo, sed postquam statum principatus accepit, elevatur in superbiam, et tyrannus efficitur. Sicut accidit de Saule, de quo dicitur in I. *Reg.*, quod quando assumptus est in regem, inter filios Israel non erat melior vir illo, et solis duobus annis in sua per-

deux ans seulement. Mais après qu'il fut devenu tyran et désobéissant aux lois de Dieu, Samuel lui dit : « Parce que tu as repoussé les préceptes du Seigneur et que tu n'as pas obéi à sa voix, Dieu t'a rejeté afin que tu ne sois plus roi. » En outre, il y a différents degrés de dispositions à la vertu et à la grâce dans la nature humaine. Quelques-uns, en effet, sont nés pour servir et d'autres pour commander. D'après cette manière de voir, si on admet au pouvoir un sujet soumis, mais incapable de gouverner, il amènera des divisions dans la ville, s'il est maintenu au pouvoir; il est donc convenable alors de changer les chefs du gouvernement. De plus, la soif des honneurs est naturelle à l'homme, ce qui fait dire à Valère Maxime qu'il n'y a pas de modestie qui résiste à cette tentation, et de là résulte cet inconvénient, qu'il ne peut souffrir de maître. Donc, l'autorité confiée à un seul est une source de division dans le peuple, et c'est la raison que donne Aristote dans le second livre de sa République, pour laquelle Socrate veut que les magistrats soient nommés à vie, qui est une source inépuisable de révolte parmi ceux qui ne possèdent aucune dignité. Considérant, en effet, qu'ils n'ont point de position dans l'Etat, s'ils ont de l'audace et du courage ils fomentent sans cesse des divisions parmi leurs concitoyens. C'est pourquoi Valère Maxime rapporte, au dixième livre, de Fabius, général romain, dont nous avons parlé plus haut, qu'ayant été plusieurs fois consul, et que cette dignité ayant été donnée à une longue suite de membres de sa famille, il convint avec le peuple qu'on choisiroit ces fonctionnaires en dehors de la famille Fabius. Il est donc d'une sage politique, de donner tour à tour les dignités et les charges aux citoyens qui s'en sont rendus les plus dignes, ainsi que le firent les anciens romains, et c'est ce que recommande particulièrement le Philosophe.

mansit innocentia. Postquam autem factus tyrannus et Deo inobediens, dictum est ei per Samuelem : « Quia abjecisti sermonem Domini, et non obedisti voci ejus, abjecit te Dominus, ne sis rex. » Amplius autem gradus quidam est in natura hominis, quantum ad virtutes et gratias. Quidam enim sunt ad subjectionem dispositi, sed ad regimen minus valent; quidam autem e converso. Ex tali ergo opinione, quia bonus est subditus assumptus, et male regens, si perpetuetur cum principatu est causa scissuræ in civitatem, conveniens est mutare rectores. Rursus, appetitus honoris inest homini, unde Valerius Maximus dicit, quod nulla est tanta humilitas, quæ hac dulcedine non tangatur, et hinc sequitur aliud, scilicet quod est superioris impatiens. Dare ergo principatum uni soli est causa seditionis in multitudine, et

ista est etiam ratio Aristotelis in II. *Polit.*, ubi dicit quod Socrates semper facit eodem principes, quod seditionis est causa apud nullam dignitatem possidentes. Videntes enim se omnino statu carere, si contingat eos esse viriles et animosos, ad discordias nituntur civium. Propter quod Valerius Maximus refert de Fabio duce romano libro X, et de quo dictum est supra quod cum sæpius consulatum habuisset, et in sua progenie talis dignitas a longo tempore per successionem continuata esset, id egit cum populo, ut aliquando vacationem ejus honoris Fabiæ genti darent. Laudabilis igitur politia est, in qua secundum merita unicuique civi vicissim distribuuntur honores, ut antiqui fecerunt Romani, quam etiam Philosophus magis commendat.

CHAPITRE VIII.

Saint Thomas convient qu'il vaut mieux que les fonctionnaires soient inamovibles dans une république, et il répond à l'opinion contraire, en disant que dans la Lombardie tous les fonctionnaires ont une autorité absolue, excepté le duc de Venise.

Le raisonnement que nos philosophes tirent en leur faveur de la comparaison des mines, n'a aucun rapport à notre thèse et n'amène à aucune conclusion, parce que les mines d'or et d'argent ou de tout autre métal reçoivent d'un corps céleste une influence, qui est limitée à un but déterminé. De même que le figuier produit toujours des figues et non d'autres fruits, à cause qu'il ne renferme que les mêmes éléments et par suite de l'influence des astres; de même les mêmes gisements disposés à former de l'or, produisent toujours de l'or. Mais il n'en est pas de même de la volonté de l'homme, qui ne subit pas l'influence des astres, comme le prouve Ptolémée dans le Centiloge, parce qu'elle est mobile; en sorte que le Philosophe dit que les actes humains sont contingents et varient du bien au mal et du mal au bien, de telle sorte qu'il seroit dangereux de les rendre inamovibles. Quant à l'expérience, on doit supposer qu'on prendra un homme expérimenté, qui puisse et qui sache gouverner les sujets, parce que si le choix tombe sur un homme inexpérimenté et sans dévouement, la société est déjà perdue. Jéthro donne à son gendre Moïse la forme d'élection, ainsi qu'on le voit dans l'Exode, en parlant des princes et des magistrats. « Donnez au peuple, dit-il, des hommes puissants, en qui réside la vérité et qui détestent l'avarice. Imposez-leur des tribuns et des centurions, des chefs préposés à cinquante hommes et des décurions, pour rendre la justice au peuple. » Aristote dit dans le V^e livre

CAPUT VIII.

Hic declarat melius esse in politia non perpetuare rectores et respondet ad partem oppositam, ubi etiam dicit nullum in Lombardia habere dominium, nisi per viam tyrannicam, duce Venetiarum excepto.

Sed quod pro se inducunt de mineris præfati philosophi, non habet similitudinem sive necessitatem in arguendo, eo quod mineræ sive auri, sive argenti, sive cujuscumque metalli recipiunt impressionem a corpore cœlesti, quæ est ad unum determinata: unde sicut ficulnea semper ficus producit et non alium fructum propter eadem principia quæ sunt in ipsa, et mediante influentia cœlesti; ita et eadem pars terræ sic disposita, ut sit minera auri, semper faciet aurum. Sed non sic est de voluntate humana, quæ sideribus non sub-

jicitur, ut Ptolemæus probat in *Centilog.*, quia volubilis est, unde actus humani ponuntur a Philosopho in *Ethicis* de contingenti materia, et inde variantur de bono in malum, et e converso, et ideo perpetuatio est periculosa. Sed quod postea dicitur de experientia, hoc supponi debet, ut eligatur expertus, qui possit et sciat regere, et civis dirigere ad virtutem, alias si eligitur unus insufficientis pretio vel amore, jam politia est corrupta. Formam enim eligendi tradit ille Jethro Moysi cognato suo, ut in *Exod.* scribitur loquens de principibus et assessoribus populi. « Provide, inquit, viros potentes de omni populo, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, quinquagenarios et decanos, qui judicent populum. » Philosophus etiam in *V. Ethic.* dicit, quod « non sinimus

de sa Morale, que « nous ne permettons pas à un homme, qui n'est qu'un homme, de nous commander; mais à celui qui est accompli en raison; » parce que si on investit de l'autorité un homme qui n'ait point ces qualités suréminentes, il ne vise qu'à son propre intérêt et il devient tyran. Quant à ce qui est dit de la dégénérescence du gouvernement, si on simule la puissance, il faut remarquer ici, ainsi que nous l'avons dit dans le second livre, que les climats influent sur le tempérament, le caractère et les mœurs des hommes, comme sur tous les autres êtres animés, selon les latitudes, ainsi que le dit Ptolémée dans la *Quadripartite*. Car si on transporte une plante dans un autre pays, elle subit l'influence du climat où elle est transplantée. Il en est ainsi des poissons et des animaux, des hommes comme des êtres vivants. Si les François passent en Sicile, ils prennent le caractère des indigènes; ce qui est certain, puisqu'ainsi que l'atteste l'histoire, cette île a été déjà trois fois peuplée par des hommes de cette nation. Premièrement d'abord, au temps de Charlemagne; secondement, trois cents ans après, sous Robert Guiscard, et enfin de nos jours, sous le roi Charles, lesquels ont déjà pris le caractère de ce peuple. Ceci posé, nous devons conclure que le gouvernement et les lois doivent se conformer au génie d'un peuple, comme le dit Aristote dans sa République.

Il y a des provinces qui sont faites pour l'esclavage, et elles doivent avoir un gouvernement despotique, tempéré par le gouvernement royal. Mais les peuples d'un caractère généreux et fier et qui ont foi en leur capacité, ne peuvent être soumis qu'au régime républicain en l'appliquant dans toutes ses formes jusqu'à la forme aristocratique. Ce gouvernement est surtout en vigueur dans l'Italie. Ces peuples furent toujours les plus indomptables, pour la raison que nous avons donnée. Et si on y veut appliquer le gouvernement aristocratique, il devient

hominem principari, in quo est natura humana tantum, sed illum qui est perfectus secundum rationem, » quia si aliter fiat assumptus ad principatum, dat sibi plus de bonis et tyrannus efficitur. Quod autem inducitur ultimo de derogatione regiminis, si principatus imitetur, hic attendendum est, sicut tactum est supra in II. libro, quod regiones diversificantur quantum ad homines, et in complexione et in modo vivendi, sicut cætera viventia secundum aspectum cæli, ut Ptolemæus tradit in *Quadripart.* Si enim plantæ transferuntur ad aliam regionem, ad ejus naturam convertuntur; simile est de piscibus et animalibus. Sicut ergo de viventibus, ita et de hominibus. Gallici enim qui se transferunt in Siciliam, ad naturam applicantur Siculorum, quod quidem apparet, quia ut narrant historiæ, jam ter est po-

pulata dicta insula de præfata gente. Primo enim tempore Caroli Magni, secundo ad trecentos annos tempore Roberti Guiscardi, et temporibus nostris per regem Carolum, qui jam imbuerunt ipsorum naturam. Hoc ergo supposito dicendum est quod regimen et dominium ordinari debet secundum dispositionem gentis, sicut ipse Philosophus in *Polit.* tradit.

Quædam autem provinciæ sunt servilis naturæ, et tales gubernari debent principatu despotico, includendo in despotico etiam regale. Qui autem virilis animi et in audacia cordis, et in confidentia suæ intelligentiæ sunt, tales regi non possunt nisi principatu politico, communi nomine extendendo ipsum ad aristocraticum. Tale autem dominium maxime in Italia viget, unde minus subjicibiles fuerunt semper propter dictam causam, quod si velis tra-

impossible, à moins que les magistrats n'y deviennent despotes. Aussi les îles de ces pays, qui eurent toujours des rois, comme la Sicile, la Sardaigne et la Corse, eurent toujours des tyrans. Mais dans la Lygurie, l'Emilie et la Flaminie, qui composent aujourd'hui la Lombardie, il n'y eut jamais de magistrats à vie sans la condition d'être despotes; excepté le duc de Venise, qui eut un gouvernement modéré : aussi l'autorité temporaire est-elle mieux appliquée dans les autres pays que nous avons cités.

Quant à la prétention, que ce système discrédite l'autorité, elle est fautive, si on fait de bons choix; sinon, comme nous l'avons dit plus haut, l'Etat est menacé. Or le Philosophe dit, dans le IV^e livre de sa République, que les plus propres à occuper ces hautes fonctions, sont les hommes de la classe moyenne de la ville, c'est-à-dire, des hommes qui ne soient pas trop puissants, parce qu'ils deviennent facilement despotes, ni de trop basse condition, parce qu'ils donnent dans la démocratie. Car une fois qu'ils sont au faite des honneurs et de la puissance, ils oublient leur origine : et comme ils ignorent la science du gouvernement, ils commettent des fautes énormes, en ne s'occupant point des besoins de ceux qu'ils gouvernent ou en accroissant les charges publiques par une imprévoyance téméraire, ce qui cause le bouleversement et la ruine de la république. Il faut donc changer de temps en temps les fonctionnaires de la république; qu'on les appelle consuls ou magistrats ou de tout autre nom, pourvu qu'on choisisse des hommes dignes de cette haute position.

En outre, il n'y a pas à craindre qu'ils se laissent aller au despotisme, puisqu'ils gouvernent d'après la constitution qu'ils ont jurée; et ils n'ont rien à craindre en faisant l'application des lois, puisqu'elles ont été votées par le peuple. Et ils ne compromettent point le salut de la patrie, en appliquant des peines légères aux délits, selon le ca-

hæro ad despoticum principatum, hoc esse non potest nisi domini tyrannizent : unde partes insulares ejusdem quæ semper habuerunt reges et principes, ut Sicilia, Sardinia et Corsica, semper habuerunt tyrannos. In partibus autem Liguriæ, Emiliæ et Flaminie, quæ hodie Lombardia vocatur, nullus principatum habere potest perpetuum nisi per viam tyrannicam, duce Venetiarum excepto, qui tamen temperatum habet regimen : unde principatus ad tempus melius sustinetur in regionibus supradictis.

Quod enim dicitur derogare politie, non est verum, si eligantur idonei, alias ut dictum est, corrumpitur politia. Idoneos autem Aristoteles tradit in *Polit.*, lib. IV, mediocres civitatis, hoc est, nec nimis po-

tes, quia de facili tyrannizant, nec nimis inferioris conditionis, quia statim democratizant. Cum enim se in alto considerant sui immemores, et sicut ignari regiminis in erroris barathrum submerguntur, vel de improvida cura ad subditos, vel de præsumptuosa audacia ad aliorum gravamina, unde et politia corrumpitur et inquietatur. Assumendi igitur sunt rectores vicissim in politia, sive consules, sive magistratus vocentur, sive quocumque alio nomine, dummodo idonei reperiantur.

Amplius autem nec periculum imminet, quia judicant secundum leges eis traditas, quibus sunt per juramentum astricti; unde non est materia scandali puniendo, quia tales leges ab ipsa multitudine sunt institutæ. Rursus, nec dominio derogat, si le-

ractère de la nation, parce qu'il y a certains pays où les intérêts publics sont mieux protégés par l'indulgence et l'oubli des fautes. C'est en quoi consiste la vertu de bienveillance, de laquelle Aristote parle dans le V^e livre de sa Morale, qui interprète favorablement les lois. Il faut se conduire en cela d'après les règles de gouvernement données par saint Grégoire, dans ses Lettres et son Pastoral, dans lesquels il règle les châtimens, d'après la condition des coupables.

CHAPITRE IX.

De la communauté des biens. Le philosophe Phéleas pensoit qu'ils devoient être également partagés entre tous les citoyens, ce qui est faux, au jugement du philosophe Lycurgue lui-même.

Nos philosophes admettant la communauté des biens, il est à propos de parler des autres qui fondèrent leur république d'après ce système. Deux philosophes se sont rencontrés qui, en voyant tous les différends que fait naître, dans les états, l'abondance des uns et la misère des autres, voulurent établir dans leur république le partage égal des biens. Le premier fut Phéleas de Chalcédoine, dont parle Aristote dans le second livre de sa République, et Lycurgue, fils du roi des Lacédémoniens, qui, comme le dit Justin, fonda leur constitution sur l'égal partage des biens, en sorte que les citoyens fussent tous égaux en fortune. Aristote nous a transmis la mesure que prescrivait Phéleas pour atteindre ce but, et qui devoit s'appliquer à la ville, d'après les lois de la constitution, eu égard au nombre des citoyens et des villages; et afin de donner de la stabilité à cet ordre de choses, il vouloit que les mariages se fissent entre des personnes de la plus haute et de la plus basse condition, et, par ce moyen, on mettoit fin

viter puniat secundum naturam gentis subjectæ, quia aliquando in talibus regionibus melius politia servatur dissimulando culpam, vel dimittendo pœnam. In quo facta virtus epicietis, de qua Philosophus loquitur in V. *Ethic.*, videtur locum habere, quæ justum legale diminuit. In quo etiam regiminis regulæ illius summi pastoris sunt attendendæ, videlicet beati Gregorii in *Registro* et *Pastor.*, in quibus modum correctionis est secundum personarum statum et qualitatem.

CAPUT IX.

Hic disputat de communitate bonorum quantum ad possessiones, quam quidem philosophus nomine Phœleas dicit debere adæquari in omnibus, et quod est falsum quod Lycurgus philosophus sensii.

Et quia opiniones dictorum philosophorum versabantur circa communitatem pos-

sessionum, congruum videtur de aliis dicere, qui circa ipsas suam constituerunt politiam. Duo enim fuerunt philosophi, qui considerantes litigia generari in civitatibus ex eo quod unus abundat, et alter caret, voluerunt in sua politia adæquare in civitatibus suis possessiones. Unus fuit Phœleas Chalcedonius, de quo Philosophus loquitur in II. *Polit.* Alter fuit Lycurgus Spartanorum regis filius, qui Lacedæmoniiis jura constituit, ut tradit Justinus, ut æquata possessio neminem potentiorum altero redderet. Modus autem quem teneri voluit Phœleas in adæquando, narratur a Philosopho, ut fieret videlicet in ipsa constitutione civitatis habita consideratione multitudinis civium et camporum, alias difficile judicabat, et ut hoc perseveraret, ordinabat matrimonia contrahi inter majores et minores, et sic per hoc tollebantur jurgia, movebantur injuriæ, auferebantur

aux procès et aux injustices, on abaissoit l'orgueil, ou du moins on lui ôtoit tout prétexte. Il citoit l'exemple des autres états où l'inégalité des fortunes amène très-souvent des dissensions. Car il y a motif à jalousie, et de là naît la cupidité qui est, selon l'Apôtre, la source de tous les maux. » C'est pourquoi Lycurgue voulant mettre à l'abri de toutes ces subversions la république des Lacédémoniens, défendit, par un article de sa constitution, l'usage des richesses artificielles, ou l'argent, dans l'échange des marchandises, et n'admit dans le commerce que l'échange des richesses naturelles. Aristote désapprouve cette législation dans le deuxième livre de sa République, et montre qu'il est impossible d'observer une stricte égalité dans le commerce réduit à ces conditions, et, par conséquent, qu'elle est irrationnelle.

Et d'abord par la nature humaine, qui ne se multiplie pas toujours dans les mêmes proportions dans chaque famille; car il peut se faire qu'un père de famille ait beaucoup d'enfants, et qu'un autre n'en ait pas du tout. Or, il est impossible que ces deux familles aient une fortune égale, parce que la part de l'une ne suffiroit pas à ses besoins, tandis que celle de l'autre la rendroit riche, et ceci seroit contraire aux prévisions de la nature. Parce que celle qui auroit un plus grand nombre d'enfants accroît plus la force de la république que celle qui n'en a point; et, par conséquent, elle a un droit naturel à ce que l'état pourvoie à ses besoins. En outre, la nature ne fait jamais défaut dans les choses nécessaires, comme nous l'avons dit ailleurs; de même l'art de gouverner ne peut tomber dans cette erreur capitale du partage des biens, parce qu'alors les citoyens périroient de misère, et l'état seroit conduit à sa ruine. Ce n'est pas seulement la nature humaine qui se montre incompatible avec le partage des biens, mais encore la condition des personnes. Car il y a entre les

arrogantiæ vel superbiendi materia. Ad hoc etiam movebat exemplum in aliis polititiis, quia ubi est bonorum temporalium inæqualitas, contingit sæpius perturbatio. Ibi enim est invidendi occasio: inde cupiditas oritur, quæ juxta Apostolum, « radix omnium malorum est. » Ipse etiam Lycurgus propter hanc causam in legibus quas Lacædæmoniis tradidit, pro ipsorum conservanda politia, artificiales subtraxit divitias, sive numismata in commutationibus rerum venalium, in solis naturalibus divitiis tales permutationes relinquens. Sed hanc positionem Philosophus reprobatur in II. *Polit.*, ostendens hanc adæquationem omnino impossibilem, et per consequens contra rationem.

Et primo ex parte humanæ naturæ, quæ non semper in familiis multiplicatur æqualiter, quia contingit unum patremfamilias

habere multos filios, alium autem nullum. Quod ergo isti duo haberent æquales possessiones, esset impossibile, quia una familia deficeret in victualibus, altera superabundaret; et hoc esset contra provisionem naturæ, quia quæ familia plus multiplicatur in prolem amplius cedit ad firmamentum politię propter ipsius augmentum, quam quæ in generatione prolis deficit, et quodam jure naturæ magis meretur a republica sive politia provideri. Amplius autem natura non deficit in necessariis, ut dictum est supra; ergo nec ars quæ civilis est regiminis, se hoc contingit, si in familiis adæquantur possessiones, quia videlicet cives moriuntur penuria, unde politia corrumpitur. Non tantum autem ex parte naturæ humanæ sequitur inconveniens adæquare possessiones, sed etiam ex gradu personæ. Est enim differentia inter cives;

citoyens la même différence qui existe entre les membres du corps, auquel nous avons comparé un état, parce que les membres ont leurs fonctions particulières, de même que leurs aptitudes. Il est évident, en effet, qu'un homme d'une position élevée doit faire plus de dépense qu'un simple particulier, et c'est pourquoi la libéralité est appelée magnificence chez un prince, à cause des grandes dépenses qu'il fait. Ce qui lui seroit impossible, si les fortunes étoient égales. L'Évangile lui-même rend témoignage de cette vérité dans la parabole d'un père de famille ou d'un roi qui, partant pour un long voyage, donna des biens à ses serviteurs, mais dans des proportions différentes, à l'un cinq talents, deux à l'autre, et un au troisième, à chacun selon ses facultés. De plus, ce système implique contradiction avec l'ordre de la nature, où existe providentiellement une inégalité générale dans les créatures, quant à la nature ou au mérite; aussi vouloir l'égalité des biens temporels, ou de la fortune, est vouloir renverser l'ordre naturel, dont traite saint Augustin dans la Cité de Dieu, au point de vue de l'inégalité. Car l'ordre n'est autre chose que l'ensemble des rapports des différences, qui met chaque chose à sa place. Aussi Origène est-il accusé d'avoir commis une erreur en écrivant dans son *Périarchon*, que « tout est égal par nature, mais est devenu inégal par sa déféctuosité, c'est-à-dire par le péché. Loin donc d'éteindre les discussions, l'égalité de fortune ne feroit que les multiplier, puisqu'elle détruiroit un droit naturel, en appauvrissant encore celui dont la position exige davantage. Ce seroit encore aller contre la raison de niveler toutes les positions dans un état, puisque Dieu a tout fait avec nombre, poids et mesure, comme il est dit au livre de la Sagesse, ce qui suppose l'inégalité dans les créatures, et par conséquent dans l'ordre civil ou politique.

quemadmodum inter membra corporea, cui politia est superius comparata, in diversis autem membris virtus diversificatur et operatio. Constat enim quod majores expensas cogitur facere nobilis, quam ignobilis: unde et virtus liberalitatis in principe magnificentia vocatur, propter magnos sumptus. Hoc autem fieri non posset, ubi possessiones essent æquales: unde et ipsa vox evangelica testatur de illo patrefamilias sive rege qui peregre profectus est, qualiter servis suis bona distribuit, sed non æqualiter, immo uni dedit quinque talenta, alteri duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem. Amplius autem nec ipse ordo naturæ hoc patitur, in quo in divina providentia res creatas in quadam inæqualitate constituit, sive quantum ad naturam, sive quantum ad meritum, unde ponere æqualitatem in bonis temporalibus,

ut sunt possessiones, est ordinem in rebus destruere, quem Augustinus respectu inæqualitatis diffinit *De Civit. Dei*. Est enim ordo parium et disparium rerum sua cuique tribuens dispositio, et ex hoc Origènes in *Périarchon* reprehenditur, quia omnia dixit æqualia ex sui natura, sed facta sunt inæqualia propter defectum sui, hoc est propter peccatum. Non ergo ex adæquatione possessionum vitantur litigia, quin potius augmentantur, dum in hoc destruitur, sive tollitur jus naturæ, quando subtrahitur indigenti, qui plus meretur. Item, quia contra rationem est esse omnia æqualia in politia, cum omnia Deus instituerit in numero, pondere et mensura, ut in libro *Sapient.* dicitur, quæ gradum inæqualitatis ponunt in entibus, et per consequens in civilibus sive politiis.

CHAPITRE X.

Nouveau coup d'œil sur la république de Platon et de Socrate. Cinq espèces d'hommes lui sont nécessaires. Longue dissertation sur le nombre des soldats.

Il nous faut encore revenir à la république de Platon et de Socrate, parce que nous n'avons pas tout dit sur ses lois constitutives. Leur ville est divisée en cinq espèces d'hommes, c'est-à-dire les chefs, les magistrats, l'armée, les artisans et les laboureurs. Cette division paroît complète, puisqu'elle renferme tous les citoyens nécessaires à un état républicain. Mais Aristote désapprouve cette organisation, parce que ces philosophes exigeoient une armée trop considérable pour une ville. Ils vouloient en effet un corps de mille hommes au moins, et de cinq mille au plus. Ils vouloient encore que les citoyens, autres que les soldats, ne concourussent point à la guerre, et c'est sur cette exclusion que tombe la critique d'Aristote. Et d'abord il est impossible de limiter l'armée à un nombre déterminé de soldats, parce que toutes les villes ne sont pas également peuplées et fortifiées, en sorte qu'il faut d'abord établir le chiffre de la population et arrêter le nombre des soldats sur cette base. Ensuite faire attention à l'étendue du pays, afin de voir s'il suffira à la nourriture des hommes et des animaux. En sorte qu'Aristote dit dans le deuxième livre de sa République, que pour une armée si considérable que celle qu'ils exigent, il faudroit une ville aussi grande que Babylone, c'est-à-dire qui ait une population et un territoire immenses. Mais si nous considérons le nombre des soldats qui est de mille, ainsi que nous l'apprend l'histoire, la république de Platon et de Socrate ressemble, en ce

CAPUT X.

Agitur rursus de politia Platonis et Socratis, quantum ad genera hominum qui requiruntur in ea, quæ sunt quinque, ubi nullum disputatur de numero bellatorum.

Sed redeundum est ad politiam Socratis et Platonis, quia quedam alia constituerunt in ipsa præter ea quæ dicta sunt supra. Suam enim civitatem distinxerunt in quinque genera hominum, videlicet in principes, consiliarios, bellatores, artifices et agricolas. Quæ quidem divisio satis videtur sufficiens ad perfectionem civitatis, quia omnia genera hominum comprehendit, quæ ad regimen politicum pertinent. Sed Aristoteles in hoc prædictos philosophos videtur reprehendere, tum quia numerum ponebant bellatorum excedentem proportionem civitatis: ponebant enim mille bellatores ad minus, vel ad plus quinque

millia. Secundum quod Philosophus reprehendit, est, quia sic distinguebant bellatores ab aliis, quod nullo modo se exponerent bellicis rebus alii cives a bellatoribus. Sed quantum ad primum non videtur determinatus numerus posse poni, eo quod omnes civitates non sunt æqualis potentis et virtutis: unde consideranda est multitudo populi in civitate, et secundum numerum constituere bellatores. Item, latitudo regionis, ut sit sufficientia pascuorum et victualium: unde Aristoteles dicit in II. *Polit.*, quod si tanta debeat esse multitudo bellatorum in civitate, oportet ipsam adæquari civitati Babylonis, quæ videlicet excedit in gentis multitudine, et in latitudine camporum. Sed si attendimus ad ipsum numerum bellatorum, qui est mille, ut historis tradunt, secundum unam expositionem politia Platonis et Socratis cum civitate concordant Romuli primi con-

point, à la constitution de Romulus, fondateur de la ville de Rome, lequel donna aux soldats le nom de *miles*, parce qu'ils sont pris dans les cas de guerre, du nombre mille, parce qu'il avoit choisi mille guerriers pour combattre les ennemis de la ville, d'abord contre les Sabins, et ensuite contre les Samnites. Ainsi Romulus s'accorde en cela avec Platon et Socrate, quoiqu'il les ait précédé longtemps avant. Le soldat est encore appelé *miles*, comme étant choisi entre mille, d'après le texte sacré, où David est loué de sa force et de son courage. « Mon bien-aimé, dit-il, est blanc et rose, je l'ai choisi entre mille, » comme si la qualité de jeunes gens, que l'Écriture dit dans la Genèse avoir été choisis pour la guerre, exprimoit la force et le courage dans les batailles. Ainsi est-il dit d'Abraham qu'il se mit à la tête de trois cent dix-huit jeunes gens, pour combattre quatre rois, que ces guerriers avoient déjà défait cinq rois, lesquels avoient fait prisonnier Loth, neveu d'Abraham, et emmené en captivité toute sa famille. Ce qui fait croire qu'il avoit une armée plus considérable; mais l'Écriture ne fait mention que de ceux-ci, à cause de leur bravoure dans les combats. C'est ainsi que Gédéon prit avec lui trois cents hommes du peuple d'Israël pour marcher sur le camp des Madianites, comme il est dit au livre des Juges, et qu'il connut être les plus propres à la guerre, par un conseil de Dieu, à cause que, pendant que le peuple passoit un certain fleuve, tout le peuple se mit à boire en mettant les genoux en terre, et qu'eux seuls lapèrent l'eau à la façon des chiens, sans fléchir le genou. Or il est difficile de trouver ces mille hommes d'élite dans une ville, et bien moins encore cinq mille. L'opinion d'Aristote est donc préférable à celle de Socrate et de Platon, s'ils l'entendent en ce sens. La seconde chose qu'improove le Philosophe est l'admission à la guerre des seuls soldats, à l'exclusion des autres

structoris urbis, a quo et istud nomen miles originem habuit, unde et miles dicitur electus ad bellandum ex numero mille, quia mille erant tunc expediti bellatores ab ipso electi ad pugnandum contra adversarios urbis, ut contra Sabinos primo, ulterius vero contra Samnites; et sic in hoc concordabat Romulus cum Socrate et Platone, licet primus conditor urbis per longum tempus Philosophus antecesserit sæpe dictos. Alio modo dicitur miles quasi unus ex mille, juxta quod scriptum volens commendare sanctum David de constantia et fortitudine: « Dilectus, inquit, meus candidus et rubicundus electus ex millibus, » ut sic importet quamdam excellentiam in pugnando, quos Scriptura sacra expeditos vernaculos appellat in *Genesi*. Sic enim scribitur de Abraham, quod contra quatuor reges processit cum trecentis

decem et octo expeditis vernaculis, qui quinque reges devicerant capto Loth nepote ejusdem Abraham cum tota familia: unde satis credibile videtur, quod majorem habuit multitudinem ad pugnandum, sed isti nominantur propter ipsorum probitatem ad invadendum. Sic et Gedeon trecentos elegit de populo Israelitico ad pugnandum contra castra Madianitarum, ut in lib. *Judicum* traditur, quos probavit divino mandato esse aptiores ad pugnam, ex eo quod transiens populus quasdam aquas, omnibus ex populo bibentibus ex aquis prædictis et genua flectentibus illi soli lambuerunt ut canes non poplite flexo. Tales igitur sic electos non videtur possibile mille in civitate reperiri, et multo minus quinque millia, et sic vera est sententia Aristotelis contra Socratem et Platonem, si sic intendebant. Secundum vero quod

citoyens, tels que les magistrats et les artisans; ce qui seroit condamnable et fâcheux, dans le cas d'invasion d'une armée nombreuse d'ennemis contre la république.

Mais bien que les militaires soient plus aptes à la guerre, parce qu'ils en ont l'expérience et qu'ils en connoissent mieux les ruses, et que, comme dit Végèce, personne ne craint de faire une chose qu'il possède bien, ils ne pourroient cependant tenir contre des corps nombreux, s'ils n'avoient eux-mêmes de gros bataillons. C'est ainsi que Judas Machabée perdit la bataille, parce qu'il n'avoit qu'une petite troupe à opposer aux masses de Bacchides, général du roi Démétrius, les forces de sa nation l'ayant abandonné, comme il est écrit au livre des Machabées. De même, quoique Saul eût pris trois mille hommes de troupes pour défendre ses états (car il en avoit deux mille avec lui, à Magmas ou à Béthel, lieux où étoit sa cour, et mille avec Jonathas, dans son palais de Gabaa, dans la tribu de Benjamin), il opposa des corps considérables aux forces de l'ennemi. Et lorsque Naas l'Ammonite, roi de ce pays, assiégeoit Jabès, de la tribu de Galaad, il forma un camp de trois cent mille Israélites et trente mille hommes de la tribu de Juda, pour opposer à ces mêmes Ammonites, comme il est écrit au premier livre des Rois. Mais il faut observer que les règles qu'a posées Végèce dans son traité de l'Art militaire, livre III, res-treignent le chiffre de l'armée à dix mille fantassins et deux mille cavaliers, ou au plus à vingt mille hommes d'infanterie et à quatre mille de cavalerie. Et il démontre qu'une trop forte armée est embar-rassante et dangereuse, soit parce qu'il est plus difficile de la conduire, soit parce qu'il est plus difficile d'avoir les approvisionnements né-cessaires. Il comprend dans ce chiffre, il est vrai, non-seulement les conscrits, mais encore les troupes auxiliaires, au nombre desquelles

Aristoteles improbat, est de distinctione bellatorum; quasi alii cives sint immunes a bello, ut consiliarii et artifices, quod non est verum, ubi sit aggressus multitudinis hostium contra cives.

Quamvis autem bellatores sint aptiores ad pugnam, quia experientiam habent, et pugnandi artem, et ut ait Vegetius: «Nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit; impetum tamen multitudinis sustinere non possent, nisi cum multitudine.» Sic enim Judas Machabæus defecit, quia cum paucis pugnavit contra multitudinem Bacchidis principis Demetrii regis, recedente ab ipso multitudine suæ gentis, sicut patet in I. lib. *Machab.* Hinc etiam quod quamvis Saul elegerit tria millia virorum ad defensionem sui regni (duo enim millia erant cum ipso, ubi ipse curiam tenebat, ut in Magmas et in Bethel, mille vero cum

Jonatha in domo propria, ut in Gabaa Benjamin), nihilominus contra multitudinem hostium multitudine usus est: unde cum Naas Ammonites rex ejusdem regionis obsideret cum multitudine Jabes Galaad, trecenta millia de filiis Israel congregavit in castris, et triginta millia de tribu Juda ad expugnandum Ammonitas præfatos, ut scribitur I. *Reg.* Sed advertendum quod militaris disciplina Vegetii in III. libro, secundum sententiam Lacedæmoniorum, sive Atheniensium, restringit numerum in exercitu armorum, videlicet ad decem millia peditum, et duo millia equitum, vel ad plus viginti millia peditum, et quatuor millia equitum, ostendens magnam multitudinem esse damnosam, tum quia difficilias regitur, tum quia laboriosius in victualibus providetur. Ibidem etiam cum exercitu computat non solum tirores, sed

nous comprenons les autres citoyens non inscrits aux rôles de l'armée. Ensuite Végèce ajoute dans le premier livre, où il enseigne où l'on doit prendre ses recrues, qu'on doit préférer les artisans et les laboureurs, parce qu'ils sont faits à la fatigue. On doit donc prendre, pour composer une armée, non-seulement les soldats destinés à cet état, mais encore dans toutes les conditions, magistrats, artisans ou laboureurs, pourvu qu'ils n'aient point de motif d'exemption, pour cause d'une conformation vicieuse, comme ceux qui sont trop gros et impropres à la marche. Il faut encore exempter du service militaire ceux qui vivent trop délicatement et les hommes d'un âge avancé, que les anciens Romains appeloient émérites, ou ceux auxquels la loi de Dieu interdit la guerre, ainsi qu'il est dit au Deutéronome, même en cas d'attaque et sur l'appel du préteur. Le même livre indique quatre classes de personnes qui sont exemptes du service militaire, savoir : celui qui a bâti une maison et qui ne l'a pas encore habitée ; celui qui a planté une nouvelle vigne et celui qui s'est nouvellement marié ; trois circonstances qui éteignent le courage. La quatrième classe est celle de ceux qui craignent la mort, et que l'Écriture sainte appelle des peureux. Végèce compte au commencement de son livre cinq classes d'hommes parmi les artisans, que l'on doit bannir de l'armée, c'est-à-dire les pêcheurs, les chasseurs d'oiseaux, les damoiseaux, c'est-à-dire ceux qui vivent dans la délicatesse, les limphatiques, c'est-à-dire ceux qui sont d'un tempérament mou et purement de luxe. Ainsi que ceux qui se plaisent aux occupations des femmes, comme les ouvrages à l'aiguille sans vigueur. Du reste il ne nous appartient pas de traiter de l'art de former un camp ou de conduire une armée, ni des chefs ou des généraux, parce qu'il n'est pas selon notre sainte vocation d'enseigner l'art de la guerre et de dresser les ordres d'une bataille,

etiam auxiliatores, quod ad alios cives referimus, qui non erant militia deputati ; et præterea idem Vegetius in I. libro, ubi docet eligi tironem, ad agricolas et artifices magis remittit, eo quod assueti sunt ad labores. Assumendi sunt igitur cives ad pugnam non solum bellatores distincti in quocumque genere sint, sive consiliarii, sive artifices, sive agricultores, dummodo dispositionem corporis habeant, unde non impediuntur a pugna, ut sunt homines corpulenti et ponderosi ad ambulandum. Cives nimis deliciis dediti, homines etiam propectæ ætatis, quos emeritos habebant antiqui Romani, homines etiam quos divina lex prohibet ad pugnam, hoc excludere a pugna dignum videtur, ut patet in *Deut.*, quos lex prædicta prohibet, instante exercitu, et acclamante prætore. Ubi quatuor genera hominum ponuntur, qui a pugna

excipiuntur ibidem, videlicet qui ædificasset novam domum, et non ea fuisset usus, vel qui plantasset novam vineam, qui in proximo uxorem duxisset. Quæ quidem tria intentionem distrahunt a pugnante, et ex hoc efficitur minus audax. Quartum genus est nimis timentium mortem, quia sacra Scriptura formidolosi vocantur. Vegetius etiam in principio I. libri, inter artifices quinque genera hominum dicit excludenda a castris, videlicet piscatores, aucupes, dulciarios, id est qui deliciis intendunt, lenciones, id est qui molles sunt et flexibiles. Item, qui videntur intendere ad genesia, id est ad opera muliebria, ut sunt opera textrina sive venerea. Cæterum de ordine castrorum sive exercitus, et ipsius rectoribus seu motoribus, non est præsentis negotii, quia nostrum non videtur congruum docere pugnare, vel de ejus-

mais d'enseigner le seul gouvernement véritable qui, si nous avons été assez heureux de le découvrir, nous mettra à même de pouvoir vivre dans la vertu, et nous fera participants de la vertu céleste, qui est la cité de Dieu, de laquelle on raconte de si belles choses.

CHAPITRE XI.

De la république du philosophe Hippodamus, qui est blâmé de ne faire que trois classes d'hommes propres à la guerre, et seulement à raison de la population.

Quoique Aristote ait parlé de plusieurs autres républiques, dans le second livre de son traité, au nombre de ceux qui ont écrit sur cette forme de gouvernement, on compte le philosophe Hippodamus, fils d'Eurifonte, originaire de Milet, où naquit Thalès, l'un des sept sages de la Grèce. Il établit, en effet, sa constitution d'après plusieurs autres et il la rendit applicable à plusieurs états. Et d'abord, il fixa le chiffre de l'armée dans chaque ville, à dix mille hommes; persuadé que ces forces étoient suffisantes par le motif que nous avons donné plus haut, en parlant des camps, parce qu'on peut plus facilement les surveiller et que les fournisseurs peuvent plus facilement les approvisionner. Il réduit la population à trois classes : savoir, les laboureurs, les artisans et l'armée. Et il les séparoit de telle façon, que les soldats ne pouvoient être employés à l'agriculture ou au commerce, ni les laboureurs à l'armée. Il prétendoit que cette organisation étoit complète, parce qu'elle renferme tout ce qui est nécessaire aux besoins de la vie. Les agriculteurs pour les subsistances, les artisans pour le logement et les habits, et les soldats pour la défense et la sûreté de la patrie. Ainsi donc, ce que nous avons dit déjà et ce qui nous reste d'obser-

dem pugnæ gymnasiis agere, sed solam veram tradere politiam, per quam si ad veram pertingamus, disponimur ad vivendum secundum virtutem, et quasi participamus cœlestem, quæ est civitas Dei, de qua gloriosa dicuntur.

CAPUT XI.

Hic declarat de politia Hippodami philosophi, qui reprehenditur quantum ad genera hominum, quia ponit solum tria, et quantum ad numerum populi.

Præter has autem quamvis Philosophus in II. Polit. multas pertractet politias, inter alios tamen a supra dictis qui multum de politia tractaverunt, fuit Hippodamus philosophus Euriphontis filius, sed Milesius patriæ, unde Thales, unus ex septem sapientibus, originem traxit. Hic enim suam politiam ex multis et ad plura ordinavit, et primo quidem in ea numerum multitudinis

determinatum tradidit civitatem circa decem millia virorum : quem numerum sufficienter putabat in civitate, cujus forte fuit motivum, quod superius traditum est de castris, quia melius gubernantur, et in victualibus potest per rectores congruentius provideri. Dictam autem multitudinem ad tria genera hominum reducebat, ad bellatores videlicet, artifices et agricolas. In qua quidem divisione sic ponebat eos esse distinctos, quod nec bellator ad culturam terræ, nec ad negotiationes, nec agricola ad arma transiret. Horum autem generum hominum sufficientiam dicebat esse, quia ordinantur ad conservationem humanæ vitæ. Agricola quidem quantum ad victum, artifices autem quantum ad tegumentum, sed bellatores ad honorum suorum firmitatem sive custodiam. Sed si ad ea quæ dicta sunt supra, et infra est dicendum, faciliter errorem dicti philosophi percipere

vations à faire, démontre l'erreur de ce philosophe; parce qu'on ne peut pas déterminer la population d'une ville, puisqu'elle s'accroît en proportion des agréments de la contrée, de la réputation du pays et de la fécondité de ses habitants. De plus, nous savons que plus une ville a de population, plus elle a d'importance et de renommée; et pourtant elle n'en est pas moins gouvernable si elle a à sa tête des autorités capables et justes, parce que les lois répriment les écarts des mauvais citoyens et les préviennent, et sont dans l'état comme une espèce de remède, comme le dit Aristote au second livre de sa Morale.

Mais il ne faut pas que la distinction de ces trois classes d'hommes soit si absolue, qu'on ne puisse les confondre dans le besoin; parce que les cultivateurs et les artisans sont quelquefois soldats, surtout lorsqu'on choisit des recrues dans ces deux classes, ainsi que nous l'avons dit plus haut, en citant les paroles de Végèce, et ainsi de même des soldats, dont on tire souvent des artisans et des laboureurs. Cette classification des citoyens en trois ordres est fautive, puisqu'elle omet les magistrats et les sages, qui sont la portion la plus remarquable de la société et sans laquelle l'état n'est pas convenablement gouverné. Car l'histoire rapporte que Démosthènes compare les hommes de savoir et les vieillards capables d'une république, aux chiens de bergers, qui écartent les loups du troupeau. Et c'est là la fonction des sages et des avocats des cités, parce qu'ils sont les chiens du peuple. Aussi Cicéron écrit-il dans ses Offices, que « Solon fit plus de bien à Athènes, qui fut formée par ses lois, que la victoire que remporta Thémistocles » dans la guerre qui avoit été faite d'après l'avis des magistrats ou du sénat, qui avoit été établi par ce législateur, l'un des sept sages. Il

possumus ex jam dictis : quia in politia determinatum numerum dare non possumus, sed multiplicatur in ea populus vel propter amœnitatem loci, vel propter famam regionis, vel propter fœcunditatem gentis. Rursus videmus civitates, quod quanto magis abundant in gente, tanto majoris potentiae et famosiores judicantur, nec propter hoc impediuntur in regimine, si per officiales bene disponantur et rectores, quia pœnæ in legibus institutæ hominum arcet malitiam, et sunt in politia medicinæ quædam, ut tradit Philosophus in II. *Ethic.*

Nec iterum distingui sic debet, quin cum opportunitas hoc requirit, illa tria genera sint admixta, quia artifices et agricolæ aliquando sunt hellatores, cum de istis duobus generibus hominum præcipue eligantur tirones, ut dictum est supra ex verbis Vegetii, et e converso dicimus de

hellatoribus ad artifices et agricolas, cum de eis sæpius assumantur, sed et sua divisio de solum tribus generibus hominum non est sufficiens, quia relinquit consiliarios et sapientes, qui sunt principalis pars politiæ, sine quibus convenienter politia ipsa non regitur; ut enim historiæ tradunt, Demosthenes Atheniensis præfatos viros peritos vel quoscumque senes expertos sic se habere ad politiam diffinit, ut canes ad gregem, quorum custodia arcetur lupi, sic et se habent sapientes et advocati in civitatibus, quia canes sunt populi : unde Tullius scribit in libro *De offic.*, quod « Solon plus profuit reipublicæ civitatis Atheniensis, quæ legibus et institutis ejus erudita fuit, quam victoria Thémistoclis, » quod bellum gestum fuerat consilio magistratus sive senatus instituti ab eodem sapiente, qui fuit unus de septem. Unde et in *Eccles.*, XVI, scribitur : « Melior est

est écrit au chap. XVI^e de l'Ecclésiaste : « La sagesse est plus puissante qu'une armée. » Végèce dans son traité de l'Art militaire, et Valère Maxime disent d'Aristote, qu'étant tout-à-fait à la fin de sa vie et n'ayant plus, dans un corps usé et décrépité, qu'un souffle de vie qu'il consacroit à l'étude, il s'efforça si courageusement de sauver la république, que de son lit où il étoit à Athènes, il l'arracha aux armes des ennemis, comme s'il l'eût eue toute sous sa main. Et dans ce même sens, l'Ecclésiaste dit du Sage, au ch. IX^e : « Un roi puissant marcha contre cette petite ville et qui renfermoit peu d'habitants, il l'enferma dans une enceinte de circonvallation et de forteresses, et le siège en fut formé, » comme fit d'Athènes, Philippe, roi de Macédoine. Il s'y trouva un homme pauvre, mais sage, comme les philosophes dont nous avons parlé, qui faisoient profession de mépriser le monde et de mener presque une vie d'anachorète, comme l'écrit saint Jérôme, et on ajoute ensuite, dans la même histoire, qu'il délivra la ville par sa sagesse. Nous tirons donc cette conclusion de tout ce que nous avons dit, qu'il ne faut point bannir les sages conseillers de la république, ni les chefs de la société, puisqu'ils en sont la tête d'où dépend le salut du corps entier.

CHAPITRE XII.

Saint Thomas expose l'opinion du même philosophe, quant à la propriété, qu'il divise en trois parts. Raisons qui militent en sa faveur.

Il y a encore d'autres règlements qu'Hyppodomus expose dans son traité de la République, par exemple, par rapport à la propriété, dont il fait trois parts. L'une qu'il consacre à la religion, et qui doit fournir aux frais du culte, comme sont aujourd'hui les biens ecclésiastiques ; l'autre qui étoit commune et réservée à l'armée ; enfin la

sapientia quam arma bellica. » Vegetius etiam *De art. milit.*, et Valerius Maximus de Aristotele referunt, quod cum esset vite supremæ, reliquias senilibus atque rugosis membris in summo litterarum otio vix custodiens, adco valenter pro salute patriæ incubuit, ut eam hostilibus armis quasi solo æquatam in lectulo, Athenis jactans eriperet, et quantum ad hoc simile in eodem libro *Eccl.*, IX, scribitur de sapiente : « Civitas parva et pauci in ea viri, venit contra eam rex magnus et valavit eam, extruxitque munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio, » sicut accidit de Athenis per Philippum, regem Macedonum, ut historiæ tradunt. Inventus est in ea vir pauper et sapiens, ut dicti Philosophi, quorum fuit proprium mundum spernere, et quasi vitam religiosam eligere, sicut Hieronymus scribit, et pos-

tea subditur in eodem libro, quod liberavit urbem per sapientiam suam. Concluditur ergo ex præmissis, consiliarios non debere excludi a politia. Eodem etiam modo, nec rectores cum sint caput universitatis civilis, ex quo totum corpus dependet.

CAPUT XII.

Refert etiam opinionem ejusdem, quantum ad possessiones, quas in tres partes dividit, et in quo salvatur sua positio.

Sunt autem et alia, quæ dictus Hyppodomus posuit in sua politica, ut est de distinctione possessionum, quia in tres partes distinguebat possessiones totius regionis civitatis. Quasdam enim deputabat ad rem sacram, quæ scilicet divino cultui dedicabantur, ut sunt hodie bona ecclesiastica ; quasdam autem assignabat communes, quæ bellatoribus dispensabantur ;

troisième étoit la propriété privée et étoit le partage des agriculteurs. Les artisans ne possédoient rien, parce qu'ils étoient censés se suffire par leur industrie. Cette division, quoique incomplète à certains égards, étoit très-bonne en ce sens, qu'elle portoit l'empreinte du caractère du respect que l'on doit à Dieu, tant de droit naturel que de droit divin. Le gouvernement romain consacroit cet usage dans sa législation. Nous lisons au chapitre XLVII^e de la Genèse, que lors de la famine qui eut lieu en Egypte du temps de Joseph, tout le territoire devint la propriété de Pharaon, excepté la partie destinée aux prêtres, qui étoit tellement consacrée à Dieu, qu'elle ne pouvoit être aliénée; de même qu'aujourd'hui les biens de l'Eglise, à moins que dans des cas d'indispensable nécessité. Aristote rapporte aussi dans sa Métaphysique, que les Egyptiens furent le premier peuple qui se livra à l'étude de la philosophie et surtout aux sciences mathématiques, par la raison que la richesse que les prêtres retiroient des biens qu'ils avoient en propriété et qui les empêchoient de se préoccuper des besoins de la vie, leur permettoit plus qu'à toute autre classe de la société de se livrer à l'étude. Et malgré que la loi de Moïse ne donnât point de propriété à la tribu de Lévi, elle étoit néanmoins plus riche que les autres, puisqu'elle avoit la dîme de tout le produit des propriétés privées. C'est pourquoi il est écrit au III^e chap. du prophète Malachie, « apportez la dîme de tous vos biens, afin qu'elle serve à l'entretien de ma maison. » Le pharisien, dans l'Evangile de saint Luc, se félicite de donner la dîme de ses biens, comme d'une œuvre de suprême justice. « Je donne, » dit-il (c'est-à-dire, aux prêtres et aux lévites), « la dîme de tous les biens que je possède. » Il étoit juste, en effet, qu'Hyppodomus donnât aux guerriers, c'est-à-dire à l'armée qu'il établissoit dans sa république, une solde prise sur les biens

quasdam vero proprias, quæ agricolis debebantur. Artificibus vero nihil assignabatur, eo quod ex arte sufficienter vivere possent. Sed hæc divisio, etsi insufficientis videbatur in multis, in quantum tamen ad aliquid laudabilis erat, in eo videlicet quod divinæ reverentiæ deferebat. Quam quidem et jure naturæ et jure divino debemus; sic enim mos fuit apud antiquos Romanos, ubi viguit disciplina. Unde *Gen.*, XLVII, scribitur, quod tota terra Ægypti imminente fame tempore Joseph, in servitatem redacta est regis, præter terram sacerdotum, quæ videlicet sic erat dedicata Deo, quod alienari non poterat, sicut nec hodie possessiones Ecclesiæ, nisi multum legitimis casibus. Philosophus etiam refert in sua *Metaph.*, quod Ægyptii fuerunt de primis philosophiæ vacantibus et præcipue in mathematicis artibus, cujus rationem

assignat, quia gens illa sacerdotalis plus vacare permessa est ex abundantia, videlicet eorum quam habebant ex possessionibus eis concessis, per quæ tollitur sollicitudo in quærendo victum; et quamvis lex Mosayca prohibeat sacerdotibus inter fratres suos possessiones habere, plus tamen eisdem concessit, dum omnium civium possessiones in partem fructuum percipiunt, videlicet decimatum. Unde *Malach.*, III, scribitur: « Afferte, inquit, omnem decimationem, ut sit cibus in domo mea, » et de hoc quasi de opere perfectæ justitiæ se ille Pharisæus extollit in Luca: « Decimas, inquit, do, » videlicet sacerdotibus et Levitis, « omnium quæ possideo. » Rationabile etiam erat, quod Hippodomus debellatoribus seu militibus ornaverant, ut stipendia perciperent de bonis communitatis sicut communitati deserviunt. Sic etiam

de la société, puisqu'ils défendoient la patrie. C'est ainsi que la république romaine décréta que l'armée seroit entretenue aux frais du trésor public. C'est pour cette raison que saint Jean-Baptiste dit aux soldats, dans l'Évangile de saint Luc, « contentez-vous de votre solde. » Et l'Apôtre au IX^e chap. de son Épître aux Corinthiens, « qui a fait jamais la guerre à ses dépens ? »

Mais il y avoit un vice dans la division de la propriété, en ce qu'Hyppodomus ne laissoit de biens propres qu'aux cultivateurs, à moins que ce ne fût que dans l'intérêt de l'agriculture, parce que c'est leur occupation particulière : aussi dit-on que les cultivateurs seuls avoient des biens propres, seulement quant à la culture des terres, et les autres citoyens quant à l'usage ; autrement cette division eût été imparfaite et défectueuse. Car, ainsi que nous l'avons dit dans le second livre, on range la propriété de la terre parmi les richesses naturelles qui reçoivent ce nom, parce que l'homme en a un besoin naturel, afin de pourvoir aux nécessités de la vie, ou pour son agrément et la tranquillité de l'ame. Aussi le premier homme en fit-il d'abord usage, par ordre de Dieu, parce qu'il fut mis dans le paradis que Dieu avoit planté de toute espèce d'arbres, afin de le garder et de le cultiver, par un travail doux et agréable et exempt de toute fatigue, ainsi que l'expose saint Augustin dans le VIII^e livre de la Genèse, *ad litteram*. La Genèse nous apprend encore que la première chose dont s'occupèrent les enfans d'Adam, Caïn et Abel, fut de gouverner les richesses naturelles ; parce que « Caïn fut agriculteur et Abel berger ; » voulant montrer par là qu'elles sont destinées aux besoins de la vie. Hyppodome avoit donc tort de donner la propriété aux agriculteurs seulement. Il faut donc, pour le bon gouvernement d'un état, que les agriculteurs ne soient pas les seuls propriétaires, mais encore

romana respublica statuit ut de publico ærario viverent. Quo quidem titulo dicit Joannes Baptista militibus, ut in *Luca* scribitur : « Estote, inquit, contenti stipendiis vestris. » Et Apostolus in I. epist. *ad Cor.*, IX : « Quis, inquit, militat stipendiis suis unquam. »

Sed in hoc sua deficiebat politia, in quantum solis agricolis proprias assignabat possessiones, nisi forte hoc dicatur ratione agriculturæ, quia hic est proprius eorum actus : unde agricolæ proprias dicuntur possessiones habere quantum ad culturam. Cæteri vero cives, quantum ad usum. Alias esset imperfecta politia et defectiva. Constat enim possessiones, ut dictum est supra in secundo libro, inter naturales divitias computari, quæ sic vocantur, quia homo ipsis naturaliter indiget ut necessaria hu-

manæ vitæ, et propter ipsarum amœnitatem, ad refocillationem animæ : unde primus homo primo usus est eis divino mandato, quia collocatus est in paradiso, quem Dominus plantaverat diversis arborum generibus, ut operaretur et custodiret illum operatione quidem delectabili sine fatigatione, ut Augustinus exponit, VIII. *Super Gen. ad litt.* De primis etiam filiis Adæ, videlicet Cain et Abel, historia Genesis narrat, quod prima ars quam didicerunt, fuit gubernare divitias naturales, quia « Cain factus est homo agricola, Abel autem custos ovium. » In hoc volens ostendere, ipsas esse institutas ad indigentiam vitæ ; ergo non solis agricolis erant assignandæ possessiones, ut Hippodome dicit. Ad perfectionem igitur politiæ requiritur ut non solum agricolæ proprias habeant

les autres citoyens, à moins que ce ne soit dans le sens que nous avons exposé ailleurs, et qu'au contraire les divers citoyens soient d'autant plus riches en biens qu'ils sont d'une condition plus élevée, comme nous l'avons dit des rois, ainsi qu'on l'a vu, de peur que les préoccupations des besoins de la vie ne les détournent des affaires de la guerre, ou qu'ils s'ammollissent dans leurs jouissances, ce qui est toujours un grand malheur pour l'Etat. C'est à ce titre qu'Hyppodomus ne leur laissoit aucuns biens, afin qu'ils ne fussent occupés que du métier des armes.

CHAPITRE XIII.

Opinion d'Hyppodomus touchant les juges et les fonctionnaires de la république. Division remarquable et étendue des fonctions judiciaires.

Puisque le Philosophe a dit encore une foule de choses sur la république d'Hyppodomus et de tout ce qui s'y rattache, nous allons faire un abrégé de l'exposé qu'il en donne. Ce seroit un travail trop laborieux de faire l'histoire de toutes les républiques, puisque chaque ville a la sienne qui diffère des autres, de même que ce seroit ennuyeux pour le lecteur. Hyppodomus insiste surtout sur les fonctions des juges, au rapport d'Aristote dans le second livre de sa République. Il traite d'abord des matières judiciaires en elles-mêmes, qu'il réduit à trois points. D'abord, des dommages et intérêts et des attentats contre les personnes. Il réduit ce second point à deux articles : de l'offense dans les paroles ou dans les faits, qu'Aristote appelle la diffamation d'après la définition de ce Philosophe; ou des attentats contre les personnes, par coups et blessures, que le Philosophe appelle mort, parce qu'ils tendent à procurer la mort : le droit civil traite ces matières très au long, et il les appelle *injustice*, parce qu'ils se commettent contre les

possessiones, sed etiam alii, nisi eo modo quo supra est declaratum, et tanto amplius abundant, quanto in altiori culmine sunt constituti, ut supra de regibus est dictum, ut jam patuit, ne forte ex nimia cura rerum temporalium distraherentur a rebus bellicis, vel ipsorum nimia amoenitate mollescant, quod cedit in politiae non modicum detrimentum. Unde et ipse Hippodomus proprias eis auferbat possessiones, ut solis armis intenderent.

CAPUT XIII.

Ponit opinionem ejusdem circa judices et assessores politiae, ubi divisionem facit multiplicem et notabilem, circa ea quae sunt agenda per judices.

Et quia Philosophus de dicto Hippodomo longum adhuc sermonem fecit circa suam

politiam, et de ipsa multum est dictum, sub compendio accipienda est sua traditio, quae restat. Omnium enim referre politias, cum quaelibet civitas suam habeat et diversam, laboriosum esset scribere et fastidiosum audire. Illud autem in quo multum institit dictus Hippodomus, fuit de judiciis, ut refert Aristoteles in II. *Polit.* Primo quidem de judiciis respectu sui, quia omnia judicia ad tria reduxit, in quibus homines litigant, videlicet vel de damno rerum, vel de injuria in personam; et hoc dupliciter, vel de offensa in verbo, vel de gestu quod dehonorationem Aristoteles appellat, secundum dictum Philosophi, vel est de læsione sive percutiendo, sive vulnerando, quam Philosophus mortem vocat, quia ad mortem ordinatur, de quibus longum est sermo in jure civili, et hæc in-

droits de la justice. Il fait encore une distinction par rapport aux juges, qu'il divisoit encore en deux classes, c'est-à-dire en juge ordinaire.

Le second étoit de première instance, et il l'appelle principal; on pouvoit appeler de ses jugements; il devoit être composé, ainsi que le dit Aristote dans le second livre de sa République, de l'élite des vieillards de la ville, que les Allemands appeloient Antins ou principaux et qui étoient établis pour réformer les faux arrêts. Il y a aussi quelquefois un ministère public, établi à cet effet, ainsi nommé parce qu'il défend les intérêts de la société contre les tentatives injustes, comme font les économes des communautés. Hyppodomus avoit encore établi dans le gouvernement de sa république, que les sentences se rendroient hors de l'assemblée des juges, tant pour le tribunal ordinaire que pour le principal; mais chaque juge devoit écrire sur des tablettes son opinion sur la cause, et le présenter, sans en rien dire, au président de la cour d'appel, auquel Aristote remet le prononcé de l'arrêt, afin qu'il demeurât inaccessible à la crainte et dans la crainte qu'il ne sacrifiait la vérité. Les états d'Allemagne observent cette forme de jugements, en jetant un pois ou une pièce de monnoie dans les urnes destinées à recueillir les votes dans les affaires de la république, ou quand il s'agit d'absoudre ou de condamner un prévenu. Le même Hyppodomus fonda dans sa république des lois pleines d'humanité et tout-à-fait conformes au droit naturel, à l'égard de quelques classes d'hommes. D'abord, par rapport aux sages, en sorte que si quelqu'un d'entre eux rendoit un service à une ville ou à un bourg, il fût honoré selon le service rendu, comme Pharaon fit à Joseph, comme on le voit dans la Genèse, et Assuérus à Mardochee, à cause du service que l'un avoit rendu à l'Égypte et l'autre au roi. Il veut encore que les enfants des

justificationem vocat ibidem, quia contra justitiam exercentur. Distinguebat etiam de judiciis ex parte judicantium, quia ad duo genera referebat, videlicet ad patronum ordinarium.

Secundum vero erat provocatorium, quod ipse principale vocat, in quo erat appellationis refugium, et istud, ut Philosophus narrat, in II. *Polit.*, volebat constitui ex senioribus electis civitatis, qui male iudicata revocarent, quos Thusci antianos vel priores vocant, et ad hoc sunt inventi. Interdum autem est syndicus constitutus ad idem, sic nominatus quasi curam gerens politiae, ne lædatur per injustitiam, ut faciunt collegiorum economi. Item statuit dictus Hippodomus in sua politia in utroque pratorio tam ordinario quam principali, ut judicia fierent sine collectione sapientum, sed quilibet scriberet singillatim in pugillaribus de sententia ferenda suum

consilium, quam ordinario vel judici appellationis secreto porrigeret, cujus causam Aristoteles assignat, ne forte timore civium dejeraret, et declinaret a vero; quem modum hodie politiae Thuscorum observant ponendo fabam sive denarium in piscidibus deputatis ad affirmativam vel negativam super rebus agendis pro republica, sive pro condemnando, sive pro absolvendo civem. Item, statuit idem Hippodomus in sua politia quasdam leges pietate plenas et juri naturæ consentaneas circa quædam genera hominum. Primo quidem quantum ad sapientes, ut si ex eis aliquis ordinaret expediens civitati vel castro, honorem consequeretur juxta meritum operis, sicut factum est Joseph per Pharaonem, ut in *Genesi* scribitur, et sic accidit Mardocheo per Assuerum, et hic propter beneficia quæ uterque contulerat, unus quidem regioni, alter vero principi. Hoc idem etiam de

soldats qui succombent en défendant la patrie ou la cité, soient nourris au dépens du trésor public. L'histoire nous apprend que la république romaine s'efforça constamment d'honorer les soldats que la victoire avoit couronnés, soit pendant leur vie ou après leur mort, mais surtout dans la personne de leurs enfants, car ils perpétuent leur nom, puisqu'ils sont leur image, en sorte qu'on peut dire en toute vérité ces paroles de l'Ecclésiaste : « Il est mort, mais c'est comme s'il ne l'étoit pas. » Car il laisse après lui un autre lui-même, c'est-à-dire dans la récompense accordée en mémoire du père. Il établissoit encore qu'à tout le peuple; c'est-à-dire aux soldats, artisans et aux laboureurs, appartiendroit le droit d'élire un chef; il n'admettoit point, en effet, l'hérédité de la souveraine puissance, ainsi que le font aujourd'hui les petits Etats de l'Italie. Le chef de l'Etat devoit être chargé particulièrement du soin des intérêts généraux, des étrangers et des orphelins. Il comprend, sous le nom d'orphelins, tous ceux qui sont incapables de faire valoir leurs droits. C'est ce que la loi divine ordonne d'une manière toute particulière, parce qu'ils sont ordinairement opprimés, à cause de leur impuissance à se défendre. Voilà donc ce que ce philosophe a mis dans la constitution de sa république. Et malgré qu'Aristote, dans le second livre de sa République, la trouve fautive en plusieurs points, qui sont sujets à controverse, dans l'un et l'autre sens, en tant qu'actes humains, puisqu'ils traitent de choses contingentes, ce traité renferme beaucoup d'articles dignes d'éloges, et qui s'accordent avec les lois de la république romaine, comme nous le ferons voir dans la suite. En voilà assez, pour le moment, sur ce philosophe.

bellatoribus præcipit, ut si aliqui eorum morerentur in bello ob defensionem patriæ et bonum civitatis, ipsorum nati acciperent cibum de ærario publico. In quo quidem romana respublica maxime conatum adhibuit victoriosos milites honorare, sive in morte, sive in vita, ut historiæ tradunt; sed præcipue in filiis, quia in eis cum sint ipsorum similitudo, satis perpetuatur memoria, ut verum sit quod in *Ecclês.* scribitur: « Mortuus est enim et quasi non est mortuus. » Similem enim reliquit post se, videlicet in beneficio adepto causa patriis. Item, statuit quod totus populus, videlicet tam bellatores, quam artifices, quam etiam agricolæ principem eligerent; nolebant enim principem per successionem, quemadmodum pro majori parte observant

civitates Italiæ. Item, statuit quod princeps de tribus haberet curam præcipue, videlicet de rebus communibus, de peregrinis et orphanis. Orphanos vocans omnes impotentes, qui non possunt sua jura consequi. Quod et lex divina specialiter præcipit, eo quod eosdem alii de facili lædunt propter impotentiam resistendi. Ista sunt igitur quæ de politia tradit idem Philosophus. Et quamvis idem Philosophus in *II. Polit.*, ipsam reprehendat in multis, quæ disputabilia sunt in utramque partem, sicut actus humani cum sint de materia contingenti, multa tamen laudabilia scribit et quæ cum politia romana concordant, sicut infra videbitur. Et hæc de ipso in tantum ad præsens sint dicta.

CHAPITRE XIV.

De la république de Lacédémone. Il blâme les lois sur les esclaves, les femmes et les soldats.

Nous avons à nous occuper maintenant des autres républiques dont parle le Philosophe dans le deuxième livre de son traité, telles que celles des Crétois et des Lacédémoniens, qui étoient renommées par l'importance des Etats où elles étoient établies, par leur antiquité et leur fondateur. Et malgré qu'Aristote fasse l'éloge de la république lacédémonienne sous plusieurs rapports, il la blâme sous beaucoup d'autres. Il n'approuve point, d'abord, sa faiblesse envers les esclaves, parce qu'elle les traitoit non comme des serviteurs, mais comme des amis, ce qui faisoit qu'ils se livroient à la mollesse, devenoient exigeants et excitoient des soulèvements contre l'autorité sur le territoire de la république. En sorte qu'on pouvoit leur appliquer les paroles du livre des Proverbes, ch. XXIX : « Celui qui élève délicatement son esclave, le trouvera plus tard désobéissant. » Il y est encore dit : « Les remontrances ne corrigent point un esclave, il les comprend et dédaigne d'y répondre. » Cette douceur a pourtant ses avantages, comme, par exemple, en cas de guerre, parce que les esclaves que l'on affranchit alors combattent avec plus d'ardeur. Aussi voyons-nous au troisième livre des Rois qu'Achab vainquit la Syrie, par ordre de Dieu, avec les esclaves de la ville. Et l'histoire romaine raconte qu'on perdit tant de monde à la bataille de Cannes, qu'on fut contraint de rappeler les bannis et d'affranchir les esclaves, pour en former un corps destiné à la défense de la ville. Et comme les Lacédémoniens étoient environnés d'ennemis, ils traitoient favorablement

CAPUT XIV.

De politia Lacædæmoniorum, quam reprehendit circa regimen servorum, et mulierum, et circa bellatores.

Nunc igitur ad alias politias procedendum, quas Philosophus refert in prædicto libro secundo, ut Cretensium et Lacædæmoniorum, quæ claræ videbantur et ex fama regionis, et ipsarum antiquitate, et earum auctore. Et licet in multis Aristoteles commendet politiam prædictam, multa tamen ibidem reprehendit. Primo quidem de remissione quantum ad servos, quia non ut subditos, sed ut amicos eos habebant, et inde lasciviebant, et efficebantur elati, et concitabant rixas in confinibus Lacædæmoniorum contra tyrannos, ut de eis illud competeret, quod in *Prov.*, XXIX, dicitur : « Qui delicate a pueritia

nutrit servum suum, postea illum sentiet contumacem. » Item, ibidem dicitur : « Servus verbis non potest emendari, quia quod dicis intelligit, et respondere contemnit. » Sed forte hoc non sine ratione contingit interdum, quando imminet pugna cum hostibus, quia tunc servi manumittuntur, eo quod audaciores sunt ad aggrediendum. Unde in III. lib. *Reg.* scribitur, quod rex Achab per pedisequos civitatis ex mandato Dei Syriam percussit et fugavit. Propter quod historiæ romanæ tradunt, quod post conflictum ipsorum apud Cannas tanta fuit ipsorum strages, quod coacti sunt relegatos et proscriptos revocare, ac servos libertate donare, ex quibus aciem fecerunt ad defensionem urbis. Quia ergo Lacædæmonii infestos habebant confines, ideo servos levius tolerabant. Lacædæmonii enim confines erant, ut

leurs esclaves; ils confinoient, en effet, d'un côté à l'Arcadie, à Misenè et à Thessalonique, de l'autre à l'Achaïe et à Thèbes, qui anciennement étoient des pays très-belliqueux. On blâme donc les Spartiates d'avoir supporté, sans les corriger, les vices de la populace, qu'on appelle les esclaves, pour la raison que nous avons donnée. Mais on peut les tolérer si les pays limitrophes sont trop hostiles, comme il est dit plus haut, parce que les esclaves sont plus courageux pour leur faire la guerre et pour repousser leurs attaques. C'est pour la même raison qu'on donnoit aux femmes une grande liberté, qui souvenoit corrompoit leurs mœurs. Ils sont blâmés par le Philosophe de ce qu'ils laissoient aux femmes la liberté de courir çà et là, ce qui est dangereux pour la vertu d'une femme, ainsi qu'il arriva à Dina, fille de Jacob, qui fut déshonorée par Sichem, fils du roi d'Emor, comme on le lit dans la Genèse, chap. XXXIV, parce qu'elle parcouroit le pays seule et sans suite. C'est pourquoi il est dit dans l'Écclésiaste, chap. XXVI : « Faites bonne garde autour d'une fille qui n'est pas réservée, de peur qu'elle ne vienne à tomber en cas de danger. » Aussi les femmes de Sparte étoient-elles très-dissolues, parce qu'elles avoient trop de liberté. Mais Aristote excuse ce peuple à cause de l'exercice continuel de la guerre auquel il étoit occupé, ce qui obligeoit les femmes à des sorties très-fréquentes pour les affaires de la famille; car si leurs maris leurs eussent donné tant de latitude pour toute autre raison, c'eût été d'un mauvais gouvernement. Troisièmement, la critique d'Aristote tombe sur les soldats, pour savoir s'ils doivent avoir des femmes ou être mariés, parce que cela les rend mauvais soldats. Car l'esprit s'ammollit dans les jouissances des sens et devient moins fort et moins viril, ainsi que nous l'avons dit plus haut. C'est l'avis de Platon, au récit de Théophraste, que les hommes de guerre

ipse Aristoteles dicit, duabus regionibus, Arcadiæ videlicet et Mesenæ; item Thessaloniciæ ab alia autem parte Achaïæ et Thebeis, qui antiquitus multum viriles fuerunt. Reprehenduntur ergo Lacedæmonii si populares, quos servos vocant, fustinent non refrænando eorum stultitias ex jam dicta causa. Sed tolerari possunt si confines sunt nimis infesti, ut dictum est supra, quia prædictis servis datur audacia ad invadendum et refrænandum malitiam hostium, et ex eadem causa dabatur libertas mulieribus, unde efficiebantur lascivæ. De hoc enim a Philosopho reprehenduntur, quod suas mulieres non restringebant a discursibus, quod mulieri est laqueus libidinis, ut de Dina accidit filia Jacob, sicut in *Genesi*, XXXIV, scribitur, quæ oppressa fuit a Sichem filio regis. Emor, quia sine custodia discurrebat per regiones. Unde

in *Eccles.*, XXVI, dicitur : « In filia non avertente se, firma custodia, ne inventa occasione, abutatur se. » Ita et de Lacedæmonii contingeat, quod vivebant voluptuose propter nimiam libertatem. Sed eos excusat Aristoteles propter ipsorum nimiam bellorum exercitia, quæ habebant Lacedæmonii : unde uxores eorum cogebantur discurrere ad gubernationem familiarum; sed si alias sustinuisent ipsorum viri, mala erat politia. Tertium autem quod Aristoteles disputat de Lacedæmoniorum politia, est circa milites, utrum deberent uxores habere vel mulieribus conjugii, quia si hoc est, distrahuntur a pugna. Ex actu enim carnalis delectationis mollescit animus et minus virilis redditur, ut dictum est supra; et sententia est Platonis, ut Theophrastus refert, quod militaribus rebus intentis non expedit nubere. Sed

ne doivent point se marier. Mais Aristote contredit ce sentiment au deuxième livre de sa République, parce que, dit-il, les soldats sont enclins aux vices de la chair. On en donne la raison dans un petit traité, dit des Problèmes, traduit du grec en latin, pour l'empereur Frédéric. Le Philosophe y cite la fable du poète Hésiode, qui marie Mars avec Vénus, en sorte que si les soldats n'ont point de femmes ils abusent des hommes. C'est pourquoi Aristote blâme l'opinion de Platon, parce que c'est un moindre mal d'avoir commerce avec des femmes que de s'adonner à des crimes contre nature. Et saint Augustin dit que la femme publique est dans la société ce que la sentine est dans la mer et le cloaque dans un palais. « Retranche le cloaque, tout le palais sera infecté, » et ainsi de la sentine : « Retranchez les femmes publiques de la société, vous la précipitez dans la sodomie. » C'est pour cela que saint Augustin écrit au treizième livre de la Cité de Dieu, que « la cité terrestre a fait de l'usage des lieux publics une infamie licite. » Le Philosophe lui-même dit au septième livre de sa Morale, que la sodomie vient de la perversité de la nature et d'une habitude criminelle, et qu'on ne peut pas lui trouver de motifs d'excuse ou de blâme, puisque ce vice n'est pas en lui-même agréable à la nature humaine, en sorte qu'il ne peut pas être un moyen d'acquérir de la vertu, et cette pensée s'accorde avec celle de l'Apôtre, qui appelle ce vice, dans son Epître aux Romains, ch. I, des « passions d'ignominie. »

En quatrième lieu, ce qu'Aristote blâme dans la république de Sparte, est l'égle division des biens, parce qu'un seul citoyen acquérait presque toute une contrée, par son argent, comme le font souvent les usuriers, et que les autres citoyens qui ne possèdent rien, abandonnent le pays et que la république est déserte. De même des

Aristoteles istud reprobatur dicto II. libro, quia bellatores naturaliter sunt proni ad luxuriam. Causa autem assignatur in quodam libello, *De Problematis*, translato de græco in latinum Frederico Imperatori. Sed Philosophus ibidem introduxit Hesiodi poetæ fabulam, quæ Martem cum Venere junxit : unde si abstineant a mulieribus, prolabantur in masculos ; et ideo Aristoteles in hoc reprobatur Platonis sententiam, quia minus malum est mulieribus carnaliter commisceri, quam in villa declinare flagitia. Unde Augustinus dicit quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio : « Tolle cloacam, et replebis fœtore palatium ; » et similiter de sentina : « Tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia. » Propter quam causam idem Augustinus ait in XIII. *De Civit. Dei*, quod « terrena civitas usum

scortorum licitam turpitudinem fecit. » Hoc etiam vitium sodomiticum ipse Philosophus in VII. *Ethicor.*, dicit accidere propter vitiosam naturam et perversam consuetudinem, et horum etiam non est convenientiam vel inconvenientiam assignare, cum non sint per se delectabilia humanæ naturæ, unde medium virtutis ibi esse non potest : et hoc concordat cum Apostolo, *ad Rom.*, I, qui tales actus ignominie passiones appellat. Quartum autem quod Aristoteles reprehendit in Lacedæmoniorum politia, est de inæquali divisione possessionum, quia unus civis quasi totam occupabat regionem, ex re videlicet pecuniaria, sicut sæpius accidit de fœneratoribus ; alii vero cives expoliati fugiunt, et sic remanet politia nuda. Item circa uxores, quia in bonis defuncti uxor ratione dotis duas occupabat partes, sicut accidit

femmes, parce qu'une épouse, après la mort de son mari, devoit propriétaire de deux parts, à raison de sa dot, comme il arrive en France pour la moitié des biens, et que le reste étoit divisé ou distribué aux héritiers par son testament. Mais quand même le partage des terres eût été admis à Sparte pour les autres citoyens, il seroit inapplicable aux soldats, parce qu'ils maintiennent la puissance et la force de la république. Or, Aristote dit qu'il en fut ainsi chez les Lacédémoniens ou les Spartiates, parce qu'ils furent presque réduits à rien pour ce motif, bien qu'ils entretenissent une armée de dix mille hommes, ce qui étoit très-considérable chez les anciens. Or ce sont ces mêmes Spartiates, dont il est parlé au second livre des Machabées et qui étoient liés d'une amitié particulière avec les Juifs et les Romains, à cause de leur courage.

CHAPITRE XV.

Le saint Docteur réproûve la législation de la république de Sparte à l'égard des enfants. En parlant des juges, il demande s'il est bon d'admettre les pauvres au gouvernement de la république.

Aristote blâme encore les lois des Lacédémoniens relatives au nombre des enfants. Ils avoient décrété, afin d'encourager la multiplication des enfants, que tout chef de famille ayant trois enfants, occuperoit un office public, et ils exemptoient d'impôts celui qui en avoit quatre. Or, cette loi étoit un moyen d'appauvrir les citoyens, qui devenoient par là même incapables de repousser les ennemis. De là une cause de division, qui affoiblit les forces de l'État. La simple raison démontre le vice de cette législation, parce qu'il ne suit pas de ce qu'un homme puisse avoir un plus grand nombre d'enfants, qu'il

in Francia de medietate bonorum, residuum vero distinguebatur, seu distribuebatur hæredibus, et pro suis legatis. Sed quantumcumque toleretur apud Lacedæmonios de aliis civibus diminutio possessionum, quantum tamen ad bellatores sustineri non debet, quia per eos civitas conservatur in sua virtute. Hoc autem Aristoteles accidisse Spartiatis, hoc est Lacedæmoniis dicit, quia ad nihilum sunt redacti propter dictam causam, cum tamen soliti essent habere decem millia bellatorum, quod non erat modicum apud veteres. Isti autem sunt illi Spartiatæ, de quibus agitur in II. Machab., qui propter virilitatem animi cum Judæis et Romanis specialem habebant amicitiam.

CAPUT XV.

Reprehendit etiam dictam politiam quantum ad leges filiorum et judicium, movens quæstionem, utrum pauperes sunt eligendi ad regimen politicum.

Est et aliud, quod reprehendit Aristoteles in dicta politia, de generatione videlicet filiorum. Statuerant enim in sua politia ad provocandum cives, quod zelarent multiplicationem prolis, quod qui tres haberet filios, assumeretur ad dignitatem publicorum negotiorum, et qui quatuor, esset sine vectigali. Hoc autem erat causa depauperandi cives: unde fiebant impotentes ad invadendum hostes, et hoc fuit in eis causa dissensionis, unde regio diminuta est in virtute. Istud autem reprehensibile esse in ratione fundatur, quia quod quis generet plures, non est virtutis, ex qua quis mere-

ait plus de qualités qui lui donnent la prééminence sur ses concitoyens, par exemple, dans l'art de la guerre, qui est la vertu du courage, ou de sagesse dans les conseils, qui est la vertu de prudence, ou dans l'art de gouverner les citoyens, qui est celle de la justice, ou dans une sage conduite dans la société, qui est le fruit de la modération. Mais il ne suit pas de ce qu'un homme puisse avoir une nombreuse famille, qu'il ait droit aux faveurs de la république, parce que ce n'est point de la vertu, parce qu'un homme incapable sous le rapport de l'esprit peut avoir une plus grande vertu prolifique, ce qui ne le rend pas digne d'honneur, parce que l'honneur n'est dû qu'à la vertu, comme le dit le Philosophe dans le premier livre de son traité de Morale. Il doit donc y avoir entre tous les citoyens d'une république une égale division de droits et de devoirs à cause de ce principe, et ce que dit David dans le premier livre des Rois, du butin fait sur Siceleg, dans la guerre contre les Amalécites : « Les dépouilles de l'ennemi seront divisées, dit-il, en portions égales, entre ceux qui marchent contre l'ennemi et ceux qui gardent les bagages, » est très-juste. Et quoique la loi de Moïse soit remplie de malédictions contre la stérilité, comme on le voit dans l'Exode et le Deutéronome, il est évident qu'on permettoit la polygamie pour multiplier la population, et cette loi n'étoit point une concession faite à la passion, mais dans un but vertueux et dans les intérêts du service de Dieu, comme le dit saint Augustin dans la Cité de Dieu.

Une autre réprobation que le Philosophe inflige aux lois de Sparte, s'applique à l'élection des juges, aux fonctions desquels les pauvres pouvoient être appelés, et qui, à cause de leur pauvreté, étoient gagnés par l'argent des riches, en sorte que la justice n'étoit point rendue et qu'ils exerçoient la tyrannie. Aristote préfère donc la démocratie à la république de ce peuple, parce qu'à défaut d'hommes ver-

tur præeminentiam, puta ut in bellando pro republica, quod est virtutis fortitudinis, vel in consulendo civitati, quod pertinet ad prudentiam, vel in regendo cives, quod pertinet ad justitiam, vel in conversando honestè cum eis, quod pertinet ad temperantiam. Sed quod in generando quis mereatur præmium in republica, hoc non est virtutis, quia etiam vilis homo potest habere virtutem generativam meliorem, unde quod in hoc honoretur, non est dignum, quia honor non debetur nisi propter virtutem, ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* In omnibus igitur actibus politię inter cives æqua debet esse ponderatio oneris et honoris, præter quam in prædictis, ut verum sit, quod dixit David, sicut in I. *Reg.* scribitur, recuperatis spoliis de Siceleg,

contra Amalecitas : « Æqua, inquit, erit portio euntis ad bellum, et remanentis ad sarcinas. » Et quamvis lex Mosaica sterili maledictione imprecetur, ut in *Exod.* et *Deuter.* est manifestum, et ad multiplicandam generationem plurium uxorum sit facta concessio, hoc non fuit ibi concessum, nisi ad virtutem, referendo ad cultum divinum, sicut Augustinus dicit *De Civitate Dei.*

Aliud autem quod reprehendit Philosophus in Lacedæmoniis, unde ipsorum corrupta fuit politia circa electionem judicum, est, quia eligebantur pauperes, qui egestate compulsi, corrumpentur pecuniis a majoribus, et inde opprimebatur justitia, et exercebantur tyrannides. Comparatione ergo istius politię democratiam Philoso-

tueux, à qui on peut remettre l'autorité du gouvernement, que l'on appelle aristocratie, l'Etat est mieux gouverné par de mauvais riches qui forment le gouvernement qu'on appelle démocratie. Il n'est donc pas bon que les pauvres et les hommes cupides soient admis à rendre la justice. L'histoire rapporte que les consuls romains avoient fait choix pour le gouvernement de l'Espagne, de deux hommes, dont l'un étoit trop pauvre et l'autre trop avare. Ayant été dénoncés au sénat, comme on délibéroit sur le parti qu'on devoit prendre à leur égard, Scipion l'Africain ne voulut en admettre aucun, par la raison qu'ils étoient nuisibles à la république comme à toute espèce de gouvernement, parce qu'ils étoient à la patrie ce que les sangsues sont au corps humain. C'est pourquoi il est écrit au XXX^e chap. du livre des Proverbes : « Les sangsues sont deux sœurs qui disent, apporte, apporte, » leur unique but étant d'extorquer de l'argent. Mais que dirons-nous du consul Fabricius, qui fut très-pauvre, comme le dit Valère Maxime, ainsi que de Lucius Valérius, qui mourut dans une extrême pauvreté, comme nous l'avons dit plus haut? Mais il faut distinguer la pauvreté volontaire de la pauvreté de nécessité. Le Christ et ses disciples eurent la première, ainsi que Fabricius et l'autre consul romain, qui méprisèrent les richesses pour mieux gouverner la république. Car Fabricius, ainsi que nous l'avons dit de lui, aima mieux commander aux riches, que d'être riche lui-même. On ne doit donc point exclure du gouvernement la pauvreté volontaire, mais bien la pauvreté obligée, qui rarement ou presque jamais ne gouverne avec sagesse et n'ouvre de bons conseils, à moins qu'elle n'ait satisfait son avidité; la différence de but doit faire juger de la différence de l'une et l'autre. Car la fin de la pauvreté volontaire est un but hon-

*phus magis commendat, quia deficientibus in civitate hominibus virtuosus ad regimen, ex quibus constituitur principatus, qui aristocratia vocatur, melius regitur per divites malos, ex quibus constituitur principatus, qui appellatur democratia. Non ergo expedit politiæ pauperes assumi et cupidos ad judicandum: unde narrant historie, quod duo viri per consules Romanos fuerant electi ad gubernandam Hispaniam, quorum unus nimis pauper, alter nimis erat avarus. Cumque delatio facta fuisset in Capitolio de ipsis, quia de hoc litigabant, Scipio Africanus de neutro consuluit, utrumque corruptorem diffiniens politiæ, sive cujuscumque regiminis, quia se habent ad civitatem velut sanguisugæ ad corpus humanum. Unde in *Proverb.*, XXX, dicitur: « Sanguisugæ duæ sunt filiæ, dicentes: Affer, affer, » quasi ad hoc sit principalis eorum intentio extorquere pecunias.*

Sed quid dicemus de Fabricio consule, qui pauperrimus fuit, ut scribit Valerius Maximus? Item de Lucio Valerio, de quo dictum est supra, qualiter in summa paupertate mortuus est? Ad hoc autem distingui oportet de duplici indigentia, voluntaria scilicet et necessaria. Voluntariam habuit Christus et sui discipuli, et hanc habuit Fabricius et alius consul Romanus, qui ut fideliter gubernaret rompublicam, divitias contempserunt. Maluit enim Fabricius divitibus imperare, quam locupletem fieri, ut dictum est supra de ipso. Hæc ergo non repellitur a regimine; sed secunda necessaria, quia talis raro vel nunquam bene regit vel consulit, nisi suo appetitui vacuo satis detur: cujus ratio et differentia de utraque paupertate haberi potest ex diversitate finis. Finis autem paupertatis voluntariæ est bonum honestum, sive bonum virtutis. Finis vero ne-

nête, c'est-à-dire la vertu : et celle de la pauvreté obligée est l'utile, vers quoi ses désirs se portent sans cesse. Or cela est la fin de toute la conduite, comme dit Aristote. Ainsi donc l'unique but de ceux qui sont pauvres de cette façon, est de remplir leur ventre et leur bourse. Mais les pauvres volontaires, pleins de mépris pour les richesses, n'ont d'autre but que la vertu ; aussi leur gouvernement ne se propose-t-il que le bien de la vertu, qui est le bonheur de l'humanité, comme le dit Aristote dans le 1^{er} livre de sa Morale. De plus, la nature ne fait rien d'inutile, selon l'observation du Philosophe, dans son traité du Ciel. Or le désir de celui qui est pauvre par condition et non par choix, tend toujours à ramasser des richesses. S'il n'y parvient pas, ce désir est inutile. Aussi la tendance de sa nature le pousse à ce but, comme vers un abîme qu'il ne peut s'empêcher de combler. Il lui est donc impossible de s'abstenir d'acquérir de la fortune par toute espèce de moyens. Il est donc dangereux pour un état quelconque d'admettre les pauvres aux fonctions de juges ou de conseiller d'un gouvernement, comme le dit Aristote, à moins que la pauvreté soit supportée noblement, parce qu'alors on coupe la racine de la cupidité qui est la source de tous les maux, comme le dit l'Apôtre. Car une semblable indigence est excellente pour un gouvernement, indigence de laquelle parle l'Ecclésiaste quand il dit : « qu'un homme pauvre et sage s'est rencontré, qui a sauvé la ville par sa prudence, » pour laquelle la cupidité n'a point eu de pièges.

cessariæ inopiæ est bonum utile, ad quod appetitus ejus est pronus ; hoc autem est, cujus gratia aliquid agitur, ut Philosophus dicit. Quicquid ergo agunt, qui talem habent indigentiam, ad hunc finem deducunt, ut suum impleant ventrem et bursam. Sed qui voluntariam, sicut contemptivi divitiarum, ordinant omnia ad virtutem : et ideo cum gubernant vel rogunt cives, semper in eis bonum virtutis intendunt, quod est bonum humanum, ut idem Aristoteles dicit in I. *Ethic.* Amplius autem natura nihil frustra operatur, ut dicit Philosophus in I. *De celo.* Appetitus vero ejus qui non habet divitias ex necessitate, et non voluntate, semper tendit ad habendum divitias. Si ergo non consequitur, erit frus-

tra : et ideo natura appetitus ad hoc impellit, sicut refugiens vacuum, quod sustinere non potest. Ergo difficile est vitare, ut non insequatur quocumque modo ad habendum divitias. Periculosum est igitur politiæ sive reipublicæ pauperem assumi ad consulatum sive ad judicatum, ut Philosophus dicit, nisi quando paupertas est placida ; quia tunc est resecata cupiditas, quæ « omnium malorum est radix, » ut scribit Apostolus. Talis enim indigens ad regimen politiæ est optimus, de quo in *Ecclésiast.* scribitur, quod « inventus est vir pauper et sapiens, qui liberavit urbem per sapientiam suam, » nulla videlicet cupiditate impeditam.

CHAPITRE XVI.

Saint Thomas revient encore au gouvernement de la république de Sparte, en blâmant le régime auquel son Roi étoit soumis, et démontre les inconvénients qui en sont la conséquence.

Nous avons encore à parler du gouvernement des Lacédémoniens. Les historiens, entre autres le célèbre espagnol Justin, veulent que Sparte ait été gouvernée par un roi; Aristote affirme également dans le second livre de sa République, que ce roi régnoit, commandoit sur tout le territoire de la république, comme à la ville. Nous voyons aussi qu'un grand nombre d'états du Nord et de l'Occident de l'Europe, tels que la France, l'Espagne, la Gaule, l'Italie et l'Allemagne, sont gouvernés par un roi, et que chaque ville a cependant sa constitution et ses lois. Les Lacédémoniens qui sont appelés Spartiates ou Spartiens, eurent un roi, et où Carilaüs, qui, au rapport de Justin, fut élevé par son tuteur Lygurgue, régna sur ce pays, comme nous le verrons dans la république des Crétois. Aristote dans sa République condamne plusieurs lois du gouvernement des Spartiates ou des Lacédémoniens. D'abord le choix du monarque, parce qu'ils ne souffroient jamais, quand cela leur étoit possible, que le pouvoir fût héréditaire. Ils ne permettoient pas que l'autorité des magistrats de la république fût à vie; ce qui ne nuisoit pas peu au pouvoir, en ce qu'il l'affoiblissoit considérablement, et fournissoit un prétexte à la violation des lois de la part des sujets, et ils empêchoient par là que leurs rois fussent des hommes vertueux et éminents. Et c'est pour cela, quoique Aristote n'en dise rien, que l'histoire enseigne que les Lacédémoniens étoient un peuple indomptable, à moins qu'ils n'aient été civilisés par Lygurgue, par

CAPUT XVI.

Redit adhuc super politiam Lacedæmoniorum quantum ad ipsorum regem, reprobandans modum quem tenebant circa ipsum, ostendens inconveniëntia quæ sequebantur ex hoc.

Post hoc autem et super Lacedæmoniorum regimen est agendum. Volunt enim historici, ut Justinus Hispanus magnus gestorum scriptor, dictam civitatem habuisse regem, et ipse Aristoteles in II. *Politic.* hoc affirmat, quod rex esset respectu regionis et provinciæ, sicut in urbe contingit. Hoc etiam videmus in multis partibus Europæ occidentalis et borealis, quod regem habent, et quælibet civitas suas leges et politiam, puta Francia, Hispania, Gallia et Germania. Lacedæmonii igitur, qui Spartiatæ sive Spartiani, regem habuerunt, in quo Catellus regnavit, cujus

Lycurgus, ut tradit idem Justinus, in pupillari ætate curam suscepit, ut in Cretensi politia patebit. Circa quod quidem regimen regis Spartiarum seu Lacedæmoniorum procedit Philosophus in *Polit.*, reprehendens ipsum de multis. Primo, de provisione regis, quia non sustinebant occasione inventa, quod regimen esset perpetuum. Sed nec etiam ad vitam modum rectorum politicorum servare volentes, quod in præjudicium non modicum videbatur esse regiminis, quia in hoc enervabatur ipsorum potestas, et subditis dabatur occasio resiliendi a legibus observandis, et sic non poterant ipsorum reges facere viros perfectos et virtuosos, propter quam causam, licet dictus Philosophus non faciat mentionem, historiæ tamen tradunt, Lacedæmonios fuisse gentem indomabilem, nisi quod per dictum Lycurgum fuit morum maturitate ac præclaris legibus regulata,

l'austérité des mœurs et par sa magnifique législation, dont nous parlerons dans la suite. Il en résulteroit cet inconvénient, que, lorsque la cité envoyoit des députés à une autre ville, à une province, ou à une contrée quelconque, s'il y avoit des partis pour et contre le gouvernement, ils étoient aussitôt connus; ils étoient mal vus et donnoient peu d'intérêt à leur office.

Il faut observer que, malgré que les consuls de la ville fussent élus tous les ans, ainsi que nous l'avons déjà dit et que nous en avons donné la raison, comme les magistrats à Athènes, il ne devoit point en être ainsi du roi; car ce seroit un danger pour la patrie de le rendre révocable. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, il y a cette différence entre un roi et un magistrat de la république, que celui-là gouverne seulement d'après les lois de la cité; tandis qu'un roi, en dehors des lois qu'il a trouvées établies ou qu'il a faites lui-même, a ses lois qu'il applique selon les circonstances, dans l'intérêt de son gouvernement ou le salut de son peuple. Si donc les rois ne devoient régner qu'un certain temps, ils feroient des lois irréfléchies, soit contre les citoyens qui nourriroient le désir continuel de les remplacer, soit pour satisfaire leur cupidité ou pour favoriser leurs amis, ce qu'ils ne feroient pas s'ils avoient toujours régné. Nous avons un exemple de la première raison que nous avons donnée, dans celui qui dit aux XIX^e chap. de saint Luc, en exposant le sens de l'Evangile: « Amenez ici et tuez devant moi ces ennemis qui n'ont pas voulu que je régnasse sur eux. » C'est ainsi, comme le dit l'histoire, qu'Hérode fit périr un grand nombre de juifs des plus considérables qui vouloient lui enlever le sceptre. On peut trouver un exemple de notre seconde preuve dans le même Evangile, dans la personne de l'ouvrier d'iniquité, que l'on peut appliquer à tout ordre d'office public, parce

de quibus infra dicitur. Sequebatur etiam istud inconveniens, quod si quando civitas legatos mitteret, ut ipse Philosophus dicit, ad aliquam civitatem vel provinciam, sive regionem, cum quidam ex eis pugnarent pro rege, quidam autem hostes forent, cognoscebatur ipsorum dissensio: unde minus erant clari, et de sua legatione raro reportabant intentum.

Et advertendum quod quamvis consules in urbe annuales essent, ut dictum est supra, et assignata causa est, sicut et magistratus Athenis, tamen non sic erat faciendum de rege, immo si non sit perpetuus, valde periculosum est civibus. Dictum est enim supra, quod hæc est differentia inter regem et rectorem politicum, quo alter videlicet politicus, solis legibus suæ civitatis populum judicat. Regalis vero princeps ultra leges quas invenit vel ante sta-

tuit, opportunis temporibus legibus, quas in pectore defert, utitur pro meliori exitu sui regiminis ac suæ gentis salute. Si ergo tales principes ad tempora regnent, contingit ipsos ad judicandum esse præcipites, sive contra cives, qui de ipso amovendo fuerunt solliciti, sive alicujus rei adipiscendæ cupidine, vel ut amicis præsent gratiam, quam si regnassent non fuissent facturi. Quantum autem ad primum habemus exemplum, illius qui dixit in Luc., XIX, exponendo ut littera sonat: « Verumtamen inimicos illos qui noluerunt me regnare super se, adducite huc, et interficite ante me. » Hoc eodem modo, ut historiæ tradunt, Herodes occidit multos ex nobilibus Judæorum, qui conabantur sibi regnum auferre. Quantum autem ad secundum, exemplum assumi posset de villico iniquitatis in eodem Evangelio; quod extendi

qu'ils remplissent la charge de maîtres de la terre, ce que les rois font à l'égard de Dieu. Car ils se font des amis aux dépens du trésor public, par la crainte de perdre leur charge. On doit conclure de tout cela, qu'il est très-dangereux, pour un chef temporel, de laisser une trop grande liberté dans l'administration de la justice. Mais si l'autorité est inamovible, celui qui l'aura obtenue aura soin de ses administrés, comme d'un bien qui lui est propre et qui fera l'objet de sa sollicitude continuelle, comme de ses richesses naturelles et d'un trésor inépuisable. C'est pourquoi il les gouvernera comme le pasteur son troupeau, le jardinier une plante précieuse, dont tous les dangers lui tiennent à cœur.

CHAPITRE XVII.

Il fait remarquer pour la même raison, plusieurs points defectueux dans la république des Lacédémoniens, qui étoient une source de division dans le peuple.

Il y avoit un usage habituel aux maîtres du pouvoir dans la république des Lacédémoniens, qui avoit peut-être son origine dans la négligence qu'ils mettoient à veiller sur les exactions qui se commettoient envers le peuple dans les fêtes et les réjouissances; en sorte que les pauvres accablés d'impôts excitoient des séditions qui affoiblissoient la république. C'est pourquoi Aristote recommande expressément dans le II^e livre de sa République, que ces dépenses soient prises sur le trésor public; ce qui se pratiquoit en Crète, comme il le dit, et étoit une loi de l'Etat. Car les exactions ou les impôts inmodérés qu'on fait peser sur le peuple, hors le cas d'une indispensable nécessité, par exemple, pour la conservation de la ville ou de la religion, occasionnent des perturbations dans l'Etat et sont une cause de soulèvement et de

potest ad omnem gradum regiminis, quia gerunt vicem dominorum in terra, quod et principes orbis faciunt in respectu Dei. Cum enim timent amoveri ab officio, de ærario publico dominii sui jugiter sibi amicos copulant. Ex quibus omnibus manifestum est, quod maximum est periculum alicui temporali rectori conferre regendi arbitrium in faciendo justitiam. Sed si dominium est perpetuum, rector curabit de subditis, sicut de re propria, ad quam quotidie et continuo sollicitatur quasi ad suas divitias naturales, et ad indeficientem thesaurum. Propter quod sic ipse eos gubernat sicut pastor gregem, sicut hortulanus plantam, quorum qualiscumque læsio ejus efficitur scandalosa.

CAPUT XVII.

Ex eadem causa ponit quædam in dirta politia Lacedæmonia reprehensibilia, quæ erant materia dissensionis in populo.

Inerat etiam quædam consuetudo talibus dominis in politia Lacedæmoniorum ex eadem causa trahens forte originem, quia tales principes de republica non curabant, ut in eorum solemnitatibus et ostentationibus primum fierent exactiones in populum, unde gravati pauperes seditionem concitabant, et sic enervabatur politia. Propter quod ut de publico fieret ærario, Philosophus in II. lib. *Polit.* magis commendat: quam quidem consuetudinem dicit in Creta fuisse, sive legem constitutam. Exactiones enim, sive vectigalia multiplicata in populo, nisi pro urgenti causa, ut puta pro conservatione civitatis vel re-

collisions. Il résultoit encore un autre inconvénient, de ce que le chef de l'armée de mer étoit indépendant de la république, parce que les esprits étoient divisés et par suite des dissensions s'élevoient dans l'État; ce qui n'auroit pas eu lieu, si le chef eût été inamovible, parce que chaque fonctionnaire de la ville eût dépendu de lui. Il parle encore des guerres navales, parce les Lacédémoniens étoient puissants par leurs flottes. On conclut donc encore de là, que la constitution des Lacédémoniens étoit défectueuse, parce qu'on ne prenoit point pour soldats des hommes forts en valeur, c'est-à-dire des hommes de courage, ce qui est une des quatre principales qualités qui font que les citoyens s'exposent à la mort pour la république, comme le fit Régulus, chez les Carthaginois. Mais ces soldats ou ces chefs n'avoient que cette espèce de courage, qu'Aristote réproouve dans sa République. Car il distingue deux sortes de courage dans son traité de Morale, dont l'un n'a d'autre fondement que les forces du corps, que le Philosophe appelle une partie du courage, parce qu'elle est quelquefois nécessaire au véritable; l'autre est celle qui fait qu'on se sacrifie pour la république, qui ne cède jamais et ne fuit point devant les plus grands dangers, et dont parle Sénèque dans son traité de la Providence : « La fortune, dit-il, veut des hommes qui soient à sa hauteur. » Elle éprouva Mutius par le feu, Fabricius par la pauvreté, Rutilius par l'exil, Régulus par les supplices, Socrate par le poison, Caton par la mort. C'est encore de ce courage dont il est parlé au 1^{er} livre des Machabées, et que Mathathias eut envers son fils : « Que Judas, dit-il, homme brave dès sa jeunesse, soit votre chef : il conduira le peuple à la guerre. » C'est ce courage qui fit qu'il résista à l'ennemi pour le bien de la patrie, et désespérant de la sauver, il périt sur le champ de bataille.

ligionis, ipsam conturbant, et sunt in ea causa dissensionis et litis. Ex hac etiam eadem ratione sequebatur aliud inconveniens, quod navalis princeps distinguebatur ab ipsa, ex qua sequebatur divisio animorum, et per consequens dissensio politicæ, quod non accidisset, si fuisset princeps perpetuus, quia quicumque fuisset dux civitatis, fuisset ei subjectus. Facit autem mentionem de navali bello, quia Lacedæmonii multum dominabantur mari. Concluditur etiam ex eodem forte malam esse politiam prædictorum, quia viri militares non assumebantur, qui essent fortes virtute, videlicet fortitudinis, quæ est una de principalibus inter quatuor, qua cives exponunt se morti pro republica, sicut Regulus apud Pœnos; sed habebant dicti milites sive principes partem virtutis, quam Philosophus increpat in sua *Politica*. Distinguit enim Aristoteles

in III. *Ethic.* duplicem fortitudinem, quarum alteram hic tangit, quæ militaris dicitur, quæ solis viribus innititur corporis, et hanc Philosophus vocat partem virtutis sive fortitudinis, quia requiritur interdum in vera fortitudine. Alia est quæ gratia reipublicæ se exponit, et non cedit, neque fugit periculis excrecentibus, de qua Seneca dicit in libro *De Dei providentia* : « Fortissimos, inquit, sibi pares fortuna quærit. » Ignem experitur in Mutio, paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, tormenta in Regulo, venenum in Socrate, mortem in Catone; et de qua etiam dicitur in I. *Machab.*, propter Mathathiam de filio : « Judas, inquit, fortis viribus a juventute sit vobis princeps, et ipse agat bella populi; » pro qua hostibus, gratia reipublicæ non cedens, sed pro ea dissolutus corde in cæde oppressus occubuit.

La première espèce de courage est imparfaite, mais la seconde est la perfection même du courage. Donc, il n'est pas d'une sage politique d'admettre, pour faire la guerre, un soldat ou un chef qui n'a point cette seconde espèce de courage, parce qu'il arrive très-souvent qu'il devient tyran ou qu'il fuit en face du danger, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Ensuite, par la même raison, c'est-à-dire parce que le roi n'étoit ni héréditaire ni à vie, toute l'armée ne participoit point à la solde des troupes, et il s'ensuivoit que les vieux soldats, que la république ne pouvoit entretenir, ne vouloient point faire la guerre à défaut de paie, et qu'on n'avoit que des recrues, c'est-à-dire des soldats inexpérimentés, hommes de basse condition et avides d'argent. Aristote blâme cet usage dans le livre que nous avons cité, parce qu'il étoit souvent la cause des malheurs de la nation. Mais en voilà assez sur la république des Lacédémoniens.

CHAPITRE XVIII.

Saint Thomas traite ici de la république des Crétois, de ses fondateurs et des lois de Lycurgue. En quoi cette république diffère de celle des Lacédémoniens.

Aristote traite dans ce livre de la république des Crétois, dont il attribue la fondation à Lycurgue, frère du roi des Lacédémoniens, appelé Polibite, père de Catillus, comme nous l'apprend Justin, ainsi qu'à Minos, roi de la même île de Crète, qui furent les premiers législateurs de la Grèce. Pythagore fit de longs voyages pour acquérir la connoissance de leurs lois et il les apporta ensuite chez les Crétois, au rapport du même Justin, qui parle de ces deux philosophes dans ce même livre. Malgré que l'histoire parle diversement de Lycurgue, nous nous en rapportons de préférence au récit de Justin, parce qu'il

Prima autem fortitudo est imperfecta, secunda autem perfectissima virtus. Assumere igitur ad bellandum sive principem sive quemcumque militem qui non sit fortis secunda fortitudine, non est bonæ politiæ, quia sæpius tales convertuntur in tyrannos, vel periculis cedunt, ut dictum est supra. Item, ex eadem causa, quia videlicet princeps non perpetuus erat, nec ad vitam contingebat, non erant in politia Lacedæmoniorum expensæ communes pro bellatoribus, et inde sequebatur quod experti milites non gerebant bella populi propter defectum stipendiorum, quibus respublica providere non poterat, sed exponebantur idiotæ, id est inexperti, plebei videlicet et amatores pecuniarum, et hoc Aristoteles reprobatur in dicto libro, quia sæpius erant causa ruinæ populi. Hæc igi-

tur de politia lacedæmonica in tantum dicta sufficiant.

CAPUT XVIII.

Hic declarat de politia Cretensi, et differentia ejus ad Lacedæmonicam, de auctoribus dictæ politiæ, et de legibus Lycurgi.

Pertractat etiam dictus Aristoteles in dicto libro de politia Cretensium, quam dicit traditam a Lycurgo fratre regis Lacedæmoniorum, cui nomen Polibita, patre Catilli, ut Justinus refert; item, a Minoe rege ejusdem insulæ, qui fuerunt primi legum inventores in Græcia, ad quas descendas profectus est Pythagoras, ipsasque Cretenses perdocuit, sicut idem tradit Justinus, de quibus etiam duobus Philosophus in præfato libro mentionem facit. Et licet diversæ historiæ de Lycurgo diversimode

fut le plus distingué des historiens de l'antiquité. C'est peut-être à cause de ce que nous venons de dire que les Lacédémoniens avoient les mêmes lois que les Crétois ; aussi Aristote dit-il, qu'à voir les mœurs des deux peuples, on diroit qu'ils ont eu les mêmes lois. Mais malgré qu'elles se rapprochent en plusieurs points, elles diffèrent pourtant en ce qui touche aux repas publics et aux fêtes, parce que chez les Crétois c'étoit le trésor public qui faisoit les frais des offrandes des animaux et des fruits de la terre pour les sacrifices des dieux de la patrie, tels que furent dans la suite les dîmes des biens de la terre. La seconde différence étoit relative au nombre des femmes, parce que les Lacédémoniens favorisoient plus que les Crétois l'accroissement de la population. Ils différoient en troisième lieu, en ce qui touche à la culture de la terre, en ce que les esclaves seuls s'occupoient de l'agriculture ; tandis que chez les Crétois c'étoient les propriétaires qui faisoient les offrandes dont nous avons parlé. La quatrième différence consistoit en cela que les Crétois choisissoient leurs consuls ou leurs sages, qu'ils appeloient Bosmoym, c'est-à-dire vieillards distingués, non dans toutes les classes de la société, mais parmi les principaux citoyens, et étoient plusieurs à la fois, au lieu que les Lacédémoniens les prenoient dans tous les rangs et les appeloient Ephores, c'est-à-dire magistrats de la république, mais en plus petit nombre. Aristote approuve fort cette coutume, parce qu'elle prétoit moins aux dissensions de la multitude. C'étoit, en effet, un sujet de perturbation chez les Crétois, parce que, d'abord, ils avoient un roi, comme nous l'avons dit, et du temps d'Aristote ils n'avoient qu'un chef de l'Etat, qui étoit nommé par les sages dont nous avons parlé. En sorte que le peuple n'ayant point le droit d'élection, cette privation de ce droit étoit une source de jalousie et par conséquent de haine entre les différentes classes de citoyens. Mais malgré que les Lacédémoniens aient

loquantur, nos tamen relationi ejusdem Justini magis insistimus, quia præclarissimus fuit historiarum scriptor antiquus; et hinc forte contigit Lacedæmonios cum Cretensibus eandem habuisse politiam; unde Philosophus dicit Lacedæmonios in hoc imitari Cretenses, quasi ab ipsis leges habuerint. Licet igitur in multis conveniant, differunt tamen quantum ad convivia et festivitates, quia fiebant de communi ærario apud Cretenses, quod dabatur ab incolis de fructibus et pecoribus quæ offerebantur in sacrificiis in his quæ ad Deos pertinent, quomodo inventæ sunt decimæ. Alia differentia erat de mulieribus, quia Lacedæmonii zelabant multiplicationem prolis, Cretenses non tantum. Tertia differentia erat de agricultura, quia

terras Lacedæmoniorum colebant servi, terras vero Cretensium colebant incolæ, per quos oblationes fiebant jam dictæ. Quarta differentia erat, quia apud Cretenses eligebantur consules sive sapientes, quos Bosmoym, id est ornatos senes vocabant non de omnibus, sed de majoribus, et erant plures numero; sed Lacedæmonii de omnibus, quos Aphorym dicebant, id est procuratores Reipublicæ, sed pauciores; et hoc quidem Aristoteles magis commendat, quod minor erat occasio concitandi turbam. Ratio autem dissensionis apud Cretenses, quia olim habuerunt regem, de quo dictum est supra, sed tempore Aristotelis non habebant nisi ducem quem dicti sapientes eligebant; unde quia populus nunquam habebat electionem, fomentum erat

eu un roi qu'on pouvoit déposer, il étoit élu par les sages de la nation, dans toutes les classes de la société, et il paroissoit juste, en effet, que le roi qui devoit gouverner la nation fût nommé du consentement de tout le peuple, comme c'est l'usage aujourd'hui dans presque toutes les villes d'Italie.

Le nom de ville lui-même implique cette conséquence, puisque d'après saint Augustin, dans le premier livre de la Cité de Dieu, une ville n'est autre chose qu'une réunion d'hommes, formée par quelque lien social. En sorte qu'elle est appelée cité, c'est-à-dire unité de citoyens. Or, comme le nom de ville renferme tous les citoyens, il paroît juste de prendre le consentement de tous les citoyens pour former le gouvernement, selon le mérite de chacun et l'état de la société. La république des Lacédémoniens avoit donc en ceci l'avantage sur celle des Crétois. Donc, ces deux Etats qui se ressembloient en plusieurs points, comme le dit Aristote, différoient en d'autres, de la manière que nous avons dite. Cette explication doit être suffisante pour donner l'opinion d'Aristote sur la république des Crétois. Mais puisqu'il fait mention de Lycurgue, c'est ici l'occasion de dire ce que l'histoire rapporte de ses lois.

Le même Justin raconte qu'après avoir donné des lois aux Crétois et aux Lacédémoniens, il les obligea à se lier par serment à les observer jusqu'à son retour d'un voyage qu'il feignit au temple d'Apollon, pour consulter l'oracle sur leurs intérêts. Il passa en Crète où il donna ses lois, et en mourant il ordonna qu'on jetât son corps à la mer, afin de perpétuer sa législation, à laquelle il se conforma le premier. Justin nous a laissé l'abrégé de ses lois. D'abord il interdit au peuple l'usage de l'or et de l'argent dans le commerce. Il laissa au

invidiæ et per consequens odii. Sed Lacedæmonii etsi haberent regem secundum henoplaciti tempus, eligebatur tamen a sapientibus assumptus de omnibus gradibus civium, et hoc videbatur consonum rationi, ut consensu totius consilii assumpti ad regimen populi fieret rex, ut hodie communiter faciunt civitates Italiæ.

Sic enim civitatis nomen importat, quæ est secundum Augustinum I. *De Civitate Dei*, hominum multitudo, aliquo societatis vinculo colligata, unde civitas quasi civium unitas. Cum ergo nomen civitatis omnes cives includat, rationabile quidem videtur ad regimen ejus de singulis generibus civium debere requiri, prout exigunt merita singulorum ac civilis regiminis status. Politia ergo Lacedæmoniorum quam Cretensium in hoc melior videbatur. In multis igitur convenientes dictæ regiones, ut Philosophus tradit, in aliquibus tamen diffe-

rebant eo modo quo dictum est supra. Et hæc de politia Cretensium sufficiant quantum ad sententiam Aristotelis. Sed quia de Lycurgo mentionem facit, quod historia de suis legibus narrat, congruum videtur hic interserere.

Tradit enim Justinus hunc Lacedæmoniis et Cretensibus scripsisse canones, ad quos observandos sub juramento Lacedæmonios obligavit usque ad reditum suæ peregrinationis, quam ad templum Apollinis simulabat, ibidem consulturus de ipsorum salute. Dictus ergo legislator in Cretam se transtulit, ibique moriens, suasque leges eisdem tradens, ossa sua in mari jactari præcepit, ut suis juribus daret æternitatem, quibus ipse primum documentum operis dedit. Leges igitur quas tradidit sub compendio idem Justinus refert. Primo quidem auri argentique materiam sustulit populo. Legendi senatum vel creandi, quos

sénat la liberté de nommer ou de faire élire les magistrats qu'il voudroit. Il divisa le territoire en portions égales, afin que personne ne fût plus puissant que ses autres concitoyens. Il voulut que les repas fussent publics, afin qu'on ne pût cacher ses richesses ou son luxe. Il ne donnoit aux jeunes gens qu'un seul vêtement pour toute l'année, et ne vouloit pas qu'on fût mieux vêtu ni mieux nourri les uns que les autres. On devoit tout acheter non avec de l'argent, mais par l'échange des marchandises. Les jeunes gens sortis de l'enfance devoient être conduits, non sur les places publiques, mais dans la campagne, afin de passer leurs premières années, non dans la débauche, mais dans des occupations laborieuses, qu'ils fussent accoutumés à se passer de sommeil, à vivre frugalement et ne rentrer dans la ville que lorsqu'ils seroient hommes faits. Il vouloit qu'on mariât les filles sans dot, afin qu'on ne les épousât point pour leur fortune, et que par là les hommes fussent moins portés au mariage, une fois privés de l'espérance d'une riche dot. Ce n'étoit point la richesse ou la puissance qu'il vouloit qu'on honorât par dessus tout, mais la vieillesse, et il ne connoissoit pas de temple plus sacré sur la terre que la demeure d'un vieillard. Aristote passe sous silence ces lois de Lycurgue, dont il seroit trop long de discuter l'importance et la valeur; nous n'en dirons rien de plus pour le moment: cependant elles ne sont nullement en opposition avec ce que les philosophes ont pu dire sur ces matières.

CHAPITRE XIX.

De la république de Chalcédoine, son illustration. Rapport et différence avec cette république et celles de Sparte et de Crète.

Nous allons parler ici de la république de Chalcédoine, dont Aristote fait l'éloge, en disant que ces trois républiques, de Sparte, de

vellēt magistratus potestatem permisit. Fundos omnium æqualiter inter eos divisit, ut æquata patrimonia neminem potentiorum altero redderent. Convivari omnes publice jussit, ne cujusquam divitiæ, vel luxuria in occulto essent. Juvenibus vero non amplius una veste toto anno vestiri permisit, nec aliquem cultius quam alterum progredi nec epulari opulentius. Emi singula non pecunia, sed compensatione mercium jussit. Pueros puberes non in forum, sed in agrum duci mandavit, ut primos annos non in luxuria, sed in opere agerent et labore, nihil eos causa somni sustinere, vitam sine pulmento degere, neque prius in urbem redire quam viri facti forent, jussit. Virgines sine dote nubere voluit, ut uxores non pecuniæ causa eligerentur, strictiusque viri sua matri-

monia coercerent, cum nullis frænis dotis tenerentur. Maximum honorem non divitum et potentum, sed senum esse statuit; nec usquam terrarum locum honoratiorem quam senectuti statuit. Hæc igitur sunt leges politiæ Lycurgi, de quibus Philosophus mentionem non facit et de quibus disputare quales sint longus esset sermo, et ideo omittitur ad præsens, non tamen contradicunt his quæ a philosophis dicta sunt de ipso.

CAPUT XIX.

Hic declarat de politiâ Calcedoniorum, qualiter famosa fuerit, et in quo conveniebant Lacedæmonii et Cretenses cum ipsis, et in quo differebant.

Sed et de politiâ Calcedoniensi, nunc est agendum, quam Aristoteles multum commendat, dicens istas tres politiâs Lace-

Crète et de Chalcédoine, ont eu une grande renommée en Grèce, parce que leur constitution étoit basée sur la vertu, par dessus toutes les autres. Chalcédoine est une ville de Thrace, où se tint le quatrième concile écuménique, composé de 630 évêques, sous le pontificat de Léon I^{er}, en présence de l'empereur Marcien, ce qui coûta beaucoup de peine à toute la contrée pour fournir à la subsistance d'une si grande multitude de prélats. Aristote donne la préférence à cette république, dans le second livre de son traité, quoique les deux autres fussent très-rapprochées de celle-ci, pour trois raisons. La première, parce que ses magistrats menaient une vie très-réglée, et remplissoient les offices de leurs charges avec une grande probité de mœurs. La seconde, parce qu'il y eut toujours entre eux une parfaite harmonie, en ce qui touchoit au gouvernement de la république, et qu'il n'y eut jamais de sédition dans ce pays, qui eût assez d'importance pour que l'histoire ou les autres monuments publics en aient conservé le souvenir. Le Philosophe tire la troisième preuve de l'excellence de son gouvernement, de la tranquillité de l'État; parce que jamais prince, noble ou magistrat quelconque n'y exerça de tyrannie. Aristote fait encore mieux ressortir les points de ressemblance de la république de Chalcédoine avec celle de Sparte. D'abord dans les fêtes et les repas publics que les citoyens les plus distingués donnoient aux frais du trésor, dans ces deux États, mais, surtout, d'une manière plus généreuse à Chalcédoine, parce que les pauvres n'y contribuoient jamais. Secondement, dans l'élection du roi et du sénat; mais il y avoit cette différence, c'est que chez les Lacédémoniens tout le monde concouroit à l'élection des ephores et qu'il n'y avoit qu'un petit nombre d'électeurs pour la nomination d'un roi; à Chalcédoine il y avoit un plus

dæmoniorum, Cretensium et Calcedoniorum apud Græcos magis fuisse famosas, magis ordinatæ fuerunt secundum virtutem. Est autem Calcedonia civitas in Thracia sita, ubi celebratum fuit concilium quartum sexcentorum triginta Episcoporum sub Leone I, præsentè Martiano principe, quod non fuit sine magna copia regionis facultatem habere ad provisionem tantæ multitudinis prælatorum. Hujus ergo politiam Aristotelis in II. *Polit.*, præfert cæteris, quamvis præcedentes duæ eidem plurimum sint propinquæ, cujus quidem perfectionis et bonitatis Aristoteles tria signa subjungit. Unum quia officiales ejusdem vivebant ordinate, et sua tranquille exequabantur officia cum quadam stabilitate morum. Secundum vero, quod inter eos in ministerio reipublicæ satis videbatur esse concordia, nec unquam est ibi concitata seditio talis, unde dignum esset in

Scripturis, vel quocumque modo de ipsa facere mentionem. Tertium autem argumentum suæ bonitatis sumit Philosophus ex quieto dominio. Nunquam enim inter eos surrexit sive Dominus, sive nobilis, sive cujuscunque potentiæ, qui ibidem tyrannidem exerceret. Subjungit autem Aristoteles communitatem quam habebant Lacedæmonii cum Calcedoniis, sed Calcedonii excellentiori modo. Primo quidem in conviviis et festis, quæ fiebant in demonstrationibus honorabilium personarum quæ faciebant utrique per contributionem, sed Calcedonii honestiori modo, quia sine oppressione pauperum. Secundum autem in quo conveniebant, erat electio seniorum et regis; sed in hoc differebant, quia Lacedæmonii assumebant quoscumque de populo, quos Aphorum vocabant, et erant pauci ad quos pertinebat electio regis; sed Calcedonii plures eligebant et ex melioribus,

grand nombre de citoyens les plus considérables, qu'on appelloit princes, et qui étoient au nombre de cent quatre. On les appelloit princes à cause de leur parfait gouvernement, qui étoit préférable à tous les autres. Le Philosophe les appelle nobles, c'est-à-dire honorables, dont l'office consistoit d'être auprès du roi et de l'élire. Il y avoit encore cette différence avec les Lacédémoniens qu'ils ne prenoient point leur roi dans toutes les classes, ni parmi des gens sans mérite, mais parmi les plus dignes par leur vertu. Aristote en donne la raison, en disant : que ceux que l'on sort de la poussière pour les élever au rang suprême, nuisent à l'Etat, et cela est arrivé plusieurs fois à la république de Chalcédoine, selon ces paroles d'un poëte : « Il n'y a rien de plus exigeant qu'un parvenu. » C'est pourquoi l'Ecclésiaste, chap. IX, regarde ceci comme un grand malheur pour un Etat. « Il y a un mal, dit-il, que j'ai vu sous le soleil, qui semble venir de l'erreur du prince, l'impudent élevé dans une dignité sublime et les riches assis en bas. J'ai vu les esclaves à cheval et les princes marcher à pied comme des esclaves. » De plus, ils ne faisoient point toujours leur choix dans la même famille, parce que la nature fait souvent défaut dans la production des qualités de race; mais les citoyens de cette république prenoient le plus capable et le plus digne, soit prince, soit sénateur, suivant en cela les maximes de la république aristocratique, qui est le gouvernement d'un petit nombre d'hommes vertueux, ce qui étoit surtout vrai à Chalcédoine, parce que le roi décidoit des affaires de l'Etat avec un seulement ou quelques hommes vertueux, sans prendre l'avis du peuple, ainsi que le dit des Romains le premier livre des Machabées, que trois cent vingt hommes choisis dans le peuple décidoient des affaires de la patrie.

Malgré que le roi et les grands de l'état eussent le pouvoir de tout

quos et Aristoteles principes appellabat, et erant in Calcedonia centum quatuor; quos ideo principes nominat propter virtutem sui regiminis, in quo nemo melius principatur. Istos eosdem Philosophus genisios, id est honoratos nuncupat, quorum officium erat et assistere regi, et ipsum eligere. Item in hoc differebant a Lacedæmoniis, quia non eligebant de quocumque genere, nec ex indifferentibus, sed ex eligibilioribus secundum virtutem, cujus rei causam assignat Aristoteles quia de vili loco assumpti ad principatum, ut pluries lædunt politiam et læserunt aliquando Calcedoniam, juxta illud Poætæ : « Asperius nihil est humili cum surgit in altum. » Unde et in *Ecclæs.* scribitur, X, quasi hoc sit in magnum detrimentum regiminis : « Est, inquit, malum quod vidi sub sole, et quasi per errorem egrediens a facie principis,

positum stultum in dignitate sublimi, et divites sedere deorsum. Vidi servos in equis, et principes ambulare quasi servos super terram. » Item, non semper eligebant de eodem genere, quia natura deficit sæpius in successu suæ prolis; sed assumebant Calcedonii ubicumque reperirent meliorem, sive principem, sive genisios, id est honoratos senes, et in hoc imitabantur politiam aristocraticam, quæ est principatus ex paucioribus et virtuosis, quod quidem verum erat apud Calcedonios, quia rex cum aliquibus hominibus honoratis et virtuosis tractabat quæ agendæ erant in civitate non requisito populi consensu, ut de Romanis scribitur in I. *Machab.*, quod consilium agebant trecenti et viginti de multitudine, ut quæ digna sunt gerant.

Quamvis autem istud rex posset cum prædictis honoratis, interdum tamen re-

régler ainsi par eux-mêmes, le peuple étoit consulté de temps en temps, et avoit le droit d'accepter ou de rejeter les lois qui lui étoient présentées, en sorte que la forme du gouvernement étoit ramenée à l'état démocratique, parce que tout cela étoit établi en faveur du peuple. D'autres fois, c'étoit seulement à quelques citoyens qu'étoit remis cet office, et alors le gouvernement étoit oligarchique. On prenoit en effet cinq personnes riches, qu'Aristote appelle pentachontarques, qui devoient choisir cent quatre notables ou illustres. Ce fut ainsi que se gouverna la république de Chalcédoine, ainsi que le font aujourd'hui les villes d'Italie et particulièrement la Toscane. Ce mode de gouvernement fleurit à Rome pendant le temps des consuls. En effet, d'abord on créa deux consuls, ensuite un dictateur et un maître de la cavalerie, comme le rapporte l'histoire, auxquels étoit dévolu le gouvernement civil; ainsi domina la forme aristocratique. Plus tard on institua des tribuns en faveur de la moyenne et de la basse classe, sans lesquels les consuls et les autres magistrats de la république ne pouvoient rien; ainsi se joignit au gouvernement établi la forme démocratique. Dans la suite le sénat reçut le pouvoir de gouverner, bien que les sénateurs eussent été institués dès le principe par Romulus. Car il distribua la population en trois classes, les sénateurs, l'armée et le peuple. Et alors, sous les rois, ils tenoient à Rome le rang des vieillards de Lacédémone, qu'on appeloit Ephores, Bosmoym en Crète, Illustres ou nobles à Chalcédoine, ainsi que nous l'avons déjà dit. Et comme les sénateurs avoient la prééminence sur le peuple, le gouvernement étoit républicain à Rome. Et quand la république étoit opprimée par la puissance de quelques particuliers, comme dans les guerres civiles, le gouvernement étoit oligarchique. Nous

quirebat populum de quibusdam agendis, et licitum erat populo consentire vel non, ita ut locum non haberet, nisi fuisset acceptatum, postquam fuisset propositum populo, et tunc reducebatur status politiæ ad principatum democraticum, quia hæc fiebant in favorem gentis plebeæ. Aliquando vero committebatur aliquid paucis, et tunc principatus oligarchicus vocabatur. Eligebantur enim quinque ex divitibus, quos Aristoteles pentacontarchos appellat, ad quos pertinebat illos centum quatuor assumere honoratos sive genisios, et fuit proprium politiæ Calcedoniorum, quem modum hodie observant civitates Italiæ et præcipue Tuscis. Hic etiam ritus servatus fuit in urbe toto tempore quo consulatus duravit. Primo enim creati sunt consules qui erant duo, postea dictator et magister equitum, ut historiæ tradunt, ad quos pertinebat totum civile regimen, et sic prin-

cipatu aristocratico regebatur. Ulterius inventi sunt tribuni in favorem plebis et populi, sine quibus consules et alii prædicti regimen exercere non poterant, et sic adjunctus est democraticus principatus. Processu vero temporis senatores accepterunt regendi potestatem, licet senatores primo a Romulo sint inventi. Divisit enim totam civitatem in tres partes, in senatores, milites et plebem, et tunc existentibus regibus, in urbe tenebant locum senum qui erant in Lacedæmonia, qui aphorym dicebantur, sive in Creta quos bosmoym appellabant, sive in Calcedonia quos nominabant genisios, ut supra dictum est; et quia senatores cum primis erant in multitudine, ideo tunc principatus Romanorum politicus dicebatur. Quando vero corrumpatur politia per potentiam aliquorum, puta tempore quo exorta sunt bella civilia, tunc regebatur oligarchico principatu.

avons donné ces détails pour faire voir que le gouvernement de la Grèce ressembloit beaucoup au nôtre, même au temps d'Aristote.

CHAPITRE XX.

Règles que donne Aristote à la république de Chalcédoine pour l'élection d'un chef; s'il faut qu'il soit riche ou pauvre. Quels moyens de subvenir à ses besoins, s'il est pauvre. Un seul chef peut-il dominer sur plusieurs Etats?

Le même Philosophe prescrit, pour la république de Chalcédoine, un mode d'élections, pour empêcher qu'elles ne se fassent frauduleusement ou par la voie du sort, mais afin de donner à l'état des chefs vertueux, parce qu'il arrive quelquefois que le sort tombe sur un homme sans fortune, ce qui est dangereux pour un état, comme il le dit lui-même et que nous l'avons prouvé; il est impossible qu'un homme pauvre gouverne avec sagesse et puisse s'occuper comme il le doit de la chose publique. Le besoin lui inspire l'amour de l'argent et le fait manquer à son devoir; et il n'est pas assez maître de lui-même pour avoir cette tranquillité d'esprit, ou, comme le dit Salluste des anciens Romains, que l'esprit agisse avec plus de liberté dans les affaires difficiles. Il nous apprend encore un usage qui se pratiquoit, dit-il dans sa République, à Chalcédoine; c'est que si l'on éliroit un chef vertueux qui fût pauvre, pour lui ôter tout prétexte de s'enrichir d'une manière coupable, on l'entretenoit aux frais du trésor public. Aussi dans tout Etat existe-t-il un budget fourni par la nation, afin que, comme dit saint Augustin sur les paroles du Seigneur, on ne devienne ravisseur en voulant devenir riche, ou bien pris sur les divers impôts qui sont dus aux chefs d'un peuple par droit de nature, comme le prouve l'Apôtre au treizième chapitre de son Épître aux

Hæc pro tanto sunt dicta ad ostendendum regimen Græcorum multum concordare cum nostro etiam tempore Aristotelis.

CAPUT XX.

Quomodo Aristoteles tradit in politia Calcedoniorum documentum de electione principis, utrum dives vel pauper sit eligendus, et qualiter pauper virtuosus sustentari debeat, et utrum uni principi competant plura dominia.

Tradit etiam documentum idem Philosophus in dicta politia Calcedoniorum quantum ad electionem, ut non arte vel fortialiter eligant, sed virtuosos, quia contingit aliquando talem sortem super pauperem cadere, cujus principatus est periculosus, quia ut ipse dicit, et supra est ostensum, impossibile est egentem bene

principari, ac legitime negotiis publicis posse vacare. Propter necessitatem enim inhiat lucris et resilit a virtute, nec sibi ipsi vacare potest ut quiescat animus, seu ut dicit Salustius de antiquis Romanis, sit animus in consulendo liber. Tradit etiam documentum Philosophus quod et Calcedoniæ dicit contigisse in sua *Polit.*, ut si quando reperiretur pauper qui foret virtuosus, ad tollendam occasionem ne se lucris immergat illicitis, ut res publica ei provideat in necessariis; unde et in omni regimine sunt instituta stipendia, sive de ærario publico, ut Augustinus dicit *De verbis Domini*, ne forte dum sumptus quæritur, prædo crassetur; sive de bonis cuiuslibet sub regimine constituti, ut sunt tributa et vectigalia quæ dominis debentur quodam jure naturæ, sicut probat Aposto-

Romains : « Vous leur payez des tributs , dit-il , car ils sont les ministres de Dieu appliqués à cela par leur charge. » Et dans la première aux Corinthiens : « Qui fait la guerre à ses depens ? Qui élève un troupeau sans se nourrir de son lait ? »

Mais ici se présente la question que traite Aristote dans sa République , savoir , si on doit choisir toujours un riche pour occuper le rang suprême , parce que ce seroit fournir matière à la cupidité , la nature humaine étant toujours ambitieuse des honneurs , comme le dit Valère Maxime. Le Philosophe examine très au long cette question importante , et fait la comparaison de l'oligarchie et de l'aristocratie , parce que dans le premier régime on fait choix d'un riche , et dans le second on prend toujours un homme vertueux. Dans une vraie république , on doit toujours préférer l'homme vertueux , qu'il soit riche ou pauvre. Mais il y a moins de péril à prendre un riche , parce qu'il a tout ce qu'il faut pour remplir honnêtement les devoirs de sa charge , tout en gardant les lois de la justice envers ses sujets. Aristote fait encore beaucoup d'observations sur la république de Chalcédoine qu'il compare aux autres , et cependant il finit par y trouver deux sujets d'une juste critique. D'abord parce que le chef de l'Etat avoit plusieurs gouvernements , ce que le Philosophe condamne en prouvant qu'il est préférable et beaucoup plus digne qu'il y ait des chefs pour chaque gouvernement , ou de réunir toute l'autorité entre les mains d'un seul , que d'en donner plusieurs à un seul. On peut en voir la preuve dans les paroles du Philosophe , parce que dans diverses branches d'administration , l'action de l'un est paralysée par celle d'un autre. D'où il pose ce principe qui fournit la preuve de son raisonnement , que pour conserver l'unité de perfection dans une œuvre qui est une , il ne faut qu'un seul agent. Et il en donne deux exemples.

Ius ad Rom., XIII : « Ideo, inquit, tributa præstatis, ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum serviētes. » Item, in I. *ad Cor.* : « Quis, inquit, militat stipendiis suis unquam ? Quis pascit gregem , et de lacte ejus non manducat ? »

Sed tunc movetur quæstio quam Aristoteles tangit in dicta *Polit.* Utrum ad principatum semper dives eligi debeat, quia in hoc datur materia, ut homines sint amativi pecuniarum quocumque modo, eo quod natura humana semper est appetitiva honoris, ut scribit Maximus Valerius. Ad quod ipse Philosophus multa dicit comparans oligarchiam ad aristocratiam, quia secundum primum principatum eligitur dives, juxta secundum semper assumitur virtuosus. Sive ergo pauper, sive dives, dummodo vivat secundum virtutem, assumendus est in vera politia. Sed minus periculum est

de divite, quia instrumenta sibi adsunt humanæ vitæ, per quæ honeste suum potest officium exequi, salva tamen justitia subditorum. Multa alia scribit Philosophus de politia Chalcedoniensi, comparans ad invicem principatus : duo tamen concludit reprehensibilia de ipsis Chalcedoniensibus. Unum, quod sustinebant principem plures principatus habere, quod Aristoteles reprobabat, ostendens multo melius esse, vel dignius plures esse, vel convenire ad unum principatum, quam quod unus habeat plures. Ratio autem hujus ex verbis Philosophi haberi potest ibidem, quia in diversis principatibus actus unius per alium impeditur : unde dat istud principium, ex quo argumentum assumitur quod ab uno unum opus optime perficitur, cujus rei gratia duo ponit exempla. Unum de fistulizantibus, sive cytharizantibus et choreariis, quia in

Le premier, des joueurs de flûte et de lyre, et de chefs de chœur de danse, parce qu'ils se troublent mutuellement dans la danse et la musique. Car une flûte ou une lyre exige un homme exercé dans l'art de la musique et des doigts agiles et délicats. Mais le maître de danse qui bat la mesure n'a pas besoin de tout cela, parce qu'un homme grossier avec ses mains calleuses suffit à cette œuvre. Ainsi de plusieurs chefs qui s'entravent les uns les autres, comme le joueur de flûte et le maître de danse. Il tire un autre exemple d'une armée de terre et d'une armée de mer, qui ne peuvent avoir un même général, parce que leur action est différente. On combat autrement sur terre que sur mer; il faut d'autres armes pour un combat naval que pour une bataille sur terre, et par conséquent l'engagement ne s'y pratique pas de la même manière. D'où il faut conclure qu'il n'est pas bon qu'un seul chef ait plusieurs commandements, et qu'il est impossible qu'il puisse tout gouverner convenablement, à cause de la différence des moyens et de l'action. De plus, il y a toujours défaut de puissance dans celui qui gouverne, parce que l'homme suffit à peine à bien se gouverner lui-même. Car celui qui ne sait pas se conduire lui-même ne peut pas guider les autres, comme dit saint Grégoire. Il est donc très-difficile d'occuper plusieurs emplois, pour les raisons que nous avons déjà données.

CHAPITRE XXI.

Lois de la république de Pythagore, qu'il puisa dans les écrits de Minos et de Lycurque, et comment il dirigea tous ses efforts à accoutumer les hommes à la pratique de la vertu.

Outre ces républiques dont le Philosophe fait mention dans son livre, il y en a une philosophique, dont il ne dit rien, c'est-à-dire celle de Pythagore, qui le précéda de deux générations, d'où il tira son nom de philosophe, comme nous l'apprend Valère Maxime. Car il n'osa

opere sibi contrariantur et in instrumentis. Fistula enim, sive cythara requirit hominem intriligentem in melodiis, et manus agiles et subtiles. Sed chorearius nihil horum requirit, quia sufficit homo etiam rusticanus cum manibus crabrosis. Ita et de diversis contingit dominis quod contrariantur sibi invicem, sicut fistulans choreario. Aliud exemplum introducit de nautico bello et campali, quia non est conveniens ut utrobique sit unus rector, cum non habeant similes actiones. Alius est enim modus pugnandi in campo, et alius in aquis, et alia instrumenta requirit campale bellum, et alia navale, et per consequens alias actiones: unde concluditur inconveniens esse unum dominum habere plura dominia, et ea bene posse gubernare prop-

ter contrarias actiones et instrumenta. Amplius autem et virtus est debilis in agente, quia vix homo sufficit ad sui regimen. Durum est enim ut qui nescit tenere moderamina vitæ suæ, iudex fiat alienæ, ut Gregorius ait. Multo ergo difficilius est habere multa regimina propter causas jam dictas.

CAPUT XXI.

De politia Pythagoræ, quam didicit a prædictis philosophis Minos et Lycurgo, et quomodo totus suus conatus ad hoc fuit, assuefacere scilicet homines ad virtutes.

Præter dictas autem politicas, quas Philosophus tangit in sua *Politica*, invenitur una philosophica, de qua Aristoteles mentionem non facit, videlicet Pythagoræ qui

pas se donner le titre de sage, ni se compter parmi les sept sages de la Grèce, qui lui étoient antérieurs, mais il s'appela le Philosophe, c'est-à-dire amant de la sagesse. D'après le récit de Justin l'Espagnol, après avoir parcouru l'Égypte pour étudier l'astronomie et l'origine du monde, il revint en Crète et passa à Lacédémone, pour étudier les lois de Lycurgue et de Minos, desquels nous avons parlé plus haut, et fonda sa république d'après leurs principes. Après avoir écrit son code de lois, le même Justin rapporte, qu'étant venu à Crotona, ce philosophe ramena ce peuple qu'il trouva adonné à la débauche et à la mollesse, aux lois de la modestie et de la tempérance. Il faisoit tous les jours l'éloge de la vertu et condamnoit le vice, et l'énumération de toutes les villes que ces excès avoient perdues. Et il vint à bout d'inspirer au peuple un tel amour de la frugalité, que quelques-uns d'entre eux, après s'être corrigés du vice opposé, ne pouvoient pas croire qu'ils eussent pu tomber dans de si grands désordres. Cicéron dit de lui qu'il corrigeoit le vice de la luxure dans certains hommes, par la puissance de l'harmonie. Il dit que Pythagore, ayant appris qu'un jeune homme de Taurus, épris d'un fol amour pour une prostituée, passoit sa vie à soupirer sous les fenêtres de sa maîtresse, fit venir un musicien qui joua du psaltérion à six cordes à côté de lui et parvint à lui rendre la raison. Il ramena souvent des femmes séparées de leurs maris et des fils de famille qui avoient fui la maison paternelle, par la puissance de sa doctrine, comme les orateurs chrétiens par la force de leurs prédications, et les saints par la sainteté de leur vie et l'autorité de leur exemple, amènent les gens du monde à embrasser la vie religieuse. Il enseignoit à ceux-ci la chasteté, à ceux-là la retenue dans les mœurs et l'étude des lettres. Il faisoit quitter aux femmes du monde leurs habits précieux et leurs bijoux, et les leur fai-

ipsum præcessit per duas hominum ætates, a quo nomen philosophi exordium habuit, ut scribit Maximus Valerius. Non est enim ausus se nominare sapientem, neque se in numero septem sapientum computare, qui ipsum præcesserant, sed se philosophum appellavit, id est sapientiæ amatorem. Hic, ut tradit Justinus Hispanus, cum peragrasset Ægyptum ad perdiscendos siderum motus originemque mundi, inde regressus Cretam, et Lacedæmoniam profectus est ad cognoscendum leges Minois et Lycurgi, de quibus dictum est supra, et in quibus suam fundavit politiam. Sed præter leges jam dictas, Justinus hoc de ipso scribit, quod Crotonam veniens, populum in luxuriam lapsum sua autoritate ad usum frugalitatis revocavit. Laudabat quotidie virtutem, et vitia reprimebat, casumque civitatum hac peste perditarum enumerabat. Tantum quoque studium ad frugalitatem perdiscendam multitudini persuasit, ut aliquos ex eis luxuriatos fuisse incredibile videretur. Tradit etiam Tullius de ipso, quod quibusdam harmoniis vitia in hominibus extinguebat luxuriæ. Unde dicit quod Tauronitanum juvenem quemdam libidine flagrantem, cum audivisset Pythagoras ad ostium amicæ meretricis insanire, jussit psalterium spondæum canere, et sic eum ad sanam mentem revocavit. Matronarum quoque separatarum à viris doctrinam, et puero- rum a parentibus frequenter habuit, ut de ingressu religionis frequenter contingit ex ignito sermone prædicationis, vel ex virtuosa operatione et excellenti vita doctoris. Docebat autem nunc hos pudicitiam, nunc illos modestiam litterarumque studium. Ut matronæ aureatas vestes cæteraque dignitatis suæ ornamenta deponerent, velut

soit apporter dans le temple de Junon, ainsi que les autres ornements de leur condition, et les lui consacroit, leur disant que le véritable ornement des femmes étoit la pudeur. Après avoir passé vingt ans à Crotone, il alla à Métaponte et il y mourut. Il y étoit dans une telle vénération, qu'on fit un temple de sa maison et qu'on l'honora comme un Dieu. Saint Jérôme dit de lui dans sa réfutation à Jovinien, qu'il eut une fille d'une telle modestie, qu'ayant fait vœu de garder sa virginité, elle se mit à la tête d'un chœur de jeunes vierges, à qui elle enseigna l'honneur et le mérite de la chasteté. Ce qui nous prouve que dans sa république, il ne se proposoit d'autre but que de faire pratiquer la vertu, et tous ses efforts tendoient à y amener les hommes. Aristote enseigne la même chose dans sa République. Et même plus, tout Etat qui s'éloigne de ce but se corrompt infailliblement.

CHAPITRE XXII.

De la doctrine de Pythagore en figures et en énigmes. De deux fidèles amis pythagoriciens.

Saint Jérôme parle encore, dans l'ouvrage que nous avons cité, de différentes lois de Pythagore, tendant à perpétuer sa république sous la forme de maximes et de paraboles à la façon des anciens. « Il faut, dit-il, éviter et écarter, par tous les moyens possibles, les maladies du corps, l'ignorance de l'âme, la gourmandise du ventre, les séditions de la ville, la discorde de la maison, et en général, l'excès en tout. » Telles sont encore les maximes des pythagoriciens. « Entre amis, tout est commun, un ami est un autre nous-même, » et ils s'efforcèrent surtout de réduire ces maximes en pratique. Aussi Valère Maxime raconte de deux pythagoriciens, ou disciples de Pythagore, Damon et Pythias,

quædam luxuriæ instrumenta, omniaque in Junonis ædem deferrent, eidemque consecrarent suadebat, asserens matronarum vera ornamenta pudicitiam fore. Hic autem cum annos viginti esset Crotonæ, Metapontum se transtulit, ibidemque decessit, cujus tanta fuit admiratio, ut de ejus domo templum facerent, ipsunque pro deo colerent. Scribit etiam Hieronymus de ipso, *Contra Jovinianum*, quod filiam habuit tantæ pudicitia, ut virginitatem servans, choro simul virginum jam præisset, easque castitatis instruxit doctrina. Per quod apparet quod in sua politia ad hoc tota sua ferebatur intentio, suusque conatus, ut homines traheret ad vivendum secundum virtutem, quod et Aristoteles in *Politica* docet: quin etiam omnis vera politia corrumpitur, si ab hoc sine declinetur.

CAPUT XXII.

De documentis Pythagoricis sub figuris et ænigmatibus traditis, et de duobus Pythagoricis fidelissimis amicis.

Tradit etiam Hieronymus ubi supra quasdam leges Pythagoricas ob conservationem suæ politia sub quibusdam paradigmis et parabolis more antiquorum traditas: « Fugienda, inquit, sunt modis omnibus et abscindenda, languor quidem a corpore, imperitia ab animo, luxuria a ventre, a civitate seditio, a domo discordia, et in commune a cunctis rebus intemperantia. » Pythagoricorum etiam sunt ista: « Amicorum omnia esse communi, et amicum se alterum esse, » in quo maxime fuit eorum conatus. Unde narrat Maximus Valerius de duobus Pythagoricis, seu Pythagoræ discipulis, Damone et Pythia, quod tam

qui étoient si intimement unis, que l'un d'eux ayant été condamné à mort par le tyran Denis, il obtint de ce roi la permission d'aller chez lui mettre ordre à ses affaires de famille avant de mourir, l'autre ne fit pas difficulté de se faire sa caution auprès du tyran. Au dernier jour du terme fixé pour son retour, comme il n'arrivoit pas, tout le monde accusoit de folie la témérité de celui qui s'étoit dévoué pour son ami. Mais lui affirmoit qu'il n'avoit aucun doute sur la fidélité de l'amitié de celui pour lequel il avoit répondu. En effet, il arriva au jour et à l'heure fixés par le tyran. Denis, saisi d'admiration pour la magnanimité des deux amis, fit grace au condamné, et désireux de s'associer à leur amitié, il les pria de l'y admettre. Saint Jérôme nous transmet d'autres renseignements et d'autres lois de la république de Pythagore, savoir : d'examiner avec soin, le matin et le soir, ce que l'on doit faire et ce que l'on a fait. Il recommande, après Dieu, d'aimer la vérité, qui seule rapproche les hommes de Dieu. Saint Jérôme dit encore dans son commentaire sur l'Ecclésiaste, que Pythagore vouloit que ses disciples gardassent le silence, pendant cinq ans, après quoi il leur permettoit de parler, après qu'ils étoient instruits de sa doctrine. Le même saint Jérôme, dans son traité contre Jovinien, nous transmet deux lois ou deux maximes sous la forme d'énigmes : « Ne dépassez pas la mesure, dit-il, c'est-à-dire n'allez pas au-delà du juste. Ne violez pas la justice. N'attisez pas le feu avec l'épée, c'est-à-dire n'irritez pas par des paroles provocatrices un esprit irrité et plein de colère. Qu'il ne faut vouloir porter le sceptre, c'est-à-dire qu'il faut observer les lois de son pays. On ne doit pas ronger son cœur, c'est-à-dire il faut bannir le chagrin de l'ame. Ne suivez pas les sentiers battus, c'est-à-dire ne suivez pas les errements de la foule. N'ayez point d'hirondelles dans votre maison, c'est-à-dire n'admettez point dans

fidelem inter se junxerunt amicitiam, quod cum alterum eorum Dionysius tyrannus adjudicasset, et is tempus ab eo impetrasset, ut priusquam periret profectus domum res domesticas ordinaret, alter vadem pro altero se tyranno dare non dubitavit. Appropinquante autem diffinita die, nec illo redeunte, cum unusquisque tam temerarium sponsorem stultitiæ damnasset, is nihil se amici constantiam metuere prædicabat. Eodem itaque momento, eademque hora per Dionysium constituta quæ eam acceperat, supervenit. Admiratus tyrannus amborum animum, supplicium remisit, eorumque fidei se conjungi desiderans, eos, ut ipsum in societate suæ amicitiae reciperent, rogavit. Scribit etiam Hieronymus alia documenta seu leges, quas Pythagoras in sua tradidit politia, duorum videlicet temporum maxime curam habere, mane

videlicet et vespere, id est, eorum quæ acturi sumus et eorum quæ gessimus. Post Deum veritatem colendam, quæ sola homines proximos Deo facit. Refert etiam Hieronymus super *Ecclésiast.*, Pythagoricam fuisse doctrinam, ut homines scholastici usque post quinquennium taceant, postea vero eruditi loquantur. Item, alia documenta et leges de ipso reperiuntur sub ænigmatibus tradita, quæ Hieronymus narrat, *Contra Jovinianum* : « Stateram, inquit, ne transilies, id est, ne prætergreddiaris justitiam. Ignem gladio ne foveas, id est, iratum et tumidum animum verbis maledicis ne lacesas. Coronam minime carpendam, id est, leges urbium observandas. Cor non comedendum, id est, mœrorem de animo expellendum. Per viam publicam ne ambules, id est, ne multorum sequaris errores. Hirundinem in domo non

voire amitié les indiscrets et les bavards ; » et beaucoup d'autres lois et maximes semblables, que ce philosophe enseigne dans sa république, relatives plutôt à la direction de l'âme qu'à celle du corps, parce que l'âme une fois bien réglée, les choses du corps sont conduites bien plus facilement. En voilà assez, pour le moment, sur les différentes républiques. Nous parlerons dans les chapitres suivants de la vraie république, dont a parlé le Philosophe ou les autres sages.

CHAPITRE XXIII.

En quoi consiste la bonne république, de laquelle dépend le bonheur du peuple, c'est-à-dire quand toutes les parties de la république sagement réglées se soutiennent mutuellement.

Comme tout se rapporte au gouvernement de la cité, quand on parle de république, son mode d'action dépend donc de la composition de la ville. « Or, une ville, dit saint Augustin dans le premier livre de la Cité de Dieu, est une réunion d'hommes formée par le lien de la société, qui est heureuse par la pratique de la véritable vertu. » Cette définition s'accorde avec la pensée du Philosophe qui met la félicité politique dans le parfait gouvernement républicain, comme on le voit dans le premier livre des Etymologies. Car la vertu, par laquelle un chef républicain gouverne une ville, est comme l'architecte des autres vertus qui sont dans les citoyens, parce que les autres vertus tendent à former celle-là, comme l'art de monter à cheval et de lancer la flèche font le guerrier. Et comme elle est la vertu suprême, son influence produit la félicité publique, comme le Philosophe semble l'enseigner dans l'ouvrage dont nous avons cité le titre. Car il en est d'une vraie et parfaite république comme d'un corps bien sain, dont tous les organes sont d'une santé parfaite. Et si la

habeas, id est, garrulos et verbosos in tua societate non suscipias, » et multa alia documenta vèl his similia leges, quæ in sua politia prædictus Philosophus tradidit magis ordinata ad regimen animæ, quam corporis, qua regulata, corporalia facilius disponuntur. Et hæc ad præsens de diversorum politia dicta sufficiant. Nunc vero de vera vita politica, sive per Philosophum tradita, sive per alios sapientes, in sequentibus est agendum.

CAPUT XXIII.

In quo constat perfecta politia, ex qua accipitur felicitas politica; scilicet quando partes politia sunt bene dispositæ et sibi invicem correspondent.

Quia vero cum de politia agitur ad civitatem refertur, modus agendi de ipsa ex qualitate civitatis dependet. « Civitas au-

tem, » ut Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei*, « est hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata, quæ vera virtute beata redditur. » Hæc autem definitio a sententia Philosophi non discordat, qui in perfecto politia regimine felicitatem ponit politicam, ut ex I. *Etymolog.* patet. Virtus enim qua rector politicus civitatem gubernat, architecta est respectu cujuslibet aliarum virtutum, quæ sunt in civibus, quia cæteræ virtutes civiles ordinantur ad istam, sicut ad militarem equestris et sagittaria. Et ideo in operatione ejus cum sit virtus suprema, consistit felicitas politica, ut Philosophus videtur velle in commemorato jam libro. Sic enim de vera et perfecta politia contingit, quemadmodum de corpore bene disposito, in quo vires organicae sunt in perfecto vigore. Et si

vertu suprême qui est la raison, dirige les autres puissances inférieures et obéissent à sa loi, il y a une certaine douceur et une parfaite jouissance des forces les unes à l'égard des autres, que nous appelons harmonie. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le troisième livre de la Cité de Dieu, « qu'une république ou une ville bien réglée ressemble à un chœur de voix, dans lequel tous les sons s'harmonisant ensemble forment une mélodie agréable et qui flatte l'oreille; » c'est ainsi qu'elle fut établie dans l'état d'innocence, en vertu de la justice originelle en dehors de l'acte de la connoissance divine; d'où résulteroit la félicité intérieure de contemplation et encore maintenant, dans les âmes pieuses, par la vertu de participation, qui les détache tellement de tout, qu'elles ne désirent rien que ce que prescrit la raison et ce qui plaît à Dieu. C'est cette raison qui a porté le Philosophe à assimiler la république au corps naturel et organique, qui a des mouvements dépendants d'un ou de deux moteurs, comme le corps et le cerveau, bien qu'il y ait dans chaque partie du corps une action particulière correspondante aux premiers moteurs et qui leur sert d'instrument, et ce corps, dit-il, est animé par le bon vouloir de la divine munificence, ce qui se fait par la permission de la souveraine justice de Dieu, par les lumières de la raison, c'est ce que confirme encore l'Apôtre dans sa première Épître aux Corinthiens, en disant que « l'Eglise est un corps distinct dans ses parties, mais un par le lien de la charité. » Il faut donc, pour la vraie société ou la république, que les membres soient conformes au chef, qu'il n'y ait point de discordance entre eux et que tout soit réglé dans la ville, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

De plus, entre les causes et les effets, les moteurs et les mouvements, nous remarquons des relations proportionnelles, en raison de

virtus suprema quæ est ratio, cæteras dirigit inferiores potentias et ad suum moveantur imperium, tunc insurgit quædam suavitas et perfecta delectatio virium in alterutrum, quam harmoniam vocamus : unde Augustinus dicit in III. *De Civitate Dei*, quod « respublica sive civitas bene disposita melodiam vocibus comparatur, in qua diversis sonis proportionatis ad invicem, sit cantus suavis et delectabilis auribus, » quæ proprie fuit in statu innocentie regulata ex virtute originalis justitiæ præter actum divinæ cognitionis : unde causabatur contemplativa felicitas, et etiam modo secundum quamdam participatam virtutem in viris perfectis, ut nihil velint nisi quod regula mandat rationis, et quod Deo placet. Et ex hac quidem ratione motus fuit Philosophus, assimilare rempublicam seu politiam naturali et organico cor-

pori, in quo sunt motus dependentes ex uno movente sive ex duobus, ut sunt cor et cerebrum, et tamen in qualibet parte corporis est operatio propria primis motibus correspondens et in alterutrum subministrans : unde hoc corpus divini muneris beneficio animari asserit, et quod summæ æquitatis nutu Dei agitur moderate rationis, quod et Apostolus confirmat in I. *ad Cor.*, ostendens « totam Ecclesiam esse unum corpus distinctum in partibus, sed unitum vinculo charitatis. » Ad veram igitur civilitatem sive politiam requiritur, ut membra sint conformia capiti et ad invicem non discordent, et sint omnia sic disposita in civitate, ut jam est dictum.

Amplius autem in causis et causatis, et moventibus et motis, ita videmus quod est debita proportio ipsorum ad invicem quantum ad influentiam; quia inferiora mo-

leur influence réciproque; parce que les corps inférieurs reçoivent le mouvement en proportion de l'influence du moteur supérieur, et les corps supérieurs se meuvent en raison des lois qui régissent les corps inférieurs, puisque la nature est toujours juste dans son action. Si donc il existe une règle si invariable entre les corps supérieurs et les inférieurs, et en sens inverse, dans toute nature créée, elle doit exister encore d'autant plus parfaitement dans la nature intellectuelle, qu'elle est la plus parfaite entre tous les êtres. Or, si le spectacle d'un tel ordre donne du plaisir à l'ame, il y en aura bien plus encore à l'établir. C'est ce qui fut causé que les Pythagoriciens placèrent l'harmonie dans les corps célestes, comme le dit le Philosophe dans le deuxième livre de son traité du Ciel, à cause de leur marche régulière et invariable, d'où résulte pour l'observateur une indicible satisfaction. Et comme ils croyoient que les astres étoient animés, ils disoient qu'ils étoient heureux, par le fait de l'harmonie céleste. Donc vivre ainsi dans la société est la vie heureuse et parfaite.

Ensuite, l'ordre est l'accord des similitudes et des dissemblances qui donne à chaque chose la place qui lui convient, comme dit saint Augustin dans le dix-huitième livre de la Cité de Dieu. Cette définition nous montre déjà la différence des conditions dans une république, tant pour l'occupation des offices publics que pour la soumission et l'obéissance des sujets. En sorte que l'organisation de la société est parfaite, lorsque chacun jouit de sa liberté et de son rang, selon sa condition. Car de même qu'un édifice est solide, quand ses fondements sont bien assis, de même une république est durable, quand chacun, selon son rang, prince, officiers et sujets, fait ce qu'il doit, selon les exigences de sa position. Et comme il n'y a là aucune opposition, l'Etat sera parfaitement heureux et stable; et c'est là de la félicité républicaine, ainsi que l'enseigne le Philosophe. Jethro, beau-père

ventur secundum superiorein motum, et superiora movent quantum est inferiori conveniens, cum natura non deficiat in necessariis. Si igitur talis est ordo superiorum ad inferiora, et e converso in qualibet natura creata, multo magis esse debet in natura intellectuali, quanto perfectior est inter entia. Si ergo talis dispositio suavitatem facit contemplando, multo magis operando. Et hinc Pythagorici moti fuerunt in celestibus corporibus ponere melodiam, ut Philosophus dicit in II. *De caelo*, propter ordinatos motus quos habent et indeficibiles, unde insurget summa suavitas; et quia ipsa fore dicebant animata, ex hac parte eisdem dabant felicitatem. Ergo sic politice vivere perfectam et felicem vitam facit.

Præterea, ordo est parium dispariumque rerum, sua cuique tribuens dispositio, ut Augustinus dicit, XVIII. *De Civit. Dei*. Per quam definitionem habemus diversum gradum in politia, tam in executione officiorum, quam in subjectione sive obedientia subditorum: unde tunc est perfecta socialis congregatio, quando quilibet in suo statu debitam habet dispositionem et operationem. Sicut enim ædificium est stabile, quando partes ejus sunt bene sitæ, sic de politia contingit quod firmitatem habet et perpetuitatem, quando quilibet in suo gradu, sive rector, sive officialis, sive subditus debite operatur, ut suæ conditionis requirit actio. Et quia ibi nulla est repugnantia, consequenter ibi erit summa suavitas et perpetua firmitas status, et hoc

de Moïse, nous dit dans l'Exode, ch. XVIII, quels magistrats il faut mettre à la tête de la cité ou de la république pour maintenir le peuple dans l'ordre. « Choisissez d'entre tout le peuple des hommes fermes et courageux, en qui repose la vérité et qui aient horreur de l'avarice, et donnez la conduite aux uns de mille hommes, aux autres de cent, aux autres de cinquante et aux autres de dix, et qui soient occupés de rendre la justice au peuple en tout temps. » Puis il ajoute : « Si vous faites ceci vous exécuterez le commandement du Seigneur, vous pourrez suffire à exécuter ses ordres, et tout ce peuple retournera en paix dans sa maison. » Comme si tout consistoit dans la paix de l'ame et la tranquillité de la vie, qui sont les sources du bonheur de l'homme, pourvu qu'on ait, pour gouverner la république, des hommes tels qu'on les dépeint ici. Salluste nous apprend que c'étoit ainsi qu'étoient les chefs du peuple romain ; en sorte que la république, de faible et petite qu'elle étoit, devint forte et puissante, parce qu'il y avoit de l'ordre dans l'intérieur de l'Etat, au dehors un juste gouvernement, une grande indépendance dans les conseils, qui les mettoit au-dessus de la corruption et de la passion. Ces exemples d'un sage gouvernement nous font voir en quoi consiste la bonne et heureuse république.

CHAPITRE XXIV.

Division de la république en trois parties. Saint Thomas traite de chacune en particulier et d'abord comment chacune est indépendante, d'après l'opinion de Socrate et de Platon.

Nous allons traiter ici en particulier chacune des divisions dont se compose la société ou la république. Il faut les envisager sous le rapport de l'ensemble de la société, qui se compose de ses différentes divisions, ou bien au point de vue de son gouvernement intérieur,

est proprium felicitatis politicæ, ut Philosophus tradit. Hos autem tales rectores civitatis sive politiæ pro conservando in pace populo, describit nobis in *Exod.*, c. XVIII, Jethro cognatus Moysi : « Provide, inquit, de plebe viros potentes in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, et decanos, qui judicent populum omni tempore. » Et postea subditur : « Si hoc feceris, implebis imperium Domini, et præcepta ejus poteris sustinere, et omnis hic populus revertetur in pace ad loca sua. » Quasi omnia subsistant in quadam suavitate mentis et pace temporis, ex quibus insurgit felicitas hominis, si tales sint gubernatores reipublicæ quales hic ordinantur. Tales et Sallustius dicit fuisse rectores Ro-

manos, unde respublica ex parva facta est magna, quia in eis fuit domi industria, foris justum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini neque delicto obnoxius. In quibus tales actus virtuosissimi regiminis nobis traduntur, unde perfecta et felix ostenditur politia.

CAPUT XXIV.

Dividit politiam tripliciter et unamquamque partem prosequitur, et primo qualiter in partes distinguitur integrales secundum opinionem Socratis et Platonis.

Nunc igitur de his in specie est agendum, in quæ, sive in quas partes civilitas, sive politia dividitur. Quas quidem oportet accipere vel respectu totius civilitatis, cui partes integrales respondent ; vel res-

ou bien de sa puissance militaire, parce que ces diverses branches du gouvernement prennent chez les historiens et les législateurs des noms différents, selon les administrations auxquelles elles appartiennent. Quant au premier mode de division, nous pouvons prendre le système de Socrate et de Platon, qui partageoient toute la république en cinq parties, savoir : les gouverneurs, les magistrats, les soldats, les artisans et les cultivateurs. La seconde est celle de Romulus, premier roi de Rome, qui, au récit de l'histoire, partagea son peuple en trois classes, le sénat, l'armée et le peuple. La république d'Hippodamus étoit, dit-on, également divisée en trois classes, l'armée, les artisans, et les cultivateurs, ainsi que nous l'avons dit plus haut. On peut admettre ces trois divisions, parce qu'elles sont justes. Car la première qui partage la population en cinq classes, paroît assez raisonnable. Car, si on fait attention aux besoins des facultés de l'ame, sur lesquels repose la nécessité de fonder des villes, on trouvera que cette division est très-complète. Car l'homme est pauvre du côté de l'intelligence qui lui est nécessaire pour vivre dans la vertu, en donnant à sa conduite une sage direction, ce que fait le don de bon conseil, que les philosophes mettent au rang des puissances de l'intelligence. C'est pourquoi il est écrit dans l'Écclésiaste, ch. XXXII : « Mon fils, ne fais rien sans demander conseil, c'est le moyen de t'épargner des regrets. » Aussi de sages conseillers sont-ils la partie la plus précieuse des citoyens d'une république, ce qui les fait comparer par Plutarque à l'œil, qui est la portion la plus noble du corps. Il lui faut encore la puissance de réprimer la concupiscence ou l'affection, qui est ordinairement déréglée dans ses tendances, et que pour cette raison le Philosophe appelle la maladie de l'ame. De là, la nécessité

pectu sui regiminis, aut ut ad negotia ordinator bellica ; quia secundum hanc divisionem diversa sortiuntur vocabula a diversis historiarum scriptoribus et auctoribus legum. Quantum autem ad primum modum tradendi divisionem accipere possumus superius tactam, quæ est Socratis et Platonis, qui totam politiam in quinque colligebant partes. In rectores scilicet consiliarios, bellatores, artifices et agricolas. Aliam autem quæ est Romuli primi principis urbis Romæ, qui, ut historiæ referunt, divisit multitudinem sui populi in tres partes, videlicet senatores, milites et plebem. Politia vero Hippodomi per tria genera hominum didecatur et ipsa constituitur, per bellatores, artifices et agricolas, ut supra est traditum. Harum autem quælibet sustineri potest et rationem habet. Prima enim quæ quinque hominum genera comprehendit, satis videtur conveniens. Si enim vires animæ consideremus, quarum respectu nostra attenditur indigentia, unde accipitur constituendi civitatem necessitas, manifestum est dictam divisionem esse sufficientem. Patitur enim homo indigentiam respectu partis intellectivæ, ut possit vivere secundum virtutem, propter quod est sibi provisa directio in agendis, ad quod ordinator consiliativa, quæ ponitur a Philosopho inter intellectuales virtutes. Unde in *Eccl.* XXXII, scribitur : « Fili, inquit, sine consilio nihil facias, et post factum non pœnitebis, » ideo in republica sive in politia consiliarii sunt optima pars ejus, propter quod a Plutarcho comparantur oculo, qui inter partes corporis est nobilior. Indiget etiam refrænativa concupiscentiæ sive affectivæ, quæ inordinata est, ut ipse Philosophus tradit, unde ipsas ægritudines in VII. *Ethic.* appellat. Et inde necessarii sunt rectores ad corrigend-

d'une autorité qui réprime la malice des hommes, ce qui fait dire à l'Apôtre, « qu'elle ne tient pas inutilement dans sa main le glaive de la justice, pour punir les prévaricateurs. » C'est pour ce motif que les princes et les chefs des peuples ont fait des lois, comme le prouve Aristote et saint Paul, dans son Eptre aux Galates, ch. III : « La loi, dit-il, a été établie contre les malfaiteurs, » et encore : « la loi n'est pas faite pour le juste. »

Il y a encore d'autres nécessités de la vie humaine qui correspondent aux autres facultés de l'ame, le couvert, l'agrément et le vivre. Les deux premiers fournissent aux besoins de la vie sensitive, ce qui est l'office des ouvriers, comme pour la construction des habitations, les vêtements, la chaussure, et tous les autres objets de fabrication qui réjouissent l'ouïe, l'odorat ou le tact, ou fournissent aux besoins de ces sens. Quant à la nourriture nécessaire aux besoins du corps et qui dépend de la partie végétative, les agriculteurs y pourvoient par le pain, le vin, les fruits, les troupeaux de bœufs et de moutons, la volaille qu'ils transportent ordinairement à la ville. L'armée est une portion nécessaire et honorable d'un état, organisée contre les agresseurs des autres parties de la société et pour leur prêter aide et protection. Car l'armée n'est faite que pour combattre les ennemis de la patrie : tellement qu'un citoyen s'y oblige par serment, quand il est admis dans la milice et donne volontiers sa vie pour la défense de la patrie, comme le dit Policrate, en traitant du serment militaire. L'armée est donc nécessaire à un état et la partie principale de la société, parce que son devoir est d'aider au prince à rendre la justice, comme il est dit dans l'auteur que nous venons de citer, et de combattre avec courage et fidélité contre les ennemis de la patrie, et elle est

dum hominum malitiam ; et propter quod Apostolus dicit, quod « non sine causa gladium portat vindex in ira ei qui male fecit. » Ex qua ratione institutæ sunt leges per principes et rectores, ut per Philosophum patet, et ipse Apostolus in Epistola ad Galat., III : « Lex, inquit, propter transgressores posita est, » et iterum : « Justo non est lex posita. » Sunt etiam et aliæ indigentia humanæ vitæ, quæ respondent aliis potentiis animæ, ut est tegumentum, ornamentum et nutrimentum. Duo quidem prima indigentiam supplent partis sensitivæ hominis, quod artificium est officium sive in ædificiis, sive in vestimentis, sive calceamentis, sive quibuscumque aliis artificialibus rebus, quæ aspectum, vel auditum, vel odoratum, sive tactum delectant, vel eisdem conferunt supplementum. Sed ad indigentiam splendendam humanæ vitæ quantum ad nu-

trimentum, quod respondet parti vegetativæ, ordinantur agricolæ sive in pane, sive in vino, sive in fructibus, sive in gregibus, sive in armentis, sive in volatilibus, quæ omnia de jure ad civitatem per agricolas deferuntur et transportantur. Bellatores autem congrua sunt pars politiæ, ordinata quidem contra impulsores aliarum partium et ad ipsarum munimen. Ad hoc enim constituitur miles in civitate, ut se pro sua patria contra hostes opponat, unde ad hoc juramento astringuntur cum ad gradum militare ascendunt, pro republica non recusantes mortem, ut in Policrato traditur, ubi de sacramento militis agitur. Est ergo bellator in republica necessarius, et pars præcipua politiæ ; quia ejus officium est assistere principi pro exequenda justitia, ut dicitur in commemorato libro, et fideliter et constanter contra hostes pugnare pro conservanda patria, et

indispensable à la partie civile d'un état, mais à tous les grades de l'armée elle-même. Toutes ces observations nous prouvent la parfaite organisation de la république de Socrate et de Platon.

CHAPITRE XXV.

Saint Thomas décrit ici les parties constitutives d'un Etat, d'après les idées d'Hippodamus et de Romulus.

On peut encore diviser les deux autres systèmes dont il a été question, parce qu'ils entrent dans le premier qui est complet, ainsi que nous l'avons dit. En effet, dans celui de Romulus, nous voyons que sous le nom de sénateurs, on comprend les chefs politiques, leurs conseillers ou leurs assesseurs et tous les autres jurisconsultes qui leur sont adjoints. Car les chefs d'une république sont plutôt appelés à servir de conseillers que les chefs d'un royaume ou d'un empire. On lit au VIII^e chap. des Machabées, que les Romains avoient coutume de prendre conseil de trois cent vingt hommes du peuple, sur les affaires de l'Etat. Les choses sont ainsi sans doute, parce que le gouvernement républicain ne connoît que la loi, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Et bien que l'autorité royale et impériale soit soumise à des lois, le gouvernement, en certains cas et pour certaines affaires, n'a d'autre loi que la volonté du prince, parce que la volonté du roi fait loi, ainsi que s'exprime le droit. Il faut donc en conclure qu'en république, les hommes de conseil, que nous comprenons sous le nom de sénateurs, sont absolument indispensables. C'est pourquoi Isidore dit au onzième livre du traité des Etymologies, que le nom de sénateur vient de ce que le sénateur conseille et conduit les affaires, et qu'il fait de manière à ce que ses avis favorisent tous les intérêts; saint Augustin, dans sa Cité de Dieu, comprend les vieillards au nombre

sic non solum parti politię, sed toti militaris gradus in republica singulariter est fructuosus. Ex quibus omnibus manifeste patet sufficientia politię Socratis et Platonis quantum ad partes ejus.

CAPUT XXV.

Hic ostendit sufficientiam partium integritatum politię quas Hippodamus tradidit et Romulus.

Sed et de duobus aliis modis jam dictis, adhuc divisio tolerari potest, quia comprehenduntur cum prima, cujus sufficientia est jam ostensa. Et quidem in divisione Romuli cum de senatoribus agitur, rectores accipimus politicos et sapientes eis adjunctos, sive assessores, sive quoscumque alios jurisperitos. Plus enim principes politici sunt consiliativi quam regales vel im-

periales. Sicut et de Romanis scribitur I. *Machab.*, VIII, quod consulebant quotidie trecentos viginti de multitudine, ut quę digna sunt gerant. Cujus ratio esse potest, quia regimen politicum solis roboratur legibus, ut dictum est supra. Regale vero, sive imperiale, etsi legibus gubernetur, in casibus tamen opportunis ac gerendis quibuscumque negotiis regimen consistit in arbitrio principis, quia pro lege habetur quod principi placuerit, ut jura diffiniunt. Concludendum est igitur in dominio politico consiliarios maxime fore necessarios, quos in nomine senatorum includimus: unde Isidorus dicit in II. *Etymolog.*, quod senator a consulendo et tractando est dictus, qui sic se habet ut consulat et nulli noceat; unde et Augustinus, *De Civ. Dei*, senes inter senatores connumerat. Com-

des sénateurs. Cette dénomination embrasse encore toutes les autorités, ainsi que le dit le même Isidore dans l'ouvrage que nous avons cité, d'après les paroles de Salluste, qui appelle les sénateurs, pères conscrits, à cause des soins qu'ils donnoient aux affaires de l'Etat. Car, de même qu'un père gouverne ses enfants, ainsi conduisoient-ils la république. Il est donc constant que sous le nom de sénateurs, que Romulus distinguoit de l'armée et du peuple, il comprenoit les autorités et leurs conseils, que Socrate et Platon distinguent dans leur République. On peut ranger parmi le peuple les artisans et les agriculteurs, parce qu'ils sortent du peuple. Ce classement de la population d'une ville par ces philosophes est très-exact, et s'accorde avec celui de Romulus. Il est un point défectueux dans la division d'Hyppodomus, parce qu'ils ne parle pas des fonctionnaires et de leurs conseils, et on ne peut les classer dans les autres rangs de la société, puisqu'ils y tiennent une place et exercent des fonctions d'un ordre différent. Mais si on observe attentivement sa constitution, il n'y a plus de difficulté. Car, en parlant des juges et de leurs assesseurs, il distingue très-clairement leurs diverses fonctions; et nous pouvons y ranger les autorités et leurs conseils, dont il ne parle point dans la distinction des classes de la société, parce qu'il mentionne seulement celles qui touchent aux besoins de la vie matérielle; en sorte qu'en substance, sa division ne semble pas beaucoup s'éloigner de celles de Socrate et de Platon. Tel est notre avis sur le classement des différentes parties de la population d'un Etat.

Nous avons à y ajouter encore une considération sur l'armée, parce que tous ont parlé de cette partie essentielle d'une nation. On en trouve l'explication dans Végèce, à la fin du 1^{er} livre du traité de l'Art

prehendimus etiam in nomine senatoris rectores, sicut idem Isidorus tradit in præ-nominato jam libro ex verbis Salustii dicentis quod Senatores patres vocati sunt propter diligentem curam regiminis. Nam sicut patres filios, ita illi rempublicam gubernabant. Patet igitur quod in nomine senatorum, quos Romulus distinxit a militibus et plebeis, etiam rectores et consiliarios comprehendit, quos Socrates et Plato in sua *Polit.* posuerunt distinctos; sed in nomine plebis artifices et agricolas accipere possumus, quia utrumque genus de gente plebea accipitur. Et apparet quod divisio multitudinis in civitate per præfatos philosophos a divisione quam fecit Romulus, non discordat. De distinctione tamen Hippodomi jam præacti videtur esse dubium, quia nulla sit ibidem mentio de consiliariis et rectoribus, nec ad partes reduci valent per dictum Philosophum as-

signatas, cum actus et naturæ ipsarum penitus sint diversa; sed si attendimus ad ea quæ ad civilitatem ejus sunt tradita, quæstio facilius solvitur. Pertractat enim de iudicibus et assessoribus, ubi circa ipsos suam ponit distinctionem, et nos ex ea possemus accipere consiliarios et rectores, de quibus pro tanto mentionem non facit cum de partibus agit politiæ, et quod illas partes solum assumit, quæ ad indigentiam referuntur corporalis vitæ: unde et sua positio quantum ad substantiam a prima, videlicet Socratis et Platonis, non videtur differre. Hæc igitur de partibus politiæ ex quibus constituitur, dicta sufficiant.

Unum tamen de eis adhuc considerandum videtur de bellatoribus videlicet, quia omnes politiæ de ista parte faciunt mentionem; cujus quidem rationem habere possumus a Vegetio *De arte militari*, in

militaire, parce que la force armée maintient dans tous les états et toutes les villes, la force et l'indépendance d'un peuple; aussi la république romaine s'affoiblit-elle quand elle eut perdu l'habitude de la guerre, par une paix de vingt ans, après la première guerre Punique: elle énerva tellement le courage des romains, autrefois toujours victorieux, qu'ils ne pouvoient plus se mesurer avec les soldats d'Annibal, dans la seconde guerre Punique.

Après la perte d'un grand nombre de consuls et la défaite de plusieurs armées, ils reprirent enfin le dessus, quand ils se furent de nouveau accoutumés à la guerre. Et il conclut ensuite: il faut donc toujours lever des recrues et les former à l'exercice des armes; car il est prouvé qu'il est bien préférable d'avoir une armée prise dans la nation, que d'employer des troupes de solde. Un Etat ne peut donc point se passer d'avoir une armée, tant pour la tranquillité intérieure que pour repousser les ennemis du dehors; en dehors des avantages qui en résultent pour l'Etat, cette partie des habitants de la nation est d'autant plus honorée, qu'elle est plus nécessaire et qu'elle est plus exposée au danger dans les intérêts de la patrie. C'est pour cela que les vainqueurs seuls étoient couronnés. Aussi sont-ils comparés dans Policrate, à la main, qui est, selon Aristote dans son deuxième livre de l'Ame, l'instrument des organes. Le droit civil accorde aussi lui-même d'immenses privilèges aux soldats sur tous les autres citoyens dans les testaments et les donations et dans toutes les autres transactions, surtout quand ils sont en campagne et en pleine activité de service.

fine I. libri, quia omnes regiones et civitates per bellatores in suo sunt conservatæ vigore, et quod respublica diminuta est per dissuetudinem bellandi in urbe post primum bellum Punicum per annos viginti in pace vitam deducens; unde Romanos ubique victores sic enervavit, ut in secundo bello Punico Annibali pares esse non possent.

Tot itaque consulibus, tot exercitibus amissis, tunc demum ad victoriam pervenerunt, cum exercitium militare condiscere potuerunt, et postea concludit. Semper ergo legendi exercitandique sunt juniores. Utilius enim constat suos erudire armis, quam alienos mercede conducere. Necessarii igitur sunt bellatores omni tempore

in republica, tum pro pace civium conservanda, tum pro incursu hostium evitanda, quorum considerato fructu in republica amplior eis inter cives confertur honor, tanquam magis necessariis ad conservationem politię et propter periculum cui se pro ipsa debent exponere. Propter quod eisdem solis dabatur victoriosus corona. Hinc est quod in Policrato assimilantur manui, quæ secundum Aristotelem in II. *De anima*, est organum organorum. Jura etiam ipsos milites ampliori decorant privilegio inter omnes civiles sive in testamentis, sive in donationibus, seu in quibuscumque negotiis, sed præcipue dum sunt in castris, ac suum exercent officium.

CHAPITRE XXVI.

Saint Thomas traite des autres administrations de la république et donne la raison de leurs différentes dénominations.

Nous allons traiter ici des autres branches administratives de la république comme le modèle de toutes les autres, parce que la république romaine tient le premier rang dans le monde, et que les historiens nous donnent les titres des divers offices après l'expulsion de Tarquin. Ils enseignent que d'abord on institua des consuls, savoir, Brutus, qui contribua le plus à l'expulsion de Tarquin, et Tarquin Collatin, mari de Lucrece, ainsi appelés de ce qu'ils donnoient des conseils aux citoyens, ou de ce que tout doit être fait avec maturité. Ils étoient électifs pour chaque année, ainsi que nous l'avons dit plus haut, afin qu'ils ne devinssent pas tyrans par une longue habitude du pouvoir, et qu'ils fussent remplacés par d'autres plus modérés. C'est pourquoi il y en avoit deux, dont l'un étoit à la tête des affaires civiles et l'autre de l'armée. Mais dans la suite, c'est-à-dire cinq ans après l'expulsion des rois, on créa la dictature, comme l'exigeoient les nouveaux besoins de la ville. Car le gendre de Tarquin ayant formé une armée considérable pour punir l'affront fait au roi, afin d'attaquer la ville et défendre la nation, on institua une nouvelle dignité qu'on appela dictature, dont le pouvoir dépassoit celui des rois et des consuls. Elle avoit encore plus de puissance en durée, puisqu'elle n'étoit renouvelée que tous les cinq ans, tandis que le consulat expiroit tous les ans. Ces dictateurs étoient appelés maîtres par le peuple; l'histoire nous apprend que le premier qui occupa cette dignité fut Jules César. Elle dit encore qu'on institua cette année, un maître de la cavalerie, qui dépendoit du dictateur. Le premier dictateur fut Lamius, et le

CAPUT XXVI.

Agit ulterius de aliis partibus politię respectu regiminis, ubi verba exponuntur diversorum officialium.

De partibus autem politię respectu regiminis, quia romana respublica magis ordinem præcipuum tenuit, et post Tarquinium expulsum a regno gravis officialium ponitur ab historiarum scriptoribus, de ipsis specialiter tanquam aliorum exemplaribus est agendum. Narrant enim primo consules institutos, Brutum videlicet, qui maxime egerat ut expelleretur Tarquinius, et Tarquinium Collatinum maritum Lucretiæ, sic dicti vel a consulendo civibus, vel a regendo cuncta consilio; quos mutandos ideo elegerunt per singulos annos, ut dictum est supra, ut nec insolens diu

maneret, et moderatio cito succurreret. Propter hoc autem duo pares erant, quia unus rem civilem, alter vero rei militaris curam gerebat. Processu autem temporis, id est quinto ab exactis regibus anno. inventa est dictatura, occasione habita aliquis novitatis in urbe. Dum enim gener Tarquini ad vindicandum regis injuriam magnum congregasset exercitum contra civitatem ad confortationem gentis, nova instituta est dignitas quam dictaturam appellarunt, major potestate ac imperio consulatu. Item, tempore excellentior, quia de quinto in quintum annum ipsorum expirabat officium, consulatus autem per annum. Hi dictatores magistri a populo vocabantur, quam dignitatem ferunt historiæ habuisse Julium. Eodem etiam anno tradunt magistrum equitum institutum,

maître de la cavalerie, Spurius Cassius, au récit d'Eutrope. Mais comme les consuls opprimoient le peuple, on institua des tribuns du peuple, comme l'enseigne Isidore au IX^e livre des Etimologies, parce qu'ils défendoient les droits du peuple, emploi qu'occupent les antiates, dans les villes d'Italie, institués pour la défense des droits de la classe plébéienne.

Mais il faut noter ici que les sénateurs existèrent toujours depuis leur création par Romulus. Et comme, d'après l'histoire, les consuls et les sénateurs étoient toujours opposés au peuple, on créa les tribuns en sa faveur. Les historiens mentionnent encore d'autres magistratures de Rome, en particulier Isidore au IX^e livre des Etymologies, c'est-à-dire les censeurs, les patriciens, les préfets, les préteurs, les pères conscrits, les proconsuls, les ex-consuls, les petits censeurs, les décurions, les magistrats et les écrivains publics dont nous allons dire quelques mots de chacun en particulier. La dignité de censeur étoit chez les anciens romains, ce qu'est celle de juge chez les modernes; car il appartient au juge de blâmer et de condamner. On les appela aussi censeurs de la propriété, comme le dit Isidore, appelés ainsi du soin du trésor, qui est un office spécial de la république, soit parce qu'ils servoient de tuteurs, de protecteurs et de curateurs, et qu'ils se chargeoient de toutes les causes et les intérêts de la veuve et de l'orphelin, et s'employoient au partage des biens de la famille. Leur nom de patriciens leur venoit de ce qu'ils prenoient soin de la république, comme un père de sa famille : tels furent les Fabius, dont nous avons parlé plus haut. Le patriciat n'étoit donc point un office public, mais un honorable patronage que les patriciens exerçoient sur une partie de la population de la ville, dans l'intérêt de la patrie. Aussi les droits des peuples élèvent-ils le patriciat au-dessus de toute autre dignité et même

qui dictatori obsequabatur. Dictator autem primus, ut scribit Eutropius, fuit Lamius, sed magister equitum Spurius Cassius. Sexto autem anno, quia consules nimis gravabant plebem, a populis instituti fuerunt tribuni, sic dicti, ut tradit Isidorus lib. IX. *Etymolog.*, eo quod jura populo tribuant, quem locum in civitatibus Italiae tenent antiani, ordinati ad defensionem gentis plebeiae.

Sed advertendum hic, quod senatores semper fuerunt ex quo sunt a Romulo instituti. Unde tradunt historiae, quod quia consules cum senatoribus populo erant infesti, inventi fuerunt tribuni in favorem plebis. Sunt autem et alia nomina officialium urbis, de quibus historiae faciunt mentionem, sed praecipue Isidorus libro IX. *Etym.*, videlicet censores, patritii, praefecti, praetores, patres conscripti, procon-

sules, exconsules, censorini, decuriones, magistratus et tabelliones, de quibus omnibus sub compendio est dicendum. Censoria autem dignitas apud veteres Romanos erat, quae apud modernos est dignitas judicialis, censere enim judicis est. Dicuntur etiam censores patrinoniorum, ut tradit idem Isidorus, a censu aëris appellati, quod est officium specialis curae in civitate, sive in tutoribus dandis, sive auctoribus, sive curatoribus vel quibuscumque causis et negotiis pupillarum et viduarum, vel etiam rebus patrimonialibus dividendis; sed patritii ideo dicuntur, quia sicut patres filijs, sic illi cives romanae republicae curam gerebant, qualis fuit domus Fabia, de qua dictum est supra. Patritiatus igitur non erat officium in republica, sed quaedam paterna reverentia populi ad aliquam progeniem civitatis pro zelo politicae romanae

de la souveraine autorité, de même que le père est au-dessus de toute tutelle. Les préfets sont appelés ainsi, parce qu'ils sont au-dessus de l'autorité des préteurs, ce qui fait confondre ceux-ci avec les préfets. Car cet office renferme toute espèce de fonctions, en sa qualité de puissance législative et exécutive. Cependant l'Écriture sainte ne l'applique qu'aux actes extérieurs, ainsi qu'il est dit au commencement du livre de l'Exode, que Pharaon l'ordonna à ceux qui présidoient aux travaux et aux exacteurs du peuple, en disant : « A l'avenir vous ne donnerez point de paille au peuple pour la fabrication des briques. » Ils étoient appelés préteurs, parce qu'ils faisoient rendre la justice. Les sénateurs étoient appelés pères conscrits, à raison de l'office qu'ils exerçoient. Car selon le récit d'Isidore, quand Romulus eut divisé le peuple en dix curies, il leur établit des chefs, et fit écrire leur nom, en présence de la multitude, sur des tables d'or ; c'est de là qu'ils reçurent le nom de pères conscrits, et il les divisa en trois classes. Les premiers prenoient le titre d'illustres, les seconds celui de vénérables, les troisièmes celui de clarissimes. Il seroit trop long de donner les significations de chacun de ces titres. Les proconsuls furent appelés coadjuteurs des consuls, comme s'ils étoient substitués ou adjoints aux consuls, et ne remplissoient point seulement la charge de consuls, de même que le procureur celle de curateur et d'agent ; le proconsul étoit encore appelé assesseur, en tant que remplissant les fonctions de consul, à son défaut. On appeloit exconsul, celui qui étoit dépossédé de sa charge après l'année écoulée de son consulat ; comme si l'on disoit hors du consulat. Il conservoit cependant quelques vestiges de sa dignité passée, ou quelque immunité, ou quelque marque extérieure, qui le faisoit reconnoître comme ayant occupé cet emploi. Les censorins étoient appelés petits juges, en tant que chargés de l'office de censeurs,

quem gerebant : unde et jura gentium partitatum omni eminentiæ, sive principatui præferunt, sicut pater omni curæ tutoriæ. Præfecti autem dicti sunt, eo quod prætoria potestate præsent, unde et prætores idem quod præfecti dicuntur. Importat enim tale officium omnimodam factionem quasi præcipuus sit operator et executor justitiæ. Scriptura tamen sacra ad exteriores refert actiones, ut in principio Exodi scribitur, quod præcepit Pharao præfectis operum et exactoribus populi, dicens : « Nequaquam ultra dabitis populo paleas ad conficiendos lateres. » Hi autem et prætores vocabantur ex prosecutione justitiæ. Patres autem conscripti appellabantur senatores ratione officii. Ut enim refert Isidorus, cum Romulus ipsos instituit in decem curias, ipsos eosdem elegit, et nomina eorum præsentî populo in ta-

bulas aureas contulit, atque inde nominati sunt patres conscripti, quos etiam in tres ordines distinxit. Primi vocabantur illustres, secundi spectabiles, tertii autem clarissimi, quorum verba exponere longum esset. Proconsules autem dicti sunt coadjutores consulum quasi projecti sive adjecti consilibus, nec consulatu fungebantur simpliciter, sicut nec procurator curatoris sive actoris ; vel proconsul dicebatur assessor, qui vice consulum judicabat. Exconsul vero dicebatur consul amotus ab officio peracto vicis suæ anno, unde exconsul quasi extra consulatum existens. Habebat tamen aliqua fastigia sui consulatus sive alicujus immunitatis, sive alicujuscumque signi eminentiæ, per quod cognoscebatur fuisse consul. Censorini autem minores judices dicebantur, ad actus censoriæ curiæ vel regiminis deputati, de qua dictum est

et que nous avons appelés plus haut les petits censeurs. Les décurions étoient chargés, comme le dit Isidore, de l'office de toute la dignité curiale, parce qu'ils en remplissent les fonctions. Cette dénomination fut donnée à Joseph d'Arimatee, c'est-à-dire noble décurion, homme juste et bon, qui après avoir acheté un linceul pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, lui fit donner une sépulture honorable et pleine de respect. Nous parlerons suffisamment de la magistrature à la fin de ce livre.

Nous allons traiter maintenant des autres fonctions et des emplois subalternes du gouvernement, qui est le tabellion, ainsi appelé, comme le dit Isidore, parce qu'il est chargé de remplir et de garder les tableaux de recensement où sont inscrits les actes du gouvernement ou d'une personne privée. Il est encore appelé écrivain public, parce qu'il est le seul chargé de la tenue des actes publics, ce que les lois appellent officier public. Nous n'avons plus qu'à parler de la dernière fonction du gouvernement, appelée scipion, qui signifie bâton, d'après l'étymologie du mot, qui sert comme d'appui et de soutien à celui qui en est chargé, et dont se servoit le père de Cornélius Scipion. On dit que ce magistrat étoit aveugle, et qu'il venoit au forum en tâtonnant avec son bâton, ou un scipion. Ce fut par cette similitude avec son père, que son fils Publicus Cornélius fut appelé Scipion, parce qu'il défendit la république contre Carthage et Annibal. Il fut nommé l'Africain, parce qu'il soumit toute l'Afrique aux Romains, pour le distinguer de son neveu Scipion, qui subjuga l'Espagne et reçut le nom de Lucius Cornélius de Numance, parce qu'il détruisit la puissance de Numance. Saint Augustin écrit dans la Cité de Dieu, qu'il y eut encore un troisième Scipion, surnommé Nasica, frère du grand Scipion, qui empêcha la ruine de Carthage, disant qu'elle étoit

supra quasi inferiores censes; sed decuriones ad omnem actum curialis officii sic dicti, ut dicit Isidorus, quia sunt de ordine curiæ, et quia officium curiæ administrant; sic vocatus est Joseph ab Arimatea, nobilis videlicet decurio, ac vir justus et bonus qui pro domino nostro Jesu Christo mercatus sindonem officiosissimam et reverendissimam contulit sepulturam. De magistratu autem in fine superioris libri satis est declaratum.

Nunc autem agendum est de altero officio et infimo cujuscumque regiminis, quod est tabellio, sic dictus, ut tradit Isidorus, quoniam portitor sit tabellorum et susceptor, in quibus acta geruntur sive reipublicæ sive personæ privatæ. Idem etiam et scriba publicus vocatur, quia ea solus scribit gesta quæ publica vocantur, quem et jura gentium servum publicum appellant. Restat autem de uno solo nomine dignitatis diffi-

nire quantum ad regimen politiæ, quod scipio appellatur, quod quidem secundum proprietatem vocabuli baculus dicitur cui quasi ad sui ducatum innititur et sustentatur, quod pater Corneli Scipionis indiguit. Hunc autem patrem tradunt historiæ fuisse cæcum, unde cum baculo sive scipione veniebat in forum. Ad hujus igitur similitudinem filius ejus Publicus Cornelius, quia sustentavit rempublicam contra Annibalem et Carthaginem, vocatus est Scipio; et quia totam Africam subjugavit Romanis, dictus est Scipio Africanus ad differentiam alterius Scipionis nepotis ejus, qui Hispaniam devicit, et vocatus est Lucius Cornelius Numantinus, a Numantia quam subjecit ac prostravit. Scribit etiam Augustinus I. De Civit. Dei, tertium fuisse Scipionem, qui et Nasica est vocatus, frater majoris Scipionis, qui ne Carthago destrueretur prohibuit, asserens ipsam esse medicinam

la ressource de Rome. On voit donc que l'origine du nom de Scipion prit sa source dans la haute réputation de ces grands personnages. Les législateurs appelèrent scipion, la verge que le prince tient dans sa main ainsi que le sceptre, comme emblème de la victoire que le grand Scipion obtint toujours. Et Isidore rapporte au dix-septième livre des Etymologies que les triomphateurs portoient une toge et un manteau de pourpre et tenoient en main le sceptre et le scipion, en souvenir de la victoire de Scipion. Voilà ce que nous avons à dire des titres des divers offices publics du gouvernement.

CHAPITRE XXVII.

Considérations sur l'armée, sous un triple point de vue.

Il nous semble qu'il est convenable de parler de l'armée, qui est une branche indispensable du gouvernement, ainsi que nous l'avons déjà démontré. Bien organisée, elle offre un tableau où règnent l'ordre et la beauté, et satisfait l'esprit, de même que l'âme y puise de la vaillance et une grande ardeur à entreprendre des choses difficiles. C'est pourquoi Salomon, dans le Cantique des Cantiques, compare une armée rangée en bataille à l'éclat et à la beauté d'une jeune épouse. « Tu es belle et parée, dit-il, fille de Jérusalem, terrible comme une armée rangée en bataille. » Car la beauté séduit tellement, qu'elle excite, qu'elle enthousiasme jusqu'au point de faire tout oser sans crainte, comme on le voit dans la passion de l'amour. Ainsi arrive-t-il d'une armée bien organisée, et Salomon l'appelle terrible, soit qu'on applique cette expression à une épouse ou à une armée, pour le motif exposé plus haut. C'est pourquoi il ne paroitra pas déplacé de traiter de l'armée, parce qu'elle fait la gloire d'un Etat,

Romanis. Ex his igitur propter probitatem tantorum virorum considerato principio, unde nomen Scipionis ortum habuit, scipionem legislatores vocarunt virgam, quam princeps portat in manu cum sceptro quasi semper victoriosus, ut ille magnus Scipio fuit. Unde narrat Isidorus in XVII. *Etymologiarum*, quod triumphantes purpuram palliatam et togatam habebant vestem, et scipionem cum sceptro gerebant in manu ad imitationem victoriæ Scipionis. Hæc igitur de nominibus dignitatem respectu regiminis in tantum sint dicta.

CAPUT XXVII.

Hic declarat de partibus politis quantum ad bellatores, quos distinguit secundum triplicem considerationem.

Sed et de partibus ordinatis ad bellum, quæ sunt partes politis, et eidem necessa-

riæ, ut superius est probatum, congruum videtur tradere : quæ quidem bene dispositæ pulchritudinem et decorem causant, delectationem generant. Ex quo etiam ingens cordis augmentum, audacesque reddunt animos ad arduorum aggressum. Unde Salomon in *Canticis*, exercitum dispositum ad bellandum pulchritudini sponsæ assimilât et decori : « Pulchra, inquit, es et decora filia Jerusalem, terribilis ut castrorum acies ordinata. » Sic enim pulchritudo allicit, ut extasim faciens nihil aggredi timeat vel formidet, quod in excessivis amantibus maxime est manifestum. Ita etiam de acie bene ordinata contingit, et ideo ipsam terribilem vocat, sive ad pulchritudinem sponsæ, sive ad aciem referens ex causa jam dicta. Propter quod non immerito de dictis partibus est agendum, quia ad ornatum faciunt politis ; et quia

et que le soldat a particulièrement besoin d'être maintenu par de bonnes lois, à cause du difficile et terrible métier qu'il exerce. Aussi est-il bon que l'armée soit divisée en différents corps, commandés chacun par un chef, qui le dirige et le guide dans les combats. C'est ce que Végèce enseigne dans le premier livre de son traité de l'Art militaire, où il divise l'armée en légion, en donnant le commandement de deux à un général ou à un consul. La légion est divisée en dix cohortes; mais la première cohorte supérieure aux autres par le nombre et la valeur de ses guerriers, marche en tête de la légion. Car elle se compose, comme dit Végèce, d'hommes remarquables par leur instruction, et il en est ainsi, selon cet auteur, afin d'inspirer plus de confiance à l'armée, puisque ces généreux guerriers sont au premier rang dans les combats, et parce qu'il faut plus d'habileté et d'expérience pour braver les dangers où est exposé le sort de toute l'armée. Cette première cohorte a pour enseigne l'aigle romaine, étendard de toute la légion; ce qu'observèrent les empereurs qui suivirent dans la suite. La raison en est dans ce que dit Végèce, que la tactique militaire des Romains étoit de mettre sur le front de l'armée des troupes légères de voltigeurs. Or, parmi toutes les ailes d'oiseaux, celles de l'aigle sont les plus fortes. On peut encore l'expliquer par cette raison, qu'ils étoient les maîtres du monde, par la volonté de Dieu qu'ils doivent invoquer continuellement, comme faisoit le prince Judas Machabée, qui avant de combattre imploroit le secours du ciel, ce qui leur est très-nécessaire à cause des dangers auxquels ils sont continuellement exposés, soit encore parce qu'ils méritent de remporter la victoire, parce qu'ils exposent leur vie pour le salut de la patrie. Ezéchiel dit de cet aigle, en parlant de Nabuchodonosor, prince d'Orient :

homo in bello præcipue regimine indiget propter difficilem et terribilem actum quem exercet, inde opportunum videtur in castris exercitum dividere in numerum certum, cuilibet assignando ducatum, per quem regatur et dirigatur ad pugnandum cum hostibus. Quem quidem accipere possumus a Vegetio in I. lib. *De re militari*, ubi exercitus dividitur in legiones, in quod dicit duas sufficere cuilibet duci vel consuli, legionem dividit in decem cohortes; sed cohors prima numero et merito antecedit. Nam genere quidem et litterarum instructione viros electissimos quærit, ut idem tradit Vegetius; quod pro tanta dicit, ut castra magis confidant, si tanti viri in prima exponantur acie; et quia maxime requiritur sapientia, ubi periculum totius dependet exercitus. Hæc autem cohors aquilam suscipit signum præcipuum Romanorum castrorum, et totius legionis insigne:

quod et imperatoribus posterioribus est relictum, cujus quidem ratio assignari potest, quia, ut idem dicit Vegetius, militaris romana disciplina primas acies faciebat alares. Inter omnes autem avium alas aquilinæ sunt fortiores. Vel aliter dici potest, quod ideo signum aquilæ eis traditur ex præminetia, videlicet in mundo, quantum ad dominium propter cælestem et divinum effectum, quem implorare debent continue, ut faciebat illic princeps Judas Machabæus, qui in pugnando auxilium de celo petebat, quod præcipue eis competit propter periculum cui se committunt, vel quia merentur apud Deum ut sint victoriosi, eo quod morti se exponunt pro populo. De qua aquila dicitur in *Ezechiel*. loquente de Nabuchodonosor Orientis monarcha: « Aquila grandis, magnarum alarum, longo membrorum ductu, plena plumis et varietate, venit ad Libanum, et

« Une grande aigle à la vaste envergure, au plumage varié, fondit précipitamment sur le Liban et arracha la moelle d'un cèdre. » Végèce donne ensuite le chiffre de la première cohorte, qu'il appelle millénaire, parce qu'elle étoit composée d'onze cents fantassins et de cent trente-six cavaliers. Il nomme les autres cinq-centenaires, parce qu'elles se composent chacune de cinq cent cinquante-cinq hommes de pied et de soixante-six cavaliers, afin que chaque cavalier puisse appuyer un nombre déterminé de fantassins. Il place ensuite les meilleurs soldats dans la cinquième cohorte, parce que, de même que la première occupe l'aile droite, celle-ci tient l'aile gauche. Il donne encore une foule de détails qu'il seroit trop long de rapporter et que les termes qu'il emploie, qui ne sont plus en usage de notre temps, auroient besoin d'explication. Mais cet abrégé doit suffire pour cette matière.

En effet, si la population d'un État a besoin, pour être gouvernée, d'être distribuée selon les classes et le nombre des citoyens, à plus forte raison d'une armée dont la conduite est si dangereuse et si difficile; soit à cause de son but qui tend à une fin terrible, qui est de donner la mort, soit à cause du danger des ennemis qui l'entourent. C'est ainsi qu'on voit dans l'Exode, que Jéthro, beau-père de Moïse, lui conseille de partager entre plusieurs le soin de juger le peuple, en disant : « Donnez-leur des hommes puissants, qui aient horreur de l'avarice, imposez-leur des tribuns, des centurions et des cinquante-naires et d'autres à qui vous donnerez dix hommes à juger. » C'est ainsi que Judas Machabée, pressé par l'ennemi, divisa son armée de façon, en donnant des chefs à chaque corps, c'est-à-dire des tribuns, des centurions, des pentachontarques et des décurions. Cette tactique est assez convenable à la division d'une armée, en sorte qu'un corps en contient un autre et qu'ils puissent facilement se réunir au moment

tulit medullam cedri. » Post hoc subdit Vegetius numerum primæ cohortis, quam millenariam vocat, eo quod mille centum pedites in eo sunt, equestres autem centum triginta sex. Cæteras autem vocat quinquagenarias, quia in qualibet ponit quingentos quinquaginta quinque pedites, equestres autem sexaginta sex, ut quilibet eques certum numerum peditum habeat. Disponit etiam in quinta cohorte milites fortiores, quia sicut prima dextrum tenet cornu, ita et quinta sinistrum. Multa alia dicit ibi Vegetius quæ enumerare nimis esset longum, et verba ejus tanquam inusitata modernis temporibus majori indigerent expositione. Hæc autem tantum ad præsens sufficiant.

Quod si multitudo populi in politia sub certis limitibus in gradu et numero disponitur quantum ad sui directionem, multo

magis in castris, in quibus maxima et periculosissima est difficultas regiminis, tum ex parte operis quod eis incumbit, quia ad finem terribilium ordinatur, quod est mors; tum ex parte hostium qui infestant. Unde sicut in *Exod.* consultitur Moysi a cognato suo Jethro, ut onera divideret per officia diversa in judicando populum, ubi ait : « Provide viros potentes, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios et decanos qui judicent populum. » Ita et Judas Machabæus cum infestaretur ab hostibus, sua castra divisit in eodem numero constituendo duces, per tribunos videlicet, centuriones, pentacontarchos et decuriones, qui quidem numerus satis proportionatus est militibus ad distinctionem exercitus : unde unus in altero continetur, ut facilius sit ad conjunctionem unius cum altero, cum bellandi

de l'attaque, s'il est besoin. Mais l'ordre d'un front de bataille que fait Végèce, ne s'applique qu'aux batailles en rase campagne, quoiqu'il réduise les cohortes aux centuries et aux décuries, pour certains motifs et de graves raisons.

CHAPITRE XXVIII.

Des titres des chefs et du nombre des cohortes; ce que signifie chacune de ces choses.

Puisqu'il s'agit des titres que portoient les chefs de l'armée, nous allons examiner quels sont les noms que leur donnent l'Écriture sainte, la république romaine et ceux qu'ils portent de notre temps. D'abord, le tribun tire son nom de tribu, d'après Végèce, parce qu'il étoit à la tête des soldats que Romulus s'étoit choisis et qui étoient tirés de la tribu. Isidore dit, au contraire, au neuvième livre de son traité des *Étymologies*, que les tribuns furent appelés ainsi, parce qu'ils rendoient la justice au peuple. C'est pourquoi on institua les proconsuls dans son intérêt. Il est dit ailleurs que les tribuns furent nommés ainsi, parce qu'ils commandoient un corps de mille hommes, qu'ils portoient chez les Grecs le nom de *καλιάρχος*, comme les centurions, parce qu'ils avoient cent hommes sous leurs ordres. Végèce ne dit rien des centenaires ou des pentachontarques, ce qui est la même chose. Mais l'Écriture sainte en parle dans les livres que nous avons cités et au quatrième livre des Rois, en racontant comment le feu du ciel les consuma, à la prière d'Héli, comme ils ne l'avoient que trop bien mérité. Végèce met au même rang et fait habiter sous la même tente les décanes ou les décurions, ainsi appelés, parce qu'ils étoient chargés du soin de dix soldats dans les camps. Les dénominations générales d'une troupe d'hommes armés pour les combats sont l'armée, qui

necessitas hoc requirit. *Distinctio vero quam facit Vegetius ex dispositione acierum, attenditur cum campale bellum ordinatur, licet etiam ipse cohortes ad centurias reducat et decurias, ex certis causis et rationibus.*

CAPUT XXVIII.

Hic declarat de nominibus ducum et de numero cohortum, et quid significat unumquodque.

Sed quia de nominibus agitur ducum, videndum est de ipsis, prout Scriptura sacra denominat, et Romana respublica ac moderni describunt. Et primo quidem de tribuno, quod quidem nomen dicit Vegetius ex tribu originem habere, quia præerat militibus quos Romulus elegerat, qui ex tribu originem traxerunt. Isidorus au-

tem in IX. *Etymolog.* dicit, quod tribuni dicti sunt, quod plebeiis jura præbent : unde in favorem eorum sunt instituti proconsules. Alibi vero dicitur quod tribuni dicebantur qui mille militibus præerant, quos Græci chyliarchos appellant, sicut centuriones a centum militibus sunt nominati. De quinquagenariis, sive pentacontarchis, quod idem est, Vegetius mentionem non facit, sed Scriptura sacra in præfatis jam libris et in IV. lib. *Reg.*, quos ad imprecationem Helie juxta eorum meritum flamma combussit; sed decanos, sive decuriones sic dictos, quod decem militum curam habent in castris, Vegetius sub uno contubernio et uno papillione disponit. Nomina vero generalia multitudinis armatorum ad pugnaudum dispositæ hæc sunt, videlicet exercitus ab exercitio sive

vient de ce qu'ils sont appliqués à l'exercice des armes. Il faut ces deux choses, en effet, dans un camp, dont le nom vient de celui de chasteté, parce que, comme le dit Isidore, on doit y réprimer la débauche. On éloignoit soigneusement, en effet, des camps toute occasion de luxure, lorsqu'on marchoit à l'ennemi, ainsi que nous l'apprend Végèce. Aussi l'armée des Israélites fut-elle vaincue par les Madianites, parce qu'elle s'étoit corrompue dans un commerce criminel avec les filles de ce peuple, comme on le voit au livre des Nombres. C'est pourquoi on lit dans le Deutéronome, que le Seigneur se promenoit au milieu du camp des Israélites, afin qu'il fût saint et qu'on n'y vît aucune souillure honteuse. Ou bien les camps étoient-ils appelés ainsi, parce qu'ils servoient à la défense de l'armée, sur les montagnes ou dans les vallées, entourés d'enceintes fortifiées, ainsi qu'avoient coutume de le faire les généraux romains quand ils marchaient à l'ennemi. Aussi l'armée avoit-elle des pionniers, des charpentiers et des maçons, afin d'être fournie dans le besoin de tout ce qui étoit nécessaire à son entretien et à sa défense.

On emploie encore un autre terme pour désigner une troupe de soldats, c'est celui de légion, ainsi nommée parce qu'elle se formoit par élection, comme le dit Isidore, parce que son contingent étoit rempli au choix des autres soldats, qui prenoient parmi eux les plus braves et les plus expérimentés. La légion ou l'armée se compose de plusieurs divisions, dont chacune reçoit un nom particulier que nous transmet Végèce au deuxième livre de son traité, et Isidore dans le neuvième livre des Etymologies, tels que le manipule, qui étoit un corps de deux cents soldats, ainsi appelé parce qu'il attaquoit l'ennemi le matin; ou parce qu'il avoit pour enseigne une gerbe de blé ou de toute autre herbe des champs, et dont parle Lucain dans ce vers : *Convocat armatos ad signa manipulos*. Les autres sont appelés

ab exercitando dictus. Utrumque enim in prædicta requiritur multitudo, vocantur et castra a castitate dicta, ut tradit Isidorus, eo quod ibi debet castrari libido. Subtrahebantur enim delicæ a castris, cum incumberet hostium pugna, ut Vegetius scribit, unde castra filiorum Israel devicta fuerunt a Madianitis, quia fornicati sunt cum filiabus eorum, ut scribitur in *Numer.* Propter quod in *Deuter.* scribitur, quod Dominus ambulabat in medio castrorum Israelitici populi, ut sint castra eorum sancta, nihilque in eis appareat fœditatis. Vel castra dicebantur propter munitionem exercitus in aggeribus et vallibus, ac aliis clausuris fortissimis, quibus Romani principes utebantur cum invadebant hostes. Propter quod fossores, fabri

ac latomi assumebantur ad militarem disciplinam, ut haberent in promptu artifices necessarios ad tuitionem exercitus.

Est et aliud nomen, per quod et multitudo pugnantium exprimitur, videlicet legio ab electione dicta, ut tradit Isidorus, eo quod milites in ea contenti eligebantur ab aliis tanquam magis experti. Quædam autem alia nomina sunt partium legionum sive exercitus, quæ a Vegetio traduntur in II. lib., et ab Isidoro lib. IX, ut manipulus, qui est numerus ducentorum militum, sic dictus, quod mane hostes impeteret, sive quod pro signo manipulos stipulæ, sive alicujus herbæ ferret secum, de quibus Lucanus : « Convocat armatos extemplo ad signa manipulos. » Alii vocantur velites a volitando dicti propter suam agi-

vélites, à cause de leur légèreté. Car la république romaine conservoit dans ses légions des jeunes gens agiles, que les cavaliers prenoient en croupe à la vue de l'ennemi, et qui, sautant à terre subitement, mettoient le désordre dans l'armée ennemie. Isidore nous apprend que ces soldats firent beaucoup de mal à Annibal, en tuant la plus grande partie de ses éléphants. Ainsi fit Eléazar, dont il est parlé au premier livre des Machabées, qui, dans l'attaque du camp royal, se précipita au milieu d'une légion, fondit sur un éléphant couvert des insignes royaux, et le tua. Un autre corps de troupes étoit appelé ligne, à cause de son intrépidité à percer les rangs des ennemis, dont l'Écriture fait souvent mention. Ainsi nous lisons au livre des Paralipomènes d'une tribu du peuple d'Israël, qu'elle attaquoit toujours l'ennemi en ligne de bataille. Il y en a encore un qu'on appeloit coin, parce que c'étoit un bataillon rangé en forme de coin formant une masse compacte et très-utile dans les batailles, et dont il est écrit dans le Deutéronome, que chacun préparoit ses coins d'armée à la guerre, d'où vient peut-être l'expression moderne de connétable, comme formant une tête de coin inébranlable, c'est-à-dire forte et courageuse. Il est encore une nouvelle dénomination de la première cohorte usitée en Allemagne, comme formée sur le modèle de la cohorte romaine, dans laquelle étoient admis des hommes distingués par leurs richesses, leur naissance, leur éducation et leur courage, comme dit Végèce, qui avoit à sa tête un tribun habile dans l'art de la guerre, éminent par la force du corps et la pureté des mœurs, appelée triangle, destinée à enfoncer l'ennemi. Végèce donne, dans le second livre de son ouvrage, beaucoup de détails sur les officiers qui commandent les camps, mais on se contentera du peu que nous en don-

litatem. Romana enim respublica quosdam juvenes agiles habebat in militia legionum, qui cum invaderent hostes, consedebant post equitum terga, tunc subito desilientes de equis turbabant hostes. Tales autem milites Annibali, ut scribit Isidorus, multum fuerunt infesti, per quos elephanti ejus in majori parte sunt interempti: qualis fuit ille Eleazarus, de quo traditur in I. Machab., quod exiliens in medium legionis contra castra regis Antiochi, bestiam invasit elephantinam loricatam lorice regis, ipsamque bestiam occidit. Est et aliud genus armatorum, quod acies nuncupatur ab acuitate in aggrediendo hostes, de quo Scriptura sacra sæpius mentionem facit: unde et de una tribu Israelitici populi scribitur in Paralipom., quod egrediebantur ad pugnam in acie provocantes contra hostes. Aliud etiam nomen est, quod cuneus appellatur quasi coiteus, quod est in unum

collecta multitudo ad pugnandum et maxime necessarius in bellando, de quo in Deuter. dicitur, quod unusquisque suos cuneos præparabat ad bellum, a quo forte conostabulus vocabulum trahit apud modernos usitatum, quasi caput cunei stabilis, hoc est constantis et fortis. Est et aliud nomen novum apud Tuscos de prima cohorte, et quasi ejusdem Romanæ cohortis similitudinem gerens, qua censu, genere, litteris, forma, virtute pollentes milites innitebantur, ut dicit Vegetius, cui tribunus præerat armorum scientia, virtute corporis, ac morum honestate præcipuus, quam trapellum dicunt, ad perforandum acies hostium appellata: hoc enim verbum trapellationis importat. Sed et de officialibus castrorum multa tradit Vegetius in II. lib., sed hæc quæ dicta sunt sub compendio, ad præsens sufficiant, quantum pertinet ad politicæ tractatum in hoc quarto

nons dans ce quatrième livre, quant à ce qui regarde le gouvernement de la république. Il reste encore à parler de la partie financière, c'est-à-dire de la tenue de la maison, ce qui est l'affaire du père de famille et qui constitue un article à part et distinct de toutes les autres autorités. Ce qui exige un traité particulier divisé en livres, en chapitres et en titres, selon l'occurrence de la matière, et que le Philosophe traite de cette façon. Et enfin un traité des qualités nécessaires à chaque branche du gouvernement, par rapport aux sujets, aux princes, aux autorités et aux sujets fidèles. C'est ainsi que le demande l'ordre d'un traité de l'Art de bien vivre, et qui ne doit pas être traité en passant et selon les circonstances, comme l'ont fait quelques auteurs, parce que ceci embarrasse le lecteur, et est contraire aux bonnes règles d'un ouvrage.

Fin du vingtième Opuscule, c'est-à-dire du gouvernement des princes, de saint Thomas d'Aquin, de l'ordre des Frères prêcheurs, à la reine de Chypre.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

libro. Restat ulterius de principatu œconomico, hoc est de regimine domus, quod est petrisfamilias, qui quidem materiam habet omnino distinctam ab aliis principatibus. Et ideo congruum videtur hoc per se opus componere, distinguendo per libros sive tractatus et sua capitula, prout natura facti requirit, qua in re Philosophus eundem modum tenet. Et ultimum de virtutibus quæ requiruntur ad partes regiminis in quocumque genere sive sint subditi, sive

rectores, sive principes, sive subjecti fideles; quia sic requirit ordo doctrinæ in arte vivendi, et non simul ac mixtim tractare de ipsis ut quidam fecerunt, quia hoc est impedire intellectum discantis, et est contra normam dicentis.

Explicit Opusculum vigesimum, videlicet de regimine principum, B. Thomæ Aquinatis, ordinis prædicatorum, ad reginam Cypri.

OPUSCULE XXI.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LE GOUVERNEMENT DES JUIFS, A LA DUCHESSE DE BRABANT.

CHAPITRE PREMIER.

J'ai reçu de votre Excellence une lettre qui m'a fait comprendre toute la pieuse sollicitude que vous mettez à bien gouverner vos sujets et le religieux attachement que vous avez pour les frères de notre ordre. En la lisant j'ai remercié Dieu d'avoir mis au fond de votre cœur l'instinct de si nobles qualités. Il m'a été impossible jusqu'à présent de répondre à certaines questions que vous m'adressiez dans cette même lettre, soit à cause du défaut de temps, que mes études absorbent tout entier, soit parce que j'eusse désiré que vous eussiez demandé l'avis d'hommes plus habiles que moi, dans ces matières. Mais parce qu'il eût été inconvenant de ma part de mettre de la négligence à ne pas seconder vos efforts dans une intention si louable, ou de paroître ingrat et indigne de vos bontés, je m'empresse de satisfaire à vos demandes, sauf meilleur avis. Votre Excellence me demandoit donc premièrement, s'il est permis quelquefois, et dans quelle occasion, d'exercer des exactions envers les juifs.

On peut répondre à cette question posée en sens absolu, que : bien que les juifs, comme le disent les lois, soient dignes du châtimement qui leur est infligé et qu'ils soient condamnés à une servitude perpétuelle et que leurs maîtres puissent s'emparer de leurs biens, comme

OPUSCULUM XXI.

EJUSDEM DOCTORIS, DE REGIMINE JUDÆORUM, AD DUCISSAM BRABANTIÆ.

CAPUT I.

Excellentiæ Vestræ recepi litteras, ex quibus et piam sollicitudinem circa regimen subditorum vestrorum, et devotam dilectionem quam habetis ad fratres nostri ordinis, plenarie intellexi, Deo gratias agens, qui vestro cordi tantarum virtutum semina inspiravit. Quod tamen in eisdem a me requirebatis litteris, ut vobis super quibusdam articulis responderem, utique mihi difficile fuit, tum propter occupationes meas, quas requirit operatio lectionis, tum quia mihi placeret, ut super his requireretis aliorum consilium magis in ta-

libus peritorum. Verum quia indecens reputavi ut vestræ sollicitudini negligens coadjutor inveniar, aut dilectioni ingratus existam, super propositis articulis vobis ad præsens responderè curavi absque præjudicio sententiæ melioris. Primo ergo Vestra requirebat Excellentia, si liceat vobis aliquo tempore, et quo, exactionem facere in judæos.

Ad quam quæstionem sic absolute propositam responderi potest, quia licet, ut jura dicunt, judæi merito culpæ suæ sint vel essent perpetuæ servituti addicti, et sic eorum res terrarum Domini possint accipere tanquam suas : hoc tamen servato

leur appartenant, à la condition cependant de leur laisser les choses nécessaires à la vie, comme « nous devons nous conduire avec honneur et probité, même envers ceux qui sont hors de l'Eglise, pour ne pas faire blasphémer le nom de Dieu, » selon que l'apôtre saint Paul recommande aux fidèles d'être sans reproche, comme il l'est lui-même, à l'égard des Juifs, des Gentils et de l'Eglise; il me semble, ainsi qu'il le faudroit, qu'on ne doit pas exiger d'eux ce que la coutume n'auroit pas déjà établi, parce que l'esprit de l'homme se révolte plus facilement contre ce qui lui est imposé contre ses habitudes. Vous pouvez donc, en gardant ce sage tempérament, exercer des exactions contre les juifs, comme l'ont fait vos prédécesseurs, si d'ailleurs rien ne s'y oppose. Il me semble que votre doute, à cet égard, autant que j'ai pu le comprendre, vient de ce que les juifs ne possèdent rien dans vos Etats, qu'ils n'aient acquis par des voies usuraires, et que voulez savoir si on peut leur prendre quelque chose, puisqu'ils doivent restituer ce qu'ils ont acquis par ces moyens illicites. Il me semble donc qu'on doit répondre à cette question, que, puisque les juifs ne peuvent garder licitement ce qu'ils ont acquis d'une manière usuraire, il s'ensuit que vous ne pourriez vous-même acquérir et retenir licitement ce que vous auriez obtenu d'eux, à moins qu'ils ne l'eussent extorqué à vous ou aux princes vos prédécesseurs. S'ils se sont rendus coupables d'exactions, vous devez en restituer le prix à ceux à qui les juifs devoient eux-mêmes le restituer. En sorte que, si vous parvenez à découvrir les personnes envers qui ils ont commis le délit d'usure, c'est à elles que doit être faite la restitution; que si vous ne les connoissez pas, il faut consacrer ces biens à des œuvres pies, selon l'avis de votre évêque et d'autres personnes sages; ou les appliquer aux besoins publics ou aux intérêts de l'Etat, en cas de né-

moderamine, ut necessaria vitæ subsidia nullatenus subtrahatur. Quia tamen oportet nos honeste ambulare etiam ad eos qui foris sunt ne nomen Domini blasphemetur, ut Apostolus fideles admonet suo exemplo, « ut sine offensione simus Judæis, ac Gentilibus et Ecclesiæ Dei, » hoc servandum videtur ut sicut jure determinant, ab eis coacta servitia non exigantur, quæ ipsi præterito tempore facere non consueverunt, quia ea quæ sunt insolita, magis solent animos hominum perturbare. Secundum igitur hujus moderationis sententiam potestis secundum consuetudinem prædecessorum vestrorum exactionem in judæos facere, si tamen aliud non obsistat. Videtur autem quantum conjicere potui, circa hoc dubitatio vestra augeri ex his quæ consequenter inquiritis, quod judæi terræ vestræ nihil videntur habere nisi quod ac-

quisierunt per usurariam pravitatem, unde consequenter quæritis, si liceat aliquid ab eis exigere, cum restituenda sint sic extorta. Super hoc ergo sic respondendum videtur, quod cum ea quæ judæi per usuras ab aliis non possint licite retinere, consequens est, ut si etiam vos hæc acceperitis ab eis, non possitis licite retinere nisi forsitan essent talia quæ a vobis, vel antecessoribus vestris hactenus extorsissent. Si qua vero habent quæ extorserunt ab aliis, hæc ab eis exacta illis debetis restituere, quibus judæi restituere tenebantur: unde si inveniuntur certæ personæ a quibus extorserunt usuras, debet eis restitui, alioquin debet in pios usus secundum consilium dicecesani Episcopi et aliorum proborum, vel etiam in communem utilitatem terræ, si necessitas immineat, vel exposcat communis utilitas erogari; nec esset illicitum,

cessité. Il vous est encore permis d'exiger de nouveaux impôts des juifs, en gardant les coutumes établies par vos prédécesseurs, dans le but de les appliquer aux usages que nous avons indiqués.

Votre seconde question étoit celle-ci : savoir, si l'on peut condamner à l'amende un juif qui s'est rendu coupable d'un délit, puisqu'il ne possède que des richesses usuraires. D'après ce que nous avons déjà dit, on peut répondre qu'il est bon de lui infliger cette peine, pour que son iniquité ne lui profite point, en l'abritant contre le châtement qui est dû à sa faute. Il me semble encore qu'un juif ou tout autre usurier mérite d'autant plus d'être condamné à une forte amende, qu'on sait que l'argent qu'on lui prend ne lui appartient pas. On peut encore ajouter une autre peine à l'amende, dans la crainte qu'il ne soit pas suffisamment puni par la privation d'un argent qui ne lui appartient pas. Mais on ne doit pas s'approprier le produit de l'amende imposée aux usuriers, mais lui donner la destination que nous avons dite, s'ils ne possèdent rien autre chose que des produits usuraires. Que si on objecte que mon avis peut être préjudiciable aux chefs des Etats, qu'ils s'en prennent à eux-mêmes de leur coupable négligence. Car il seroit préférable qu'ils contraignissent les juifs à gagner leur vie en travaillant, comme en Italie, que de les laisser passer leur vie à ne rien faire et à s'enrichir par l'usure et de priver ainsi leurs souverains du produit de leur industrie. De même, les princes seroient frustrés, par leur faute, de leurs revenus légitimes, s'ils laissoient leurs sujets s'enrichir par le vol et le brigandage. Car ils seroient tenus, dans ce cas, à restituer tout ce qu'ils exigeroient d'eux.

Vous demandiez en troisième lieu s'il est permis de recevoir les offrandes d'argent ou de tout autre chose mal acquise. La réponse à faire à cette question est qu'on le peut, mais il convient de les rendre

si a judeis exigeretis talia de novo, servata consuetudine prædecessorum vestrorum, hac intentione, ut in prædictos usus expenderentur.

Secundo vero requirebatis, si peccaverit judæus, utrum sit pœna pecuniaria puniendus, cum nihil habeat præter usuras. Respondendum videtur secundum prædicta quod expedit eum pecuniaria pœna puniri, ne ex sua iniquitate commodum reportet. Videtur etiam mihi quod esset majori pœna puniendus judæus, vel quicumque alius usurarius, quam aliquis alius, quanto pecunia quæ auferitur ei, minus ad eum noscitur pertinere. Potest etiam pecuniariæ alia pœna superaddi, ne hoc solum ad pœnam sufficere videatur, quod pecuniam aliis dehitam desinit possidere. Pecunia autem pœnæ nomine ab usurariis ablata retineri non potest, sed in usus prædictos debet

expendi, si nihil habeant aliud quam usuras. Si vero dicatur, quod ex hoc principes terrarum damnificantur, hoc damnum sibi imputent, utpote ex negligentia eorum proveniens. Melius enim esset ut judæos laborare compellerent ad proprium victum lucrandum, sicut in partibus Italiæ faciunt, quam quod otiosi viventes solis usuris ditentur et sic eorum domini suis redditibus defraudentur. Ita enim et per suam culpam principes defraudarentur redditibus propriis, si permetterent suos subditos ex solo latrocinio vel furto lucrari. Tenerentur enim ad restitutionem ejus quodcumque ab eis exigerent.

Tertio quærebatur, si ultro offerat pecuniam, vel aliquod encenium, an recipere liceat. Ad quod respondendum videtur, quod licet recipere, sed expedit quod sic acceptum reddatur his quibus debetur, vel

à qui elles appartiennent, ou qu'elles soient employées de la manière que nous avons dit, si ce ne sont que des produits usuraires.

Quatrièmement, si on reçoit d'un juif plus que les chrétiens ne lui demandent, que doit-on faire du surplus? Ce que nous avons exposé plus haut répond à cette question. Car il peut se faire que les chrétiens demandent moins à un juif, pour deux raisons : d'abord, parce que le juif peut posséder autre chose que le produit de l'usure, et dans ce cas vous pouvez le percevoir licitement, en observant les lois d'une juste modération, comme nous l'avons dit plus haut. Il en sera encore ainsi, si on leur a fait remise des profits usuraires qu'ils auroient obtenus, quand même les juifs feroient offre de les restituer. Ou bien encore il peut arriver que ceux de qui ils ont reçu des sommes usuraires soient morts ou absents, et alors ils sont obligés à restitution. Que si on ignore à qui on doit faire la restitution prescrite, on doit procéder comme nous avons déjà dit. On doit appliquer aux prêteurs à gages et à tous ceux qui se livrent à l'usure, ce que nous avons dit des juifs.

Vous demandiez, cinquièmement, s'il est permis aux baillis et à tous vos officiers publics de vendre leurs charges, ou de recevoir des gages jusqu'à cession de l'office. Cette question renferme une double difficulté, dont la première concerne la vente des offices. Je vous rappellerai à cet égard les paroles de l'Apôtre : « Qu'il y a beaucoup de choses qui sont permises, mais qui ne conviennent pas. » Or, comme vous ne donnez à vos baillis et à vos officiers publics qu'un pouvoir temporel, je ne vois pas pourquoi il ne vous seroit pas permis de vendre de semblables charges, pourvu que ce ne soit qu'à des hommes que vous jugez capables de les remplir et qu'elles ne soient pas cédées à des sommes si énormes, que les titulaires ne puissent rentrer dans

aliter ut supra dictum est, expendatur, si nihil aliud habeant quam usuras.

Quarto quæritur, si plus accipitur a judæo, quam ab eo christiani requirant, quid sit de residuo faciendum. Ad quod patet responsio ex jam dictis. Quod enim christiani minus requirunt, potest esse propter duo, vel quia forte judæus aliquid habebat præter usurarium lucrum, et in tali casu licet vobis illud retinere servato moderamine supradicto; et idem videtur dicendum, si illi extorserint usuras eis qui postea bona voluntate donaverunt, cum tamen judæi prompte se offerrent ad restituendum usuras. Vel potest contingere, quod illi a quibus acceperunt, sunt sublati de medio vel per mortem, vel in terris aliis morantes, et tunc ipsi debent restituere. Si tamen non apparent certæ personæ quibus restituere teneantur, procedendum est ut supra. Quod autem de ju-

dæis dictum est, intelligendum est et de cavorsinis vel quibuscumque aliis insistentibus usurariæ pravitati.

Quinto quærebatis de balivis et officialibus vestris, si liceat eis officia vendere, vel mutuo ab eis recipere aliquid certum, donec tantum recipiant ex officiis. Ad quod dicendum videtur, quod quæstio ista duas difficultates habere videtur, quarum prima est de officiorum venditione. Circa quam considerandum videtur quod Apostolus dicit, quod « multa licent quæ non expediunt. » Cum autem balivis et officialibus vestris nihil committatis nisi temporalis officium potestatis, non video quare hujusmodi officia non liceat vobis vendere, dummodo talibus vendatis, de quibus possit præsumi, quod sint utiles ad talia officia exercenda, et non tanto pretio vendantur officia, quod recuperari non possit sine gravamine vestrorum subditorum. Sed

leurs fonds qu'en pressurant vos sujets. Je dirai cependant que cette coutume ne convient pas. Premièrement, parce qu'il peut se faire que les hommes les plus capables d'occuper ces emplois n'aient pas assez de fortune pour les acquérir, et que si ceux qui en sont les plus dignes sont riches, ils ne les ambitionnent pas et ne cherchent point à s'enrichir par leurs emplois. Il s'ensuit donc, la plupart du temps, que ceux qui occupent les emplois publics, dans vos Etats, sont les plus indignes, des ambitieux et des hommes avides d'argent, qui opprimeront probablement vos sujets, et ne s'appliqueront pas à procurer vos intérêts; aussi me semble-t-il bien plus avantageux de choisir des hommes probes et capables, que vous forcerez même, au besoin, de remplir les fonctions publiques, parce qu'il reviendra à vous et à vos sujets, par leur vertu et leurs talents, beaucoup plus d'avantages que vous n'en retireriez de la vente des charges publiques. C'est le conseil que Jéthro donna à son gendre, Moïse : « Mettez à la tête du peuple, lui dit-il, des hommes sages et craignant Dieu, qui aiment leurs frères et qui aient l'avarice en horreur. Vous choisirez parmi eux des tribuns, des centurions, des cinquantenaires et des décans, qui rendront la justice au peuple en tout temps. » La seconde question, sur cette matière, touche à ce qui concerne les gages. Nous répondrons à cela que si on fait un prêt, à la condition d'obtenir plus tard une charge publique, ce pacte est usuraire, parce qu'ils reçoivent la possession d'un office pour le prêt qu'ils ont fait; en sorte que vous leur donnez en cela une occasion de péché, et ils sont obligés à résigner un emploi acquis à de telles conditions. Mais si vous leur donnez gratuitement un office et que plus tard vous en receviez une somme qu'ils peuvent récupérer à l'aide de leur charge, il n'y a point faute en cela.

Sixièmement, vous voulez savoir s'il vous est permis d'exercer des

tamen talis venditio expediens non videtur. Primo quidem quia contingit frequenter quod illi qui essent magis idonei ad hujusmodi officia exercenda, sunt pauperes ut emere non possint, et si etiam sunt divites illi qui meliores sunt, talia officia non ambiunt, nec inhiant ad lucra ex officio acquirenda. Sequitur igitur quod ut plurimum illi officia in terra vestra suscipiant, qui sunt pejores, ambitiosi et pecuniæ amatores, quos etiam probabile est subditos vestros opprimere, et vestra etiam commoda non sic fideliter procurare: unde magis videtur expediens, ut bonos homines et idoneos ad suscipiendum vestra officia eligatis, quos etiam invitos, si necesse fuerit, compellatis, quia per eorum bonitatem et industriam majora accrescent vobis et subditis vestris, quam de prædicta officiorum venditione acquirere valeatis,

et hoc consilium dedit Moysi ejus cognatus: « Provide, inquit, de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, in quibus sit charitas et qui oderint avaritiam; et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, et decanos qui judicent populum omni tempore. » Secunda vero dubitatio circa hunc articulum esse potest de mutuo. Circa quod dicendum videtur, quod si hoc pacto mutuum dant, ut officium accipiant, absque dubio pactum est usurarium, quia pro mutuo accipiunt officii potestatem: unde in hoc datis, eis occasionem peccandi, et ipsi etiam funt tenentur resignare officio taliter acquisito. Si tamen gratis officia dederitis, et post ab eis mutuum acceperitis, quod de suo officio possint recipere, hoc absque omni peccato fieri potest.

Sexto quærebatis, si liceat vobis exac-

exactions envers vos sujets chrétiens. Vous devez considérer que les princes de la terre sont établis de Dieu, non pour leurs propres intérêts, mais pour l'utilité générale. Le prophète Ezéchiel adressa ces paroles de blâme à certains princes, dans son chap. XXII : « Les princes sont au milieu du peuple comme des loups ravissants, prêts à répandre le sang, à surprendre les âmes et à se livrer aux excès d'une ambitieuse cupidité. » Il est dit ailleurs par un autre prophète : « Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes ! Ne sont-ce pas les pasteurs qui doivent paître les brebis ? Vous prenez leur laine pour vos vêtements et vous vous nourrissez de leur lait, vous tuez ce qui est gras et vous ne paisez pas mon troupeau. » Les princes reçoivent l'impôt de leurs peuples, afin de suffire à l'éclat de leur rang et qu'ils n'oppriment pas leurs sujets. C'est pourquoi est-il dit dans le même prophète, par l'ordre de Dieu, « le prince aura sa part dans le partage des biens d'Israël et les princes n'accableront pas mon peuple à l'avenir. » Il arrive cependant quelquefois que les revenus du prince ne lui suffisent pas pour maintenir l'intégrité du territoire de l'État et les autres charges qui lui incombent ; or, il est juste que, dans ce cas, les sujets contribuent à procurer l'intérêt général. De là vient que dans quelques États, les princes imposent à leurs sujets, d'après d'anciens usages, certaines taxes, qui ne sont pas excessives et qui peuvent être perçues sans péché, parce que, selon l'Apôtre : « On ne doit pas faire la guerre à ses dépens. » En sorte qu'un prince qui est établi pour l'intérêt général, doit vivre aux dépens du public, et faire les affaires publiques, à l'aide de revenus destinés à cet effet, ou, si l'État n'en a pas ou qu'il n'en ait que d'insuffisants, à l'aide d'un impôt général. De même dans les cas extraordinaires, qui exigent de plus grands frais,

tiones facere in vestros subditos christianos, in quo considerare debetis, quod principes terrarum sunt a Deo instituti non quidem ut propria lucra quærant, sed ut communem populi utilitatem procurent. In reprehensione enim quorundam principum dicitur in *Ezech.*, XXII : « Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapaces, positi ad effundendum sanguinem, et ad quærendas animas, et avaritiæ lucra sequenda, » et alibi dicitur per quemdam prophetam : « Væ pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus ? Lac comedebatis, et lanis cooperiebamini, quod crassum erat occidebatis, gregem autem meum non pascebatis. » Unde constituti sunt redditus terrarum principibus, ut ex illis viventes a spoliatione subditorum abstineant. Unde in eodem propheta Domino mandante dicitur, quod principi erit possessio in Israel, et non depopulabuntur ultra principes populum meum. Contingit tamen aliquando, quod principes non habent sufficientes redditus ad custodiam terræ, et ad alia quæ imminet rationabiliter principibus expendenda ; et in tali casu justum est ut subditi exhibeant unde possit communis eorum utilitas procurari. Et inde est quod in aliquibus terris ex antiqua consuetudine domini suis subditis certas collectas imponunt, quæ si non sunt immoderatæ, absque peccato exigi possunt, quia secundum Apostolum : « Nullus militat stipendiis suis. » Unde princeps, qui militat utilitati communi potest de communibus vivere, et communia negotia procurare vel per redditus deputatos, vel si hujusmodi desint, aut sufficientes non fuerint, per ea quæ a singulis colliguntur. Et similis ratio esse videtur si aliquis casus emergat de novo, in quo oportet plura expendere pro utili-

dans l'intérêt de la chose publique, ou pour le maintien de la dignité du prince, à quoi ne suffisent pas ses revenus particuliers ou les impôts habituels, comme, par exemple, dans le cas d'une invasion de l'ennemi, ou toute autre nécessité semblable. Dans ces cas, les princes peuvent, outre les impôts ordinaires, licitement lever des impôts extraordinaires, dans l'intérêt de la patrie. Il n'en seroit pas de même si ces impôts n'avoient pour but que de satisfaire à leurs passions, ou des dépenses coupables et excessives. C'est pourquoi saint Jean répondit aux soldats qui étoient venus le trouver : « N'opprimez personne, ne calomniez point et contentez-vous de votre solde. » Les revenus des princes sont une espèce de solde, dont ils doivent se contenter et ne rien exiger au-delà, excepté suivant la règle que nous avons prescrite et dans les cas d'utilité publique.

Vous demandez, septièmement, ce que vous devez faire des sommes provenant des concussions exercées par vos fonctionnaires et qui seroient rentrées au trésor par une voie quelconque. La réponse est facile : Vous devez en faire la restitution à qui de droit, s'il est possible; au cas contraire, vous devez employer ces sommes à des œuvres pies, ou les consacrer à l'intérêt public. Que si vous ne les avez point touchées, vous devez obliger vos fonctionnaires à cette restitution, quand même vous ignoreriez les personnes de qui on a exigé ces sommes, de peur qu'ils ne tirent avantage de leur iniquité. Vous devez même les punir sévèrement de leur crime, afin que d'autres ne tombent plus tard dans les mêmes fautes, car, comme dit Salomon, « l'insensé devient sage par le châtement des coupables. »

Vous demandez, en dernier lieu, s'il est bon que les juifs aient, dans vos Etats, un signe distinctif qui les sépare des chrétiens. Ma

litate communi, vel pro honesto statu principis conservando, ad quæ non sufficiunt redditus proprii vel exactiones consuetæ, puta si hostes terram invadant, vel aliquis similis casus emergat. Tunc enim et præter solitas exactiones possent licite terrarum principes a suis subditis aliqua exigere pro utilitate communi. Si vero velint exigere ultra id quod est institutum pro sola libidine habendi, aut propter inordinatas et immoderatas expensas, hoc eis omnino non licet. Unde Joannes Baptista militibus ad se venientibus dixit : « Neminem concutiatis, nec calumniam faciatis; et contenti estote stipendiis vestris. » Sunt enim quasi stipendia principum eorum redditus, quibus debent esse contenti, ut ultra non exigant, nisi secundum rationem prædictam, etsi utilitas est communis. Septimo quærebatis, si officiales vestri absque juris ordine aliquid a subditis extorserint, quod

ad manus vestras devenerit, vel non forte quid circa hoc facere debeatis. Super quo plana est responsio, quia si ad manus vestras devenerint, debetis restituere vel certis personis si potestis, vel in pios usus expendere, sive pro utilitate communi si personas certas non potestis invenire. Si autem ad manus vestras non devenerint, debetis compellere officiales vestros ad consimilem restitutionem, etiamsi non fuerint notæ vobis aliquæ certæ personæ, a quibus exegerint, ne a sua injustitia commodum reportent; quinimmo sunt a vobis super hoc gravius puniendi, ut cæteri a similibus abstineant in futurum, quia sicut Salomon dicit : « Pestilente flagellato stultus sapientior fit. » Ultimo quæritis, si bonum est, ut per provinciam vestram judæi signum distinctivum a christianis deportare cogantur. Ad quod plana est responsio, et secundum statutum concilii generalis judæi

est facile; puisqu'un article du concile général établit que, dans tout Etat chrétien, les juifs de l'un et l'autre sexe auront un signe particulier qui les distingue toujours des autres peuples. Cette prescription est même dans leur loi, qui veut qu'ils aient des franges aux quatre coins de leurs manteaux, qui les feront distinguer des autres peuples.

Telles sont, illustre et religieuse Princesse, les réponses que j'ai cru devoir faire, pour le moment, aux questions que vous m'avez fait l'honneur de m'adresser, dans lesquelles je n'ai point voulu tellement faire prévaloir mon avis, que vous ne preniez celui d'hommes plus expérimentés, pour en faire la règle de votre conduite. Puissiez-vous régner de longues années.

Fin du vingt-unième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur le gouvernement des Juifs, à la duchesse de Brabant.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XXII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LA FORME DE L'ABSOLUTION, AU SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DE SON ORDRE.

CHAPITRE PREMIER.

En lisant avec réflexion le traité que vous m'avez montré, j'ai trouvé que l'un d'entre vous avoit avancé une proposition fort téméraire, en soutenant que le prêtre ne pouvoit pas employer cette formule, « je vous absous, » pour donner l'absolution; ce qui est une coupable

utriusque sexus in omni christianorum provincia et in omni tempore aliquo habitu ab aliis populis debent distingui. Hoc eis etiam in lege eorum mandatur, ut scilicet faciant fimbrias per quatuor angulos palliorum, per quos ab aliis discernantur.

Hæc sunt, illustris et religiosa Domina, quæ vestris quæstionibus ad præsens res-

pondenda occurrunt in quibus vobis non sic meam sententiam ingero, quin magis suadeam peritiorum sententiam esse tenendam. Valeat dominatio vestra per tempora longiora.

Explicit Opusculum vigesimum primum divi Thomæ Aquinatis, de regimine Judæorum ad ducissam Brabanticæ.

OPUSCULUM XXII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE FORMA ABSOLUTIONIS, AD GENERALEM MAGISTRUM SUI ORDINIS.

CAPUT PRIMUM.

Perlecto libello a vobis exhibitio, inveni assertionem cujusdam valde temerariam,

dicentis quod sacerdos absolvendo uti non debet hac forma: « Ego te absolvo. » Quod quidem præsumptuosum judico, quia repugnat evangelicis dictis. Dicit enim Do-

présomption, parce que c'est aller directement contre les paroles de l'Évangile. Le Seigneur, en effet, dit à Pierre, Évangile de saint Matthieu, chap. XVI : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Ces paroles regardent évidemment le pouvoir des clefs, car il les avoit fait précéder de celles-ci : « Et je vous donnerai les clefs du royaume des cieux ; » et il ajoute ensuite, comme pour déterminer l'usage des clefs : « Et tout ce que vous délierez, etc... » Les paroles du Sauveur prouvent donc évidemment que celui à qui les clefs sont remises absout réellement. C'est donc une folle témérité, pour ne pas dire une grave erreur, de soutenir que le prêtre, auquel le Seigneur reconnoît le pouvoir d'absoudre, ne puisse pas dire : « Je vous absous. » On conclut donc avec raison que la formule légitime de l'absolution est celle-ci : « Je vous absous. » Car, de même que le Seigneur dit à ses disciples : « Allez, enseignez toutes les nations, et baptisez-les, etc...., » S. Matthieu, dernier chap., ainsi a-t-il dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre, etc... » En sorte que, de même que le ministre du baptême doit dire, « je te baptise, » parce que le Seigneur lui a donné le droit de baptiser; de même il doit dire, « je t'absous, » parce qu'il lui a donné le pouvoir d'absoudre. Saint Denis dit expressément au treizième chapitre de la Hiérarchie céleste : « Il n'est donc pas déplacé de dire que l'angélique docteur purifie ; car on dit de même que Dieu purifie tous les hommes, parce qu'il est la cause de leur sanctification. » Et pour me servir d'une comparaison familière, de même, dit-on, que l'hierarque qui est comme nous, c'est-à-dire l'évêque purifie et éclaire par ses diacres et ses prêtres, éclaire et purifie. » Ces paroles de saint Denis démontrent donc que, malgré que Dieu soit l'auteur principal de la purification et de l'illumination, le ministre est néanmoins appelé purificateur et illuminateur.

C'est encore un acte de grande présomption de contredire cette

minus Petro, *Matth.*, XVI : « Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cælis, » quod ad usum clavium pertinere ostenditur. Nam præmiserat : « Et tibi dabo claves regni cælorum. » Et post quasi usum clavium exponens dicit : « Et quodcumque solveris. » Patet ergo ex dictis Salvatoris, quod habens claves absolvit. Præsumptuosum est ergo, ne dicam erro- neum, ut sacerdos dicere nou possit : « Ego absolvo te, » quem Dominus absolvere confitetur. Magis autem verbis Domini colligitur hanc esse formam debitam absol- vendi : « Ego te absolvo. » Sicut enim Do- minus discipulis dixit : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, » *Matth.*, ult. ita dicit : « Quodcumque solveris super terram. » Unde sicut conveniens est forma baptismi, ut minister dicat : « Ego te bap-

tizo, » quia Dominus ministris actum bap- tizandi attribuit, ita conveniens forma est, ut dicatur : « Ego te absolvo, » quia Do- minus ministro actum absolvendi attribuit. Dionysius etiam expresse in capitul. XIII *Angelic. hierarch.*, sic dicit : « Nihil igitur inconveniens si purgare dicitur Theo- logum Seraphim. » Nam sicut Deus purgat omnes, eo quod omnis purgationis est causa. Magis autem propinquo utar exemplo, quemadmodum qui secundum nos est Hierarcha, id est Episcopus per ipseus dia- cones aut sacerdotes purgans, aut illumi- nans, ipse dicitur purgare aut illuminare. Patet ergo per autoritatem Dionysii, quod licet Deus ut principalis author pur- get et illuminet, minister tamen dicitur purgare et illuminare.

Ad hoc etiam est communis consuetudo

formule qui est d'un usage habituel. L'Apôtre dit en effet au second chapitre de la deuxième Epître aux Corinthiens : « Tout ce que j'ai accordé, je l'ai donné pour vous, dans la personne de Jésus-Christ. Commentaire : « Si donc le maître a accordé, à la demande de ses disciples, le pouvoir de remettre les péchés à qui ils voudroient les remettre, à plus forte raison les disciples doivent-ils l'accorder à la prière du maître. » Et pour prouver que Dieu ratifioit leur sentence, il ajoute : « Et je l'ai fait dans la personne de Jésus-Christ, » c'est-à-dire comme si c'étoit le Christ lui-même qui remet les péchés; or, remettre les péchés est absoudre des péchés. Donc le ministre dit avec une exacte vérité : « Je vous absous de vos péchés. » Ce qui se chante dans l'Eglise fait encore autorité : « Divin pasteur, Pierre, père clément, écoutez la prière des pécheurs et brisez les chaînes de leurs fautes, en vertu du pouvoir que vous avez reçu. » Or, le pouvoir de Pierre est le pouvoir des clefs; donc celui qui tient les clefs peut dire, en vertu du pouvoir qu'il a reçu : « Je t'absous. » Non-seulement il peut le dire, mais encore il doit le dire. Car les sacrements de la nouvelle loi font ce qu'ils signifient. Or ils figurent ou signifient, par la matière ou la forme, ce qui se fait dans le baptême. L'ablution du corps, qui se fait avec de l'eau, signifie l'absolution intérieure, et la produit sacramentellement. Il en est ainsi des paroles, « je te baptise; » de même du sacrement de confirmation, dont la forme est, « Je te marque du signe de la croix, et je te confirme avec le chrême du salut. » Ces paroles signifient exactement l'effet du sacrement. Dans le sacrement de l'eucharistie, le prêtre dit aussi, en parlant au nom de Jésus-Christ : « Ceci est mon corps, c'est là le calice de mon sang, » signifiant par là ce qui se fait dans le sacrement. On emploie également dans le sacrement du mariage des paroles qui expriment le

tali forma utentium, cui aliquem contrariari non parvæ præsumptionis est. Apostolus etiam, II. Cor., dicit : « Ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi, » Glossa : « Si ergo magister petitione discipulorum donavit cui voluerint peccatum, multo magis discipuli prece magistri idem facere debent : » et ut ratum ei cui donavit ostenderet apud Deum, subdit : « Et hoc feci in persona Christi, » id est, ac si ipse Christus condonaret, donare autem peccatum, est absolvere a peccato. Ergo convenienter minister dicit : « Ego te absolvo a peccato. » Non est etiam parva autoritas ejus quod in Ecclesia cantatur : « Jam bone pastor Petre clemens accipe vota peccantium, et peccati vincula resolve tibi potestate tradita ; » potestas autem tradita Petro est potestas clavium, potest ergo habens claves ex tradita sibi

potestate dicere : « Ego te absolvo. » Non solum autem hoc convenienter dicere potest, sed et necessarium esse videtur. Sacramenta enim novæ legis efficiunt quod figurant. Figurant autem, seu significant et ex materia et ex forma verborum, ut in sacramento baptismi apparet. Nam ablutio corporalis quæ fit per aquam significat interiorem absolutionem, et sacramentaliter efficit eam : similiter verba quæ dicuntur : « Ego te baptizo, » idem significant ; et idem apparet in sacramento confirmationis, in quo forma est : « Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, etc. » Quibus verbis manifeste effectus sacramenti figuratur. In sacramento etiam Eucharistiæ sacerdos ex persona Christi loquens dicit : « Hoc est corpus meum, hic est calix sanguinis mei, » hoc significans quod in sacramento efficitur. Similiter

consentement au mariage et l'union conjugale. Tandis que dans le sacrement de l'ordre, y ayant transmission de pouvoir, la forme est au mode impératif, quand le Pontife dit : « Recevez le pouvoir de faire ceci ou cela. » Dans le sacrement de l'extrême-onction seulement, la forme est déprécatrice : « Par cette onction et par sa sainte et indulgente miséricorde, que Dieu vous pardonne tous les péchés que vous avez commis par la vue, etc... » On conserve cette formule dans l'administration de ce sacrement, par respect pour la sainte Ecriture. On lit en effet dans l'Épître de saint Jacques, chap. V, où il parle de ce sacrement : « La prière de la foi sauvera le malade ; le Seigneur le soulagera, et s'il est dans le péché, il lui sera pardonné. » Ces paroles donnent parfaitement la raison de l'emploi de cette forme particulière. Car dans les autres sacrements, rien ne se fait extérieurement qui n'ait son effet immédiat, par l'acte du ministre. Dans le baptême, sitôt l'ablution corporelle, qui figure la spirituelle, a lieu celle de l'âme, par l'effet du sacrement. Mais la guérison du corps n'est pas produite immédiatement et à l'instant même par l'onction, mais on la demande seulement à Dieu ; aussi ne demande-t-on que sous forme déprécatrice, la guérison intérieure, dont elle est l'image. Mais dans le sacrement de pénitence, les paroles de l'Écriture, que l'on doit garder scrupuleusement, n'usent pas de la forme déprécatrice, mais emploient l'indicatif. Elle ne dit pas : Tout ce que vous demanderez d'être remis sera remis, mais « tout ce que vous délierez sera délié. » Si l'on dit donc qu'il n'y aura de délié que ce que celui qui a les clefs aura délié, celui qui prie qu'on délie ne délie pas, je m'étonne qu'on soit assez téméraire pour soutenir que ce que celui qui a les clefs ne déclare point délier, en vertu de son pouvoir, soit pourtant

etiam in sacramento matrimonii requiruntur verba exprimentia consensum de præsentia, et copulam conjugalem. In sacramento vero ordinis, quia fit traductio potestatis, est forma imperativi modi, cum Pontifex dicit : « Accipe potestatem faciendi hoc, » vel illud. In solo autem sacramento extremæ unctionis forma verborum est sub modo deprecativæ orationis, sicut cum dicitur : « Per istam unctionem, et suam sanctam ac piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quicquid deliquisti per visum, etc. » Servatur autem hoc in hoc sacramento propter auctoritatem sacræ Scripturæ. Dicitur enim *Jac.*, V, ubi de hoc sacramento loquitur : « Oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei ; » ubi etiam ratio hujus singularis observantiæ assignari videtur. In aliis enim sacramentis nihil corporaliter agit, quod

non statim ex operatione ministri sequatur. Sicut statim in baptismo fit ablutio corporalis, quæ spiritualement designat, et sacramentaliter causat ; sanatio autem corporalis non statim sequitur ex unctione, sed petitur præstanda a Deo, unde et interior sanatio quæ per eam signatur, sub deprecatione a Deo poscitur. In sacramento autem pœnitentiæ verba Scripturæ, quæ maxime sunt sectanda, non faciunt mentionem de aliqua deprecatione, sed magis verbo indicativo utitur. Non enim dicit : Quæcumque petieris esse solvenda, erunt soluta, sed « quæcumque solveris, erunt soluta. » Si ergo illa tantum dicuntur esse soluta quæ habens claves solverit, qui autem petit aliquid esse solvendum non solvit, miror qua temeritate aliquis asserat esse solum, quem habens claves non significat se solvere, sed solum rogat esse solvendum. Non autem similis ratio est utendi deprecativa

délié, bien qu'il prie seulement de le délier. Je ne vois pas de parité de raison d'employer la forme déprécatoire dans ce sacrement, comme dans celui de l'extrême-onction, car on n'y attend aucun effet corporel qui ne soit immédiat, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans l'extrême-onction; bien mieux, il est au contraire constant que les clefs de l'Eglise donnent la rémission des péchés dans ce sacrement, à moins que le pénitent n'y apporte quelque obstacle; on peut en dire autant du baptême. Car, dit saint Augustin, « la réconciliation des époux ne sera ni humiliante ni honteuse, après que les adultères dont ils se sont rendus coupables auront été pardonnés, ou qu'on ne doute point que les péchés sont remis par les clefs du royaume des cieux. » On ne doit donc point exprimer dans ce sacrement la rémission des péchés sous la forme douteuse d'une prière, mais on doit la rendre avec certitude par la prière indicative. La forme du sacrement de pénitence n'est donc point : « Que Dieu tout-puissant vous accorde l'absolution et la rémission, » mais bien, « je vous absous. »

CHAPITRE II.

Objections et résolutions.

L'auteur que nous combattons est aussi foible dans ses preuves, en s'appuyant sur des raisons sans valeur, qu'il est téméraire dans ses assertions. Car il cite d'abord une note sur la Somme de Raymond, qui dit que, dans ces cas, c'est-à-dire dans l'absolution de l'excommunication, malgré qu'on doive prononcer des paroles, il n'y a point de formule prescrite, comme dans les sacrements de baptême et d'eucharistie. Il est dérisoire de regarder une note comme un texte décisif dans un sujet si important. Mais pour tenir compte de l'observation de l'annotateur, disons que : autre est la raison de l'absolution

oratione in hoc sacramento, sicut in sacramento extremæ unctionis, quia nihil corporale expectatur futurum, quod non statim fiat, ut in extrema unctione, quin immo certissimum est in hoc sacramento per claves Ecclesiæ remissionem peccatorum conferri, nisi sit impedimentum ex parte contentis, sicut etiam accidit in baptismo. Dicit enim Augustinus : « Non erit turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio conjugii, ubi per claves regni cœlorum non dubitatur fieri remissio peccatorum. » Non ergo sub incerto modo deprecativæ orationis significanda est in hoc sacramento remissio peccatorum, sed sub certitudine per indicativam orationem. Non ergo est forma in sacramento penitentiae : « Absolutionem et remissionem

tribuat tibi omnipotens Deus, » sed : « Ego te absolvo. »

CAPUT II.

Objectiones cum resolutionibus.

Sicut autem temerarius est in asserendo, ita vaniloquus in probando, dum frivola quædam pro rationibus inducit. Primo enim inducit quamdam postillam super Summam Raymundi, quæ dicit quod in talibus, scilicet absolutione ab excommunicatione, licet verba exigantur, non tamen præscripta est forma verborum, sicut in sacramento Baptismi et Eucharistiæ : ubi primo derisorium est in tanta re postillam Summæ pro autoritate adducere. Deinde, ut postillatori non fiat injuria, dicamus quod alia ratio est de absolutione ab ex-

de l'excommunication, qui n'est point sacramentelle, mais plutôt judiciaire et comme conséquence de la juridiction, et autre celle de l'absolution des péchés dans le sacrement de pénitence, qui est sacramentelle et la conséquence du pouvoir des clefs. Car, dans cette absolution, les paroles tirent leur efficacité de l'intention du ministre qui les prononce, de telle sorte qu'il importe peu, de quels termes il se serve pour exprimer son intention. Mais dans les sacrements, leur efficace vient de l'institution divine, en sorte qu'il est nécessaire d'employer les expressions de l'institution divine; par exemple les paroles du Sauveur : « Tout ce que vous délierez, etc. Ces paroles, « je t'absous, » conviennent à ce sacrement, comme celles-ci, « allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les, etc., » impliquent cette formule, « je te baptise, etc., » Ainsi donc, de même qu'on doit se servir dans l'administration du baptême, de cette formule, « je te baptise, » de même dans la pénitence, de celle-ci, « je t'absous. » Il objecte en second lieu, que le docteur qui a compulsé les différents auteurs qui ont traité cette matière, ne cite point cette formule et que nous ne lisons nulle part que les saints en aient jamais fait usage.

Nous répondrons à ceci, que ce docteur ne cite point cette formule et qu'on n'en trouve aucune autre dont les saints aient fait usage; qu'on ne voit nulle part aussi qu'ils l'aient repoussée. Nous lisons que le divin auteur de ce sacrement a dit : « Tout ce que vous absoudrez, » etc. Ces paroles ont sans doute plus de poids que toutes les assertions des hommes. Il objecte troisièmement que dans quelques absolutions que donné l'Eglise, comme dans l'office de Prime et de Complies, avant la messe et après la prédication selon la pratique de l'Eglise romaine, aux jours des cendres et de la cène, on n'emploie pas la formule indicative, mais la formule déprécatrice. Il est éton-

communicatione quæ non est sacramentalis, sed magis judiciaria jurisdictionem consequens; et aliud de absolutione a peccatis in sacramento pœnitentiæ, quæ consequitur potestatem clavium, et est sacramentalis. In illa enim verba habent efficaciam ab intentione dicentis, unde non refert quibuscumque verbis utatur ad exprimendam suam intentionem: in sacramentis autem verba habent efficaciam ex institutione divina, unde tenenda sunt verba determinata consonantia divinæ institutioni, institutioni autem dicentis: « Quodcumque solveris, etc., » ista verba conveniunt: « Ego te absolvo, » sicut institutioni dicentis: « Euntes docete omnes gentes, baptizantes, etc., » conveniunt ista verba: « Ego te baptizo, etc. » Sicut ergo ista te-

nenda sunt in baptismo: « Ego te baptizo, » ita in pœnitentiâ: « Ego te absolvo. » Secundo autem ponit quod magister qui sententias compilavit, non posuit hanc formam, nec aliquem sanctorum legitimus hac forma usum fuisse.

Contra quod dicendum est, quod nec magister formam posuit, nec legitur de alia forma, qua aliquis sanctorum sit usus, nec etiam legitur quod aliquis istam formam negaverit. Legitur autem quod ipse institutor sacramenti dixit: « Quodcumque solveris, » quod est majus omni autoritate. Tertio ad hoc inducit, quod in quibusdam absolutionibus quas Ecclesia facit in Prima et in Completorio, ante Missam, et post prædicationem secundum morem Romanæ Ecclesiæ, et in die cinerum et cœnæ Do-

nant que notre adversaire n'ait point remarqué que ces absolutions ne sont point sacramentelles, mais seulement des prières, auxquelles on attribue généralement la rémission des péchés véniels, comme à l'Oraison dominicale, où il est dit : « Pardonnez-nous nos péchés. » Quatrièmement, il s'appuie sur l'autorité d'anciens docteurs de réputation, tels que maître Guillaume d'Auxerre, Guillaume, ancien évêque de Paris, le cardinal Hugues, dont il n'est point sûr que l'opinion ait été en ce sens. Mais quand bien même ils auroient pensé de cette façon, leur manière de voir peut-elle préjudicier aux paroles du Seigneur, s'adressant à saint Pierre : « Tout ce que vous délierez, etc. ? Et fussent-ils encore vivants, pourroient-ils l'emporter sur l'opinion de tous les docteurs de l'université de Paris, qui sont d'avis contraire, affirmant que sans ces paroles, « je t'absous, » l'absolution est nulle, la formule déprécative n'ayant aucune valeur sacramentelle. Cinquièmement, il oppose ce qui se pratique dans le sacrement de l'extrême onction ; nous y avons déjà répondu. Sixièmement, il objecte ce qu'on lit au chap. IX^e de saint Matthieu : « lorsque le Seigneur eut dit au paralytique, tes péchés te sont remis, les juifs dirent, cet homme blasphème : car il n'y a que Dieu qui puisse remettre les péchés. » Le prêtre ne le peut donc point. Nous avons aussi répondu à cette difficulté, par les paroles de saint Denis, parce que s'il appartient à Dieu de remettre les péchés, il appartient à l'homme de prêter son ministère à la rémission des péchés, puisqu'il pardonne au nom et en la personne de Jésus-Christ qu'il représente, comme dit l'Apôtre. Il objecte septièmement, que la résurrection de Lazare est, d'après saint Augustin et saint Grégoire, la figure anticipée de la résurrection des pécheurs, parce qu'il fut ressuscité par le Seigneur avant d'être donné aux apôtres, pour être absous de ses péchés. D'où il conclut que

mini, non fit absolutio per orationem indicativam, sed deprecativam. In quo miror eum non advertere quod hujusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quædam orationes quibus dicuntur venialia peccata dimitti, sicut per orationem dominicam, qua dicitur : « Dimitte nobis debita nostra. » Quarto autem inducit sic sensisse quosdam antiquos et famosos magistros, scilicet magistrum Gulielmum de Altisiodoro, et magistrum Gulielmum quondam Episcopum Parisiensem, et dominum Hugonem quondam Cardinalem, de quibus quod ita senserint, non constat. Sed et si ita senserunt, numquid eorum opinio præjudicare poterit verbis Domini dicentis Petro : « Quodcumque solveris, » et cætera. Numquid etiam si nunc viverent, præjudicare possent communi sententiæ magistrorum Parisiis regentium, qui con-

trarium sentiunt [decernentes absque his verbis : « Ego te absolvo, » absolutionem non esse per solam deprecativam orationem ? Quinto vero proponit de eo quod agitur in sacramento extremæ unctionis, quod supra solutum est. Sexto objicit de hoc quod *Matth.*, IX : « Cum dixisset Dominus paralytico : Remittuntur tibi peccata tua, dixerunt : Hic blasphematur. » Nam peccata dimittere solius est Dei, non ergo sacerdotis. Hoc etiam per verba Dionysii supra solutum est, quia Dei est autoritate peccata dimittere, hominis autem est ministerium ad remissionem exhibere, dum in persona Christi persona condonat, sicut dicit Apostolus. Septimo objicit quod in suscitatione Lazari, secundum Augustinum et Gregorium significata, est suscitationis peccatorum præoperatio, quia Lazarus est prius a Domino vivificatus, quam tradere-

l'absolution du prêtre est nulle avant que le pécheur soit vivifié de Dieu, par le moyen de la grâce, et ressuscité de la mort du péché. Donc, le prêtre n'a aucun pouvoir de remettre les péchés. Cette raison est défectueuse en bien des points. D'abord, il s'appuie sur une manière de parler par métaphore, ce qui est vicieux, comme le disent saint Denis et saint Augustin. Secondement, parce que son raisonnement n'est pas *ad hoc*. Car il est certain que le Seigneur ressuscita Lazare et qu'il ordonna à ses disciples de le délier : donc les disciples absolvent réellement. Ceci ne prouve point que le prêtre n'absout pas et ne peut pas dire : « je t'absous ; » mais seulement qu'il ne doit pas absoudre celui en qui il ne reconnoît point de signes de contrition, laquelle justifie intérieurement le pécheur, Dieu lui pardonnant ses péchés. Il peut être faux de dire que le prêtre n'a aucun pouvoir sur les péchés des hommes. S'il l'entend d'un pouvoir naturel, il dit vrai ; mais s'il veut dire que le sacrement que le prêtre donne en qualité de ministre n'atteint pas les péchés pour les pardonner, il se trompe. Car, de même que le baptême remet le péché originel et le péché actuel, de même la pénitence remet le péché actuel. Or, il arrive quelquefois qu'avant d'avoir reçu le baptême, si on en a le désir et le vœu, on reçoit la justification de Dieu seul, et bien qu'on ne l'ait point reçue par l'effet du sacrement, si on n'y met point d'obstacle, on reçoit la justification par la réception du sacrement ; il en est absolument de même de la pénitence. Car, on n'a point la contrition si on n'est disposé à se soumettre aux clefs de l'Eglise, ce qui est avoir le sacrement, *in voto*. Aussi arrive-t-il souvent que ceux qui n'avoient point été justifiés avant, le sont par l'absolution. Huitièmement, dit-

tur discipulis absolvendus. Ex quo arguit quod nihil valet absolutio sacerdotis antequam homo sit a Deo vivificatus per gratiam, et suscitatus a morte culpæ : ergo sacerdos non potest super culpam ; quæ quidem ratio multiplices defectus habet. Primo quidem, quia arguitur ex metaphoricis locutionibus, ex quibus non est arguendum, ut Dionysius et Augustinus dicunt. Secundo, quia ratio sua non est ad propositum. Constat enim quod Dominus Lazarum suscitavit, et discipulis solvendum mandavit, ergo discipuli absolvunt. Per hoc ergo non ostenditur quod sacerdos non absolvat aut non debeat dicere : « Ego te absolvo ; » sed quod eum non debet absolvere, in quo signa contritionis non videt, per quam homo justificatur. Interius a Deo culpa remissa. Quia vero dicit quod sacerdos non potest habere super culpam potestatem, et hoc habere potest calumniam. Sciendum est quod si intelligat quod sa-

cerdos sua autoritate super culpam potentiam non habet, dicit verum. Si autem intelligit quod sacramentum quod sacerdos ut minister tradit, non se extendat ad remissionem culpæ, falsum dicit. Sicut enim per baptismum dimittitur omnis culpa et originalis et actualis, ita per sacramentum pœnitentiæ remittitur actualis culpa. Contingit autem quandoque in baptismo, quod aliquis antequam sacramentum baptismi actu percipit dum habet sacramentum in voto vel in proposito, consequitur justificationem a solo Deo, et tamen si ante consecutus non fuerit ex vi sacramenti, nisi obicem opponat, justificationem consequitur sacramentum suscipiendo : ita omnino est de pœnitentia. Nullus enim reputatur contritus, nisi habeat propositum subjiciendi se Ecclesiæ clavibus, quod est habere sacramentum in voto. Unde quandoque aliqui consequuntur justificationem in ipsa absolutione, quam ante non fuerant

il, le baptême peut tout aussi bien absoudre intérieurement qu'absoudre d'une faute mortelle; mais je réponds que Dieu n'a pas donné le pouvoir de baptiser intérieurement, de peur que l'espérance reposât sur l'homme, ni par conséquent, d'absoudre du péché actuel. L'auteur ne se souvient plus de ce qu'il a dit et se fait une objection à lui-même. Car, de même que Dieu baptise intérieurement, et que cependant l'homme qui prête son ministère, d'une manière sensible, dit : « je te baptise, » de même, Dieu absout par lui-même; cependant l'homme qui exerce un ministère extérieurement doit dire : « je t'absous. » Neuvièmement : c'est la grâce que l'homme ne peut donner, qui accorde la rémission des péchés : on peut répondre à cette objection que, bien que l'homme ne puisse pas donner la grâce, il peut donner le sacrement de la grace qui accorde la rémission des péchés. Il oppose en dixième lieu, que le Seigneur dit à Moïse : « Dites à Aaron et à ses enfants : c'est ainsi que vous bénirez les enfants d'Israël et vous direz : Que le Seigneur vous bénisse et qu'il vous conserve, » (Livre des Nombres, ch. VI^e), et il ajoute : « Ils invoqueront ainsi mon nom sur les enfants d'Israël et je les bénirai : » ce que semblent imiter les évêques, lorsqu'ils disent : « que Dieu ou la majesté divine vous bénisse ; » mais ils ne disent pas : je vous bénis. Il y a ici une erreur manifeste, parce que ce n'est point une bénédiction sacramentelle. Tandis que lorsqu'il s'agit d'une bénédiction sacramentelle, comme, par exemple, dans le sacrement d'Eucharistie, alors on dit que les prêtres mêmes bénissent. Saint Paul, I^{re} Epître aux Corinthiens, chap. X^e : « Le calice de bénédiction, que nous bénissons ; » (c'est-à-dire, que nous prêtres, nous consacrons tous les jours). Ce qu'il ajoute encore, que ces paroles : « Que le Seigneur vous accorde l'absolution et la rémission de vos péchés, » est la forme

assecuti. Octavo objicit quod parisi potestatis est baptismo absolvere interius, et a culpa mortali absolvere; sed Deus non communicavit potestatem interius baptizandi, ne spes poneretur in homine. Ergo nec absolvendi ab actuali peccato. In quo suam vocem ignorare videtur contra seipsum objiciens. Sicut enim solus Deus interius baptizat, et tamen quia homo ministerium exterius exhibet, dicit : « Ego te baptizo ; » ita Deus per seipsum a peccato absolvit, et tamen homo qui exterius ministerium exhibet, dicere debet : « Ego te absolvo. » Nono objicit quod remissio peccatorum fit per gratiam quam homo dare non potest : cui dicendum est quod licet homo non possit dare gratiam, potest tamen dare gratiæ sacramentum, per quod fit remissio peccatorum. Decimo objicit quod Dominus dixit ad Moysen : « Loquere

Aaron et filiis ejus. Sic benedicetis filiis Israel et dicetis eis : Benedicat tibi Dominus et custodiat te, » Num., VI. Et subditur : « Invocabuntque nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis ; » quod videntur imitari prælati, cum dicunt : « Benedicat vos Deus, » vel divina majestas, nec dicunt : « Ego te benedico. » Hic aperte decipitur, quia benedictio ista non est sacramentalis, sed ubi sacramentalis benedictio occurrit, sicut in sacramento Eucharistiæ, tunc ipsi sacerdotes benedicere dicuntur ; unde Apostolus dicit, I. Cor., X : « Calix benedictionis, cui benedicimus. » Glossa : « Cui nos sacerdotes quotidie benedicimus. » Nec est verum quod subdit, per hoc quod dicitur : « Absolutionem et remissionem tribuat tibi, etc., » sit forma aut pars formæ. Non enim conveniunt verbis Scripturæ, quæ dicit : « Quodcum-

ou une partie de la forme de l'absolution, est faux. Car elles ne s'accordent pas avec les paroles de l'Écriture, « Tout ce que vous délierez, etc., et tout ce que vous remettrez, etc. » Et celles-ci : « Que la bénédiction de Dieu tout-puissant etc., » ne peuvent pas être une partie de la forme de l'absolution, puisqu'elles ne peuvent pas être tirées de l'Écriture, et ne sont pas d'un usage général, quoi qu'on en dise. Il dit, onzièmement, que les clefs étant un pouvoir qui est dans le ministre, s'il s'appliquoit à l'absolution des péchés, ce seroit par mode de cause efficiente, ce qui est l'attribut de Dieu seul. Ce que nous avons déjà dit, répond à cette difficulté. Car le pouvoir des clefs ne s'étend pas à l'absolution de la faute, comme cause efficiente, car Dieu seul peut l'être, mais en tant qu'instrument, comme par exemple, l'eau du baptême, dont saint Augustin dit qu'elle touche le corps et lave le cœur. Douzièmement, ajoute-t-il, le Seigneur n'a voulu dire qu'une même chose, par ces paroles : « Tout ce que vous délierez, etc., tout ce que vous remettrez, etc. » Or, personne ne dit : « Je vous remets vos péchés, » donc personne ne doit dire, « je vous absous. » Mais notre adversaire oublie ici ce que dit l'Apôtre, qu'il a pardonné les péchés, non en son nom, mais au nom de Jésus-Christ. Or, pardonner est la même chose que remettre. Le pape dit également qu'il remet une partie de la pénitence qui nous a été imposée. Et c'est pour cela, en effet, que, dans l'absolution sacramentelle, nous employons de préférence l'expression d'absolution, au mot rémission, afin de faire concorder la forme de l'absolution avec les paroles de l'institution du sacrement, parce que le Seigneur s'est servi de ces termes, en expliquant le pouvoir des clefs : « tout ce que vous délierez, etc. » Treizièmement, il s'autorise de l'opinion de saint Jérôme, qui blâmoit quelques prêtres qui pensoient condamner des innocents, ou absoudre des indignes. Car le prêtre n'absout pas les coupables, qui ont

que solveris, etc.... ; et quorum remisertis, etc. » Nec hoc quod dicitur : « Benedictio Dei omnipotentis, etc., » pars est formæ, cum hoc ex Scriptura trahi non possit, nec in usu communi habeatur, licet aliqui hoc dicant. Undecimo objicit quod cum clavis sit potestas quæ est in ministro, si extenderet se ad culpæ absolutionem, hoc esset per modum efficiendi, quod soli Deo competit, cujus solutio jam ex dictis patet. Potestas enim clavium se extendit ad absolutionem culpæ, non sicut causa efficiens principalis, hoc enim Dei est, sed sicut instrumentum, sicut et aqua baptismi, de qua Augustinus dicit, quod « corpus tangit, et cor abluit. » Duodecimo objicit quod Dominus idem voluit ostendere, dicens . « Quodcumque solveris, etc., » et :

« Quorum remisertis, etc. » Nullus autem dicit : « Ego tibi remitto peccata. » Ergo nec debet dicere : « Ego te absolvo. » Sed obliviscitur ejus quod Apostolus dicit, se donasse peccatum non propria auctoritate, sed in persona Christi. Donare autem idem est quod etiam remittere. Papa etiam se relaxare dicit aliquam partem de pœnitentia injuncta : ideo enim in absolutione sacramentali potius utimur verbo absolutionis quam remissionis, ut forma absolutionis conveniat verbis institutionis, quia Dominus exponens clavium potestatem, his verbis usus est : « Quodcumque solveris, etc. » Tertio decimo objicit ex auctoritate Hieronymi reprehendentis quosdam de eo quod putant se damnare innoxios, vel absolvere noxios. Non enim sacerdos

l'intention de rester coupables; mais seulement qui, par leur repentir, s'éloignent de la souillure du péché. Quatorzièmement, il oppose encore le commentaire de saint Jérôme, sur le Lévitique, où il est ordonné aux lépreux de se présenter devant les prêtres, lesquels ne rendent point purs ou lépreux, mais distinguent les uns des autres. Il en est de même dans le sacrement de pénitence. Il y a erreur en ce cas, parce qu'il n'y a pas de parité. Car il est faux de dire que les sacrements de la nouvelle loi ne sont qu'un signe, sans vertu, comme ceux de l'ancienne loi. Or si le prêtre, en distinguant les innocents des coupables, ne faisoit que proclamer l'absolution du pécheur, il ne produiroit rien et ne feroit que prononcer sur un fait. Il opère donc quelque chose en donnant l'absolution, bien qu'il ne rende pas dignes du sacrement ceux qui se présentent pour le recevoir. Dieu seul le peut, qui seul tourne les cœurs des pécheurs vers lui. Le prêtre n'a que le discernement, à l'égard de la dignité ou de l'indignité, comme le prêtre de l'ancienne loi, à l'égard de la lèpre. Il objecte, en quinzième lieu, que saint Ambroise dit, que celui-là seul remet le péché, qui est mort pour effacer le péché. Saint Augustin dit aussi que « personne autre que Jésus-Christ n'efface les péchés du monde. » L'Apôtre répond à cette difficulté, en disant, qu'il a pardonné au nom de Jésus-Christ, c'est-à-dire, en qualité de ministre de Jésus-Christ, qui a mérité la rémission des péchés par sa mort, de laquelle les clefs de l'Eglise tirent leur efficace, ainsi que les autres sacrements. Il tire sa seizième objection des lépreux que saint Matthieu, chap. VIII, dit avoir été guéris par Jésus-Christ, auxquels le Sauveur dit d'aller se présenter aux prêtres, et qui cependant furent guéris avant d'y aller. On peut répondre à cette difficulté, par ce que nous avons dit du Lazare. Il prend sa dix-septième objection des paroles du Seigneur au paraly-

a peccatis absolvens noxios solvit, qui voluntate noxii remanent, sed qui penitendo recedunt a noxa culpæ. Quarto decimo objicit de hoc quod Hieronymus dicit super *Levit.*, quod leprosi jubentur ostendere se sacerdotibus, quos illi non faciunt leprosos vel mundos, sed discernunt, ita et hic. Decipitur autem, quia similitudinem nimis extendit. Absit enim ut sacramenta novæ legis solum significant, et nihil faciant, sicut veteris legis sacramenta. Si autem sacerdos solum discernendo denuntiaret peccatoris absolutionem, nihil faceret, sed tantum significaret. Ergo facit aliquid ministerium absolutionis impendendo, non tamen facit idoneos accedentes ad sacramentum. Hoc enim solus Deus facit, qui ad se hominum corda convertit. Et respectu hujus idoneitatis non habet sacerdos nisi

discretionem, sicut et sacerdos legalis circa lepram. Quinto decimo objicit quod Ambrosius dicit, quod « solus ille peccata dimittit, qui pro peccatis mortuus est. » Augustinus etiam dicit, quod « nemo tollit peccata mundi, nisi solus Christus. » Hoc solvit Apostolus dicens, quod ipse donavit in persona Christi, scilicet tanquam Christi minister, quia sua passione remissionem meruit peccatorum, a qua passione efficaciam habent claves Ecclesiæ, sicut et cætera sacramenta. Sexto decimo objicit de leprosis mundatis a Christo, *Matth.*, VIII, et *Luc.*, XVII, quibus dixit quod ostenderent se sacerdotibus, tamen antequam se ostenderent, mundati sunt. Quod similiter solvendum est, sicut id quod de Lazaro supra posuit. Decimo septimo resumit, quod « cum Dominus dixisset paralytico :

tique : « Vos péchés vous sont remis, » qui firent dire aux Juifs : « Cet homme blasphème. » Il est inutile d'y répondre, nous l'avons fait plus haut.

CHAPITRE III.

Quels moyens emploie notre adversaire pour simuler une absolution.

Après tous ces développements, notre adversaire trouve le moyen d'inventer une espèce d'absolution, et le voilà : si on nous dit que le ministère du prêtre implique la prière qui obtient de Dieu l'absolution, il doit cependant dire ensuite d'une manière indicative, je vous absous, c'est-à-dire je déclare que vous êtes absous. Je n'approuve pas cette absolution, si on la prend selon le sens littéral ; car ce n'est point la prière du prêtre qui obtient le pardon des péchés, mais la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ. S'il en étoit autrement, le prêtre en péché mortel n'auroit plus le pouvoir d'absoudre. Le prêtre commence par prier afin d'obtenir au pénitent les dispositions nécessaires pour recevoir l'effet du sacrement. Malgré que la prière du juste soit plus efficace que celle du pécheur, parce que le mérite de la personne ajoute encore à sa valeur, celle d'un prêtre en état de péché n'est pourtant pas sans effet, parce qu'elle est offerte en sa personne, au nom de toute l'Eglise. S'il s'agit de la formule des sacrements, les paroles sacramentelles n'ont pas plus de valeur, prononcées par un juste que par un pécheur, car ce n'est point le mérite de la personne qui agit, mais la mort de Jésus-Christ et la puissance de Dieu. On ne peut pas non plus accepter cette explication : je vous absous, c'est-à-dire je vous déclare absous ; car alors les sacrements de la nouvelle loi ne seroient autre chose que des signes et des symboles sans puissance, ce qui ne peut être. Voilà donc le véritable sens de la formule : « je vous absous, » c'est-à-dire, je vous donne le sacrement ou le bien-

Dimittuntur tibi peccata, Judæi dixerunt : Hic blasphemat. » Hoc supra solutum est, nec oportet reiterare.

CAPUT III.

Quomodo adversarius nititur quamdam absolutionem fingere.

His autem rationibus positis, nititur quamdam absolutionem fingere, quæ est : Si aliquis talis dicat quod ad ministerium sacerdotis pertinet oratio absolutionem Dei impetrans, postea tamen debet dicere indicative : Ego te absolvo, id est absolutum te ostendo. Quam quidem absolutionem nec ego approbo, si simpliciter, ut verba sonant, intelligatur. Non enim oratione sacerdotis impetratur remissio peccatorum, sed passione Christi. Alioquin si sacerdos

esset in peccato mortali, absolvere non posset. Præmittitur autem oratio, ut impetretur confidenti idoneitas ad suscipiendum effectum sacramenti. Quæ quidem oratio licet plus valeat a justo, quam a peccatore oblata propter meritum personæ quod additur, tamen etiam a sacerdote peccatore oblata non est cassa, quia proponitur ab eo in persona totius Ecclesiæ. In formis autem sacramentorum non plus facit verbum a peccatore quam a justo prolatum, quia non operatur ibi meritum hominis, sed passio Christi et virtus Dei. Similiter non sufficit illa expositio : Ego te absolvo, id est absolutum te ostendo, quia secundum hoc in sacramentis novæ legis non esset nisi ostensio vel significatio, quod idem est ; sed est sensus : Ego te absolvo,

fait de l'absolution. A moins qu'on n'entende, comme on l'a dit, que le prêtre en déclarant l'absolution donnée ne la signifie pas seulement, mais l'accorde en effet. Si cependant, malgré ce que nous venons de dire, on veut encore ajouter quelque valeur à l'objection qui nous est faite, il ne sera pas inutile de considérer sur quelles raisons frivoles elle s'appuie.

On objecte premièrement, que le Seigneur donna à ses disciples le pouvoir de guérir toutes les infirmités du corps et de l'ame, mais que cependant, dans l'exercice de ce pouvoir, ils ne disoient pas, Je te guéris, mais bien, « Que le Seigneur Jésus te guérisse. » De même, dans la guérison spirituelle, le prêtre ne doit pas dire, je t'absous. Mais notre adversaire ne remarque pas que le pouvoir de guérir les maladies étoit une grace accordée spécialement à un homme, non pour guérir par lui-même, mais pour obtenir la guérison par sa prière. Or, on ne comprend pas au nombre des graces gratuites le pouvoir des clefs, mais seulement la puissance sacramentelle qui réside particulièrement en Jésus-Christ et dans les prêtres qui ont le pouvoir des clefs en qualité de ministres et d'instruments. Tellement que ces paroles, Que le Seigneur te guérisse, ne guérissent pas, mais obtenoient la guérison. Tandis que les paroles sacramentelles produisent ce qu'elles signifient, comme nous l'avons dit plus haut. Secondement, il dit qu'il paroît y avoir de la témérité à déclarer qu'un pécheur est absous de tous ses péchés, parce que le prêtre se fait dans ce cas l'envoyé de Dieu. Mais il est bien plus téméraire de dire, que les clefs de l'Eglise ne donnent pas la rémission certaine des péchés, comme dit saint Augustin : « Est ce que le bras de Dieu est raccourci, pour ce sacrement, de manière qu'il donne la rémission de tous les péchés dans le baptême, et qu'il ne le fasse pas dans le sacrement de pénitence ? » En troisième lieu, on nous oppose que, dire au péni-

id est sacramentum vel ministerium absolutionis tibi impendo ; nisi forte sicut aliquis dicitur ostendere, non solum significando, sed etiam faciendo. Si tamen dicta responsio sustineatur, non inutile erit considerare, quam frivolis eam rationibus impugnet.

Objicit enim primo quod Dominus dedit potestatem discipulis sanandi omnes infirmitates corporales et spirituales, sed in sanatione corporalium infirmitatum non dicebant : Ego sano te ; sed : Sanet te Dominus Jesus ; ergo nec in sanatione spiritali debet dicere sacerdos, Ego te absolve. Non advertit autem qui hoc objicit, quod potestas sanandi infirmitates erat gratia specialiter homini data, non ad sanandum, sed ad sanitatem impetrandam.

Potestas autem clavium non computatur inter gratias gratis datas, sed virtus sacramentalis, quæ principaliter residet in Christo, instrumentaliter autem, seu ministerialiter in sacerdotibus claves habentibus. Unde verbum dicentis : Sanet te Dominus, non sanabat, sed sanationem impetrabat. Verba autem sacramentalia efficiunt, quod figurant, ut supra dictum est. Secundo objicit, quod temerarium videtur denunciare aliquem esse ab omnibus peccatis absolutum, quia sic esset sicut angelus Dei. Sed multo magis est temerarium dicere, quod per claves Ecclesiæ non fiat certa remissio peccatorum, ut Augustinus dicit : « Numquid enim esset abbreviata manus Domini, ut qui in baptismo ab omnibus peccatis mundat, in sacramento pœ-

tent, je vous déclare absous, n'est point le déclarer réellement absous, comme je mange n'est point manger. Il y a ici erreur, parce qu'on ne fait pas attention que les formules des sacrements ne sont pas des formules significatives, mais effectives. Quatrièmement, que lorsqu'on dit, je te baptise, on ne baptise point, si ces paroles ne sont accompagnées de l'immersion ou de l'effusion de l'eau. Mais cette objection est ridicule, parce qu'il faut, dans le sacrement du baptême, l'élément matériel uni à la formule sacramentelle, tandis que, dans le sacrement de la pénitence, il n'y a point d'élément extérieur et sensible. Cinquièmement, que le prêtre dit faussement, je te déclare absous, puisqu'il ne sait pas si Dieu a véritablement pardonné. Cette objection est de nulle valeur; car, par la même raison, il seroit faux de dire, je te baptise, puisqu'on ne sait pas si Dieu baptise intérieurement. Mais, au contraire, l'une et l'autre de ces deux formes sacramentelles sont vraies, parce que les sacrements produisent des effets certains, à moins qu'il n'y ait obstacle par suite des mauvaises dispositions de celui qui les reçoit. En sorte que le prêtre, en disant, je t'absous, ou je te baptise, prononce avec certitude l'effet du sacrement. On peut faire la même réponse aux sixième et septième objections sur l'incertitude de la rémission de la peine due au péché. Notre adversaire dit en huitième lieu qu'on ne peut pas dire, je vous déclare absous, si on n'en a eu la révélation, comme l'eurent saint Jean et la sainte Vierge. A tout ce que nous avons déjà dit et qui peut servir de réponse à cette objection, il faut ajouter que si un juge, après l'audition des témoins, peut sans témérité déclarer innocent un prévenu, malgré qu'il peut être coupable réellement, le prêtre n'est point téméraire en déclarant absous, dans le tribunal de la pénitence, un pénitent, à la confession duquel il doit s'en rapporter, qu'elle lui soit

nitentiæ hoc non faciat? » Tertio objicit, quod dicere, ostendo te absolutum, non est eum ostendere absolutum, sicut dicere comedo, non est comedere. In quo decipitur non considerans quod formæ sacramentorum non solum sunt verba significativa, sed factiva. Quarto objicit, quod cum dicitur: Ego te baptizo, non est baptizare, nisi sequatur immersio vel intinctio. Sed hoc est valde ridiculum, quia in sacramento baptismi elementum materiale requiritur cum forma sacramenti, sed in sacramento penitentiæ elementum exterius non adhibetur. Quinto objicit, quod temerarie sacerdos dicit: Ostendo te absolutum, cum ignoret an Deus absolverit. Sed secundum hanc eandem rationem, temerarium esset dicere, Ego te baptizo, cum ignoret an Deus interius baptizet.

Neutrum autem est temerarium, quia sacramenta habent certos effectus, licet impediri possint per fictionem recipientis. Unde sacerdos dicens: Ego te absolvo, vel ego te baptizo, cum certitudine denuntiat sacramenti effectum. Similiter dicitur ad id quod sexto et septimo objicit de incertitudine dimissionis pœnæ. Octavo objicit, quod non potest dicere: Ostendo te absolutum, nisi forte alicui sit revelatum, sicut Joanni Evangelistæ vel B. Virgini. Ad quod etiam super id quod dictum est, addendum est quod si iudex absque temeritate testibus auditis potest pronuntiare aliquem innocentem, quamvis forte sit nocens secundum rei veritatem non temerarie ostendit sacerdos aliquem absolutum in foro penitentiæ, in quo creditur penitenti pro se et contra se. Ex quo etiam patet,

favorable ou non. D'où il est évident qu'il n'y a aucune faute de la part du prêtre de prononcer ces paroles, je t'absous, sur ceux en qui il remarque des signes de contrition, qui est le regret du passé avec le bon propos de ne plus pécher à l'avenir; autrement il ne devrait pas donner l'absolution. Mais il y a faute, au contraire, de ne prononcer qu'une formule déprécative, parce que ce n'est point là donner l'absolution, mais bien rendre l'effet de la pénitence douteux. On peut bien, au contraire, prier pour un pécheur, qu'il soit contrit ou non, pour qu'il obtienne le pardon de ses péchés.

CHAPITRE IV.

L'imposition des mains n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement.

Enfin, ce n'est pas avec moins de témérité qu'il ose affirmer que l'imposition des mains est de nécessité de moyen pour le sacrement de pénitence. D'abord et pour première preuve, il allègue le texte des Actes des Apôtres, ch. VIII : « Ils leurs imposoient les mains et ils recevoient le Saint-Esprit. » En effet, cette imposition des mains eut lieu dans l'administration du sacrement de confirmation, que donnent les ministres supérieurs, c'est-à-dire les évêques. Secondement, cet autre, du dernier chapitre de l'Évangile de saint Matthieu : « Ils imposeront les mains aux malades, etc. » Cette allégation est ridicule, car il ne s'agit pas ici d'un sacrement de la loi nouvelle, mais seulement d'un signe extérieur. Troisièmement, ces paroles de saint Augustin : « Qu'un sacrement de la loi nouvelle doit être le signe d'une chose sainte et une ressemblance naturelle, » ce qu'il suppose de lui-même, voulant dire par là, que les paroles seules ne font pas et ne complètent pas le sacrement. Mais il est clair que tous les sacrements consistent dans l'application de la forme à la matière. Dans l'Eucharistie, par exemple, les paroles seules prononcées sur la matière qui doit être consacrée,

quod non est periculosum sacerdoti dicere, Ego te absolvo, illis in quibus signa contritionis videt, quæ sunt dolor de præteritis et propositum de cætero non peccandi, atq̃ absolvere non debet. Periculose autem solam orationem dicit, quia hoc non est absolvere, sed sub dubio pœnitentiæ relinquere. Orare autem pro aliquo, ut absolvatur, potest, sive sit contritus, sive non.

CAPUT IV.

Impositio manus non est de necessitate hujus sacramenti.

Uterius autem non minus temerarie asserere præsumit, quod impositio manus sit de necessitate hujus sacramenti. Primo quidem propter hoc, quod Act., VIII, dici-

tur : « Imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum sanctum. » Illa enim impositio fuit loco sacramenti confirmationis, quod datur per majores ministros. Secundo objicit quod *Matth.*, ult. dicitur : « Super ægros manus imponent, » etc. Sed hoc est ridiculum, quia non loquitur de impositione sacramentali, sed de signis faciendis. Tertio objicit quod Augustinus dicit, quod sacramentum novæ legis debet esse signum sacræ rei et per naturalem similitudinem (quod de suo addit) per hoc volens dicere quod sola verba non faciunt nec perficiunt sacramentum. Sed patet in omni sacramento, quod verba ad materiam accedentia perficiunt sacramentum. In sacramento enim eucharistiæ sola verba

achèvent le sacrement. Comme aussi dans le baptême les paroles prononcées sur l'eau ne font point le sacrement, mais seulement les paroles prononcées sur l'eau qui sert au baptême, parce que tout cela compose la matière du sacrement. Or, le pécheur qui fait l'aveu de ses fautes, est comme la matière du sacrement de pénitence. En sorte que la formule d'absolution prononcée sur le pénitent fait le sacrement. Quatrièmement, il nous oppose encore ce passage de saint Matthieu, ch. XIX : « Qu'on apporta des enfants au Sauveur, pour qu'il leur imposât les mains. » Mais on ne peut appliquer ceci au sacrement de pénitence dont les enfants ne sont pas susceptibles et auxquels on n'a pas l'habitude de l'administrer. On les lui présenta pour leur imposer les mains en les bénissant, selon l'usage des Juifs, comme dit saint Remi. Cinquièmement, ce texte des Actes des Apôtres, ch. VIII : « Quand Simon eût vu que par l'imposition des mains des apôtres, etc. » Ce trait a rapport à l'imposition des mains qui a lieu dans la confirmation, comme nous l'avons dit plus haut. Il s'appuie, sixièmement, sur l'autorité de maître Guillaume Avernus. Je ne sais s'il tenoit cette opinion; mais quand ce seroit la sienne, elle n'est pas d'un si grand poids, qu'on doive s'en rapporter à sa parole, dans une question si importante, surtout quand nous ne lisons pas dans l'Évangile, que le Seigneur ait dit à saint Pierre, en lui expliquant le pouvoir des clefs : Celui à qui vous imposerez les mains, mais bien : « Tout ce que vous délierez. »

CHAPITRE V.

Objections à ce que nous avons écrit sur la forme de l'absolution. Réponse.

Notre adversaire revient sur ses premières difficultés en resumant tout ce qu'il a écrit contre cette formule dont le prêtre se sert pour l'administration du sacrement de pénitence, « Je vous absous, » parce

prolata super materiam consecrandam perficiunt sacramentum. In baptismo etiam verba prolata super aquam tantum non faciunt sacramentum, sed super aquam adhibitam in baptismo, quia totum est loco materię. Ipse autem peccator confitens, est sicut materia in hoc sacramento. Unde verba absolutionis super eum prolata efficiunt pœnitentię sacramentum. Quarto objicit quod dicitur *Matth.*, XIX, quod « oblati sunt parvuli, ut eis manus imponeret. » Sed hoc non potest referri ad pœnitentię sacramentum quod parvulis impendi non consuevit. Oblati sunt autem ei ut manus imponeret benedicendo, secundum consuetudinem Judæorum, ut dicit Remigius. Quinto objicit quod dicitur *Act.*, VIII : « Cum vidisset Simon quod

per impositionem manuum Apostolorum, » et cœtera. Hoc autem pertinet ad impositionem manuum, quę fit in confirmatione, ut supra dictum est. Sexto objicit ad hoc auctoritatem magistri Gulielmi Averni, qui an hoc dixerit nescio, sed scio eum non fuisse tantę auctoritatis, ut ejus dicto standum sit in tanta re, præsertim cum Dominus Petro potestatem clavium exponens non dixerit : Quicumque manus imposueris, sed « Quodcumque solveris. »

CAPUT V.

Objectiones contra prædicta et earum solutiones.

Ultimo redit ad primum, resumens rationes prius adductas, quod non debet sacerdos dicere : Ego te absolvo, tum quia

que ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu, et parce que le prêtre est incertain si le pénitent est véritablement absous. Nous avons déjà répondu à cette objection. Il ajoute un autre argument, savoir : qu'il y a à peine trente ans, que tous les prêtres n'employoient que cette formule : Que le Seigneur vous accorde l'absolution et la rémission de vos péchés. Mais pour affirmer ceci, notre critique a-t-il consulté tous les prêtres? Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il y a plus de douze cents ans, qu'il a été dit à Pierre : « Tout ce que vous délierez, etc. » Pourquoi n'emploie-t-on donc pas cette formule, Je vous remets vos péchés, aussi bien que celle-ci, « Je vous absous? » Nous en avons donné la raison plus haut. Il fait encore cette autre objection, que si le prêtre a le pouvoir d'absoudre les péchés, il seroit plus facile de s'en faire absoudre que de prendre la croix des croisades. On peut facilement saisir le ridicule de cette objection. Car la croix des croisés n'a que le pouvoir de remettre toute la peine due aux péchés déjà pardonnés. Il dit encore qu'il est dangereux de vouloir rendre la vie aux âmes qui ne l'ont plus, comme on le voit au XIII^e chap. du prophète Ezéchiel. Ainsi le prêtre s'expose à ce malheur, puisqu'il ignore si elles sont vivantes. Nous avons déjà répondu à cela; parce que s'il ne sait pas si elles sont vivantes, il sait très-bien que le sacrement de pénitence peut les vivifier. Il nous oppose encore ce que dit saint Ambroise, savoir : « que le Seigneur a voulu que les prêtres eussent le pouvoir de lier et de délier. » Mais le prêtre ne lie point par les chaînes du péché, c'est le pécheur qui s'est enveloppé dans les liens de ses propres péchés, comme il est dit au livre des Proverbes, ch. V. Donc, le prêtre ne délie point des chaînes du péché. Nous répondrons que le prêtre le fait en liant et en déliant, par le ministère que la puissance de Dieu lui a confié. Car Dieu absout directement le pécheur, en lui

hoc pertinet ad potestatem Dei, tum quia sacerdoti incertum est an ille absolvatur, quæ jam supra soluta sunt. Addit etiam objiciendo, quod vix triginta anni sunt, quod omnes hac sola forma utebantur : Absolutionem et remissionem, etc. Sed quomodo de omnibus potest testimonium perhibere, qui omnes non vidit? Sed hoc certum est, quod jam sunt mille ducenti anni et amplius, quod dictum est Petro : « Quodcumque solveris, etc. » Quare autem non dicatur in forma : Ego tibi remitto, sicut ego te absolvo, jam supra dictum est. Objicit autem ulterius quod si sacerdos potest absolvere a peccatis, utilis esset absolvi quam accipere crucem transmarinam, quod quam ridiculum sit dictum, de facili potest adverti. Non enim crux transmarina datur valitura nisi abso-

luta a peccatis ad remissionem totius pœnæ pro peccatis debitæ. Objicit autem ulterius quod vix imminet vivificandi animas quæ non vivunt, ut dicitur *Ezech.*, XIII. Et sic sacerdos se committit discrimini, cum nesciat quod vivat. Sed hoc jam solutum est, quia etsi nesciat quod vivat, scit tamen quod sacramentum justificare potest. Ulterius objicit, quod sicut dicit Ambrosius : « Dominus parem vim esse voluit ligandi et solvendi; » sed sacerdos non ligat vinculo peccati, sed priorum quisque peccatorum vinculis constringitur, ut dicitur *Prou.*, V. Ergo sacerdos non absolvit a vinculo culpæ. Contra quod dicendum, quod hoc sacerdos facit ligando et solvendo per ministerium, quod Deus dedit per auctoritatem. Deus enim absolvit a peccato directe gratiam

donnant sa grace, et il lie, ou met dans les liens du péché, en ne la lui donnant point, ainsi que le dit saint Paul dans son Epître aux Romains, ch. I. De même, le prêtre, en tant que son ministre, délie du péché en accordant la grace du sacrement, et il lie en la refusant, parce qu'il lie à la peine qu'il impose. Notre adversaire en appelle aussi à l'autorité de saint Hilaire, qui dit : qu'il ne faut que s'en remettre à Dieu seul de son sort, et qu'ainsi le prêtre n'a pas le pouvoir de faire la déclaration de l'absolution que Dieu seul accorde. Et aussi celle de saint Denis, qui dit que les prêtres ne doivent user de la puissance hiérarchique, qu'autant que Dieu le leur permet. Mais il est inutile de répondre à ces difficultés qui ont eu plusieurs fois leur solution, par tout ce que nous avons dit plus haut. Enfin, il finit en objectant, qu'avant que saint Pierre eût reçu le pouvoir des clefs, on dit qu'il lui fut fait une révélation; comme s'il étoit nécessaire que le prêtre attendît une révélation, avant de faire usage du pouvoir des clefs. Mais l'auteur ne fait point attention qu'il ne fut point fait de révélation à saint Pierre sur la dignité ou l'indignité de ceux qu'il auroit à absoudre, mais sur la puissance de Jésus-Christ, de laquelle les sacrements tirent les effets positifs et certains de la grace. Telles sont les objections qu'on nous oppose, qui non-seulement n'ont aucune force probante, mais que l'on prendra difficilement pour des difficultés. Dieu a voulu que, d'après vos ordres, je recueillisse toutes les preuves qui viennent à l'appui du pouvoir accordé à saint Pierre, et que j'en composasse ma réponse aux objections qu'on y oppose, le jour même de la fête de la chaire de saint Pierre.

Fin du vingt-deuxième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur la forme de l'absolution.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

apponendo, et ligat vel trahit in peccatum gratiam non apponendo, ut dicitur *Rom.*, I. Similiter sacerdos tanquam minister a peccato solvit sacramentum gratiæ apponendo, et ligat non apponendo propter hoc quod ligat ad pœnam quam injungit. Inducit autem ultimo auctoritatem Hilarii, quod soli Deo de se credendum est, et sic absolutionem a culpa quam solus Deus facit, sacerdos ostendere non potest. Item, quod Dionysius dicit quod sacerdotibus non est utendum virtutibus hierarchicis nisi quo deitas voluerit eos; sed hæc ex superioribus sunt soluta multotiens, et iterare non oportet. Ad extremum inducit quod ante potestatem clavium Petro traditam, fit mentio de revelatione sibi facta,

quasi oporteat semper revelationem divinam sacerdotem expectare antequam clavibus utatur. Non advertit autem quod revelatio facta Petro non fuit de idoneitate absolvendorum, sed de potestate Christi, per quam sacramenta gratiæ certissimos effectus habent. Hæc sunt igitur rationes quas pro se inducit, quæ non solum demonstrationes non sunt, sed vix apparentes rationes judicari possunt. Voluntas autem Dei fuit, ut pro defensione potestatis Petro traditæ, in festo cathedræ Petri hoc opus de vestro mandato compilans laborarem.

Explicit Opusculum vigesimum secundum S. Thomæ Aquinatis de forma absolutionis.

OPUSCULE XXIII.

DU MÊME DOCTEUR, EXPLICATION DE LA PREMIÈRE DÉCRÉTALE, A
L'ARCHIDIACRE DE CUDESTÉ.

Quand notre divin Sauveur envoya ses disciples prêcher son Evangile, il leur recommanda trois choses. La première, d'enseigner la foi ; la seconde, de conférer les sacrements à ceux qui croiroient ; la troisième, de faire observer les divins commandements à ceux qui auroient reçu la grace des sacrements. On lit, en effet, dans le dernier chapitre de l'Evangile de saint Matthieu, par rapport à la première recommandation du Sauveur : « Allez, enseignez toutes les nations ; » par rapport à la seconde : « Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; » et pour la troisième : « Apprenez-leur à observer tous les préceptes que je vous ai donnés. » Toute la doctrine est renfermée dans ces trois points. Car la foi est la base de tous les biens spirituels, d'après les paroles de l'Épître de saint Paul aux Hébreux, ch. XI : « La foi est la substance, » c'est-à-dire « le fondement des choses à venir. » En effet, c'est la foi qui donne la vie à l'âme par la grace, selon ce passage de l'Épître de saint Paul aux Galates, ch. II : « Si je vis maintenant dans ce corps mortel, c'est que je vis dans la foi du Fils de Dieu. » Et dans Habacuc, chap. II : « Le juste vit de sa foi. » C'est elle qui purifie l'âme de ses péchés. Actes des Apôtres, ch. XVII : « Sanctifiant leurs cœurs par la foi. » C'est elle qui orne l'âme de l'éclat de la justice. Saint Paul aux Romains, ch. III : « La justice de Dieu s'acquiert par la foi en Jésus-Christ. » C'est par elle

OPUSCULUM XXIII.

EJUSDEM DOCTORIS, VIDELICET EXPOSITIO PRIMÆ DECRETALIS AD ARCHIDIACONUM
CUDESTINUM.

Salvator noster discipulos ad prædicandum mittens, tria injunxit. Primo quidem ut docerent fidem ; secundo, ut credentes imbuerent sacramentis ; tertio, ut credentes sacramentis imbutos ad observandum divina mandata inducerent. Dicitur enim *Matth.*, ult. : « Euntes, docete omnes gentes, » quantum ad primum ; « baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, » quantum ad secundum ; « docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis, » quantum ad tertium, inter quæ tria decenter fidei doctrina præmittitur.

Est enim fides omnium bonorum spiritualium fundamentum, secundum illud Apostoli *Hebr.*, XI : « Est autem fides substantia, id est fundamentum sperandarum rerum. » Est enim fides per quam anima vivificatur per gratiam, secundum illud Apostoli *Galat.*, II : « Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei. » Et *Habacuc*, II : « Justus ex fide sua vivit. » Ipsa est per quam anima a peccatis purgatur. *Act.*, XVII : « Fide purificans corda eorum. » Ipsa est per quam anima justitia ornatur. *Rom.*, III : « Justitia autem Dei

que l'ame est fiancée à Dieu. Prophète Osée, ch. II : « Je vous rendrai mon épouse par la foi. » Les hommes lui doivent d'être adoptés pour enfants de Dieu. Saint Jean, ch. I : « Il a donné à ceux qui croient à son nom le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » Elle nous rapproche de Dieu. Saint Paul aux Hébreux, ch. XI : « Pour s'approcher de Dieu, il faut croire. » Enfin, c'est par elle que les hommes obtiennent la couronne de la vie éternelle, d'après les paroles de l'Evangile de saint Jean, ch. VI : « Telle est la volonté de mon Père qui m'a envoyé, que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle. » C'est donc à juste raison que quand le vicaire de Jésus-Christ fait paroître des lettres apostoliques, pour le bon et paternel gouvernement de l'Eglise fondée par la prédication des apôtres, il met toujours la foi en avant. Mais il faut bien faire attention que dans toute cette foule d'articles de foi, il y en a qui se rapportent à la divinité, d'autres à l'humanité, que le Fils de Dieu a revêtues dans une seule et même personne ; enfin, d'autres à l'action de la divinité. Cependant le fondement de toute la foi repose sur la première vérité de l'existence de Dieu, puisque tout est ramené sous le domaine de la foi, en tant que relevant de Dieu de quelque manière. C'est pourquoi le Seigneur dit à ses disciples, saint Jean, ch. XIV : « Voyez croyez en Dieu, croyez en moi. » C'est-à-dire, qu'on croit à Jésus-Christ, en tant que Dieu, la foi en Dieu précédant toute autre croyance. Mais parmi tout ce que la foi nous enseigne de Dieu, un mystère particulier à la religion chrétienne, c'est la Trinité des personnes dans une seule et même essence divine. Car c'est au nom de cette foi que nous sommes marqués du sceau de Jésus-Christ, dans le baptême, comme le montrent les paroles que nous avons citées plus haut : « Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Il y a d'autres vérités touchant la

per fidem Jesu Christi. » Ipsa est per quam anima Deo desponsatur. *Osee*, II : « Sponsabo te mihi in fide. » Ipsa est per quam homines in Dei filios adoptantur. *Joann.*, I : « Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine ejus. » Ipsa est per quam acceditur ad Deum. *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere. » Ipsa denique est per quam homines æternæ vitæ bravium consequuntur, secundum illud *Joann.*, VI : « Hæc est voluntas Patris mei qui misit me, ut omnis qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam æternam. Convenienter ergo Christi Vicarius propositurus mandata quibus Ecclesia per Apostolorum prædicationem fundata pacifice gubernatur, titulum de fide præmittit. Sed considerandum est, quod cum multi sint articuli fidei, quorum quidam viden-

tur pertinere ad divinitatem, quidam vero ad humanam naturam, quam Filius Dei in unitatem personæ assumpsit, alii vero ad divinitatis effectum; fundamentum tamen totius fidei est ipsa prima veritas divinitatis, cum omnia alia ea ratione continentur sub fide, in quantum ad Deum aliquantulum reducuntur. Unde Dominus discipulis dicit, *Joann.*, XIV : « Creditis in Deum, et in me credite; » per quod datur intelligi, quod in Christum creditur in quantum est Deus, quasi fide principaliter de Deo existente. Inter ea vero quæ de Deo fide tenemus, hoc est singulare fidei christianæ, ut Trinitatem personarum in unitate divinæ essentiæ fateamur. Sub hac enim professione Christo per baptismum sumus consignati, ut patet per id quod supra inductum est. « Baptizantes eos in no-

divinité, que vous trouverez être connues de beaucoup d'autres comme de vous, par exemple, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'il est tout-puissant, et même des vérités de la foi, que croient les juifs et les Musulmans. En sorte que pour signifier le dogme particulier et fondamental de la foi chrétienne, on ne l'appelle point le Traité de Dieu, mais de la Trinité. Elle est encore appelée souveraine et sainte Trinité, parce que la divine Trinité tient le haut de l'échelle entre plusieurs autres trinités, qui sont ses dérivées. C'est d'elle, en effet, que découle cette espèce de trinité de notre ame, qui fait que nous sommes faits à l'image de Dieu, c'est-à-dire la mémoire, l'intelligence et la volonté. C'est d'elle encore que viennent d'autres trinités, dans toutes les créatures, c'est-à-dire leur mode, leur espèce et leur rang, d'après quoi on y peut distinguer comme des traces de la sainte Trinité, ainsi que le fait observer saint Augustin, dans son traité de la sainte Trinité. Et pour la distinguer de toutes les autres, qui dérivent d'elle, on l'appelle la sainte et suprême Trinité. Plusieurs hérétiques ont commis des erreurs sur le dogme de la sainte Trinité; parmi ceux-ci Sabellius a confondu les personnes, en disant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une même essence et une même personne et qu'ils ne diffèrent que de nom. Arius, au contraire, a soutenu que l'essence des trois personnes divines différoit en dignité et en durée. Toutes choses, ainsi que tout ce qui s'y rapporte, qui sont condamnées par la foi catholique. Ainsi donc, comme on veut arrêter ici la croyance de la sainte Trinité et de tout ce qui est de foi catholique, on ajoute : « et de foi catholique. » On appelle la foi Eglise catholique, c'est-à-dire universelle, comme le dit Boèce dans son traité de la Trinité, soit à cause de l'universalité de ses principes, soit parce qu'elle est répandue dans

mine Patris et Filii et Spiritus sancti. » Alia vero quæ de Deo asserimus, vobis et aliis communia esse inveniuntur, puta, quod Deus est unus, omnipotens, et si qua alia de Deo fide tenentur, quæ etiam Judæi et Saraceni non diffitentur; unde ad insinuandum proprium et singulare dogma fidei christianæ, non prætitulavit fidei tractatum de Deo, sed de Trinitate. Addit autem, Summa, quia divina Trinitas arcem quamdam tenet inter plurimas Trinitates ab ea derivatas. Derivatur enim ab illa Trinitate, divina quædam Trinitas in anima nostra, secundum quam ad imaginem Dei sumus secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Derivantur et ab ipsa aliæ Trinitates in singulis creaturis, prout modum quemdam, et speciem et ordinem habent, secundum quæ in eis divinæ Trinitatis quasi quoddam vestigium invenitur, ut Augustinus in lib. *De Trin.* Ad discre-

tionem igitur harum omnium Trinitatum quæ a divina descendunt, dicitur : « De summa Trinitate; » sed de hac Trinitate divina diversi hæretici diversa errantes dixerunt, quorum Sabellius abstulit personarum distinctionem, dicens, Patris et Filii et Spiritus sancti esse unam essentiam et personam, sed eos solum differre nominibus. Arius vero posuit trium personarum esse diversas substantias in dignitate et duratione differentes; quæ omnia et consimilia fides condemnat catholica. Quia igitur de summa Trinitate et aliis ad fidem pertinentibus hic tradere intendit, quod fides catholica tenet, ideo additur : « Et fide catholica. » Dicitur autem fides Ecclesia catholica, id est universalis, ut Boetius dicit in lib. *De Trin.*, tum propter universalium præcepta regularum, tum propterea quia ejus cultus per omnes pene mundi terminos emanavit : hæreticorum vero

tout l'univers, tandis que l'hérésie se renferme dans quelque coin de terre.

Première décrétale sur la condamnation des erreurs des hérétiques et des philosophes.

Il faut considérer deux choses quant à la foi à la sainte Trinité. Il faut savoir d'abord qu'il y a deux espèces d'actes de foi, c'est-à-dire, croire de cœur et confesser de bouche, selon ce texte de saint Paul, dans son Epître aux Romains, chap. X : « Il faut croire de cœur pour être justifié, et confesser sa foi par ses paroles pour obtenir le salut. » Mais ces deux actes ont leurs conditions pour être complets. Car l'acte intérieur exige une adhésion pleine et entière, qui exclut tout doute, laquelle a sa source dans l'infaillibilité de la vérité divine sur laquelle repose la foi. C'est pour cela que saint Jacques dit dans son Epître catholique, ch. I : « Il faut demander avec foi, sans aucun doute. » Il faut aussi confesser sa foi avec sincérité, c'est-à-dire sans aucune dissimulation, selon les paroles de saint Paul à Timothée, I^{re} Epître, ch. I : « La fin des commandements c'est la charité qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. » Elle doit être simple, c'est-à-dire sans mélange d'erreur, d'après saint Paul, I^{re} Epître aux Thessaloniciens, ch. II : « Nous ne vous avons point prêché une doctrine d'erreur. » Elle doit être constante et nullement sujette aux variations de l'esprit, II^e Epître aux Corinthiens, ch. I : « Il n'y a point eu de oui et de non, dans la parole que je vous ai annoncée. » Il dit, par rapport au premier acte de foi, « Nous croyons fermement ; » et quant au second : « Nous confessons avec simplicité. » Enfin, il faut remarquer que quelques-uns admettent douze articles de foi, d'autres quatorze. Ceux qui en comptent quatorze, les divisent en deux, dont sept sur la divinité et sept sur l'hu-

errores sub certis torrarum angulis includuntur.

Prima decretalis de reprobatione errorum, tam hæreticorum quam philosophorum.

Quia de fide sanctæ Trinitatis considerandum est, primo oportet scire quod duplex est actus fidei, scilicet corde credere, et ore profiteri, secundum illud Rom., X : « Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. » Uterque autem actus aliquid requirit ad sui perfectionem. Nam interior actus fidei exigit firmitatem absque omni dubitatione, quæ firmitas provenit ex infallibilitate divinæ veritatis cui fides innitur. Unde dicitur Jac., I : « Postulet autem in fide nihil hæsitans. » Sed confessio fidei debet esse simplex, id

est absque simulatione, secundum illud I. ad Timoth., I : « Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. » Debet etiam esse simplex, id est absque erroris permixtione, secundum illud I. ad Thess., II : « Exhortatio nostra non fuit de errore. » Debet etiam esse absque variatione, II. ad Cor., I : « Sermo noster qui fuit apud vos, non fuit, in illo est, et non. » Quantum ergo ad primum actum fidei dicit : « Firmiter credimus ; » quantum ad secundum dicit : « Simpliciter confitemur. » Utimo autem considerandum est, quod fidei christianæ articuli a quibusdam duodecim, a quibusdam quatuordecim computantur. Secundum illos qui computant quatuordecim, septem articuli pertinent ad divinitatem, septem vero ad

manité du Sauveur. Ceux qui concernent la divinité, se divisent ainsi. Le premier, qui est le seul sur l'unité de l'essence divine, est écrit de cette façon dans le symbole : « Je crois en un seul Dieu. » Le second concerne la personne du Père, ainsi conçue : « Je crois au Père tout puissant. » Le troisième, la personne du Fils, s'exprimant ainsi : « Et en Jésus-Christ son Fils. » Le quatrième, la personne du Saint-Esprit, disant : « Et au Saint-Esprit. » Le cinquième, l'action de Dieu par laquelle nous avons l'Être naturel, ainsi rendu : « Créateur du ciel et de la terre. » Le sixième, l'action de Dieu, qui nous remet dans l'état de grâce, formulé de cette manière : « La sainte Eglise catholique, la communion des saints et la rémission des péchés. » En effet, par la grâce de Dieu, nous sommes réunis dans l'unité de l'Eglise, nous participons aux sacrements et nous recevons la rémission de nos péchés. Le septième exprime l'acte de Dieu qui établit en nous l'état de gloire de l'ame et du corps ; et c'est ce qui est dit par ces paroles : « La résurrection de la chair et la vie éternelle. » Les sept articles relatifs à l'incarnation sont ainsi divisés. Le premier a trait à la conception de Jésus-Christ, exprimé par ces paroles : « Qui a été conçu du Saint-Esprit ; » le second de sa naissance : « Né de la Vierge Marie ; » le troisième à sa mort, qui est ainsi racontée : « Qui a souffert, est mort et a été enseveli ; » le quatrième dit qu'il est descendu aux enfers : « Il est descendu aux enfers ; » le cinquième exprime sa résurrection : « Il est ressuscité des morts ; » le sixième raconte son ascension : « Il est monté au ciel ; » le septième prédit son avènement au jour du jugement dernier : « D'où il viendra juger les vivants et les morts. » Ceux qui n'admettent que douze articles, n'en font qu'un touchant les trois

humanitatem. Illi autem qui ad divinitatem pertinent, sic distinguuntur ut unus sit articulus de divinæ essentiæ unitate, qui tangitur in Symbolo cum dicitur : « Credo in unum Deum. » Secundum est de persona Patris, qui tangitur cum dicitur : « Patrem omnipotentem. » Tertius est de persona Filii, qui tangitur cum dicitur : « Et in Jesum Christum Filium ejus. » Quartus est de persona Spiritus sancti, qui tangitur cum dicitur : « Et in Spiritum sanctum. » Quintus est de effectu quo a Deo creamur in esse naturæ, qui tangitur cum dicitur : « Creatorem cœli et terræ. » Sextus est de effectu Dei secundum quod revertimur in esse gratiæ, qui tangitur cum dicitur : « Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, et remissionem peccatorum. » Quia enim per gratiam Dei in unitate Ecclesiæ congregamur, sacramenta communicamus, et remissionem peccatorum consequimur. Septimus arti-

culus est de effectu Dei, quo perficimur in esse gloriæ, et quantum ad corpus et quantum ad animam ; et hoc tangitur cum dicitur : « Carnis resurrectionem, et vitam æternam. » Articuli vero septem ad incarnationem pertinentes sic distinguuntur, ut primus sit de Christi conceptione, qui tangitur cum dicitur : « Qui conceptus est de Spiritu sancto. » Secundus autem est de ejus nativitate, qui tangitur cum dicitur : « Natus ex Maria Virgine. » Tertius est de ejus passione, qui tangitur cum dicitur : « Passus, mortuus et sepultus. » Quartus est de descensu ad inferos : « Descendit ad inferos. » Quintus de resurrectione : « Tertia die resurrexit a mortuis. » Sextus de ascensione : « Ascendit ad cœlos. » Septimus de adventu ad judicium : « Inde venturus est judicare vivos et mortuos. » Alii vero ponentes duodecim articulos, ponunt unum articulum de tribus personis, et articulum de effectu gloriæ dividunt in duos,

personnes et partagent en deux celui de l'action de Dieu ; l'un concernant la résurrection de la chair et l'autre la vie éternelle. Ce qui fait qu'il y a six articles sur la divinité. Ils comprennent également dans le même article, la conception et la nativité de Jésus-Christ, ce qui fait aussi six articles sur l'humanité de Jésus-Christ ; et ainsi, douze en tout. Le premier article établit l'unité de l'essence ; en sorte qu'ils commencent par poser la foi de l'unité de l'essence divine. Il n'y a qu'un seul et vrai Dieu , selon ces paroles de l'Évangile de saint Jean , chap. XVII : « Afin qu'ils connoissent que vous êtes seul vrai Dieu , » et au Lévitique , chap. VI : « Ecoute , Israël, le Seigneur ton Dieu est un seul Dieu ; » ces paroles condamnent l'erreur des gentils qui admettoient plusieurs dieux. En effet , le vrai Dieu , qui est naturellement et essentiellement Dieu , est un Dieu unique. Quelquefois on a appelé dieux des êtres qui n'étoient point Dieux, mais seulement par adoption, ou par participation à la Divinité, ou seulement par une espèce d'usurpation de nom , d'après ces paroles du Psaume LXXXI : « Je l'ai dit , vous êtes des dieux. » Il y a encore d'autres dieux , selon l'opinion erronée, d'après ce qu'on lit au Psaume XCV : « Tous les dieux des nations sont des démons. » On démontre ensuite l'excellence de la nature divine ou de l'essence. D'abord, en ce qu'elle n'est point soumise au temps, ce qu'exprime la qualification « d'éternel, » qu'on donne à Dieu. Il est tel , parce qu'il n'a ni commencement ni fin, et que son être ne connoît ni passé ni avenir. En effet, on ne peut rien lui retrancher, ni lui rien ajouter. C'est pourquoi Moïse l'a défini , au III^e chap. de l'Exode : « Je suis celui qui suis, » parce que son être n'admet ni passé, ni futur, mais qu'il est toujours essentiellement le même. Saint Paul dit dans le dernier chapitre de son Épître aux Romains : « Le mystère de l'Évangile a été maintenant dé-

ut scilicet alius articulus sit de resurrectione carnis, et alius de vita æterna : et sic articuli ad divinitatem pertinentes sunt sex. Item, conceptionem et nativitatem Christi sub uno articulo comprehendunt, et sic etiam articuli de humanitate fiunt sex, unde omnes sunt duodecim. Primo ergo prosequitur articulum primum de essentiæ unitate : unde primo ponit unitatem divinæ essentiæ. Unus est solus et verus Deus, secundum illud *Joan.*, XVII : « Ut cognoscant te solum verum Deum. » *Levit.*, VI : « Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est. » per quod excluditur error Gentilium ponentium multos Deos ; Deus autem verus qui est essentialiter et naturaliter Deus, unus est. Dicuntur enim aliqui dii, non veri, sed per adoptionem, vel per participationem divinitatis, sive

nuncupatione, secundum illud *Ps.* LXXXI : « Ego dixi : Dii estis. » Dicuntur etiam aliqui dii secundum opinionem errantium, secundum illud *Psal.* XCV : « Omnes dii gentium dæmonia. » Deinde ostendit excellentiam divinæ naturæ sive essentiæ. Et primo quantum ad hoc quod non comprehenditur tempore, quod significatur cum dicitur : « Æternus. » Dicitur enim æternus, quia caret principio et fine, et quia ejus esse non variatur per præteritum et futurum. Nihil enim ei subtrahitur, nec aliquid ei de novo venire potest. Unde dicit ad Moysen, *Exod.*, III : « Ego sum qui sum, » quia scilicet ejus esse non novit præteritum et futurum, sed semper præsentialem esse habet ; et Apostolus dicit, *ad Rom.*, ult. : « Nunc patefactum est per scripturas prophetarum secundum præcep-

couvert par le moyen des oracles des prophètes, selon l'ordre du Dieu éternel. » Le titre « d'immense » prouve en second lieu que sa grandeur surpasse incomparablement en étendue celle de toutes les créatures. En effet, on peut mesurer ce qui peut avoir un terme de comparaison, et quand même ce terme seroit dépassé, il y auroit toujours un terme de comparaison.

Par exemple, le nombre deux peut être appliqué comme terme de comparaison au nombre six, en ce que trois fois deux font six. Or six dépasse deux d'une certaine quantité, qui peut servir de terme de comparaison au nombre six dans lequel il est contenu trois fois. Mais Dieu surpasse infiniment toutes les créatures par la grandeur de sa majesté; voilà pourquoi on dit qu'il est immense, parce qu'il n'y a aucune comparaison possible, ni aucune proportion entre lui et les créatures. Aussi est-il appelé dans le XLVII^e Psaume de David : « Le grand Dieu, infiniment louable, dont l'étendue n'a point de fin. » Et dans le prophète Baruch, chap. III : « Il est grand, sans fin, très-haut et immense. » On prouve, troisièmement, qu'il n'est sujet à aucun changement en le nommant « incommutable, » parce qu'il n'y a point de variation en lui, comme le dit saint Jacques, ch. I : « Chez lequel il n'y a aucun changement, ni ombre de vicissitude. » Quatrièmement, que sa puissance est au-dessus de tout par ces paroles : « Tout-puissant, » parce qu'il peut tout par sa nature. Aussi dit-il lui-même dans le dix-septième chapitre de la Genèse : « Moi Dieu tout-puissant. » Que si on oppose à cela les paroles de saint Paul dans sa seconde Epître à Timothée, chap. II : « Il est fidèle, et ne peut se nier lui-même. » Donc il n'est pas tout-puissant. Nous dirons que se nier c'est faillir à soi-même; mais ne le point pouvoir, n'est point en Dieu un manque de puissance, mais au contraire une perfection de puissance, comme,

tum æterni Dei. » Secundo ostenditur quod ejus magnitudo excedit incomparabiliter omnium magnitudinem creaturarum, cum dicitur : « Immensus. » Illud enim mensurari potest per aliquid aliud, quod si excedat in magnitudine, tamen excessus est secundum aliquam proportionem.

Sicut binarius mensurat senarium, in quantum ter duo faciunt sex. Senarius autem excedit binarium secundum proportionem aliquam, secundum quam binarius mensurat senarium, quia est triplum ejus. Deus autem excedit magnitudine suæ dignitatis omnem creaturam in infinitum, et ideo dicitur immensus, quia nulla est commensuratio vel proportio alicujus creaturæ ad ipsum : unde dicitur in *Psal.* XLVII : « Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis ; » et *Baruch*, III, dicitur : « Magnus est, et non

habens finem, excelsus et immensus. » Tertio ostenditur quod excedit omnem mutabilitatem, cum dicitur : « Incommutabilis, » quia scilicet nulla est apud ipsum variatio, secundum illud *Jac.*, I : « Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. » Quarto ostenditur quod sua potestas transcendit omnia, cum dicitur : « Omnipotens, » quia simpliciter omnia potest : unde ipse dicit *Genes.*, XVII : « Ego Deus omnipotens. » Et si quis objiciat id quod Apostolus dicit, II. *Timoth.*, II : « Ille fidelis permænet, negare seipsum non potest, » et ita non est omnipotens. Dicendum quod negare seipsum, est deficere a se : non posse autem deficere non est ex defectu potentie, sed ex potentie perfectione, sicut etiam apud homines ex magna fortitudine est quod aliquis vinci non possit. In hoc ergo vere Deus omni-

dans un homme, ne pouvoir être vaincu est le fait d'une grande force. Ce qui prouve donc que Dieu est véritablement tout-puissant, c'est qu'il peut tout et que rien n'est au-dessus de son pouvoir. Le titre « d'incompréhensible » prouve, cinquièmement, qu'il dépasse la raison et l'intelligence de toutes les créatures. Car nous disons que nous comprenons une chose, quand nous la connoissons autant qu'elle peut être connue. Or, nulle créature ne peut connoître Dieu autant qu'il peut être connu, ni par conséquent le comprendre. C'est ce qui fait dire à Job, chap. XI : « Prétendez-vous sonder ce qui est caché en Dieu et connoître parfaitement le Tout-Puissant ? » Il prend le mode interrogatif pour dire, vous ne le pourrez jamais. Et dans Jérémie, ch. XXXIII : « Votre nom est le Seigneur des armées : grand dans ses desseins et incompréhensible à la pensée. » On fait voir en sixième lieu qu'il n'y a pas d'expression qui puisse dire ce qu'il est, puisqu'on l'appelle « l'ineffable, » parce qu'il est au-dessus de toute louange. Aussi est-il écrit dans l'Écclésiaste, ch. XIV : « Louez-le autant que vous le pourrez, sa grandeur dépasse toute expression. »

On passe ensuite à l'article de la sainte Trinité, en nommant d'abord les trois personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit, qui sont désignées ainsi dans le dernier chapitre de l'Évangile de saint Matthieu : « Instruisez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Diverses erreurs ont été commises à l'égard de ces trois noms. Sabellius dit, en effet, qu'il n'existe entre elles d'autre distinction, que les termes, et que bien qu'elles soient appelés, tantôt Père, tantôt Fils et tantôt Saint-Esprit, pour différents motifs, ils ne font tous trois qu'une même personne. Pour toute réfutation, nous ne ferons que citer ces paroles : il y a trois personnes divines, celle du Père, celle du Fils et celle du Saint-Esprit. Arius, au contraire, sou-

tens ostenditur, quod omnia potest facere, et in nullo potest deficere. Quinto ostenditur quod excedit omnium rationem et intellectum, cum dicitur : « Incomprehensibilis. » Illa enim comprehendere dicimur, quæ perfecte cognoscimus, quantum cognoscibilia sunt. Nulla autem creatura tantum potest Deum cognoscere, quantum cognoscibilis est, et propter hoc nulla creatura potest eum comprehendere. Unde dicitur Job, XI : « Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies, » quasi dicat, non; et Jerem., XXXIII, dicitur : « Dominus exercituum nomen tibi, magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu. » Sexto ostenditur quod excedit omnem locutionem, cum dicitur : « Ineffabilis, » quia scilicet nullus potest sufficienter effari laudem ipsius ; unde dicitur Eccli., XLIII : « Exal-

tate illum quantum potestis : major est omni laude. »

Deinde accedit ad articulum Trinitatis, ponens quidem primo nomina trium personarum, cum dicit : « Pater, et Filius, et Spiritus sanctus ; » quæ quidem exprimentur *Matth.*, ult. : « Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. » Sed circa hæc tria nomina diversimode aliqui erraverunt. Sabellius enim dixit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus solis nominibus distinguuntur, dicens eundem in persona esse, qui quandoque dicitur Pater, quandoque Filius, quandoque Spiritus sanctus, propter rationes diversas : et ad hoc excludendum subditur : « Tres quidem personæ, alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti ; » Arius vero posuit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sicut sunt diversa

tient que les substances sont différentes aussi bien que les noms. Pour combattre cette erreur, on ajoute : « Dans une même substance. » Et comme le terme de substance a une autre signification en grec qu'en latin, afin d'exclure toute espèce d'erreur, on ajoute : dans une même substance, « ou même nature. » Car le mot hypostase, en grec, est pris pour substance, comme chez nous le terme de personne signifie un être quelconque, que nous nommons suppôt, ou un objet quelconque de la nature, par exemple, un homme est un suppôt ou un objet de la nature humaine. Mais dans notre manière de parler ordinaire, nous entendons par substance, l'essence ou la nature d'une chose : c'est ainsi que nous entendons par humanité, la nature de l'homme. On comprend par là, qu'on a voulu dire qu'il y a dans la Trinité, trois êtres qui ont chacun une substance, savoir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais qu'il n'y a qu'une seule substance pour les trois personnes, ce qui ne peut avoir lieu pour les choses humaines. Car Pierre, Paul et Jean sont trois substances de la nature humaine.

Or, quoique la nature humaine soit de la même espèce dans ces trois personnes, elle diffère en nombre, ce qui fait que Pierre, Paul et Jean sont trois hommes et non un seul et même homme. Mais comme il n'y a qu'une nature divine, nous disons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu et non trois dieux. On pourroit peut-être imaginer faussement cette même essence des trois personnes divines, divisées entre elles, tellement qu'une partie de cette nature appartient au Père, l'autre au Fils et la troisième au Saint-Esprit ; de même qu'on diroit qu'une source qui se partageroit en trois branches, de telle manière qu'une partie formeroit un courant, l'autre un second et le dernier un troisième, ne seroit qu'une même eau. Mais s'il en étoit ainsi de la nature des trois personnes de la sainte Trinité,

nomina, ita sunt diversæ substantiæ : et ad excludendum hoc subdit : « Sed una substantia. » Verum quia substantia secundum usum vocabuli aliter sumitur apud nos, et aliter apud Græcos, ne circa hoc posset fieri aliqua deceptio, subditur : « Seu natura. » Apud Græcos enim hypostasis, id est substantia accipitur, sicut apud nos persona pro re aliqua subsistente, quam dicimus suppositum vel rem naturæ : sicut hic homo est suppositum, vel res humanæ naturæ. Apud nos vero secundum communem usum loquendi, substantia dicitur essentia vel natura rei, secundum quod humanitas dicitur natura hominis. Sic igitur datur intelligi quod in divinitate tres sunt subsistentes, scilicet Pater, et Filius et Spiritus sanctus, sed una numero simpliciter natura est in qua subsistunt, quod in rebus humanis contingere non potest. Petrus enim, et

Paulus et Joannes sunt quidem tres subsistentes in natura humana.

Sed natura humana, etsi sit una specie in istis tribus, non tamen est eadem numero, et ideo tres homines sunt, non unus homo. Quia vero in Patre et Filio et Spiritu sancto est una numero divina natura, dicimus quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus, et non tres dii. Posset autem aliquis prave intelligere unam essentiam trium personarum, ita scilicet quod una pars illius naturæ esset in Patre, alia in Filio, alia in Spiritu sancto, sicut si diceremus unam aquam esse in tribus rivis defluentibus ab uno fonte, ita scilicet quod una pars aquæ est in uno rivo, alia in alio, tertia in tertio. Si autem sic esset una natura trium personarum, sequeretur quod divina natura esset composita ex pluribus partibus : et ideo ad hoc excluden-

il s'ensuivroit que la nature divine se composeroit de plusieurs parties, et c'est pour prévenir cette erreur, qu'il est dit « tout-à-fait simple, » c'est-à-dire sans aggrégation de parties. Or, tout composé est postérieur aux parties qui forment son tout; il faudroit donc, d'après cette hypothèse, quelque chose d'antérieur à Dieu, ce qui est impossible. On pourroit encore faire une difficulté et dire : s'il n'y a qu'une nature simple pour les trois personnes, comment les trois personnes peuvent-elles être distinctes? L'auteur répond à ceci, en disant : le Père ne procède d'aucun des deux autres, le Fils du Père et le Saint-Esprit de l'un et de l'autre. Il faut remarquer ici que tout ce que l'on affirme de Dieu est commun aux trois personnes divines; comme quand on dit : « Dieu est bon, sage, » etc., car on ne peut faire d'autre différence entre elles que dans ce qui pourroit avoir trait à la relation d'origine, par exemple, que le Père ne vient d'aucune des trois personnes, ce qui fait qu'il est innascible. Le Fils est appelé ainsi parce qu'il vient du Père par voie de génération, selon ces paroles du Psaume II : « Je t'ai engendré aujourd'hui. » C'est d'après cela que l'on attribue la paternité au Père et la filiation au Fils. Le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre; c'est à cause de cela qu'on lui attribue la procession, et au Père et au Fils une inspiration commune aux deux personnes, parce qu'ils inspirent ensemble le Saint-Esprit. La distinction des personnes divines repose sur ces titres, savoir : la paternité, qui est le caractère distinctif du Père, qui nous montre qu'il a engendré le Fils; la filiation, qui nous fait voir que le Fils a été engendré par le Père, et la procession, qui nous dit que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; l'innascibilité, qui démontre que la personne du Père ne vient d'aucune autre; l'inspiration commune, que le Père et le Fils inspirent ensemble le Saint-Esprit. Mais on peut

dum subdit : « Simplex omnino, » id est, nullam compositionem habens. Omne enim compositum posterius est his ex quibus componitur : sic igitur aliquid esset prius Deo, quod est impossibile. Sed posset aliquis quærere : Si trium personarum est una simplex natura, unde ergo tres personæ distinguuntur? Et ideo ad hoc respondens subdit : « Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus sanctus pariter ab utroque. » Ubi considerandum est, quod quicquid in divinis absolute dicitur, commune est et unum in tribus personis, sicut quod dicitur : « Deus bonus, sapiens, » et omnia hujusmodi. Ibi enim solum invenitur distinctio, ubi aliquid invenitur pertinens ad relationem originis, quia scilicet Pater a nullo est, et secundum hoc innascibilis dicitur. Filius autem dicitur filius, quia a Patre est per generationem, secun-

dum illud *Psalms*. II : « Ego hodie genui te; » et secundum hoc Patri attribuitur paternitas, et Filio filiatio. Spiritus autem sanctus ab utroque procedit, et secundum hoc Spiritui sancto attribuitur processio, Patri vero et Filio communis spiratio, quia scilicet communiter spirant Spiritum sanctum. Sic igitur quinque sunt notiones, secundum quas distinctiones personarum designantur in divinis, scilicet paternitas, quæ est constitutiva Patris, per quam ostenditur quod genuit Filium; filiatio, per quam ostenditur quod Filius est a Patre, et processio, per quam ostenditur quod Spiritus sanctus est a Patre et Filio; innascibilitas, per quam dignoscitur quod Pater a nullo est; communis spiratio, per quam ostenditur quod Pater et Filius communiter spirant Spiritum sanctum. Sed rursus posset alicui occurrere falsa cogita-

encore avoir cette fausse idée, qu'humainement parlant, le Fils est engendré par son Père à un certain moment qui a un terme et que sa génération ne dure pas toujours; qu'il en est également de même de la génération des personnes divines, tellement que le Fils a commencé à être engendré par le Père à un certain moment et a fini d'être engendré à tel autre, et ainsi du Saint-Esprit. En réponse à cela, on dit: Le Père a engendré dès le commencement et continue sans cesse, le Fils naît et le Saint-Esprit procède, sans cesse et sans fin. Nous voyons un exemple semblable dans les créatures, quoique bien imparfait. Ainsi le rayon procède du soleil, et dès que le soleil paroît le rayon procède de lui et il ne cessera pas; la procession ne cessera point, tant que le soleil sera sur l'horizon. De même, le Fils procède du Père, comme le rayon du soleil. C'est pourquoi saint Paul dit dans son Eptre aux Hébreux, ch. I: « Et comme il est la splendeur de sa gloire. » Or, le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre, comme la chaleur procède du soleil et du rayon. C'est pourquoi est-il dit au Psaume VIII: « Personne ne peut se dérocher à sa chaleur. » Mais cet exemple est défectueux, en ce sens que le soleil n'a pas toujours existé et que le rayon n'a pas toujours précédé de lui; mais comme Dieu le Père a été toujours, le Fils a toujours précédé de lui et le Saint-Esprit de l'un et de l'autre. On peut encore prendre un autre exemple dans l'ame de l'homme, de laquelle le Verbe conçu intérieurement procède de la mémoire, et l'amour procède de l'un et de l'autre. De même, le Fils procède du Père comme son Verbe, et le Saint-Esprit comme l'amour qui les unit l'un et l'autre. Mais cet exemple pêche par deux endroits. D'abord, parce que l'intelligence de l'homme n'a pas toujours existé. Secondement, parce qu'il ne conçoit pas sans cesse et actuellement le verbe dans son cœur. Tandis que l'intellect divin a toujours existé et comprend toujours sans fin;

tio, ut quia in rebus humanis Filius a quodam principio temporis a Patre generatur, et generatio ejus non semper durat, sed certo termino temporis finitur, sic etiam sit circa originem divinarum personarum, ut scilicet Filius ab aliquo tempore inceperit a Patre generari, et aliquo tempore ejus generatio fuerit finita, et similiter de Spiritu sancto. Ideo ad hoc excludendum subdit: « Absque initio semper ac sine fine Pater generans, Filius nascens, Spiritus sanctus ab utroque procedens; » -cujus exemplum aliquo modo in creaturis inveniri potest, licet imperfectum. Videmus enim quod a sole radius procedit, et statim quando fuit sol, radius processit ab eo, nec unquam desinet radius procedere quamdiu sol erit. Sic enim Filius procedit a Patre, ut radius a sole; unde dicit Apostolus, *ad Hebr.*, I: « Qui cum sit splendor

gloriæ; » Spiritus autem sanctus ab utroque procedit, sicut calor a sole et radio: unde dicitur in *Psal.* VIII: « Nec est qui se abscondat a calore ejus. » Sed hoc exemplum deficit quantum ad hoc quod sol non semper fuit, et ideo nec radius ejus semper ab eo processit; quia vero Deus Pater semper fuit, semper ab eo processit Filius, et ab utroque Spiritus sanctus. Potest et aliud exemplum poni in anima humana, in qua verbum interius conceptum a memoria procedit, et ab utroque procedit amor. Et ita etiam a Patre procedit Filius sicut verbum ejus, et Spiritus sanctus sicut amor communis utriusque. Sed hoc exemplum deficit in duobus. Primo quidem, quia intellectus humanus non semper fuit. Secundo, quia non semper verbum in corde suo actualiter concepit; sed intellectus divinus semper fuit, et semper

d'où naît sans cesse en lui le Verbe qui est le Fils, et procède l'amour qui est le Saint-Esprit. Ceci réfute donc l'hérésie des Ariens qui faisoient le Fils inférieur au Père et le Saint-Esprit inférieur aux deux autres personnes. Mais il faut faire attention que les Ariens donnoient d'abord au Fils une infériorité de nature, en soutenant que l'essence du Père est plus noble que celle du Fils. On combat cette erreur, en les appelant « Consubstantiels; » c'est-à-dire que l'essence du Père et du Fils est absolument la même et ne diffère en rien. Secondement, ces hérétiques attestoient que le Fils est inférieur au Père en grandeur, non pas qu'il y ait en Dieu une grandeur matérielle, mais une grandeur de puissance, qui est la perfection de sa bonté. Ils soutenoient, en effet, que le Père est plus grand que le Fils en divinité. Les mots « égaux en tout » réfutent cette prétention. Il est vrai que, selon l'humanité, le Seigneur dit dans l'Évangile de saint Jean, ch. XIV : « Le Père est plus grand que moi. »

Les hérétiques attaquant, en troisième lieu, la puissance divine du Fils, disoient que le Fils n'étoit pas tout-puissant. C'est pour réfuter cette erreur, que la Décrétale ajoute des trois personnes divines : « Ayant toutes la toute-puissance. » Quatrièmement, son éternité, en affirmant qu'il n'avoit pas toujours été, ce qui est réfuté par cette parole « coéternel. » Cinquièmement, son opération divine. Ils soutenoient que le Père opéroit par le Fils, comme à l'aide d'un instrument ou d'un ministre, ce qu'on réfute en disant : « il n'y a qu'un seul principe de toutes choses. » Car le Fils n'est point un autre principe, et comme inférieur au Père, mais ils ne sont qu'un même principe, et il faut appliquer au Saint-Esprit tout ce que nous avons dit du Fils. On passe ensuite à l'article de la création de l'univers, où l'on réfute tous les différents systèmes des hérétiques. Il y en a, par exemple les Ma-

absque intermissione intelligit, unde semper in eo oritur Verbum, quod est Filius, et procedit amor qui est Spiritus sanctus. Quia vero hæretici Ariani Filium Patri postponebant, et Spiritum sanctum utriusque, ideo hoc consequenter excludit. Est autem considerandum quod Ariani postponebant Filium Patri. Primo quidem quantum ad essentiam, dicentes quod essentia Patris est dignior quam essentia Filii et ad hoc excludendum subdit : « Consubstantiales, » quia scilicet essentia Patris et Filii una est, et in uno differens. Secundo vero quantum ad magnitudinem, non quod in Deo sit magnitudo molis, sed magnitudo virtutis, quæ est perfectio bonitatis suæ. Dicebant enim Patrem esse Filio majorem etiam secundum divinitatem ; et ad hoc excludendum subdit : « Coæquales. » Secundum humanitatem vero Dominus dicit

Joann., XIV : « Pater major me est. » Tertio, quantum ad potestatem, dicentes Filium non esse omnipotentem, et ad hoc excludendum subditur : « Et coomnipotentes. » Quarto, quantum ad durationem, quia dicebant Filium non semper fuisse, et ad hoc excludendum subdit : « Coæterni. » Quinto, quantum ad operationem. Dicebant enim quod Pater operabatur per Filium sicut per instrumentum suum, vel sicut per ministrum ; sed ad hoc excludendum subdit : « Unum universorum principium. » Non enim Filius est aliud principium rerum quasi inferius quam Pater, sed ambo sunt unum principium, et quod dictum est de Filio intelligendum est etiam de Spiritu sancto. Deinde accedit ad alium articulum, qui est de creatione rerum, ubi varias opiniones excludit. Fuerunt enim aliqui hæretici sicut Manichæi,

nichéens, qui admettoient deux créateurs, l'un bon, qui a fait les créatures spirituelles et invisibles; l'autre mauvais, auquel ils attribuent la création des choses visibles et corporelles. Or, la foi catholique enseigne, qu'excepté Dieu, toutes les créatures visibles et invisibles ont été créées de Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Paul aux Actes des Apôtres, ch. XVII : « Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il y a dans le monde, étant le maître du ciel et de la terre, etc. » Et dans l'Épître aux Hébreux, ch. XI : « C'est par la foi que nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu et que tout ce qui est visible a été formé, n'y ayant rien auparavant que d'invisible. » C'est contre cette erreur qu'il est dit : « Créateur de toutes les choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles. »

L'autre erreur est celle de ceux qui prétendent que Dieu a bien été le premier principe de toutes les créatures, mais qu'il ne les a point toutes produites immédiatement, et que ce monde a été créé par l'intermédiaire des anges. C'est ce que disoient les disciples de Méandre. La Décrétale y oppose cette définition : « Qui, par sa vertu toute puissante; » parce que toutes les créatures existent par la seule toute-puissance de Dieu, selon ces paroles du Psaume VIII : « Je verrai tes cieux, ouvrage de tes doigts. » Une autre opinion erronée est celle que soutient Origène, qui prétend que Dieu n'avoit créé au commencement que des substances spirituelles, et que dans la suite quelques-unes d'elles s'étant rendues coupables de péché, il créa des corps pour les y renfermer comme dans une prison, comme si les êtres corporels n'avoient pas été créés par une pensée principale de Dieu, parce qu'il étoit bon qu'elles existassent, mais bien accidentellement et pour servir de châtiment au péché des créatures spirituelles, quoique la Genèse nous dise, au ch. I : « Dieu vit tout ce qu'il avoit créé et tout étoit parfaitement bon. » C'est pour cela que la Décrétale dit : « Il

qui posuerunt duos creatores, unum bonum qui creavit creaturas invisibiles et spirituales; alium malum quem dicunt creasse omnia hæc visibilia et corporalia. Fides autem catholica confitetur omnia præter Deum tam visibilia quam invisibilia a Deo esse creata. Unde Paulus dicit *Act.*, XVII : « Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cœli et terræ cum sit Dominus, » etc. Et *Hebr.*, XI : « Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. » Unde ad hunc errorem excludendum dicit : « Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium. »

Alius error fuit ponentium Deum quidem esse primum principium productionis rerum, sed tamen non immediate omnia

creasse, sed mediantibus angelis mundum hunc esse creatum, et hic fuit error Meandrianorum; et ad hunc errorem excludendum subdit : « Qui sua omnipotenti virtute, » quia scilicet sola Dei virtute omnes creaturæ sunt productæ, secundum illud *Psal.* VIII : « Videbo cœlos tuos opera digitorum tuorum. » Alius fuit error Origenis ponentis quod Deus a principio creavit solas spirituales creaturas et postea quibusdam earum peccantibus creavit corpora, quibus quasi quibusdam vinculis spirituales substantiæ alligarentur, ac si corporales creaturæ non fuerint ex principali Dei intentione productæ, quia bonum esset eas esse, sed solum ad puniendum peccatum spiritualium creaturarum, cum tamen dicatur *Gen.*, I : « Vidit Deus cuncta

créa, en même temps, dès le principe, les créatures spirituelles et corporelles, les substances angéliques et les substances terrestres. » Aristote tomba dans une autre erreur, en disant que Dieu avoit tout créé, mais de toute éternité, et qu'il n'y avoit point eu d'époque de la création. Ce qui est réfuté par ces paroles : « Au commencement du temps. » Anaxagore disoit, au contraire, que la création faite par Dieu avoit eu son commencement, mais que sa matière première préexistoit de toute éternité et qu'elle n'avoit point été créée, malgré que l'Apôtre dise dans son Epître aux Romains, ch. IV : « C'est lui qui rend la vie aux morts et appelle ce qui n'est pas, comme ce qui est. » Ce qui est réfuté par ces paroles, « de rien. » Tertullien prétendoit que l'ame de l'homme est corporelle, contrairement aux paroles de l'Apôtre, dans sa première Epître aux Thessaloniens, ch. V : « Que le Dieu de paix vous sanctifie lui-même, en toute manière, afin que tout ce qui est en vous, l'esprit, l'ame et le corps, se conservent sans tache pour l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, » où saint Paul distingue clairement l'ame du corps. On ajoute ensuite : « Puis Dieu fit la nature humaine, comme mixte, c'est-à-dire composée d'une ame et d'un corps, » car l'homme est un être formé d'une nature corporelle et d'une nature spirituelle. Mais, d'après l'hérésie des Manichéens, qui admettoient deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, non-seulement il faudroit dire que la création des substances invisibles n'est pas du même principe que la création des substances visibles, c'est-à-dire, que celles-ci ont été faites par le bon principe et celles-là par le mauvais, mais encore les invisibles même. Ils soutenoient, en effet, que le premier principe est invisible et qu'il a créé quelques substances invisibles, qu'on dit naturellement mauvaises,

quæ fecerat, et erant valde bona ; » unde ad hoc excludendum dicit : « Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam. » Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia a Deo producta esse, sed ab æterno et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum sit *Gen.*, I : « In principio creavit Deus cælum et terram ; » et ad hoc excludendum addit : « Ab initio temporis. » Alius error fuit Anaxagoræ, qui posuit quidem mundum a Deo factum ex aliquo principio temporis, sed tamen materiam mundi ab æterno præextitisse, et non esse eam factam a Deo, cum tamen Apostolus dicat *Rom.*, IV : « Qui vivificat mortuos et vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt ; » et ad hoc excludendum additur : « De nihilo. » Fuit autem alius error Tertulliani ponentis animam

hominis corpoream esse, cum tamen Apostolus dicat *I. ad Thess.*, V : « Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester, et anima, et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur, » ubi manifeste a corpore animam et spiritum distinguit ; et ad hoc excludendum subditur : « Deinde scilicet condidit Deus, humanam scilicet naturam quasi communem, » scilicet ex spiritu et corpore constructam ; componitur enim homo ex spirituali natura et corporali. Secundum autem prædictum Manichæorum errorem ponentium duo principia, unum bonum et unum malum, non solum attendebatur distinctio quantum ad creationem creaturarum visibilium et invisibilium, ut scilicet invisibilia sint a bono Deo, visibilia a malo, sed etiam quantum ad ipsa invisibilia. Ponebant enim primum principium esse invisibile, et ab eo quas-

de même que parmi les anges, il y en avoit de naturellement bons, émanant du bon principe, qui étoient impeccables; et d'autres naturellement mauvais, que nous appelons démons, et qui ne pouvoient pas s'empêcher de pécher, contrairement à ce que Job a écrit, ch. IV : « Ceux-mêmes qui servent Dieu n'ont pas été stables et il a trouvé du dérèglement jusque dans ses anges. » Ils commettoient la même hérésie à l'égard des ames, dont les unes auroient été créées par le Dieu bon et qui pratiquent la vertu naturellement; d'autres issues du mauvais principe et qui font le mal naturellement. Système réfuté par les paroles de l'Ecclésiaste, ch. VII : « Dieu a fait l'homme droit et juste et il s'est lui-même embarrassé dans une infinité de questions. » En réponse à cette opinion erronée, on dit : « Le chef des démons et quelques autres furent créés de Dieu, bons par nature, mais ils se firent mauvais eux-mêmes, c'est-à-dire par leur libre arbitre, » tandis que l'homme n'a péché qu'à la suggestion du démon, c'est-à-dire non par nature, mais par sa propre volonté.

La décrétale traite ensuite l'article de l'incarnation : « Et comme Dieu, » dit saint Paul aux Romains, ch. I, « avoit promis l'Évangile de Jésus-Christ par ses prophètes dans les saintes Écritures, » elle explique les prophéties, que plusieurs avoient mal entendues et qui avoient été pour eux un sujet de graves erreurs. Car les Manichéens et d'autres hérétiques prétendoient que l'ancien Testament n'avoit point été donné par le Dieu bon, qui est le Père du Christ, mais par le mauvais Dieu, et que par conséquent la doctrine de l'ancien Testament avoit toujours été mortelle; ce qui est manifestement erroné, d'après les paroles du Seigneur, parlant du temple des Juifs, en saint Jean, ch. II : « Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de négoce, » où il appelle clairement Père le Dieu de l'ancien Testament,

dam invisibiles creaturas esse productas, quas dicebant esse naturaliter malas, et sic in ipsis angelis erant quidam naturaliter boni ad boni Dei creationem pertinentes, qui peccare non poterant; et quidam naturaliter mali, quos dæmones vocamus, qui non poterant non peccare, contra id quod dicitur *Job*, IV : « Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem. » Similiter et circa animas hominum errabant, dicentes quasdam esse bonæ creationis, quæ naturaliter bonum faciunt; quasdam autem malæ creationis, quæ naturaliter faciunt malum, contra id quod dicitur *Ecclès.*, VII : « Deus fecit hominem rectum, et ipse immiscuit se infinitis quæstionibus; » et ideo ad hoc excludendum dicit : « Diabolus autem scilicet principalis, et alii dæmones quidem a Deo natura creati sunt boni, sed ipsi per

se mali facti sunt, » scilicet per liberum voluntatis arbitrium; homo vero diaboli suggestionem peccavit, id est non naturaliter, sed propria voluntate.

Deinde accedit ad articulum incarnationis; et quia Evangelium Christi, sicut dicit Apostolus *Rom.*, I : « Deus ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis, » ideo præmittit de prænuntiatione prophetarum, circa quam erraverunt multi. Nam Manichæi et alii hæretici vetus testamentum dixerunt non a bono Deo qui est Pater Christi, sed a malo Deo esse traditum, et per consequens doctrinam veteris testamenti semper fuisse mortiferam; quod manifestum falsum ostenditur, per hoc quod Dominus dicit *Joann.*, II, loquens de templo Judæorum : « Nolite facere domum Patris mei domum negotiationis, » ubi manifesto Patrem suum dicit Deum

que l'on adoroit dans le temple de Jérusalem. Les Ariens disoient qu'on lisoit dans l'ancien Testament, que le Fils s'étoit montré plusieurs fois dans des visions, et qu'on n'avoit jamais vu le Père. Ce qui est faux, parce qu'on sait que trois hommes, qui figuroient la sainte Trinité, apparurent à Abraham, comme on le voit dans le Genèse, ch. XVIII. Les Cataphrygiens disoient aussi que les prophètes de l'ancien Testament étoient des visionnaires qui disoient des choses qu'ils ne comprenoient pas, contrairement à ce que dit Daniel, ch. X : « On a besoin de comprendre une vision. » On dit donc pour combattre ces erreurs, que c'est là véritablement la sainte Trinité, de laquelle Moïse, les saints prophètes et les autres amis de Dieu, ont dit qu'elle étoit indivisible quant à la nature et distincte quant aux propriétés personnelles. Il semble ici qu'on met une différence entre l'ancien Testament, c'est-à-dire entre la loi donnée par Moïse et les prophètes, tels qu'Isaïe et Jérémie, et les agiographes, comme Salomon, Job et d'autres semblables, qu'on appelle ici les amis de Dieu. Le Seigneur fait lui-même cette distinction, dans le dernier chapitre de saint Luc, en disant : « Il faut que tout ce qui est écrit de moi dans la loi, les prophètes et dans les Psaumes, soit accompli, » selon l'ordre parfait des époques fixées par Dieu, que l'on oppose à l'erreur des païens, qui se moquoient de la foi chrétienne, parce qu'ils disoient qu'après bien du temps, Dieu avoit eu tout à coup l'idée de donner aux hommes la loi évangélique. Mais Dieu, loin de s'y décider brusquement, ménagea les temps et les circonstances, de telle manière qu'il fit annoncer son Christ au genre humain par la loi et les prophètes, comme à des hommes encore enfants et qui n'étoient pas suffisamment instruits, selon ces paroles de saint Paul aux Galates, chap. III : « La loi a été notre maître en Jésus-Christ. » Et c'est ce qui fait dire que Dieu a

veteris testamenti qui in templo Judæorum colebatur. Ariani vero dixerunt, in veteri testamento diversis visionibus Filium apparuisse, non autem Patrem; quod manifeste falsum ostenditur ex hoc quod Abrahæ in figuram Trinitatis tres viri apparuerunt, ut legitur *Gen.*, XVIII. Cataphryges etiam posuerunt prophetas veteris testamenti quasi arreptitios esse locutos non intelligentes quæ loquebantur, contra id quod dicitur *Daniel.*, X : « Intelligentia opus est in visione. » Ad hos igitur errores excludendos dicit, quod hæc est, sancta Trinitas, de qua dictum est, quæ scilicet est secundum communem essentiam individua, et secundum proprietates personales discreta per Moysen et sanctos prophetas, aliosque famulos suos. Ubi videtur distinguere vetus testamentum, scilicet in legem quæ per Moysen data est, et prophetas,

sicut fuit Isaïas, Hieremias, etc., et in eos qui agiographa conscripserunt, sicut fuit Salomon, Job et alii hujusmodi, quos famulos Dei hic nominat. Secundum quam distinctionem Dominus dicit *Luc.*, ult. : « Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et in prophetis, et in Psalmis de me, » juxta ordinatissimam dispositionem temporum, quod ponitur ad excludendum errorem gentilium, qui irridebant fidem christianam ex hoc quod post multa tempora quasi subito Deo in mentem venerit legem Evangelii hominibus dare. Non autem fuit subitum, sed convenienti ordinatione dispositum, ut prius humano generi per legem et prophetas fieret pronuntiatio de Christo, tanquam hominibus tunc parvulis et minus eruditis, secundum illud *Galat.*, III : « Lex pædagogus noster fuit in Christo; » et hoc est quod dicit, quod

donné aux hommes une doctrine salutaire dans le temps qu'il avoit résolu , et non mortelle, ainsi que le prétendoient les Manichéens.

Après ces prémisses , la décrétale passe à l'explication du mystère de l'incarnation , en combattant diverses erreurs contraires à ce dogme. Pour bien la comprendre , il faut savoir d'abord que les Sabelliens , confondant les personnes divines , disoient que Dieu le Père s'étoit incarné , parce qu'ils en faisoient une seule et même personne que le Fils. Les Ariens , au contraire , séparant la substance divine , parce que le Fils s'est incarné , et non le Père , se croyoient en droit de conclure que le Père et le Fils n'avoient pas la même nature , et que leur action étoit différente. Mais la foi catholique , prenant un milieu entre ces deux erreurs , soutient que le Fils seul s'est incarné , en vertu de la distinction des personnes. En effet , l'incarnation a eu lieu par l'union des personnes , et non de la nature divine avec la nature humaine. On dit que l'incarnation est l'œuvre des trois personnes de la sainte Trinité , à cause de l'unité de nature et d'opération des trois personnes. C'est ce qu'exprime la décrétale par ces mots : Et enfin Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu , s'est fait chair, par l'opération de la sainte Trinité tout entière.

Il y a encore l'erreur d'Elvidius qui affirmoit que Marie avoit conçu et enfanté dans l'état de virginité , mais qu'elle n'étoit pas toujours restée vierge après son enfantement , et qu'elle avoit eu d'autres enfants de saint Joseph ; à quoi on répond par cette décision : De Marie toujours vierge. Les Ebionites tombèrent dans une erreur encore plus grossière , puisqu'ils prétendoient que le Christ avoit été conçu du sang de saint Joseph ; ce qui est combattu par cette définition : Il a été conçu par l'opération du Saint-Esprit. Il y en eut d'autres , tels que les Manichéens , qui prétendoient que le Christ n'avoit point pris

juxta ordinatissimam dispositionem temporum doctrinam humano generi tribuit salutarem , non mortiferam , ut Manichæi dicebant.

His igitur præmissis , accedit ad ipsum incarnationis mysterium explicandum , in quo etiam diversos errores excludit. Ubi primo sciendum est , quod Sabelliani confundentes divinas personas concedebant Patrem esse incarnatum , quia dicebant eundem in persona esse Patrem et Filium. E contrario autem Ariani dividentes substantiam divinitatis ex hoc quod Filius est incarnatus , et non Pater , volebant concludere aliam esse essentiam Patris , et aliam Filii , et aliam operationem utriusque. Fides autem catholica media via inter utrumque incedens , propter distinctionem personarum dicit Filium solum esse incarnatum. Est enim facta incarnatio per

unionem in persona , non in natura , ut infra dicitur. Propter unitatem autem naturæ et operationis in tribus personis , dicit Trinitatem totam operatam fuisse incarnationem , et hoc est quod dicit : Et tandem Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus fuit.

Fuit etiam error Helvidii , qui posuit Mariam quidem concepisse virginem et peperisse , sed post partum non semper virginem permansisse , sed ex Joseph postmodum alios filios genuisse ; et ad hoc excludendum dicit : Ex Maria semper virgine. Alii vero , scilicet Ebionitæ , gravius erraverunt , dicentes Christum ex Joseph semine esse conceptum ; et ad hoc excludendum subditur : Spiritu sancto cooperante est conceptus. Fuerunt autem alii , scilicet Manichæi , qui dixerunt Christum non veram carnem accepisse , sed phan-

un véritable chair, mais seulement l'apparence de la chair. Ce qui est démenti par ces paroles de Notre-Seigneur, après sa résurrection, à ses disciples, qui pensoient qu'il étoit un fantôme. S. Luc, dernier chapitre : « Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » On repousse cette erreur par ces paroles : « Il s'est fait vraiment homme. » Les Ariens disoient que le Fils de Dieu avoit pris le corps de l'homme seulement, et que le Verbe tenoit la place de l'ame dans son corps. Plus tard, les Apollinaristes soutinrent qu'il n'avoit qu'une ame sensitive, ce qui est réfuté par ces paroles que rapporte saint Matthieu dans le vingt-sixième chapitre de son Evangile : « Mon ame est triste jusqu'à la mort. » Et dans saint Jean, chap. X : « Je puis quitter mon ame quand il me plaira. » Cette erreur est combattue par ces paroles de la décrétale : D'une ame raisonnable. D'autres, au contraire, c'est-à-dire leurs successeurs les Valentiniens, avancèrent que le corps de Jésus-Christ n'étoit point né de la sainte Vierge, mais qu'il étoit descendu du ciel ; ce que réfutent ces paroles de saint Paul aux Galates, chap. IV : « Né de la femme ; » et du premier chapitre de l'Épître aux Romains : « Qui est né de la race de David selon la chair. » Et ce que réfute aussi la décrétale, en disant : Fait de la chair de l'homme.

Nestorius et Eutichès s'égarèrent en sens opposé, touchant l'union de la nature divine avec la nature humaine. Le premier prétendoit que Jésus-Christ s'étoit uni à la nature humaine, de la façon que la grace habite en nous, comme on dit, par exemple, que Dieu habite dans ses saints par la grace. En sorte que Dieu et l'homme faisoient dans le Christ deux personnes distinctes ; ce que réfutent ces paroles de l'Evangile de saint Jean, ch. I : « Le Verbe s'est fait chair, » c'est-à-dire le Fils de Dieu s'est fait homme, ce qui ne peut pas se dire des autres créatures, en qui il habite par sa grace. Le second, au contraire,

tasticam, contra id quod Dominus discipulis post resurrectionem æstimantibus eum phantasma esse, dicit *Luc.*, ult. : « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere ; » ad quod excludendum dixit : « Verus homo factus. » Ariani vero dixerunt, quod Filius Dei assumpsit solam carnem sine anima, et quod Verbum fuit carni loco animæ. Sed postea Apollinaristæ dixerunt eum habere animam sensitivam tantum, contra id quod dicitur *Matth.*, XXVI : « Tristis est anima mea usque ad mortem ; » et *Joann.*, X : « Potestatem habeo ponendi animam meam ; » et ideo ad hoc excludendum dicit : Ex anima rationali. Alii vero, scilicet sequaces Valentini posuerunt corpus Christi non esse assumptum de Virgine, sed de cœlo allatum,

contra id quod dicitur *ad Gal.*, IV : « Factum ex muliere. » *Ad Rom.*, I : « Qui factus est ei ex semine David secundum carnem ; » et ad hoc excludendum dicit : Et humana carne compositus.

Circa autem ipsam unionem contrarie erraverunt Nestorius et Eutyches, quorum Nestorius posuit unionem esse factam solum secundum inhabitationem gratiæ, sicut etiam in aliis sanctis Deus dicitur esse per inhabitantem gratiam, ut sic Dei et hominis sit alia et alia persona, contra id quod dicitur *Joann.*, I : « Verbum caro factum est, » id est Filius Dei factus est homo, quod non potest dici de aliis, quos per gratiam inhabitat. Eutyches vero posuit quod facta est unio Dei et hominis in unam naturam, ita scilicet quod Christum

disoit que l'union de Dieu avec l'homme ne faisoit plus qu'une même nature; de telle façon cependant que le Christ étoit formé de deux natures, mais qu'il n'avoit pas pour cela deux natures; parce qu'avant l'incarnation les deux natures divine et humaine étoient distinctes, mais qu'elles se trouvèrent confondues en une seule après l'incarnation. Aussi, pour réfuter cette double erreur, la décrétale porte : Une seule et même personne, composée de deux natures, manifesta clairement le chemin de la vie. Quelques disciples d'Eutichès, Théodose et Galanus, qui n'admettoient dans le Christ qu'une seule nature, composée en quelque sorte de la divinité et de l'humanité, s'égarèrent de différentes manières. En effet, Théodose soutenoit que cette nature étoit corruptible et passible, et Galanus qu'elle étoit incorruptible et impassible. Ce qui est combattu par la décrétale, en disant : Etant immortel et impassible selon la Divinité, il s'est fait passible et mortel par l'humanité dont il s'est revêtu.

On passe ensuite à l'article de la passion du Sauveur, en disant : « Qui a souffert, et est mort pour le salut du genre humain sur l'arbre de la croix. » Vient ensuite sa descente aux enfers : « Il est descendu aux enfers; » puis sa résurrection : « Et il est ressuscité des morts. » Ensuite celui de son ascension : « Il est monté au ciel. » Notons que l'erreur d'Arius et d'Appollinaire ne peut conserver la teneur de ces articles. Car si le Christ n'a point eu d'âme, mais que le Verbe lui en ait tenu lieu et que la mort l'ait desuni d'avec le corps, il s'ensuit que l'on ne peut pas appliquer au Fils de Dieu ce qui appartient au corps, par exemple, que le Fils de Dieu a été mis dans le sépulcre, ou qu'il est ressuscité des morts. Davantage, on ne peut pas dire qu'il est descendu aux enfers, car la Divinité étant immuable de sa nature, ne peut ni descendre ni monter. C'est en réfutation de cette erreur que

asserebat esse ex duabus naturis, non autem in duabus, quia scilicet intendebat, quod ante incarnationem erant duæ naturæ Dei et hominis, sed post incarnationem facta est una natura; unde ad utrumque excludendum dicit : Una in duabus naturis persona viam vitæ manifestius demonstravit. Fuerunt enim quidam Eutyichis sectatores, scilicet Theodosius et Galanus, qui ponentes unam naturam in Christo, quasi ex divinitate et humanitate confectam, diversimode erraverunt. Nam Theodosius posuit illam naturam esse corruptibilem et passibilem, Galanus autem incorruptibilem et impassibilem, et ad hos errores excludendos dicit : Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis.

Deinde accedit ad articulum passionis,

dicens : « Qui etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus. » Post quem ponit articulum de descensu ad inferos dicens : « Descendit ad inferos. » Postea vero ponit articulum de resurrectione Christi dicens : « Et resurrexit a mortuis. » Ac deinde ponit articulum de ascensione dicens : « Ascendit in cælum. » Sed notandum est quod horum articulorum veritatem prædictus Arii et Apollinaris error salvare non potest. Si enim Christus animam non habuit, sed verbum fuit carni loco animæ, et in morte separatum fuit a carne, consequens est, quod illud quod carni convenit, de filio Dei dici non possit, unde non potest dici, quod Filius Dei jacuit in sepulchro, vel quod a mortuis resurrexit. Similiter etiam dici non poterit, quod ad inferos descendit, quia divinitati secundum seipsam cum sit omnino immo-

la décrétale ajoute, aussi bien que pour expliquer la vérité de ces articles de foi : Son ame descendue, son corps est ressuscité, l'un et l'autre est monté au ciel. Car l'ame du Christ a été séparée de son corps par l'effet de la mort, tandis que la Divinité est demeurée indivisiblement unie à l'un et à l'autre, c'est-à-dire à l'ame et au corps.

Aussi quand on dit que l'ame de Jésus-Christ est descendue aux enfers, on entend que le Fils de Dieu y est descendu dans son ame unie à sa divinité. Et ainsi, quand on dit que le corps de Jésus-Christ, que la mort avoit détruit en un certain sens, est ressuscité, on veut dire que le Fils de Dieu, qui ne pouvoit mourir comme Dieu, est ressuscité selon la chair, en ce sens, que le corps a repris son ame et qu'il est monté au ciel en corps et en ame. Suit l'article de son dernier avènement, pour juger les vivants et les morts. « Il doit venir à la fin du monde pour juger les vivants et les morts. » On entend par les vivants, ceux qui existeront au jour du jugement dernier, et les morts, ceux qui auront cessé de vivre avant ce temps. Aussi ne faut-il pas s'imaginer qu'on veut signifier par ces paroles, qu'il doit y avoir des hommes qui ne mourront pas, parce que ceux qui vivront à cette époque, mourront à l'heure même et ressusciteront ensuite. On peut encore prendre ceci en un sens spirituel et entendre par les vivants, les justes, et par les morts, les pécheurs. Et comme il y a eu des docteurs qui ont soutenu qu'il y aura des hommes qui seront sauvés au jour du jugement, non pas en vertu de leur mérite, mais par le secours des prières de quelques saints, on dit : « Il donnera à chacun selon ses œuvres, aussi bien aux réprouvés qu'aux élus. »

On passe ensuite à la résurrection générale, qui est l'effet de la gloire, en disant : « Les méchants aussi bien que les bons ressusciteront avec les mêmes corps qu'ils ont maintenant, » ce qui est dit en réponse

bilis, ascendere vel descendere convenire non potest; et ideo ad excludendum prædictum errorem, prædictorum articulorum veritatem explicat subdicens: Sed descendit in anima, et resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque. In morte enim Christi anima est separata a carne, sed divinitas indivisibiliter utrique, scilicet anime et carni mansit unita.

Unde cum anima Christi descenderit ad inferos, dicitur Filius Dei descendisse secundum animam sibi unitam. Similiter etiam cum caro Christi quæ in morte quodammodo ceciderat, resurrexit ad vitam, dicitur Filius Dei qui secundum divinam naturam mori non poterat, secundum carnem resurrexisse per hoc quod caro iterato animam resumpsit, et sic secundum utrumque, id est secundum animam et corpus, ascendit in cælum. Deinde ponit articu-

lum de adventu ad judicium dicens: « Venturus in fine judicare vivos et mortuos. » Dicit autem vivos eos qui reperientur vivi in adventu judicis, mortuos autem eos qui ante fuerunt præmortui quod non est sic intelligendum, quasi aliqui sint futuri, qui non moriantur; sed quia in ipso adventu Judicis morientur, et statim resurgent. Vel vivos et mortuos intelligere spiritualiter possumus, id est justos et peccatores. Et quia aliqui fuerunt ponentes quod in finali judicio aliqui salvabantur non propriis meritis, sed precibus aliquorum sanctorum donati, ideo ad hoc excludendum subdit: « Et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis. »

Deinde ponit articulum resurrectionis generalis, quæ pertinet ad effectum gloriæ, dicens: « Qui omnes tam reprobi quam

à l'erreur de quelques hérétiques qui prétendent qu'ils n'auront point les mêmes corps qu'ils avoient au moment de la mort, mais d'autres corps descendus du ciel; ce qui est contraire aux paroles de l'Apôtre dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. XV: « Il faut que ce corps corruptible soit revêtu de l'incorruptibilité. » On donne donc, par conséquent, la raison de la résurrection avec les mêmes corps, par ces paroles: « Afin qu'ils soient traités selon leurs œuvres, soit bonnes, soit mauvaises. » En effet, comme l'homme s'est sanctifié ou damné avec son corps et son ame, il est juste qu'il soit récompensé ou puni, dans l'un et dans l'autre. En réfutation de l'erreur d'Origène qui prétendoit que la peine des damnés n'étoit pas éternelle, ainsi que la gloire des bienheureux, on dit: « Ceux-ci iront au feu éternel avec le démon, et ceux-là à la gloire éternelle avec Jésus-Christ. » Car, « de même que la mort est entrée dans le monde par la jalousie du Diable, » comme il est écrit au livre de la Sagesse, chap. II; de même nous sommes rendus à la vie, par la grace de Jésus-Christ, selon ces paroles de l'Evangile de saint Jean, ch. X: « Je suis venu dans le monde, afin qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient plus abondamment. »

On traite ensuite l'article de l'effet de la grace. Et d'abord, dans ses effets quant à l'unité de l'Eglise. Il n'y a qu'une seule Eglise universelle des chrétiens, hors de laquelle personne ne peut être sauvé. L'unité de l'Eglise consiste principalement dans l'unité de la foi. Car l'Eglise n'est autre chose que l'assemblée des fidèles, et comme il est impossible de plaire à Dieu sans la foi, il n'y a point de salut hors de la foi. Le salut des fidèles est produit par les sacrements de l'Eglise, qui contiennent le fruit de la mort de Jésus-Christ; c'est donc avec raison que la décrétale expose la foi catholique touchant les sacre-

electi cum suis propriis resurgent corporibus, quæ nunc gestant; » quod ponitur ad excludendum quorundam hæreticorum errorem, qui dicunt quod resurgentes non habebunt eadem corpora, quæ nunc per mortem deponunt, sed quædam corpora de cælis allata; quod est contra illud Apostoli, I. ad Cor., XV: « Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. » Consequenter autem assignat causam resurrectionis corporum, cum dicit: « Ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint, sive mala. » Quia enim homo aut bene aut male operatus est in anima simul et corpore, justum est ut in utroque damnetur aut præmiatur. Et quia Origenes posuit quod pœna damnatorum non erit perpetua, similiter nec gloria beatorum; ideo ad hoc excludendum dicit: « Et illi cum diabolo pœnam æternam, et isti cum Christo glo-

riam sempiternam. » Sicut enim « invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum, » ut dicitur Sap., II, ita per gratiam Christi reparamur ad vitam, secundum illud Joan., X: « Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. »

Deinde accedit ad articulum qui est de effectu gratiæ. Et primo tangit effectum gratiæ quantum ad Ecclesiæ unitatem, cum dicit: « Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus salvatur omnino. » Unitas autem Ecclesiæ est præcipue propter fidei unitatem. Nam Ecclesia nihil est aliud quam aggregatio fidelium; et quia sine fide impossibile est placere Deo, ideo extra Ecclesiam nulli patet locus salutis. Salus autem fidelium consummatur per Ecclesiæ sacramenta, in quibus virtus passionis Christi operatur: et ideo consequenter exponit quid fides catholica sentiat

ments de l'Eglise, et en premier lieu, touchant l'Eucharistie, par ces paroles : « Dans laquelle, c'est-à-dire dans l'Eglise, Jésus-Christ est prêtre et victime, parce qu'il s'est offert lui-même sur l'autel de la croix, en s'offrant « à Dieu comme une oblation et une victime d'agréable odeur, » comme dit saint Paul dans son Epître aux Ephésiens, chap. V; on offre, tous les jours, dans l'Eglise, en mémoire de son sacrifice, un sacrifice sous les apparences du pain et du vin. Elle établit trois propositions relatives à ce sacrement. Premièrement, la vérité de la chose contenue sous les voiles du sacrement, par ces paroles : « Dont le corps et le sang sont véritablement présents, sous les espèces du pain et du vin. » On dit véritablement, pour combattre l'erreur de ceux qui disent que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont point réellement et en vérité dans ce sacrement, mais seulement en figure, et que les espèces n'en sont que comme le signe. On ajoute encore, sous les apparences du pain et du vin, pour répondre à ceux qui disent que le sacrement de l'autel renferme à la fois la substance du pain et la substance du corps de Jésus-Christ; ce qui va contre la parole du Sauveur qui dit : « Ceci est mon corps. » Car il eût fallu dire, s'il en eût été ainsi : là est mon corps. Or, pour prouver qu'il n'y a plus de substance ni du pain, ni du vin dans ce sacrement, mais seulement les espèces, c'est-à-dire des accidents sans sujet, on dit : « Sous les apparences du pain et du vin. » Secondement, on démontre de quelle manière le corps de Jésus-Christ commence à être sous les voiles de ce sacrement, c'est-à-dire quand la substance du pain est changée miraculeusement au corps de Jésus-Christ, et la substance du vin en la substance de son sang, en disant : « Le pain étant transsubstantialisé au corps et le vin au sang de Jésus-Christ par la puissance de Dieu, pour faire ce mystère d'unité, c'est-à-dire pour faire ce sacrement,

circa Ecclesiæ sacramenta, et primo circa Eucharistiam, cum dicit : « In qua, scilicet Ecclesia, ipse idem Christus est sacerdos et sacrificium, » quia scilicet ipse « obtulit seipsum in ara crucis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, » ut dicitur ad Ephes., V. In cujus sacrificii commemoratione quotidie in Ecclesia offertur sacrificium sub specie panis et vini. Circa quod sacrificium tria determinat. Primo quidem veritatem rei sub sacramento contentæ, cum dicit : « Cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur. » Dicit autem, veraciter, ad excludendum errorem quorundam qui dixerunt, quod in hoc sacramento non est corpus Christi secundum rei veritatem, sed solum secundum figuram, sive sicut in signo. Dicit autem, sub speciebus panis et vini, ad excluden-

dum errorem quorundam qui dixerunt, quod in sacramento altaris simul continentur substantia panis et substantia corporis Christi, quod est contra verbum Domini dicentis : « Hoc est corpus meum. » Esset enim secundum hoc dicendum magis : « Hic est corpus meum. » Ut ergo ostendat quod in hoc sacramento non remanet substantia panis et vini, sed solum species, id est accidentia sine subjecto, dicit, sub speciebus panis et vini. Secundo ostendit quo modo corpus Christi incipiat esse sub sacramento, scilicet per hoc quod substantia panis convertitur miraculose in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis; et hoc est quod dicit : « Transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina ad mysterium perficiendum unitatis, id est ad celebrandum hoc sacramentum, quod est

qui est le signe de l'unité de l'Eglise. Recevons donc de lui, ce qu'il a reçu de nous. En effet, nous recevons dans ce sacrement son corps et son sang, que le Fils de Dieu a reçu de notre nature.» Troisièmement, on détermine le ministre de ce sacrement et on fait apercevoir le sacrement de l'ordre, quand on dit : « Personne ne peut faire ce sacrement, à moins qu'il ne soit ordonné prêtre, » ce qui est contre l'hérésie des pauvres de Lyon, qui prétendent que le premier venu peut faire ce sacrement. On ajoute encore : « Selon les clefs de l'Eglise et que Jésus-Christ a confiées à ses apôtres et à leurs successeurs, » ce que l'on peut entendre de deux manières ; soit parce que le sacrement de l'ordre est conféré d'après le pouvoir des clefs de l'Eglise, ou parce qu'un prêtre, qui a été régulièrement ordonné, a reçu les clefs de l'Eglise. Or, les clefs de l'Eglise ne sont rien moins que l'autorité de discernement et l'autorité judiciaire.

On parle ensuite du sacrement du baptême ; et d'abord de la forme du baptême, en disant : Le sacrement du baptême consiste dans l'invocation de l'indivisible Trinité, c'est-à-dire du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Car telle est la forme du baptême : « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » comme on le voit au dernier chapitre de l'Evangile de saint Matthieu. Puis on dit quelle en est la matière : « Consacré dans l'eau. » Ce sacrement ne peut en effet s'administrer avec aucune liqueur que de l'eau pure. Troisièmement, à qui il doit être administré : « Aussi bien aux enfants qu'aux adultes, » en opposition à l'erreur des Pélagiens, qui soutenoient que les enfants ne portoient pas le péché originel, qui nécessite le sacrement du baptême. Quatrièmement, on dit quel est le ministre de ce sacrement : « Ce sacrement sert au salut, quelle que soit la personne qui le donne, »

signum ecclesiasticæ unitatis. Accipiamus igitur ipsi de suo, quod ipse accepit de nostro. In hoc enim sacramento accipimus de corpore et sanguine Christi, quæ Filius Dei accepit de nostra natura. » Tertio determinat ministrum hujus sacramenti, in quo etiam tangit ordinis sacramentum ; et hoc est quod dicit : « Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi rite fuerit sacerdos ordinatus, » quod est contra hæresim pauperum Lugdunensium, qui dicunt quemlibet hominem istud sacramentum posse conficere. Addit autem : « Secundum claves Ecclesiæ, quas ipse concessit Apostolis et eorum successoribus Jesus Christus, » quod dupliciter potest intelligi, vel quia sacerdos rite ordinatus claves Ecclesiæ suscepit, vel quia secundum potestatem clavium sacerdotalis ordo confertur. Sunt autem claves Ecclesiæ auctoritas discernendi et potestas judicandi.

Deinde accedit ad sacramentum baptismi, circa quod primo tangit formam, cum dicit : « Sacramentum vero baptismi quod ad invocationem individuae Trinitatis, videlicet Patris, et Filii et Spiritus sancti. » Hæc est enim forma baptismi : « Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti, » ut traditur *Matth.*, ult. Secundo ponitur materia, cum dicitur : « Consecratum in aqua. » Non enim in alio liquore potest hoc sacramentum perfici, nisi in vera aqua. Tertio ostenditur quibus sit conferendum hoc sacramentum, cum dicit : « Tam parvulis quam adultis, » quod ponitur ad excludendum errorem Pelagianorum, qui dicebant parvulos non habere peccatum originale, propter quod oporteat eos abluere per baptismum. Quarto tangit ministrum hujus sacramenti, cum dicit : « In forma Ecclesiæ a quocumque rite collatum proficit ad salutem, » quod

en observant la forme usitée dans l'Eglise. Ce qui combat l'erreur des Donatistes, qui prétendoient que le baptême donné par les hérétiques étoit nul, et qu'il falloit le réitérer. Or la foi catholique le reconnoît comme valide, quelle que soit la personne qui le donne, pourvu qu'on se conforme aux prescriptions de l'Eglise. Vient ensuite le sacrement de pénitence, dont il est dit : « Si on se rend coupable de quelque péché après le baptême, on peut toujours recouvrer l'innocence par une pénitence sincère. » Ce qui est dit en opposition à l'erreur des Novatiens, qui soutenoient que ceux qui sont tombés dans le péché après le baptême, ne peuvent être réhabilités par la pénitence. Enfin le sacrement du mariage. « Non-seulement, est-il dit, les vierges et ceux qui gardent la continence, mais encore ceux qui sont mariés dans une foi sincère, et qui se rendent agréables à Dieu par leurs bonnes œuvres, méritent d'obtenir la vie éternelle, » afin de répondre à l'hérésie des Taciens et des Manichéens, qui condamnoient le mariage. La décrétale ne parle point des autres sacrements, parce qu'ils n'ont donné lieu à aucune erreur.

Fin du vingt-troisième Opuscule, ou explication de la première décrétale, d'après saint Thomas d'Aquin, à l'archidiacre de Cudeste.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

est contra errorem Donatistarum, qui baptizatos ab hæreticis dicebant non suscipere verum baptismum, sed esse rebaptizandos. Fides autem catholica recognoscit esse verum baptismum a quocumque fuerit collatum in forma Ecclesiæ supra dicta.

Deinde accedit ad sacramentum pœnitentiæ, dicens : « Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram pœnitentiam potest reparari, » quod ponitur ad excludendum errorem Novatianorum, qui dicebant quod peccantes post baptismum non possunt reparari per pœnitentiam.

Deinde accedit ad sacramentum matri-

monii, dicens : « Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati per fidem rectam, et operationem bonam placentes Deo, ad æternam merentur beatitudinem pervenire, » quod ponitur ad excludendum errorem Tatianorum et Manichæorum, qui nuptias damnabant. De aliis autem sacramentis mentionem non facit, quia circa ea non fuit specialiter erratum.

Explicit Opusculum vigesimum tertium, videlicet expositio primæ Decretalis secundum B. Thomam Aquinatem, ad archidiaconum Cudestinum.

OPUSCULE XXIV.

DU MÊME DOCTEUR, EXPLICATION DE LA SECONDE DÉCRÉTALE, AU MÊME
ARCHIDIACRE DE CUDESTÉ.

« Nous condamnons et réproouvons, etc. » Les décrétales précédentes ayant donné la règle catholique, celle-ci condamne l'erreur d'un certain Joachim qui vouloit réfuter la doctrine de Pierre Lombard, concernant l'unité de l'essence divine et la Trinité des personnes. Afin de mieux saisir les idées de ces deux hommes, il faut se rappeler ce que nous avons dit dans le traité précédent, c'est-à-dire que la sainte Trinité est indivisible dans son essence et distincte dans ses propriétés personnelles. Car, ainsi que nous l'avons dit plus haut, la personne du Père n'est distincte du Fils que par la paternité, et celle du Fils par la filiation, c'est-à-dire en tant que le Père a engendré le Fils, et que le Fils a été engendré par le Père. Et de même le Saint-Esprit est distinct du Père et du Fils, en tant que procédant de l'un et de l'autre. Les personnes divines sont donc distinctes entre elles, en tant que l'une engendre et que l'autre est engendrée ou procède. Si donc l'essence divine engendre ou procède, il s'ensuit qu'elle est en trois personnes distinctes ; et, de même que la personne du Père est autre que la personne du Fils, et autre celle du Saint-Esprit. Cette doctrine a été condamnée par le concile de Nicée, qui a décidé que le Fils est égal au Père, c'est-à-dire co-essentiel et consubstantiel au Père. Conformément à cet article de foi, Pierre Lombard a dit que le

OPUSCULUM XXIV.

EJUSDEM DOCTORIS, IN EXPOSITIONE SUPER SECUNDUM DECRETALIA AD EUNDEM.

« Damnamus ergo et reprobamus, etc. » exposita forma catholicæ fidei in præcedentibus, in hac decretali damnatur error Joachim, reprobare volentis doctrinam magistri Petri Lombardi circa unitatem divinæ essentiæ et trinitatem personarum. Et ut utriusque intentio plenius videatur, accipiendum est id quod in præcedenti est dictum, quod scilicet sancta Trinitas secundum communem essentialiam est individua, et secundum proprietates personales discreta : ut enim supra expositum est, persona Patris non distinguitur a persona Filii, nisi paternitate, et Filius distinguitur a Patre filiatione, in quantum scilicet Pater genuit Filium, Filius genitus est a Patre ; et similiter Spiritus sanctus distinguitur a Patre et Filio ; in quantum procedit ab utroque. Persona igitur in divinis distinguitur, in quantum persona generat, vel generatur, vel procedit. Si ergo essentia divina generat vel procedit, consequens est quod distinguatur in tribus personis. et quod sicut est alia persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, ita etiam sit earum alia et alia substantia vel essentia. Quod in Ario damnavit Nicæna synodus, asserens Filium homouision Patri, id est coessentialem et consubstantialem. Quod magister Petrus sequens docuit, quod una est es-

Père, le Fils et le Saint-Esprit ont la même essence ou la même substance, qui n'est point engendrée et qui ne procède point, et qui est tout-à-fait commune aux trois personnes, comme on le voit dans la cinquième distinction du premier livre de ses Sentences. Or Joachim, abbé du monastère de Flore, trop peu versé dans les subtilités dogmatiques de la foi pour comprendre la doctrine du maître des Sentences; la taxa d'hérésie, en lui faisant dire qu'il supposoit une quaternité en Dieu, admettant trois personnes et une essence commune, qu'il présuinoit être avancée par Pierre Lombard comme quelque chose tellement distinct des-trois personnes divines, qu'on pouvoit l'appeler une quaternité. Il pensoit en effet que, du moment qu'on dit essence divine, on ne peut admettre ni générateur, ni génération, ni procession, et qu'il y a un autre terme distinct du Père qui engendre, du Fils qui est engendré et du Saint-Esprit qui procède. Aussi Joachim dit qu'il n'y a rien en Dieu qui soit le Père, le Fils et le Saint-Esprit, soit qu'on l'appelle essence, substance ou nature, car ces trois termes ont la même signification. Mais pour ne pas sembler s'éloigner tout-à-fait de la foi catholique, il avouoit que les trois personnes de la sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ne sont qu'une même essence, une même substance, une même nature, tellement qu'on puisse dire que les trois personnes ne font qu'une même essence, mais qu'on ne peut pas dire, en sens inverse, une même essence fait les trois personnes. Mais dès lors qu'il accorderoit que les trois personnes n'ont qu'une même essence, une même substance, une même nature, il prouvoit qu'il n'entendoit pas bien la question. Car on ne prétendoit pas que l'unité d'essence commune aux trois personnes fût claire, réelle et véritable, mais bien similitudinaire et collective, c'est-à-dire comme formée de plusieurs, comme on dit

sentia vel substantia communis Patris, et Filii et Spiritus sancti, quæ nec generatur nec procedit, ut sit penitus indistincta, ut patet in V. distinct. I. *Sententiarum* ejus. Joachim autem abbas Florentis monasterii non bene capiens verba magistri prædicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, prædictam magistri Petri doctrinam hæreticam reputavit, imponens ei quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam, quam credebat sic poni a magistro Petro, quasi aliquid distinctum a tribus personis, ut sic possit dici quasi quartum. Credebat enim quod ex hoc ipso quod dicitur, essentia divina, nec est generans, nec genita, nec procedens, distinguatur a Patre qui generat, et Filio qui generatur, et a Spiritu sancto qui procedit. Et ideo ipse Joachim protestatur, quod in divinis non est aliqua

res una quæ sit Pater et Filius et Spiritus sanctus, sive illa res una dicatur substantia, sive essentia, sive natura, his enim tribus nominibus idem intelligimus. Sed ne videretur totaliter a fide Nicenæ synodi recedere, concedebat quod Pater, et Filius et Spiritus sanctus sunt una essentia, una substantia, una natura, quasi una essentia possit prædicari de tribus personis, ut dicamus: Tres personæ sunt una essentia, non autem e converso, ut dicatur: Una essentia est tres personæ. Sed in hoc ipso quod concedebat tres personas esse unam essentiam, vel substantiam, vel naturam, non habebat sanum intellectum. Non enim ponebant unitatem essentiæ trium personarum esse veram, realem et simplicem, sed quasi similitudinariam et collectivam, id est, quasi ex pluribus congregatam, sicut multi homines dicuntur unus populus

que plusieurs hommes font un peuple, une réunion de fidèles, une Église, selon ces paroles du quatrième chapitre des Actes des Apôtres : « L'assemblée des fidèles ne faisait qu'un cœur et qu'une ame. » Et celles de l'Apôtre, au sixième chapitre de sa première Eptre aux Corinthiens : « Celui qui s'attache à Dieu ne fait plus qu'un même esprit, » c'est-à-dire avec lui. Et encore dans la première aux Corinthiens, chap. III : « Celui qui plante et qui arrose ne font qu'un. » Dans la même Eptre, chap. XII, et celle aux Romains, chapitre XII : « Nous ne faisons tous qu'un même corps avec Jésus-Christ. » Et au troisième livre des Rois, chap. XXII : « Josaphat, roi de Juda, a dit au roi d'Israël : Mon peuple et le vôtre ne font qu'un seul peuple. » On voit que dans tous ces exemples, on ne veut parler que d'une unité collective, mais non d'une unité véritable et rigoureuse. Il tâchoit de prouver, par différents textes, qu'on entendoit dans son sens l'unité de substance, d'essence ou de nature des trois personnes divines. Car il est dit au seizième chapitre de saint Jean, que le Seigneur, priant son Père pour les fidèles, dit entre autres choses : « Père, je veux qu'ils soient un en nous, c'est-à-dire en vous et en moi, comme nous sommes un, et qu'enfin ils soient consommés en un dans le ciel. » De là il tiroit cet argument : Les fidèles de Jésus-Christ ne sont pas tellement un qu'il n'y ait entre eux quelque chose qui soit commun à tous, mais ils sont un, d'une manière quelconque, par la réunion de tous, c'est-à-dire une même Église, à cause de l'unité de la foi catholique, et enfin, ils ne composeront qu'un royaume dans la patrie céleste, par l'union d'une indissoluble charité. La charité de la vie présente peut être dissoute par le péché, mais la charité de la patrie céleste est indissoluble. Ils apportoient encore, à l'appui de leur opinion, ce texte du dernier chapitre de l'Eptre de saint Jean : « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le

et multi fideles dicuntur una Ecclesia, secundum illud *Act.*, IV : « Multitudinis credentium erat cor unum et anima una; » et secundum illud Apostoli, I. *ad Cor.*, VI : « Qui adhæret Deo unus spiritus est, » cum ipso; et I. *ad Cor.*, III : « Qui plantat et qui rigat, unum sunt. » Præterea, I. *ad Cor.*, XII, et *ad Rom.*, XII : « Multi unum corpus sumus in Christo; » et III. *Reg.*, XXII : « Dixit Josaphat rex Juda ad regem Israel : Populus meus et populus tuus unum sunt. » In quibus omnibus significatur unitas collectiva, et non vera et simplex. Quod autem secundum hunc modum diceretur esse una substantia, vel essentia, vel natura trium personarum, probare nitebatur quibusdam autoritatibus. Dicitur enim *Joan.*, XVII, quod Dominus pro fidelibus suis Patrem exorans, inter

cætera dixit : « Volo, Pater, ut sint, scilicet fideles mei unum in nobis, id est, in me et in te per fidem et charitatem, sicut et nos unum sumus, et tandem in patria sint consummati in unum. » Ex quo sic arguebat : « Fideles Christi non sic sunt unum, ut sit aliqua una res quæ communis sit omnibus, sed sunt quodammodo unum collectione, id est una Ecclesia propter unitatem catholicæ fidei, et tandem erunt in patria unum regnum propter unionem indissolubilis charitatis; quia charitas viæ dissolvi potest per peccatum, charitas autem patriæ indissolubilis est. » Inducebant enim ad suæ opinionis assertionem, quod dicitur I. *Joan.*, ult. : « Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus. » Pater quidem cum dixit : « Hic est Filius meus dilectus, »

Père, le Fils et le Saint-Esprit. » D'abord le Père, quand il dit : « Voilà mon Fils bien-aimé ; » et cela dans le baptême, comme le dit saint Matthieu au troisième chapitre de son Évangile. Comme aussi dans la transfiguration, ainsi qu'il est dit au dix-septième chapitre du même Évangéliste. Le Fils, de son côté, a rendu témoignage à la foi catholique, par sa doctrine et ses miracles. C'est ce qu'il dit dans saint Jean, chapitre VIII : « C'est moi qui rends témoignage de moi-même, ainsi que mon Père, qui m'a envoyé, rend témoignage de moi. » Le Saint-Esprit a rendu témoignage en paroissant sur le Christ en forme de colombe, au moment de son baptême, et par sa descente sur les disciples de Jésus-Christ. Puis, afin de manifester l'unité des trois personnes divines, l'Évangile ajoute : « Et ces trois ne font qu'un. » Mais Joachim, voulant appliquer, par une intention perfide, ces paroles évangéliques à l'unité de charité et de concorde, leur oppose celles qui les suivent : « Il y a trois choses qui rendent témoignage sur la terre, l'esprit, l'eau et le sang. » On remarque, dans certains Évangiles, cette addition, et ces trois choses ne font qu'un ; mais elle ne se trouve point dans les copies fidèles ; et l'on dit que ce sont les Ariens qui sont coupables de cette interpolation, afin d'affaiblir l'autorité du texte précédent sur l'unité de l'essence des trois personnes divines. Ces hérétiques citoient encore ces paroles : « Afin qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un, » pour prouver que le Père et le Fils ne sont point un, sinon par l'amour mutuel qu'ils ont l'un pour l'autre, ainsi que nous, comme l'ont démontré saint Augustin et saint Hilaire, qui disent que c'étoit là la fausse interprétation des Ariens. D'où il résulte que Joachim étoit tombé dans l'arianisme, bien que ce ne soit pas avec obstination, puisqu'il soumit ses écrits au jugement du Siège apostolique, comme on le dira plus bas.

et hoc in baptismo, ut dicitur *Matth.*, III ; et in transfiguratione, ut habetur *Matth.*, XVII. Filius vero dedit testimonium fidei christianæ per doctrinam et miracula. Unde dicit, *Joan.*, VIII : « Ego sum qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me, qui misit me Pater ; » Spiritus sanctus testimonium perhibuit in specie columbæ super Christum apparens in baptismo, et per adventum suum in discipulos Christi, et ad insinuandam unitatem trium personarum, subditur : « Et hi tres unum sunt ; » quod quidem dicitur propter essentiæ unitatem. Sed hæc Joachim perverse trahere volens ad unitatem charitatis et consensus, inducebat consequentem auctoritatem. Nam subditur ibidem : « Et tres sunt qui testimonium dant in terra, scilicet spiritus, aqua et sanguis. »

In quibusdam libris attenditur : « Et hi tres unum sunt. » Sed hoc in veris exemplaribus non habetur, sed in quibusdam libris dicitur esse appositum ab hæreticis Arianis, ad pervertendum intellectum sanum auctoritatis præmissæ de unitate essentiali trium personarum. Similiter etiam Ariani utebantur illa auctoritate : « Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus, » ad ostendendum quod Pater et Filius non sunt unum, nisi secundum consensum amoris, sicut et nos, ut patet per Augustinum et Hilarium, qui dicunt hunc fuisse perversum sensum Ariatorum. Unde manifestum est quod Joachim in errorem Ariatorum incidit, licet non pertinaciter, quia ipse scripta sua apostolicæ sedis iudicio subjecit, ut infra dicitur : et ideo consequenter ponitur determinatio concilii pro veritate.

La définition du concile est donc juste et véritable. Elle fixe cinq propositions d'une manière bien déterminée. D'abord la vérité de ce qu'enseignoit Pierre Lombard, c'est-à-dire que l'essence divine est quelque chose qui dépasse la pensée et que la parole ne peut pas rendre, puisqu'elle renferme trois personnes, en même temps unes et distinctes. Car on peut dire avec vérité que l'essence divine est Père, Fils et Saint-Esprit. De même qu'on peut dire avec autant de raison : L'essence divine est Fils, l'essence divine est Saint-Esprit. Ce qui n'a point lieu pour nous ; car l'essence de Pierre n'est pas Pierre, tandis que l'essence de Dieu le Père est le Père lui-même, parce que Pierre est composé de plusieurs éléments, et qu'il n'en est pas ainsi de la personne du Père, ni de celle du Fils, pas plus que de celle du Saint-Esprit.

Secondement, quand le concile ajoute : « C'est pourquoi en Dieu, etc..., » il détruit la preuve que Joachim apportoit en sa faveur. Car il faut faire attention qu'on confond dans un même genre tous les êtres qui n'ont point de différence entre eux. Or, comme l'animal n'est point distinct de l'homme, du cheval et du bœuf, qui sont tous des animaux, on ne peut pas dire que l'homme, le cheval, le bœuf et l'animal font quatre animaux, mais seulement trois, parce que chacun d'eux est animal. De même, comme chacune des trois personnes divines est cela, c'est-à-dire l'essence ou la nature divine, on ne peut pas affirmer que ces trois personnes font quatre, parce que l'essence divine n'est pas une chose distincte des trois personnes. Ce que l'on prouve par cette raison, que l'essence divine est le principe créateur de toutes choses ; ainsi n'est-il rien, hors de l'essence divine, qui ne se confonde avec elle, ou qui ne soit créé par elle. Or, les trois personnes ne sont pas créées par l'essence divine, parce que

In qua quidem determinatione quinque facit. Primo enim asserit veritatem, quam magister Petrus docebat, scilicet quod divina essentia est quædam summa res incomprehensibilis cogitatu, et ineffabilis verbo, de qua vere prædicantur tres personæ et simul et singillatim. Potest enim vere dici, quod essentia divina est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et iterum vere dicitur : « Essentia divina est Filius, divina essentia est Spiritus sanctus. » Quod quidem in nobis non accidit. Non enim essentia Petri est Petrus, sed essentia Dei Patris est ipse Pater, quia Petrus est ex multis compositus, non autem persona Patris, neque persona Filii, nec persona Spiritus sancti.

Secundo ubi dicit : Et ideo in Deo, etc., solvit rationem, quam pro se inducebat Joachim. Est enim considerandum, quod

nihil connumeratur aliis, nisi quod ab eis distinguitur. Unde cum animal non distinguatur ab homine, equo et bove, quorum quodlibet est animal, ideo non possumus dicere, quod homo et equus, et bos et animal, sunt quatuor, sed sunt tria tantum, quia quodlibet illorum est animal. Ita quia quælibet trium personarum est illa res, scilicet divina essentia, vel natura, non potest dici, quod tres personæ illa res sunt quatuor, quia illa res non est aliquid aliud a tribus personis. Quod quidem probat per hoc quod sola divina essentia est principium creans universa ; ita quod nihil potest inveniri præter divinam essentiam, quod scilicet non sit idem cum essentia divina, vel non sit creatum ab ea. Tres autem personæ non sunt creatæ a divina essentia, quia increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus sanctus, quinimo

le Père est incréé, le Fils est incréé, ainsi que le Saint-Esprit ; bien plus, nous pouvons dire que le Père est le principe de toutes choses, aussi bien que le Fils et le Saint-Esprit ; ce qui prouve clairement que l'essence divine n'est point un être distinct des trois personnes divines ; par conséquent, il n'y a point de quaternité, mais seulement une trinité.

Mais parce que Joachim croyoit qu'il s'ensuivoit des paroles de Pierre Lombard, que l'essence divine étoit distincte dans les trois personnes, quand on dit en troisième lieu : Et cela n'engendre pas, on prouve que ce n'est point la conséquence des paroles du maître des Sentences. Car il est vrai que nous pouvons dire que l'essence divine ne diffère point dans les trois personnes. Toute la différence consiste en effet en ce que l'une engendre, que la seconde est engendrée et que la troisième procède ainsi que nous l'avons dit. Cependant nous pourrions dire que l'essence divine est ce qui est distinct, c'est-à-dire le Père qui est distinct du Fils : et de même aussi que l'essence divine est le Père qui engendre, est le Fils qui est engendré et est le Saint-Esprit qui procède ; de façon que ces différences signifiées par ces trois adjectifs, générateur, engendré, procédant, distinguent les personnes auxquelles on en fait l'application, mais non l'essence ou la nature, qui n'est point distincte. Il ne s'ensuit donc point la conséquence qu'en tiroit Joachim : l'essence n'engendre pas, le Père engendre ; donc l'essence n'est pas le Père, parce que bien que l'essence n'engendre pas, il y a cependant quelqu'un qui engendre, c'est-à-dire le Père. Et de même, l'essence ne naît pas, mais il y en a un qui naît, c'est-à-dire le Fils : l'essence ne procède pas, mais quelqu'un procède, c'est-à-dire le Saint-Esprit.

Quatrièmement, lorsqu'on dit : Malgré qu'un autre, etc... On décide de quelle manière on doit exprimer la différence des personnes

possumus dicere, quod Pater est principium universorum, et similiter Filius, et Spiritus sanctus. Unde manifestum est quod divina essentia non est aliquid aliud a tribus personis, unde non est quaternitas in divinis, sed trinitas.

Sed quia Joachim credebat, quod ex dictis Magistri sequeretur quod esset essentia distincta in tribus personis, ideo tertio cum dicit : Et illas res non est generans, etc., ostendit quod hoc non sequitur. Verum est enim, quod possumus dicere, quod divina essentia non est distincta in tribus personis. Ex hoc enim aliquid est distinctum in divinis, quod est generans, vel genitum, vel procedens, ut dictum est. Possumus tamen dicere quod essentia divina est ille qui distinguitur, id est Pater, qui distinguitur a Filio ; et similiter possumus dicere quod essentia di-

vina est Pater, qui generat, et est Filius, qui gignitur, et est Spiritus sanctus qui procedit. Ita scilicet quod distinctiones importatæ per hæc tria adjectiva, generans, genitum et procedens, determinant ipsas personas, de quibus prædicantur prædicta adjectiva, non autem essentiam vel naturam, quæ non distinguitur. Non ergo sequitur quod Joachim putabat. Essentia non est generans, Pater est generans. Ergo essentia non est Pater, quia etsi essentia non generat, est tamen ille qui generat, id est Pater, et similiter essentia non nascitur, sed est ille qui nascitur, id est Filius ; neque essentia procedit, sed est ille qui procedit, id est Spiritus sanctus.

Quarto cum dicit : Licet igitur alius, etc., concludit, qualiter secundum fidem catholicam sit signanda distinctio personarum. Circa quod considerandum est quod in di-

d'après la foi catholique. Relativement à cela, il faut faire attention que le masculin se rapporte à la personne et le neutre à l'essence ou à la nature. Dans les choses humaines, nous appliquons le masculin aux personnes, et par exemple : qui court? Pierre. Et le neutre à la nature, comme : qu'est-ce que l'homme? un animal raisonnable. Or, comme l'essence est la même et les personnes distinctes, nous employons les noms masculins pour exprimer ces différences et non pas des noms neutres. Car quoique nous disions, le Père est autre que le Fils, le Fils est autre que le Père, et le Saint-Esprit est autre que le Père et le Fils, ils ne diffèrent point cependant entr'eux, parce qu'il n'y a pas de différence dans l'essence, bien qu'il y en ait une dans les personnes : mais ce qu'est le Père, le Fils l'est aussi, de même que le Saint-Esprit, parce qu'ils n'ont tous trois qu'une même essence. C'est pourquoi sont-ils tout-à-fait *unum* et *idem*, si *idem* est du genre neutre, parce que cela appartient à l'identité d'essence; mais ils ne sont pas *idem*, au masculin, parce que cela effaceroit la distinction des personnes. Il faut donc qu'ils soient *idem*, au neutre, pour qu'on les croie consubstantiels, selon la foi orthodoxe, c'est-à-dire qui s'en flatte à juste titre, ce mot étant formé de *rectum*, droit, et *doxa*, qui veut dire gloire, et catholique, c'est-à-dire universelle, comme nous l'avons déjà expliqué. Car il a été décidé dans le concile de Nicée, que le Fils est *homousios*, c'est-à-dire consubstantiel au Père.

Cinquièmement, quand on dit : car il est Père de toute éternité, on prouve qu'il n'y a qu'une seule et même essence pour les trois personnes. Car le Père, en engendrant le Fils, lui a donné sa substance, puisqu'engendrer n'est autre chose que de tirer un autre soi-même de sa substance. Et de même que le Père a engendré le Fils de toute éternité, non pas en ce sens qu'il n'existoit pas; de même le Père a

vinis masculinum genus refertur ad personam, neutrum autem genus refertur ad essentiam vel naturam. Sicut etiam in rebus humanis per masculinum genus quærimus de persona; sicut, quis currit? Petrus; per neutrum genus quærimus de natura, sicut: quid est homo? animal rationale. Quia igitur in divinis essentia est indistincta, personæ vero distinctæ, ideo nominibus distinctivis utimur in divinis in masculino genere, non autem in neutro. Dicimus enim quod licet sit alius Pater, et alius Filius, et alius Spiritus sanctus, non tamen sunt aliud et aliud, quia non est alietas in essentia, etsi sit alietas in personis, sed id ipsum quod est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, quia est eadem essentia trium. Et propter hoc sunt omnino idem, si idem sit neutri generis, quia hoc pertinet ad identitatem essentiæ, non autem sunt idem

masculini, quia hoc tolleret distinctionem personarum. Ideo autem oportet quod sint idem neutraliter, ut credantur esse consubstantiales, secundum fidem orthodoxam, id est recte gloriantem, ab orthos, quod est rectum, et doxa, quod est gloria, et catholicam, id est universalem, sicut supra expositum est. Hoc enim determinatum est in Nicena Synodo, quod Filius est homousion, id est consubstantialis Patri.

Quinto, cum dicit: Pater enim ab æterno, etc., probat quod una et eadem sit essentia trium personarum. Pater enim generando Filium, dedit ei substantiam suam, cum generare nihil aliud sit quam ex substantia sua alium producere. Et sicut ab æterno Pater genuit Filium, non quidem prius non existentem, ita etiam ab æterno Pater dedit substantiam Filio, non quidem quasi prius non habenti, sed quia

donné sa substance à son Fils de toute éternité, non pas en ce sens qu'il ne l'avoit point auparavant, mais en ce sens qu'il l'a toujours eue d'un autre, c'est-à-dire du Père. Le Fils lui-même rend témoignage de cette vérité, par ces paroles, dans l'Évangile de saint Jean, ch. X^e : « Ce que mon Père m'a donné est au-dessus de tout ; » or ce qui est plus grand que tout, c'est l'essence divine. Il faut cependant savoir qu'il ne faut pas comparer la génération humaine avec la génération divine. La nature humaine étant susceptible de division, l'homme, en engendrant, peut faire passer dans son fils une partie de sa substance. Tandis que la nature divine est simple et indivisible; aussi ajoute-t-on qu'on ne peut pas dire que le Père a donné une partie de sa substance à son Fils. On ne peut pas dire de la même manière, que le Père, en donnant sa substance à son Fils, ne l'a plus lui-même, parce qu'alors il cesseroit d'être la substance divine. Dans les choses matérielles, on n'a plus ce qu'on a donné : par exemple, si vous donnez un cheval, vous ne l'aurez plus : mais dans les choses spirituelles, on donne et on retient à la fois ce qu'on donne; comme par exemple, celui qui communique la science à un autre, la garde en même temps pour lui. Il est donc évident que le Fils reçoit, en naissant, la substance du Père, sans lui causer aucune diminution, et que le Père la retient tout entière : d'où il suit que le Père et le Fils ont la même substance; on peut donner la même raison pour la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Le Père est sa propre substance, parce qu'il n'y a en lui rien de composé; il en est ainsi du Fils et du Saint-Esprit. Comme les trois personnes n'ont qu'une même essence, il s'ensuit que cette même chose qui est l'essence divine est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Reste donc prouvée irréfragablement la thèse de Pierre Lombard, et par conséquent celle de Joachim réfutée et convaincue de fausseté.

ab æterno eam ab alio habuit, id est a Patre. Et de ista donatione ipse Filius Dei testatur, *Joann.*, X : « Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est : » id enim quod est maximum est divina essentia. Sciendum tamen quod aliter se habet in generatione humana, et aliter in divina. Quia enim natura humana divisibilis est, potest homo generans partem substantiæ suæ transfundere in Filium. Divina autem natura est simplex et indivisibilis, et ideo subjungit quod non potest dici, quod Pater partem substantiæ suæ Filio dederit. Similiter etiam non potest dici, quod Pater dans substantiam suam Filio, eam sibi non retinuerit, quia sic Pater desiisset esse divina substantia. In corporalibus enim quod datur, non retinetur, sicut qui dant equum,

non retinent ipsum; sed in spiritualibus simul datur aliquid et retinetur, sicut qui communicat alii scientiam, retinet ipsam. Patet igitur quod Filius sine ulla diminutione accepit nascendo substantiam Patris, et Pater eam retinet : unde sequitur quod Pater et Filius habeant unam substantiam, et eadem ratio est de Spiritu sancto, qui ab utroque procedit. Pater autem est substantia sua, quia non est in eo aliqua compositio, et similiter Filius, et Spiritus sanctus. Cum ergo sit una essentia trium, sequitur quod una res quæ est divina essentia, est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et ideo irrefragabiliter est probata sententia Magistri Petri Lombardi, et per consequens dictum Joachim infirmatum ut falsum.

Sixièmement, en disant : Puisque donc la vérité aux fidèles, etc... ensuite on cite les autorités que Joachim revendiquoit en sa faveur, en les interprétant faussement; car la prière que le Seigneur faisoit pour les fidèles, en ces termes : « Je veux qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un, » étoit alléguée par Joachim, comme si on pouvoit dire de nous que nous sommes *un*, aussi bien que des trois personnes divines. Ce qui est faux, car l'unité dans les chrétiens veut dire pour tout le monde la grâce de la charité; tandis que dans les personnes de la sainte Trinité, on entend l'unité de même nature. Ce que l'on prouve par un autre passage de l'Évangile, pris dans ce sens. Le Seigneur dit, dans l'Évangile de saint Matthieu, ch. V : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Il n'y a pourtant point d'égalité possible entre la perfection humaine et la perfection divine, car il ne peut y avoir une si parfaite ressemblance entre le Créateur et la créature, qu'elle ne soit encore dépassée par une plus grande dissemblance, parce que la créature sera toujours à une distance infinie de Dieu.

Fin du vingt-quatrième Opuscule, c'est-à-dire explication de la seconde décrétale, par saint Thomas d'Aquin.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

Sexto, cum dicit : Cum ergo veritas pro fidelibus, etc., ponit autoritates quas male intellectas pro se Joachim inducebat. Quod enim Dominus orans pro fidelibus dicit : « Volo ut ipsi unum sint in nobis, sicut et nos unum sumus, » sic inducebat Joachim, ac si eodem modo accipiendum esset hoc quod dicitur unum, in nobis et in divinis personis. Hoc autem est falsum, quia in fidelibus sic accipitur, ut intelligatur unitas charitatis per gratiam; in divinis autem personis sic accipitur, ut intelligatur unitas ejusdem nature. Et hoc

probat per simile, quia Dominus dicit *Matth.*, V : « Estote vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est. » Non tamen est idem modus perfectionis humanæ et divinæ, quia non potest esse tanta similitudo inter creatorem et creaturam, quin major inveniat ibi dissimilitudo, propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo.

Explicit Opusculum vigesimum quartum, videlicet expositio secundæ Decretalis, secundum divum Thomam Aquinatem.

OPUSCULE XXV.

TRAITÉ DU MÊME DOCTEUR SUR LES SORTS, AU SEIGNEUR JACQUES DE BURGOS.

Votre bonne amitié pour moi vous a fait me demander de vous écrire ce qu'il faut penser des sorts. Il n'est point permis à un ami de ne pas répondre à la prière qu'un ami lui fait avec confiance. Aussi, dans le désir de satisfaire à votre prière, j'ai interrompu pour quelque temps mes grands travaux ordinaires, afin de vous écrire ce qu'il me semble qu'on doit penser des sorts. Nous allons examiner en quel lieu se font les sorts, quelle est leur fin, leur mode, leur vertu, et enfin si la religion chrétienne permet de s'en servir.

CHAPITRE PREMIER.

Dans quelles occasions consulte-t-on le sort.

Il faut considérer d'abord qu'il y a des choses qui arrivent toujours et qui sont de nécessité, par exemple, qu'il y a un Dieu, que deux et trois font cinq, que le soleil se lève et autres semblables, qui sont toujours et qui arrivent toujours de la même manière. Le sort ne décide rien en ces sortes de choses. On se moqueroit de celui qui croiroit pouvoir consulter le sort sur l'Être de Dieu, sur les nombres, ou sur la marche du soleil et des étoiles. Il y a d'autres faits qui ont lieu naturellement et qui, malgré qu'ils suivent plus ordinairement la même

OPUSCULUM XXV.

TRACTATUS EJUSDEM DE SORTIBUS, AD DOMINUM JACOBUM DE BURGO.

CAPUT PRIMUM.

In quibus rebus fit inquisitio per sortes.

Postulavit a me vestra dilectio, ut quid de sortibus sentiendum sit, vobis conscriberem. Non est autem fas, ut preces quas fiducialiter charitas porrigit, apud amicum repulsam patiantur. Unde petitioni vestræ satisfacere cupiens, intermissis paulisper occupationum mearum studiis solemnium vacationum temporibus, quid mihi de sortibus videatur scribendum curavi. De quibus considerare oportet, in quibus locum sors habeat, quid sit sortium finis, quis modus, quæ earum virtus, et utrum eis liceat uti secundum christianæ religionis doctrinam.

Primo igitur considerandum est quod rerum quædam sunt ex necessitate et semper, sicut Deum esse, duo et tria esse quinque, solem oriri, et alia hujusmodi, quæ vel semper sunt, vel semper eodem modo eveniunt; in his autem sors locum non habet. Derisibilis enim videtur, si quis sortibus explorandum aliquid esse æstimeret circa esse divinum, vel circa numeros, vel circa motus solis et stellarum. Alia vero sunt quæ naturaliter quidem contingunt, et ut frequentius eodem modo ve-

marche, l'interrompent néanmoins quelquefois, mais plus rarement; par exemple, la sécheresse pendant l'été et la pluie pendant l'hiver. Il arrive cependant, mais bien rarement, que le contraire de ce qui avoit lieu d'ordinaire, arrive quelquefois, parce que le cours de la nature a été suspendu par des causes qu'on ne prévoyoit pas. On ne peut appliquer le sort à aucune de ces choses considérées en elles-mêmes. Mais si on considère les choses dont nous avons parlé en second lieu, dans l'influence qu'elles peuvent exercer quelquefois sur le cours de la vie humaine, on peut croire que quelques personnes pourront consulter les sorts, dans ces cas, par exemple, si la rivière débordera et inondera une maison, ou un champ, et si l'été sera pluvieux. Mais on ne se donnera pas la peine de consulter le sort, pour savoir si un fleuve débordera et inondera un désert, qui n'intéresse pas la vie des hommes. D'où l'on peut conclure que le sort ne s'applique proprement qu'à ce qui touche les intérêts des hommes. Mais comme il appartient à chaque homme de savoir ce qui importe à sa destinée et à tout ce qui peut l'intéresser, de façon ou autre, il s'ensuit qu'on ne consulte point le sort dans tous les événements humains. Car personne en France n'ira consulter le sort sur ce qui se passe aux Indes, avec lesquelles il n'a aucun rapport. On ne consulte ordinairement le sort que pour ce qui intéresse de près ou de loin, soi ou les siens.

De plus, on ne va pas consulter le sort sur toutes sortes de choses. On ne le fait point quand on peut connoître une chose par sa propre science, ou une conséquence que l'on a prévue. On feroit rire, si on alloit consulter le sort pour savoir si on mangera, si on recueillera les fruits de la terre, ou si ce que l'on voit est un homme ou un cheval. Il n'y a donc que les choses qui tiennent d'une manière quelconque aux intérêts de la vie humaine, qu'on n'a pas pu pénétrer par sa propre

niunt, quandoque tamen sed rarius aliter contingunt, sicut æstatem esse siccam, hyemem vero pluviosam. Contingit tamen interdum, sed rarius, evenire contrarium ex eo quod solitus naturæ cursus ex aliquibus causis impeditur. In neutris autem prædictarum rerum secundum se consideratis locum sors habet. Sed si res secundo dictæ considerantur secundum quod cursus earum attingit aqualiter usum humanæ vitæ, sic ab aliquibus forte inquiri potest, ut an fluvius inundet, et domum, et agrum occupet, an pluvia æstate abundet. Sed an pluvia vel fluvius inundet in locis desertis in quibus hæc ad usum humanæ vitæ non pertinent, nullus sorte inquirere studet. Ex quo patet quod sors proprie in rebus humanis locum habet. Sed quia ad unumquemque hominum pertinet sollicitari de his quæ pertinent ad usum propriæ vitæ,

et eorum cum quibus quocumque modo communionem habet, consequens est quod nec ad omnes res humanas inquisitio sortis extendatur. Nullus enim in Gallia existens sorte aliquid inquirendum curat de his quæ ad Indos pertinent, cum quibus nullatenus in vita communicat. Sed de his consueverunt homines forte aliquid inquirere, quæ qualitercumque ad eos pertinent, vel ad sibi conjunctos.

Rursus autem, nec in his omnibus sortis inquiri videntur. Nullus enim sorte inquirat ea, quæ per suam industriam vel cognoscere, vel ad effectum producere potest. Derisibile namque videtur, si quis forte inquirat, an comedat, fruges ex agro colligat, vel si id quod videt est homo vel equus. Relinquitur igitur quod homines sorte aliquid inquirunt in rebus humanis aqualiter ad se pertinentibus, quæ per

prévoyance , ou dont on n'a pu régler la marche, que l'on cherche à connoître par la voie du sort.

CHAPITRE II.

Quel est le but des sorts.

Puisqu'on consulte les sorts pour savoir ce qui concerne la vie humaine, il faut donc nécessairement que les consultations du sort aient pour but la connoissance de ce qui touche aux intérêts de la vie de l'homme. On cherche d'abord à connoître si l'on obtiendra ce qui est nécessaire à la vie , quel emploi on en fera , puis à connoître l'avenir. Et puisque nous ne pouvons employer à notre usage les choses nécessaires à la vie, si nous ne les possédons pas, par quelque moyen que ce soit ; et les biens de ce monde étant de leur nature communs à tous les hommes, il a fallu pour que tous les hommes indistinctement puissent s'en servir, qu'ils fussent partagés entre les hommes de quelque manière. Or, le partage des biens communs a pu avoir lieu par l'habileté des hommes ou par l'accord des volontés ; alors il n'est point nécessaire de recourir aux sorts. Mais quelquefois l'esprit de l'homme n'est pas assez sage pour faire ce partage à l'amiable ; et dans ce cas, on a recours au sort, selon ces paroles du XVIII^e chapitre du livre des Proverbes : « Le sort apaise les contestations. » Et comme les hommes ne sont pas tous également capables, on a dû choisir pour la distribution des charges et des dignités. Et comme il arrive quelquefois qu'on ne peut pas s'entendre sur le choix des dignitaires, on a recours au sort. Cela eut lieu dans l'ancienne loi , pour l'élection d'un souverain Pontife. Saint Luc dit au premier chapitre de son Evangile, que Zacharie fut désigné par le sort, pour offrir l'encens.

propriam prudentiam non possunt cognoscere, nec ad effectum perducere.

CAPUT II.

Ostenditur ad quem finem sortes ordinantur.

Quia igitur in his aliquid sorte requiritur, quæ pertinent ad usum vitæ humanæ, necesse est quod ad hoc inquisitio sortis tendat, secundum quod res aliquo accommodantur usui vitæ humanæ. Circa ea vero quæ veniunt in usum humanum, primo quidem sollicitantur homines, ut ea qualitercumque habeant ; secundo vero ut habitis utantur ; tertio vero, ut futurum eventum usus cognoscant. Et quia res vitæ nostræ deservientes in nostros usus assumere non possumus, nisi eas aliquammodo habeamus ; res autem secundum sui naturam communes sunt omnibus, necesse fuit

ad hoc quod eis distincte homines uti possent, ut per aliquem modum inter homines dividerentur. Quandoque autem communium rerum divisio ex humana industria et voluntatum concordia potest ad effectum perducere, et tunc sortibus non indiget. Sed quando humanus sensus non sufficit ad concorditer dividendum, tunc consueverunt sorte dividere, secundum illud *Prov.*, XVIII : « Contradictiones comprimit sors. » Sicut autem est distinctio facultatum, ita etiam et honorum sive dignitatum. Unde quandoque contingit quod aliqui non valentes concorditer eligere aliquem, cui dignitas aliqua conferatur, forte hoc requirendum existimant. Quod etiam in veteri lege observatum fuit, ut sorte quadam ad officium summi sacerdotis accederent, unde dicitur *Luc*, I, quod Zacharias sorte exiit ut incensum

Saül fut aussi élu roi, par la voie du sort, comme on le voit au X^e chapitre du premier livre des Rois. Mais ainsi qu'il peut y avoir doute pour la répartition des charges, il peut y en avoir également pour l'application des peines. Par exemple, si on sait qu'il y a un coupable qui mérite d'être puni, mais qu'on ignore quel est le coupable, quelques-uns pensent qu'il faut s'en rapporter à la décision du sort. C'est ainsi que nous lisons, que Jonas fut jeté dans la mer et que Josué punit par le sort Achan, qui avoit dérobé quelque chose de l'anathème, comme on le voit au chapitre VII^e du livre de Josué. Le sort a donc pour but de savoir, premièrement, à qui on doit donner des biens, des dignités, ou appliquer des châtimens. On peut l'appeler sort diviseur, parce qu'il sépare ce que l'on ne connoît pas et fait connoître comment on doit faire le partage. C'est du verbe partager, qu'on a tiré le mot, sort. Et comme on peut ne pas savoir quelle est la personne qui doit obtenir une chose, de même on peut douter si on doit faire usage d'une autre, et généralement de ce que l'on doit faire. Car toute action est un usage quelconque de soi-même, ou de quelqu'autre chose. Lors donc que l'on est incertain de ce que l'on doit faire, si on peut faire cesser cette incertitude à l'aide des lumières de l'esprit de l'homme, nous pensons qu'on doit y avoir recours. Mais comme le dit le livre de la Sagesse, chap. IX^e, « Les pensées des hommes sont timides et nos prévoyances incertaines, » quand les conseils des hommes ne purent pas exclure toute espèce de doute, on s'en rapporta à la décision du sort. Nous en avons un exemple dans le livre d'Esther, où on dit qu'on jeta le sort dans l'urne, pour savoir à quel jour et quel mois on devoit faire périr tous les Juifs. Et comme ce sort tient lieu de conseil, on peut le nommer sort consultatif, parce qu'il est établi pour donner conseil. On le consulte

poneret. Saul etiam sorte fuit electus in regem, ut legitur 1. Reg., X. Sicut autem contingit dubitari circa distributionem honorum, ita et circa distributionem pœnarum. Et ideo si credatur aliquis puniendus, ignoretur autem quem puniri oportet, sorte hoc aliquibus inquirendum videtur. Sic enim legitur Jonam fuisse in mare projectum, sicut et Josue Achan de anathemate surripientem sorte punivit, ut legitur Josue, VII. Sic igitur uno modo sors ordinatur ad inquirendum, quis sit habiturus vel possessionem, vel dignitatem, vel pœnam, et hæc vocari potest sors divisoria, quia per eam dividitur id quod ignoratur, qualiter sit distribuendum, unde et verbum sortiendi a sortibus sumpsum esse videtur. Sicut autem dubitare contingit, quis rem aliquam sit habiturus,

ita dubitare contingit, utrum re aliqua sit utendum, et universaliter utrum expediat aliquid agere. Nam omnis actio usus aliquis est, vel sulipsius, vel rei alterius. Cum igitur talis occurrit dubitatio circa agenda, si quidem per humanam prudentiam huic dubitationi satisfieri possit, ad humanum consilium recurrendum opinamur. Sed quia ut dicitur Sap., IX : « Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ, » ubi humano consilio dubitationi plenarie occurri non potest, ad sortium inquisitionem recurreunt. Hujus exemplum legitur in Esther, ubi dicitur quod missa est sors in urnam quo die et quo mense gens Judæorum deberet interfici; et quia hujusmodi sors succedit loco consilii, potest dici sors consultoria, quasi ad consultandum ordinata. Sollicitantur etiam

aussi la plupart du temps pour savoir l'avenir dont la connoissance peut servir beaucoup à la conduite que l'on doit tenir, soit qu'on doive agir ou qu'on doive s'en abstenir. Et cependant la connoissance de l'avenir échappe à l'esprit de l'homme, selon ces paroles du VIII^e chapitre de l'Ecclésiaste : « C'est une grande misère à l'homme de ce qu'il ignore le passé et de ce qu'il ne peut avoir aucune nouvelle de l'avenir. » C'est pourquoi les hommes pensent-ils qu'il faut consulter le sort pour avoir quelque connoissance de l'avenir. C'est ce que nous appelons le sort divinatoire. On appelle devins, en effet, ceux qui connoissent l'avenir, comme s'attribuant à eux-mêmes ce qui n'appartient qu'à Dieu, selon ces paroles d'Isaïe, chap. XLI : « Dites-nous ce qui doit arriver dans l'avenir, et nous reconnoîtrons que vous êtes des dieux. »

CHAPITRE III.

De quelle manière on consulte les sorts.

Il faut d'abord que ceux qui cherchent à connoître ce qui est au-dessus du savoir des hommes s'y prennent de plusieurs manières. Tantôt ils demandent à Dieu ou aux démons des réponses claires et précises. Ceux qui interrogent Dieu sont des prophètes qui, unis à Dieu par un privilège particulier, méritent d'apprendre de lui les événements à venir, ou des révélations surnaturelles, selon ces paroles du prophète Amos, ch. III : « Le Seigneur, notre Dieu, ne fait rien sans avoir auparavant révélé son secret aux prophètes ses serviteurs. » Quelquefois cette révélation a lieu dans la veille, par une apparition, d'autres fois, pendant le sommeil, selon ces paroles du XII^e chap. du livre des Nombres : « S'il y a parmi vous un prophète du Seigneur, je lui apparaitrai dans une vision, ou je lui parlerai pendant son som-

plerumque homines de futuris eventibus, ex quorum cognitione homo in pluribus agendis vel vitandis potest dirigi; et tamen futurorum cognitio excedit humanam industriam, secundum illud *Eccles.*, VIII : « Multa hominis afflictio qui ignorat præterita, et futura nullo scire potest nuntio. » Unde homines ad aliquid de futuris eventibus cognoscendum, interdum putant esse recurrendum ad sortes; et hujusmodi sortem divinatoriam vocare possumus. Divini enim dicuntur, qui aliqua de futuris prænoscent, quasi sibi attribuentes, quod est proprium Dei secundum illud *Isa.*, XLI : « Annuntiate quæ ventura in futurum, et sciemus quia dii estis vos. »

CAPUT III.

Quis sit modus inquirendi per sortes.

Scire autem oportet, quod multipliciter aliqui cognitionem exquirunt eorum quæ humanam excedunt industriam. Quidam enim manifesta responsa deprecantur, vel a Deo, vel a dæmonibus, quorum primum pertinet ad propheticos viros, qui quadam privilegiata familiaritate Deo conjuncti, ab eo merentur instrui de futuris eventibus, aut de quibuscumque supernaturalibus rebus, secundum illud *Amos*, III : « Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. » Revelat autem interdum vigilantibus per manifestam visionem, interdum autem per somnium, secundum illud *Numerorum*, XII : « Si quis fuerit inter vos

meil. » Bien souvent des ames d'élite sont éclairées en songe, sur ce qui importe à leur salut. C'est pourquoi il est dit dans Job, ch. XXXIII : « Pendant les songes, dans les visions de la nuit, quand les hommes sont accablés de sommeil, et qu'ils dorment dans leur lit; c'est alors que Dieu leur ouvre l'oreille, qu'il les avertit et les instruit de ce qu'ils doivent savoir, pour détourner ainsi l'homme du mal qu'il fait et pour le délivrer de l'orgueil. »

La seconde est la nécromancie qui consiste à faire des enchantements et à offrir des sacrifices aux démons, pour en retirer quelque réponse, par paroles ou par signes, soit dans la veille, soit dans le sommeil. D'autres fois ils cherchent à obtenir la connoissance de choses inconnues par l'observance d'autres objets qui leur servent comme de signes de ce qu'ils veulent savoir. Il y a plusieurs manières d'interroger ainsi les sorts. En effet, quelques-uns cherchent à lire l'avenir, ou ce qu'ils doivent faire, dans le mouvement des astres et leur conjonction, et croient pouvoir par là prévoir l'avenir ou pénétrer dans les secrets de la divine Providence; ce que font les mathématiciens ou les astronomes, que l'on appelle tireurs d'horoscopes, parce qu'ils croient pouvoir prédire leur avenir heureux ou malheureux, d'après la constellation sous laquelle ils sont nés. Tandis que d'autres fondent leurs prédictions sur les mouvements et les cris de certains animaux ou la manière dont on éternue, ce qui appartient à l'art des augures et des aruspices, qui sont appelés de la sorte, parce qu'ils observent le chant ou le vol des oiseaux. D'autres fondent leur art divinatoire sur quelques paroles qu'ils entendront, ou de ce que l'on fait en témoignage d'une chose, c'est ce qu'on appelle présage. Nous en trouvons un exemple dans Valère Maxime, qui rapporte que le

propheta Domini, in visionis apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. » Hujus autem gratiæ particularis plerique homines perfecti admonentur in somnis de his quæ pertinent ad eorum salutem. Unde dicitur Job, XXXIII : « Per somnium visione nocturna quando irrui sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinam, ut avertat hominem ab his quæ fecit, et liberet eum de superbia. »

Secundum vero pertinet ad nigromanticos, qui quibusdam incantationibus et sacrificiis a dæmonibus aliqua responsa exquirunt, vel sermone prolata, vel aliquibus signis demonstrata, et hoc vel in vigilia vel in somno. Quandoque vero aliquorum occultorum homines exquirunt notitiam, quasi signum eorum accipientes ex quibusdam quæ in aliis rebus considerant : cujus quidem inquisitionis diversæ sunt species.

Exquirunt enim quidam occultorum notitiam sive circa futuros eventus, sive circa ea quæ expedit agere per considerationem cœlestium motuum, inspiciendo scilicet motus et situs eorum ex quibus futura et occulta se posse cognoscere putant, quod pertinet ad mathematicos sive astronomos, qui etiam genethliaci appellantur propter natalium dierum considerationes. Quidam vero occultorum notitiam exquirendam putant considerando motus et voces aliquorum animalium, et etiam hominum stertuntationes, quod totum pertinet ad auguria sive ad aruspicia, quæ exinde dicuntur, quia præcipue aves inspiciunt, et earum garritus attendunt. Alii vero sunt, qui occultorum notitiam quærunt ex aliquibus quæ ab hominibus dicuntur, vel fiunt sub aliqua attestazione : quod quidem inquisitionis genus proprie omen vocatur; cujus exemplum ex Valerio Maximo accipere

consul Lucius Paulus, qui alloit entreprendre la guerre avec le roi de Perse, en revenant du sénat ayant trouvé sa fille triste et chagrine, et lui ayant demandé la cause de sa peine, elle lui répondit : « Il n'y a plus de Perse. » Elle venoit, en effet, de perdre un petit chien qu'elle appelloit Perse. Paulus accepta le présage et conçut de là l'espérance d'un magnifique triomphe sur ses ennemis. D'autres tirent des présages de certains traits du corps humain, tels que les lignes de la main, ce qu'on appelle chiromancie, ou de l'os de l'épaule d'un animal, à quoi on donne le nom de spatulantie.

Troisièmement, d'autres cherchent la connoissance de l'avenir dans certaines expériences qu'ils tentent, comme une preuve certaine de l'événement qu'ils attendent. Ce qui se pratique de plusieurs manières. D'abord, par la géomancie, qui consiste à tracer quelques points, et à les arranger ensuite de façon à former des figures à l'aide desquelles on prétend deviner l'avenir. On peut encore ramener à ce genre ce qui se pratique en mettant des billets dans une urne, dont les uns portent une inscription et d'autres sont en blanc, et qu'on tire au hasard, pour savoir ce qui doit arriver. À ce genre se rapporte encore ce que nous appelons tirer la courte-paille, ce qui prédit tel événement, selon qu'on en amène une plus longue ou une plus petite. Il comprend encore le jeu de dés, ou tout autre sort que l'on tire, par lequel on puisse connoître comment on doit faire un partage, ou ce qu'il faut faire pour connoître l'avenir, ou ce qui s'est passé et que l'on ignore. On peut encore ajouter à ce genre l'épreuve du duel, où cependant l'adresse ou la force décident le plus ordinairement de la victoire. Ajoutons encore l'épreuve du fer rouge, de l'eau bouillante et autres semblables; excepté que dans ces cas, ce n'est point une

possumus, qui narrat quod cum Lucius Paulus consul bellum cum rege Persarum esset facturus, a curia regressurus filiam suam tristem inveniens, tristitiæ causam quæsiuit, quæ respondit Persam periisse. Decesserat enim catulus quidam, nomine Persa. Arripuit igitur omen Paulus, et spem clarissimi triumphi animo concepit. Quidam vero querunt occulta attendendo quasdam figuras in quibusdam corporibus apparentes, ut puta secundum lineas manus humanæ, quod dicitur chiromancia, vel etiam in osso spatulæ cujusdam animalis, quod dicitur spatulantia.

Tertio vero modo aliqui notitiam occultorum requirunt ex his quæ per eos geruntur, eorum considerantes eventum; quod etiam multipliciter fit. Ad hoc enim genus pertinet geomanciæ usus, per quem quibusdam punctis descriptis, eos diversimode secundum quasdam figuras dispo-

nendo, aliquorum occultorum putant per hoc se notitiam posse acquirere. Pertinet etiam ad hoc genus, quod quibusdam schedulis reconditis in occulto, dum in quibusdam earum diversa scribuntur. In aliis vero nihil discernitur, quid accipientibus schedulas contingere debeat, vel de eis quid oporteat fieri: cui etiam simile est, quod quibusdam festucis inæqualibus absconditis, diversa circa aliquos judicantur ex eo quod majorem vel minorem accipiunt. Ad quod aequaliter pertinere videtur taxillorum projectio, vel si quid aliud fiat, per quod dijudicetur, qualiter sit aliquid dividendum, vel quid oporteat agere ad cognoscendum aliquod præteritum occultum vel futurum. Unde etiam duella videntur ad hoc pertinere, nisi in quantum per artem vel virtutem plerumque unus alium superat. Videntur etiam ad hoc pertinere judicia ferri candentis, vel aquæ, vel alia hujus-

épreuve qui soit insignifiante et qui n'ait aucun danger ; aussi faut-il pour cela une intervention plus directe de la puissance divine, que dans les autres épreuves dont nous venons de parler. On donne encore le nom de sort à cette épreuve qui consiste à considérer un événement de l'issue duquel on prétend tirer la connoissance de ce qu'on veut savoir. C'est ce qui a fait passer l'expression jeter le sort, mettre les billets du sort dans le sein ; ou que l'on fait toute autre chose pour tenter le sort, et qui appartient à un acte humain, selon ces paroles du livre des Proverbes, ch. XVI : « Les billets du sort se jettent dans le sein. » Il suit donc de ce que nous avons dit plus haut que le sort n'est autre chose que la recherche de l'inconnu, qui est au-dessus de la science de l'homme, par une voie de notre fait, c'est-à-dire par des moyens en notre pouvoir, ou pouvant y venir, ou à notre usage, ou à la connoissance desquels nous tâchons de parvenir. Or, il faut savoir que ce troisième moyen, que nous avons dit appartenir à l'espèce des sorts, peut être compris dans ceux que nous avons déjà énumérés. Tantôt c'est une question prophétique, comme le fit Gédéon, qui, ayant exposé à l'air une toison de brebis, demanda à Dieu qu'elle fût couverte de rosée en signe de réponse, ainsi qu'on le lit au livre des Rois, chap. VI. Tantôt c'est une observance de nécromancie, comme dans les aruspices, où l'on observe les entrailles des animaux offerts en victimes aux démons. Quelquefois c'est de l'astrologie judiciaire, ou des observances augurales, par exemple, si, quand on fait telle ou telle chose, on aperçoit telle étoile ou tel oiseau. D'autres fois c'est l'art divinatoire en observant des paroles dites pour d'autres sujets ; on doit rapporter à cela l'observation des mots que l'on trouve en ouvrant un livre au premier endroit venu. On peut distinguer facilement par ces quelques notions, les différentes espèces de sorts, de la troisième

modi, nisi quod in his non est eventus indifferens : unde in his requiritur expressius divinæ virtutis iudicium, quam in aliis supra dictis. Nomen autem sortis ad hoc tertium inquisitionis genus videtur pertinere, cum scilicet aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat : unde sortes dicuntur projici, vel in sinum mitti, vel aliquid aliud additur in commemoratione sortium, quod pertinet ad actum humanum, secundum illud *Proverb.*, XVI : « Sortes mittuntur in sinum. » Patet igitur ex supra dictis, quod sors est inquisitio occulti excedentis humanam industriam per aliquid a nobis factum, scilicet rebus humanis ad nos pertinentibus vel habendis, vel utendis, vel cognoscendis. Scire autem oportet, quod quandoque hoc tertium inquisitionis genus, quod ad sortes dictum est

pertinere, potest alicui prædictorum generum permisceri. Quandoque quidem prophetiæ consultationi, sicut patet in facto Gedeonis, qui vellus expandens in aera, inquisivit signum roris a Domino, ut legitur *Judic.*, VI. Quandoque vero permiscetur nigromantiæ inspectioni, sicut in aruspicio, secundum quod inspiciuntur viscera animalium dæmonibus immolatorum. Quandoque vero astronomiæ considerationi, etiam augurum observationi, puta si hoc aut illud facienti, aspectus talis stellæ vel talis avis occurrat. Quandoque vero divinationi, quæ fit per observationem verborum propter aliud dictorum ; ad quod pertinere videtur, quod aliqui in apertione librorum observant quid eis occurrat. Et similiter aliæ sortium diversitates facile colligi possunt, secundum com-

espèce, qui peuvent se rapporter aux deux autres. Ces observations sur le mode de consulter les sorts doivent paroître suffisantes.

CHAPITRE IV.

D'où vient la vertu des sorts.

Nous devons examiner quel degré de certitude on peut acquérir en consultant les sorts. Pour cela il faut faire quelques considérations sur les différentes opinions touchant les événements humains. Il y a eu des hommes qui ont pensé qu'ils n'étoient point soumis à l'intervention d'aucun agent supérieur, mais seulement à l'esprit de l'homme, et que tout ce qui dépassoit sa prévoyance étoit purement fortuit. D'après eux on ne peut jamais avoir la prescience de l'avenir. Car ce qui est fortuit est inconnu et échappe absolument à la puissance de l'art divinatoire. Le sort consultatoire n'est pas plus puissant; car à quoi bon l'interroger sur l'avenir s'il ne le connoît pas? Mais il n'en seroit pas de même, d'après eux, de l'art divisoire; non en ce qu'il soit plus efficace à déterminer ce qu'il faut faire dans le partage des choses, mais au moins à ce qu'il laisse au sort à décider ce que la raison ne peut faire. Mais cette opinion pose des limites à la divine Providence qui est infinie. Car en voulant soustraire les choses humaines à la divine Providence, où son action paroît, néanmoins, si souvent d'une manière si éclatante, on leur feroit injure à elles-mêmes, en les livrant ainsi à toutes les fluctuations du hasard. Cette opinion est subversive de toute espèce de religion et destructive de la crainte de Dieu. Aussi doit-on la rejeter. Il y en eut d'autres qui prétendirent que toutes les actions des hommes, leurs conséquences, ainsi que toutes les choses humaines étoient soumises à l'influence des

mixtionem tertii generis ad alia duo. Hæc igitur de modo sortium dicta sint.

CAPUT IV.

Unde sit sortium virtus.

Oportet autem considerare, an sit efficax prædicta inquisitio sortium. Ad cujus considerationem assumere oportet diversas opiniones circa rerum humanarum eventus. Quidam enim fuerunt, qui res humanas nullo superiori regimine gubernari existimaverunt, sed solum ratione humana, ita quod quæcumque præter humanam providentiam fiunt in rebus humanis, crederent esse omnino fortuita. Secundum igitur horum sententiam nulla potest esse præcognitio futurorum. Ea enim quæ fortuito fiunt, incognita sunt, unde totaliter sors divinatoria tollitur. Similiter etiam nec sors consultoria locum haberet: quid enim utile sit consultantibus, pensatur ex futuris

eventibus, unde si futuri eventus ignorantur, consultatio frustra fiet. Secundum hos tamen sors divinatoria potest locum habere, non quod per eam decernatur quid in divisione rerum expediat, sed ut quod ratione diffiniri non potest, saltem relinquatur fortunæ. Sed hæc opinio divinam providentiam, quæ infinita est, certo sine concludit. Dum enim subtrahit a divina providentia res humanas, in quibus tamen plerumque manifesta indicia divinæ gubernationis apparent, ipsis etiam rebus humanis facit injuriam, quas absque regimine fluctuare affirmat. Subtrahit etiam cujuscumque religionis cultum, et Dei timorem hominibus aufert, unde penitus est repudianda. Alii vero fuerunt, qui dixerunt omnes actus humanos et eventus eorum, et omnes res humanas necessitati siderum subdi: unde cum sit certus ordo quo moventur cœlestia corpora, ex eorum consi-

astres. En sorte que, comme il y a une règle invariable qui fixe les mouvements des corps célestes, ils pensoient qu'on pouvoit déterminer, avec certitude, les événements humains, par l'observation des astres, autant que les hommes en étoient capables. Et comme, d'après cette opinion, tous les actes humains viennent de l'influence des astres, il s'ensuit que toutes les actions des hommes, nécessaires aux sorts, procèdent de la position des astres, déterminent nécessairement tel ou tel événement. Par exemple, si un géomantien trace des lignes sur le sable, son doigt sera mû selon l'influence du ciel, de telle façon qu'il sera forcé de décrire un certain nombre de lignes en harmonie avec la position des astres. Ils disent qu'il en est ainsi dans toutes les choses semblables et qu'on peut prévoir avec certitude les conséquences d'actes de ce genre, en tant qu'ils procèdent de l'influence des corps célestes, d'où ils faisoient dépendre la marche des événements humains. On peut appliquer à ces cas l'art divinatoire, qui s'applique aux événements futurs, et par conséquent l'art consultatoire qui dépend de la considération de ces mêmes événements. Le sort divisoire ne s'applique pas seulement à la division des objets, selon les décisions du sort, mais encore à leur possession, d'après la position des astres. Et comme ils assurent que non-seulement les actes humains, mais encore les mouvements de tous les corps naturels sont soumis à cette influence, ils attribuent, pour la même raison, aux augures et aux autres espèces de sort de la même espèce, la prédiction de l'avenir, en tant que ces mouvements et ces dispositions doivent dépendre de l'influence des astres, qu'ils appellent étoiles secondaires, parce qu'on observe en elles une certaine action des corps célestes.

Comme on n'a point, dans le sommeil, le plein usage de la raison,

deratione æstimabant posse per certitudinem futuros hominum eventus prænosci, nisi quatenus ad hoc hominibus experientia deficit. Et quia secundum horum sententias omnes actus humani ex siderum necessitate proveniunt, consequens est ut etiam ipsi humani actus qui requiruntur ad sortes, secundum siderum dispositionem procedant, ut hoc vel illud proveniat, puta si geomanticus puncta describat in pulvere, manus ejus moveri asserunt secundum cæli virtutem ad hoc quod talis numerus punctorum proveniat, qui sit conveniens dispositioni cælesti, idemque in cæteris similibus dicunt; et sic secundum ea quæ proveniunt ex hujusmodi actibus, dicunt futura posse prænosci, secundum quod procedunt ex virtute cælestium corporum, ex quibus humanos eventus disponi existimabant; et sic secundum hanc opinionem sors divinatoria oculum habet, per quam considerantur fu-

turi eventus, et per consequens consultoria, quæ dependet ex consideratione futurorum eventuum. Divisoria etiam sors locum habet non solum quantum ad hoc ut rerum divisio sortis judicio relinquatur, sed etiam quantum ad hoc ut sic possideantur res, sicut dispositio cælestis requirit. Et quia non solum actus humanos, sed etiam cæterorum animalium motus, atque omnium naturalium corporum sideribus dicunt esse subjectos, secundum prædictam etiam rationem dicunt per auguria, et alios prædictos inquisitionis modos ad idem genus pertinentes, posse futura prænosci, in quantum hos motus vel dispositiones ex virtute siderum debent procedere: unde hujusmodi nominant stellas secundas, quia in his impressio quædam apparet cælestium corporum.

Et quia homo dormiens non habet perfectum rationis usum, sed secundum ima-

mais une image confuse des choses, qui agit sur les sens de l'homme, ils disent, pour la même raison, qu'ils ont une certaine vertu divinatoire, en tant que les mouvements de ces images procèdent de la position des corps célestes. Mais cette opinion repose sur une fausseté évidente. Car il est impossible que les corps célestes produisent quelque chose d'incorporel; en effet, ce qui est spirituel est plus élevé et plus noble qu'un corps quelconque. L'intellect de l'homme n'est point le produit d'un organe du corps, comme le prouve Aristote, car sans cela il lui seroit impossible de connoître la nature de tous les corps; de même que l'œil ne pourroit voir toutes les couleurs, si la prunelle étoit imprégnée d'une certaine couleur. Il n'est donc pas possible à un corps céleste d'exercer aucune influence sur l'intellect de l'homme. Or, la volonté a son siège dans la partie intelligente de l'ame et est mue par le bien que saisit l'intellect, en sorte que pour une raison semblable les corps célestes ne peuvent exercer aucune influence sur elle. Or, tous les actes humains sont l'effet particulier de l'intellect et de la volonté; donc on ne peut prédire avec certitude les actes futurs de l'homme, par l'inspection des corps célestes, et beaucoup moins encore par l'inspection de quelques autres soumis à leur influence: par exemple, le chant des oiseaux, la description de certaines figures et tout ce que nous avons dit déjà de ce genre. Il est évident que la plupart des événements humains dépendent des actions des hommes; on ne peut donc pas en préjuger par les moyens dont nous venons de parler. Mais les événements humains dépendant en quelque façon de quelques causes corporelles, comme l'abondance des récoltes dépend du beau temps et de la pluie, on peut les prévoir par l'inspection des astres et par conséquent par l'observation des autres corps qui suivent la marche des étoiles. Parce que, comme dit saint Augustin dans la

ginem communem movetur, ex prædicta etiam causa dicunt somnia vim divinationis habere, in quantum scilicet motus phantasmatum quæ apparent in somnis, ex corporum cœlestium dispositione procedunt. Sed et hæc opinio expressam continet falsitatem. Non enim est possibile quod cœlestia corpora in aliquid incorporeum imprimant, quia quodlibet incorporeum est virtuosius et nobilius quolibet corpore. Intellectus autem humanus neque est corporei organi, ut Aristoteles probat, alioquin non posset omnium corporum naturas cognoscere: sicut oculus non posset videre omnes colores, si pupilla esset aliquo colore infecta. Impossibile est ergo quod corpus cœleste imprimat in intellectum humanum. Voluntas autem in intellectiva parte est, et movetur a bono per intellectum apprehenso, unde pari ratione corpora

cœlestia in eam imprimere non possunt: omnes autem actus humani principaliter ex intellectu et voluntate procedunt. Non possunt igitur per certitudinem futuri hominum actus prænosci per inspectionem cœlestium corporum, et multo minus per inspectionem quorumcumque aliorum quæ ab eis moventur, puta per garrutum avium, per descriptionem punctorum, et alia supra dicta. Manifestum est autem quod humanarum rerum eventus plurimi ab actibus humanis dependent, unde nec eventus humanarum rerum per prædicta possunt prænosci. In quantum tamen humanarum rerum eventus dependet ex aliquibus corporeis causis, sicut abundantia frugum ex siccitate aeris vel pluviarum descensu, nihil prohibet eos ex inspectione stellarum posse prænosci, et per consequens ex consideratione aliorum corporum, quæ dispo-

Cité de Dieu, ch. V : « On ne peut pas dire qu'il est toujours absurde de prétendre que quelques influences astronomiques produisent seulement les différences des corps, comme on peut le dire de l'approche ou de l'éloignement du soleil. » Il est constant que les différentes saisons de l'année subissent des variations et que quelques espèces d'êtres croissent ou diminuent selon les diverses phases de la lune; aussi les marins pressentent-ils les vents et les tempêtes, d'après l'inspection des étoiles et l'attitude des animaux. Cependant il ne seroit pas juste d'appliquer ceci aux sorts, parce qu'on ne les fait pas servir seulement à la connoissance des actions des hommes, mais on cherche à les connoître par le moyen des actions des hommes; aussi ne peut-on pas affirmer que les sorts suivent nécessairement le cours des corps célestes. Mais pourtant, comme l'intellect et la volonté qui sont affranchis de l'influence des astres ne concourent pas seuls à la production des actions des hommes, mais encore la partie sensitive de l'ame, qui, en tant que sujette des organes, est soumise à l'influence des corps célestes, on peut dire que leur marche produit en nous une certaine inclination à telle ou à telle chose, à raison de l'impression produite sur notre imagination et de l'influence sur les passions de l'appétit sensitif, par exemple, la colère, la crainte et autres semblables inclinations de l'homme, qui sont plus ou moins l'effet du tempérament, qui est toujours sous l'influence des astres. Cependant, comme l'homme peut réprimer les écarts de son imagination et les dérèglements de l'appétit sensitif à l'aide de l'intellect et de la volonté, il n'y a point pour lui nécessité à obéir à l'influence du ciel, mais il ne sent qu'une certaine inclination, que la modération des hommes sages sait très-bien réprimer. C'est pourquoi Ptolémée dit dans le *Centiloquium*,

stationem stellarum sequuntur; quia sicut Augustinus dicit in V. *De Civit. Dei*, « non usquequaque absurde dici potest, ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos, sicut solaribus accoessibus et recessibus. » Videmus etiam ipsius anni tempora variari, et lunaribus incrementis atque decrementis augeri aut minui quædam genera: unde et nautæ ex consideratione stellarum et statu animalium prænoscent ventos et tempestates futuras. Nec tamen erit de sortibus similis ratio, quia per sortes non solum de actibus humanis inquiritur, sed etiam per humanos actus inquisitio ipsa procedit: unde non potest dici quod ipsa projectio sortium corporum coelestium dispositionem ex necessitate sequatur. Quia tamen ad actus humanos non solum concurrunt voluntas et intellectus, qui impressioni siderum non subduntur, sed etiam sensitiva pars

animæ, quæ in eo quod corporali utitur organo, necesse est quod corporibus celestibus subjiciatur, potest dici quod ex dispositione coelestium corporum aliqua inclinatio sit in nobis ad hæc vel illa facienda, in quantum scilicet ad hoc inducimur per imaginariam apprehensionem, et per appetitus sensitivi passiones, scilicet iram, timorem et alia hujusmodi, ad quæ homo est magis vel minus dispositus secundum corporalem complexionem quæ subditur dispositioni stellarum. Quia tamen homo per intellectum et voluntatem imaginationis phantasmata et sensibilis appetitus passiones reprimere potest, ex stellarum dispositione nulla necessitas inducitur homini ad agendum, sed quædam inclinatio sola, quam sapientes moderando refrænant. Propter quod Ptolemæus dicit in *Centiloquio*, quod sapiens homo dominatur astris, id est inclinationi quæ ex astrorum dispo-

que l'homme sage domine les astres, c'est-à-dire l'inclination que les étoiles donnent à ses passions. Tandis que les insensés les suivent aveuglément, sans faire usage de leur raison, en quoi ils diffèrent peu des animaux sans raison, selon ces paroles du Psaume XLVIII : « L'homme n'a pas compris le degré d'honneur auquel il a été élevé, il s'est comparé aux animaux sans raison et leur est devenu semblable. » Et comme le nombre des insensés est infini, selon l'expression de Salomon, il y en a peu qui écoutent la voix de la saine raison. Aussi, les inclinations de l'homme éprouvent-elles l'influence des corps célestes. C'est ce qui donne souvent raison aux prédictions des astrologues, surtout dans les événements généraux, quoiqu'ils se trompent souvent sur des faits particuliers, à cause de l'empire de la raison sur les passions de l'homme, qui n'est point assujettie à la marche des étoiles. Aussi ceux qui tirent les lignes de géomancie pensent que celui qui les trace doit agir sans préméditation, et que celui qui les consulte doit faire ses questions par le seul instinct intérieur de son ame, sans avoir égard au raisonnement de la réflexion; ce que, dit-on, l'on doit toujours observer dans tous les cas de consultation de ce genre.

Mais bien que, d'après cette inclination que l'on éprouve, les corps célestes impriment à la conduite de l'homme une certaine direction, sans qu'elle soit nécessaire et inévitable, il ne faut pourtant point la faire intervenir dans toutes les actions des hommes, car les corps célestes agissent naturellement. Le propre de la nature est de ne tendre qu'à une seule chose, de même que l'action d'un être naturel procède d'un seul principe, savoir de la forme propre de l'objet, qui est le principe de l'action naturelle. Tandis que l'intellect agit en vertu des formes conçues dans l'idée où elles peuvent être multiples ;

sitione relinquitur. Stulti vero omnino secundum eam aguntur, quasi ratione non utentes, in quo parum discordant a bestiis, secundum illud *Psalm.* XLVIII : « Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis. » Et quia stultorum secundum Salomonem, infinitus est numerus, in paucis autem perfecta ratio dominatur, in pluribus hominum inclinationes cœlestium corporum sortiuntur effectum. Et propter hoc quandoque astrologi ex inspectione stellarum vera prænuuntiant, præcipue circa communes eventus, quamvis in particularibus frequenter deficiant propter rationem quæ corporibus cœlestibus non est subjecta : unde in protractione punctorum geomantiæ, actores hoc observandum putant, ut et ille qui protrahit puncta, absque præmeditatione ratio-

nis procedat, et ille qui consultat, quasi inferiori sollicitudine instigatus, interroget, non quasi ex deliberatione rationis, quod etiam in omnibus talibus consultationibus dicunt esse servandum.

Quamvis autem secundum prædictum inclinationis modum, corpora cœlestia disponant ad aliquos actus humanos necessitatem non imponendo, non tamen ad omnes eventus humanos talis inclinatio se potest extendere; corpora enim cœlestia naturaliter agunt. Est autem hoc naturæ proprium, ut ad unum aliquid tendat, sicut etiam actio rei naturalis ab uno procedit principio, scilicet a propria forma rei, quæ est naturalis actionis principium. Intellectus vero agit per formas mente conceptas, quæ in eodem possunt multiplicari; et ideo potestates rationales non determinantur ad unum, sed se habent ad multa.

et aussi les puissances raisonnables ne tendent pas à un seul but, mais s'appliquent à plusieurs. Les événements humains qui ont eu lieu, en dehors de toute prévoyance, ne sont que des accidents, par exemple si, en creusant un tombeau, on vient à trouver un trésor. Or, ce qui est accidentel, n'est pas un; en sorte que nul agent naturel ne peut incliner à ce qui n'est que par accident. Il pourroit donc se trouver dans un homme une certaine inclination à creuser un tombeau, parce qu'il y a là quelque chose qui est un, de même qu'à chercher un trésor; mais il n'y a pas de cause naturelle à ce qu'un trésor se présente à celui qui creuse un tombeau. Les sorts n'ont donc point l'efficacité de prédire tous les événements humains, d'après cette opinion, par mode d'inclination. Mais l'intellect peut prévoir un événement purement accidentel, amené par plusieurs causes qui doivent former une unité; ainsi rien n'empêche que quelques faits qui semblent n'être qu'accidentels ne soient préordonnés par un intellect, par exemple, si quelqu'un jetoit une pierre dans un chemin, contre laquelle un homme qu'il y feroit passer viendroit à se heurter le pied et feroit une chute; l'accident du voyageur est bien fortuit et en-dehors de sa volonté, mais il a été amené par l'intellect de celui qui l'a fait passer en cet endroit. C'est d'après ce raisonnement que d'autres disent, que ce qui nous paroît être l'effet du hasard, dans les événements humains, est amené par une intelligence supérieure. Or, Dieu est la suprême intelligence, qui, de même qu'il a, par sa sagesse, donné l'être à tout ce qui existe, le fait mouvoir et le conserve par cette même sagesse, conduisant tout à son but, selon ce texte du livre de la Sagesse, ch. VIII : « Elle atteint avec force depuis une extrémité jusqu'à l'autre, et elle dispose tout avec douceur. » Ce ne sont point seulement les corps qui sont dirigés par cette sagesse divine, mais les

Ea vero quæ in humanis eventibus casualiter accidunt, per accidens sunt, puta, quod homo fodiens sepulchrum, inveniatur thesaurum. Quod vero per accidens est, non est unum; unde nullum agens naturale inclinare potest ad id quod per accidens evenit. Posset igitur esse in homine aliqua inclinatio naturalis, ut sepulchrum foderet, quia hic hoc aliquid unum est, et similiter ad hoc quod thesaurum quæreret, sed hoc quod fodienti sepulchrum thesaurus occurrat, non potest causam naturalem habere. Non igitur per modum inclinationis ad omnes eventus humanos secundum prædictam opinionem sortium inquisitio efficax esse potest. Sed intellectus potest accipere ut unum quod evenit per accidens, ex multis unam compositionem formando; et ideo nihil prohibet aliqua quæ per accidens evenire videntur, ab ali-

quo intellectu esse præordinata, puta, si aliquis lapidem in via ponat, ad quem qui ab eo mittitur, impingens cadat, casus quidem euntis est per accidens non eveniens secundum ejus propositum, est autem dispositum per intellectum alterius eum mittentis; et secundum hunc modum alii dicunt, quod ea quæ in humanis eventibus secundum nos videntur esse fortuita, ab aliquo superiori intellectu ordinantur. Supremus autem intellectus Deus est, qui sicut sua sapientia universa in esse produxit, ita etiam eadem sapientia conservat et movet, omnia dirigens in debitum finem, secundum illud *Sap.*, VIII : « Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. » Divina autem dispositione non solum moventur corpora, sed etiam hominum mentes ad proprias actiones. A Deo enim illuminatur intellec-

ames en reçoivent aussi leur direction vers les actions qui leur sont propres. Car l'intelligence de l'homme est éclairée de Dieu pour connoître la vérité ; c'est ce qui faisoit dire à David, Ps. XII : « Eclaircissez mes yeux, pour que je ne m'endorme jamais dans la mort. » C'est encore sa vertu qui excite les volontés des hommes à désirer et à agir, selon ces paroles de l'Apôtre dans son Epître aux Philippiens, ch. II : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon qu'il lui plait. » Et comme l'intelligence et la volonté sont les principes propres des actes humains, il s'ensuit qu'ils doivent être soumis à la puissance de Dieu, selon ces paroles d'Isaïe : « Vous avez opéré en nous toutes nos œuvres. » Ainsi donc, comme les actions des hommes et les mouvements des choses sensibles sont soumis à l'action de la divine Providence et qu'elle décide tout ce qui nous doit arriver, il se fait quelquefois qu'on arrive à ses fins par l'intervention même de la providence. C'est ce que David demandoit à Dieu, dans le Psaume XXIV, en disant : « Dirigez-moi dans votre vérité. » D'autres fois, elle nous fait faire le bien qui n'est pas dans notre intention. C'est ce que disoit l'Apôtre, dans son Epître aux Ephésiens, ch. III : « Dieu peut faire infiniment plus que tout ce que nous demandons et tout ce que nous pensons. » Il arrive également que, par l'effet de la divine providence, on ne puisse accomplir ce que l'on s'étoit proposé, selon ces paroles de Job, ch. V : « C'est lui qui dissipe les pensées des méchants et les empêche d'achever ce qu'ils avoient commencé. » Il se fait encore que l'on tombe dans des malheurs que, par l'ordre de la providence, il a été impossible d'éviter, selon ce que dit Isaïe, chap. XXIII : « Ses enfants (de Tyr) sont allés à pied, bien loin, dans des terres étrangères. Qui a prononcé cet arrêt contre Tyr, autrefois la reine des villes ? » Et il ajoute : « C'est le Dieu des armées qui a résolu de la traiter de la sorte. » C'est ce qui a fait dire à Jérémie, ch. X : « Sei-

tus humanus ad veritatem cognoscendam, unde Psalmista petebat *Psalm.* XII : « Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte. » Ejus etiam virtute moventur hominum voluntates ad desiderandum et agendum, secundum illud Apostoli ad *Philipp.*, II : « Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate. » Et quia intellectus et voluntas sunt propria principia actuum humanorum, consequens est quod humani actus subdantur dispositioni divinæ, secundum illud *Isa.*, XXVI : « Omnia opera nostra operatus es in nobis. » Quia igitur et humani actus, et exteriorum rerum motus providentiæ divinæ subduntur, quid unicuique accidere debeat ex divina dispositione per quam quidam sui propositi debitum finem

assequuntur, unde Psalmista petebat *Psalm.* XXIV : « Dirige me in veritate tua. » Et interdum etiam homines in aliquod bonum dispositione divina inducuntur præter eorum propositum ; unde et Apostolus dicebat ad *Ephes.*, III : « Deus potens est facere omnia superabundanter quam petimus, aut intelligimus. » Similiter etiam ex divina dispositione procedit, quod homines deficiunt a suo proposito, secundum illud *Job*, V : « Qui dissipat cogitationes malignorum ne possint implere manus eorum quod cœperant. » Interdum etiam ex divina dispositione deficiunt aliqui in adversa, quæ nec cavere potuerunt, secundum illud *Isa.*, XXIII : « Ducent eam pedes sui longe ad peregrinandum, quis cogitavit hæc super Tyrum quondam coronatam ? »

gneur, je sais que la voie de l'homme ne dépend point de l'homme, et que l'homme ne marche point et ne conduit point ses pas par lui-même.

Il est donc évident, d'après tout cela, que les événements humains ne sont point abandonnés à la direction des hommes, mais qu'ils sont dirigés par la divine providence, ce qui fait que ceux qu'on appelle heureux parviennent quelquefois à des biens tels qu'ils n'avoient pas pu les imaginer, et que d'autres, qu'on appelle infortunés, qui avoient pris leurs mesures avec une prudence consommée, réussissent mal et tombent dans des malheurs inouïs. Cette vérité n'est pas confirmée seulement par l'autorité de Dieu, mais s'appuie encore sur le sentiment des philosophes. Car Aristote parle ainsi dans son traité de la Bonne fortune : « Ce n'est point la raison, mais quelque chose de mieux qui est le principe de l'homme. » Qu'y a-t-il donc de mieux que la science et l'intelligence, si ce n'est Dieu ? Et c'est pourquoi ceux qu'on appelle heureux, n'agissent point avec discernement, quand ils entreprennent quelque chose ; car ils ont ce principe qui vaut mieux que l'intelligence et la sagesse.

Ainsi donc les sorts peuvent avoir de la vertu par une volonté pré-déterminée de la divine providence, en tant que la conduite des êtres sensibles lui est soumise et qu'elle dirige les actions des hommes. Il peut se faire encore que par l'ordre de Dieu, ils obtiennent un succès ou un effet qui concorde avec les événements extérieurs. C'est pourquoi il est dit au livre des Proverbes, ch. XVI : « Les sorts sont jetés dans le sein, mais ils sont dirigés par Dieu. » Saint Denis dit au V^e chap. de la Hiérarchie céleste, à l'occasion du sort qui tomba, par la permission divine, sur Matthias : « Quelques-uns ne voyant point les choses religieusement, ont, je crois, pensé autrement que moi,

Et postea subditur : « Dominus exercituum cogitavit hoc. » Et inde est quod dicitur *Hier.*, X : « Scio, Domine, quia non est hominis via ejus, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos. »

Ex his igitur patet quod humanarum rerum eventus non subduntur totaliter dispositioni humanæ, sed dispositioni divinæ, ex qua contingit quod aliqui ad ampliora bona proveniunt, quam excogitare potuissent, qui dicuntur bene fortunati ; quidam vero ab his quæ prudenter disponunt, deficiunt, et ad inordinata mala deveniunt, qui infortunati dicuntur. Hoc autem non solum autoritate divina firmatur, sed ex sententiis philosophorum patet. Aristoteles enim in libro *De bona fortuna* sic dicit : « Hominis principium non ratio, sed aliquid melius. » Quid igitur erit melius scientia et intellectu nisi Deus ?

Et propter hoc bene fortunati vocantur, qui si impetum faciant, diriguntur sine ratione existentes ; habent enim principium tale, quod est melius intellectu et consilio.

Sic igitur secundum prædeterminata ex divina dispositione inquisitio sortium efficaciam potest habere, in quantum et eventus exteriorum rerum divinæ providentiæ subjiuntur, et per ipsam humani actus diriguntur. Et sic potest contingere, Deo faciente, ut humani actus talem sortiantur effectum sive processum qui competat exteriorum rerum eventibus ; unde dicitur *Prov.*, XVI : « Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur, » et Dionysius dicit V. *Eccles. Hierarch.*, de divina sorte, quæ super Matthiam divinitus cecidit : « Alii quidem aliter dixerunt non religiose tractantes, sicut arbitror,

mais je dirai toute ma pensée. Il me semble que les saintes Ecritures appellent sort théarchique, c'est-à-dire divin, une espèce de don céleste, qui prouva au chœur hiérarchique, c'est-à-dire au chœur des apôtres, que saint Matthias avoit été élu divinement. » Ce qui nous fait voir qu'on doit rattacher aux sorts un effet de l'intervention des hommes qui, par un don de Dieu, leur fait connoître la part que la divine providence prend, soit dans le partage des objets terrestres, ce qui alors se rapporte au sort divisoire; soit dans ce que l'on doit faire, ce qui dépend du sort consultatoire; soit dans la prédication de l'avenir, ce qui, dans ce cas, appartient au sort divinatoire.

Il faut cependant faire attention que la providence se sert du ministère de quelques esprits, selon ces paroles du prophète David, Psaume CII : « Anges du Seigneur, bénissez-le. » Et plus bas il ajoute : « Et vous, ses ministres, qui faites sa volonté. » En sorte que leur intervention concourt à l'accomplissement des décrets de la providence, en toutes choses, et qu'on doit dire la même chose de ce qui s'accomplit par leur ministère, que de ce qui se fait providentielle-ment. Il y a cependant des esprits trompeurs que nous appelons démons, qui, bien qu'ils résistent de tout leur pouvoir à la divine providence, sont cependant employés à l'accomplissement de ses décrets : comme il se sert, dans le même but, des hommes qui sont mauvais, ainsi qu'il employa les tyrans, par exemple, pour donner des couronnes aux martyrs. Or, ces esprits impurs et trompeurs ambitionnent de se faire rendre les honneurs divins par les hommes, et ils interviennent dans ce qui semble n'être que l'attribut de la divinité, afin qu'en les faisant tomber dans l'illusion, ils en reçoivent les honneurs divins. C'est pourquoi les démons se renfermèrent dans les statues, que l'amour ou l'admiration des hommes pour quelques personnages leur

meam autem et ipse intentionem dicam. Videntur mihi sacra eloquia sortem nominare thearchicum, id est divinum quoddam donum demonstrans illi hierarchico choro, id est, apostolico divina electione susceptum, » per quod datur intelligi ad sortem pertinere cum ex dono Dei per certum effectum humanorum actuum declaratur hominibus, quid divina dispositio habeat vel in rebus dividendis, quod pertinet ad divisoriam sortem, vel in rebus agendis, quod pertinet ad consultoriam, vel in futuris prænoscendis, quod pertinet ad divinatoriam sortem.

Considerandum tamen quod divina dispositio quorundam spirituum ministerio operatur, secundum illud *Psalm.* CII : « Benedicite Domino omnes angeli ejus ; » et postea subditur : « Ministri ejus qui faciis voluntatem ejus ; » unde eorum

operatio in omnibus divinæ dispositioni concordat, et sic de his quæ per eos aguntur, idem est judicium et de his quæ aguntur dispositione divina. Sunt tamen quidam deceptores spiritus, quos dæmones nominamus, qui quamvis quantum in ipsis est, dispositioni divinæ renitentur, utitur tamen Deus eis ad suæ dispositionis implementationem, sicut et malis hominibus utitur ad implendum suæ propositum voluntatis, ut patet in tyrannis, quorum nequitia usus est ad coronas martyribus fabricandas. Hujusmodi autem immundi et fallaces spiritus ambiunt honorem divinitatis sibi ab hominibus deferendum, et ideo illis rebus se ingerunt, quæ ad Deum pertinere videntur, ut divinitatis eis honor ab hominibus deceptis exhibeatur. Et inde est, quod imaginibus quas a principio fecerant homines ex inordinato affectu ad mortuos,

avoit fait élever après leur mort, d'où ils rendoient des oracles, afin de se faire rendre les honneurs divins. De même encore, quand les hommes cherchent à pénétrer les secrets que Dieu s'est réservés, à l'aide des sorts, ou par tout autre moyen illicite, les démons interviennent toujours, afin de les tromper, sous le prétexte de leur prédire l'avenir. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le second livre de son traité sur la Genèse *ad Litteram*, en parlant des mathématiciens qui prétendent lire l'avenir dans les astres : « Il faut avouer, dit-il, que, quand ils prédisent la vérité, ils la disent par cette espèce d'instinct secret que l'âme éprouve, sans s'en douter ; et quand c'est pour tromper les hommes, c'est alors l'œuvre des esprits impurs et séducteurs. » Le même saint docteur dit aussi, dans le second livre de son traité de la Doctrine chrétienne : « Que toutes ces espèces de divinations ne sont que l'effet de pactes faits avec les démons. » L'opinion de Valère Maxime ne diffère en rien de celle-ci, sur ce point, quand il dit que les consultations des sorts de la part des hommes a pour fondement quelque pacte religieux, puisqu'on croit qu'elles ne reposent point sur les chances du hasard, mais sur la divine providence. On voit, d'après cet exposé, d'où vient la vertu des sorts.

CHAPITRE V.

Est-il permis de recourir aux sorts?

Après ces considérations, on peut juger aisément s'il est permis de recourir aux sorts. D'abord il est évident qu'il n'est permis à aucun chrétien de faire pacte avec le diable. L'Apôtre dit, en effet, dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. X : « Je ne veux pas que vous vous associiez avec les démons. » Or, c'est faire société avec les démons que de faire des évocations expresses des démons, comme le pratiquent

dæmones se incluserunt, in quibus responsa dabant, ut ex hoc divinum honorem sibi conquirent. Similiter autem cum per sortes, vel quolibet alio modo homines præter debitum ordinem occulta exquirunt, ingerunt se dæmones, ut divinationis prætextu homines in errorem inducant : unde Augustinus dicit in II. *Super Gen. ad litt.*, de mathematicis loquens qui per astra futuros eventus prænuntiant : « Fatendum est, inquit, quando ab istis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur, quod cum ad decipientes homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est. » Et in II. *De doctr. christ.* dicit : « Omnia hujusmodi divinationum genera ad pacta quædam cum dæmonibus inita pertinere. »

Et ab hoc non discordat sententia Valerii Maximi, qui dicit quod hominum observatio aliquo contractu religionis innixa est, quoniam non fortuito motu sed divina providentia constare creditur. Patet ex præmissis, unde sortes efficaciam habent.

CAPUT V.

Utrum sortibus liceat uti.

His igitur visis de facili patet, utrum sortibus liceat uti. Et primo manifestum est, quod nulli Christiano licet aliquod pactum societatis cum dæmonibus habere. Dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, X : « Nolo vos socios fieri dæmoniorum ; ad quam societatem pertinent non solum manifestæ dæmonum invocationes, quibus nigroman-

les nécromanciens, mais encore tout pacte secret avec les esprits infernaux. C'est pourquoi saint Augustin, dans le second livre du traité de la Doctrine chrétienne, après avoir énuméré les diverses sortes d'observances superstitieuses auxquelles on se livroit, ajoute : « Un chrétien doit repousser et éviter avec horreur toutes ces pratiques superstitieuses, issues d'un commerce criminel avec les démons, comme des pactes d'amitié infidèle et perfide. » Aussi est-il écrit au dix-huitième chapitre du Deutéronome : « Qu'il ne se trouve personne parmi vous, personne qui fasse passer son fils ou sa fille par le feu, ou qui consulte les devins, ou qui observe les songes et les augures, ou qui soit magicien, ou enchanteur, ou qui consulte ceux qui ont l'esprit de Python et qui se mêlent de deviner, ou qui interroge les morts pour apprendre d'eux la vérité. »

Il reste encore à savoir quelles consultations des sorts sont superstitieuses, ou quelles invocations des puissances constituent un pacte avec les démons. Un examen attentif des paroles de saint Augustin, que nous avons citées plus haut, décidera la question. Il dit, en effet, qu'on fait pacte avec le démon par des artifices vains ou coupables. Une superstition est criminelle, quand elle renferme quelque chose d'ouvertement mauvais, tel que les invocations des démons et les sacrifices qu'on leur fait, ou autres choses semblables. La superstition est vaine quand on attribue à une chose quelconque une vertu qu'elle n'a pas ; car c'est en vain qu'on l'emploie à cet usage. Par exemple, la superstition est vaine et futile, quand un malade emploie un remède contre une maladie qu'il peut guérir. Il n'y a point là de superstition. Mais si on suspend au cou d'un malade un objet qui n'a aucune vertu curative, même d'après l'avis des médecins, c'est là une superstition vaine. Et encore, si l'on fait quelque acte

tici utuntur, sed etiam quæcumque occulta pacta cum dæmonibus inita. Et ideo Augustinus II. *De doctr. christ.*, præmissis diversis superstitiosis hominum observationibus, subdit : « Omnes artifices hujus vel nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis ex quadam pestifera societate hominum et dæmonum, quasi pacta infidelis et dolosæ amicitie constituta penitus sunt repudianda et fugienda Christiano ; unde et *Deuter.*, XVIII, dicitur : « Non inveniatur in te, qui lustrat filium suum, aut filiam ducens per ignem, aut qui Ariolos sciscitetur et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus aut incantator, nec pythones consulat, nec divinos et quærat a mortuis veritatem. »

Sed adhuc dubitatio restat, quæ sint dicendæ superstitiosæ inquisitiones sortium, vel quarumcumque dominationum, per

quas pacta cum dæmonibus contrahuntur ; cujus quidem dubitationis solutio haberi potest ex præmissis Augustini verbis, si subtiliter discutiantur. Dixit enim per artes nugatoriæ vel noxiæ superstitionis pacta cum dæmonibus fieri. Noxia autem superstitio dicitur, quæ aliquid manifeste illicitum continet, sicut invocations et sacrificia dæmonum, vel quodcumque hujusmodi. Nugatorium autem dicitur, quando aliquis utitur re aliqua, ad quod virtus ejus extendi non potest ; hoc enim in vanum fieri videtur. Vana ergo nugatoria dicimus, puta, si æger medicinam assumat contra morbum quem potest sanare, non est superstitiosa nugatio ; sed si quis collo alliget quædam, quæ omnino ad sanitatem non pertinent, etiam secundum sententiam medicorum, hoc ad nugatoriam superstitionem pertinere videtur. Et si

superstitieux pour empêcher les souris de ronger les étoffes, craindre davantage un mal imaginaire qu'un malheur présent, et une foule d'autres choses semblables que saint Augustin rapporte dans le passage dont nous avons parlé.

Ce que nous avons dit peut faire voir à quoi peut s'appliquer la vertu des sorts. Nous avons fait voir en effet que les corps célestes peuvent exercer de l'influence sur le corps de l'homme, mais qu'ils n'en exercent aucune sur son libre arbitre. Tellement qu'on n'est point ridicule en consultant un astrologue pour savoir, par exemple, si l'été sera sec ou pluvieux, ou si, en creusant un tombeau, on trouvera un trésor, ou quelle réponse on fera à une question. Aussi cette interrogation des sorts se lie au commerce des démons, qui interviennent dans toutes les passions désordonnées de l'homme. Il faut en dire autant des augures. Car si quelqu'un prédit qu'il pleuvra bientôt, parce qu'il aura observé que les corneilles chantent beaucoup, ce n'est point une superstition ridicule. L'instinct naturel des animaux leur fait juger, par l'influence des corps célestes, des variations de la température, d'après les besoins de leur nature, selon ce texte de Jérémie, chap. VIII : « Le milan connoît dans le ciel, quand son temps est venu. La tourterelle, l'hirondelle et la cigogne savent discernér la saison de leur passage. » Et de même, si quelqu'un, en voyant s'envoler des oiseaux d'un certain endroit, présume que quelque voleur est là qui lui tend des embûches, il ne fait point un acte de superstition, ce n'est là que de la prévoyance. Mais s'il présume pouvoir prédire les actions des hommes, d'après le chant ou l'attitude des oiseaux, c'est une superstition. On doit également observer que, dans les sorts et autres choses semblables, tout ce qui peut avoir une cause naturelle, divine ou humaine, n'est point su-

mile est, cum vestis a soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri quam præsens damnum dolere, et multa hujusmodi exempla Augustinus ponit ibidem.

Ad quæ virtus sortium se possit extendere, haberi potest ex præmissis. Ostensum est enim quod cælestium corporum virtus extendit se ad corporales effectus, non autem ad immutandum liberum arbitrium hominis : unde si quis astrologum consulat, utrum sit æstas futura pluviosa vel sicca, non est nugatoria consultatio ; sicut si quis consuleret, utrum sibi fodienti sepulchrum thesaurus occurrat, vel quid sibi interroganti alius sit responsurus ; unde talis consultatio ad societatem dæmonum pertinet, qui in ordinatis hominum motibus se immiscent ; idem quoque est in augurio observandum. Si quis enim cornicula frequenter crocitante mox futuram

prænuntiet pluviam, non est nugatoriaz superstitionis. Moventur enim animalia quodam naturali instinctu ex impressione corporum cælestium secundum dispositionem aeris ad temporis cognitionem, secundum quod est necessarium naturæ ipsorum, secundum illud Hier., VIII : « Milvus in cælo cognovit tempus suum, turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui. » Similiter etiam si quis ex subito volatu avium denuntiet ibi latere insidias, unde aves volando recesserunt, non est superstitio, sed humana industria. Si vero per motum vel garriturum avium de humanis actibus pronuntietur aliquid, superstitiosum est. Simile etiam est in sortibus et omnibus similibus observandum, quod quidquid aliquam certam causam potest habere vel naturalem, vel humanam, vel divinam, superstitiosum non est,

perstitieux, mais seulement ce qui est dénué d'une cause certaine. On doit attribuer ces effets à l'influence des démons, qui donnent quelquefois une certaine puissance à ces choses, pour tromper les hommes. C'est ce qui fait dire au prophète David dans le Psaume XXXIX : « Heureux l'homme qui a mis son espérance dans le nom du Seigneur, et qui n'a point fait attention aux folles vanités et aux sottes superstitions. » Aussi les saints Canons condamnent-ils toutes sortes d'observances vaines ou superstitieuses, comme issues du commerce des démons. Mais si les pratiques, qui ont une cause naturelle ou humaine, sont innocentes, à plus forte raison celles qui se fondent sur l'assistance divine. Car une condition pour que l'homme soit heureux, selon le même Psaume, est de mettre son espérance dans le nom du Seigneur. Car saint Augustin a dit sur ces paroles du trentième Psaume : « Mon sort est entre vos mains : » « Ce n'est point un péché de consulter les sorts, pour connoître la volonté de Dieu. Car le sort n'est point une chose mauvaise en soi, mais un moyen de s'assurer de la volonté du ciel, en cas de doute. »

Il faut savoir cependant qu'on peut pécher en ce cas en quatre circonstances. Premièrement, si on a recours aux sorts, sans nécessité. Car il semble qu'on veuille tenter Dieu, si, quand l'esprit humain peut se suffire pour diriger sa conduite, on ne consulte point les lois de la sagesse que Dieu nous a donnée, pour s'en rapporter uniquement à ce que Dieu nous dira. Car il est écrit au chap. XX du onzième livre des Paralipomènes : « Quand nous ne savons plus ce que nous devons faire, il ne nous reste qu'à lever les yeux vers vous. » Secondement si, même en cas de nécessité, nous consultons le sort, sans respect et dévotion. C'est pourquoi Bède a dit dans son commentaire sur les Actes des Apôtres : « Si, pressés par la nécessité, on juge à

sed solum id nugatorium dicitur et superstitiosum, quod certam habere non potest causam. Et hoc ad societatem dæmonum pertinet, qui talibus rebus efficaciam aliquando præstant, ut vanitatibus animos hominum implicant : unde in *Psal.* XXXIX dicitur : « Beatus vir cujus est nomen Domini spes ejus, et non respexit in vanitates et insanias falsas. » Has igitur sortes sacri Canonis damnant, quæ dum noxia vel nugatoria superstitione fiunt, ad societatem dæmonum pertinent. Si autem ea quæ naturalem vel humanam causam habent, culpa carent, multo magis ea quæ divino auxilio innituntur. Nam ad beatitudinem hominis pertinet secundum *Psal.* eundem, ut nomen Domini sit spes ejus ; et ideo si per sortium projectionem aliqui divinum requirant judicium, non est secundum se peccatum. Dicit enim Au-

gustinus super illud *Psal.* XXX : « In manibus tuis sortes meæ. » « Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubietate divinam indicans voluntatem. »

Sciendum tamen quatuor modis in hujusmodi sortibus peccatum posse contingere. Uno modo, si absque ulla necessitate putet aliqui ad sortes esse recurendum ; hoc enim videtur esse tentare Deum, si quis habens quod faciat ex humana industria, eo prætermissio putet esse requirendum divinum judicium. Dicitur enim II. *Paralip.*, XX : « Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te. » Secundo, si absque debita reverentia et devotione etiam in necessitate sortibus requirat divinum judicium : unde Beda dixit super *Act. Apost.* : « Si qui necessitate aliqua compulsi Deum putant sortibus

propos de consulter le sort, à l'exemple des apôtres, qu'on fasse attention qu'ils ne le firent qu'en présence de leurs frères et après avoir adressé leurs prières à Dieu. » Troisièmement, si on applique les oracles divins aux intérêts humains et à des objets terrestres. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, touchant les oracles qu'on prétend tirer du mois de janvier : « Ceux qui tirent des sorts en ouvrant un Évangile, font encore mieux, à mon avis, si j'avois à me décider entre les deux, que de recourir aux oracles des démons; mais je n'approuve point, cependant, l'habitude que l'on a d'appliquer les divins oracles aux vanités de cette vie et aux choses temporelles. » Quatrièmement, si on demande au sort la décision de ce qui ne doit se faire que par l'inspiration d'en haut. Par exemple, s'il s'agit d'une promotion aux dignités de l'Eglise, que l'Esprit saint détermine par le concours des votes; ce qui rend coupable l'usage des sorts dans ces sortes d'élections. On fait injure à l'Esprit saint, qui, dans ces cas, dirige l'esprit de l'homme selon ce texte de la 1^{re} Epître de saint Paul aux Corinthiens, ch. II : « L'homme spirituel juge de tout. » Or, celui qui est élu par le sort, ne l'est point par le sens humain, comme le dit saint Ambroise dans son commentaire sur saint Luc. En sorte que, ainsi que le dit Bède, dans son commentaire sur les Actes des apôtres : « Matthias, qui avoit été ordonné avant la Pentecôte, est choisi par le sort, parce que l'assistance du Saint-Esprit n'étoit point encore donnée à l'Eglise, tandis que les sept diacres ne furent point ordonnés par le choix du sort, mais par le vote des disciples, par les prières et l'imposition des mains des apôtres. »

Le cas de nécessité, où il est permis de recourir à la décision de Dieu par la voie du sort, appartient au sort consultatoire, parce que nous voyons que les saints de l'ancien Testament ont quelquefois demandé l'avis du ciel, dans les affaires douteuses, par exemple, au

exemplo Apostolorum esse consulendum, videant hoc ipsos Apostolos collecto fratrum coetu et precibus ad Deum fuis egisse. » Tertio, si divina oracula ad humana et terrena negotia convertantur; unde Augustinus dicit ad inquisitiones Januarii : « Hi qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit, ut id potius faciant, quam ad dæmonia consulenda concurrant, tamen ista mihi displicet consuetudo, ad negotia sæcularia et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula velle convertere. » Quarto, si illud quod est per divinam inspirationem faciendum, aliquis forte velit committere sorti, sicut ad ecclesiasticas dignitates sunt homines promovendi concordia electionis quam Spiritus sanctus facit, et ideo illicitum est in hujusmodi

electionibus sorte uti. Faceret enim injuriam Spiritui sancto, qui humanum sensum instruit ad recte judicandum, secundum illud I. ad Cor., II : « Spiritualis judicat omnia. » « Qui autem sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur, » ut dicit Ambrosius super *Luc.* : unde sicut Beda dicit super *Act. Apostol.*, « Matthias ante Pentecosten ordinatus, sorte quæritur, quasi nondum Spiritus sancti plenitudine in Ecclesia effusa; septem autem diaconi postea non sorte, sed discipulorum electione, Apostolorum vero oratione et manus impositione sunt ordinati. »

Prædicta autem necessitas, in qua licitum est per sortes divinum judicium implorare, maxime videtur locum habere quantum ad consultoriam sortem, quia et apud an-

XXX^e ch. du premier livre des Rois, où on rapporte que David consulta le Seigneur, en disant : « Dois-je poursuivre et prendre ces petits voleurs ? » La nécessité de consulter le sort peut appartenir quelquefois au sort divisoire, par exemple, quand il n'y a pas d'autre moyen d'apaiser les différends dans les partages si on ne consulte le jugement de Dieu par la voie du sort, selon ces paroles du livre des Proverbes, ch. XVIII : « Le sort apaise les différends et il est l'arbitre entre les grands mêmes. » Le partage des objets n'est pas la seule circonstance qui oblige à recourir au sort divisoire, mais encore quand il s'agit de savoir l'emploi que l'on doit donner à chacun. C'est pourquoi saint Augustin écrit dans son Epître à Honorat : « Dans les temps de persécution, s'il y a désaccord entre les ministres de Dieu, pour savoir qui devra rester à son poste, afin que tous ne le désertent pas, et qui sont ceux qui devront fuir, afin que la persécution n'enlève à l'Eglise tous ses pasteurs ; il me semble que, si on ne peut décider autrement la question, on doit tirer au sort qui devra fuir ou rester. » Il y a encore nécessité d'y recourir si plusieurs personnes ont droit à un objet indivisible. Aussi saint Augustin dit-il dans le premier livre de son traité de la Doctrine chrétienne : « Si vous possédiez un objet qu'il faudroit donner à quelqu'un qui n'en auroit pas, et que vous ne pourriez partager entre plusieurs personnes qui y auroient un droit égal, tant à cause de leur pauvreté que du besoin qu'elles en ont, vous ne pourriez rien faire de plus juste que de tirer au sort celui qui devroit l'obtenir, puisqu'ils ne peuvent l'avoir tous deux à la fois. » De même celui qui doit distribuer les dignités et les offices publics, peut licitement recourir à la voie du sort, si on ne peut pas tomber d'accord sur le choix du fonctionnaire. Car malgré qu'il ne faille point choisir un fonctionnaire par la voie du sort, mais plutôt

tiquos justos frequenter invenimus, aliquos Deum in dubiis negotiis consultasse, sicut legitur I. Reg., XXX, quod « consuluit David Dominum, dicens : Persequar latrunculos hos, et comprehendam eos, an non ? » Potest etiam hujusmodi necessitas ad sortem pertinere divisoriam, quando scilicet contradictiones hominum super rerum divisione aliter sopiri non possunt, nisi per sortes divino judicio committatur, secundum illud *Proverb.*, XVIII : « Contradictiones comprimit sors, et inter potentes quoque dijudicat. » Nec solum in rerum divisione necessitas divisorie sortis potest provenire, sed etiam in divisione eorum que sunt a diversis agenda : unde Augustinus dicit in *Epist. ad Honoratum* : « Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga omnium ; et qui eorum fugient,

ne morte omnium deseratur Ecclesia, si hæc disceptatio aliter non poterit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant et qui fugiant, sorte eligendi sunt. » Similiter etiam sortis necessitas imminet, si aliquid dandum occurrat pluribus, quod non nisi uni eorum dari possit : unde Augustinus dicit in I. *De doctrina christ.* : « Si tibi abundaret aliquid, quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset, si tibi duo occurrerent, quorum neuter alium vel indigentia, vel egestate aliqua, vel necessitate superaret, nihil justius faceres, quam ut sorte legeres, cui dandum esset, quod dari utrique non posset. » Et qui terrenæ dignitatis officium ad temporalia dispensanda ordinatur, potest etiam licite ad hujusmodi sortes haberi recursus, si aliter electio concors esse non potest, quamvis enim rector quærendus sit

un homme digne et capable, il vaudroit encore mieux en déférer au sort, que de livrer le peuple à des divisions fâcheuses. Nous ne raisonnons pas ainsi pour le choix d'un supérieur spirituel, comme nous l'avons dit plus haut.

Cette nécessité ne se présente point pour le sort divinatoire. C'est pourquoi le Seigneur dit à ses disciples : « Il ne vous appartient pas de savoir le temps et les moments que mon Père a à sa disposition. » Mais s'il est cependant nécessaire de savoir une chose qui importe à l'intérêt de l'Eglise ou d'une personne en particulier, le Saint-Esprit le fera connoître aux fidèles. C'est de quoi le Seigneur parle en saint Jean, ch. X, quand il dit : « Il vous annoncera ce qui doit arriver. » Aussi est-il permis de rechercher les secrets de Dieu par la voie du sort consultatoire, comme on lit au VI^e chap. du livre des Juges, que Gédéon demanda au Seigneur de lui faire connoître, par le moyen de la rosée dont la toison devoit se couvrir, si c'étoit lui qui devoit délivrer le peuple d'Israël. Mais comme il pourroit y avoir lieu au sort divisoire, bien que les événements eussent lieu par hasard, ainsi que nous l'avons dit plus haut, il peut se faire qu'on y ait recours, non pour connoître la volonté de Dieu, mais comme en s'abandonnant à la fortune, ce qui arrive particulièrement dans le jeu de dés : on ne peut s'empêcher de qualifier ceci de péché de vaine présomption. Nous avons donc dit maintenant ce que nous pensons des sorts.

Fin du vingt-cinquième Opuscule, c'est-à-dire du traité des sorts, d'après le bienheureux Thomas d'Aquin, au seigneur Jacques de Burgos.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

non sorte, sed industria prudens, tolerabilis tamen est sorte secularem rectorem quærere, quam populum dissensionibus laborare. De rectore vero spirituali est alia ratio, ut supra jam diximus. Sed in divinatoria sorte prædicta necessitas non videtur occurrere : unde et Dominus dicit discipulis : « Non est vestrum nosse tempora vel momenta quæ Pater posuit in sua potestate. » Si qua tamen futura necessarium est prænocere, sive ad cautelam Ecclesiæ, sive alicujus singularis personæ, hæc per Spiritum sanctum fidelibus innotescunt, de quo Dominus dicit, Joan., X : « Quæ ventura sunt, annuntiabit vobis ; » unde et de hujusmodi futuris licet per modum consultoriæ sortis judicium divinum requi-

rere, sicut legitur *Judic.*, VI, quod Gedeon quæsit a Domino, si per manus ejus populus Israel esset salvandus petens signum in vellere. Sed quia divisoira sors locum posset habere, etiamsi res humanæ fortuito agerentur, ut supra dictum est, contingit aliquem divisoira sortis uti, non quasi requiratur divinum judicium, sed quasi committens fortunæ : quod maxime videtur in taxillatorio ludo ; hoc autem vitio vanitatis non caret. In tantum igitur nunc de sortibus dictum est.

Explicit Opusculum vigesimum quintum, videlicet de sortibus, secundum B. Thomam Aquinatem, ad dominum Jacobum de Burgo.

OPUSCULE XXVI.

DU MÊME DOCTEUR, SUR L'ASTROLOGIE JUDICIAIRE, AU TRÈS-CHER FRÈRE RÉGINALD, DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS.

Puisque vous m'avez prié de vous dire s'il étoit permis de se livrer à l'astrologie judiciaire, j'ai eu soin de réunir dans ma réponse ce que les savants nous disent à ce sujet. Il faut savoir d'abord que l'influence des corps célestes a une tendance à modifier les corps inférieurs. Saint Augustin a dit, en effet, dans le V^e livre de la Cité de Dieu, « Il n'est pas toujours absurde de prétendre que quelques influences des corps célestes soient la seule cause des différentes modifications des corps. » Aussi ne semble-t-il point y avoir de péché à consulter les astres, pour pronostiquer quelques événements naturels, comme la pluie ou la sécheresse, la santé ou la maladie, l'abondance ou la fertilité de la terre, et autres semblables effets des causes naturelles. Car tout le monde prédit ces sortes d'effets naturels, par une suite d'observations astronomiques, de même que les laboureurs sèment ou moissonnent à telle époque selon la marche du soleil. Les marins craignent de s'embarquer en pleine lune, et même encore à son dernier quartier. En sorte qu'il n'est point mal d'expliquer quelques faits naturels par l'astrologie, d'après d'autres observations plus savantes des étoiles. Mais il faut bien se garder de croire que la liberté de l'homme soit soumise à l'influence des astres; car alors, il

OPUSCULUM XXVI.

ETJSDEN DOCTORIS, DE JUDICIIS ASTRORUM, AD FRATREM REGINALDUM ORDINIS PRÆDICATORUM, SOCIUM SUUM CHARISSIMUM.

Quia petisti ut tibi scriberem, an liceret judiciis astrorum uti; petitioni tuæ satisfacere volens, ea quæ a sacris doctoribus super hoc traduntur, scribere curavi. In primis ergo oportet te scire, quod virtus cœlestium corporum ad immutanda corpora inferiora se intendit. Dicit enim Augustinus, V. *De Civit. Dei*: « Non usquequaque absurde dici potest, ad solas corporum differentias afflatus quosdam sidereos pervenire. » Et ideo si aliquis judiciis astrorum utatur ad prænosendum corporales effectus, puta tempestatem et serenitatem aeris, sanitatem vel infirmitatem corporis, vel ubertatem et sterilitatem frugum, et similia quæ ex corporalibus et naturalibus causis dependent, nullum videtur esse peccatum. Nam omnes homines circa tales effectus aliqua observatione utuntur corporum cœlestium, sicut agricolæ seminant et metunt certo tempore, quod observatur secundum motum solis. Nautæ navigationem vitant in plenilunio, vel etiam in lunæ defectu. Medici circa ægritudines criticos dies observant, qui determinantur secundum cursum solis et lunæ: unde non est inconveniens secundum aliquas alias occultiores stellarum observationes circa corporales effectus uti astrorum judicio. Hoc autem omnino tenere oportet, quod vo-

n'y auroit plus de libre arbitre, sans lequel les hommes ne feroient aucun acte de vertu, digne de récompense, ni aucune mauvaise action qui méritât d'être punie. C'est pourquoi tout chrétien doit croire, que tout ce qui est dépendant de la volonté de l'homme, tel que tous les actes humains, ne sont pas nécessités par l'influence des astres. Aussi le prophète Jérémie a-t-il dit au chapitre X^e : « Ne craignez point les signes du ciel comme les nations les craignent. » Mais, pour faire tomber tous les hommes dans l'erreur, le démon intervient dans toutes les observations des astrologues. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son commentaire sur la Genèse *ad litteram* : « Il faut convenir que les astrologues disent vrai parfois, en vertu d'un instinct secret de la marche des étoiles, que l'ignorance des causes naturelles fait accepter aux hommes comme des prédictions surnaturelles. » Et quand ces sortes de divinations sont faites pour induire les hommes en erreur, elles sont l'œuvre d'esprits impurs et séducteurs, qui ont la connoissance des choses temporelles. C'est pourquoi saint Augustin dit au second livre du traité de la Doctrine chrétienne, qu'il faut attribuer ces observations astrologiques à un pacte avec les démons. Or, tout chrétien doit avoir horreur de tout pacte et de toute société avec les démons, selon ces paroles de l'Apôtre, dans sa I^{re} Epître aux Corinthiens : « Je ne veux pas que vous fassiez société avec les démons. » Il faut donc tenir pour certain que l'astrologie est une pratique criminelle, quand elle a pour but la connoissance des faits dépendants de la libre volonté de l'homme.

Fin du vingt-sixième Opuscule, c'est-à-dire de l'astrologie, d'après saint Thomas d'Aquin, au très-cher frère Réginald son confrère bien-aimé.

BANDEL, Curé; Chanoine honoraire de Limoges.

luntas hominis non est subjecta necessitati astrorum : alioquin periret liberum arbitrium, quo sublato non deputarentur homini, neque bona opera ad meritum, neque mala ad culpam. Et ideo certissime tenendum est cuilibet christiano, quod ea quæ ex voluntate hominis dependent, qualia sunt omnia humana opera, non ex necessitate astris subduntur. Et ideo dicitur *Jerem.*, X : « A signis cœli nolite metuere quæ gentes timent. » Sed diabolus ut omnes pertrahat in errorem, immiscet se operationibus eorum qui judiciis astrorum intendunt. Ideo Augustinus dicit, II. *Super Genes. ad lit.* : « Fatendum quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; » quod cum ad deci-

rum et seductorum operatio est, quibus quædam vera de temporalibus rebus nosse permittitur. Et ideo Augustinus dicit, II. *De doctrina christ.*, quod « tales astrorum observationes referendæ sunt ad quædam pacta cum dæmonibus habita. » Est autem omnino christiano vitandum pactum vel societatem cum dæmonibus habere, secundum illud Apostoli, I. *ad Cor.*, X : « Nolo vos fieri socios dæmoniorum. » Et ideo pro certo tenendum est grave peccatum esse circa ea quæ a voluntate hominis dependent, judiciis astrorum uti.

Explicit Opusculum vigesimum sextum, videlicet de judiciis astrorum, secundum S. Thomam Aquinatem, ad fratrem Reginaldum socium suum charissimum.

OPUSCULE XXVII.

DU MÊME DOCTEUR, DE L'ÉTERNITÉ DU MONDE, CONTRE LES
MURMURATEURS.

Dans l'hypothèse que le monde n'a pas toujours existé, contrairement à l'opinion erronée de quelques philosophes, ainsi que nous l'enseigne la religion catholique, et qu'il a eu un commencement, comme l'atteste l'Écriture sainte, qui ne peut pas se tromper, on fait une objection, savoir, s'il a pu toujours exister. Afin d'y répondre, il faut dire d'abord ce que c'est que le monde, en quoi nous nous accordons avec nos adversaires et quels sont les points qui nous séparent. Car si on prétend que Dieu n'est pas le seul être éternel, mais qu'il peut y avoir quelque chose que Dieu n'ait point créé et qui ait existé de toute éternité, c'est une erreur épouvantable, non-seulement aux yeux de la foi, mais même des philosophes qui déclarent et qui prouvent que tout ce qui existe, ne peut être, s'il n'a pas été créé par celui qui possède, par dessus tout et en vérité, l'Être par excellence. Mais si l'on veut dire qu'il y a quelque chose d'éternel et cependant produit par Dieu, selon toutes les perfections qui sont en lui, c'est ce qui reste à examiner. Que si on soutient que cette proposition ne peut être vraie, on dira ou que Dieu n'a pas pu faire un être qui a toujours existé, ou que cela n'a pas pu être, quand même Dieu auroit pu le faire. Tout le monde est d'accord sur le premier point, savoir, qu'à raison de sa puissance infinie, Dieu a pu faire que quelque chose

OPUSCULUM XXVII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE ÆTERNITATE MUNDI, CONTRA MURMURANTES.

Supposito secundum fidem catholicam, mundum ab æterno non fuisse, sicut quidam philosophi errantes posuerunt, sed quod mundus durationis initium habuerit, sicut Scriptura sacra quæ falli non potest, testatur, dubitatio mota est : Utrum potuerit semper fuisse. Cujus dubitationis ut veritas explicetur, primo distinguendum est, quid est in quo cum dicentibus contrarium convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid præter Deum potuerit semper fuisse, quasi possit aliquid æternum præter eum ab eo non factum, error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui constituentur et probant quod omne quod est, quomodo esse non possit, nisi causatum ab eo qui maxime et verissime habet esse. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum a Deo secundum totum quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare. Si autem dicatur hoc impossibile, vel hoc dicetur, quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit, aut quia non potuit fieri, etiamsi Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt, scilicet in hoc quod Deus potuit facere aliquid

ait toujours existé. Il reste donc à examiner s'il est possible que quelque chose, en dehors de Dieu, ait pu toujours être. Si on soutient que cela n'a pas pu se faire, on ne peut l'entendre que de deux manières, ou avoir deux raisons de juger ainsi, savoir : à cause de l'opposition d'une puissance passive, ou à cause de l'opposition de ces deux idées. Dans le premier sens, on pourroit dire, qu'avant que l'ange eût été créé, la création de l'ange n'étoit pas possible, puisque son être n'avoit été précédé d'aucune puissance passive, puisqu'il n'a pas été tiré d'une matière préexistante ; et cependant Dieu pouvoit créer l'ange et faire qu'il fût ange, puisqu'il l'a créé et qu'il a été ange. En l'entendant dans ce sens, il faut dire simplement, selon la foi, que ce qui a été fait par Dieu, n'a pas existé toujours : parce qu'admettre cette supposition, seroit admettre l'existence éternelle d'une puissance passive, ce qui est une hérésie. Il ne s'ensuit pourtant point que Dieu ne puisse pas faire qu'un être ait toujours été. Dans le second sens, on dit que cela ne peut avoir lieu par opposition d'idées, comme l'affirmation et la négation ne peuvent être vraies en même temps, quoique Dieu puisse faire que cela existe, comme quelques-uns le prétendent. D'autres disent qu'il ne le peut pas, parce que cela n'est rien. Cependant il est évident qu'il ne peut pas faire qu'il en soit ainsi, parce que les deux propositions se combattent. Si l'on veut soutenir que Dieu peut faire que cela existe ainsi, cette proposition n'est point hérétique, bien qu'elle soit fausse à mon avis, comme il y a contradiction à dire que le passé n'a pas été. C'est pourquoi saint Augustin dit dans son traité contre Fauste : « Celui qui dit, si Dieu est tout-puissant, qu'il fasse que le passé n'ait pas été, ne fait pas attention qu'il dit : si Dieu est tout-puissant, qu'il fasse que ce qui est vrai, en tant que vrai, devienne faux. » Et cependant de grands person-

quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum possibile sit aliquid fieri quod semper fuerit. Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, vel duas causas veritatis habere, scilicet vel propter remotionem potentiae passivæ, vel propter repugnantiam intellectuum. Primo modo posset dici quod antequam angelus sit factus, non poterat angelus fieri, quia non præcessit ad ejus esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus ex materia præjacenti, tamen Deus poterat facere angelum, et poterat facere ut angelus fieret, quia fecit et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est secundum fidem, quod non potest causatum a Deo semper esse, quia hoc ponere, esset ponere potentiam passivam semper fuisse, quod hæreticum est. Tamen ex hoc

non sequitur, quod Deus non possit facere, ut fiat semper aliquod ens. Secundo modo dicitur per repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul vera, quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt. Quidam vero dicunt quod nec Deus potest hujusmodi facere, quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse, destruit seipsam. Si tamen ponatur quod Deus hujusmodi potest facere ut fiat, positio non est hæretica, quamvis, ut credo, sit falsa, sicut quod præteritum non fuerit, includit in se contradictionem : unde Augustinus in libro *Contra Faustum* : « Quisquis ita dicit : Si omnipotens est Deus, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere : Si omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod

nages, mûs par un sentiment de piété, ont soutenu que Dieu pouvoit faire que le passé ne fût point passé; et pourtant ils n'ont point été taxés d'hérésie.

Il faut examiner s'il y a contradiction dans ces deux idées, savoir : qu'un être ait été créé de Dieu et qu'il soit, en même temps, de toute éternité. Quoi qu'il en soit, ce n'est point une hérésie de dire, que Dieu peut faire qu'un être qui a été créé a toujours été. Je crois pourtant que s'il y avoit opposition d'idiômes, cette proposition seroit fautive et contradictoire. Que s'il n'y a pas contradiction dans les termes, non-seulement elle est fautive, mais le contraire seroit impossible, et ce seroit une erreur de le nier. Car, comme la toute-puissance de Dieu est au-dessus de toute pensée et de toute intelligence, on feroit injure à sa toute-puissance, en soutenant que les créatures peuvent imaginer quelque chose qui est impossible à Dieu. On ne peut arguer de l'existence du péché, qui, en tant que péché, n'est qu'une négation. Toute la question se réduit donc à savoir, si cette proposition, être créé de Dieu, selon toute sa substance, et n'être point éternel, implique contradiction. Or, on prouve de cette manière, qu'il n'y a point contradiction dans les termes. S'il y a contradiction, c'est à cause d'un terme de la proposition, ou des deux ensemble, ou bien parce qu'il est nécessaire que la cause efficiente précède en durée l'être produit, ou parce qu'il faut que le non-être soit préexistant à l'être, ce qui fait que l'on dit que ce qui est créé de Dieu est tiré du néant.

Nous allons prouver d'abord qu'il n'est pas nécessaire que la cause efficiente, c'est-à-dire Dieu, soit préexistante à sa créature, s'il le veut. Nulle cause qui est suivie immédiatement de son effet, ne lui est préexistante. Or, Dieu est une cause productrice de son effet, non successivement, mais tout à coup et immédiatement; donc il n'est pas

vera sunt, falsa sint.» Et tamen quidam magni pie dixerunt, Deum posse facere de præterito, quod non fuerit præteritum, nec fuit reputatum hæreticum.

Videndum est ergo, utrum in his duobus sit repugnantia intellectuum, quod aliquid sit causatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quicquid de hoc verum sit, non erit hæreticum dicere, quia hoc potest fieri a Deo, ut aliquid causatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod si esset repugnantia intellectuum, non solum esset falsum. Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentia derogat, qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis, quod a Deo fieri non possit;

nec est instantia de peccatis, quæ in quantum hujusmodi nihil sunt. In hoc ergo tota consistit quæstio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnet ad invicem, vel non; quod autem non repugnet, sic ostenditur. Si enim repugnet, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque, aut quia oportet ut causa agens præcedat duratione; aut quia oportet quod non esse præcedat esse duratione, propter hoc dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri.

Primo ergo ostendendum, quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, præcedat duratione suum causatum, si ipse voluisset. Primo sic: Nulla causa producens effectum suum subito, necessario præcedit effectum suum duratione, sed Deus est causa producens effectum suum non per motum,

nécessaire qu'il soit préexistant à son effet. Ce qui est prouvé par induction, dans tous les changements instantanés ; par exemple, l'effusion de la lumière et autres semblables. On peut cependant le prouver ainsi par le raisonnement. Dès qu'on suppose l'existence d'une chose, on peut supposer l'existence de son principe, comme on le voit dans tous les générateurs ; par exemple, du moment que le feu commence à être feu, il y a chaleur. Dans toute opération instantanée, le principe et la fin sont les mêmes, comme dans tout ce qui est indivisible. Donc, du moment qu'on suppose un agent qui produit son effet instantanément, on peut supposer le terme de son action ; mais le terme de l'action existe en même temps que le fait, donc il ne répugne pas à la raison de dire qu'une cause produisant un effet instantané, ne lui est pas préexistante. Il répugneroit de dire cela des causes qui produisent leur effet par impulsion, parce qu'il faut que le principe du mouvement précède sa fin. Et comme on est accoutumé à ne voir que des actions de ce genre, on ne comprend pas facilement que l'agent actif ne soit pas antérieur à son effet. D'où vient que beaucoup de gens, inhabiles à réfléchir et qui ne voient qu'un côté de la vérité, se prononcent hardiment. Et on ne peut pas opposer à notre argument que Dieu est une cause qui agit par l'effet de sa volonté, parce qu'il n'est pas nécessaire que la volonté soit préexistante à son effet ni qu'elle agisse par la volonté à l'aide seulement de la réflexion, ce que nous nous garderons bien d'affirmer de Dieu.

En outre, la cause protectrice de toute la substance d'une chose, n'est pas moins puissante à créer toute la substance, que la cause productrice de la forme à produire la forme ; et elle doit l'être encore bien davantage, car elle ne crée pas en tirant son œuvre de la puis-

sed subito ; ergo non est necessarium quod duratione præcedat effectum suum. Primum patet per inductionem in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et hujusmodi. Nihilominus potest probari per rationem sic : In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis ejus, ut patet in omnibus generabilibus, quia in illo instanti in quo incipit ignis esse ignis, incipit esse calefactio ; sed in operatione subita simul, immo idem est principium et finis ejus, sicut in omnibus indivisibilibus : ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suæ ; sed terminus actionis est simul cum ipso facto : ergo non repugnat intellectui, si ponatur causa producens effectum suum subito non præcedere duratione causatum suum. Repugnaret autem in causis producentibus effectus suos per motum, quia

oportet quod principium motus præcedat finem ejus. Et quia homines consueti sunt considerare hujusmodi factiones, quæ sunt per motum, ideo non facile capiunt, quod causa agens duratione effectum suum non præcedat. Et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes enuntiant facile. Nec potest huic rationi obviari, quia Deus est causa agens per voluntatem, quia non est necessarium quod voluntas præcedat duratione effectum suum, nec agens per voluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione, quod absit ut in Deo ponamus.

Præterea, causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione formæ, immo multo magis quia non producit educendo de potentia materiæ, sicut est in eo qui producit formam ; sed aliquod

sance de la matière, comme la cause productrice de la forme ; tandis que l'agent producteur de la forme seule n'a de puissance que pour produire la forme, en tant qu'agent producteur de forme, comme on le voit dans le soleil qui répand la lumière par ses rayons. Donc à plus forte raison, Dieu qui produit toute la substance d'un être peut faire que tout ce qu'il a produit soit son effet, en tant que Dieu. De plus, si on assigne un instant d'existence à une cause à laquelle on ne puisse attribuer son effet au même instant, il n'en est ainsi que parce que cette cause manque de quelque élément nécessaire pour la compléter ; car une cause complète a un effet complet. Or Dieu ayant toujours été parfait, supposée l'existence de Dieu, son effet a dû toujours exister, sans qu'il soit nécessaire qu'il lui soit antérieur. J'ajouterai encore que la détermination de la volonté ne diminue en rien la puissance, surtout en Dieu. Or, tous ceux qui se rendent à l'argument d'Aristote, par lequel il cherche à démontrer que la matière a été créée éternellement de Dieu, parce que la même cause est toujours suivie du même effet, disent qu'il s'ensuivrait cette conséquence, si Dieu n'agissoit point par le fait de sa volonté. Il ne s'ensuit pas pour cela qu'il puisse faire que son effet soit toujours produit. Et cela est évident, parce qu'il ne répugne pas à la raison, que la cause ne soit pas antérieure à l'effet, parce que Dieu ne peut pas faire ce qui répugne à la raison.

Nous avons à examiner maintenant s'il répugne à la raison de dire qu'une substance créée a toujours été, parce qu'il est nécessaire que son néant soit antérieur à sa création, pour qu'il soit vrai de dire qu'elle a été faite de rien. Saint Anselme, au ch. VIII de son Monologue, expliquant de quelle manière on entend que la créature a été faite de rien, prouvera que notre proposition n'est point absurde. « Troisièmement, dit-il, quand nous disons qu'une chose a été faite

agens quod producit solum formam, potest in hoc ut forma ab eo producta sit, quandoquumque ipsum est, ut patet in sole illuminante. Ergo multo fortius Deus qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit, quandoquumque ipse est. Præterea si aliqua sit causa, qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus ejus ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est, nisi quia illi cause deest aliquid de complemento, causa enim completa et causatum sunt simul; sed Deo nunquam deficit aliquid de complemento. Ergo causatum ejus semper potest poni eo posito, et ita non est necessarium quod duratione præcedat. Præterea, voluntas volentis nihil minuit de virtute ejus et præcipue in Deo; sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur res semper fuisse a Deo per hoc quod idem

semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur, si non esset agens per voluntatem. Ergo etsi ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit. Et ita patet quod non repugnat intellectui quod dicitur causa agens non præcedere effectum suum duratione, quia in illis quæ repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit.

Nunc restat videre, an repugnet intellectui aliquod factum nunquam non fuisse propter hoc quod necessarium sit non esse ejus esse duratione præcedere propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse; sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in *Monologio*, cap. VIII, exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo: « Tertio, inquit, interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum ex nihilo,

de rien, nous entendons qu'elle a été faite, mais qu'elle n'a été tirée de rien qui soit sa matière première. » C'est dans ce sens que l'on dit qu'une personne s'afflige de rien, quand elle s'afflige sans cause. D'après cette explication, si on entend ce que nous avons déjà arrêté plus haut, qu'excepté l'essence suprême, tout ce que Dieu a fait, il l'a fait de rien, c'est-à-dire qu'il l'a tiré du néant, on ne dit rien de déraisonnable. D'où il suit que, d'après cette exposition de notre pensée, il n'y a aucune relation d'existence entre la création et le néant, à ce point qu'il eût été nécessaire que la créature eût commencé par n'être rien et ensuite qu'elle reçût l'être. De plus encore, supposons que la relation du néant exprimée dans notre proposition, soit une relation affirmative, tellement que le sens de la phrase soit cela : La créature a été faite de rien, c'est-à-dire a été faite après le rien ; la préposition *après* exprime clairement l'ordre. Mais il y a plusieurs espèces d'ordres, l'ordre de temps et l'ordre de nature. Or, si on ne peut pas conclure du général au particulier, il ne s'ensuivra pas que parce qu'on dit que la créature a été faite après le rien, le rien lui aura été antérieur et que la création aura eu lieu ensuite; mais il suffit que le rien soit antérieur par nature à l'être. Car chaque être a naturellement en soi tous les attributs qui lui conviennent, plutôt que ce qu'il ne tient que d'un autre. Or, la créature ne tient l'être que d'un autre : considérée en elle-même et de son propre fond, elle n'est rien ; en sorte que le néant est plus dans sa nature que l'être. Pour ne lui être pas antérieure, il ne s'ensuit pas qu'elle soit en même temps être et néant. Car nous ne disons pas que si la créature a toujours été, il a été un temps où elle n'étoit rien, mais bien que sa nature est telle, qu'abandonnée à elle-même, elle ne seroit rien. Par exemple, si nous disons que l'atmosphère a toujours été éclairée par

est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid undè sit factum. » Per similem significationem dici videtur, cum tristatur sine causa, dicitur contristatus de nihilo. Secundum igitur hunc sensum, si intelligatur, quod supra conclusum est, quia præter summam essentiam cuncta quæ sunt ab eodem, ex nihilo facta sunt, id est, non ex aliquo, nihil inconueniens sequetur, unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo ejus, quod factum est ad nihil, quasi oportuerit prius quod factum est nihil fuisse, et postmodum aliquid esse, præterea, supponatur quod ordo ad nihil in propositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus, creatura facta est ex nihilo, id est; facta est post nihil, hæc dictio, post, ordinem importat absolute; sed ordo multiplex est, scilicet durationis

et naturæ. Si igitur ex communi et universalis non sequitur proprium et particulare, non erit necessarium, ut propter hoc, quod creatura esse post nihil dicitur, prius duratione fuerit nihil et postea fuerit aliquid, sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens. Prius enim inest unicuique naturaliter, quod conuenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nihil est : unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non præcessit. Non enim ponitur si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit, sed ponitur quod natura ejus est talis quod esset nihil si sibi relinqueretur; ut si dicamus aerem semper fuisse illuminatum a sole, oportebit dicere quod aer est factus lucidus a

le soleil, il faudra entendre qu'elle est devenue lumineuse par le soleil. Et comme tout ce qui est créé est créé par un contingent, c'est-à-dire par celui à qui il n'arrive point d'être avec ce qui est créé, on devra dire, qu'elle est devenue lumineuse par l'effet d'un objet obscur et ténébreux, non en ce sens qu'elle a toujours été lumineuse ou obscure, mais qu'elle seroit telle si elle étoit abandonnée à elle seule. On en trouve un exemple plus exact dans les planètes et les corps célestes, qui sont toujours éclairés par le soleil. Ainsi donc est-il évident qu'il ne répugne point à la raison de dire qu'un être a été créé de Dieu et qu'il a cependant toujours été.

Il est étonnant que saint Augustin n'eût point découvert cette absurdité, si elle eût existé, car c'eût été un puissant argument pour réfuter l'éternité du monde, qu'il avoit combattue par une foule de raisonnements dans les onzième et douzième livres de la Cité de Dieu. D'où vient donc qu'il n'en dit pas un mot? Bien mieux, il semble insinuer qu'il n'y a aucune absurdité, puisqu'il dit dans le dixième livre de la Cité de Dieu, chapitre XXXI, en parlant des Platoniciens : « Qu'ils l'entendent de quelque façon qu'il leur plaira, ils trouveront que ce n'est point un commencement de temps, mais de substitution. » Car, comme ils disent, la trace d'un pied qui auroit posé de toute éternité sur le sable seroit éternelle, comme le pied qui auroit fait l'empreinte, bien qu'on sache qu'elle a été faite par lui; et cependant l'un n'est pas antérieur à l'autre, malgré que l'un ait fait l'autre. Or, disent-ils, le monde et les dieux qui ont été créés dans le monde ont toujours été, celui qui les a créés a existé de toute éternité, et cependant ils ont été créés. Et il n'a jamais dit que ces paroles contenoient une absurdité. Mais il procède contre eux d'une autre façon. Dans le quatrième chapitre du onzième livre, il dit encore : « Ceux

sole. Et quia omne quod fit, ex incontinenti fit, id est, ex eo quod non contingit simul esse cum eo, quod dicitur fieri, oportebit dicere, quod sit factus lucidus ex non lucido vel tenebroso, non ita quod nunquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si sibi soli relinqueretur. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus qui semper illuminantur a sole. Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid factum esse a Deo, et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia.

Si enim esset aliqua repugnantia, mirum est, quomodo Augustinus eam non vidit, quia hæc efficacissima via esset ad improbandum æternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet æternitatem mundi in XI et XII. *De Civit. Dei.*

Hanc autem unde omnino prætermittit? Quinimmo innuere videtur, quod non sit ibi repugnantia intellectuum: unde dicit X. *De Civ. Dei*, XXXI, de platoniciis loquens: « Id quomodo intelligant, viderint non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. » Sicut enim, inquit, si pes semper ex æternitate fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium ex calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset. Sic, inquit, et mundus, et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente eo, qui fecit et tamen facti sunt; nec unquam dicit hoc non posse intelligi, sed alio modo procedit contra eos. Item dicit II. lib., IV. cap.: « Qui autem a Deo quidem factum mundum fatentur, non ta-

qui accordent que Dieu a créé le monde, ne lui donnent point la priorité de temps, mais la priorité de sa création, tellement qu'on ne comprend guère comment il a été fait de toute éternité; ils donnent cependant quelques explications qui leur semblent excuser Dieu d'inconsidération. » Nous avons dit dans notre premier argument pourquoi tout ceci est inintelligible. Il est encore étonnant que les plus fameux philosophes n'aient point aperçu cette contradiction. Car saint Augustin dit dans le même ouvrage, chap. V, en parlant de ceux à qui il s'adresse dans le texte que nous venons de citer : « Nous nous entendons avec ceux qui pensent avec nous que Dieu est le créateur des êtres corporels et de toutes les natures qui n'existent pas. » Il ajoute ensuite : « Ces philosophes ont surpassé tous les autres en noblesse et en autorité. » Et on s'en aperçoit sans peine, si on pèse un peu attentivement leur pensée, que le monde a existé toujours, mais cependant qu'il est l'œuvre de Dieu, sans trouver de contradiction dans ces deux propositions. Ceux-là donc qui l'ont si habilement découverte sont les seuls hommes, et avec eux commence à poindre le soleil de la sagesse. Mais comme ils apportent à l'appui de leur opinion quelques passages d'écrivains qu'ils expliquent en leur faveur, nous allons leur montrer qu'ils ne s'appuient que sur un fondement ruineux. Damascène dit, il est vrai, dans son premier livre, ch. VIII : « Ce qui est passé du néant à l'être n'est pas de nature à devenir coéternel avec ce qui est sans commencement et qui est toujours. » Hugues de Saint-Victor dit encore au commencement de son traité des Sacrements : « La vertu de l'ineffable toute-puissance n'a pu rien avoir de coéternel, hors d'elle-même, qui l'aidât dans son œuvre. »

Or, Boëce nous apprend, dans le dernier chapitre de son traité de la Consolation, dans quel sens on doit entendre ces citations et autres

men eum temporis volunt habere, sed sæ creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid : unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere. » Causa autem quare vix est intelligibilis, tacta est prima ratione. Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non videntur. Dicit enim Augustinus in eodem libro, cap. V, contra illos loquens, de quibus in præcedenti auctoritate facta est mentio : « Cum his enim agimus, qui etiam Deum corporum et omnium naturarum quæ non sunt, quod ipse creator est, nobiscum sentiunt ; » de quibus postea subdit : « Isti philosophi cæteros nobilitate atque auctoritate vicerunt. » Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nihilominus ponunt

eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectum sentientes. Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines et cum eis oritur sapientia. Sed quia quædam auctoritates videntur pro eis facere, ideo ostendendum est quod præstant ei debile fundamentum. Dicit enim Damascenus in lib. I, cap. VIII : « Non aptum natum est, quod ex non ente ad esse deducitur, coæternum esse ei quod sine principio est, et semper est. » Item Hugo de Sancto Victore in principio libri sui *De Sacram.* dicit : « Ineffabilis omnipotentis virtus non potuit aliquod præter se habere coæternum, quo in faciendo juvaretur. »

Sed harum auctoritatum et similium intellectus per hoc patet, quod Boetius dicit ult. *De Consol.* Non recte quidam cum audiunt visum Platoni mundum hunc

semblables. On est dans l'erreur, si on s'imagine que Platon a cru que ce monde n'avoit point eu de commencement, qu'il étoit parfait, et que, par conséquent, le monde, quoique créé, étoit coéternel avec son Créateur. Car autre chose est d'avoir une existence sans fin, ce que Platon donnoit au monde, autre chose est d'embrasser d'un seul regard et de se rendre présente cette vie interminable, ce que l'on sait n'être le propre que de l'intelligence divine. Ce qui vous prouve qu'il ne s'ensuit pas de l'objection qu'on nous fait, qu'alors la créature égalerait Dieu en durée. Qu'il nous suffise de dire que rien ne peut être coéternel à Dieu, parce que rien n'est immuable que Dieu. Ce que saint Augustin prouve au douzième livre de la Cité de Dieu, chap. XV : « Puisque le temps passe et est mobile, il ne peut être coéternel avec l'immuable éternité. Et puisque l'immortalité des anges ne passe point avec le temps et n'est point passée, comme si elle n'avoit jamais été et qu'elle ne dût jamais être, les différents états qu'ils doivent avoir, dans la succession des temps, sont néanmoins passagers et successifs. Par conséquent, ils ne peuvent être coéternels avec le Créateur, duquel on ne peut pas dire qu'il n'est pas ce qu'il a été, ou qu'il sera un jour ce qu'il n'est pas maintenant. » Il dit encore, dans son commentaire sur la Genèse, chapitre VIII : « Que la nature de la Trinité est essentiellement immuable, et que rien ne peut être coéternel avec elle. » Il dit la même chose dans le onzième livre de ses Confessions. Ils citent en leur faveur les arguments des philosophes qu'ils ont eux-mêmes réfutés, dont le plus fort est l'infinité des ames; parce que, disent-ils, si le monde a toujours existé, le nombre des ames doit être actuellement infini. Mais ce raisonnement ne vient pas *ad hoc*, parce que Dieu a pu créer le monde sans hommes et sans ames, ou il a pu créer l'homme quand il l'a créé, quand même il auroit créé un

nec habuisse initium temporis, nec habitum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coeternum putant. Aliud enim est per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitæ totam pariter complexum esse præsentiam, quod divinæ mentis proprium esse manifestum est : unde patet quod etiã non sequitur quod quidam objiciunt, scilicet quod creatura æquaretur Deo in duratione. Et quod per hunc modum dicatur quod nullo modo potest esse aliquid coeternum Deo, quia nihil scilicet potest esse immutabile nisi solus Deus, quod patet per hoc quod dicit Augustinus XII. *De Civ. Dei*, cap. XV : « Tempus quoniam mutabiliter transcurrit, æternitati immutabili non potest esse coeternum. Ac per hoc etiã si immortalitas angelorum non transit in tempore,

nec præterita est, quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit, tamen eorum motus quibus tempora peraguntur in futuro, in præteritum transeunt. Et ideo creatori in cujus motu dicendum non est vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coeterni esse non possunt. » Similiter etiã dicit VIII. super *Genes.* : « Quia omnino immutabilis est illa natura trinitatis, ob hoc ita æterna est, ut ei aliquid coeternum esse non possit, » et similia verba dicit in II. lib. *Conf.* Adducunt etiã pro se rationes, quas etiã philosophi tetigerunt et eas solverunt, inter quas illa est difficilior, quæ est de infinitate animarum; quia si mundus sèmpèr fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed hæc ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel

autre monde de toute éternité, et de cette façon le nombre des ames ne seroit point infini, après que la mort auroit détruit les corps qu'elles habitoient; de plus, il n'est pas démontré que Dieu ne puisse pas faire qu'elles soient infinies en fait. Il y a encore d'autres objections que je m'abstiens de rapporter pour le moment, soit qu'elles aient leur solution ailleurs, soit parce qu'il y en a de tellement foibles, qu'elles semblent donner de la force aux arguments de l'opinion qu'elles tendent à combattre.

Fin du vingt-septième Opuscule, c'est-à-dire du traite de l'éternité du monde, de l'illustre docteur saint Thomas d'Aquin, de l'ordre des Frères prêcheurs.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XXVIII.

DU MÊME DOCTEUR, DU DESTIN.

ARTICLE PREMIER.

Le destin est-il quelque chose?

On demande s'il y a un destin, ce qu'il est, si son influence est fatale, s'il peut être l'objet de nos perceptions, et sur quels sujets s'exerce sa puissance. On répond à la première question qu'on ne le définit point, mais qu'il existe. Boëce le nomme dans le cinquième livre de son traité de la Consolation de la philosophie; donc il est.

tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab æterno, et sic non remanerent post corpora animæ infinitæ; et præterea adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu. Aliæ etiam rationes sunt, a quarum responsione supersedeo ad præsens, tum quia eis alibi responsum est, quia quædam ea-

rum sunt ita debiles, quod sua debilitate contrariæ parti videntur probabilitatem afferre.

Explicit Opusculum vigesimum septimum, videlicet Tractatus de æternitate mundi clarissimi doctoris S. Thomæ de Aquino, ordinis prædicatorum.

OPUSCULUM XXVIII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE FATO.

ARTICULUS PRIMUS.

An fatum aliquid sit.

Quæritur de fato, an sit, et quid sit, utrum necessitatem importat rebus, an

scibile sit, et in quo genere causæ incidat. Ad primum objicitur sic. Nihil diffinitur nisi quod habet esse: fatum a Boetio diffinitur in V. *De Consol. philos.*, ergo habet esse. Item in II. *De general.* dicit

Aristote dit du destin, dans le second livre de la Génération, que « chaque chose se mesure par une période. » En effet, il est mesuré par quelque chose de très-petit, qui fixe et détermine la quantité de l'objet mesuré. Si donc la vie, qui est l'être des objets inférieurs, peut être mesurée par l'étendue du cercle, qui est appelée période, cette opération ne consiste qu'à prendre la mesure exacte du cercle, qui soit parfaitement égale au cercle, et qui détermine la durée de la vie des êtres inférieurs. Or, la vie des êtres inférieurs est déterminée par les douze degrés, selon les douze divisions ou douze signes du zodiaque. Mais la période n'existe point sans les constellations contenues dans la période et leurs phénomènes produits par leurs phases et leur rayonnement. On connoît donc et on détermine la nature et la vie des êtres inférieurs, par les signes du zodiaque, leurs phases et leur rayonnement; or, c'est là ce qu'on nomme destin: donc le destin existe. Aristote dit encore dans le quatrième livre de son traité de Physique, « qu'être dans le temps, c'est être compté par un certain espace de temps. » Mais le temps étant un en nombre, et n'étant point multiplié par l'addition de la durée des objets temporels, il faut qu'il soit réduit à une unité, quant à la durée de toutes les choses temporelles. Ce n'est là autre chose que le mouvement du ciel. Donc la marche du cercle du ciel est la cause de la vie et de la durée de tous les êtres inférieurs, et c'est ce qu'on appelle le destin. Donc le destin existe. Car la marche du cercle, ainsi que le dit Aristote, est comme la vie de tous les êtres. Mais on répondra peut-être que la marche du cercle céleste inspire une certaine disposition aux êtres inférieurs, à laquelle l'homme oppose les qualités de la matière, qui détruit l'influence du destin. Je dirai à cela que les causes inférieures qui sont dans la matière, sont dépendantes des causes supérieures, comme la matière de sa forme, comme les corps de l'espace qu'ils occupent et les

Aristoteles quod « unumquodque mensuratur periodo. » Mensuratur enim per aliquid minimum, quod quantitatem mensurati certificat et numerat. Si ergo vita quæ est esse inferiorum, mensura circuli quæ vocatur periodus, mensuratur, est accipere mensuram circuli perfectionem aliquam, quæ æquale sibi esse, et vitam inferiorum numerando manifestet. Per gradus ergo circuli distinctos secundum domos duodecim certificatur esse et vita inferiorum. Non autem accipitur periodus sine contentis in periodo planetis et stellis, et his quæ accidunt eis ex situ et radiatione. Ergo ex stellis circuli cœlestis, et radiatione, et situ earum, scitur et numeratur omne esse et vita inferiorum; hoc autem fatum vocatur, ergo fatum habet esse.

Item, Aristoteles in IV. *Phys.* dicit, quod « esse in tempore est a quadam parte temporis mensurari; » tempus autem cum sit unum numero et non multiplicetur per temporalium multitudinem, oportet quod per unum aliquid ad durationem omnium temporalium referatur; hoc autem non est nisi motus cœlestis. Ergo per motum circuli cœlestis causatur et numeratur esse et vita omnium inferiorum, et hoc fatum vocatur; ergo fatum est. Nam motus circuli, ut dicit Aristoteles, est tanquam vita existentibus omnibus. Sed forte dices quod ex motu circuli cœlestis inhæret dispositio quædam inferioribus, sed homo vincit qualitibus materiæ et sic fatum excluditur. Contra: Inferiores causæ quæ sunt in materia, ordinatæ sunt ad superiores,

objets mûs du principe moteur. Donc les êtres supérieurs forment, contiennent et meuvent les inférieurs, et par conséquent ce qui donne la forme, l'espace et le mouvement, est toujours le principe puissant et dominateur. Donc l'être et la vie de tout objet inférieur est dépendant de l'action de l'objet supérieur. On dira que ceci ne peut s'appliquer qu'aux corps, comme semble le dire saint Augustin dans le cinquième chapitre de la Cité de Dieu : « Qu'il nous est permis de dire que l'influence des astres peut s'exercer sur les corps, mais non sur l'âme. » A quoi je réponds que les forces de l'âme végétative et sensible n'ont point d'action au-delà de l'ensemble de l'organe qui leur est propre. Or, si l'harmonie de ces organes est soumise aux influences des astres, les opérations de l'âme végétative et sensible les subiront également. Davantage, il semble qu'il en est de même de l'âme raisonnable ; parce que le Philosophe dit que notre intellect est avec l'espace et le temps ; or ce qui est immatériel et temporel est perçu par les sens et l'imagination : or nous avons déjà dit que ces choses sont soumises à l'influence des astres ; donc également les opérations de l'intellect ou de l'âme raisonnable. Il dit encore que l'âme est l'instrument de l'intelligence, et qu'elle lui imprime les images et l'éclaire ; donc ce mouvement de l'intelligence produit les formes de l'illumination dans l'âme intelligente. Mais il n'y a pas de moyen terme entre le moteur et l'objet qui est mû, comme l'observe le Philosophe dans le septième livre de son traité de Physique ; donc l'intelligence, par son action, sera le moteur immédiat de l'âme. Or, c'est par elle-même ou par quelque milieu qu'elle imprimera sa causalité à l'âme. Ce n'est point par elle-même, parce que, physiquement parlant, l'intelligence est le moteur de l'univers ; il faut donc qu'il y ait un milieu déferant ses illuminations à l'âme. Mais on ne

sicut materialia ad sua formalia, et sicut locata ad sua loca, et sicut mota ad sua moventia. Ergo superiora informant, continent et movent inferiora ; informantia autem continentia et moventia semper vincunt ; ergo omne esse, et vita inferioris vincitur et trahitur ad dispositionem superioris. Sed dices quod hoc verum est quantum ad corpora, sicut videtur Augustinus dicere V. *De Civ. Dei*, quod « afflatus sidereos possumus dicere valere usque ad corporum transmutationes, non autem animæ. » Contra : Vires animæ vegetabilis et sensibilis non operantur extra sui organi harmoniam. Si ergo harmonia regatur a flatibus cœlestibus sidereis, per consequens et operationes animæ vegetabilis et sensibilis a flatibus sidereis regulabuntur. Uterius etiam de anima rationali videtur, quia dicit Philosophus quod in-

tellectus noster est cum continuo et tempore, temporalia autem et continua sensu et imaginatione percipiuntur ; habitum autem est jam, quod talia subjacent aflatibus sidereis ; ergo et operationes intellectus, sive animæ rationalis. Item dicit Philosophus, quod anima est instrumentum intelligentiæ, et quod intelligentia imprimit eam et illuminat eam. Ergo intelligentia movendo causat formas illuminationis in anima intellectiva ; sed inter movens et motum non est medium, ut dicit Philosophus VII. *Phys.*, ergo intelligentia sic movens erit immediata animæ. Aut ergo per seipsam, aut per aliquod medium deferens causalitatem suam animæ. Non per seipsam, quia physice loquendo, intelligentia est motor orbis. Oportet ergo quod sit medium deferens illuminationes ejus ad animam ; medium autem hic non

peut admettre d'autre milieu que le mouvement des étoiles inspirant par ce mouvement, aux êtres inférieurs, les formes diverses du principe moteur. Donc l'intelligence est la cause et la règle des opérations de l'ame intellectuelle. Et nous pouvons nous en convaincre par une comparaison. En effet, le cœur qui, selon Aristote, est le principe de la vie, de l'existence et du sentiment, ne communique sa vertu aux membres éloignés de son siège que par le véhicule de l'esprit; il en est ainsi de tous les moteurs sur les objets mûs à distance. Il en est ainsi de l'intelligence et de l'ame, parce qu'elle est distante de l'ame raisonnable et influe sur elle, à raison de la distance qui les sépare. On ne peut pas dire physiquement que l'ame est un être inférieur, parce que, selon Aristote, l'intelligence est dans l'univers et se multiplie selon le nombre des mouvements de l'univers, lequel mouvement, toujours d'après le Philosophe, se compose de l'intelligence motrice et du cercle céleste. De même les songes, par lesquels on cherche à prédire l'avenir, comme dit Macrobe, soit qu'on leur donne le nom d'oracles, d'intelligences, ou de prophéties, sont en nous, et ne sont occasionnés, comme dit le Philosophe dans le premier livre des Songes et de l'Etat de veille, que par un signe, une cause, un accident, qui sont un accident en soi, mais non pris en général. Les songes sont en effet un état ordinaire produit par les sens, ils ne sont donc qu'un effet quelconque de l'action du sommeil. Or, un accident du sommeil qui prédit l'avenir, ne peut être l'effet du chaud, de l'humide, du froid et du sec, qui sont des objets matériels. Il est donc nécessaire qu'ils soient le résultat de la forme de l'ordre et de la loi de la vie intérieure, et cette loi ne peut être produite que par le cercle céleste. Donc il exerce sur les êtres inférieurs une influence de laquelle dépend toute la conduite de la vie, et c'est là ce qu'on nomme

potest accipi, nisi motus cœli influens per motum inferioribus formas motoris. Ergo intelligentia per motum cœli regulat et causat operationes intellectuales animæ, et hoc per simile videre possumus. Cor enim quod secundum Aristotelem est principium vitæ, et vegetationis, et sensus, membris a se distantibus virtutes has non influit nisi per vehiculum spiritus, et sic est in omnibus moventibus et motis, quæ distant ab invicem. Similiter est de intelligentia et anima, quoniam intelligentia distat et imprimit in animam rationalem secundum locum distans ab ea. Non enim physice dici potest, quod intelligentia veniat inferius, quia secundum Philosophum intelligentia in orbe est, et numeratur ad numerum orbium et ad numerum motuum orbis, et ipse orbis motus secundum Aristotelem componitur ex intelli-

gentia movente et circulo cœlesti. Item, somnia ex quibus prognosticantur futura, ut dicit Macrobius, sive sint oracula, sive intelligentiæ, sive prophetiæ, fiunt in nobis et causantur, ut dicit Philosophus in I. *De somno et vigilia*, per signum, vel per causam, vel per accidens, quod, inquam, accidens est per se, et non communiter; est autem somnium passio sensus communis: ergo per aliquid dormitionis accidit somnium dormienti: accidens autem dormitionis quod est prognosticum futuri, non potest causari a calido, humido, frigido et sicco quæ sunt in materia. Ergo oportet quod causetur a forma ordinis et regula vitæ interioris, et hæc forma non potest esse nisi a circulo cœlesti. Ergo per circulum cœlestem aliquid inhæret inferioribus, per quod regulatur tota vitæ dispositio, et hoc fatum vocatur: ergo fatum

destin ; donc il y a un destin. Ptolémée dit aussi que celui qui prédit l'avenir par l'inspection des signes du zodiaque , ne le fait que par le moyen des signes reflétés par les secondes étoiles (il appelle ainsi les effets des étoiles produits sur les éléments inférieurs , tels que les nuages ou autres substances vaporeuses), et il s'ensuit de là que les effets des étoiles sur les objets inférieurs sont la cause qui dirige et qui explique les différents événements de la vie. C'est ce à quoi les mathématiciens donnent le nom de destin. Donc le destin existe.

Boëce dit de son côté , dans le V^e livre de la Consolation de la Philosophie , que le hasard et la fortune sont produits par le concours de deux causes ensemble : par exemple , si quelqu'un creuse une fosse pour chercher un trésor et qu'un autre personne en fasse une autre pour y creuser un sépulchre , il arrive , comme par un trait de la fortune , qu'on trouve un trésor ; le fait a lieu , par l'occurrence de deux causes , comme dit Boëce. C'est la loi de connexion inévitable des causes , qui découle de la source inépuisable de la science de Dieu qui a produit le concours de ces deux causes. Boëce appelle destin la connexion de ces causes. Donc il y a un destin. Il dit encore au même endroit : « Celui qui , dans sa souveraine prescience , a prévu le destin *simpliciter* , dirige chaque chose , quant au mouvement , aux lieux , aux formes et aux temps. » Donc il y a un destin. Il ne répugne point à tout ce que nous avons dit que le destin ne soit que la loi de la prescience divine , parce que la prescience divine accomplit tout ce qu'elle a résolu et fait servir à l'accomplissement de ses desseins les causes naturelles , de telle sorte que cette loi de vie , qui gouverne tout ce qui en découle , reçoit le nom de destin. On oppose à cela , d'abord ce que dit saint Grégoire , dans son homélie de l'Epiphanie du Seigneur : « Loin du cœur des fidèles de croire que le destin est quelque chose. »

est. Item, Ptolemæus dicit quod convector mensium prognosticatur per signa futurorum accepta a stellis secundis, stellas secundas vocans effectus stellarum, quæ apparent in inferioribus elementis, sicut in nubibus vel in aliquo hujusmodi, et ex hoc habetur quod effectus stellarum in inferioribus sunt, ex quibus futura vitæ dispositio et causatur et noscitur: hoc autem fatum vocant mathematici. Ergo fatum est.

Item, Boetius, V. *De consol. Philosophiæ*, loquitur de casu et fortuna quæ causantur ex duabus causis per se concurrentibus, sicut quando aliquis intendit fodere thesaurum, et alius in eodem loco intendens fodere sepulchrum, consequitur quasi a fortuna inventionem thesauri, et sic causatur ex duabus causis per se concurrentibus, ut dicit Boetius; has autem causas

occurrere fecit ordo iste inevitabili connexionione causarum, qui de fonte scientiæ Dei procedit. Connexio autem hujusmodi causarum a Boetio fatum vocatur. Ergo fatum est. Item Boetius ibidem: « Qui summa providit providentia simpliciter fatum dirigit singula in motum, locis, formis, temporibus distributa. » Ergo fatum est. Si dicatur quod fatum est ordo præscientiæ divinæ, hoc non repugnat his quæ dicta sunt; quoniam præscientia divina ea quæ ordinavit, exequetur, et administret ministerio causarum naturalium, ut explicitus ordo esse et vitæ ab hujusmodi causis fatum vocetur. Contra, dicit Gregorius in Homil. *De Epiphania Domini*: « Absit a fidelium cordibus, ut fatum aliquid esse credatur. » Et tradit rationem, quoniam stellæ factæ sunt prop-

Et il en donne cette raison : c'est que les étoiles sont faites pour l'homme et non l'homme pour les étoiles. Car si les étoiles et leur divers mouvements n'étoient point pour le service de l'homme, celle qui apparut aux mages ne se seroit pas dirigée selon les ordres du Seigneur; ce que personne ne voudroit dire. De même, saint Augustin, dans son traité de la Doctrine chrétienne, nie que le destin soit quelque chose; et malgré que les mathématiciens semblent y lire des faits qui sont quelquefois confirmés par l'événement, il affirme que c'est un artifice des démons, pour induire les fidèles en erreur. Puis, s'il y a un destin, il est cause, ou effet. Il ne peut pas être tel, parce que c'est le produit du destin, comme disent les mathématiciens. S'il est cause, il est cause supérieure ou cause inférieure. Or, il ne peut pas être cause inférieure, parce que la cause inférieure consiste dans le chaud, le froid, l'humide et le sec. Mais rien de semblable ne peut être le destin. Il n'est point cause supérieure, parce que celle-ci est le cercle céleste, avec ses différents mouvements, que les mathématiciens avouent n'être point le destin, mais le producteur du destin. Le destin n'existe donc pas. De plus, chaque objet n'a que deux raisons d'être, ainsi que le dit saint Augustin, savoir : ou dans la cause première, qui est vie et lumière, dont ni l'une ni l'autre ne sont le destin. Ou leur raison d'être est sans l'objet lui-même, mais alors ce n'est point le destin, de l'aveu des mathématiciens, mais plutôt l'effet du destin. Donc le destin n'est rien. Saint Augustin dit encore qu'il suffit de dire que la cause des êtres inférieurs est la volonté de Dieu, parce que tout arrive par la volonté ou par la permission de Dieu. Donc le destin n'existe pas. De plus, si le destin existe, c'est sa sagesse qui dirige tout : mais nous voyons que ce n'est point la loi inévitable de la sagesse du destin qui dispose de tout, puisque souvent les méchants triomphent et les justes sont opprimés, ce qui est un désordre; donc encore, dans ce cas, le destin paroît ne pas exister. Enfin, si le

ter hominem, non homo propter stellas. Si ergo stellarum motus non esset in hominis ministerio, stella quæ Magis apparuit, non moveretur ad nutum Domini, quod est inconveniens. Item, Augustinus in lib. *De doctrina christ.*, fatum dicit nihil esse, et si mathematici aliquando vera de futuris prænuntiare videntur, dicit hoc fieri arte dæmonum ad deceptionem fidelium. Item, si est fatum, aut est causa, aut causatum : non causatum, quia hoc regulatur fato, ut dicunt mathematici. Si causa, aut inferior aut superior : non inferior, quia illa sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, quorum nullum est fatum. Non superior, quia causa superior est cœlestis circulus cum suo motu, quod

mathematici non dicunt esse fatum, sed esse fati factivum. Fatum ergo nihil est. Item, res non habent nisi duplex esse, ut dicit Augustinus, scilicet in causa prima, in qua sunt vita et lux, quorum neutrum est fatum, et in seipsis; sed esse rei in se ipsa non est fatum, ut dicunt mathematici, sed potius regula a fato. Ergo fatum nihil est. Item Augustinus dicit, quod inferiorum causam sufficit dicere voluntatem Dei, quia omnia fiunt Dei voluntate, vel permittuntur. Voluntas autem Dei non est fatum. Ergo fatum nihil est. Item, si fatum habet esse, tenet ordinem : cum ergo fatum non tenet ordinem, quia videmus indignos exaltari, et dignos dejici, quod inordinatum est, et fatum circa talia sit,

destin est l'effet du cercle céleste, les effets d'un seul cercle doivent être le produit d'un seul destin. Mais Isaac engendra deux enfants à la fois; il semble qu'ils sont l'effet d'un seul cercle, sans être le produit d'un seul destin, comme le prouvèrent ensuite les événements. Donc il semble que le destin n'existe pas.

ARTICLE II.

Qu'est-ce que le destin.

On demande en second lieu, ce que c'est que le destin. Boëce dit dans le V^e livre de la Consolation de la Philosophie, que « le destin est une certaine disposition inhérente aux êtres susceptibles d'être modifiés, par laquelle la providence soumet tout à ses lois. » Hermès Trismégiste dit que le destin, que les grecs appellent *υπεραμων*, est l'ensemble des causes qui accomplissent dans leur temps les secrets conseils des dieux du ciel. Pour moi, je dis que le destin peut être défini diversement. D'abord, on nomme destin la mort produite par la disposition des périodes. On lit dans Claudien : « La mort s'arrête sur l'ordre des destins. » C'est dans ce sens que les platoniciens faisoient présider trois déesses funestes à la vie de l'homme, Clotho avoit le commencement, Lachésis les âges suivants et Atropos la fin. C'est pourquoi on disoit : « Clotho tient la quenouille, Lachésis en tire le fil et Atropos le coupe avec ses ciseaux. » En ce sens, il n'y a rien à dire du destin. Secondement, le destin n'est autre chose qu'un décret de la divine providence sur les différents états de l'être et de la vie inférieure. Il est évident que cet arrêt étant porté de toute éternité, il n'influe en rien sur les créatures; et lorsqu'il vient à s'accomplir, il a lieu dans le temps et le lieu convenables. Par exemple, un homme qui a combiné dans son esprit et arrêté une affaire à la nouvelle de

fatum nihil esse videtur. Item, si fatum est effectus circuli cœlestis, ea quæ sunt unius circuli, videntur esse unius fati : sed Jacob et Esau ex uno concubitu Isaac concepti sunt, et sic videntur esse unius circuli, et tamen non fuerunt unius fati, sicut consequens probavit eventus. Ergo fatum nihil esse videtur.

ARTICULUS II.

Quid sit fatum.

Secundo quæritur, quid sit fatum. Boetius enim, V. *De consol.*, dicit quod « fatum est dispositio inhærens mobilibus, per quam providentia suis quæcumque tribuit ordinibus. » Hermes autem Trismegistus dicit quod fatum, quod Græci *υμεραμον* dicunt, est complexio causarum singulis temporaliter distribuens, quæ sacra-

mento deorum cœlestium sunt præordinata. Respondeo quod fatum multipliciter dicitur. Uno modo dicitur fatum mors dispositione periodorum inducta : sic dicitur in Claudiano : « Livor post fata quiescit ; » et hoc modo decursum vitæ tribus deabus fatalibus Platonici tribuebant, inceptionem scilicet Clotho, Lachesi progressum, et conclusionem termini Atrope, sicut dicitur : « Clotho colum portat, Lachesis trahit, Atropos occat ; » et hoc modo non quæritur hic de fato. Secundo modo dicitur fatum dispositio providentiæ divinæ de futuro progressu esse et vitæ inferioris, quæ dispositio cum sit æterna, constat quod nihil ponit in rebus, et cum explicatur in effectu, tunc effectus iste per res completur temporibus et locis opportunis, sicut præordinatio et prædestinatio alicujus in mente

tel événement, n'attribue aucune puissance à cette nouvelle, mais cependant le dessein s'accomplit par cette nouvelle, puisqu'elle est la cause de sa conduite et qu'elle l'amène à faire son entreprise. C'est dans ce sens que Boëce parle du destin. De cette manière, il ne s'agit point ici du destin, mais la nature de cette préordination et de cette prescience qui est dans l'idée de Dieu, est simple et éternelle, divine, immatérielle, immuable; et comme elle a son accomplissement à l'aide d'objets temporels, elle devient temporelle et matérielle, multiple, muable et contingente. Troisièmement, le destin est appelé la forme de la loi de l'être et de la vie des êtres inférieurs, produite en eux par la période du cercle céleste qui embrasse leur origine dans ses rayons. Hermès parle du destin en ce sens, appelant les étoiles et les décrets des dieux la règle immuable de l'être et de la vie inférieure. Cette loi ne donne point l'être, mais elle est plutôt la règle d'une certaine loi générale de l'être et de la vie simple et éternelle, multiple en puissance. Elle est simple par la simplicité de la marche du cercle; et elle tient sa multiplicité de puissance de la multiplicité des objets contenus dans le cercle. Ces objets sont la multiplicité des étoiles, de leurs positions respectives, de l'espace, des figures, des rayons, des différents angles qui sont tracés dans les intersections, des rayons des corps célestes et de l'effet des rayons sur les objets. Car on réunit et on embrasse toutes les puissances de ce qui est contenu dans le cercle céleste par l'aspect du soleil. Or, cette loi est le milieu entre le nécessaire et le possible. En effet, tout ce qui est dans le mouvement du cercle céleste est nécessaire: et tout ce qui commence et finit dans la matière, est possible et sujet à changement. Mais cette règle produite par le cercle céleste et inhérente à tout ce qui a un commencement et une fin, est le milieu entre l'un et l'autre. Car tout effet

de agendis negotiis suis per nuntium nihil ponit in nuntio; sed tamen per nuntium expletur quando nuntium dirigit, et sibi injungit negotium; et hoc modo loquitur Boetius de fato: et hoc modo iterum non queritur hic de fato, sed natura tamen hujus præordinationis et prædestinationis in mente divina existens, simplex est et æterna, divina, immaterialis, incommutabilis, et cum per res temporales explicatur, temporalis fit et materialis, et multiplicata, mobilis et contingens. Tertio modo dicitur fatum formam ordinis esse et vitæ inferiorum causata in ipsis ex periodo cœlestis circuli, quod suis radiationibus ambit nativitates eorum; et hoc modo Hermes loquitur de fato, vocans stellas et sacramenta deorum immobilem dispositionem esse et vitæ inferioris. Est autem hæc forma non forma dans esse, sed potius forma cujus-

dam universalis ordinis esse et vitæ simplex et æterna multiplex in virtute. Simplex est a simplicitate circulationis; multiplicatam autem virtutis habet a multiplicatione eorum quæ continentur a circulo. Fiunt enim a multis stellis et sitibus, et spatiis et imaginibus, et radiationibus, et multiplicibus angulis, quæ scribuntur in intersecationibus radiorum cœlestium corporum, et radiorum productionem super rem. Per aspectum enim solis, sicut dicit Proculus; omnes virtutes eorum qui sunt in cœlesti circulo, congregantur et adunantur. Hæc autem talis forma medium est inter necessarium et possibile. Necessarium enim est, quicquid est in motu cœlestis circuli; possibile autem et mutabile quicquid est in materia generabilium et corruptibilium. Forma autem ista causata ex cœlesti circulo, et inhærens genera-

ignoble qui procède d'une cause noble, conserve toujours en quelque point une qualité originelle, quoiqu'elle ne compose pas le fond de son être, si ce n'est qu'autant que le permet sa nature. Parce que, tout ce qui est reçu dans un autre, comme dit Boëce, et Aristote dans le V^e livre de son traité de Physique, n'est reçu de lui que dans la proportion des facultés du récipient et non selon la puissance de la cause d'où il procède. Nous pouvons le voir dans ce qu'a dit saint Denis. Car les procession divines, comme la vie, la raison, la sagesse et autres attributs semblables, en tant que procédant de Dieu, d'une manière très-éloignée selon le degré des créatures, deviennent d'autant plus temporels, sujets à changement, impurs et mêlés de facultés matérielles et personnelles, bien qu'ils soient en Dieu, simples, éternels, immuables et immatériels. Il en est de même de la règle de l'ordre de l'être et de la vie, qui, dans le cercle céleste, est nécessaire, inévitable et inaltérable. Dans les êtres créés, elle est reçue d'une manière passagère et contingente, à cause de la mutabilité de leur être. Aussi Boëce, dans le V^e livre de la Consolation de la Philosophie, décrit plusieurs cercles au centre desquels il met l'ordre et la cause du destin et des choses fatales; et plus loin, un cercle qui renferme les êtres mortels du même destin, qui donnent naissance à la contingence et à la mutabilité: et telle est la loi de la vie et de l'être, dans l'idée du premier moteur, qu'accomplit le cercle le plus rapproché de l'effet; et dans le même ordre, la forme de la règle, en tant qu'elle est dans la période céleste, accomplit la loi qui est dans l'idée du premier moteur: et un cercle éloigné du centre désigne la forme de la loi, en tant qu'elle tient d'une manière muable et changeante aux êtres créés et corruptibles. Mais la forme étant l'image de la période, elle a potentiellement et virtuellement tout l'être,

bili et corruptibili, media est inter utrumque. Omne enim quod procedit a causa nobili in causatum ignobile, in aliquo tenet proprietatem suæ causæ; tamen esse suum non est, nisi quantum permittit possibilitas ejus in quo est, quia omne quod recipitur in aliquo, ut dicit Boetius, et Aristoteles V. *Physic.*, est in eo in quo recipitur secundum potestatem recipientis, et non secundum potestatem causæ a qua est: hoc possumus videre in his quæ a Dionysio dicuntur. Processiones enim divinæ, sicut est vita, ratio, sapientia et hujusmodi, secundum quod procedunt longius a Deo secundum gradus entium, efficiuntur magis temporalia, et mutabilia, et commixta, et potentiæ materiali et privationi admixta, cum tamen in Deo sint simplicia, et aterna, et immutabilia, et immaterialia. Et similiter est de forma ordinis esse et vitæ, quæ

in cœlesti circulo est necessaria, et inevitabilis et inalterabilis. In rebus autem generatis propter mutabilitatem ipsarum esse, est recepta mutabiliter et contingenter: unde Boetius in V. *De consolat.*, figurat multos circulos, in quorum centro ordo et causa est fati et fatalium, et in circulo distante, in quo continentur generabilia et corruptibilia ejusdem fati, est contingentia et mutabilitas per esse generatorum et corruptorum; et sic est dispositio esse vitæ in mente motoris primi, quam explet circulus juxta causatum propinquior, et eodem ordine forma dispositionis, prout est in periodo cœlesti, explet dispositionem quæ est in mente primi motoris, et circulus a centro distans designat eandem formam dispositionis, prout mutabiliter adhæret generatis et corruptis. Forma autem cum sit imago periodi, potentialiter et virtuali-

l'organisation et la durée des êtres créés et périssables, et malgré qu'elle soit nécessaire, elle est cependant muable et contingente. Ptolémée explique parfaitement la raison de ceci, dans le *Quadripartite*, en disant : que ceci a lieu dans les êtres inférieurs par accident, selon l'influence des étoiles, par une autre cause. C'est par une autre cause, en effet, parce que c'est par la sphère des êtres actifs et passifs et par leurs qualités actives et passives, qu'elle tient aux êtres inférieurs. Et cependant c'est par accident, parce que, bien que cette forme découle d'une cause nécessaire et immuable, elle reçoit pourtant l'être d'une manière accidentelle, dans des êtres muables et contingents.

Cette forme tire sa mutabilité de deux sources : la première est la qualité des éléments qui la font appliquer aux créatures, et la seconde l'être des créatures, dans lesquelles elle réside comme dans son sujet. Ceci est donc le destin, et nous accédons à la première raison, parce que nous avouons qu'elle existe de cette façon. Nous adoptons la seconde, en ce sens que ce qui est se mesure dans une période. A la troisième et à la quatrième, nous dirons que les êtres inférieurs sont faits pour obéir aux supérieurs. Mais dans un degré plus bas d'un côté et plus élevé de l'autre, ils n'ont plus que des relations mutuelles. Car s'il y a relation par une forme simple que donne le moteur supérieur, il est vrai qu'alors le mouvement du moteur supérieur s'imprime à l'inférieur; et il peut se faire qu'il existe une relation semblable entre les moteurs supérieurs des orbés célestes. Mais si le moteur inférieur est une forme qu'il ne reçoit pas d'un moteur supérieur, mais qu'elle se rapporte à lui-même, en tant que mù par lui-même, et qu'elle ne soit que comme un instrument, rien n'empêche qu'il ne soit empêché, par l'opposé de sa forme ou par toute autre loi, de recevoir le mouvement du moteur supérieur : il en est ainsi du chaud

ter præhabet totum esse, et compositionem, et durationem generatorum et corruptorum, et sic licet sit necessaria, est tamen mutabilis et contingens. Hujus autem causam optime assignat Ptolemæus in *Quadripartito* dicens, quod secundum virtutem stellarum per aliud, per accidens fiunt inferioribus. Per aliud quidem, quia per spheram activorum et passivorum, per quorum qualitates activas et passivas inhæret inferioribus. Per accidens autem, quia hæc forma etsi affluat a causa necessaria et immutabili, accipit tamen esse in rebus contingentibus et mutabilibus accidentaliter.

Ex duobus autem habet mutabilitatem, scilicet ex qualitatibus elementorum, per quæ defertur ad generata, et ex esse generatorum, in quibus est sicut in subjecto. Hoc ergo est fatum, et sic primæ rationi consentimus. Concedimus enim quod hoc

modo habet esse. Secundam etiam hoc modo concedimus, quod quæ sunt, mensurantur periodo. Ad tertiam et quartam dicendum, quod inferiora quidem nata sunt obedire superioribus; sed inferius et superius dupliciter referuntur ad invicem. Si enim relatio fiat per unam simplicem formam, quam dat superior motor, verum est quod superiori movente, de necessitate movetur inferius; et talis forte relatio est inter motores superiores orbium cœlestium. Si autem inferior motor sit forma una quam non accipit a superiori, sed refertur ad ipsum sicut directus ab ipso, et instrumentum ejus, nihil prohibet quin per contrarium suæ formæ, vel aliam dispositionem impediatur, ita quod a superiore motum non suscipiat; et sic est de calido et frigido relatis ad virtutes cœlestium. Calidum enim per propriam formam, non per cœlestem

et du froid appliqués à l'influence des corps célestes. En effet, le chaud attire ce qui lui est homogène et repousse ce qui lui est étranger, par sa forme propre et non par une vertu céleste ; le froid agit également, en sens inverse ; c'est pourquoi ces propriétés opposées qu'on trouve dans la matière, et la diversité de ses dispositions, sont souvent un obstacle aux lois et à l'effet du cercle céleste. Aussi Ptolémée dit-il que l'homme sage domine les astres. Ce qui fait dire au commentateur, que si la vertu du cercle céleste, en dissipant les humeurs, dispose le corps à la fièvre, un sage médecin, dans cette prévision, par le froid et le chaud dispose le corps à la santé ; et alors l'influence du cercle céleste étant détruite, on est exempt de la fièvre. On doit répondre à ce qu'on objecte en dernier lieu, que la vertu des effets des plantes est dans cet état de relation avec les astres, que sa puissance est détruite par les dispositions contraires qui existent dans l'ame sensible. Car elles produisent dans l'ame sensible ce que font les dispositions des qualités actives dans les corps : c'est ainsi que l'image qu'on se représente d'une femme excite tout le corps à la volupté. C'est pourquoi Avicenne raconte qu'une personne s'inocula la lèpre par l'image qu'elle s'en représenta, et Gallien défend aux personnes qui ont un flux de sang, de jeter les yeux sur des objets de couleur rouge.

Si donc de telles impressions sont opposées au mouvement du ciel et paralysent sa puissance, de même est-elle secondée par les dispositions contraires et par les impressions sensibles. Et c'est ce que dit Mesalon, que l'effet céleste, qui est appelé alatre, est favorisé par un savant astronome, de même qu'on aide à la terre à donner ses fruits, par la semence et la culture. Il me semble que l'objection que l'on fait par rapport à la cause des songes, est très-plausible, surtout

virtutem est congregativum homogeneorum, et disgregativum heterogeneorum, et frigidum e contrario; et ideo istæ qualitates per contrarietatem inventam in materia, et diversitatem dispositionum materiæ, sæpe excludunt dispositionem et effectum motus cœlestis. Propterea Ptolemæus dicit quod sapiens homo dominatur astris. Unde dicit commentator, quod si effectus circuli cœlestis in curando humores corpus disponat ad quartanam, sapiens medicus hoc prævidens, per calida et humida corpora disponit ad sanitatem, et tunc excluso effectu cœlesti quartana non inducitur. Ad id quod ulterius objicitur, dicendum est quod hoc modo ad cœlum referuntur virtutes operationum vegetabilium, ut sint etiam impedibiles ab oppositis dispositionibus inventis in anima sensibili. Hoc enim faciunt apprehensa in virtutibus animæ

sensibilis, quod faciunt dispositiones activarum qualitatum in corporibus : unde imaginatione mulieris concepta corpus totum transmutatur ad venerea. Propter quod etiam Avicenna dicit, quod quidam ex imaginatione lepræ, leprosus factus est, et patientibus fluxum sanguinis prohibet Galienus aspectum rubicundorum.

Si ergo hujusmodi apprehensa sint contraria motui cœlesti, excludunt effectum cœli, sicut per contrarias dispositiones et apprehensiones animales juvatur cœlestis effectus. Et hoc est quod dicit Mesalon, quod cœlestis effectus, qui vocatur alatre, juvatur a sapiente astronomo, sicut in producendis terræ nascentibus juvatur per seminationem et artem. Ad hoc quod objicitur de causa somniorum, de plano videtur mihi esse concedendum, maxime de somniis quæ fiunt per imaginarias visiones.

quant à ceux qui représentent des objets à l'imagination. Il y a deux réponses à faire à ce qu'on nous oppose de l'illumination de l'intellect de l'ame raisonnable, selon les philosophes. D'abord, d'après les Stoïciens, qui prétendent que puisqu'une substance plus élevée a le pouvoir d'imprimer par sa volonté le mouvement à une substance inférieure, et qu'elle suit son impulsion : de même, dans les visions nocturnes, l'ame d'un homme, en voyant une autre, arrête et détruit sa puissance d'action. Car ils prétendent que par la vertu d'une nature supérieure, soit intelligence ou étoile, l'ame de l'un est élevée à un degré supérieur, et celle de l'autre est abaissée à un degré inférieur, et qu'alors cette dernière est faite pour subir l'influence de l'autre, et que c'est de cette manière qu'il y a fascination. Et quand Aristote prétend qu'il n'y a point de milieu entre le principe moteur et l'objet mù, il ne l'entend point toujours d'un milieu immédiat de lieu ou d'espace, mais de degré supérieur et inférieur, et il en donne un exemple que nous citons : l'organe de l'imagination ne tient pas immédiatement aux organes génitaux; et cependant, à l'idée d'une femme, les organes générateurs sont mis en mouvement, le sperme y afflue, à cause de la relation immédiate de supériorité et d'infériorité qui existe entre celui qui commande et l'objet auquel il commande.

Mais ceci manque d'exactitude selon l'opinion des Péripatéticiens, parce qu'il est hors de doute qu'il doit y avoir entre l'agent et l'acte, entre le moteur et l'objet mis en mouvement, une relation immédiate et une conjonction de contact. C'est pour cela que nous disons que la chaleur digestive de l'estomac dépend d'une double puissance et n'a pourtant qu'une seule vertu, en tant qu'elle est chaleur, considérée en elle-même, qui consiste à décomposer et à cuire les aliments qui sont composés de différents éléments; et qu'elle tient encore à une

Ad hoc quod objicitur de illuminatione intellectus animæ rationalis secundum philosophiam, respondendum est dupliciter. Uno modo secundum Stoicos, qui ponunt cum substantia nobilior per imperium habeat movere inferiorum, et inferior obedit ei : sic in phantasmatis anima unius videndo alterum impedit et ligat operationes ejus. Dicunt enim quod virtute alicujus naturæ superioris, sive intelligentiæ, sive stellæ, anima unius ponitur in gradu superiori, et alterius in inferiori, et tunc inferior nata est moveri ab apprehensione superioris, et sic fieri fascinationem. Et cum dicit Aristoteles quod inter movens et motum non fit medium, non intelligit semper de immediatione loci sive spatii, sed de immediatione gradus superioris et

inferioris, ponens exemplum quod post inductum est : quia organum imaginationis non est immediatum vasis seminariis, et tamen ad imaginem mulieris extenduntur vasa seminaria, et affluit semen propter immediationem superioritatis et inferioritatis, quæ est inter præcipiens et id cui præcipitur.

Hoc autem secundum sententiam Peripateticorum non bene congruit, quia sine dubio inter agens et actum, inter movens et motum, immediatio debet esse et conjunctio secundum contactum. Propterea dicimus quod sicut calor digestivus duplicis est virtutis, et unam virtutem habet, in quantum est calor ignis secundum se consideratus, quæ est alterare et separare ea quæ sunt diversi generis, et decoquere ;

autre, en tant qu'instrument de l'ame, qui est le principe de la vie, et d'après lequel elle tend à diriger la forme de la vie : de même le mouvement du ciel tient à une double puissance. D'abord, en tant que mouvement du corps orbiculaire et comme imprimant le mouvement aux corps. Secondement, en qualité d'instrument de l'intelligence motrice, et par ce moyen son influence se produit dans l'ame sensible par les formes des corps, et dans l'ame intellectuelle par les formes de l'illumination. Parce que, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, les formes qui se produisent dans un objet, s'y produisent en raison de la faculté du récipient, et non en raison de la puissance de l'agent.

La réponse aux autres objections qu'on fait à notre pensée, est facile. Il faut répondre à l'objection de saint Grégoire, qui parle du destin dans le sens de quelques philosophes et de quelques hérétiques, qui prétendoient que le destin nécessitoit l'action des créatures, et d'après lequel un poète a dit : « ... Ta destinée t'entraîne, et tu ne peux t'empêcher de faire ce que tu as commencé. » À la question qui est faite, savoir : si le destin est cause ou effet, on doit répondre qu'il est l'image de la cause de toute loi d'être et de vie, et qu'ainsi il est quelque chose de la cause, bien qu'il ne soit pas véritablement la cause; et comme tenant aux êtres engendrés, il est la disposition de l'effet, malgré qu'il ait la ressemblance de la cause : car il est une forme qui contient l'union de l'être et de la vie d'une façon muable et contingente. Nous répondrons à l'objection des deux jumeaux, que bien que nous puissions dire que dans la conception la semence est éjaculée par intervalles et reçue de cette manière par la matrice, et qu'ainsi la conception des deux jumeaux ne se fait point au même instant : cependant quand même nous dirions qu'elle est simultanée, le centre de leur cœur par lequel a lieu le commencement de la conception,

alteram habet in quantum est instrumentum animæ quæ est principium vitæ, secundum quam terminat dirigendo ad formam vitæ : ita etiam cœlestis motus duplicis est virtutis. Uno modo, prout est motus corporis orbicularis, et sic movet corpora. Alio modo, prout est instrumentum intelligentiæ moventis, et hoc modo effectus ejus efficitur in anima sensibili per formas corporum, et in anima intellectuali per formas illuminationis, quia sicut prædiximus, formæ quæ fiunt in aliquo, fiunt secundum potestatem recipientis, et non secundum potestatem agentis.

Quæcumque alia ad hanc partem obiecta sunt, plana sunt. Ad dictum Gregorii dicendum est, quod ipse loquitur de fato secundum quod a quibusdam philosophis et hæreticis necessitatem rebus imponere

dicebatur, secundum quod dicit poeta : « Periodo Te tua fata trahunt, ne incepta relinquere possis. » Ad hoc quod quæritur, utrum fatum sit causa vel causatum, dicendum quod est similitudo causæ, universi ordinis esse vitæ, et sic est aliquid causæ, licet non vera causa, et secundum quod adhæret rebus generatis, est dispositio causati, licet similitudinem causæ exprimat; est enim forma continens concursum esse et vitæ mobiliter et contingenter. Ad hoc quod objicitur de gemellis dicendum quod licet possemus dicere quod in uno conceptu semen per vices projicitur et per vices a matrice glutitur, et sic non est una hora conceptorum geminorum, tamen si diceremus esse unam horam conceptorum, centrum tamen cordis eorum, a quo incipit conceptus, formatio non

n'est pas un par rapport à la formation ; et le centre étant remué, il s'ensuit que tout le cercle est changé, et leur horizon ni leurs angles ne sont plus les mêmes, ni le même arrangement des lieux qu'ils occupent, de sorte que toute la période est différente, et par conséquent la nécessité fatalement imposée aux êtres engendrés est obligée de se modifier. On voit par là la réponse aux difficultés élevées contre notre sujet.

ARTICLE III.

Le destin impose-t-il une contrainte aux créatures ?

On demande, en troisième lieu, si le destin impose sa contrainte aux objets ; et il me semble que cela a lieu en effet. Car ce dont la cause est nécessaire, devient nécessaire par le fait. Or, la cause du destin est le cercle céleste qui est nécessaire ; donc le destin est nécessaire et impose sa contrainte aux créatures. De plus, il est la règle et la mesure de l'être et de toute vie : or, ce qui est réglé dépend nécessairement de sa règle. La règle est nécessaire, donc, etc.... De plus, la puissance des êtres supérieurs excède celle des êtres inférieurs ; donc les êtres inférieurs subissent nécessairement la loi des êtres supérieurs. Mais comme le destin est le lien qui enchaîne les êtres inférieurs aux êtres supérieurs, il semble que le destin doit peser fatalement sur les créatures. Aristote dit encore qu'entre les moteurs supérieurs et les inférieurs il y a une harmonie parfaite, telle qu'elle existe entre les cordes d'une lyre : mais la loi de l'harmonie veut que les êtres inférieurs soient subordonnés aux supérieurs. Donc la loi des rapports des êtres supérieurs avec les inférieurs impose une contrainte à ces derniers. On objecte que le destin n'a d'influence que sur les objets muables : mais les objets mobiles une fois en mouvement, tout ce qui est en eux l'est aussi. Donc le destin est une loi,

est unum, et mutato centro necesse est mutari totum circulum, et sic horizon eorum non est unus, nec anguli, ideo nec eadem domorum dispositio, et sic tota periodus efficitur diversa, et per consequens adhærens rebus natis dispositio fatalis necessario variatur; et per hoc patet solutio de his quæ quæsitæ sunt de hoc articulo.

ARTICULUS III.

Utrum fatum necessitatem rebus imponat.

Tertio quæritur utrum fatum rebus necessitatem imponat; et videtur quod sic. Cujus enim causa est necessaria, ipsum est necessarium; causa fati est cœlestis circulus qui est necessarius; ergo fatum est necessarium, et necessitatem rebus imponit. Item, fatum est regula et mensura

totius vitæ et esse, regulatum autem necessario refertur ad regulam; sed regula est necessaria; ergo etc. Item, fortiora sunt superiora quam inferiora; ergo superiora trahunt inferiora ad sui dispositionem necessariam: cum autem fatum sit vinculum per quod inferiora trahuntur ad superiora, videtur fatum necessitatem rebus imponere. Item Aristoteles dicit quod inter moventia superiora et inferiora concursus est harmonia, sicut in chordis citharæ; sed harmonia necessaria est quod inferiora per omnia consequantur dispositionem superioris; ergo dispositio superioris adhærens inferioribus necessitatem imponit eis. Contra fatum est adhærens rebus mobilibus; sed motis mobilibus moventur ea quæ sunt in ipsis. Ergo fatum est dispo-

diverse, variable, contingente ; donc il n'agit sur les créatures que d'une manière contingente ; donc elle ne peut pas les contraindre.

Je réponds qu'on doit observer que le destin est appelé cause de plusieurs manières, ainsi que nous l'avons dit plus haut, et qu'il ne nécessite rien, mais qu'il détermine aux effets des corps célestes, s'il n'y a point dans la matière une loi plus puissante qui incline en sens opposé. C'est pourquoi le Philosophe compare, dans son traité du sommeil et de la veille, ces deux principes moteurs à deux conseillers. Les bons conseillers poussent, par de bonnes raisons, à faire une chose utile, de laquelle tâchent de détourner de mauvais conseillers, par la considération de quelques difficultés qui sont venues s'opposer à l'exécution de ce bon dessein. Mais alors on suspend sagement sa détermination, et on se met dans un état tel que, à l'aide de l'intervention d'autres conseils, on change sagement de résolution. Car, comme dit Aristote, les lois de l'architecture de l'île de Lesbos sont toutes changées, quand il s'agit de construire un édifice. Car Lesbos est une île dont les pierres ne s'équarrirent pas en droite ligne ; aussi faut-il que la règle d'après laquelle elles sont taillées, soit un peu modifiée pour les rendre propres à la construction d'un édifice. Et il en est ainsi de la loi de l'être et de la vie inférieure, dans laquelle la sage règle du cercle céleste est souvent modifiée, pour des causes qui sont dans la matière ; et de même la loi inhérente aux choses muables, qui est appelée destin, déviant de la ligne des corps célestes, s'en écarte à cause des transmutations opposées des êtres inférieurs.

On doit répondre à la première objection que la cause du destin est nécessaire, mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait d'autre nécessité que celle de son être, et qu'il impose une contrainte aux créatures, parce qu'il n'influe pas sur elles, en raison de la puissance des corps cé-

sitio diversa mutabilis, contingens ; ergo contingenter se habet ad res, et non imponit necessitatem.

Respondeo dicendum, quod fatum multipliciter dicitur esse causa, ut supra diximus, ideo nullam necessitatem imponit rebus, sed inclinat ad effectus celestium, si sit non dispositio fortiori in materia ad contrarium movens ; et ideo hujusmodi moventia assimilata Philosophus in libro *De somn. et vigil.*, duplicibus consiliariis. Sapientes enim consilarii ex rationibus certis persuadent aliquid utiliter esse faciendum, quod tamen inferiores propter adversos casus obviantes dissuadent. Tunc solvitur lex consilii sapienter, et est verbum suum tale, quod supervenientibus consiliis aliis, consilia mutantur sapienter. Regula enim, ut dicit Aristoteles, Lesbiae

ædificationis mutatur ad ædificatum. Est enim Lesbica insula, in qua lapides non ad rectam lineam sunt dolabiles, et ideo oportet, quo regula secundum quam dolantur, aliquantulum curvetur ad ipsas ædificationes ; et ita est de dispositione esse et vitæ inferioris in qua propter causas quæ sunt in materia sæpe mutatur dispositio sapientis circuli celestis, et dispositio adherens mobilibus, quæ factum vocatur, extra rectitudinem celestium declinans exorbitat propter multas oppositas inferiorum transmutationes.

Ad primum ergo dicendum, quod fati causa necessaria est, sed ex hoc non sequitur aliud nisi quod sit necessarium ipsum esse, sed non sequitur quod necessitatem rebus imponat, quia non inhæret eis secundum potestatem celestium quæ

lestes, qui sont nécessaires, mais selon la puissance des êtres inférieurs, qui sont essentiellement muables et contingents. Je réponds à la seconde, que la relation qui existe entre la règle et l'objet réglé, est nécessaire, comme la relation qui est entre le père et le fils. Mais comme la modification est la cause de la relation et de la destruction de la relation, de même la modification qui existe dans les êtres muables, est la cause que ce qui est réglé ne suit point la règle, ni elle ni ce par quoi elle ne subit point de règle. Il faut répondre à la troisième que, bien que les êtres supérieurs soient plus puissants que les inférieurs, l'impuissance de l'être inférieur détruit l'effet des êtres supérieurs, et que, par leur fait, le lien qui les unissoit est brisé. On répond à la quatrième, que la cessation de proportion des cordes d'une lyre produit la dissonance : de même la modification et l'altération de l'être inférieur produit la dissonance quant à l'effet de l'être supérieur. C'est ce qui a fait dire à saint Jean Damascène que les êtres supérieurs sont les signes de nos actes inférieurs, mais qu'ils n'en sont nullement la cause.

ARTICLE IV.

Peut-on savoir ce qu'est le destin.

Quatrièmement, on demande si on peut savoir ce qu'est le destin ? Il me semble que c'est impossible; étant l'effet du cercle céleste et comme son image, puisque la forme d'un objet ressemble à la cause de son espèce. Mais, il y a une foule de choses à considérer dans le cercle céleste, quant à nous, comme le nombre, l'espèce, la vertu des étoiles et leurs positions dans l'inclinaison du cercle et hors de lui, les distances, les conjonctions, l'ouverture de l'angle, le rayon et la partie de la forme du degré lumineux et ténébreux qui frappe les tours ou tombe dans les puits, et une multitude infinie d'effets, par

necessaria sunt, secundum potestatem inferiorum, quæ omnino mutabilia et contingencia sunt. Ad secundum dicendum, quod relatio quæ est inter regulans et regulatum necessaria est, sicut relatio quæ est inter patrem et filium; sed quia mutatio causat relationem et causat relationis destructionem, ideo mutatio quæ est in rebus mobilibus, causa est quod regulatum non sequitur regulam, et non sequitur ad ipsam, et quo ad hoc etiam non regulatur. Ad tertium dicendum, quod licet fortiora sint superiora quam inferiora, tamen ex impotentia inferioris contingit, quod non omnino possunt in superiorum effectus, et quoad hoc ex parte ipsorum solvitur vinculum. Ad quartum dicendum, quod solutio temperantiæ chordarum dissonantiam inducit in cithara, et similiter

mutatio et alteratio inferioris dissonantiam facit ad effectum superioris : unde dicit Damascenus quod superiora inferiorum quædam sunt signa nostrorum actuum, et nullo modo causa.

ARTICULUS IV.

An fatum sit scibile.

Quarto quæritur an fatum sit scibile, et videtur quod non; quia cum sit effectus cœlestis circuli, et similitudo quædam ipsius sicut forma alicujus similis est ipsi causæ ejusdem ordinis; sed in cœlesti circulo quoad nos, sunt infinita consideranda, sicut stellæ numero, et specie, et virtutibus, et situs earum in circulo declivi, et extra ipsum, et distantiam, et conjunctiones, et quantitas anguli sub quo incidit, radius et pars formæ, gradus lucidi et umbrosi in

rapport à nous. Il semble donc que nul ne peut connoître ses effets. De plus le cercle contient celui qui domine la forme et celui qui donne le sens et l'intellect, que les mathématiciens appellent ules et alcatho, car sans cela il ne seroit pas la mesure de toute la vie, parce qu'il n'en contiendrait pas le principe. Or, l'heure du commencement de tous les êtres animés est celle où la semence est éjaculée dans la matrice ; mais il ne nous arrive jamais de connoître cette heure. Donc la forme de la règle de toute la vie restera inconnue, comme l'est celle des objets inanimés.

On ne le connoît pas plus par ses effets. Il y en a, en effet, dont l'être semble ne faire qu'une seule période, et néanmoins leurs accidents ne sont point les mêmes en soi, comme, par exemple, le sexe masculin et le sexe féminin, dont on ne peut connoître la cause, par l'effet du cercle céleste. Il arrive encore que les enfants nés dans le huitième mois meurent le plus souvent, tandis que ceux qui naissent dans le septième vivent ordinairement. De même aussi pour les enfants jumeaux dont l'un est un garçon et l'autre une fille, celle-ci survit quelquefois, tandis que l'autre succombe presque toujours. Or, il est impossible, ou du moins bien difficile de trouver la cause de cette différence dans le cercle céleste. De même, si Mars vient à raser, par inimitié, les étoiles qui sont dans la tête de la gorgone, l'enfant qui naît à cette heure, dit Ptolémée, aura les pieds et les mains tranchés et son tronc sera suspendu à une croix. Il dit encore qu'il n'est pas bien de prendre un habit neuf, quand la lune est en conjonction avec le signe du lion. Or, il est clair que si on pouvoit savoir tout cela, on pourroit en tirer une conclusion, quant à ses effets. Mais il n'en est point ainsi, car il ne s'ensuit pas, de ce que la lune est dans le signe du lion, qu'il soit mal de mettre un nouvel habit, ou de ce que des lu-

puteis et in turribus existentes, et hujusmodi infinita quoad nos. Ergo videtur quod effectus ejus a nullo sciri possit. Item, circulus continet datorem formæ et datorem sensus et intellectus, qui ules et alcatho dicitur a Mathematicis, aliter enim non esset mensura totius vitæ, quia principium vitæ non includeret ; hora autem principii omnium est hora casus seminis in matrice, sed hanc quoad nos non contingit scire. Ergo ignorabitur forma dispositionis totius vitæ, et sic ignorata est dispositio rerum.

Nec etiam videtur ex effectibus. Sunt enim quedam, quorum videtur esse una periodus, et tamen accidentia eorum per se, sicut est sexus masculinus et fœmininus, non sunt eadem, et causam hujus non contingit sciri ex cœlestis circuli effectu. Similiter etiam natus octavo mense moritur,

ut frequentius, et in septimo vivit. Similiter in geminis, quorum unus est masculus, alter fœmina, rarissime contingit masculum vivere, fœmina vero aliquando supervivit, et causam impossibile aut difficile est assignare ex circulo cœlesti. Item luminaribus existentibus in capite algon, id est gorgonis, si ea Mars respectu inimicitiae radiaverit, natus, ut dicit Ptolémæus, truncabitur manibus et pedibus, et truncus suspendetur in cruce. Item, dicit quod Luna existente in leone, vestimenta nova induere malum est. Manifestum est autem quod hæc omnia si essent scibilia, esset deductio syllogistica ad ea ; sed hoc non est, non enim sequitur, Luna est in leone, ergo malum est induere vestes novas ; aut luminaria sunt in capite gorgonis, ergo respicit ea inimicitia et radiatio matris a

nières paroissent dans la tête de la Gorgone, il y a émission de rayons du carré de la mère ou du diamètre opposé ; donc elles prédisent des inimitiés ; donc l'enfant qui est né mourra à une croix.

Je réponds à cela que l'astronomie est divisée en deux parties, comme dit Ptolémée. L'une contient les phases des êtres supérieurs, leurs états différents, leurs quantités et les positions qui leur sont propres. Ceci est démontré. L'autre concerne les effets des astres sur les inférieurs, produits d'une manière passagère sur les créatures, et on n'arrive à cette connoissance que par conjectures, et on ne doit tirer de conjectures que par des signes physiques et d'après une certaine habitude de certitude inférieure des astronomes dans cette partie. Les conjectures n'ayant leur preuve que dans des signes mobiles, produisent un degré de certitude moindre, que si elles étoient une science ou une opinion fondée. Car ces signes n'étant que des preuves incertaines et changeantes, on ne peut rien en conclure, parce que, comme on peut s'en convaincre, elles ne donnent que des signes pour la plupart du temps, et on n'en tire que des conclusions douteuses et changeantes, pour plusieurs raisons, comme il est évident par tout ce qui précède ; aussi les astronomes prédisent souvent la vérité, parce que leur pronostic est très-vrai, quant à la disposition des corps célestes, si cette disposition n'est point soumise à la loi des changements des créatures.

Je réponds premièrement, qu'on devrait considérer une foule de choses, qui sont infinies pour nous, tandis que nous n'en observons qu'un petit nombre, desquelles nous tirons d'autres connoissances, qui servent à nous faire faire des conjectures, à cause de quoi Ptolémée a dit que nous ne pouvons juger qu'en général, par les mouvements du ciel et de l'influence qui en est la conséquence, que contrarient souvent les causes réelles des créatures. Secondement, qu'on discerne

quadrato vel ab opposito diametro ; ergo natus tunc suspendetur in cruce.

Respondeo dicendum, quod duæ partes sunt astronomiæ, sicut dicit Ptolemæus. Una est de sitibus et motibus superiorum, et quantitativibus eorum, et passionibus propriis, et ad hanc per demonstrationem pervenitur. Alia est de effectibus astrorum in inferioribus quæ in rebus mutabiliter recipiuntur, et ideo ad hanc non pervenitur nisi per conjecturam, et oportet astronomum in ista parte secundum aliquem physicum habitum inferioris certitudinis esse et ex signis physicis conjecturari. Conjecturatio autem cum sit ex signis mobilibus, generat habitum minoris certitudinis quam sit scientia vel opinio. Cum enim hæc communia signa sint et muta-

bilis, non potest ex ipsis haberi via syllogistica, eo quod ut videtur, ut in pluribus includunt signa tantum, et fiunt judicia quædam multis de causis mutabilia, sicut patet per ante dicta, et ideo sæpe astronomus dicit verum, quia dictum suum est quoad dispositionem cælestium verissimum, si hæc dispositio sit a mutabilitate rerum exclusa.

Ad primum dicendum, quod multa taliter quoad nos infinita consideranda essent, sed considerantur paucissima, ex quibus alia prænoscentur, de quibus habetur conjecturatio, propter quod dicitur per Ptolemæum, quod per cælorum motus non nisi communiter judicare debemus et potestates rerum consequentes, quas propriæ rerum causæ frequenter excludunt. Ad se-

difficilement cette heure, et à cause de cela on a trouvé le moyen de prendre le degré ascendant du cercle, c'est-à-dire de l'heure des conjonctions des astres, à laquelle s'adapte le cercle, parce qu'il exerce son influence selon les besoins généraux, qui suit de près ou est reçu en remontant à la sortie de l'enfant du sein de sa mère. Il faut répondre à l'autre objection, qu'on ne peut tirer de conclusion conjecturale par voie de syllogisme : mais cependant l'imperfection de la science, comme dit Ptolémée, ne peut pas empêcher de savoir d'où l'on peut tirer cette connoissance, comme il arrive dans les pronostics des songes. Car on n'a pas l'habitude de tirer des syllogismes entre les songes et les pronostications des songes, et il en est ainsi dans toute science conjecturale. Quant à l'objection qu'on nous fait par rapport à la différence des sexes chez les enfants jumeaux, il faut dire que le sexe féminin a toujours lieu par suite de quelque défaut des principes générateurs. Car la semence de l'homme étant créatrice et productrice, et qu'elle est incorporée par la puissance productrice qu'elle a dans la semence même, elle retient la forme du sexe masculin par son intention propre, à moins qu'elle ne trouve un obstacle dans la qualité de la matière ; et aussi arrive-t-il que le sexe féminin a lieu par suite du défaut d'une nature particulière, qui ne veut jamais engendrer une femme ; mais comme la nature universelle ne peut pas mieux faire, elle se réduit à n'être qu'un moyen de génération, sans qu'elle puisse être proprement un principe générateur, et c'est là ce qu'est la femme. C'est ce que le Seigneur veut dire par ces paroles : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui un aide semblable à lui. » La différence des sexes chez les jumeaux vient donc d'un défaut de principes naturels dans l'autre partie de la semence et non de la période céleste. La fréquence de mort des garçons chez les jumeaux vient de

cundum, quod hora talis difficulter cognoscitur, et ideo inventum est remedium ut accipiatur gradus ascendens circuli, hoc est horæ conjunctionum luminarium, cui adæquatur circulus, quia ille habet influentiam ad communem necessitatem, quæ proximo sequitur vel accipiatur, ascendens ad nativitatem ex utero. Ad aliud dicendum, quod via syllogistica sciri non potest conclusio conjecturalis ; sed tamen imperfectio scientiæ, ut dicit Ptolemæus, quin hoc sciatur, non impedit unde sciri potest, sicut est in prognosticatione somniorum. Non enim habitudo syllogistica est inter somnium et prognosticationem somnii, et sic est in omnibus æstimationibus conjecturalibus. Ad aliud quod obijcitur de disparitate sexus in geminis, dicendum quod sexus fœmineus fit semper propter occasionem defectus alicujus prin-

cipiorum. Cum enim semen masculinum factivum sit et formativum, et incorporatur per virtutem formativam quam habet in semine ipso semper inducit formam masculini de intentione propria, nisi qualitate materiæ impediatur, et ideo sexus fœmineus accidit ex defectu naturæ particularis, quæ nunquam intendit facere fœminam, sed cum melius fieri non possit ex natura universali, fit adjutorium generationis et non generatorum propriæ, et hæc est fœmina, et hoc est quod Dominus intendit dicere : « Non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adjutorium sibi simile, » unde dispar sexus in geminis provenit ex defectu principiorum naturalium in altera parte seminis, et non ex periodo cœlesti. Quod autem in talibus mas frequentius moritur, provenit ex hoc quod cum tales gemini ex uno semine

ce que ces enfants étant engendrés de la division d'une même semence, la matière mal conditionnée pour son but, est formée en puissance, sans quoi elle eût créé deux garçons. La matière qui sert à former un garçon doit être plus composée et plus complète que celle qui sert à la procréation d'une femme ; aussi est-il toujours foible et maladif, trouvant dans les éléments de la matière une cause de mort. Tandis que pour la femme il suffit d'une matière moins parfaite, et elle survit à cause même de la faiblesse de ses organes ; pourtant il arrive très-fréquemment que tous deux succombent.

Quant à ce qu'on a dit du huitième mois, il est faux ce que quelques-uns ont prétendu que les cas de mort sont plus fréquents dans ce mois, parce qu'il est attribué à Saturne, et que c'est le froid et la sécheresse qui lui sont ordinaires, qui occasionnent la mort. La fausseté de cette prétention est démontrée, parce que beaucoup de ceux qu'en astronomie on nomme enfants de Saturne, ont survécu longtemps. La cause de la mort n'est donc point dans le cercle, mais dans les principes de la matière. Car c'est la lune qui influe sur le mois, et les conceptions ainsi que les grossesses suivent ses phases, comme dit Aristote. Car la lune est un autre soleil, parce qu'elle reçoit de lui sa lumière, et ce que le soleil fait pendant l'année, la lune le fait dans le mois. Car, depuis son apparition jusqu'à son second quartier, elle est chaude et humide, comme au printemps. Et depuis son second quartier jusqu'à son plein, elle est chaude et sèche comme l'été. Depuis son plein jusqu'à son second quartier, elle est froide et sèche, comme l'automne ; et depuis son second quartier jusqu'à sa conjonction avec le soleil, elle est froide et humide, comme l'hiver. Ce qui prouve qu'elle a la propriété de remuer les humeurs, c'est le flux et le reflux de la mer, qui a lieu au second quartier et qui dure neuf jours, et se forme

diviso generantur, fit materia male terminabilis, a virtute formatur, quia si fuisset bene terminabilis, a virtute formatur, quia si fuisset bene terminabilis utrumque formasset in unam. Materia autem masculi majori et multiplici indiget terminatione quam materia femine, et ideo masculus remanet ægrotus et debilis in terminatione materie, causam habens mortis, in femina autem parva sufficit terminatio, et propter molliorem corporis supervivunt, frequentissime tamen ambo moriuntur.

Ad id quod dicitur de octavo mense, dicendum non est quod quidam dixerunt, quod ut frequentius octavo mense moritur, quia octavus mensis Saturno attribuitur, cujus frigiditas et siccitas natum interficiunt. Hoc enim falsum probatur, quia multi in astronomia filii Saturni esse dicuntur, qui diu supervivunt. Causa ergo

non est in circulo, sed in principiis materie. Luna enim est mensis dominativa, ad cujus conversionem commensurantur conceptus et imprægnationes, ut dicit Aristoteles. Luna enim est alter sol, eo quod recipit lumen a sole, et quod sol facit in anno, luna facit in mense. A prima enim intentione usque ad hoc quod est dimidia est calida et humida sicut tempus veris. A mediatione usque ad plenilunium est calida et sicca, sicut est æstas. A plenilunio usque ad secundam mediationem est frigida et sicca, sicut est autumnus. A secunda mediatione usque ad conjunctionem est frigida et humida, sicut hyems. Quod autem nata sit movere humorem, patet prout est in accessu et recessu maris, qui accessus et recessus maris in media luatione, quæ est novem dierum, recedit ad circulum in ascendendo et descendendo.

en cercle en montant et en descendant. Car si le flux de la mer est peu considérable, il se réduit à cette petite proportion le quatorzième jour. En effet malgré que la lune, dans son second quartier, ne dépasse pas la moitié de son cercle, le mouvement des syzygies se présentant à elle du côté opposé, accomplit l'autre moitié du cercle. La lune, en effet se trouve deux fois par mois en ogie, la première quand elle est en opposition et l'autre en conjonction. Dans la conjonction, la lune reçoit du soleil une lumière vivifiante, et comme l'étoile de Vénus est toujours rapprochée du soleil, elle a la propriété d'exciter l'humeur séminale; par l'influence du soleil elle communique la vie à la semence qui est en mouvement, et d'un autre côté, par l'influence de l'étoile de Vénus, elle donne à la faculté génératrice de la semence, d'imprimer les formes convenables à l'embrion. De plus, l'étoile de Mercure tirant un mélange de propriétés de ses évolutions autour des autres planètes, la lune acquiert cette faculté de ses communications avec cet astre, et par son influence produit le mélange de la semence de l'homme et de la femme. De cette manière, la lune, par ses différentes conversions, devient l'occasion et la règle des copulations, des conceptions et des obstacles qui s'y opposent.

Il y a sept conditions indispensables pour la génération, dont la première est la transformation de la matière et principalement pour les formes du cœur. La seconde est la distribution de la matière pour la formation des principaux membres, qui ont une faculté productrice, par exemple, le foie qui produit les facultés naturelles et les organes génitaux qui ont la puissance de conception. C'est pourquoi dans le second état de la semence, il y a trois vésicules qui s'attachent à l'endroit du cœur, produites par les esprits vitaux, au cerveau, au foie et aux parties génitale. La troisième opération est la distribution

Si enim minimus sit fluxus maris ; ad idem punctum parvitatibus reverteretur decimo quarto die. Licet enim Luna in media luatione non transeat nisi medietatem circuli sui, tamen motus augis ex opposito occurrens sibi complet aliam circulationem mediam. Luna enim in quolibet mense his est in auge, scilicet in præventione et conjunctione. Luna enim cum in conjunctione vivificum lumen a sole accipit, et cum Venus nunquam a sole distet longe, et Venus habeat movere humorem seminalem. Luna quando soli conjungitur, acquirit Veneris virtutem, et sic ex virtute propria movet humores, et ex virtute solis influit vitam humori moto, et ex virtute Veneris movet seminis genituram ad formas genituræ convenientes. Et quia Mercurius habet commiscibilem virtutem ex multis gyrationibus ejus quas habet super omnes

alios planetas, luna hanc virtutem lucratur ex conjunctione ad ipsum, et ex illa semen viri et foeminae movet ad commixtionem. Sic ergo luna conversionibus suis commixtiones, conceptus et impugnationes causat et regulat.

Sunt autem in genitura septem mutationes necessariae, quarum prima est seminis conversio, et præcipue ad formas cordis. Secunda est materiæ distinctio ad formam membrorum principalium, quæ et causativas habent virtutes, sicut hepar causat virtutes naturales et vasa seminaria virtutes formativas conceptuum, et ideo in secunda mutatione seminis adhærent puncto cordis tres vesiculæ quas facit spiritus ad locum celebris hepatis et vasorum seminalium. Tertia mutatio est distinctio materiæ, quando vesicula cerebri ascendit sursum, et vesicula hepatis aliquando ad

de la matière par la vésicule du cerveau qui la fait monter, la vésicule du foie qui la dirige quelquefois à droite, et enfin la troisième qui la fait descendre à la vésicule des organes de la semence. Ces différents mouvements sont occasionnés par les esprits vitaux qui sont envoyés par le cœur. La quatrième est une distribution plus étendue de toute la matière, qui l'envoie à tous les membres secondaires qui n'ont point de facultés productrices, produite également par les esprits vitaux partis du cœur, qui pénètre et disperse la matière, et par ce moyen lui ouvre le passage des veines, des artères et des nerfs, et distribue ainsi la matière de chaque membre, à la place qui lui convient.

Le cinquième changement de la matière consiste à former les membres qui ne pourroient point prendre leurs formes si elle ne contenoit pas un élément humide ; cette opération se fait lorsque la puissance productrice du cœur est poussée dans les membres par les esprits vitaux. Mais les membres une fois formés ne sont pas aptes à recevoir la faculté d'opération et de mouvement à moins qu'ils ne soient réunis et liés entre eux. Le sixième est celui qui s'opère par la chaleur du cœur unie aux esprits disséminés dans les membres, qui, en absorbant le superflu d'humidité, consolide et fortifie les jointures et les ligaments. Le septième est le mouvement imprimé à tous les membres par les facultés motrices parties du cœur. Et comme tout mouvement de l'embrion vient de la lune, ainsi que nous l'avons dit déjà, il faut qu'il se fasse dans l'homme par les sept conversions de la lune, qui est la meilleure condition de la semence. Et malgré que ces modifications de la semence ne se succèdent point selon l'ordre des mois, elles ne sont point dans un état parfait avant les sept conversions, selon le nombre des mois ; ce qui ne s'observe point régulièrement pour les

dextrum et ad ultimum descendit ad vesiculam vasorum seminalium, et hunc ascensum et descensum facit spiritus exsufflatione qui est in corde. Quarta mutatio est totius materiæ distinctior, ut distribuatur locis membrorum secundariorum, qui causatrices virtutes non habent, et hanc distinctionem iterum facit spiritus exsufflatione cordis, quæ exsufflatio perforat et distendit materiam, et perforando facit viam venarum pulsatilium, et quietarum, et nervorum, extendendo autem distribuit materiam uniuscujusque membrorum in locum proprium.

Quinta mutatio est transmutatio materiæ in figuram membrorum, quam figuram non reciperet, nisi humidum esset in ea, et hanc mutationem facit, cum vis formativa cordis in locum membrorum per spiritum exsufflatur. Membra autem figurata

non sunt apta recipere virtutem operativam et motivam, nisi per confederationem et colligationem. Sexta mutatio est quæ completur per calorem cordis cum spiritu diffuso in membris, qui exsiccans superfluum humidum, consolidat et confortat juncturas et connexiones. Septima mutatio est motus, scilicet per virtutes motivas quæ omnibus membris a corde influit ; et cum omnis motus genituræ sit a luna, sicut jam dictum est, oportet quod septem conversionibus lunæ in homine, quod est perfectissimum seminis, compleatur. Et licet istæ mutationes seminis non sint successivæ secundum numerum mensium, tamen perfectio earum non completur nisi completo numero conversionum secundum septem menses, et in animalibus aliis ab homine non hæc ita regulariter observantur propter ignobilitatem suarum comple-

autres animaux, comme pour l'homme, à cause de l'imperfection de leurs organes; mais quelques-uns ont leur portée plus longue comme l'éléphant, et d'autres plus courtes. Après que les conversions ont eu lieu, l'embrion a tout ce qui est nécessaire à sa conformation, et comme dit Gallien, la faculté productrice agit de trois manières différentes sur la semence, c'est-à-dire de la matière. Quelquefois, en effet, la matière est en petite quantité et la faculté productrice abondante; d'autrefois la matière surabonde, tandis que celle-ci est insuffisante. Il y a des cas où il y a proportion de qualités, et bien qu'il n'y en ait pas dans la quantité des deux éléments; la formation de l'enfant est complète au septième mois, la puissance productrice le pousse violemment à sortir, il naît, grandit, est de foible complexion, mais est plein de vie et d'agilité dans ses mouvements.

Mais quand il y a équilibre dans les deux éléments et que la matière est surabondante, alors la formation n'est point achevée au septième mois, mais elle s'arrête pendant une conversion de la lune au huitième mois; l'enfant fait un mouvement vers le col de la matrice, naît au neuvième mois, bien portant et convenablement conformé; c'est là le cas le plus ordinaire. Si, au contraire, la force manque et résiste à la matière par son inertie, l'enfant opère son mouvement au septième mois; s'il y a une force motrice assez puissante; cependant il ne fait effort qu'au huitième mois, à défaut d'énergie, il naît et meurt pour la plupart du temps. Mais ce n'est point là l'effet de la période céleste, mais bien le défaut de la complexion de l'enfant et de la corruption des principes naturels. Ce que nous venons de dire est vrai pour la plupart des cas. Car le tempérament des femmes et les latitudes sous lesquelles naissent les enfants, occasionnent une foule de variations à cette règle. J'ai vu une femme qui mit au monde un enfant d'une grosseur énorme, dans l'onzième mois de sa grossesse.

xionum, sed aliqua diutius, ut elephas, alia breviori tempore impregnantur : perfectis etiam conversionibus habet embrio ea quæ exiguntur ad necessitatem; et sicut dicit Galienus, virtus formativa tripliciter se habet ad semen seu ad materiam. Aliquando enim materia est diminuta, et virtus abundans. Aliquando virtus est deficiens, et materia superabundans. Aliquando sunt secundum qualitatem proportiōnata, et quandoquidem virtus est abundans et materia diminuta, terminata est complexio septimo mense, et tunc virtus abundans fortem facit motum ad exitum, et nascitur puer, et conualescit, et efficitur parvus corpore et agilis valde in operationibus.

Quando autem adæquata sunt virtus et materia, et quando est superabundans ma-

teria, tunc non est completa cōplexio septimo mense, sed quiescit per unam lunæ conversionem in octavo mense, et facit motum ad exitum, et nascitur nono mense, et conualescit, et hoc est in pluribus fere omnium nativitas. Sed quando virtus est deficiens et inobediens materiæ ex angustia, facit motum in septimo mense; quando virtus motiva data est, et ex dispositione non comprobatur ipsum nisi octavo mense, et tunc nascitur et moritur ut in pluribus, et hoc non convenit ex periodo, sed ex dispositione et corruptione principiorum naturalium. Hæc autem quæ dicta sunt, ut in pluribus sunt vera. Multum enim variationis faciunt complexiones fœminarum et complexionones climatum, propter quod ego vidi unam quæ peperit in undecimo

Aristote raconte en avoir connu une qui enfanta également au douzième mois. Quant à ce qu'on objecte de la tête de la Gorgone, il faut faire observer que ces étoiles sont funèbres et prédisent une fin malheureuse. C'est pourquoi Persée tient à la main une tête tranchée de laquelle il détourne les regards avec horreur ; mais ceci n'impose aucune contrainte aux créatures et laisse une liberté pleine et entière. Il faut en dire autant, en réponse à la crainte superstitieuse de mettre un habit neuf, quand la lune est dans le signe du lion. Car de même que l'émission des rayons de la période solaire imprime à l'être une disposition d'ordre et aux choses naturelles une disposition de durée, de même en est-il pour les choses fabriquées de main d'homme, comme on voit les figures magiques se former et s'imprimer à l'aspect des étoiles.

ARTICLE V.

Quelle espèce de cause est le destin ?

On demande cinquièmement quel genre de cause est le destin. Nous avons répondu incidemment à cette question, en disant qu'il n'est pas une véritable cause, mais quelque chose de la cause. Il est en effet la forme de l'ordre, ayant l'image de la vie et la toute-puissance du cercle céleste ; comme nous avons dit quelque part qu'il y a des choses qui ne sont pas de véritables êtres, mais quelque chose de l'être, comme ce qui est dans l'âme, selon le temps et quelques mouvements, ainsi que dit Avicenne. Quelques auteurs ont pourtant essayé de prouver qu'il est cause, parce que Platon donne son étoile à chaque être qui vient à la vie, en qui la forme, qui est la cause de la génération des créatures, est la règle de leur être et de leur vie. Il fait paroître le Dieu des dieux, qui parle en ces termes aux dieux corporels, qui sont les étoiles : « Je ferai produire des êtres inférieurs

mense puerum maximæ quantitatis, et Aristoteles dicit se vidisse unam quæ peperit in duodecimo mense similiter. Ad illud quod objicitur de capite gorgonis, dicendum quod illæ stellæ funereæ sunt et monstruosam indicant vitæ terminationem, propter quod ipse etiam Perseus caput averso vultu abscissum tenet, sed hoc sicut diximus, non imponit rebus necessitatem, sed facilem et mutabilem inclinationem habet. Ad illud quod objicitur de nova veste induta luna existente in leone, eodem modo dicendum est. Sicut enim radiatio periodi dispositionem ordinis esse et durationis imprimat rebus naturalibus, ita etiam imprimat artificiatibus, propter quod figuræ imaginum magicarum ad aspectum stellarum imprimuntur et fieri percipiuntur.

ARTICULUS V.

In quo genere causæ fatum incidat.

Quinto quæritur in quo genere causæ incidat, et hoc solutum est per accidentia, quia in veritate causa non est, sed est aliquid causæ. Est enim forma ordinis et vitæ imaginem habens et virtutem cœlestis circuli, sicut diximus aliquando, quod aliqua non sunt vere entia, sed sunt aliqua entis, sicut ea quæ sunt in anima, et secundum aliquos motus et tempus, ut dicit Avicenna. Quidam tamen nituntur probare quod sit causa, eo quod Plato ponit comparare stellas his quæ nascuntur, in quibus sunt formæ quæ sunt causæ rerum generatorum et regula esse et vitæ earum. Inducit enim Deum deorum dicentem ad deos corporeales quæ sunt stellæ, et dicit : « Horum

à ces générateurs, pour vous les donner ; c'est à vous qu'il appartiendra de les gouverner. » Et il ordonna à ceux qu'il reconnoît pour ses semblables de pratiquer la justice et la piété ; et l'intellect voit cela après la dissolution de l'enveloppe terrestre. Ces paroles ont été dites des hommes dont l'intellect est impérissable, en tant que produit de la semence des astres, et qui obtiendront le royaume empirée après leur mort. C'est pour cela qu'il dit qu'en descendant par les cercles des planètes, il reçoit les facultés de l'ame, la mémoire, l'intelligence et la volonté, comme Macrobe l'explique dans le Songe de Scipion. Ovide semble émettre cette idée, en parlant de la voie Lactée, par ces paroles : « C'est le chemin que suivent les dieux, pour aller au séjour du puissant maître du tonnerre. » La raison semble le prouver également, parce qu'il n'y a qu'une même nature pour ceux qui n'ont qu'un même acte essentiel. Or, il semble qu'il n'y ait aucun acte essentiel de l'intelligence céleste et de l'intelligence humaine, par la conception de l'homme ; donc ils n'ont qu'une même nature. De là il résulte qu'il n'y a qu'une même nature de toute espèce de formes, et qu'une même relation avec le corps d'une même nature, si on leur donne un corps. Mais il y a relation de l'intelligence céleste à l'étoile ou à l'univers selon l'étoile qui lui est destinée, donc il y aura relation de l'intelligence humaine avec l'étoile qui lui est propre. Ceci est encore prouvé par ce commentaire du second chapitre de la Métaphysique, qui dit que la fin du bonheur est l'intellect de l'homme, s'il est éternisé après la mort, dans l'union avec le moteur céleste. Pour répondre à cela il faut dire qu'il est faux et hérétique de soutenir que les ames intelligentes descendent d'une étoile leur compagne. Car les philosophes égyptiens ont cru que les ames intelligentes avoient été bannies des étoiles créées par le Dieu des dieux,

generatorum in inferioribus sementem ego faciam ut vobis contradam, vestrum erit parare ea. Et præcipit eis quos similes sibi videt justitiam et pietatem colere, et hæc videt post terreni dissolutionem intellectus. Hoc de hominibus dictum est, quorum immortalis est intellectus, et post mortem sidereas sedes accipient, sicut a semente siderum in generationem descendit. Propterea dicit quod descendens per circulos planetarum vires animæ accipit, memoriam, intelligentiam et voluntatem, sicut exponit Macrobius super *Somnium Scipionis*. Hoc etiam videtur tangere Ovidius loquens de lacteo circulo et dicens : « Hæc iter est superis ad magni tecta tonantis. » Hoc etiam videtur per rationem, quia quorum unus est essentialis actus, illorum videtur esse una natura ; intelligentiæ autem cœlestis et intelligentiæ

hominis et conceptione viri, videtur esse unus essentialis actus ; ergo una natura. Inde ulterius, quarumcumque formarum una natura est, illarum una relatio est ad corpus unius naturæ, si in aliquo corpore esse dicuntur ; sed intelligentiæ cœlestis relatio est ad stellam, vel ad orbem secundum comparem stellam ; ergo et intellectualis naturæ in homine erit relatio ad stellam comparem. Hoc etiam videtur per dictum commentatoris super II *Metamorph.* ubi dicit quod finis prosperitatis intellectus hominis est, si post mortem continetur motori cœlesti. Solutio, dicendum quod falsum et hæreticum est dicere, quod animæ intellectuales descendant a compare stella. Ægyptiorum enim philosophorum fuit opinio quod intellectuales animæ stellis a Deo deorum factis terreno affectu quo aliquando afficiuntur, gravantur, quæ

à cause des pensées et des affections terrestres par lesquelles elles s'étoient dégradées, et qu'elles avoient été attachées à des corps mortels et corruptibles, et qu'après cette expiation leur justice et leur piété les faisoient regagner les étoiles auxquelles elles avoient été primitivement destinées. Ils prétendoient que les ames intelligentes étoient pénétrées des affections terrestres, de même que l'ame est affectée de plaisir par les aliments du corps. Ils disoient, en effet, que les corps des planètes se nourrissoient d'une certaine vapeur très-subtile qui s'élève des marais fangeux situés entre les deux solstices et sur lesquels se fait le plus long parcours des planètes, tellement que pendant qu'ils hument cette vapeur ils sont appesantis par son poids et rétrogradent; mais quand ils se l'assimilent, ils s'élèvent et reprennent leur course. C'est cette vapeur de la sphère aérienne et ignée qu'on appelloit le Nectar des dieux, et que l'on disoit communiquer les affections terrestres aux ames placées dans les étoiles. Les hérétiques tirant de cette opinion un sujet d'erreur, dirent que les ames avoient été créées dans le ciel, en compagnie des anges, et qu'elles avoient été renfermées dans les corps, en punition d'une faute, afin qu'après s'y être purifiées par la pénitence, elles remonteroient au séjour céleste. C'est ce que dit David, par ces paroles : « Tirez mon ame de sa prison. »

Après avoir réfuté toutes ces erreurs, il faut dire avec le Philosophe, dans le deuxième livre de son traité des Causes des propriétés des éléments et des planètes, que quand la semence de l'homme tombe dans la matrice de la femme, elle y est fortement chauffée, se convertit en chair, et alors l'ame y est créée, par un ordre de la providence. Je réponds d'abord, que quand Platon soutient que les semences des ames sont dans les étoiles, il l'entend en raison d'une similitude de l'intellect de l'homme et de celui des intelligences célestes; et les

gravatæ deprimuntur ad corpora generabilia et corruptibilia, et ibidem deputatæ per cultum pietatis et justitiæ recipiuntur ad compares stellas. Affectum autem terrenum ad intellectuales animas pervenire dixerunt eo modo, quo afficitur anima secundum certam dulcedinem nutrimenti corporis. Posuerunt enim quod subtilissimo vapore paludum Meotidarum inter duo solstitia positarum, super quas maximus planetarum est discursus, nutriuntur corpora planetarum, ita quod quando illum attrahunt, ex gravitate deprimuntur et retrogradiuntur, et quando eundem digerunt elevantur et cursu diriguntur. Hanc autem subtilitatem in sphaera ignis et aeris nectar deorum vocabant, et hoc modo affectum terrenorum ad animas stellis po-

sitatis pervenire dixerunt. Hæretici autem ab hac opinione occasionem erroris sumentes, dixerunt animas esse in cælo cum angelis factas, et propter peccatum quod commiserunt, in corpora esse detrusas, ut hic purificatæ ad cælestes sedes accipiantur, et hoc est quod dicit David : « Educ de carcere animam meam, » etc.

His ergo refutatis, dicendum est cum Philosopho II. de causis proprietatum elementorum et planetarum, quod cum cadit semen viri in matricem mulieris decoquitur in ea decoctione forti, et fit frustum carnis, et creatur in ea anima jussu Dei. Ad primum ergo dicendum, quod Plato cum dicit sementes animarum esse in stellis, hoc dicit ratione similitudinis proportionis intellectus humani ad intel-

étoiles ne sont autres choses que le ministre de cette distribution, ainsi que le dit le Dieu des dieux, qui fait leur semence. Car cette faculté n'est pas dans la semence, avant l'acte, qui est tout entière le fait de la nature intellectuelle. Le vers des Métamorphoses d'Ovide n'a pas d'autre signification, sinon qu'on ne parvient au séjour du grand maître du tonnerre que par la voie lactée blanche du lait de l'innocence et de la justice. Quant à l'autre objection par voie de raisonnement, il faut dire qu'il n'y a qu'une seule nature pour les êtres qui n'ont qu'un seul acte essentiel. Mais les intelligences célestes et les âmes raisonnables ne conçoivent point leurs idées et ne les déduisent pas également par voie de principes et de conséquences. En effet, les intelligences célestes voient le fond de la vérité, d'un seul regard et sans avoir besoin de raisonner; tandis que notre intellect ne voit les choses que successivement, en s'appliquant d'abord aux premiers principes, comme l'œil du hibou ne s'accoutume que peu à peu à la lumière du soleil. Ainsi les intelligences supérieures et inférieures, qui diffèrent en espèces, comprennent par voie de raisonnement. On doit répondre au commentateur, que la continuation de la vie ne consiste point dans une nature commune, mais dans un objet commun de contemplation qui est le fruit de la béatitude après la mort. C'est ainsi que le Philosophe dit dans son traité du Monde et du ciel, que hors du ciel il n'y a ni temps ni lieu, mais une vie bienheureuse, qui sait que hors du ciel il y a quelque chose au-dessus du cours des astres, dans le lieu de la paisible contemplation de tous les biens.

Fin du vingt-huitième Traité de saint Thomas d'Aquin sur le destin.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

lectum intelligentiæ cœlestis, nec stellæ hoc assequuntur nisi per ministerium, sicut ipse Deus deorum dicit, quod ipse horum sementum facit. Sementis enim hoc non est in potentia, quæ sit ante actum, sed est ipsa factio naturæ intellectualis. Dictum autem Ovidii in lib. *Metamorph.* est non nisi per viam candidam candore innocentiae et justitiæ pervenitur ad magni tecta tonantis. Ad id quod obijcitur per rationem, dicendum quod quorum unus est essentialis actus, illorum est una natura. Intelligere autem et contemplari intellecta, non ex æquo est intelligentiæ cœlestis et animæ rationalis, sed per prius et posterius; quia intellectus intelligentiæ est sine continuo tempore, et sine collatione, et in ista prima rerum ve-

ritate; intellectus autem noster est cum continuo tempore, habens se ad primas veritates rerum sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Sic autem intelligere per prius et posterius convenit superiori et inferiori quæ specificè differunt. Ad dictum commentatoris dicendum quod continuatio non est secundum unam naturam communem, sed secundum unum commune objectum speculationis ad beatitudinem post mortem pertinentis, sicut dicit Philosophus libro *Cœl. et mund.*, quod extra cælum non est tempus nec locus, sed vita beata, intelligens extra cælum esse quod est super cursum siderum in loco quietæ contemplationis bonorum.

Explicit Opusculum vigesimum octavum beati Thomæ de Aquino, de Fato.

OPUSCULE XXIX.

DU MÊME DOCTEUR, DU PRINCIPE D'INDIVIDUATION.

L'homme ayant deux moyens de connoissance, c'est-à-dire les sens et l'intellect, il est évident que les objets de ses connoissances sont multiples. Or, il faut savoir que l'origine et le fondement de toutes les connoissances humaines sont les sens; en sorte qu'elles tiennent particulièrement aux objets extérieurs, sur lesquels s'exerce toute la puissance sensitive de l'ame, d'après Aristote, dans son traité intitulé *περίσυστήας*. C'est ce qui lui fait dire que les impressions de l'intellect sont les images des objets, à cause de l'impression que les sens reçoivent d'une manière évidente des objets sensibles, comme d'une source qui leur est propre. Il n'y parle aucunement des impressions des sens, ce qui a lieu cependant d'une manière particulière, parce que les impressions de l'intellect sont les causes du langage, d'une manière plus immédiate, què les impressions des sens dont il avoit l'intention de traiter ici. Or, il est certain que les accidents soit particuliers, soit généraux, sont sensibles, c'est-à-dire qu'ils sont les objets des sens, comme il le dit dans le second livre du traité de l'Ame. Tellement que, une puissance ne se portant que par accident sur l'objet d'une autre puissance, comme, par exemple, l'œil ne saisit la douceur d'un objet qu'en tant qu'il est blanc ou noir, il est impossible que l'intellect ne s'y porte que par accident sur ces objets, c'est-à-dire en tant qu'il est impressionné par des images produites par ces accidents sensibles; ce qui a lieu par mode d'une espèce de réflexion. Or, cette

OPUSCULUM XXIX.

EJUSDEM DOCTORIS, DE PRINCIPIO INDIVIDUATIONIS.

Quoniam duæ sunt in homine potentia: cognoscitivæ, scilicet sensus et intellectus, manifestum est illas diversitatem supponere ex parte objectorum suorum. Sciendum est autem quod in cognitione humana fundamentum et origo est sensus, unde propinquior est rei extraneæ, supra quam tota actio virium sensitiva fundatur secundum Philosophum in libro *Perihermenias*: unde propter manifestam passionem sensuum a sensibilibus tanquam a propinquo ortam passiones intellectuum dixit esse similitudines rerum. De passionibus vero sensuum nullam mentionem fecit ibi, quod tamen principaliter factum est; quia pas-

siones intellectivæ sunt causæ vocum immediatius quam passiones sensuum, de quibus tunc agere intendebat. Certum est autem accidentia ipsa sive propria sive communia esse sensibilia, sive objecta sensuum, ut habetur in libro II. *De anima*. Unde cum super proprium objectum unius potentia: altera non feratur nisi per accidens, sicut oculus videt dulce in quantum est album vel nigrum, impossibile est intellectum ferri super illa accidentia nisi per accidens, in quantum scilicet agit circa ipsa phantasmata quæ sunt a parte ipsorum sensibilibum accidentium, et hoc est per modum cujusdam reflexionis. Reflexio au-

réflexion est de deux sortes : la première vient de la puissance et l'autre de l'objet. Car, premièrement, toute puissance s'applique à l'objet qui lui est propre et a pour but de déterminer l'acte de cette puissance; en sorte que l'acte de la puissance ne s'applique qu'à la forme ultérieure de son objet principal, car autrement ce ne seroit point son objet propre. Car l'objet propre est celui par la forme duquel la puissance exerce son acte, comme la couleur à l'égard de la vue et le son à l'égard de l'ouïe. Mais la quiddité d'un objet sensible est l'objet propre de l'intellect, comme il est écrit au troisième livre du traité de l'Âme. En sorte que de quelque côté que l'âme se tourne, elle n'a pas d'autre raison d'action que cet objet. Elle peut donc se réfléchir sur elle-même, par son acte et sa puissance, ou remonter à l'aide des images, à l'idée des choses sensibles. Ce sont donc là ses deux moyens de réflexion; par le premier elle se connoît et tout ce qui est en elle, et par le second tout ce qui dépend de l'objet. Or, dans l'un et l'autre cas, sa connoissance conclut à quelque chose de particulier. Car, quand toute sa force s'applique à son objet, elle saisit la raison du tout, que l'intellect assigne à ces êtres inférieurs, comme leur seul objet propre, puisque pour nous tous les objets propres et privés sont matériels. Car la matière fait obstacle à l'intellect, tandis qu'il n'en est point ainsi de ce qui est distinct et singulier. En effet on ne connoît la matière que par ses rapports avec la forme, comme il est dit au premier livre du traité de Physique. Or, s'il y avoit en nous quelque chose de propre, qui fût immatériel et qui ne tombât pas sous les sens (ce qui est impossible), nous le connoîtrions en soi et sans abstraction, parce que l'individuation n'arrête point l'intellect, mais la matérialité seule lui est un obstacle.

Puisque donc l'intellect tend à la source de son objet, il se réfléchit

tem est duplex. Una ab origine potentiæ, altera ab origine objecti. Primo namque quælibet potentia fertur super objectum suum proprium, et illud habet determinare actum ipsius potentiæ : unde ultra non transit actus potentiæ quam sub forma ulteriori ipsius principalioris objecti, aliter namque non esset id proprium ejus objectum. Proprium enim objectum est, per cujus informationem potentia actum suum exercet, sicut se habet color ad visum et sonus ad auditum. Quidditas autem rei sensibilis est objectum intellectus proprium, ut dicitur in III. *De anima*; unde quocumque anima se vertit, hoc objectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per objectum in ipsam originem objecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium. Ideo isti sunt duo modi re-

flexionis suæ, quarum altera cognoscit se, et quæ a parte sua sunt; altera vero quæ sunt a parte objecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. Cum enim in ipso suo objecto figitur acies, rationem universalis apprehendit, quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium objectum, cum omnia singularia apud nos materialia sint. Materia enim impedit intellectum, singulare vero non. Materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam, ut dicitur I. *Phys.* Si autem esset apud nos singulare, insensibile et immatériale, quod tamen est impossibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas.

Cum ergo intellectus tendit in originem sui objecti, in sensibilia, scilicet reflectitur

sur les objets sensibles, c'est-à-dire sur les objets de ses autres facultés cognoscitives. Mais quand il se réfléchit sur lui-même, il ne s'applique point sur l'objet de la puissance d'un autre être, parce que la potentialité de l'ame, à raison d'elle-même, ne peut être l'objet complet de son intellect, à moins qu'elle ne soit amenée à son acte par l'idée du principal objet, comme l'enseigne le Philosophe dans le troisième livre du traité de l'Ame; parce que l'ame se connoît, comme elle connoît les autres objets, avec cette différence qu'elle ne les connoît que par des images. Donc ce n'est point la matérialité qui fait d'un objet l'objet propre d'une autre puissance; mais elle produit une espèce de particularité, qui n'est point le mode d'une chose complète en idée; mais l'être de l'ame est complété par la réceptibilité de sa nature, dont la potentialité dépasse celle des anges, parce que sa nature la met à une plus grande distance de Dieu que les anges. En effet, Dieu est un acte pur, et plus une chose est éloignée de lui, plus elle a de potentialité et moins d'actualité. Car ce n'est point seulement dans la matière que se trouve l'obstacle, mais encore toute potentialité passive ou moindre, de la part de l'objet de l'intellect, parce que le Philosophe dit au neuvième livre de sa Métaphysique, « que l'on comprend chaque chose, selon qu'elle est un être en acte; » ce qui fait que l'ame a deux modes de connoissance des objets: l'un en elle-même, prise séparément; car alors elle est saisissable, selon son mode d'existence, parce qu'elle est un acte qui complète sa potentialité. Car il n'y a point deux actes dans l'ame, c'est-à-dire son essence, qui est sa potentialité et son être; car son être est son actualité, à raison de laquelle l'essence même de son ame est l'acte du corps. En effet, toute forme participe de l'acte, qui est le premier par essence; mais cela se fait par analogie. Mais il est impossible que deux actes

super objecta aliarum virium cognoscitur. Cum vero ad se redit non tendit in objectum alicujus alterius virtutis; quia potentialitas animæ ratione cujus ipsa non potest esse completum objectum intellectus proprii, nisi ducta ad actum per speciem principalis objecti, ut docet Philosophus in III. *De anima*, quia anima intelligit se, sicut et alia, sed intelligit alia per speciem, ergo non est materialitas quæ facit esse ut objectum alterius potentie, facit tamen quemdam modum singularitatis, non qui sit alicujus rei completæ in specie, sed quia esse animæ terminatur per receptibilitatem suæ naturæ, cujus potentialitas major est potentialitate angelorum, quia magis distat a Deo in gradu naturæ quam angelus. Deus enim actus purus est, et quanto sibi aliquid minus appropinquat, tanto plus potentialitatis et minus actuali-

tatis habet. Non solum enim in materia, sed etiam quæcumque potentialitas passiva de ratione objecti intellectus minus habet, quia dicit Philosophus IX. *Metaph.*, quod « unumquodque intelligitur secundum quod est actu ens; » unde anima ad objecta duplicem cognitionis modum habet, unum in se, ut separata accipitur; tunc enim cognoscibilis est secundum modum sui esse, quia est actus perficiens suam potentialitatem. Non enim in anima sunt duo actus, scilicet sua essentia quæ est sua potentialitas et esse suum, sed esse suum est sua actualitas, ratione cujus ipsa essentia animæ est actus corporis. Omnis enim forma participat actum qui est primus per essentiam, sed hoc analogice fit. Duos autem actus ejusdem ordinis impossibile est aliquod unum participare simul, sicut impossibile est eandem materiam

de même espèce participent à la fois à une même chose, comme il est impossible que la même matière reçoive en même temps deux formes substantielles. L'autre mode de connoissance vient d'elle-même, puisqu'il est dans sa nature de connoître par l'intermédiaire des sens. En sorte qu'elle ne peut rien connoître par les sens, que par l'image d'une chose sensible; ce qui fait que toute connoissance qui vient de son fond est proprement réflexe. Il nous reste donc à tirer la ligne de démarcation entre les idées qui viennent des sens et celles qui naissent de l'intellect. Car il est évident que l'intellect commence où finissent les sens. Or, les sens extérieurs ont en eux-mêmes pour objet les êtres matériels généraux et particuliers.

La quiddité d'une chose privée n'offre pas en soi aux sens extérieurs un objet en particulier, puisque cette quiddité est une substance et non un accident; pas plus qu'elle n'est en soi un objet pour l'intellect, à cause de sa matérialité. C'est pourquoi la quiddité d'un être matériel, dans sa spécialité, est l'objet d'une raison individuelle, à qui il appartient de juger des idées particulières, et qui est remplacée par l'instinct naturel chez les bêtes. Cette puissance, par son union avec l'intellect, qui est le siège de la raison même, qui juge des objets en général, participe à cette puissance collective; mais parce qu'elle est une partie de la puissance sensitive, elle ne se sépare pas entièrement de la matière, ce qui fait que son objet propre est une quiddité particulière, matérielle. Non en ce sens que cette puissance puise la matière en soi, puisqu'elle ne peut être connue que par analogie avec la forme, mais parce que la collation de la matière avec la forme, par la matière même individualisée, appartient à cette puissance, comme l'idée de la matière, prise en général, appliquée à une forme particulière, est le fait d'une raison supérieure. D'après ces considé-

duas formas substantiales simul participare. Alium autem modum cognitionis habet a se, in quantum nata est per sensus cognoscere: unde non est cognoscibilis in statu in quo accipitur aliquid per sensum nisi per species rei sensibilis, et ideo omnis cognitio sua de se ipsa proprie est reflexa. Nunc ergo restat ostendere, ubi separatur cognitio sensus et intellectus a se mutuo. Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit, sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia, scilicet et propria habent pro suis per se objectis.

Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens, nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus propter suam materialitatem. Ideo

quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis extimativa naturalis est; quæ potentia per sui conjunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quæ confert de universalibus, participat vim collativam; sed quia pars sensitivæ est, non abstrahit omnino a materia, unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam, sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individualatam spectat ad hanc potentiam, sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam specie, spectat ad rationem superiorem. Ex his facile est videre quomodo materia

rations, il est facile de voir comment la matière est le principe de l'individuation ; c'est ce que nous allons tâcher de démontrer.

Nous devons donc savoir que l'indivisible en nous consiste en deux choses. Car l'indivisible dans les choses sensibles est le dernier terme, dans le genre de la matière, qui ne peut être attribué à aucun autre, et qui même est la première substance, selon ce que dit le Philosophe dans ses Catégories, et le premier fondement de tous les autres êtres. Car la nature de la forme matérielle, ne pouvant pas être ce quelque chose de complet dans sa nature, dont le seul être est incommunicable, est communicable à beaucoup de substances en raison de sa propre nature, mais est incommunicable en raison du suppôt, qui est une espèce de complément dans son genre, qui ne convient pas à toute espèce de formes, comme nous l'avons dit; aussi est-elle communicable, prise en elle-même, ainsi qu'il a été déjà observé. Or, de même qu'il a été dit, elle se communique, en tant qu'elle est reçue dans d'autres êtres; c'est pourquoi elle est communicable en raison de sa nature et peut être reçue dans plusieurs êtres et l'est réellement sous un rapport, puisqu'il y a une relation d'espèce dans tous les indivisibles comme elle. Mais comme elle n'a point d'être propre, ainsi qu'il a été dit, puisque l'être est l'attribut seul du suppôt, comme le Philosophe le démontre dans le septième livre de sa Métaphysique, et comme le suppôt est incommunicable, la forme matérielle se diversifie donc selon le nombre des êtres incommunicables, demeurant toujours la même selon la raison communiquée à plusieurs êtres. Elle est reçue dans la matière, parce qu'elle est matérielle elle-même. D'où il est clair qu'elle retient, par sa nature, l'unité de rapport, en se communiquant, et qu'elle est rendue incommunicable en étant reçue dans la matière. Par là même, en effet, qu'elle est reçue dans

est principium individuationis ; hoc enim intendimus ostendere.

Sciendum est ergo quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibus ipsum ultimum in genere substantiæ, quod de nullo alio prædicatur, immo ipsum est prima substantia secundum Philosophum in *Prædic.*, et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formæ materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum esse est incommunicabile, est multis communicabilis quantum est de ratione sua ; sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid complementum in specie, quod cuilibet formæ non convenit, ut dictum est ; ideo quantum est de ratione sua, communicabilis est, ut dictum est. Communicatio autem sua est, ut dictum est,

per hoc quod recipitur in aliis, ideo quantum est de natura sua, communicabilis est et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, ut patet per Philosophum VII. *Metaph.*, et suppositum incommunicabile est, ut dictum est. Ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia manens una secundum rationem multis communicatam ; sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fun-

la matière, elle devient quelque chose d'indivisible, ce qui est incommunicable et le premier fondement dans le genre de la substance, comme sujet complet de tous ses autres attributs. Dans l'ordre de la génération l'incomplet précède le complet, malgré que le contraire existe dans l'ordre de la perfection. Ce qui est donc le premier sujet de tout dans l'ordre de la génération, qui est incomplet et qui n'est attribué à aucun être de cette espèce, c'est-à-dire la matière sera nécessairement le premier principe de l'être incommunicable qui est le propre de l'indivisible. Il y a autre chose qui sauvegarde en nous la raison de l'individu, je veux dire sa délimitation à certaines portions de temps et de lieu, car son propre à lui est d'être *hic et nunc*, et il doit avoir cette délimitation, en raison d'une quantité déterminée; ce qui fait que la matière sous une quantité déterminée est le principe de l'individuation. En effet, la matière seule est le principe de l'individuation, en tant qu'il est fait abstraction de la raison du premier dans le genre de la substance, qu'il est pourtant impossible de trouver sans corps et sans quantités; aussi disons-nous que la quantité déterminée est le principe de l'individuation, non en ce sens qu'elle produit, d'une façon quelconque, son sujet, qui est la première substance, mais en ce sens qu'elle est sa compagne inséparable, et qu'elle la limite au temps et au lieu. C'est donc par la nature de la matière qu'une chose se particularise; et c'est par la quantité qu'elle tombe sous les sens extérieurs. Mais on peut objecter à ceci que, de sa nature, la matière est générale de même que la forme, puisqu'elle peut être une sous plusieurs formes; en sorte que son universalité peut l'empêcher qu'elle ne soit le premier principe de l'individuation. Mais il faut savoir que la forme ne peut s'appliquer à la matière, à moins qu'elle ne soit particularisée, et qu'elle ne soit délimitée dans une

damentum in genere substantiæ, ut completum aliorum de se prædicabilem subiectum. In via autem generationis semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum e contrario. Illud ergo quod est primum subiectum omnium in via generationis, et incompletum quod de nullo illius generis prædicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui. Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi *hic et nunc*, et hæc determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatæ, et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis. Materia enim sola est principium individuationis, quoad illud in quo salvatur ratio primi in genere substan-

tiæ, quod tamen impossibile est reperire sine corpore et quantitate, et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subiectum suum quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad *hic et nunc*. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiæ; quod autem cadat sub sensu exteriori est per quantitatem. Sed huic objici potest quod materia de sui natura communis est, sicut et forma, cum possit una sub pluribus formis esse, unde hæc communitas sua potest impedire ipsam, ne sit principium primum individuationis. Sed sciendum est quod impossibile est formam uniri materiæ quin sit particularis, et quod eam sequatur quantitas determinata, per quem modum non est ultra communicabilis materia alicui

quantité déterminée, ce qui rend la matière incommunicable, à une autre forme quelconque, parce que cette quantité ne peut se rencontrer avec une autre forme dans les mêmes proportions de délimitation; c'est ce qui fait que la matière n'est pas communicable, comme la forme peut l'être, selon les mêmes lois, ainsi que nous l'avons dit. Car la raison de la matière, sous une certaine forme, diffère de sa raison sous une autre forme, parce que sa raison est déterminée dans les bornes de la quantité, qui a des proportions et des dimensions différentes, selon la diversité des formes auxquelles elle est employée; puisque l'essence de la matière ne se modifie pas selon la diversité des formes, comme sa raison; parce que la raison de la matière n'est pas générale et privée, comme son essence. En effet, la raison de la forme est une dans des matières différentes, bien qu'elle soit diverse par nature; aussi la généralité qu'elle a seulement selon l'essence de sa matière, mais non selon sa raison, n'empêche pas la matière d'être le premier principe de l'individuation. Cependant nous devons faire observer que les accidents ne s'individualisent pas par la matière première, mais par le sujet propre, qui est un être en acte, comme les formes substantielles se particularisent par la matière première, qui est leur sujet. En voilà assez, pour le moment, sur le principe d'individuation.

Fin du vingt-neuvième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur le principe d'individuation.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges,

alteri formæ, quia hæc quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione; et ideo materia non est communicabilis secundum eandem determinationem, sicut forma est, ut dictum est. Ratio enim materiæ sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma, quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quæ in diversa proportione et dimensione requiritur ad diversas formas. Essentia enim materiæ non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua; ratio enim materiæ non est una et communis sicut sua essentia est. Ratio enim formæ in diversis materiis est una, licet secun-

dum esse sit diversa; et ideo communitas secundum essentiam tantum quæ est ipsius materiæ et non secundum rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis. Sed advertendum est quod accidentia non individualantur per materiam primam, sed per subjectum proprium quod est ens actu individualantur, sicut et formæ substantiales per materiam primam, quæ est earum subjectum. Et hæc de principio individuationis ad præsens sufficiunt.

Explicit Opusculum vigesimum nonum divi Thomæ Aquinatis, de principio individuationis.

OPUSCULE XXX.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LES PRINCIPES DE LA NATURE, AU FRÈRE SYLVESTRE.

On appelle être en puissance ce qui peut exister, bien qu'il n'existe pas, comme ce qu'une chose peut être et qu'elle n'est pas dans le fait; ce qui est réellement s'appelle être en acte. Il y a deux espèces d'être, savoir, l'être essentiel ou substantiel d'une chose, par exemple, être homme; et c'est ce qu'on appelle simplement être. Il y a l'être accidentel, comme être un homme blanc, et ceci est l'être, relatif ou *secundùm quid*. Or, l'un et l'autre a quelque chose en puissance. Il y a quelque chose en puissance qui fait qu'un homme est, par exemple, le sperme et le sang menstruel; et quelque chose en puissance pour que le blanc existe, comme l'homme. Cependant ce qui est en puissance à l'égard d'un être accidentel, peut être appelé matière, tel que le sperme de l'homme et l'homme qui a la couleur blanche. Mais il y a cette différence entre les deux, que ce qui est en puissance par rapport à l'être substantiel est appelé matière de laquelle, et ce qui est en puissance par rapport à l'être accidentel est appelé matière dans laquelle. De même, ce qui est en puissance, à l'égard de l'être substantiel, est appelé matière première: et ce qui est en puissance, vis-à-vis de l'être accidentel, est appelé sujet. En effet, le sujet donne l'être à l'accident, c'est-à-dire l'existence, parce que l'accident n'a l'être que par le sujet. Aussi dit-on que les accidents sont dans le sujet, tandis qu'on ne dit point que la forme substantielle

OPUSCULUM XXX.

EJUSDEM DOCTORIS, DE PRINCIPIIS NATURÆ, AD FRATREM SYLVESTRUM.

Quoniam quoddam potest esse, licet non sit, quoddam vero jam est illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia, illud autem quod jam est dicitur esse actu. Sed duplex est esse scilicet esse essentielle, sive esse substantiale rei, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse secundum quid, ad utrumque autem esse, est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia, ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid in potentia ut sit album, ut homo. Tamen illud quod est in potentia ad esse acciden-

tale, potest dici materia, sicut sperma hominis et homo albedinis; sed in hoc differunt, quia illud quod est in potentia ad esse substantiale dicitur materia ex qua, quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima; quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur subjectum. Subjectum enim dat esse accidenti, scilicet existendi, quia accidens non habet esse nisi per subjectum; unde dicitur quod accidentia sunt in subjecto, non autem dicitur quod forma

est dans le sujet. D'après cela, la matière diffère du sujet, parce que le sujet est ce qui n'a pas l'être de ce qui lui est adjoint, mais de ce qu'il a l'être par lui-même. Ainsi, il a l'être complet, comme l'homme n'a point l'être par la blancheur. On dit que la matière a l'être parce que lui est surajouté, parce que d'elle-même elle est un être incomplet, ou plutôt elle n'est nullement un être, comme le dit le commentateur, dans le second livre du traité de l'Ame. En sorte, qu'à proprement parler, la forme donne l'être à la matière, tandis que l'accident ne le donne point au sujet, mais bien celui-ci à l'accident, quoiqu'on prenne quelquefois l'un pour l'autre, c'est-à-dire la matière pour le sujet, et *vice versa*. Et de même qu'on peut appeler matière tout ce qui est en puissance, de même tout ce dont elle tient quelque chose de l'être, qu'il soit accidentel ou substantiel, peut être appelé forme; comme, par exemple, l'homme qui est blanc en puissance, devient blanc en acte par le moyen de la blancheur; et le sperme qui est un homme, en puissance, devient un homme, en acte, par l'adjonction de l'ame. Et comme la forme fait devenir l'homme en acte, dit-on que la forme est un acte. On appelle forme substantielle, ce qui produit l'être substantiel, en acte; et forme accidentelle, ce qui fait l'être accidentel, en acte. Et comme la génération est un mouvement vers la forme, une double génération correspond à une double forme. La génération *simpliciter* correspond à la forme substantielle; et la génération *secundum quid*, à la forme accidentelle. Quand il s'agit de la forme substantielle, on dit qu'une chose est faite, *simpliciter*, comme quand on dit qu'un homme est fait, qu'un homme est engendré. Mais quand survient la forme accidentelle, on ne dit point qu'une chose est faite, *simpliciter*, mais qu'elle est faite de la même façon que quand on dit qu'un homme blanc est fait, on ne dit point

substantialis sit in subjecto; et secundum hoc differt materia a subjecto, quia subjectum est quod non habet esse ex eo quod aliquid ei advenit, sed quod est per se, et habet esse completum, ut homo non habet esse per albedinem; sed materia dicitur quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se esse incompletum, immo nullum esse habet, ut dicit commentator in II. *De anima*; unde simpliciter loquendo, forma dat esse materiæ, accidens autem non dat esse subjecto, sed subjectum accidenti, licet aliquando ponatur unum pro alio, scilicet materia pro subjecto, et e contrario. Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud sive substantiale sive accidentale, potest dici forma, sicut homo cum sit potentia albus, fit per albedinem actu albus,

et sperma cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia in forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus; quod autem facit esse actu substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. Et quia generatio est motus ad formam, duplici formæ respondet duplex generatio. Formæ substantiali respondet generatio simpliciter; formæ accidentali respondet generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter, sicut dicimus homo fit, vel homo generatur; quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc, sicut quando homo fit albus non dicitur simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album; et huic duplici generationi

simplement qu'un homme est fait ou engendré, mais qu'un homme est fait ou engendré blanc. On oppose une double corruption à cette double génération, savoir : simplement et *secundum quid*. Or, la génération et la corruption *simpliciter*, n'existe que dans le genre de la substance, mais la génération et la corruption relatives, ou *secundum quid*, existent dans tous les autres genres. Et comme la génération est une espèce de passage du non-être, ou d'un non-être antérieur à un être actuel ou à l'être, la corruption doit être au contraire le passage d'un être à un autre être, ou de l'être au non-être, ou au néant. Mais la génération ne sort point de toute espèce de non-être, mais d'un non-être qui est être en puissance, comme par exemple, une statue d'une masse de métal, qui est une statue en puissance, mais non en acte. Or, pour qu'il y ait génération, il faut trois choses, savoir : l'être en puissance, qui est la matière : le non-être en acte, qui est la privation : et ce qui réduit en acte, qui est la forme. Ainsi, quand on tire une statue d'une masse de cuivre, le métal qui est en puissance pour la forme de la statue, est la matière; et ce qui est informe et sans figure est l'absence ou la privation de l'être; et la figure qui fait que le métal est une statue, s'appelle la forme, mais non la forme substantielle, parce que le cuivre, avant l'adjonction des formes, a l'être en acte, lequel ne dépend pas de la figure qu'on lui donne, laquelle n'est qu'une forme accidentelle. Car toutes les formes produites artificiellement, sont accidentelles. En effet, l'art ne s'exerce que sur un objet constitué en être parfait par la nature. Il y a donc trois principes de la nature, savoir : la matière, la forme et la privation. La forme est ce par quoi s'opère la génération; les deux autres, ce d'où se tire la génération. En sorte que la matière et la privation sont la même chose à l'égard du sujet, mais elles diffèrent en raison, car le brutal bronze est une matière informe, avant d'être

opponitur duplex corruptio, scilicet simplex et secundum quid. Generatio vero et corruptio simpliciter non sunt nisi in genere substantiæ; generatio vero et corruptio secundum quid sunt in omnibus aliis generibus. Et quia generatio est quædam mutatio de non esse, vel de non ante ad esse, vel ad ens, e contrario autem corruptio debet esse de esse, vel ente ad non esse, vel non ens. Non autem ex quolibet non esse fit generatio, sed ex non ente quod est ens in potentia, sicut idolum ex cupro, quod est idolum in potentia, et non actu. Ad hoc autem quod sit generatio, tria requiruntur, scilicet ens in potentia, quod est materia; et non esse actu, quod est privatio; et id per quod fit actu, quod est forma. Sicut quando ex cupro fit ido-

lum, cuprum quod est in potentia ad formam idoli, est materia, hoc autem quod est infiguratum sive indispositum, est privatio; figura autem a qua dicitur idolum, est forma, non autem forma substantialis, quia cuprum ante adventum figuræ habet esse actu, et ejus esse non dependet ab illa figura, sed est forma accidentalis. Omnes enim formæ artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur, nisi circa id quod jam constitutum est in esse perfecto a natura. Sunt igitur tria principia naturæ, scilicet materia, et forma, et privatio, quorum, scilicet forma, est id propter quod fit generatio; alia duo sunt ex parte ejus ex quo est generatio: unde materia et privatio sunt idem subjecto, sed differunt ratione. Idem enim est æs,

travaillée, sont la même chose; mais c'est pour des raisons différentes que l'un est appelé bronze et l'autre matière informe; en sorte que la privation est appelée principe, non en soi, mais par accident, parce qu'elle coïncide avec la matière, comme nous avons dit que c'est par accident qu'un médecin bâtit des maisons. Car ce n'est pas parce qu'il est médecin, mais parce qu'il bâtit une maison, qu'il coïncide avec le même sujet, dans la personne du médecin. Il y a deux espèces d'accidents, savoir: un nécessaire qui est inséparable de son objet, comme l'action du rire dans l'homme; et le non nécessaire, comme la blancheur dans l'homme. En sorte que, malgré que la privation soit un principe par accident, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas nécessaire pour la génération, parce que la matière n'est jamais dépouillée de privation. En effet, tant qu'elle est sous une forme, elle est dépourvue d'une autre, et en sens inverse. De même què dans le feu il y a privation d'air et dans l'air il y a privation de feu.

Il faut savoir que puisque la génération se tire du non-être, nous ne disons pas que la négation soit un principe, mais seulement la privation, parce que la négation ne détermine point le sujet. La vue ne peut être affirmée du non-être: par exemple, on ne peut pas dire qu'une chimère voit, ainsi qu'on ne peut pas dire que les êtres qui ne sont pas nés ne jouissent de la vue, pas plus qu'on ne peut le dire des pierres. La privation ne s'affirme que d'un sujet déterminé, dans lequel a été créée une aptitude, comme on n'affirme la cécité que des êtres qui ont été créés pour jouir de la vue. Et comme la génération ne s'opère que du non-être absolu, ou *simpliciter*. et du non-être qui est dans un sujet déterminé, mais non dans tous; car on ne fait pas sortir du feu de tout ce qui n'est pas du feu, mais de telle matière qui n'est pas du feu, mais qui est destinée par sa nature à devenir la forme du feu; de même, dit-on, que la privation est un principe et

et infiguratum ante adventum formæ, sed ex alia ratione dicitur æs, et ex alia infiguratum: unde privatio dicitur principium non per se, sed per accidens, quia scilicet coincidit cum materia, sicut dicimus quod est per accidens quod medicus ædificat. Non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod domifactor est, quod coincidit in medico in eodem subjecto. Sed duplex est accidens, scilicet necessarium, quod non separatur a re, sicut risibile homini, et non necessarium quod separatur, sicut album ab homine. Unde licet privatio sit principium per accidens, non tamen sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia privatione nunquam denudatur. In quantum enim est sub una forma, habet privationem alte-

rius, et e contrario, sicut in igne est privatio aeris, et in aere est privatio ignis.

Est sciendum quod cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio; quia negatio non determinat subjectum. Non videre enim potest dici etiam de non entibus, ut chimera non videt; et iterum de entibus quæ non sunt nata habere visum, sicut de lapidibus; sed privatio non dicitur nisi de determinato subjecto, in quo scilicet natus est fieri habitus, sicut cæcitas non dicitur nisi de his quæ sunt nata videre. Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subjecto, et non in quolibet, sed in determinato, non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne, circa quem

non une négation, avec cette différence, que les autres sont des principes en être et en puissance. Car pour qu'il y ait une statue il faut qu'il y ait du bronze et qu'ensuite on y ajoute les formes d'une statue. Et ensuite, quand elle est devenue statue, il faut encore ces deux choses; mais la privation est un principe en puissance et non dans l'être, car pour qu'elle devienne statue il faut d'abord qu'elle ne le soit pas. Car si elle l'étoit, elle ne pourroit pas être façonnée en statue, car tout ce qui est fait ne l'est que par voie successive de temps et d'action; mais dès lors qu'elle est statue, il n'y a plus privation de statue; parce qu'il ne peut y avoir, en même temps, affirmation et négation, pas plus que privation et possession. Ainsi la privation est un principe par accident, les autres, au contraire, sont des principes par eux-mêmes.

Il est donc évident de tout ce que nous avons dit, que la matière diffère en raison, par elle-même, de la forme et de la privation. Car la matière est le sujet en qui on suppose la forme et la privation, comme on comprend dans le bronze la forme et l'informe. Il arrive cependant que l'on comprend la matière tantôt avec privation, tantôt sans privation, de même que le bronze en tant que matière d'une statue, n'implique pas l'idée de privation, parce que de ce que je nomme du bronze, on ne suppose pas un objet sans forme et sans figure. Tandis que la farine, qui est la matière du pain, implique en soi la privation de la forme du pain, car qui dit farine, dit un être informe ou un désordre opposé à la forme du pain. Et comme dans la génération la matière ou le sujet reste, tandis que la privation disparaît, ainsi que le composé de matière et de privation, la matière qui n'implique point de privation, est permanente, et celle qui l'implique, est transitoire.

On doit savoir qu'une certaine matière a la composition de la forme, comme le bronze, puisqu'il est matière relativement à une statue, car

nata sit fieri forma ignis, ideo dicitur quod privatio est principium et non negatio; sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri. Ad hoc enim quod fiat idolum, oportet quod sit æs et quod ulterius sit figura idola; et iterum quando est jam idolum, oportet hæc duo esse, sed privatio est principium in fieri, et non in esse, quia dum fit idolum, oportet quod non sit idolum. Si enim esset, non fieret, quia quicquid fit; non est nisi in successivis, ut in tempore et motu, sed ex quo jam idolum est, non est ibi privatio idoli; quia affirmatio et negatio non sunt simul, similiter nec privatio et habitus. Item, privationem principium per accidens, ut supra expositum, alia vero sunt principia per se.

Ex dictis ergo patet quod materia per se differt a forma et privatione secundum ra-

tionem. Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio; sicut in cupro intelligitur forma et infiguratum; quandoque tamen materia denominatur cum privatione, quandoque sine privatione, sicut æs cum fit materia idoli non importat privationem, quia ex hoc quod dico æs, non intelligitur indispositum, sive infiguratum; sed farina cum sit materia respectu panis, importat in se privationem formæ panis, quia ex hoc quod dico farina, significatur indispositum, sive inordinatio opposita formæ panis. Et quia in generatione materia, sive subjectum permanet, privatio vero non, nec compositum ex materia et privatione, ideo materia quæ non importat privationem, est permanens, quæ autem importat est transiens. Et est sciendum, quod quædam materia habet compositionem formæ sicut æs, cum sit

il est un composé de matière et de forme ; aussi n'est-il point appelé matière première , puisqu'il a une forme. La matière qui est conçue sans forme aucune et sans privation, mais qui peut être soumise à la forme et à la privation, reçoit le nom de matière première, parce que hors d'elle il n'y a point d'autre matière, on l'appelle en grec *ἄλγ*, c'est-à-dire chaos ou confusion. Et comme on ne connoît et on ne définit un objet que par sa forme, la matière première ne peut être ni connue en soi, ni définie, mais seulement par comparaison avec la forme, de telle sorte que, lorsqu'on dit qu'une chose est une matière première, on veut dire qu'elle se prête à toutes les formes et à toutes les privations, comme elle se prête à la forme d'une statue et à tout ce qui est informe ; c'est celle-là qu'on appelle simplement matière première. On peut encore dire qu'une chose est matière première à l'égard d'un certain genre, comme, par exemple, l'eau à l'égard des liquides, malgré qu'elle ne soit pas matière première simplement, parce qu'elle est un composé de matière et de forme, ce qui lui donne la qualité de matière première. Il est encore bon de savoir que la matière première ainsi que la forme, ne sont assujetties ni à la génération, ni à la corruption, parce que toute génération se tire d'une chose à une autre. Or, ce dont se tire la génération est la matière, et ce à quoi se rapporte la génération, est la forme. Aussi, si la matière et la forme étoient engendrées, la matière seroit engendrée de la matière et la forme de la forme, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. En sorte qu'à proprement parler, la génération ne se tire que d'un composé. Il faut encore remarquer que la matière est une, en nombre, dans toutes les créatures ; ce qui doit s'entendre de deux manières, c'est-à-dire qu'elle a une forme déterminée, en nombre, par exemple, *Sortes*. On ne dit point que la matière première soit une

materia respectu idoli, ipsum tamen æs est compositum ex materia et forma, et ideo æs non dicitur materia prima, quia habet formam. Illa autem materia quando intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed est subjecta formæ et privationi, dicitur materia prima propter hoc quod ante ipsam non est materia alia, et hæc etiam dicitur *ἄλγ*, hoc est chaos vel confusio, græce. Et quia omnis diffinitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se diffiniri nec cognosci, sed per comparisonem ad formam, ut dicatur quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes, sicut est ad idolum et infiguratum, et hæc dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicujus generis, sicut aqua respectu liquabilium, quæ tamen non est

prima simpliciter, quia est compositum ex materia et forma, unde habet materiam priorem. Et sciendum est quod materia prima, et etiam forma non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. Id autem ex quo est generatio, est materia; id autem ad quod est generatio, est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiam esset materia, et formæ esset forma, et sic in infinitum. Unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo. Sciendum est etiam quod materia prima dicitur una numero in omnibus; sed unum numero dicitur duobus modis, scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut *Sortes*; et hoc modo materia prima non dicitur una numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine disposi-

en nombre dans ce sens, puisqu'elle n'a aucune forme en elle. On dit encore qu'une chose est une en nombre, parce qu'elle n'a pas les conditions qui la diversifient numériquement, et, en ce sens, on dit qu'elle est matière première une en nombre, parce qu'on la conçoit en dehors des conditions qui la différentient numériquement, ou bien desquelles elle tire sa différence numérique. Faisons observer encore, que malgré que la matière n'ait, dans sa raison, ni forme, ni privation, comme il n'y a dans le bronze ni forme ni informe, la matière n'est cependant jamais dénuée de forme ni de privation ; car elle est tantôt sous une forme et tantôt sous une autre, mais elle ne peut jamais en avoir une par elle-même, puisqu'elle n'a point de forme dans sa raison. Elle ne peut en avoir en acte, puisque l'être en acte est impossible sans la forme; il n'est possible qu'en puissance, c'est pourquoi donc, tout ce qui est en acte ne peut être appelé matière première.

Il s'ensuit donc évidemment de tout ce que nous avons dit, qu'il y a trois principes de la nature, savoir : la matière, la forme et la privation ; mais tous trois sont incapables de génération. Car ce qui est en puissance ne peut se réduire soi-même en acte; comme par exemple, le cuivre, qui est en puissance relativement à une statue, ne peut se faire lui-même statue, mais il lui faut une main qui fasse sortir la forme d'une statue, de sa puissance en acte. La forme ne peut pas davantage se faire passer de la puissance à l'acte; et je parle de la forme générale, que nous disons être le terme de la génération. Car la forme ne subsiste que dans une œuvre complètement achevée; mais ce qui se fait, est en puissance, pendant que l'œuvre s'accomplit. Il faut donc, outre la matière et la forme, qu'il y ait un principe qui agisse; et c'est ce que nous appelons cause efficiente, motrice, ou active, d'où part le principe d'action. Et parce que, comme le dit Aristote, dans le second livre de sa Métaphysique, « tout ce qui agit

tionibus quæ faciunt differre secundum numerum, et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus quæ faciunt differre numero, vel a quibus est differentia in numero. Sciendum etiam quod licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, sicut in ratione æris non est figuratum vel infiguratum, materia tamen nunquam denudatur a forma et privatione. Quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia, per se autem nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, cum esse actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia; et ideo quidquid est in actu non potest dici materia prima.

Ex dictis ergo patet tria esse principia naturæ, scilicet materiam, formam et privationem; sed non sunt hæc sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum, sicut cuprum quod est in potentia ad idolum, non facit se idolum, sed indiget operante ad hoc quod forma idoli exeat de potentia in actum. Forma etiam non potest se extrahere de potentia in actum, et loquor de forma generali, quam dicimus esse terminum generationis: quod autem operatur, est in fieri, dum res fit. Oportet ergo præter materiam et formam aliquid principium esse quod agat; et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus. Et quia, ut dicit Aristoteles in II. *Metaphys.*, « omne quod agit

ne se meut que dans un but, » il est nécessaire qu'il y ait un quatrième principe, c'est-à-dire le but que se propose celui qui agit, et c'est ce qu'on appelle, la fin. Il faut remarquer que, bien que tout agent, soit naturel ou raisonnable, tende à un but, il ne s'ensuit pas qu'il ait la connoissance de cette fin, ou qu'il la raisonne. La connoissance de la fin est nécessaire dans les agents, dont les actions sont déterminées, mais elles s'en éloignent, comme sont les agents libres; c'est pourquoi il est indispensable qu'ils connoissent la fin vers laquelle ils doivent diriger leurs actions. Mais les agents naturels ont des actions déterminées; aussi n'est-il point nécessaire de chercher les moyens qui tendent à la fin. Avicenne propose l'exemple d'un joueur de guitare, qui n'a pas besoin de délibérer pour savoir quelle corde il faut toucher, parce que ceci est déterminé dans son esprit, sans quoi, il y auroit interruption entre chaque note, ce qui seroit désagréable. On voit que l'agent libre doit plus réfléchir que l'agent naturel. Cela se démontre par une preuve à *majori*; en effet, si l'agent libre, qui doit en effet réfléchir davantage, agit cependant quelquefois sans réflexion, à plus forte raison l'agent naturel. Donc il peut arriver que l'agent naturel tende à son but, sans qu'il y réfléchisse; et cette tendance n'est autre chose qu'une inclination naturelle à quelque chose. Nous avons donc démontré qu'il y a quatre causes, savoir : la matérielle, l'efficiente, la formelle et la finale.

Quoiqu'on dise indifféremment principe ou cause et que l'on prenne l'un pour l'autre, comme on le voit dans le V^e livre de la Métaphysique, Aristote établit cependant, dans son traité de Physique, quatre causes et trois principes. Les causes sont extrinsèques ou intrinsèques. La privation n'est point comprise au nombre des causes, parce qu'elle est un principe par accident, ainsi que nous l'avons fait observer; et

non agit nisi intendendo aliquid, » oportet esse aliud quartum, id scilicet quod intenditur ab operante, et hoc dicitur finis. Et sciendum quod licet omne agens tam naturale quam voluntarium intendat finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine. Cognoscere autem finem est necessarium in his quorum actiones sunt determinatæ, sed se habent ad opposita sicut sunt agentia voluntaria; et ideo oportet quod cognoscant finem, per quem suas actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatæ: unde non est necessarium eligere ea quæ sunt ad finem, et ponit exemplum Avicenna de citharedo, quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatæ apud ipsum: alioquin esset inter percussiones mora, quod esset abso-

num. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a *majori*, quod si agens voluntarie, de quo magis videtur, non deliberat aliquando, ergo nec agens naturale. Ergo possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem, et hoc intendere nihil aliud est quam habere naturalem inclinationem ad aliquid. Ex dictis patet, quod sunt quatuor cause, scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis.

Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur V. *Metaphys.*, tamen Aristoteles in libro *Physic.* ponit quatuor causas et tria principia: causas enim accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis. Materia autem et forma dicuntur intrinsecæ rei, eo quod sunt partes constituentes rem. Efficiens autem

quand nous disons qu'il y a quatre causes, nous entendons des causes par elles-mêmes, auxquelles cependant se réunissent les causes accidentelles, parce que tout ce qui est accidentel est renfermé dans ce qui est par soi. Et malgré qu'Aristote confonde les principes avec les causes, dans le I^r livre de son traité de Physique, comme il le répète dans le V^e de sa Métaphysique, on appelle proprement principe, les causes extérieures, et élément, les causes qui font partie essentielle de l'objet, c'est-à-dire les causes intrinsèques; on applique aux deux le mot cause et souvent néanmoins on prend l'un pour l'autre. En effet, on peut dire que toute cause est principe et que tout principe est cause. Cependant le mot cause semble dire plus que le mot principe, pris en général, parce que ce qui est principe, soit qu'il soit accompagné d'un être qui est sa conséquence, ou non, peut être principe, comme on dit que le coutelier est le principe de ce canif, parce qu'il n'est tel que par le fait de l'ouvrier. Mais quand on dit qu'une chose passe du blanc au noir, on veut dire que le blanc est le principe de ce changement; et généralement, tout ce par quoi le mouvement est communiqué, est appelé principe. Cependant, le blanc n'est pas le sujet de l'être duquel suit, comme conséquence, l'être d'un objet postérieur, c'est-à-dire du noir. On appelle seulement cause, le principe duquel vient l'être d'un objet postérieur. Ce qui fait qu'on appelle cause d'un être ce qui en produit un autre. C'est pourquoi on ne peut pas donner le nom de cause en soi, au principe qui communique le mouvement, bien qu'on lui donne celui de principe. Voilà la raison pour laquelle la privation est rangée au nombre des principes, au lieu de l'être parmi les causes, parce que la privation est ce par quoi commence la génération. Pourtant, on peut encore l'appeler cause par accident, en tant qu'elle

et finalis dicuntur extrinsecæ, quia sunt extra rem, sed per principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est; et cum dicimus quatuor esse causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen omnes causæ per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Et licet Aristoteles ponat principia pro causis intrinsecis in I. *Physic.*, unde, ut dicitur V. *Metaphys.*, principium proprie dicitur de causis extrinsecis, elementum vero de causis quæ sunt partes rei, scilicet de causis intrinsecis, causa vero de utrisque, tamen aliquando ponitur unum pro alio. Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa; sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id

quod est principium, sive ex eo consequatur esse posterioris, sive non, potest esse principium, sicut faber dicitur principium cultelli, quia ex ejus operatione cultelli est esse. Sed quando aliquid movetur de albedine in nigredinem, dicitur quod albedo est principium illius motus, et universaliter omne id a quo incipit motus, dicitur principium: tamen albedo non est id ex cuius esse consequitur esse posterioris, scilicet nigredinis; sed causa solum dicitur de illo principio ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est id ex cuius esse consequitur aliud; et ideo illud principium a quo incipit motus, non potest dici per se causa, etsi dicatur principium: et propter hoc privatio ponitur inter principia, et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio; sed potest dici etiam causa per accidens, in quantum

coïncide avec la matière, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

On appelle proprement élément les causes qui entrent dans la composition d'un objet, et qui sont purement matérielles; et encore, non pas toutes les causes matérielles, mais seulement celles qui entrent dans la composition primitive de l'objet. Ainsi, on ne dit pas que les membres sont les éléments de l'homme, parce que beaucoup d'autres choses entrent dans leur composition; mais on dit que la terre et l'eau sont des éléments, parce qu'ils ne sont point composés d'autres corps, et qu'ils sont au contraire la base de la composition des corps naturels. C'est pour cela qu'Aristote dit dans le cinquième livre de sa Métaphysique, « qu'un élément est ce qui fait la base de la composition d'un corps, qui est en lui et ne s'étend point d'après la forme. » Expliquons cette définition : première partie, c'est-à-dire, « ce qui fait la base de la composition d'un corps; » cela s'entend par ce que nous avons déjà dit. Deuxième partie : « Et qui est en lui : » ceci marque la différence de cette partie de la matière que la génération détache du tout par la corruption, de même que le pain est la matière du sang, mais qui ne le produit qu'autant qu'il est corrompu et par-là ne reste point dans le sang, ce qui fait qu'on ne peut pas dire que le pain est l'élément du sang. Mais il faut qu'il subsiste quelque partie des éléments, puisqu'ils ne sont pas entièrement corrompus, comme on le dit dans le traité de la Génération. Troisième partie : « Et ne s'étend point selon la forme, » c'est-à-dire la figure; ce qui est dit pour expliquer la différence des objets, dont la forme ou l'espèce se compose de différentes parties; par exemple les mains, qui se composent de chair et d'os, qui diffèrent d'espèce. Mais un élément ne se divise pas en différentes parties, d'après l'espèce, comme l'eau, dont chaque partie est de l'eau. Car il n'est pas nécessaire, pour l'essence

coincidit cum materia, sicut supra dictum est.

Elementum autem non proprie dicitur nisi de causis ex quibus est compositio rei, quæ proprie sunt materiales; et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio: sicut non dicimus quod membra sint elementa hominis, quia membra etiam componuntur ex aliis; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium. Unde Aristoteles, V. *Metaphys.*, dicit quod « elementum est ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam. » Expositio primæ particulae, scilicet « id ex quo componitur res primo, » patet per ante dicta. Secunda particula, scilicet « et est in ea, » ponitur ad diffe-

rentiam illius materiæ quæ ex toto corripitur per generationem, sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis, unde panis non remanet in sanguine, unde non potest dici panis elementum sanguinis, sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non omnino corrumpantur, ut dicitur in lib. *De generatione*. Tertia particula, scilicet « et non dividitur secundum formam, » id est speciem, ponitur ad differentiam eorum quæ habent partes diversas in forma, id est in specie, sicut manus, cujus partes sunt caro et ossa, quæ differunt secundum speciem; sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cujus quælibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi, ut non dividatur per quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum formam, et si etiam

d'un élément, qu'il ne se divise pas par quantité, mais il suffit qu'il ne se divise pas selon la forme, et quand même il ne se diviseroit pas, il est encore appelé élément, comme les lettres de l'alphabet sont les éléments des mots. Ce que nous venons de dire, que le principe est plus, en un sens, que la cause, et celle-ci plus que l'élément, c'est ce que dit le commentateur dans le V^e livre de la Métaphysique.

Etant donc qu'il y ait plusieurs genres de causes, il faut savoir qu'il peut y avoir plusieurs causes du même objet, par exemple une statue dont le métal est la cause, et l'artisan comme cause efficiente, et le métal comme matière. Il peut être que la même cause produise des effets contraires; par exemple, le pilote est la cause du salut et de la perte d'un navire, de l'un par sa présence, et de l'autre par son absence, comme dit le Philosophe dans le second livre de son traité de Métaphysique. Il faut savoir encore qu'une même chose peut être cause et effet, non pas sous le même rapport, mais diversement; par exemple, la promenade est la cause de la santé, en qualité de cause efficiente, mais la santé est la cause de la promenade, comme fin. Car la promenade est quelquefois la cause de la santé, et faite en vue de la santé; et le corps est la matière de l'ame et l'ame la forme du corps. On dit que l'efficient est cause, par rapport à la fin, celle-ci n'étant en acte que par l'opération de l'agent, et la fin est appelée cause de l'efficient, puisqu'il n'agit qu'en vue de la fin. En sorte que celui-ci est cause de ce qui est la fin, par exemple la promenade, pour procurer la santé; il ne fait pourtant pas que la fin soit la fin; aussi il n'est pas la cause de la causalité de la fin, c'est-à-dire qu'il ne fait pas que la fin soit la cause finale, comme le médecin fait que la santé soit en acte, sans faire cependant que la santé soit la fin. La fin n'est point encore la cause de ce qui est l'efficient, mais elle est la cause que

nullo modo dividatur, dicitur elementum sicut literæ sunt elementa dictionum. Patet ergo ex dictis quod principium aliquo modo est plus quam causa, et causa in plus quam elementum. Et hoc est quod dicit commentator in V. *Metaphys.*

Viso autem quod sunt quatuor genera causarum, sciendum est quod non est possibile quod idem habeat plures causas, ut idolum cujus causa est cuprum, et artifex ut efficiens, cuprum autem ut materia. Nec est impossibile ut idem sit causa contrariorum, sicut gubernator est causa salutis navis et submersiois, sed hujus per suam absentiam, illius per suam presentiam, ut dicit Philosophus II. *Physicor.* Sciendum est etiam quod non est impossibile ut aliquid idem sit causa et causatum, non quidem respectu ejusdem, sed diversimode, ut ambulatio est aliquando

causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis. Deambulatio enim est aliquando causa sanitatis, et propter sanitatem, et etiam corpus est materia animæ, anima vero forma corporis. Efficiens vero dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis; sed finis dicitur causa efficiens, cum efficiens non operetur nisi per intentionem finis: unde efficiens est causa illius quod est finis, ut puta deambulatio, ut sit sanitas, non tamen facit finem esse finem; et ideo non est causa causalitatis finis, id est, non facit finem esse causam finalem, sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis etiam non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens. Sanitas enim facit medicum esse medicum, et dico de sanitate quæ fit operante medico,

l'efficient soit l'efficient. Car la santé fait que le médecin est médecin, et je dis la santé, qui s'opère par le moyen du médecin, mais elle fait que le médecin est efficient. De même il fait que la matière est matière, et que la forme est forme, puisque la matière ne reçoit la forme qu'en vue de la fin, et que la forme ne perfectionne la matière que pour la fin. C'est ce qui fait dire que la fin est la cause des causes, parce qu'elle est la cause de la causalité de toutes les causes. On dit aussi que la matière est la cause de la forme, en tant que la forme n'existe que dans la matière. Et de même la forme est la cause de la matière, en tant que la matière n'a l'être en acte que par la forme. On dit en effet que la forme et la matière sont relatives l'une à l'égard de l'autre, comme il est écrit au second livre du traité de Physique. On dit aussi qu'elles sont à leur composé ce que la partie est au tout, et comme le simple au composé, et celui-ci à ses différentes parties. Mais comme toute cause, en tant que cause, est naturellement antérieure à son effet, il faut savoir que l'antériorité s'entend de deux manières, comme le dit Aristote dans le troisième livre du traité de l'Âme. C'est à cause de la diversité de ces deux modes que l'on peut dire qu'une chose est antérieure et postérieure à l'égard d'une même chose, et cause et effet. On dit en effet qu'une chose est antérieure à l'autre, par la génération et par le temps, et encore par la substance et par le complément. Car, puisque l'action de la nature procède de l'imparfait au parfait et de l'incomplet au complet, l'imparfait précède le parfait par la génération et par le temps, mais l'imparfait est antérieur au parfait, par la substance. De même qu'il est permis de dire que l'homme est antérieur à l'enfant par la substance et le complément, quoique l'enfant soit antérieur à l'homme, par la génération et par le temps. Mais quoique, en général, l'imparfait précède le parfait et la puissance l'acte,

sed facit quod medicus sit efficiens : unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficientem esse efficiens. Et similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi propter finem, et forma non perficit materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis : materia etiam dicitur causa formæ in quantum forma non est nisi in materia ; et similiter forma est causa materiæ in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur II. *Physicor.* Dicuntur etiam relativa ad compositum sicut pars ad totum, et sicut simplex ad compositum, et similiter compositum dicitur ad partes. Sed quia omnis causa, in quantum est causa, est naturaliter

prior suo causato, sciendum est quod prius dicitur duobus modis, ut dicit Aristoteles in III. *De anima*, per quorum diversitatem potest dici aliquid prius et posterius respectu ejusdem, et causa et causatum. Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum substantia et complemento. Cum enim operatio naturæ procedat ab imperfecto ad perfectum, et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto, scilicet generatione et tempore, sed perfectum est prius imperfecto substantia : sicut potest dici quod vir est ante puerum secundum substantiam et complementum, sed puer est ante virum generatione et tempore. Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto, et potentia actu, considerando quod in uno et eodem prius est imperfectum quam perfectum, et potentia quam actus,

en considérant que sous un seul et même rapport l'imparfait précède le parfait et la puissance l'acte, à proprement parler cependant, il est nécessaire que l'acte et le parfait soient antérieurs, parce que, ce qui réduit la puissance à l'acte, est fait, et ce qui perfectionne l'imparfait est parfait.

La matière est bien antérieure à la forme par la génération et le temps, car le sujet est antérieur à l'adjectif qui lui est donné, mais la forme est antérieure à la matière par la substance et le complément, car la matière n'a la faculté d'être complément que par la forme. De même, la cause efficiente est antérieure à la fin, par la génération et le temps, puisque c'est l'efficient qui conduit à la fin, mais elle est antérieure à l'efficient, en tant qu'efficient, par la substance et le complément, puisque l'action de l'efficient n'est complète que par la fin. Donc, ces deux causes, bien que matérielle et efficiente, sont antérieures par voie de génération, mais la forme et la fin le sont par voie de perfection.

Il faut remarquer qu'il y a deux nécessités : l'une absolue et l'autre conditionnelle. La nécessité absolue est celle qui procède des causes premières dans la voie de la génération, qui sont la matière et l'efficient, comme la nécessité de la mort qui tire sa source de la matière et de la nature des éléments opposés dont nous sommes formés. On appelle absolue celle qui ne connaît pas d'obstacles; elle est aussi appelée nécessité de la matière. La nécessité conditionnelle procède des causes postérieures de la génération, c'est-à-dire de la forme et de la fin; de même que nous disons qu'il est nécessaire qu'il y ait conception pour qu'un homme soit engendré. On appelle celle-ci conditionnelle, parce qu'il n'est pas absolument nécessaire qu'une femme conçoive, mais seulement conditionnellement, c'est-à-dire pour qu'un homme soit engendré; et c'est ce qu'on appelle nécessité de fin. Il faut faire observer que trois causes peuvent concourir au

simpliciter tamen loquendo oportet actum et perfectum prius esse, quia quod reducit potentiam ad actum; actum est, et quod perficit imperfectum, perfectum est. Materia quidem est prior forma generatione et tempore. Prius enim id cui aliquid advenit, quam id quod advenit; sed forma est prior materia substantia et complemento, quia materia non habet esse completum nisi per formam. Similiter etiam efficiens est prius siue generatione et tempore, cum ab efficiente fiat motus ad finem; sed finis est prior efficiente in quantum est efficiens substantia et complemento, cum actio efficientis non compleatur nisi per finem. Ergo istæ duæ causæ, scilicet materialis et efficiens sunt prius per viam generationis, sed forma et finis sunt prius per viam perfectionis.

Et notandum quod duplex est necessitas, absoluta et conditionalis. Necessitas quidem absoluta est quæ procedit a causis prioribus in viam generationis, quæ sunt materia et efficiens, sicut necessitas mortis quæ provenit ex materia et dispositione contrariorum componentium; et hæc dicitur absoluta quæ non habet impedimentum, dicitur etiam necessitas materiæ. Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet forma et fine: sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem, si debeat generari homo. Et ista dicitur conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione, scilicet si debeat generari homo, et hæc dicitur necessitas finis. Et notandum quod tres causæ possunt inci-

même but, savoir : la forme, la fin et l'efficient, comme on le voit dans la génération. En effet, le feu produit le feu ; donc le feu est la cause efficiente, en tant qu'il produit le feu. Et de même le feu est la cause formelle, en tant que réduisant en acte ce qui étoit en puissance; et encore ainsi, la fin, en tant que les opérations de l'agent le produisent, et en tant qu'il est dans l'intention de l'agent. Il y a aussi une double fin, c'est-à-dire celle de la génération et celle de la chose engendrée, comme le prouve la production du canif. Car la forme du canif est la fin de la génération. Mais l'action de couper, qui est le fait du canif, est la fin de ce qui est produit, c'est-à-dire du canif. Or, la fin de la génération coïncide avec les deux causes que nous avons nommées, savoir : quand la génération s'opère par un être semblable à son produit, comme l'homme qui engendre l'homme, une olive une autre olive, ce qui ne peut s'entendre de la fin de l'objet engendré. Il faut savoir néanmoins que la fin coïncide avec la forme dans le même nombre, parce qu'elle est la même chose en nombre, ce qui est la forme de l'objet engendré et la fin de la génération. Mais elle ne coïncide pas avec la cause efficiente, dans la même chose en nombre, mais dans la même par l'espèce. Car il est impossible que l'agent et le fait soit un en nombre, mais ils peuvent l'être en espèce : ce qui fait que quand un homme engendre un homme, celui qui engendre et celui qui est engendré sont différents en nombre, mais un en espèce. La matière ne coïncide pas avec les autres, et étant un être en puissance, elle a la raison de l'imparfait ; tandis que les autres causes étant en acte, ont la raison du parfait. Or, le parfait et l'imparfait ne coïncident pas ensemble.

Après avoir dit qu'il y avoit quatre causes, savoir : l'efficiente, la formelle, la matérielle et la finale, il nous reste à exposer ce que

dere in unum, scilicet forma, finis et efficiens, sicut patet in generatione; ignis enim generat ignem: ergo ignis est causa efficiens in quantum generat; et iterum ignis est causa formalis, in quantum facit esse actu quod prius erat in potentia; et iterum finis est in quantum terminantur ad ipsum operationes agentis, et in quantum est intentus ab agente. Sed duplex est finis, scilicet generationis et rei generatæ, sicut patet in generatione cultelli. Forma enim cultelli est finis generationis; sed incidere, quod est operatio ipsius cultelli, est finis generati scilicet cultelli. Finis autem generationis coincidit cum duabus dictis causis, aliquando scilicet quando fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem, et oliva olivam, quod non potest intelligi de fine rei generatæ. Sciendum tamen quod finis incidit cum

forma in idem numero, quia est idem numero, quod est forma generati et finis generationis; sed cum efficiente non incidit in idem numero, sed in idem specie. Impossibile est enim ut faciens et factum sint idem numero, sed possunt esse idem specie: unde quando homo generat hominem, homo generans et generatus sunt in numero diversi, sed idem specie. Materia autem non coincidit cum aliis, et quia materia ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti; sed aliæ causæ cum sint actu, habent rationem perfecti: perfectum autem et imperfectum non coincidunt in idem.

Viso ergo quod quatuor sunt causæ, scilicet efficiens, formalis, materialis et finalis, sciendum est quod quælibet ipsarum causarum dicitur multis modis. Dicitur enim aliquid causa per prius, aliquid causa

chacune est en particulier. On dit en effet qu'une chose est cause antérieure et une chose cause postérieure, comme on dit que l'art de guérir et le médecin sont la cause de la santé. L'art du médecin est cause de priorité et le médecin est cause de postériorité; de même dans la cause formelle et dans les autres. Mais il faut faire observer que tout effet doit être toujours ramené à la cause première. Par exemple, si on dit : Pourquoi cet homme est-il guéri? On doit répondre que c'est parce que le médecin l'a guéri. Et si on insiste en disant : Comment le médecin l'a-t-il guéri? Il faut dire : C'est parce qu'il possède l'art de guérir. Il faut encore savoir qu'on dit cause plus prochaine et cause plus éloignée, cause éloignée et cause prochaine. En sorte que cette division de causes en antérieure et en postérieure, en prochaine et en éloignée, signifient la même chose. Nous devons faire remarquer, que ce qui est plus général reçoit le nom de cause éloignée, et ce qui est plus spécial s'appelle cause prochaine, comme nous avons dit que la forme prochaine de l'homme est sa définition, savoir : animal raisonnable. Mais le terme d'animal est plus éloigné, et la substance est encore plus éloignée. Car tous les êtres supérieurs sont la forme des êtres inférieurs; ainsi, la matière prochaine d'une statue est le cuivre, la matière éloignée est le métal et la plus éloignée est le corps. Il y a également la cause en soi et la cause par accident. La cause en soi est la cause d'un effet en tant qu'il est tel, par exemple, l'architecte est la cause d'une maison et le bois la cause d'un escabeau. La cause par accident est celle qui survient à la cause en soi, par exemple, si l'on dit qu'un grammairien bâtit une maison. Car le grammairien est la cause par accident de cette construction, non, parce qu'il est grammairien, mais parce qu'il se fait que celui qui construit une maison est grammairien, et de même pour les autres

per posterius, sicut dicimus quod ars et medicus sunt causa sanitatis; sed ars est causa per prius, et medicus per posterius, et similiter in causa formali et in aliis causis. Et nota quod semper debemus ducere quæstionem ad causam primam, ut si quærat: Quare iste est sanus? Respondendum est quod medicus sanavit eum; et iterum, quare medicus sanavit eum? propter artem sanandi quam habet. Sciendum est etiam, quod idem est dictum causa propinquior quod causa posterior, et causa remota quod causa prior. Unde istæ duæ divisiones causarum, aliqua per prius, aliqua per posterius, et causarum aliqua propinqua, aliqua remota, idem significant. Hoc autem observandum est, quod semper illud quod universalius est, causa remota dicitur; quod autem specialius, causa pro-

pinqua: sicut dicimus quod forma hominis propinqua est sua definitio, scilicet animal rationale; sed animal est magis remotum, et iterum substantia remotior. Omnia enim superiora sunt formæ inferiorum, et similiter materia idoli propinqua est cuprum, sed remota est metallum, et iterum remotior corpus. Item, causarum alia est causa per se, alia per accidens. Causa per se dicitur, quæ est causa alicujus rei in quantum hujusmodi, sicut ædificator est causa domus, et lignum materia scamni. Causa per accidens dicitur illa quæ accidit cause per se, sicut dicimus quod grammaticus ædificat. Grammaticus enim dicitur causa ædificans per accidens, non in quantum grammaticus, sed in quantum accidit ædificatori quod sit grammaticus, et similiter est in aliis causis. Item, causarum quædam

causes. Il y a encore une cause simple et une cause composée. La cause simple est seulement ce qui est cause en soi, par exemple, si on dit que celui qui construit est la cause d'une maison, et encore si on dit qu'un médecin est la cause d'une maison. La cause est composée quand l'une et l'autre peuvent être appelées cause, comme si on dit qu'un médecin qui bâtit est la cause d'une maison. On peut encore dire qu'une cause est simple, dans le sens que l'explique Avicenne, c'est-à-dire qu'une chose est cause sans adjonction de quoi que ce soit, par exemple, le cuivre est la cause de la statue, sans mélange d'aucune autre matière, car la statue est faite de cuivre, comme on dit que le médecin donne la santé et que le feu réchauffe. La cause composée est celle qui exige plusieurs autres choses pour être cause, par exemple, un homme seul n'est pas la cause d'un vaisseau, mais plusieurs, de même qu'une seule pierre n'est pas la cause d'une maison, mais une foule de pierres. Parmi les causes, il y a celle en acte et celle en puissance. La cause en acte est celle dont l'effet a lieu actuellement, comme l'architecte pendant qu'il construit ou le cuivre pendant qu'il est jeté en fonte pour faire une statue. La cause en puissance, bien qu'elle ne produise pas actuellement son effet, est cependant capable de le produire, comme l'architecte qui ne bâtit point, bien qu'il puisse le faire, et le cuivre qui n'est point encore coulé en statue. Nous ferons observer qu'il faut que les causes et leur effet en acte soient simultanés, de telle sorte, que l'un étant donné l'autre existe. Car pour bâtir en acte, il est nécessaire qu'on bâtitse, et pour qu'il y ait une construction en acte, il faut qu'il y ait un constructeur en acte. Il n'en est point ainsi pour les causes en puissance. Une cause générale s'applique à un effet général et une cause particulière à un effet particulier, comme nous avons dit que celui qui construit est la cause d'une maison

est simplex, quædam composita. Simplex causa, quando solum causa dicitur illud quod per se est causa, vel solum id quod per accidens est, ut si dicamus ædificatorem esse causam domus, et similiter si dicamus medicum esse causam domus. Composita autem causa est, quando utraque dicitur causa, ut si dicamus, ædificator medicus est causa domus. Potest etiam dici causa simplex, secundum quod exponit Avicenna, illud quod sine adjunctione alterius est causa, sicut cuprum est causa idoli sine adjunctione alterius materie; ex cupro enim fit idolum, et sicut dicitur quod medicus facit sanitatem, vel quod ignis calefacit. Composita autem causa est, quando oportet plura advenire ad hoc quod sit causa, sicut unus homo non est causa motus navis, sed multi, et sicut unus lapis non est materia domus, sed multi. Item, causarum quædam

est actu, quædam potentia. Causa in actu est, quæ causat actu rem, ut ædificator dum ædificat, vel cuprum cum ex eo fit idolum. Causa in potentia est, quæ licet non causet rem in actu, potest tamen causare, sicut ædificator non quod ædificet, sed quia potest ædificare, et cuprum dum non est idolum. Et sciendum quod loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alterum. Si enim sit ædificator in actu, oportet quod ædificet, et si sit ædificatio in actu, oportet quod sit ædificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis, quæ solum sunt in potentia. Sciendum est autem quod causa universalis comparatur causato universali, et causa singularis comparatur causato singulari, sicut dicimus quod ædificator est causa domus, et hic ædificator hujus domus.

et que tel architecte est la cause de telle maison. Il faut savoir aussi que quant aux principes intrinsèques, c'est-à-dire la matière et la forme, dans les rapports de convenance ou d'opposition d'effets, ou de leurs rapports mutuels entre eux, sont les mêmes en nombre, comme, par exemple, cet homme et Sortès, en désignant Sortès. Il y a des choses différentes en nombre et qui ne font qu'une en espèce, comme Sortès et Platon, qui bien qu'ils soient différents en nombre, se conviennent par l'espèce humaine. D'autres diffèrent en espèce et sont les mêmes en genre, mais qui ne sont la même chose que par analogie. Ils n'ont en effet de rapports que quant à ce qui tient à l'être; or l'être n'est pas le genre, parce que sa dénomination ne s'applique pas à des objets de nature différente, autrement que par analogie.

Pour comprendre notre pensée, nous avons besoin de faire remarquer qu'on peut appliquer à un grand nombre de mots trois sens différents, l'univoque ou général, l'équivoque et enfin le sens analogique. Le sens général ou univoque est celui dont la dénomination s'applique à des objets de nature différente, dans le même sens, comme par exemple, le mot animal se dit d'un homme et d'un âne, car l'un et l'autre est un animal, une substance animée et sensible, qui est la définition de l'animal. Le sens équivoque est celui que l'on donne à un même mot, sous différentes significations, par exemple, le mot de chien, qui s'applique à l'animal qui aboie et à une constellation, qui sont les mêmes quant au nom, mais non quant au sens et à la définition. Car ce que veut dire un mot, est sa signification, comme il est dit au quatrième livre de la Métaphysique d'Aristote. Le sens analogique est celui que l'on donne à plusieurs objets, dont le sens et la définition sont différents, mais qui est attribué à une seule

Sciendum est etiam quod loquendo de principiis intrinsecis, scilicet materia et forma secundum convenientiam et differentiam principiorum, et convenientiam et differentiam principiorum, quædam sunt idem numero, ut Sortes et hic homo demonstrato Sorte; quædam sunt diversa numero, et idem specie, sicut Sortes et Plato, qui licet differant numero, conveniunt tamen in specie humana. Quædam vero differunt in specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis. Quædam vero non sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quæ non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam. Conveniunt enim solum in eo quod est ens: ens autem non est genus, quia non prædicatur univoce, sed analogice.

Et ad hujus intelligentiam sciendum est quod tripliciter aliquid prædicatur de pluribus, scilicet univoce, æquivoce et analogice. Univoce quidem prædicatur aliquid secundum idem nomen et secundum eandem rationem, id est diffinitionem, sicut animal prædicatur de homine et asino; utrumque enim dicitur animal, et uterque est substantia animata sensibilis, quod est diffinitio animalis. Æquivoce prædicatur quod prædicatur de aliquibus secundum id nomen, et secundum diversam rationem, sicut canis dicitur de latrabili et de sidere cælesti, qui conveniunt in nomine, et non in diffinitione neque significatione. Id enim quod significatur per nomen, est diffinitio, sicut dicitur IV. *Metaphys.* Analogice dicitur prædicari, quod prædicatur de pluribus, quorum rationes et diffinitiones sunt diversæ, sed attribuuntur uni alicui eidem, sicut sanum dicitur de corpore animalis,

et même chose, par exemple, le mot *sain*, qui se dit du corps d'un animal, de l'urine, d'une boisson, mais qui n'a pas le même sens pour chacun de ces trois mots. On l'attribue à l'urine, comme signe de santé; au corps comme sujet; à une boisson comme cause. Mais ces trois sens n'ont qu'une même fin, c'est-à-dire la santé. On attribue, en effet, quelquefois à une même fin, ce qui s'accorde en analogie, en proportion et en comparaison, comme nous venons de le faire voir dans l'exemple que nous venons de citer. D'autres fois, on l'attribue à un même agent, comme on donne le titre de médecin à celui qui agit en vertu des connoissances qu'il a de la médecine et de celui qui traite un malade sans aucune connoissance de cet art, comme, par exemple, une commère qui fait de la médecine, et même aux instruments, mais par attribution au genre, qui est la science de la médecine. Enfin, par attribution à un seul sujet, comme le mot d'être, qu'on applique à la substance, à la quantité, la qualité et autres attributs. Car ce n'est pas dans un sens parfait, sous tous les rapports, que la substance est être et qualité et tout ce que nous avons dit, mais tout cela est appelé être, parce qu'on l'attribue à la substance, qui est le sujet des autres adjectifs; aussi la substance est appelée être par antériorité, et les autres par postériorité. Aussi l'être n'est pas le genre de la substance et des autres attributs, parce qu'on n'attribue jamais le genre à ses espèces, antérieurement ou postérieurement; mais on dit être par analogie; et c'est pour cette raison que nous avons avancé que la substance et la quantité diffèrent de genre, mais sont la même chose par analogie. La matière et la forme des objets qui sont un en nombre, le sont également elles-mêmes, comme par exemple, Tullius et Cicéron ne font qu'un. Mais la matière et la forme de ceux qui sont un en espèce, mais différents en nombre, ne forment pas d'unité, mais sont les mêmes en espèce, par exemple, Sortès et Platon. De même les prin-

et de urina, potione, sed non ex toto idem significari in omnibus tribus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subjecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istæ rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. Aliquando enim ea quæ conveniunt secundum analogiam, et proportionem et comparationem, attribuuntur uni fini, sicut patuit in prædicto exemplo sanitatis. Aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur de eo qui operatur per artem, et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad genus quod est medicina. Aliquando autem per attributionem ad unum subjectum, ut ens dicitur de substantia, quantitate, qualitate, et aliis prædicamentis. Non enim ex toto est eadem

ratio qua substantia est ens, et qualitas, et omnia alia; sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiæ, quæ est aliorum subjectum: et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis; et ideo ens non est genus substantiæ et aliorum prædicamentorum, quia nullum genus prædicatur secundum prius et posterius de suis speciebus, sed ens prædicatur analogice; et hoc est quod dicimus, quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem secundum analogiam. Eorum ergo quæ sunt idem numero, etiam forma et materia sunt idem numero, sicut Tullii et Ciceronis. Eorum autem quæ sunt idem specie diversaque numero, materia et forma non sunt eadem numero, sed specie, sicut Sortis et Platonis: et similiter eorum quæ

cipes des choses qui ont une unité de genre, l'ont également eux-mêmes, comme l'ame et le corps d'un âne ou d'un cheval différent en espèce, mais ne font qu'un genre. Les principes des objets qui ont des rapports entre eux par analogie, ou seulement par proportion, sont les mêmes seulement par analogie ou par proportion. Car la matière, la forme, la privation, la puissance et l'acte sont les principes de la substance et des autres genres. Cependant la matière de la quantité et de la substance, ainsi que la forme et la privation, diffèrent de genre, mais sont les mêmes quant à la proportion seulement, en ce sens que, de même que la matière de la substance se rapporte à la substance, sous le rapport de la matière, de même la matière de la quantité se rapporte à la quantité. Cependant, comme la substance est la cause de tous les autres êtres, de même les principes de la substance sont les principes de tous les autres êtres.

Fin du trentième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur les principes de la nature.

BANDEL, Curé. Chanoine honoraire de Limoges.

sunt idem genere principia, sunt idem genere, ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere; et similiter eorum quæ conveniunt secundum analogiam, sive proportionem tantum, principia quidem sunt eadem secundum analogiam tantum, sive proportionem. Materia enim, et forma, et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiæ et aliorum generum. Tamen materia substantiæ et quantitatis, et forma similiter

et privatio differunt genere, sed conveniunt secundum proportionem solum in hoc quod sicut materia substantiæ se habet ad substantiam in ratione materiæ, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem: sicut tamen substantia est cæterorum causa, ita principia substantiæ sunt principia omnia aliorum.

Explicit Opusculum trigesimum, de principis naturæ, S. Thomæ de Aquino.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

OPUSCULE XIX (SUITE).

- CHAP. VI. — Est-il permis aux religieux de renoncer à tout ce qu'ils possèdent, de ne rien conserver en propre ou en commun ? page 1
CHAP. VII. — Le religieux peut-il vivre d'aumônes ? 83

TROISIÈME PARTIE.

ON FAIT CONNOÎTRE DANS CETTE PARTIE LES MOYENS EMPLOYÉS PAR LES ADVERSAIRES DES RELIGIEUX POUR LES DIFFAMER; ET POUR CELA ILS LES ATTAQUENT SANS FONDEMENT SUR UNE FOULE DE POINTS; ET D'ABORD ILS ATTAQUENT LEUR COSTUME, PARCE QU'IL EST PAUVRE ET HUMBLE.

- CHAP. VIII. 88
CHAP. IX. — Moyens qu'ils emploient pour combattre les religieux dans leurs œuvres de charité. 101
CHAP. X. — Moyens qu'ils emploient pour combattre les voyages que font les religieux pour sauver les âmes. 103
CHAP. XI. — Raisons sur lesquelles ils s'appuient pour empêcher les religieux d'étudier. 108
CHAP. XII. — Comment ils combattent la prédication préparée des religieux. 115
CHAP. XIII. — Comment ils pervertissent le jugement sur les choses en diffamant les religieux. La première, c'est parce qu'ils se recommandent ou se font recommander par lettre. 123
CHAP. XIV. — La seconde, c'est parce qu'ils résistent à leurs détracteurs. 131
CHAP. XV. — La troisième, c'est parce que les religieux plaident devant les tribunaux. 136
CHAP. XVI. — La quatrième, c'est parce que les religieux font punir ceux qui les persécutent. 148
CHAP. XVII. — La cinquième, c'est parce qu'ils veulent plaire aux hommes. 155
CHAP. XVIII. — La sixième, c'est parce que les religieux se réjouissent des merveilles que Dieu opère par leur entremise. 159
CHAP. XIX. — La septième, c'est parce qu'ils fréquentent les cours des princes. 163
CHAP. XX. — Comment ils pervertissent le jugement pour diffamer les personnes religieuses; et d'abord ils le font en amplifiant le mal qui existe parmi elles, si toutefois il en existe. 168
CHAP. XXI. — Secondement, ils donnent comme positives des choses douteuses, à savoir que les religieux recherchent la faveur du monde et leur propre gloire, au lieu de chercher celle de Jésus-Christ. 174
CHAP. XXII. — Troisièmement, ils simulent des choses fausses, à savoir que les religieux sont de faux apôtres, de faux prophètes, de faux christes. 175
CHAP. XXIII. — Quatrièmement, ils leur imputent tout ce que l'Église a souffert

dans le cours des âges. à savoir que les religieux sont des loups, des brigands, qu'ils pénètrent dans les maisons.	170
CHAP. XXIV. — Comment ils imputent aux religieux les maux qui sont à craindre pour les derniers temps de l'Eglise, voulant prouver que les temps de l'antechrist sont sur le point d'arriver.	184
CHAP. XXV. — Comment ils s'efforcent de prouver que les religieux sont les précurseurs de l'antechrist.	198
CHAP. XXVI. — Comment ils s'efforcent de pervertir et de rendre suspectes les bonnes œuvres des religieux, telles que les jeûnes, les prières, etc.	200

OPUSCULE XX.

DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS, SUR LE GOUVERNEMENT DU PRINCE, AU ROI DE CHYPRE.

LIVRE PREMIER.

PRÉFACE.	205
CHAPITRE PREMIER. — Toute la société doit avoir un chef.	206
CHAP. II. — Il vaut mieux être gouverné par un seul chef que par plusieurs.	211
CHAP. III. — Le gouvernement d'un chef juste est très-bon, mais très-mauvais quand il devient un tyran.	213
CHAP. IV. — Variations du pouvoir chez les Romains. Accroissement de la république sous le gouvernement des consuls et des tribuns.	217
CHAP. V. — On a plus à craindre la tyrannie sous un gouvernement républicain ou aristocratique, que sous le gouvernement d'un seul chef; par conséquent, il doit être préféré.	219
CHAP. VI. — Comment on doit se comporter à l'égard du chef d'un peuple, afin de lui ôter tout prétexte de tyrannie, etc.	221
CHAP. VII. — Quel doit être le principe de conduite d'un roi, l'honneur ou la gloire? Différentes opinions à cet égard.	226
CHAP. VIII. — Fin que doit se proposer un roi pour bien gouverner.	229
CHAP. IX. — La récompense d'un roi dans le ciel est de premier ordre.	234
CHAP. X. — Le bien et l'intérêt d'un roi sont dans un gouvernement sage. Le gouvernement tyrannique est opposé à l'un et à l'autre.	237
CHAP. XI. Devoir d'un roi. Il doit être dans son royaume, ce que l'ame est dans le corps.	243
CHAP. XII. — Les richesses, le pouvoir, l'honneur et la gloire, sont bien plus le partage d'un bon roi que d'un tyran. Maux qui menacent les tyrans, même dans cette vie.	245
CHAP. XIII. — De même que Dieu gouverne tout dans le monde, par sa providence, de même un roi dans ses états, doit gouverner le corps et l'ame.	246
CHAP. XIV. — Quel doit être le gouvernement d'un roi. Comparaison de l'autorité royale avec l'autorité sacerdotale.	249
CHAP. XV. — Un roi doit aider à ses sujets à vivre dans la vertu. Moyens de vivre dans la vertu. Obstacles qui s'y opposent; un roi doit les détruire; par quelle voie.	253

LIVRE DEUXIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — Quelles conditions un prince doit observer pour fonder une ville ou un village.	257
CHAP. II. — Quelles contrées ont un air pur et salutaire? A quels signes on les peut reconnoître.	259
CHAP. III. — Un roi doit fournir à la substance d'une ville, etc.	262

CHAP. IV. — Le pays qu'un roi choisit pour fonder une ville, doit être pourvu d'agrémens. Modération dans l'usage qu'on doit en faire.	264
CHAP. V. — Un roi doit avoir des richesses appelées naturelles.	267
CHAP. VI. — Un roi doit avoir des troupeaux.	269
CHAP. VII. — Un roi doit avoir de l'or et de l'argent.	272
CHAP. VIII. — Un roi doit avoir des serviteurs et des ministres.	276
CHAP. IX. — Du pouvoir despotique. En quoi il consiste, etc.	279
CHAP. X. — Différence des ministres, selon la différence du gouvernement, etc.	282
CHAP. XI. — Un roi doit avoir des forts munis de troupes. Pour quels motifs.	286
CHAP. XII. — Il faut à un Etat quelconque des routes et autres voies de communication.	288
CHAP. XIII. — Chaque Etat doit avoir sa monnaie propre.	290
CHAP. XIV. — Il est nécessaire d'établir des poids et des mesures pour bien gouverner un Etat.	294
CHAP. XV. — Les pauvres doivent être entretenus aux frais du trésor public.	296
CHAP. XVI. — Les rois doivent favoriser la religion. Quels avantages ils en retirent.	299

LIVRE TROISIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — On examine la question dans ce chapitre, et on prouve que toute autorité vient de Dieu, vu la nature de l'être.	304
CHAP. II. — On le prouve encore par la considération du mouvement de toute nature créée.	306
CHAP. III. — On le prouve encore sous le rapport de la fin.	309
CHAP. IV. — Dieu protégea l'empire romain de l'attachement des citoyens à la patrie.	312
CHAP. V. — Les Romains obtinrent l'empire du monde parce qu'ils fondèrent de sages lois.	316
CHAP. VI. — La bonté et l'humanité des Romains leur firent obtenir de Dieu la domination de l'univers.	319
CHAP. VII. — Le saint docteur démontre comment Dieu laisse l'autorité pour la punition des méchants et qu'elle est comme l'instrument de la justice divine contre les pécheurs.	323
CHAP. VIII. — Le saint docteur fait voir dans ce chapitre que l'autorité tourne quelquefois au détriment de ceux qui la possèdent, parce que se laissant aller à l'orgueil, ils sont profondément humiliés à cause de leur ingratitude.	327
CHAP. IX. — L'homme a un empire naturel sur tous les animaux sauvages et toutes les créatures privées de raison. Comment et pour quelles raisons.	331
CHAP. X. — Du domaine de l'homme selon son rang et sa dignité, et premièrement, de l'autorité du Pape; comment elle a la prééminence sur toutes les autres.	334
CHAP. XI. — Du gouvernement royal, en quoi il consiste, comment il diffère du gouvernement républicain; les différentes raisons qui établissent cette différence.	339
CHAP. XII. — Du gouvernement impérial. Origine de ce nom et de quelques autres dénominations de l'autorité suprême. Diverses monarchies et leur durée.	345
CHAP. XIII. — De la royauté de Jésus-Christ. De quelle manière il posséda la triple royauté, par-dessus tous les autres. Comment Octave-Auguste tint la place de Jésus-Christ.	348
CHAP. XIV. — De la royauté de Jésus-Christ. Du temps où elle a commencé. Comment elle s'est cachée aux hommes et pourquoi. On en assigne deux causes; et d'abord de la première.	351
CHAP. XV. — Seconde raison pour laquelle Dieu choisit une vie humble et cachée, quoiqu'il fût le maître du monde. Explication de la prophétie d'Isaïe, touchant le Christ.	354
CHAP. XVI. — Le saint docteur démontre que ce fut par ce moyen que la répu-	

blique romaine acquit ce haut degré de prospérité, en citant l'exemple des anciens Romains. Il parle ensuite de Constantin.	357
CHAP. XVII. — Le saint docteur prouve par quatre conciles, auxquels ils se soumi- rent, quelle fut l'obéissance respectueuse à l'Eglise romaine des empereurs de Constantinople, successeurs de Constantin.	361
CHAP. XVIII. — De deux autres conciles tenus après les quatre autres, sous Justi- nien et Constantin le jeune. Quelle fut la cause de la translation de l'empire de Grèce en Germanie.	364
CHAP. XIX. — Modifications que subit la souveraineté depuis Charlemagne jusqu'à Othon III; preuve que la plénitude du pouvoir réside dans le souverain Pontife.	366
CHAP. XX. — Comparaison du gouvernement royal avec le gouvernement impérial et républicain; ses rapports avec l'un et l'autre.	369
CHAP. XXI. — De l'autorité des magistrats soumis aux empereurs et aux rois; et des différents titres qui leur sont propres.	372
CHAP. XXII. — De quelques titres particuliers à certains pays et quelles sont leurs fonctions.	376

LIVRE QUATRIÈME.

CHAPITRE PREMIER. — Différence entre le gouvernement monarchique et le gouver- nement républicain.	379
CHAP. II. — Nécessité de fonder des villes à cause du besoin de l'homme de vivre en société, ce que favorise particulièrement le régime républicain.	384
CHAP. III. — Les facultés de l'ame, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté exigent aussi qu'une société fonde des villes.	387
CHAP. IV. — De la société d'une ville; en quoi elle consiste. Aristote expose les idées de Socrate et de Platon sur ce sujet. Saint Thomas expose l'une et l'autre dans ce chapitre.	391
CHAP. V. — Examen de l'opinion de Socrate et de Platon, touchant l'emploi des femmes à la guerre.	395
CHAP. VI. — Le saint docteur adopte l'opinion contraire et soutient qu'il n'est pas convenable d'employer les femmes au service militaire. Il répond aux objections.	399
CHAP. VII. — Exposition du système des philosophes qui vouloient que le pouvoir ne fût que temporaire. Réponse à l'un et à l'autre système.	402
CHAP. VIII. — Saint Thomas convient qu'il vaut mieux que les fonctionnaires soient inamovibles dans une république. Et il répond à l'opinion contraire, en disant que dans la Lombardie, on ne connoit que l'autorité absolue, excepté pour le duc de Venise.	405
CHAP. IX. — De la communauté des biens. Le philosophe Phéleas pensoit qu'ils devoient être également partagés entre tous les citoyens. Ce qui est faux au juge- ment du philosophe Lycurgue lui-même.	408
CHAP. X. — Nouveau coup d'œil sur la république de Socrate et de Platon. Cinq espèces d'hommes lui sont nécessaires. Longue dissertation sur le nombre des soldats.	411
CHAP. XI. — De la république du philosophe Hippodorus. Il est blâmé de ne faire que trois classes d'hommes propres à la guerre.	415
CHAP. XII. — Saint Thomas expose l'opinion du même Philosophe, quant à la pro- priété qu'il divise en trois parts. Ses motifs.	417
CHAP. XIII. — Opinion d'Hippodorus touchant les juges et les fonctionnaires de la république. Division des fonctions judiciaires.	420
CHAP. XIV. — La république de Lacédémone. Il blâme ses lois sur les femmes, les enfants et les esclaves.	423
CHAP. XV. — Le saint docteur réproouve la législation de Sparte sur les enfants. En parlant des juges, il demande s'il convient d'admettre les pauvres au gouver- nement de la république.	426
CHAP. XVI. — Saint Thomas revient encore au gouvernement de la république de	

- Sparte, en blâmant le régime auquel il étoit soumis, et démontre les inconvénients qui en sont la conséquence. 430
- CHAP. XVII. — Il faut remarquer pour la même raison, les points défectueux de la république des Lacédémoniens lesquels étoient une source de division dans le peuple. 432
- CHAP. XVIII. — Saint Thomas traite ici de la république des Crétois, de ses fondateurs et des lois de Lycurgue. En quoi elle diffère de celle des Lacédémoniens. 434
- CHAP. XIX. — De la république de Chalcédoine. Son illustration. Ses rapports et sa différence avec celle de Sparte et de Crète. 437
- CHAP. XX. — Règles que donne Aristote à celle de Chalcédoine, pour l'élection d'un chef. S'il doit être riche ou pauvre. Quels moyens de subvenir à ses besoins, s'il est pauvre. Un seul chef peut-il dominer sur plusieurs Etats. 441
- CHAP. XXI. — Lois de la république de Pythagore qu'il prit dans les écrits de Minos et de Lycurgue, et comment il dirigea tous ses efforts à accoutumer les hommes à la pratique de la vertu. 443
- CHAP. XXII. — De la doctrine de Pythagore en figures et en énigmes. De deux fidèles amis pythagoriciens. 445
- CHAP. XXIII. — En quoi consiste la bonne république, de laquelle dépend le bonheur des peuples, c'est-à-dire quand toutes les parties de la république sagement réglées se soutiennent mutuellement. 447
- CHAP. XXIV. — Division de la république en trois parties. Saint Thomas traite de chacune en particulier; et d'abord comment chacune est indépendante d'après l'opinion de Socrate et de Platon. 450
- CHAP. XXV. — Saint Thomas décrit ici les parties constitutives d'un Etat d'après les idées d'Hippodome et de Romulus. 453
- CHAP. XXVI. — Saint Thomas traite des autres administrations de la république et donne les raisons de leurs différentes dénominations. 456
- CHAP. XXVII. — Considérations sur l'armée, sous un triple point de vue. 460
- CHAP. XXVIII. — Des titres, des chefs et du nombre des cohortes. Ce que signifie chacune de ces choses. 463

OPUSCULE XXI.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LE GOUVERNEMENT DES JUIFS, A LA DUCHESSE DE BRABANT..

CHAPITRE PREMIER. 467

OPUSCULE XXII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LA FORME DE L'ABSOLUTION, AU SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DE SON ORDRE.

- CHAPITRE PREMIER. 474
- CHAP. II. — Objections et résolutions. 478
- CHAP. III. Quels moyens emploie notre adversaire pour simuler une absolution. 485
- CHAP. IV. — L'imposition des mains n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement. 488
- CHAP. V. — Objections à ce que nous avons écrit sur la forme de l'absolution. Réponse. 489

OPUSCULE XXIII.

DU MÊME DOCTEUR, EXPLICATION DE LA PREMIÈRE DÉCRÉTALE, A L'ARCHIDIACRE DE CUDESTB. 492

Première décrétale sur la condamnation des erreurs des hérétiques et des philosophes. 495

OPUSCULE XXIV.

DU MÊME DOCTEUR, EXPLICATION DE LA SECONDE DÉCRÉTALE, AU MÊME ARCHIDIACRE DE CUDESTRE. 516

OPUSCULE XXV.

TRAITÉ DU MÊME DOCTEUR SUR LES SORTS, AU SEIGNEUR JACQUES DE BURGOS.

CHAPITRE PREMIER. — Dans quelles occasions consulte-t-on le sort.	525
CHAP. II. — Quel est le but des sorts.	527
CHAP. III. — De quelle manière on consulte les sorts.	529
CHAP. IV. — D'où vient la vertu des sorts.	533
CHAP. V. — Est-il permis de recourir aux sorts.	542

OPUSCULE XXVI.

DU MÊME DOCTEUR, SUR L'ASTROLOGIE JUDICIAIRE, AU TRÈS-CHER FRÈRE RÉGINALD, DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS. 549

OPUSCULE XXVII.

DU MÊME DOCTEUR, DE L'ÉTERNITÉ DU MONDE, CONTRE LES MURMURATEURS. 551

OPUSCULE XXVIII.

DU MÊME DOCTEUR, DU DESTIN.

ARTICLE PREMIER. — Le destin est-il quelque chose ?	560
ART. II. — Qu'est-ce que le destin.	566
ART. III. — Le destin impose-t-il une contrainte aux créatures ?	573
ART. IV. — Peut-on savoir ce qu'est le destin.	575
ART. V. Quelle espèce de cause est le destin.	583

OPUSCULE XXIX.

DU MÊME DOCTEUR, DU PRINCIPE D'INDIVIDUATION. 587

OPUSCULE XXX.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LES PRINCIPES DE LA NATURE, AU FRÈRE SYLVESTRE. 594

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TROISIÈME VOLUME.

