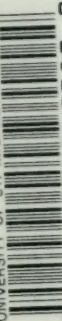
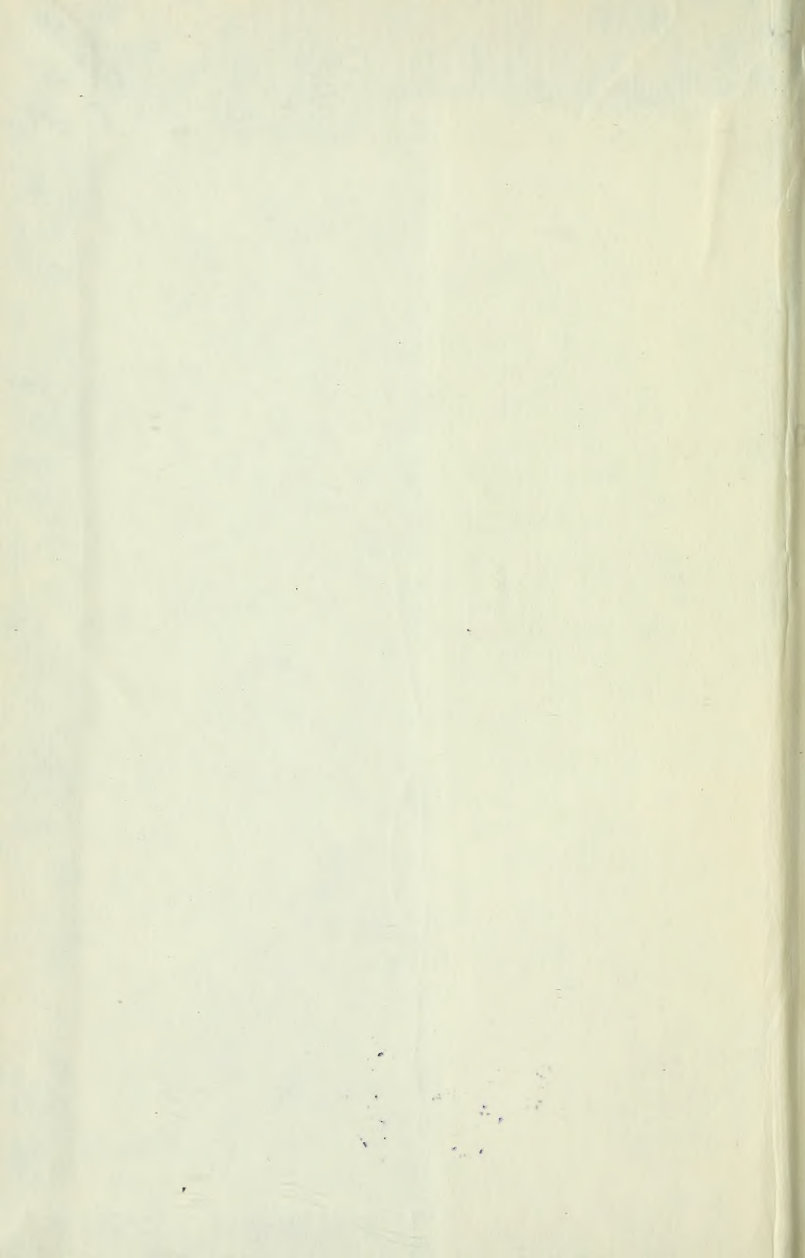



UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 01865280 0

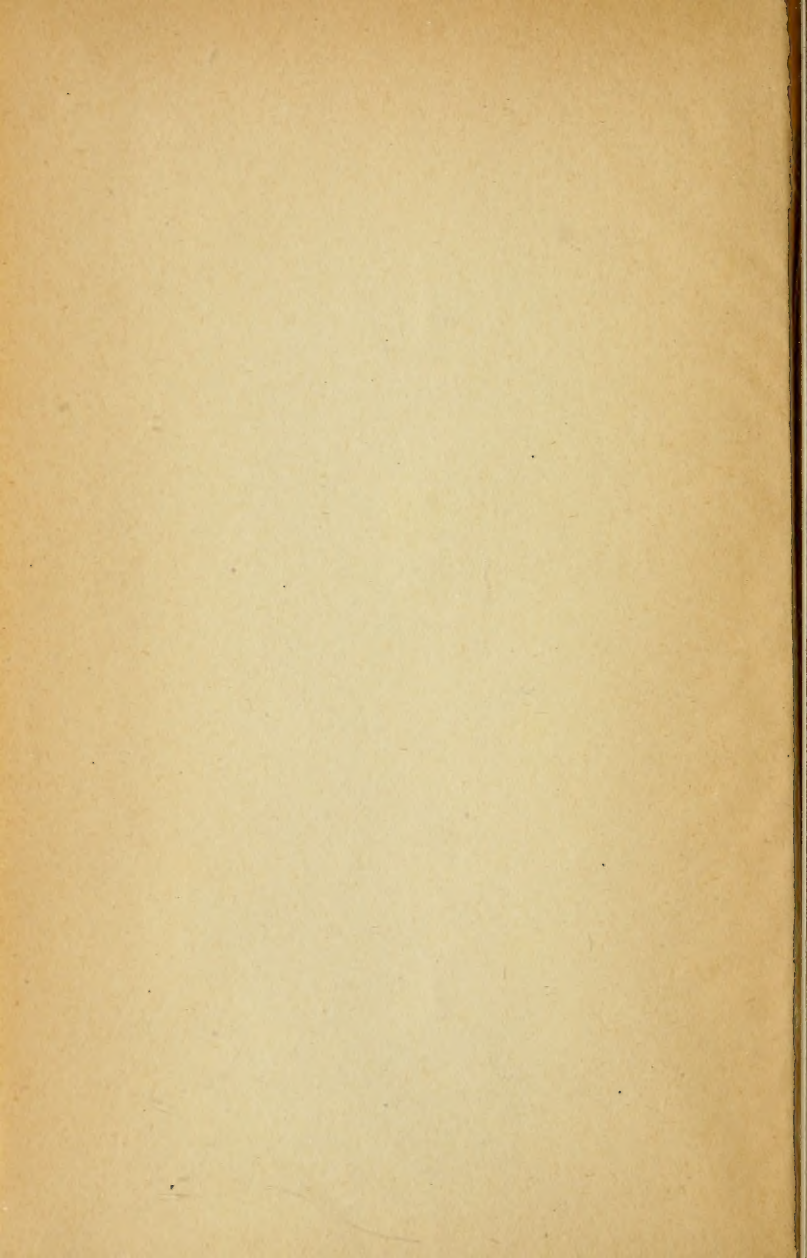






Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

Erklärung
Maxime des Doms
de la ...



Explication des
Maximes des Saints
sur la Vie intérieure

Veröffentlichung des
Maximilian-Verlags
in der Verlagsanstalt

FÉNELON

Explication des
Maximes des Saints
sur la Vie intérieure

Edition critique
publiée d'après des documents inédits

PAR

ALBERT CHEREL

AGRÉGÉ DES LETTRES

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD ET C^{ie}

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

1 ET 3, RUE FÉROU, 6, RUE DU CANIVET

1911



PRÉFACE

On oublie trop, aujourd'hui, que Fénelon est l'auteur des *Maximes des Saints*. Les Editeurs catholiques les ont toujours omises des *Oeuvres Complètes*, par respect pour le Saint-Siège, qui avait condamné le livre, et pour l'auteur, qui l'avait « abandonné ». En outre le siècle qui nous précède avait des raisons particulières de négliger les *Maximes*. En face des voltairiens, indifférents ou hostiles à toute théologie, les écrivains religieux, fidèles à l'esprit du *Génie du Christianisme*, envisageaient volontiers en profanes les gloires chrétiennes. On croyait rendre service à l'Eglise en montrant que ses Saints pouvaient bien être de grands hommes ; et Fénelon en venait ainsi à devoir le plus clair de sa renommée à l'atticisme du *Télémaque*, et aux finesses de la « *Lettre à l'Académie* ». C'était là, pensait-on, réfuter Voltaire et ses calomnies. — C'était, en réalité, s'inspirer de Voltaire, qui admirait « l'immortel auteur de *Télémaque* », et

prenait en pitié « les malheureuses disputes du Quiétisme ». — Seuls les Protestants étudiaient en théologiens les *Maximes*. Mais les courtes thèses qu'ils leur consacraient ne sont guère que de brèves analyses, suivies d'un commentaire où l'auteur s'efforce de montrer dans l'adversaire de Bossuet un Réformé inconscient.

Il importe de remettre en bonne lumière la théologie fénelonienne, et le livre qui l'a résumée. Plusieurs motifs rendent cette publication nécessaire et opportune. Si l'on est curieux de connaître Fénelon lui-même, — et qui ne le serait après les conférences si brillantes de J. Lemaître ? — on ne saurait laisser de côté, chez ce prêtre, le livre où il a exposé sa doctrine, et qu'il a défendu avec tant d'âpre énergie. Si l'on étudie la Querelle du Quiétisme, la comprendra-t-on bien, en y voyant surtout une série d'admirables pamphlets ? Et ne vaut-il pas mieux, n'est-il pas plus juste, de chercher les causes de l'animosité des adversaires dans des « *questions de foi, toujours inaccommodables* », selon l'expression de Bossuet ? Enfin le livre condamné de Fénelon est par sa date le dernier monument de la littérature mystique du xvii^e siècle, que l'on méconnaît, que l'on ignore si injustement de nos jours. Il est le terme, et peut, sans trop d'inexactitude, passer pour le résumé de tout un immense effort de pensée religieuse, auquel Port-Royal est resté assez étranger, quand il ne lui était pas hostile.

Le jansénisme, depuis Sainte-Beuve, accapare la scène religieuse du grand Siècle. Les *Maximes des Saints* contribueront peut-être à rappeler l'attention des historiens (1) sur la multitude des âmes humbles ou éminentes qui puisaient alors à une source différente, mais considérable elle aussi, les éléments de leur vie chrétienne.

Le présent livre n'a l'intention d'être ni une réhabilitation, ni une pure et simple réédition des *Maximes*. Il n'en appelle pas aux catholiques ou aux hérétiques contemporains de la sentence portée par Rome en 1699 ; on n'y verra pas d'indignation contre Bossuet ; il n'est pas non plus destiné uniquement à suppléer au silence des *Oeuvres complètes*. C'est la seconde édition des *Maximes des Saints*, revue, corrigée, et fort augmentée par Fénelon lui-même, avec l'aide de ses amis, et à la suite des premières critiques de ses adversaires. Elle se trouvait, ainsi préparée, à la Bibliothèque Nationale, département des manuscrits, cataloguée fr. 13241. Je l'ai fait précéder d'une introduction, nécessaire pour exposer l'histoire du projet, et pour résumer les changements opérés par l'auteur.

(1) L'intérêt, qu'aurait cette contre-partie du Port-Royal de S. B. est très vivement marqué dans le livre tout récent de H. Brémont, *l'Apologie pour Fénelon* dont, le succès a été si grand.

Je tiens à remercier ici tous ceux qui m'ont aidé, de leur obligeance ou de leurs encouragements ; en particulier MM. Rébelliau, Griselle, E. Levesque, surtout, qui a mis à mon service, avec tant de bonne grâce, ses documents et ses vues pénétrantes et impartiales.

BIBLIOGRAPHIE

I. - *Differentes Éditions des « Maximes des Saints »*

A. — Explication | des Maximes | des Saints | sur la Vie |
Interieure | par Messire François de Salignac
Fenelon, Archevêque Duc de Cambray, Precepteur
de Messeigneurs les Ducs de Bourgogne, d'Anjou et
de Berry. | ✨ ✨ |

A Paris, chez		(Pierre Aubouin)) Quay des Augustins, près de l'Hôtel de Luynes, à l'Écu de France, et à la Croix d'Or.
		libraire de	
		Messeigneurs	
		les Enfants	
		de France.	
(Pierre Emery.)			
(Ch. Clousier.)			

| MDC.XCVII | Avec Privilege du Roy. |

: in-12 ; Avertissement = 32 pp. non numérotées.

Extrait du Privil. = 2 p. »

Corps du livre = 272 pp. numérotées.

Errata = 1 p.

B. — La même que A, sauf deux différences typographiques
| au titre et à la dernière page. — Le papier est
plus mince.

C. — La même que A, sauf quelques différences :

dans le titre : A Paris | chez { Pierre Aubouin, etc.
Pierre Emery, etc.

à la fin, l'errata manque — sans que les fautes qu'il
signalait aient été corrigées dans le livre.

L'impression est irrégulière ; tantôt les caractères sont
très serrés, tantôt ils sont écartés les uns des
autres.

Le papier est plus mince.

D. — La même que A, mais portant la date de MDC.XCVIII,
et disposée et complétée ainsi :

Avertissement.

Corps du livre, p. 1-272.

Privilège.

Lettre au pape, p. 275-288.

Réponse du pape, p. 289-290.

Lettre de Fénelon à un de ses amis, p. 291-300.

E. — Explication | des | Maximes | des Saints | sur | la vie
Interieure, | par Messire | Fr. de Salignac Fene-
lon, | archevêque Duc de Cambray..... — (etc.
Cf. A) | seconde Edition | suivant la copie de Paris,
| se vend | à Bruxelles, | chez Lambert Marchand,
libraire | au Marché aux Herbes, 1698. |

: in-12 ; Avertissement ; Extrait du Privil., 227 pp.

Le texte est conforme à celui de A.

C'est à propos de cette Edition et des suivantes, appa-

remment, que Fénelon écrivait à l'abbé de Chanterac, le 7 janvier 1698 (Corresp. VIII, 316) : « *On en (des Maximes) fait des Editions nouvelles à Bruxelles et en Hollande : je ne puis les en empêcher...* »

F. — Explication | des Maximes | des Saints | sur la | Vie Interieure | etc. Cf. E. | Avec une | Instruction Pastorale | et quelques lettres de ce prélat sur le | même sujet | suivant la copie de Paris | etc. Cf. E. | MDCXCVIII. |

: in-12 ; Avertissement ; Privilège, 164 pp.

G. — Explication | des | Maximes | des Saints | sur la Vie Interieure | par Messire | Fr. de Salignac Fénelon, | archevêque | etc. Cf. A.

| Edition nouvelle, | où on ajoute diverses pièces, qui concernent ce livre. | A Amsterdam, | chez Henri Wetstein. 1698.

: in-12 ; Avertissement = p. III-XX.

Corps du livre = p. 1-176.

Additions : Lettre au Pape, p. 179-193.

Déclaration des Trois Prélats,
p. 196-259.

34 Articles, p. 260-268.

Lettre du Roi au Pape, p. 269-270.

Table, trois feuillets.

Ni errata, ni corrections.

H. — La même que G, différant seulement par la vignette de la fin.

Bayle signale en ces termes ces Editions dans sa cor-

respondance (n, 700, lettre du 31 mars 1698).
« *Wetstein qui est un peu prévenu des opinions des mystiques, a réimprimé tous les écrits de M. de Cambrai* ». — Le frère du libraire hollandais fut dans la suite un disciple convaincu de M^{me} Guyon, un « Trans », comme elle disait : il entra dans la communauté piétiste, fondée par Poiret, l'« Ermitage » de Rheinsbourg.

I. — La même que G, mais :

| à Francfort | sur le Mein, | chez Jean David
Zunner | 1698.

Avertissement, xvi pp.

Corps du livre, p. 1-178.

Lettre de Fenelon au Pape, p. 179-188.

Autre lettre de Fenelon au Pape, p. 189-198.

Déclaration des Trois Prélats, p. 196-259.

Les 34 Articles, p. 260-270.

Lettre du Roi au Pape, p. 271-272.

Table, 3 feuillets.

J. — Placita | Sanctorum | explicita | ab illustr. et Rever^{mo} DD. | Franc. de Salignac. Fenelon | archiep. duce cameracensi, | sereniss. Ducum Burgund. Andegav. | et Biturigum præceptore | pet. in-8° 172 pp. C'est la traduction latine des « Maximes », accompagnée de notes marginales, dont Fenelon annonça l'envoi à Chanterac le 31 déc. 1697.

II. — *Eléments de la présente Edition*

A. — L'Édition corrigée de la Bibliothèque Nationale :
Mss : fr. 13 241. C'est l'Édition A : les feuillets ne sont pas

rognés, et des pages blanches. de provenance et même de dimensions diverses. sont intercalées irrégulièrement ; elles sont numérotées en général. Mais je n'ai pas reproduit ce numérotage. qui n'est pas constant, et qui ne correspond pas toujours à l'ordre du texte.

Sur le feuillet de garde, on lit : « *donne à la Bibliothèque de Sorbonne. au mois d'Août 1785, par M^{me} de Froule, marquise de Créqui.*

« *Toutes les notes marginales et celles qui sont intercalées, sont de la main de M. de Fenelon, qui vouloit donner une nouvelle Edition de son ouvrage = des Maximes des Saints.*

« *Gayet de Sansale, Bib. de Sorb. ».*

plus bas, d'une autre écriture :

« *N. B. — L'addition mss^{te} des pages 106^{bis} et 106^{ter}, est de la main du Duc de Cherreuse, ainsi que plusieurs corrections répandues dans l'ouvrage. L'addition 112^{bis} et quelques autres corrections sont de la main de l'abbé de Langeron. Renseignements donnés par M. l'abbé Gosselin, janvier 1848 ».*

La plupart des corrections sont de la main de Fénelon ; tantôt d'une écriture fine, à l'intérieur du texte ; tantôt de l'écriture large et haute bien connue, dans la marge ; tantôt enfin sur les feuillets intercalés. — L'abbé de Langeron a en effet écrit l'addition 112^{bis} (p. 113), et quelques autres corrections sans importance. Quant au Duc de Chevreuse, je n'ai reconnu, comme étant de son écriture, que l'addition 106^{bis} et 106^{ter}, que je publie plus loin, dans cette Introduction. Ailleurs, on rencontre certaines corrections d'une écriture qui au premier abord ressemble à la sienne, mais qui en apparaît vite très différente : on ne peut guère, semblait-il, vu la régularité et la liaison des caractères, les attri-

buer qu'à un copiste transportant là des corrections écrites ailleurs par Fénelon, ou corrigeant sous sa dictée.

B. — Une copie des « Maximes des Saints », que M. Levesque m'a communiquée. C'est un volume in-4°. Les pages ne sont pas numérotées ; chacune est divisée en deux parties dans le sens de la largeur. La copie n'occupe qu'une moitié de la page. — L'autre est réservée aux corrections. On lit en tête de la première page, d'une écriture du xvii^e siècle : *« Le livre de M. l'A de Cambrai avec les retranchements, changements et additions en manuscrit »*.

Cette copie présente plusieurs fautes grossières ; et l'on comprend, en la lisant, les plaintes contre l'inintelligence des copistes, si souvent formulées par l'abbé de Chantérac dans sa correspondance avec Fénelon ou avec l'abbé de Langeron. — Cependant elle ne laisse pas d'offrir un certain intérêt, non seulement en fournissant quelques variantes, mais encore en témoignant que les corrections ont été faites par étapes successives. En la comparant au texte plus définitif de la Bibliothèque Nationale, on s'aperçoit :

1° Que certaines corrections de ce dernier ont été incorporées purement et simplement dans la copie. — Ce sont, en général, les mots ajoutés dans l'intérieur du texte, ou les changements courts ajoutés dans la marge, de la grande écriture reposée de Fénelon.

2° Que d'autres corrections ou additions, en général plus longues, sont admises également dans la copie, mais soulignées. Il est donc vraisemblable qu'elles sont plus récentes.

3° Enfin, certaines modifications, qui subsistent dans la copie, ont été raturées sur le texte définitif, où elles figuraient d'abord. Et le texte définitif comporte de nouvelles

corrections, inconnues à la copie : elles sont dues, souvent, au copiste anonyme dont l'écriture ressemble à celle du Duc de Chevreuse.

Signalons un dernier intérêt, de cette comparaison des deux textes : Si l'on ne connaissait que celui de la Bibliothèque Nationale, on pourrait croire, en voyant les corrections beaucoup plus nombreuses et plus considérables dans la première moitié du livre que vers la fin, que l'auteur s'est lassé, et n'a guère exécuté qu'une partie de son dessein. La copie, par son existence même et par les étapes qu'elle marque dans la confection de l'Édition projetée, marque bien que le livre a été revu tout entier, et que notre expression de « texte définitif » n'est pas trop impropre.

III. — *Auteurs cités dans l'Introduction*

Il ne semble pas opportun de dresser ici une liste des auteurs qu'on doit ou qu'on peut lire pour mieux connaître les doctrines quiétistes ou semi-quiétistes.

Voici seulement les ouvrages que j'ai cités :

FÉNELON. — *Œuvres et correspondance*. Edition de Versailles. 39 vol. in-8°, 1820 et années suivantes.

Explication manuscrite des Articles d'Issy, in 8°.

— *Eclaircissement qui servira de seconde partie à cet ouvrage*. = Copie manuscrite, revue et corrigée par Fénelon. in 4°.

BOSSUET. — *Œuvres complètes*. Edition de Versailles, 43 vol in-8°, 1813-1819

M^{me} GUYON. — *Les Opuscules spirituels*, nouvelle édition corrigée et augmentée, in-12, Cologne, 1720. — autre édition, 2 vol, in-12, Paris, 1790.

— *L'ame amante de son Dieu*, in-8°. Cologne, 1717.

— *Discours spirituels*, in-12°. Cologne, 1716.

Recueil de divers traités de théologie mystique (contenant, entre autres, l'*Explication du cantique des cantiques*) in-16°. Cologne, 1699.

Recueil manuscrit de la correspondance de M^{me} Guyon avec le Duc de Chevreuse.

A. DELPLANQUE. — *Thèse complémentaire pour le Doctorat ès lettres*. Lille, 1907.

P.-M. MASSON. — *Fénelon et M^{me} Guyon*. Paris, 1906.

INTRODUCTION

—

« Il est même permis aux Christoflets de soutenir leurs opinions... mais cela est défendu aux Michelins ».

M^{me} GUYON, *Règles*.
(Opusc. Sp^{ls}, t. II, p. 537).

I. HISTOIRE DU PROJET

1° LES FAITS

Achevée d'imprimer le 25 janvier 1697, l' « Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure » n'était pas encore parue, que déjà l'auteur éprouvait le besoin de lui ajouter quelques correctifs, quelques atténuations, avant de la livrer au public. L'*Errata* (1) contiendrait

(1) Voici cet errata :

Page 13, ligne 5 de l'avertissement, ont besoin, lisez, ont eu besoin.

ainsi, en germe, l'idée d'une édition nouvelle. A côté de corrections sans importance, orthographiques ou de pure forme, il comporte certaines atténuations « précautionnées », selon le mot cher à Fénelon. Des affirmations absolues se trouvent ainsi adoucies par des « souvent » des « ordinairement », des « quelquefois ». Ailleurs les interprétations fâcheuses sont écartées (p. 146, l. 17, l. 19 ; p. 225, l. 20). C'est déjà l'essentiel du dessein, ou, si l'on veut, de la tactique, de la seconde édition.

Quoi qu'il en soit, ce projet d'édition nouvelle fut vite chose décidée. M^{me} Guyon (1) y fait allusion, dans une

Page 35, ligne 15, parler, lisez, porter

Ibidem, du, lisez, au.

Page 48, ligne 4, la perfections, lisez, la perfection.

Page 81, ligne 16, infinie, lisez, extrême.

Page 96, ligne 13, estoient assurez, lisez, estoient ordinairement assurez.

Page 128, ligne 13, est nécessaire, lisez, est souvent nécessaire,

Ibidem, ligne 18, souvent, lisez, quelquefois.

Page 146, ligne 17, dans la mortification intérieure et extérieure, lisez, dans les autres mortifications intérieures et extérieures.

Ibidem, ligne 19, qui n'ont rien appris par, lisez, qui ne se sont point réglées par.

Page 151, ligne 14, positivement, lisez, en le voulant positivement.

Page 225, ligne 20, vertueux, et, lisez, vertueux pour soy, et.

Page 232, ligne 16, s'y retrace, et, lisez, s'y retrace plus parfaitement. et.

Page 239, ligne 2, tarir leur, lisez, tarir insensiblement leur.

(1) Le premier témoignage concernant ce projet de 2^e édition est en effet une lettre de M^{me} Guyon, et non une lettre de Féné-

lettre au duc de Chevreuse de mars 1697 (1) : « N. 2) *m^e* dit encore que le livre de N. (3) étoit plein de fautes grossières contre la doctrine, qu'il parloit de le prouver par des passages, mais que ce seroit passages renversez et mal tournez comme disoit fort bien M. d. M (4). Je lui dis que tous les passages estoient si formels qu'on n'y pouvoit donner un autre sens. Je souhaitterois extrêmement qu'il en mist de formels dans cette seconde édition, cela est nécessaire, priez-l'en car assurément cela est important. » Notez que M^{me} Guyon n'a pas encore lu les « *Maximes des Saints* » (5) : et elle sait déjà qu'on en veut faire une édition nouvelle.

Bientôt, sans doute, ce projet s'affermira davantage dans l'esprit de Fénelon, car nous pouvons le suivre à la trace dans sa correspondance et dans ses réponses.

A la fin d'avril 1697, il le propose à l'Evêque de Chartres, dans sa « *Première Réponse* », comme un moyen de terminer les difficultés. Il expose ce qu'il appelle sa vraie doctrine, puis déclare : « *J'offre de vous l'y faire*

lon. Il ne faut pas s'en étonner : nous sommes loin de posséder toute la correspondance de l'Archevêque de Cambrai, même toute sa correspondance existante actuellement. La *Revue Fénelon* consacrait récemment une partie de son premier numéro (juin 1910) à une liste des autographes de Fénelon « à retrouver ».

[1] *Recueil*, p. 188.

[2] Le curé de Saint-Sulpice, d'après les lettres précédentes.

[3] Fénelon.

[4] M. de Meaux.

[5] C'est dans une lettre suivante du *Recueil*, p. 192-193, qu'elle écrit : *J'ay lu le livre avec respect et satisfaction*, etc.

trouver (dans mon livre), sans y rien changer pour le fond, dès que j'aurai levé certaines équivoques faciles à lever, et que j'aurai répété pour plus grande précaution en certains endroits délicats, les correctifs qui sont déjà formellement en d'autres endroits » (1). La doctrine de cette « Première Réponse » ayant été approuvée, Fénelon chercha aussitôt auprès de Noailles un encouragement à son projet d'édition corrigée. Il le lui rappelle dans sa lettre du 8 juin (2) : « *Je me chargeai, selon vos conseils, Monseigneur, de donner, suivant cette doctrine, des éclaircissements pour les joindre à mon livre dans une nouvelle édition.* » Plus loin, il examine le cas où on ne voudrait « *point me laisser réimprimer mon livre avec les éclaircissements qu'on m'a tant demandés, et que nous avons arrêtés dans notre dernière conférence.* »

Il composait alors son *Eclaircissement qui servira de première partie à cet ouvrage*. Dans cet écrit (3), Fénelon, avouant que ses pensées n'étoient pas développées avec assez de clarté, se proposait, pour lever toute équivoque, de montrer :

1° *L'étendue précise de son système sur l'état habituel de pur amour.*

(1) IV, 132.

(2) VII, 446, 447, 460.

(3) L'Eclaircissement est inédit. J'en publie le premier point dans l'appendice I. Le troisième point n'est qu'une liste assez sèchement commentée d'autorités que Fénelon a d'ailleurs reproduites en partie, à diverses reprises dans ses écrits postérieurs sur le pur amour.

2° *La conformité de son livre avec le système.*

3° *Les autorités sur lesquelles il s'est servi de certains termes pour expliquer ce système.*

Justifiés par ces préliminaires, les 45 articles devaient être plus intelligibles, et paraître plus orthodoxes. Mais Fénelon n'eut pas le temps de mener à bout ce premier dessein : Des trois points annoncés, le premier est achevé, le second n'est pas traité, et il reste des lacunes dans le troisième.

*
* *

Bientôt, en effet, Fénelon s'aperçoit qu'il ne doit plus s'adresser au public, comme il prétendait le faire dans l'*Eclaircissement*, et exposer son système *aux hommes par charité*, mais qu'il doit répondre aux théologiens. Dès lors, il pense moins à des correctifs, qu'à des corrections.

Les négociations se poursuivent avec l'Evêque de Chartres, par l'intermédiaire de l'abbé de Chanterac (1). L'ambassadeur de Fénelon avoue à Godet-Desmarais que les « *Maximes des Saints* » contiennent *des expressions négligées ou quelque terme impropre*. Mais il excuse aussitôt l'auteur : « *Ces mots impropres sont des mots qu'il a employés dans un sens qui n'est pas de l'usage de l'école, quoiqu'il puisse être de l'usage commun*

1) Lettre du 22 juillet 1697, de Chanterac à Fénelon. Corresp. VII, 500 et sq.

dans la société. Voilà pourquoi M. de Cambrai... auroit pu, dans une seconde édition, mettre un éclaircissement à la tête, qui seroit entré dans le détail des propositions qui ont fait de la peine, pour y expliquer son vrai sens, et en rejeter tout le mauvais qu'on leur a voulu donner : et même, dans le corps du livre, il auroit ajouté quelques mots plus précis, pour prévenir le lecteur contre toute équivoque. » Suivons le récit que Chantérac fait de sa conversation. « Mais cela est très bon, m'a-t-il dit ; pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? — Parce que vous ne l'avez pas voulu, ai-je répondu. — Mais quand il se propose d'examiner ses nouvelles explications de son nouveau livre, il entend que ce soit avec ce petit nombre de ses amis qui ont l'imagination aussi échauffée que lui sur son livre. — Il entend, Monseigneur, lui ai-je dit, ne compter jamais avec M. de Meaux sur son livre... Mais à cela près il veut prendre le sentiment des docteurs et de ses amis. — Pour moi, je trouve que cela est très bon, m'a-t-il répété deux ou trois fois. Du moins, ce nouveau livre seroit bon, et expliqueroit le premier ; et, si quelques Evêques étoient encore choqués du premier, ils feroient les mandemens qu'ils voudroient. » Fénelon, apprenant cette conversation (1), se félicite d'abord. Mais aussitôt il redoute les « variations » de M. de Chartres. Il continue donc à placer sous le patronage de Noailles, dans

(1) Corresp. VII, 503. Fénelon à Chanterac, 22 juillet 1697.

une lettre du même jour (1), « l'explication de son livre, qui consisteroit dans des additions pour une édition nouvelle, et qui seroit bientôt prête. »

Va-t-il réussir ? M. Tronson a appuyé son projet auprès de Godet-Desmarais ; « et pour une preuve il a ajouté qu'il avoit même vu que vous aviez commencé à travailler sur votre livre, et qu'outre ce que vous ajoutiez à la marge, et sur une feuille de papier blanc, il avoit remarqué que vous raturiez l'imprimé en beaucoup d'endroits » (2). Mais l'évêque de Chartres se dérobe : on lui parle d'une nouvelle édition, et il avait compris qu'il s'agirait d'un livre nouveau. Il refuse donc l'assentiment qu'il avait d'abord semblé promettre. Fénelon, de son côté, repousse l'idée d'un nouveau livre. La guerre est déclarée : l'auteur des « Maximes » ne s'en rapporte plus qu'au jugement de Rome.

Est-ce donc sur une simple question de mots que la lutte s'exaspère ? Et quel abîme sépare donc, dans l'esprit des adversaires, un livre nouveau d'une édition nouvelle ? C'est que, dans un cas, Fénelon avouerait s'être mal expliqué ; dans l'autre il témoignerait seulement que ses explications sont insuffisantes (3). Or, s'il a, dès le commencement, « offert des additions (4), il n'y a ni lassitude, ni crainte, ni espérance, qui puisse jamais lui

(1) *Ibid.*, 497. Fénelon à Noailles, 22 juillet 1697.

(2) *Ibid.*, 505. Chanterac à Fénelon, 23 juillet 1697.

(3) *Ibid.*, 507. Lettre du 24 juillet 1697.

(4) *Corresp.* VIII, 9 et sq. Fénelon à Beauvilliers 14 août 1697.

faire dire un seul mot qui sente la rétractation. »

Au reste, il est fatigué des variations de l'Evêque de Chartres : « *il est revenu plusieurs fois à la simple explication, et ne s'est jamais fixé à rien .. On a renversé quatre ou cinq fois, malgré M. l'Archevêque de Paris, les projets que nous avions faits ensemble, pour expliquer mon livre par des additions... Je ne puis plus me résoudre à compter avec tant de gens ombrageux et irrésolus, quand il sera question de régler des additions pour une édition nouvelle de mon livre. »* C'est à Rome désormais qu'il s'adresse : « *pour cette édition nouvelle avec des additions, je l'enverrai à Rome, et je supplierai le Pape de la faire régler par les consultants les plus précautionnés. »* Et il ajoute ironiquement : « *Si M. de Chartres s'accommode de ce projet, nous serons en paix profonde, et nous édifierons l'Eglise par notre union. »*

Telles sont les deux premières phases de l'histoire du projet : dès le début, Fénelon a senti que des éclaircissements, puis des corrections étaient nécessaires à son livre ; il a voulu les régler avec ses amis, ou du moins sans Bossuet ; il s'est attaché à conquérir l'approbation de Godet-Desmarais, et il a obtenu l'appui de Tronson et quelques encouragements de Noailles. Mais l'Evêque de Chartres, convaincu que l'« Explication des Maximes des Saints » renfermait des erreurs, n'a pas approuvé le dessein d'une seconde édition, qui aurait laissé quelque autorité à la première. Et la rupture définitive s'est faite

là-dessus. L'édition nouvelle est, à ce moment, le but le plus cher de Fénelon ; elle lui apparaît comme le seul remède possible, le vrai moyen de salut pour son livre. S'il est vrai, — comme je pense le montrer, — qu'il n'y a pas, dans le texte définitif, de corrections postérieures à cette époque, on sent tout le prix de ce texte, où Fénelon a dû aller jusqu'à la limite extrême des concessions, et où il a mis sans doute sa doctrine la plus véritable.

*
* *

Partant pour Rome, l'abbé de Chanterac reçoit donc, parmi les *Instructions* que l'Archevêque de Cambrai lui confie, *une copie manuscrite du projet d'une édition nouvelle*, et il devra, disent les Instructions « proposer *épître dédicatoire au Pape et même nouvelle édition à Rome* » (1). Bien entendu, ce n'est pas d'un « livre nouveau » qu'il s'agit : Fénelon le marque au nonce du Pape, en se plaignant de ses adversaires : « on ne me laisse point la liberté de justifier mon livre en l'expliquant, et on veut me réduire à le rétracter » (2). Il le répète à l'abbé Quinot, qui doit le redire à Godet-Desmarais : « Je suis prêt à faire une lettre pastorale où je promette une édition nouvelle de mon livre, avec des additions qui lèvent toutes les difficultés qu'on fait sur

1) Instructions manuscrites citées par A. Delplanque, dans sa *thèse complémentaire*, p. 45.

2) Corresp. VIII, p. 46, 47. Lettre du 16 août 1697.

certains endroits..... Ces additions feront pour la vérité contre l'erreur un effet aussi grand que la rétractation la plus ouverte... Au lieu que je ne pourrois abandonner mon livre sans reconnoître tout au moins que j'ai favorisé le Quiétisme, et sans laisser soupçonner au lecteur que je ne l'abandonne peut-être que par politique, à l'extrémité. » Ce n'est d'ailleurs pas à l'Evêque de Chartres qu'il soumettra ses additions, mais à un certain nombre de théologiens exacts. Et il ajoute : « De plus, je ne parviendrois jamais à faire cette édition nouvelle à Paris : M. de Meaux la traverseroit toujours... Ma pensée seroit d'envoyer mes additions à Rome, et de supplier le Pape d'avoir la bonté de les y faire examiner et arrêter par ses plus habiles théologiens. Puis-je offrir rien de plus raisonnable, que de vouloir passer par toute la sévérité de l'inquisition, et de me laisser corriger en mon absence? » (1)

Le projet va sans doute aboutir, car voici que Bossuet élève la voix : « Si maintenant on y fait (dans les Maximés) partout des supplémens dans le texte même par de nouvelles additions, ou si on le tire à des sens très éloignés et inintelligibles, cette exactitude promise dans toute la rigueur théologique, ne sera autre chose qu'un piège dressé aux ignorans, une illusion aux savans, et un scandale public... Ainsi laisser mainte-

(1) *Ibid.*, p. 18 et sq. Fénelon à l'abbé Quinot, 16 août 1697, cf. corresp. VII, 539. Mémoire pour M. l'abbé de Chanterac, août 1697. Les mêmes idées y sont exprimées.

nant passer ce livre à la faveur d'une explication sans y toucher, c'est déclarer publiquement que la doctrine en est saine et irrépréhensible » (1).

Cependant Fénelon espère ; il annonce à Chanterac, le 3 septembre 1697, l'envoi *dans cinq ou six jours d'additions courtes pour un projet d'édition nouvelle : « Je ferai, dit-il, une nouvelle édition du livre à Rome, s'ils le permettent, ou ici, s'ils ne la permettent pas à Rome, avec toutes les additions... qu'ils régleront (2). Et, le 15 septembre, il publie son Instruction pastorale, où il promet une édition nouvelle avec des additions qui en faciliteront encore l'intelligence (3).*

C'est alors seulement (4) qu'il connaît la « Déclaration des Trois Prélats », imprimée le 6 août, mais non publiée. Ce manifeste lui montre ses adversaires irréductibles : *« ils ne peuvent souffrir une nouvelle édition qu'on feroit à Rome sans eux... ils veulent être les maîtres. »* La question ne va-t-elle pas se déplacer ? *« Le grand argument de M. de Meaux est de rendre mon livre... odieux par ma personne. »* En tout cas, *« si le Pape veut des additions, des corrections, etc., c'est à lui, comme à un bon père, à ménager l'honneur*

(1) Bossuet. *Œuv. C.*, XXVIII. 334 et sq. *Summa doctrinae*, août 1697.

(2) Corresp. VIII, 36 et 37.

(3) IV, 179.

(4) Il l'annonce à Chanterac dans sa lettre du 18 septembre. Corresp. VIII, 43.

d'un enfant soumis et docile sans mesure » (1).

« Si le Pape veut » — mais voudra-t-il ? Fénelon n'ose l'affirmer. La Déclaration a brisé sa confiance. Il ne peut plus croire au succès, ni même à la possibilité d'une édition nouvelle, sous la forme à laquelle il avait pensé d'abord. L'histoire du projet entre ainsi dans une troisième phase, où Fénelon, malgré quelques retours, abandonne décidément son idée primitive.

*
* *

Le 27 novembre 1697, en adressant à Chanterac sa réponse à la déclaration, il imagine un *expédient* nouveau « *Pour mon livre, si on vouloit le laisser réimprimer avec des notes courtes et précises que les théologiens du Pape régleroient eux-mêmes, et qu'on mettroit à la marge dans cette édition et que j'insérerois dans le texte même, en d'autres éditions suivantes, après la fin de notre guerre, toutes choses finiroient bien vite par là. Dès que cette édition seroit faite, la critique du livre tomberoit peu à peu en langueur... Cet expédient contenteroit le roi, et débarrasseroit Rome. M. de Meaux gronderoit un peu ici..... Mais il ne faut proposer cet expédient qu'au besoin et à propos. On pourroit même le faire jeter au hasard par quelque auteur sans aveu. Ce qui me conviendrait plus, seroit de faire réimprimer le livre à Rome, avec*

(1) Corresp. VIII, 52, 53. Lettre du 25 septembre.

mes réponses à la « *Déclaration des Prélats*, » qu'on mettroit à la fin, en forme de simples explications; et sans nommer les évêques qui ont fait la critique, on pourroit y joindre ma Lettre pastorale et ma Lettre au Pape. Raisonnez un peu, mais en grand secret avec les bonnes têtes... » (1). Bientôt ce nouveau projet lui paraît « l'unique accommodement qu'il pourroit souffrir, à moins que le Pape, dit-il, m'écrivit un bref, où, déclarant que mon livre ne contient aucune erreur, et est dans un esprit de piété très opposé aux égarements du Quiétisme, il m'exhortât néanmoins à retoucher, dans une nouvelle édition, certains endroits qu'il me marquerait » (2). En vain Chanterac conseille-t-il une édition corrigée, où l'on pourroit conserver le texte du livre, en ajoutant à peine une vingtaine de mots (3). Fénelon n'admet plus que des notes marginales. Il envoie à Chanterac la traduction latine de son livre, imprimée, avec les notes marginales, qui sont une courte apologie du texte, et une réponse précise à toutes les objections par le texte même (4). Cette traduction, ainsi commentée, pourra servir de base à une Edition nouvelle. Mais, dit-il, « tout changement au texte me flé-

(1) VIII, 394. « Ce qui conviendrait plus » à Fénelon offre quelque ressemblance avec l'édition des *Maximes* qu'imprimait Wetstein à cette même époque, contenant la *Déclaration des Trois Prélats et la Lettre au Pape*.

(2) Corresp. VIII, 236. Fénelon à Chanterac, 8 déc. 1697.

(3) Corresp. VIII, 246. Chanterac à Langeron, 10 déc. 1697.

(4) Corresp. VIII, 302. Fénelon à Chanterac, 31 déc. 1697.

trivoit après ce qui s'est passé... Dans la suite je ferois une autre édition plus ample où je mettrois de mon pur mouvement dans le corps du texte tout ce qu'il y a de plus précautionné dans les notes marginales » (1). Il n'ôtera que le mot involontaire, qu'il a désavoué dès le commencement (2).

L'abbé Bossuet, ayant prévu le « coup » (3), se mit en mesure de l'empêcher. Mais Fénelon, encouragé d'ailleurs par ses amis de Rome (4), persiste dans son dessein : « sans altérer le texte, il est prêt à ajouter aux notes... avec une soumission sans réserve, si le Pape le juge absolument nécessaire » (5). Et il persuade si bien Chanterac, que celui-ci repousse l'idée d'une édition corrigée, que lui suggère un cardinal (6).

Après la « Relation sur le Quiétisme » (fin juin 1698), Fénelon se fait plus accommodant (7) : l'édition corrigée, à laquelle il ne pouvait plus se résoudre, lui semble soudain le meilleur parti qu'il puisse prendre ; tout le scandaleux éclat de la querelle n'est-il pas dû au refus que les Prélats ont fait de l'édition nouvelle qu'il pro-

(1) Lettre inédite de Fénelon à Chanterac du 14 janvier 1698, publiée par A. Delplanque, p. 50 ; même idée, même expression dans une lettre du 18 mars 1698. Corresp. VIII, 506.

(2) Corresp. VIII, 357. Fénelon à Chanterac, 27 janvier 1698.

(3) Bossuet. XXIX, 353. Lettre du 18 mars 1698.

(4) Corresp. IX, 6. Fénelon à Chanterac, 16 avril 1698.

(5) Corresp. IX, 109. Fénelon à Chanterac, 23 mai 1698.

(6) Cor. IX. 120. Chanterac à Fénelon, 24 mai 1698.

(7) Mémoire joint à la lettre de Fénelon à Chanterac, du 21 août 1698. Corresp. IX, 359 et sq.

jetait ? Et puis ses défenses, ses éclaircissements, tout cela n'est-il pas une garantie de sa foi ? Les « *outrages* » que l'on prodigue à sa personne doivent-ils détourner l'attention des questions de dogme qui sont engagées ? Il semble aussi que désormais il redoute une censure, car il ajoute, avec une impatience qui trahit l'inquiétude : « *On tournera les choses comme on voudra... ce qui est certain, c'est que des explications opèrent la même sûreté pour le dogme, et la même paix pour l'Eglise, que les censures les plus rigoureuses. Si on ne veut que la pleine sûreté du dogme et la paix profonde de l'Eglise, il n'y a qu'à régler à Rome l'édition nouvelle du livre.* » Si ses adversaires repoussaient encore l'idée d'une nouvelle édition revue et retouchée, ce ne pourrait être que par un point d'honneur et une passion manifeste. Et lui qui, le 23 mai précédent, avait jugé capital de ne rien accorder pour contenter ses parties, qui craignait tant d'être flétri si le texte primitif était altéré, acceptait d'avance le contentement de ses ennemis triomphant sur ses corrections : « *ils pourront dire, tant qu'il leur plaira, que ce n'est plus le même livre... N'est-ce pas leur donner beaucoup pour la paix ?* » Dans son édition nouvelle, il parlera aussi précisément que le Saint-Siège le souhaitera : un livre ainsi fait n'aura-t-il pas toute la force des censures mêmes contre l'erreur ?

Est-ce en le sachant ainsi abattu, et prêt à la docilité, que ses adversaires voulurent tirer alors de lui une con-

damnation formelle de M^{me} Guyon ? Toujours est-il qu'en septembre 1698, un certain Clément lui écrit pour un accommodement de la part de l'évêque de Chartres. On demande simplement à Fénelon de « *déclarer dans une lettre au Pape, qu'on mettroit à la tête du livre, qu'il condamne sans restriction ni de droit ni de fait les livres de cette personne* » (1). Fénelon refuse : ce serait un *formulaire*. Il se ressaisit, revient au projet d'une édition avec notes, suivie d'autres éditions, corrigées celles-là (2). Chanterac croit au succès d'une édition corrigée (3). Mais Fénelon ne veut plus en entendre parler ; examinant les différents partis que Rome peut prendre à son égard dans une lettre du 14 novembre 1698 (4), il écarte celui qui consisterait à *régler une nouvelle édition... avec des additions dans le corps du texte* ; il repousse l'idée d'une édition corrigée accompagnée d'une censure des livres de M^{me} Guyon ; et il admet seulement *une nouvelle édition du livre avec des notes marginales*. Plus tard, on pourra les faire entrer dans le texte « *avec des crochets ou des lettres italiques, pourvu que la première édition demeurât telle que l'ancien texte.* »

Regrette-t-il maintenant, à mesure que le jugement approche, et qu'il peut le pressentir défavorable, de

(1) Fénelon à M. Clément, septembre 1698. Corresp. IX, 414 et sq.

(2) Fénelon à Chanterac, 25 oct. 1698. Corresp. IX, 528.

(3) Chanterac à Fénelon, 1^{er} nov. 1698. Corresp. X, 4.

(4) Fénelon à Chanterac, 14 nov. 1698. Corresp. X, 43 sq.

n'avoir point fait dans les commencemens une seconde édition... avec des changements ? Nullement, déclare-t-il ; car la principale raison qui l'en a empêché fut le respect du Saint-Siège, dont il attendait la décision. Et il ajoute : « De plus, en changeant le texte de mon livre, j'aurois abandonné indirectement la première Edition à M. de Meaux, qui déclaroit hautement que la seconde édition, loin de l'arrêter, lui serviroit de titre pour me faire condamner sur la première, ou me réduire à la rétracter formellement » (1). Il a donc abandonné définitivement son projet d'une édition corrigée. Une fois encore avant la conclusion de l'affaire, il préconise les notes marginales (2). Le 13 mars 1699, alors qu'il est trop tard pour proposer une solution au Saint-Siège, il suggère, comme *mezzo termine*, une Bulle qu'il pourrait mettre en tête de sa seconde édition. Ce serait là un parti « plus honnête pour lui que les moindres changements dans le texte, et même que des notes marginales » (3).

On sait le reste, le Bref de condamnation, et la soumission éclatante. Dès lors, il ne semble pas que Fénelon ait jamais pensé à réhabiliter son livre. Le 9 octobre 1699, il écrivait : « Je ne souhaite rien tant que de ne voir

(1) Fénelon à Chanterac, 21 nov. 1698. Corresp. X, 71.

(2) Dans la Lettre à Chanterac du 9 janvier 1699. Corresp. X, 215.

(3) Lettre à Chanterac. Corresp. X, 405.

nul écrit se répandre dans le monde pour mon affaire. Elle est finie : je ne veux jamais la renouveler » (1). Du moins il n'a pas voulu la renouveler sous la même forme. Il considérait sans doute cette seconde édition, qu'il avait préparée, comme « *l'arorton de son esprit* » et non comme « *le fruit de l'onction du cœur* ». C'est le jugement que, d'après son biographe Ramsay, il portait, vers 1710, sur l'« *Explication des maximes des Saints* ». Ainsi ses doctrines elles-mêmes, opposées au « *raisonnement qui dessèche* », à la « *science orgueilleuse des docteurs* » devaient accroître sa soumission au jugement de Rome, et son abandon du livre condamné. Cependant il conserva l'édition préparée, qui lui représentait ses espoirs de conciliation perdus, ses chances de salut inutilisées, et qu'il n'avait pas sacrifiée sans regrets dans les nécessités du combat.

2^e HISTOIRE DES CORRECTIONS

Telle est donc l'histoire extérieure, en quelque sorte, du projet d'édition nouvelle. Il n'est pas moins important d'en connaître l'histoire intérieure, d'attribuer des dates, ou d'assigner des étapes successives aux corrections, à certains groupes de corrections. Cette tâche n'est pas, en réalité, aussi malaisée qu'elle peut le pa-

(1) Lettre à M... Corresp. XI, 17.

raitre d'abord. La copie manuscrite, comme nous l'avons remarqué dans la Bibliographie, la facilite beaucoup. Cependant elle ne suffit pas, car elle ne fournit absolument aucune précision de date; et ses différences, légères il est vrai, mais réelles, d'avec le texte définitif nous empêchent d'établir clairement sa filiation. En revanche elle peut être précieuse pour vérifier des hypothèses venues d'ailleurs. Elle est un excellent moyen de contrôle.

C'est de la Lettre Pastorale de l'Evêque de Chartres (1) que je tire ces « hypothèses ». Voici comment elle caractérise l'attitude, — ou les variations de Fénelon dans la première partie de la querelle :

« Il me pria de lui mettre mes remarques par écrit. Je le fis; et c'est ce qui donna lieu à sa première explication... C'est là qu'il convient sans peine que le motif intéressé et d'intérêt propre, est dans son titre le vrai motif de l'espérance chrétienne. A cela je répliquai, et lui fis voir que cet aveu emportait la condamnation de son système. Il prétendit alors n'avoir entendu par le motif intéressé de l'espérance que la cupidité soumise dont parle saint Bernard : mais lui ayant démontré que ce Père n'avait point exclu cette cupidité réglée de l'état de la haute perfection, c'est enfin l'affection mercenaire pour la béatitude venant de l'amour naturel de nous-mêmes, qu'il a donnée

1 Œuv. C. de Fénelon. VII, 118. La Lettre pastorale de l'Evêque de Chartres est du 10 juin 1698.

pour la cief et le dénouement de son livre, comme s'il n'avoit jamais pensé à exclure autre chose de l'état des parfaits. »

Ce texte est précis et formel : par trois fois l'évêque de Chartres a envoyé à Fénelon des remarques sur la doctrine des « Maximes » ; et il a provoqué ainsi trois réponses de Fénelon qui, à chaque fois, modifiait ou présentait différemment sa doctrine.

Nous ne possédons pas le premier écrit de Godet-Desmarais ; mais la « Première Réponse » de Fénelon « aux difficultés de l'évêque de Chartres figure dans les (*Euvres complètes* (IV, 419). La réplique et la seconde réponse sont malheureusement perdues. Du moins, je n'ai pu les retrouver, malgré toutes mes recherches. Gosselin ne semble pas les avoir connues, ou plutôt il les a confondues avec les premiers écrits. Enfin nous avons la « Réponse aux observations de l'évêque de Chartres », contenant à la fois les objections et les réfutations.

La première Réponse est de la fin d'avril 1697. La troisième est du mois d'août de la même année. On peut assigner à la seconde comme date approximative, le mois de juin : car c'est alors que Fénelon publia « vingt questions proposées à M. de Meaux » où saint Bernard est interprété comme il l'était, selon Godet-Desmarais, dans la seconde Réponse. En outre, Bossuet parle dans son « Premier écrit sur les maximes des saints », publié le 13 juillet 1697, du *grand dénouement de la cupidité*

soumise. — c'est-à-dire de la seconde réponse, comme d'un écrit qui n'est plus récent (1). Ainsi donc :

1^o A la première réponse vont correspondre les corrections établissant que *les actes d'espérance n'en sont pas moins de vraie espérance avec leur motif spécifique, pour être commandés par la charité... Ils ont... leur objet formel, qui est le « bonum mihi » : c'est un vrai motif... cet intérêt suprême est la fin et la raison véritable de vouloir ce qu'on veut* (2). Ces corrections se trouvent dans l'Avertissement, p. 21, et dans le livre, p. 10, 15, 27, 39, 40, 46, 53 (3).

On pourrait peut-être reporter à l'époque de cette première Réponse les corrections, peu nombreuses, que Fénelon a faites quand il a rencontré dans son premier texte le mot de « *motif* », car les premières « difficultés » de l'évêque de Chartres l'avaient amené à en préciser le sens, en le définissant la *fin dernière, ou au moins la principale qui fait agir* (4). Mais il ne s'est jamais, en définitive, décidé sur le sens véritable de ce mot, l'entendant tantôt comme le but extérieur, tantôt comme la cause intérieure qui fait agir.

Enfin les *d'ordinaire* répandus partout dans le texte définitif sont bien contemporains de la première Ré-

1. Bossuet, (*Eur. C.* XXVIII, 392.

2) 1^{re} Rép. aux diff. de l'Ev. de Ch., IX, 126.

3) Cette doctrine est celle de l'*Eclaircissement*, où l'objet formel de l'amour d'espérance est Dieu en tant qu'il est mon bien que je désire : *bonum mihi conveniens*, voir Append. I.

4) 1^{re} Rép., IV, 131.

ponse, où Fénelon écrit : « *Je n'ai donc prétendu... qu'établir un état habituel et non invariable, pour un très petit nombre d'âmes parfaites, en qui les actes, tant de l'espérance que des autres vertus, se font d'ordinaire, étant commandés et perfectionnés par la charité, quoique ces âmes en fassent quelquefois qui ne sont pas commandés* » (1). En écrivant au pape, déjà, Fénelon avait — comme Bossuet le relève — prétendu substituer ou sous-entendre partout un interdum, ou un d'ordinaire, qui ne se trouve nulle part dans tout le livre... (sauf à la page 235). Et Bossuet ajoute : « *M. de Chartres a démontré, par un ample écrit, que ce d'ordinaire étoit étranger au livre, et n'y pouvoit convenir.* » Il est donc vraisemblable que cette addition est antérieure à la réplique de Godet-Desmarais. Du reste, l'examen de la copie manuscrite confirme cette présomption.

2° Voici comment, dans les « vingt questions proposées à M. de Meaux (2) », Fénelon définit la cupidité soumise, d'après saint Bernard : « *N'est-il pas vrai qu'on n'a jamais eu d'autre idée de l'intérêt propre, que celle d'une cupidité ou amour particulier de nous-mêmes, par lequel nous nous désirons le bien autant qu'à notre prochain, en sorte que cet amour ne vient point du pur zèle pour la gloire de Dieu, mais qu'il est tout au plus soumis à l'ordre? C'est ce que saint*

(1) 1^{re} Rép., IV, 131.

(2) IV, p. 135. Question n° III.

Bernard nomme cupidité soumise : « cupiditas quæ a superreniente charitate ordinatur », la cupidité soumise peut regarder la béatitude comme un état de l'homme ou elle seroit pleinement contente — (1). Cette solution paraît avoir séduit l'esprit de Fénelon, car il la préconise plusieurs fois encore dans ses « Vingt questions ».

Surtout il s'efforça d'en tirer parti pour la seconde édition qu'il projetait. Il multiplia les développements, les allusions ; la liste en est assez longue ; et souvent, c'est d'une addition considérable qu'il s'agit : voici cette liste : p. 3, p. 6, p. 10, p. 14, p. 17, p. 22, p. 25, p. 40 (où, s'attachant à son nouveau principe, il contredit la doctrine de la première réponse sur l'espérance intéressée), p. 44, p. 46, p. 49, p. 54, p. 58, p. 73, p. 78, p. 87, p. 134, p. 224, p. 241, p. 264, p. 268. — Et toujours, dans la copie manuscrite, ces additions sont soulignées, c'est-à-dire, comme nous l'avons remarqué, plus récentes que les additions simplement incorporées au texte.

3^e Les « Observations » de l'évêque de Chartres, et sans doute aussi le « Premier Écrit » de Bossuet, si menaçant ² pour l'interprétation que Fénelon prétendait

1) *Ibid.* Question n^o IV. Il est encore parlé de cette « cupidité soumise » aux numéros XV, XVI, XVII, XVIII, XIX.

2) Notamment p 394 et sq. *Œuv. C.* XXVIII. « Nous sommes prêts, dis-je, à lui faire voir, que son Explication ne convient pas à saint Bernard qu'il allègue seul, et qu'elle lui est contraire ; qu'elle ne convient non plus à aucun Pere, à aucun

donner de saint Bernard, provoquèrent une troisième variation dans l'esprit de l'auteur des « Maximes ». « *La cupidité soumise, suivant saint Bernard, dit-il dans sa Réponse aux « Observations », est le principe qui fait les mercenaires ; c'est pourquoi je l'ai regardée comme un amour naturel de nous-mêmes qui fait l'intérêt propre.* » L'amour naturel, voilà le « nouveau dénouement » (1) qu'il exposera mieux encore dans son Instruction Pastorale du 15 septembre, et dont Godet Desmarais s'attachera à prouver l'incohérence (2). On ne trouve dans le texte définitif aucune addition ou correction qui corresponde à cette troisième attitude (3). Il est donc vraisemblable qu'environ depuis juillet 1697, Fénelon n'a pas modifié son livre. Las sans doute de voir réfuter chaque solution nouvelle qu'il imaginait, mais

théologien, à aucun mystique ; qu'elle est pleine d'erreurs ; et que, loin de purger celles du livre, elle y en ajoute d'autres ; enfin que le système, très mauvais en soi, l'est encore plus avec l'explication. »

(1) L'expression est de Noailles. Réponse de M. de Paris aux quatre lettres de M. de Cambrai. *Œuvr. C. de F.* V, 395.

(2) Dans sa Lettre pastorale, (*Œuvr. C. de Fénelon*, VIII, 139, en particulier. « *Cet amour (surnaturel) d'espérance est nommé tel, parce que le principe intérieur de l'amour naturel de nous-mêmes pour la béatitude y est encore dominant, ce qui est absurde.* »

(3) La solution de l'amour naturel est préconisée dans les notes de l'Édition latine, de déc. 1697 (voir à l'appendice II). Dans ces notes Fénelon semble s'être inspiré assez peu de sa seconde édition française. On ne peut guère établir de rapprochement que pour les notes des pp. 11, 15, 20, 23, 26, 26, 33, 38, 60 et suiv., 84, 111, correspondant aux pp. 1, 1, 17, 22, 26, 27, 40, 50, 87, 122, 171, de l'Édition française.

pleinement convaincu de la vérité de sa doctrine, il a attendu que Rome lui indiquât ou lui suggérât la conciliation définitive entre sa pensée et les formules de l'orthodoxie.

Ajoutons que Fénelon consulta ses amis. Le duc de Chevreuse lui présenta quelques remarques, lui suggéra quelques corrections (1). D'autres, qu'il admit également, nous sont restées. — mais je n'ai pu identifier leur auteur.

II. DOCTRINE DES DEUX ÉDITIONS

Quelle était donc sa pensée ? Car enfin l'histoire de son projet, ni même celle de ses variations ne donnent la clef de sa doctrine. Pour la découvrir, Gosselin, dont l'objet était Fénelon tout entier, Fénelon considéré dans l'ensemble de ses idées théologiques, a consulté tous les écrits religieux de l'auteur des « Maximes », aussi bien les Défenses que le livre condamné (2). Notre objet, à nous,

1) Voir, dans l'appendice II, les corrections du duc de Chevreuse et celles de l'anonyme. Elles se trouvent dans l'exemplaire de la Bibl. Nat., aux pages 106^{bis} et 106^{ter}.

(2) A vrai dire, Gosselin manifeste bien l'intention de traiter à part de la doctrine des Maximes. Mais il l'analyse en deux pages, et détaille aussitôt les erreurs qu'elle contient (*Euvr. C. de F.* IV, p. CII et sq.)

est plus modeste : nous ne comparons que la doctrine de deux éditions. Ce sont ces deux textes seulement que nous devons analyser.

A. L'ÉDITION DE 1697.

« C'est trahir le sens d'un livre, que d'en extraire des propositions, quand le contexte enferme des correctifs », dit en substance Fénelon dans sa « Préface des principales propositions justifiées » (1) ; et il conclut : « *Ainsi il n'y a jamais eu de livre qui permette moins que le mien d'en extraire des propositions qu'on examine séparées du texte, où elles ont leur véritable tempérament.* » Il faut donc être très « précautionné » pour analyser les « Maximes des Saints ». Pourtant, après en avoir examiné le Plan général, l'intention et le ton, il sera nécessaire de s'arrêter sur certains points choisis, comme plus importants, dans la suite du développement, de montrer la méthode, de résumer la pensée du livre touchant les questions religieuses plus générales qu'à diverses reprises il soulève : enfin nous chercherons à démêler comment M^{me} Guyon et ses principes sont traités dans cette première édition.

1, VIII, p. 190.

1^o Plan général, intention et ton du livre.

Le plan général du livre est contenu, très clair quoique un peu rapide, dans la conclusion (1). D'après ce sommaire, les articles forment la série de chapitres suivante :

Sainte indifférence ;

Epreuves ;

Abandon ;

Désappropriation des vertus et suppression de l'activité ;

Contemplation ;

Contemplation passive ;

Etat passif ;

Transformation.

Pour être moins bref, voici les titres que l'on pourrait donner aux différents articles. Après un *Avertissement*, où l'auteur déclare son intention, on rencontre d'abord un *Exposé des cinq Amours dont on peut aimer Dieu* ; puis les *Articles*.

I. Amour de pure concupiscence ; — Amour de préférence.

II. Les trois degrés des justes sur la terre : amour de préférence accompagné de crainte, amour de préférence accompagné d'espérance, amour pur.

(1) P. 270-272.

- III. L'action du directeur. — Elle doit être lente, régler son pas sur celui de la grâce, ne pas mépriser l'amour intéressé.
- IV. L'Espérance dans le Pur Amour. Elle s'y conserve et s'y perfectionne, distincte de la Charité.
(Ces quatre articles forment une sorte de préambule, où les précautions théologiques abondent).
- V et VI. La Résignation et l'Indifférence ; — caractère positif de l'indifférence ; — comment elle fait vouloir le salut.
- VII. Le Pur Amour et les Inspirations. — Conduite de la grâce.
- VIII. L'Abandon.
- IX. Les Epreuves.
- X. Les Sacrifices de la Béatitude.
- XI. L'Excitation, — l'activité, — la coopération à la grâce.
- XII. Devoirs envers soi-même dans le Pur Amour.
- XIII. Les actes directs, les actes réfléchis.
- XIV. La séparation de la partie supérieure et de la partie inférieure dans les dernières épreuves.
- XV. La mortification dans les dernières épreuves.
- XVI. Propriété et désappropriation.
- XVII. Nécessité d'une bonne direction ; — Ames privilégiées.
- XVIII. Les diverses volontés de Dieu : volonté positive et écrite, inspiration de la grâce, volonté de permission.
- XIX. L'Oraison vocale.
- XX. La lecture.
- XXI. Méditation et contemplation.
- XXII. La contemplation ; — conditions pour y entrer.

- XXIII. La méditation.
 - XXIV. Etat habituel et contemplation.
 - XXV. Etat perpétuel d'oraison.
 - XXVI. Contemplation et vertus distinctes.
 - XXVII. Dieu dans la Contemplation.
 - XXVIII. Jésus-Christ dans la Contemplation.
 - XXXIX. Contemplation infuse.
 - XXX. Etat passif.
 - XXXI. L'Enfance.
 - XXXII. La « liberté des Enfants. »
 - XXXIII. Les Vertus distinctes dans l'Etat passif.
 - XXXIV. Mort spirituelle, — résurrection spirituelle.
 - XXXV. Etat de transformation.
 - XXXVI. Activité paisible des âmes transformées.
 - XXXVII. Les Ames transformées et la concupiscence.
 - XXXVIII. Les Ames transformées et la confession.
 - XXXIX. Défauts des contemplatifs.
 - XL. Union à Dieu.
 - XLI. Noces spirituelles.
 - XLII. Union essentielle ; ses actes.
 - XLIII. Lumières et docilité des « Enfants ».
 - XLIV. L'exercice le plus sublime du pur Amour réservé à la connaissance de certaines âmes.
 - XLV. Les voies intérieures distinguées de leur terme, le Pur Amour.
- CONCLUSION. — Résumé du livre.

Ce plan ne diffère pas sensiblement de celui qu'adoptent en général les Théologiens mystiques, étudiant successivement la Vie Illuminative et la Vie Unitive, ainsi que les moyens pour le fidèle de passer de l'une à l'autre. Sa

progression serait à rapprocher, plus particulièrement, de celle des « Torrents », où M^{me} Guyon, ayant distingué trois voies du retour de l'âme à Dieu, l'active, la passive, et la passive en Foi, suivait, dans la description de cette dernière, un ordre très voisin de l'ordre suivi ici à partir de l'article XXX. Il ne faut pas s'en étonner. Fénelon s'adresse aux Mystiques de son temps, il doit donc prendre leur langage, leur méthode, leur esprit peut-être, pour se faire comprendre d'eux. Seulement, pour leur exposer avec plus de rigueur théologique, le sens des saints auteurs dont il s'autorise, il divisera chacun de ses articles en *Vrai et Faux*.

Sans doute c'est encore afin de donner plus de sécurité à l'esprit de ses lecteurs que Fénelon emploie ce ton décisif, ces expressions tranchantes qui indignèrent Bossuet (1) : *il n'y a rien de plus évident que cette tradition, et rien ne seroit plus téméraire que de la vouloir combattre* (2)... *Ils ont tous suivi la tradition universelle* (3)... *malgré cette tradition des Saints de tous les siècles* (4)... *Parler ainsi, c'est ne laisser aucune équivoque dans une matière si délicate* (5). Voilà quelques exemples de ses formules ordinaires, surtout dans les fins d'Articles. Aucune fleur de rhétorique, au-

(1) Relation sur le Quiétisme. *Œuvr. C.* de Bossuet, XXIX, 61
« l'audace d'une décision si ambitieuse ».

(2) P. 29-30.

(3) P. 40.

(4) P. 44.

(5) P. 57.

cune image, une seule comparaison, vers les dernières pages (1). Les « Maximes des Saints » se présentent comme un livre aride, et tout didactique.

2° Doctrine proprement dite.

Pur Amour. — Passons à la doctrine elle-même, à ses éléments essentiels. Qu'est-ce d'abord ici que le *Pur Amour*, dont M^{me} Guyon faisait l'*Evangile Eternel* (2), et que Fénelon considère comme le terme de toutes les voies intérieures (3)? C'est un amour de Dieu purifié par les « épreuves » mystiques de tout mélange d'intérêt propre (4). Lui seul justifie, et rend justifiant l'amour, inférieur, de préférence, qui le contient à quelque degré (5). Il est possible dès ici-bas (6), où il fait les mêmes actes des mêmes vertus que l'amour mélangé, mais sans crainte, sans inquiétudes, sans empressement (7). Son degré suprême consiste à *aimer uniquement en elle-même et pour elle-même, la souveraine beauté de Dieu* (8). Dans l'état de pur amour, on conserve la crainte et l'espérance, mais sans leurs motifs intéressés.

(1) P. 264-5 dans la description, d'ailleurs peu originale, de l'Enfer spirituel).

2) *Discours*, I, 323.

3) *Avertissement*, p. 16.

4) *Avertissement*, p. 21 et *passim*.

5) P. 6.

6) P. 10.

7) P. 13.

8) P. 22, 23.

Elles sont alors paisibles (1). Et l'on ne doit jamais traiter de vaine subtilité la délicatesse et la perfection du Pur Amour (2).

Cependant il ne convient pas à toutes les âmes ; certaines en sont effrayées ou scandalisées (3). C'est que, pour y atteindre, il faut avoir la lumière intérieure et l'attrait de la grâce (4). D'autre part, lorsqu'on y a atteint, on *se borne à suivre la grâce sans entreprendre jamais de la prévenir* (5). C'est la *sainte indifférence*, supérieure à la « sainte résignation » ; dans cet état, qui n'est pas invariable, l'âme *n'a plus de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt* (6). Mais cette *indifférence* ne suspend pas pour cela l'exercice de la volonté (7). Elle fait vouloir très fortement tout ce que Dieu veut, et qu'il indique alors non pas par une inspiration miraculeuse ou extraordinaire (8), mais seulement par une inspiration de grâce plus forte et plus spéciale (9).

Le Pur Amour, qui s'est accru dans les Extrêmes Epreuves par le Sacrifice absolu (10), nous porte à nous

(1) P. 24.

(2) P. 28, 29.

(3) P. 34, 35.

(4) P. 34.

(5) P. 36.

(6) P. 50 et sq.

(7) P. 60 et sq.

(8) P. 64.

(9) P. 67.

(10) P. 91

aimer comme notre prochain (1), avec plus de vigilance, il est vrai : mais pour chasser les tentations sa quiétude est bien supérieure aux empressements de l'amour intéressé. Sans lui, les austérités sont inutiles pour déraciner la cupidité et pour unir à Dieu (2). Et quand il enseigne par son onction, il surpasse tous les raisonnements que nous pourrions faire sur les livres (3). Il est détaché même de l'amour de Dieu en tant que celui-ci est notre bien (4). Enfin il devient, dans l'état de transformation, la *vie, l'être, et comme la substance* (5) de l'Ame.

Propriété. — Avant d'en arriver là, un grand obstacle est à vaincre : *C'est l'amour de nous-mêmes, auquel se réduisent toutes nos affections, c'est la Propriété, unique racine de tous les vices* (6), motif dominant dans l'amour d'espérance (7), et dont il reste quelque trace dans l'amour de préférence (8). Les épreuves la détruisent, ne laissant aucune ressource à l'amour-propre, à *l'intérêt propre même éternel* (9). Car elles désapproprient les vertus (10), faisant perdre les ap-

1) P. 106.

2) P. 129.

3) P. 161.

(4) P. 226.

5) P. 231.

6) P. 7.

(7) P. 4.

8) P. 6.

9) P. 74.

(10) Ou « des vertus » suivant qu'on considère les vertus

puis sensibles, les actes méthodiques qui en rendent témoignage (1). Ainsi l'âme désappropriée, et devenue « enfant » (2), cesse de se complaire en sa vertu (3), et, dans le péché, distingue l'imperfection, qu'elle hait, et l'abjection, qu'elle aime (4).

Epreuves. — Qu'est-ce donc que ces Epreuves, destinées à purifier l'amour, en lui faisant perdre peu à peu toute propriété? Ce sont des tentations spéciales, où Dieu retire à l'âme la vue de toute ressource et de toute espérance pour son intérêt propre même éternel (5). Le seul moyen de les apaiser est de *n'y vouloir point trouver un appui aperçu pour le propre intérêt* (6). Au milieu des épreuves, on conserve le pouvoir virtuel d'accomplir les préceptes et les conseils convenables à son état, ainsi que *les actes réels et intérieurs du libre arbitre pour cet accomplissement*; la grâce prévenante, la foi explicite, l'espérance désintéressée, la haine du péché, la certitude intime momentanée nécessaire pour la droiture; mais on perd le goût sensible du bien, la certitude réfléchie consolatrice; on est dans le trouble

comme désaffectées de la personnalité qui les souille; ou qu'on considère l'âme détachée alors des vertus et de la joie qu'elles lui procurent.

(1) P. 137 et sq.

(2) P. 214.

(3) Art. XVI, p. 132 sq.

(4) P. 137 sq.

(5) P. 73 et sq.

6) P. 77.

avec des intervalles de grâce sensible (1) ; car dans la séparation qui s'établit alors entre la partie supérieure et la partie inférieure, la paix et la grâce qui, en général, sont communiquées directement, et par conséquent, uniquement à l'entendement et à la volonté, ne laissent pas, quelquefois, de se manifester aux sens et à l'imagination (2).

Oraison, contemplation. — Comment priera l'âme mystique ? L'oraison vocale, qui, séparée de l'oraison mentale, est païenne, a pourtant son utilité, et n'est jamais, en fait, contraire à la plus haute contemplation (3). La lecture et la méditation ont leurs avantages (4) ; mais la Contemplation leur est supérieure, avec ses *actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes, qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse les distinguer* (5). On peut entrer dans la Contemplation, en laissant la Méditation, quand la Méditation est stérile, et que la seule présence de Dieu est féconde (6). Devenant passive, la Contemplation ne devient pas pour cela miraculeuse ; seulement son objet ne passe pas par les sens, l'imagination, ni la réflexion : elle se compose d'actes de foi et d'amour simples et directs, qui sont, en

(1) P. 81 et sq.

(2) Art. XIV, p. 121 et sq.

(3) P. 155 et sq.

(4) P. 160 et sq.

(5) P. 166.

(6) P. 170.

réalité successifs, bien qu'ils paraissent constituer un *repos de pure union* (1).

Union à Dieu. — Cette union à Dieu est élaborée par l'état passif (2), où règne l'« enfance » (3), simple pour le bien, prudente contre le mal, paisiblement maîtresse d'elle-même, contente du moment présent, docile à la grâce actuelle, et ne se croyant pas l'objet d'une inspiration extraordinaire (4). Union et enfance arrivent à leur comble dans l'état de transformation. Alors Dieu se retrace dans l'âme et consomme les noces spirituelles (5), qui, sans être l'union hypostatique, sont une union de volonté à volonté, germe de la béatitude céleste, qui permettent à l'âme, tout en conservant la concupiscence, de garder une pureté entière, et d'éclapper au Purgatoire.

Le livre s'achève sur ce degré suprême de la vie spirituelle.

3^o Méthode et principes.

Théologie et psychologie. — C'est dire que les « Maximes des Saints », malgré leur apparence sèche et abstraite, suivent, en réalité, pas à pas, le développement de la lumière, de la vie divine dans l'âme mys-

(1) P. 199 et sq.

(2) P. 209.

(3) P. 214 et sq.

(4) P. 232.

(5) P. 254 et sq.

tique. Sans cesse il y est question d'un *passage insensible* (1), qui mène, par exemple, l'âme de la méditation à la contemplation, d'un *passage long, imperceptible, mélangé* (2), entre l'amour intéressé et le Pur Amour. Sans cesse un état *commence* (3); Fénelon ne dit pas que l'amour d'espérance contient quelques éléments d'amour pur, mais qu'il est mélangé d'un *commencement* (4) d'amour de Dieu pour lui-même. Ou bien un état *prépare* à un autre (5). En vérité, ne trouve-t-on pas, dans tout cela, autant de psychologie attentive, que de rigoureuse théologie ?

Peut-être cet état d'esprit complexe, et, au fond, un peu gêné, d'un théologien à moitié psychologue, — ou d'un psychologue qui s'attache à être théologien, — expliquerait-il certaines indécisions de langage et même de pensée, qui gâtent cette première édition, — et que l'auteur n'a pas su effacer, en préparant son second texte. Fénelon n'a pu donner un sens unique et définitif, ni au mot *intérêt*, ni à celui de *motif*, alors que tous deux, si souvent répétés dans son livre, y sont si importants. Intérêt a souvent, dans ses « Maximes », le sens d'*avantage*, qu'il a dans le langage des théologiens. Plus souvent encore, le même mot a le sens d'*amour de soi*. Dans un cas, c'est un objet extérieur ;

(1) Avertissement, 21, etc.

(2) P. 175.

(3) P. 4, 5, 36, etc.

(4) P. 4.

(5) P. 17, 20, etc.

dans l'autre cas, c'est un sentiment. Quant à « motif », tantôt il signifie, comme chez les docteurs scolastiques, le but en vue duquel on agit, tantôt le principe intérieur qui porte à agir (1). Quoi qu'il en soit, les « Maximes » de 1697, qui commencent par une exposition des *divers amours dont on peut aimer Dieu*, qui suivent doucement l'âme dans son progrès vers Lui, sont l'œuvre non seulement d'un docteur, mais surtout, peut-être, d'un directeur. Ou, si l'on veut, elles sont l'œuvre d'un directeur à la fois *sage et expérimenté* (2).

L'expérience. — L'expérience ! Voilà, en effet, ce à quoi Fénelon fait toujours appel, voilà son principe et sa règle : sans elle, la science est inutile, et la bonne volonté imprudente (3) ; à sa lumière, on distingue les degrés différents de la vie mystique, et les passages

(1) Voici la liste, pour les deux acceptions différentes, des pages où ces mots sont employés :

a) Motif — but : p. 11, 14, 19, 21, 23, 25, 26, 34, 36, 37, 41, 44, 45, 49, 165, 271.

b) Motif = sentiment : p. 12, 15, 23, 24, 28, 33, 41, 44, 45, 46, 47, 167, 174.

c) Sens incertain : p. 33, 40, 135, 145, 184.

a) Intérêt = avantage : p. 6, 16, 17, 19, 22, 26, 45, 46, 49, 52, 54, 72, 73, 208, 209.

b) Intérêt = amour de soi : p. 5, 6, 8, 10, 14, 15, 17, 18, 20, 26, 31, 33, 34, 41, 44, 47, 51, 73, 74, 75, 77, 79, 91, 135, 138, 165, 167, 195, 264, 268.

c) Enfin le sens est incertain, p. 25, 49, 90, 113.

(2) *Passim*, les deux épithètes sont toujours réunies.

(3) 33 et suiv., 148, 171, 177, etc.

subtils de l'un à l'autre ; aussi ce sont les *expériences des saints* (1) qui forment les principales autorités de l'auteur des « Maximes ». Il déclare *impies et insensés* ceux qui leur préfèrent des idées « claires » (2) ; et il estime sa doctrine incontestable, quand il l'a prouvée en *répétant mot à mot les expériences des saints* (3).

Raison, réflexions, actes directs. — Aussi bien les simples, aidés de l'expérience, connaissent-ils Dieu mieux que ne font *les grands et les sages* (4) ; sans doute, *la raison est le premier des dons de Dieu dans l'ordre de la nature* (5) ; mais la « propriété » s'y attache trop aisément ; et les « réflexions », qui n'ont rien de mauvais en elles-mêmes, deviennent mauvaises parce que les âmes malades d'amour-propre s'en servent aussitôt (6). Voici pourquoi : les actes réfléchis laissent une trace dans l'âme, qui peut dès lors s'en rendre témoignage à elle-même, et en fortifier sa « propriété ». Au contraire, les actes *directs*, trop intimes et trop rapides pour être aperçus, émanations de l'entendement, de la *pointe de l'esprit* (7), et non pas exercices *discursifs* (8) de l'intelligence, permettent en quelque sorte un commerce au jour le jour avec Dieu ; et l'âme

(1) P. 114.

(2) P. 74.

(3) P. 77.

(4) P. 258, 259.

(5) P. 219.

(6) P. 110

(7) P. 82 sq.

(8) *Passim.*

mystique, cessant d'être entretenue par la mémoire de ses actes dans le sentiment de sa propre continuité, perd la conscience de soi-même, en même temps que la confiance en soi. C'est ainsi que les *actes directs* sont la clef de la contemplation passive (1). Eux aussi expliquent la fameuse séparation de l'âme en partie supérieure et partie inférieure, dans les dernières épreuves : l'entendement communiquant alors *directement* avec Dieu, il ne se produit pas de réflexions capables de soutenir l'imagination en détresse.

Telle est la méthode, tels sont les principes ou plutôt les clefs, c'est-à-dire les moyens de résoudre les difficultés, qui semblent avoir été utiles à Fénelon pour exposer et pour élaborer sa doctrine.

4° Attitude à l'égard de quelques dogmes.

Cette doctrine ne met point en question tous les dogmes ; mais plusieurs y sont engagés ; Fénelon n'examine pas l'existence de Dieu ; mais il donne une certaine idée de son essence ; il montre la personne de Jésus-Christ capable d'un *trouble involontaire* ; il parle, à diverses reprises, des vertus théologiques de Foi et d'Espérance, des rapports de Dieu avec l'homme par la grâce, de l'état et des devoirs de l'homme.

(1) 201.

Dieu. — Dieu, qui est notre but (1), notre tout (2), qui est bon (3), et en même temps *jalous en nous... de nous-mêmes* (4), qui ne veut pas le péché, mais la leçon d'abjection qu'on en tire (5), peut être défini l'être infiniment libre, dont les promesses sont toutes gratuites (6), et encore *le bien infini qui ne cherche qu'à se communiquer* (7). Mais surtout il est l'Être infini, celui dont rien n'est exclu, qui est notre récompense promise (8), comme il est toute autre chose, celui dont la véritable expression, connue par la contemplation pure et directe, est *l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être qui est sans bornes et sans restriction* (9). Et cette idée ne laisse pas d'avoir un caractère très positif : elle comprend les attributs divins, *car l'essence sans les attributs ne seroit plus l'essence* (10) ; elle n'est point contradictoire de la Trinité, *parce qu'une idée si simple qu'elle puisse être peut néanmoins représenter divers objets réellement distingués les uns des autres* (11). Enfin, *cette simplicité n'exclut point la vue distincte de*

(1) 3, 16, 18.

(2) 11.

(3) 18.

(4) 7.

(5) 153.

(6) 8. 85.

(7) 95.

(8) 11.

(9) 186 et sq.

(10) 187.

(11) 188.

l'humanité de Jésus-Christ (1). Car si, philosophiquement parlant, il est plus parfait d'aller à Dieu *directement et immédiatement*, pour l'âme qui acquiert des mérites, il est aussi parfait d'accueillir les objets que Dieu présente par sa grâce (2). On perdra donc la vue sensible et réfléchie de Jésus-Christ, non sa vue simple et distincte ; et l'on envisagera ses mystères sans désir de consolation, sans méthode, simplement et abstraitement (3). Si la bonté de Dieu est l'objet du pur amour, c'est à condition d'être *prise simplement et absolument en elle-même, sans aucune idée qui soit relative à nous* (4). L'essentiel est plutôt la *beauté de Dieu* (5).

Jésus-Christ, le trouble involontaire. — Quant au Rédempteur, il est *notre parfait modèle* (6), et l'on trouve dans les souffrances de sa Passion un exemple des *dernières épreuves*, car en son âme s'est opérée alors la séparation de la partie inférieure et de la partie supérieure, à laquelle est soumise toute âme humaine appelée à la purification de l'amour. Ainsi, *il jouissait par la partie supérieure de la gloire celeste, pendant qu'il étoit actuellement par l'inférieure l'homme des douleurs, avec une impression sensible de délaissement de son Père. La partie inférieure ne communiquoit à*

(1) 188.

(2) 189.

(3) 190 et sq.

(4) 42.

(5) 23.

(6) 121 et sq.

la supérieure ni son trouble involontaire ni ses défaillances sensibles. La supérieure ne communiquoit à l'inférieure ni sa paix, ni sa béatitude (1). On sait le scandale excité dans le public par cette expression de *trouble involontaire*. Il semblait que Fénelon assimilât l'âme de l'Homme-Dieu à celle d'un homme ordinaire : qu'il oubliât le texte de saint Jean (2), où il est dit que Jésus, voyant les larmes de Marie et des amis de Lazare, se troubla lui-même, « *turbavit se et ipsum* » ; nous verrons tout à l'heure, à propos de la seconde édition, les excuses que Fénelon a données et les corrections qu'il a essayées pour ce « trouble involontaire ». Toujours est-il que dans les « Maximes » de 1697, la formule malheureuse de la page 122 semblait confirmée par la phrase suivante, p. 123 : *Les actes de la partie inférieure sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire : parce que tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure*. Enfin, les membres de la « petite église » guyonienne, qui avaient lu la correspondance secrète de Fénelon et de la « prophétesse », durent s'étonner des désaveux qui suivirent. Voici, en effet, ce que l'auteur des « Maximes des Saints » avait écrit en 1689 : *Pour les âmes qui sont dans les tentations d'impureté, de désespoir et de blasphème, je comprends que ces tentations peuvent être si fortes, et l'opération de la grâce si cachée dans l'âme, qu'alors*

1) 121 et 122.

2) Evang. de S. Jean, XI, 33.

l'ame n'aperçoit plus que la seule volonté de la chair, qui est la concupiscence... Je comprends même que dans la faiblesse, où Dieu permet que l'ame se trouve, il peut y avoir dans le corps certains mouvements qui paraîtraient de vrais péchés, mais qui sont involontaires, ou par l'impression du démon, ou par le ressort naturel des passions mêmes... C'est pourquoi Jésus-Christ, qui a daigné nous donner un modèle pour toutes sortes de tentations, nous dit au Jardin ces paroles, pour demander ce qu'il savait bien qui était formellement contre la volonté de son Père : c'était pour exprimer la répugnance et le soulèvement involontaire de la nature, à qui il échappe quelquefois des paroles et mouvements involontaires (1), quoique le fond de la volonté demeure invariablement soumis. Notons, d'ailleurs, qu'ainsi expliquée, l'idée du « trouble involontaire » de Jésus-Christ pouvait paraître plus acceptable ; mais remarquons aussi l'analogie des deux textes, qui est telle que celui des « Maximes » semble être seulement l'abrégé de celui de la lettre.

Foi, Espérance. — Que deviennent, dans cette doctrine, les vertus théologiques. de foi et d'espérance ? La foi est nécessaire à la perfection des voies intérieures, en même temps que le pur amour, mais à condition d'être, elle aussi, la *pure foi, la plus vive et la plus*

(1) Lettre de Fénelon à M^{me} Guyon, publiée par Masson dans « Fénelon et M^{me} Guyon », p. 196.

obscur (1), qui n'est qu'une forme de l'abandon à Dieu, et qui ne demeure explicite dans les épreuves extrêmes (2) que parce que tel est le bon plaisir de Dieu.

De même l'espérance ne subsiste vraiment, et ne garde son rang de vertu théologique, que si elle est fondée sur le pur amour, si, désirant essentiellement Dieu, *elle le veut pour soi, afin de se conformer au bon plaisir de Dieu qui le veut pour elle* (3). Ainsi, elle ne sera qu'une occasion d'exercer le pur amour ; et à ce titre et sous cette forme elle continuera de vivre dans les épreuves (4) ; faute de *se perfectionner* (5) de cette manière, elle restera *intéressée* (6), au même degré que la crainte (7), ou un peu moins, mais en gardant toujours un *reste d'esprit mercenaire* (8).

La Grâce. — Dieu gouverne l'homme par sa grâce ; — ou du moins l'homme devrait s'abandonner sans cesse à la conduite de la grâce divine. Il ne s'agit ici ni de la grâce sanctifiante, qui est un état, ni de grâces miraculeuses, mais d'un *attrait intérieur* (9), d'un

(1) P. 64 et 65.

2 P. 81.

(3) P. 31.

(4) P. 81.

(5) P. 39.

(6) P. 4.

(7) P. 15.

(8) P. 22, 23.

(9) P. 66.

souffle intérieur de Dieu, dont l'inspiration seulement est plus forte dans le pur amour (1). Elle est toujours prévenante, et on ne doit jamais la prévenir par des désirs empressés (2). L'homme se bornera donc à coopérer (3) à ses *impressions* (4), soit qu'elle lui enlève les occasions d'être intéressé (5), soit qu'elle le porte à des désirs (6), ou à des réflexions (7). En maîtresse souveraine, elle possède, instruit et meut les *enfans* (8), par ses *impulsions les plus délicates* (9). Une telle docilité lui est-elle due parce qu'elle est *toujours conforme à la loi* (10)? Ou plutôt Fénelon, se souvenant de sa réfutation de Malebranche, où il élevait Dieu et la liberté de Dieu au-dessus des lois divines, n'a-t-il pas établi ici la grâce au-dessus de la Loi écrite, en recommandant de ne pas transgresser les préceptes *pour ne pas manquer à la grâce* (11).

Devoirs de l'homme. — De cette manière, dans cette mesure, pourrait-on dire, la loi écrite est notre règle

(1) P. 67.

(2) P. 68, 69, 97.

(3) P. 97.

(4) P. 54.

(5) P. 50.

(6) P. 62.

(7) P. 110.

(8) P. 217.

(9) P. 231.

(10) P. 66.

(11) *Ibid.*

inviolable (1) ; elle nous commande des désirs désintéressés, que la sainte indifférence nous fait vouloir (2), mais « *elle ne nous commande pas de les former d'une manière intéressée, inquiète, ou toujours distincte* (3) » ; enfin l'Église, qui la représente, a toujours droit à l'obéissance, même de la part des âmes transformées (4).

Aussi les âmes transformées n'hésiteront pas à s'approcher du sacrement de pénitence, qui leur est utile, et même nécessaire *dans la discipline présente*, du moins pour les *fautes vénielles qu'elles aperçoivent* (5). Elles désireront la rémission des péchés par docilité à Dieu, et elles auront une contrition dépourvue en général de *formule expresse et réfléchie* (6).

Cette même docilité se retrouve au fond du désir que nous avons du salut (7) : *La foi nous assure que la gloire de Dieu et notre félicité sont inséparables* (8). Dès lors, nous voulons notre félicité ; mais nous aimerions autant Dieu quand même, par supposition impossible, *il vaudroit rendre éternellement malheureux ceux qui l'auroient aimé* (9). Cette supposition n'est, d'ailleurs, impossible, que si on considère l'objet, Dieu, qui y est

(1) P. 52.

(2) P. 60.

(3) P. 63.

(4) P. 270.

(5) P. 241.

(6) P. 242.

(7) P. 48.

(8) P. 9

(9) P. 10, 11.

béatifiant ; elle est possible, et réelle si on considère le sujet, l'âme aimant Dieu (1), qui dès lors pourra faire *le sacrifice absolu* de son salut (2).

Ne doit on donc, parmi toutes les vertus, exercer que la charité ? Non : le pur amour fait *les mêmes actes de toutes les mêmes vertus que l'amour mélangé* (3), car les vertus ne sont pas spécifiées par leurs fins (4), mais par leurs objets formels (5). Que les efforts de l'homme ne se perdent pas en *activité* (6), ou en austérités physiques. Celles-ci, *suivant leur institution, sont utiles et souvent nécessaires* (7). Mais elles n'ont aucun pouvoir positif pour *unir l'âme à Dieu*, ni même pour *détruire le fond de l'amour-propre* (8), si elles ne sont animées par le pur amour. C'est que, si le pur amour est *le terme de toutes les voies intérieures*, la propriété, comme on l'a vu, est *l'unique racine de tous les vices*. Et la concupiscence, sans être toutefois jamais complètement éteinte, même dans les âmes transformées (9), cesse sans doute d'être la vraie source de notre malice, puisqu'il peut se rencontrer des âmes *en qui la chair*

(1) P. 28.

(2) P. 87.

(3) P. 13.

(4) P. 39.

(5) P. 41, *id.*, p. 184, 224.

(6) P. 96.

(7) P. 129.

(8) *Ibid.*

(9) P. 237.

soit depuis longtems entièrement soumise à l'esprit (1).

L'homme n'est pas, suivant cette théologie, l'être déchu et voué à la perversité que connaissaient les Jansénistes. La boue dont il est pétri (2) le rend incapable d'une préférence distincte pour Dieu, même dans l'amour de préférence, à moins que la grâce ne vienne l'assister. Il ne peut s'élever sans l'appel de la grâce. Mais en revanche il est toujours libre de fermer l'oreille à la grâce. Dans son « Explication des articles d'Issy », Fénelon écrivait : *L'âme, en quelque degré qu'elle soit, peut toujours résister véritablement à toute grâce intérieure. L'attrait prevenant du pur amour dans l'estat qu'on nomme passif non plus que l'attrait prevenant de l'amour intéressé dans l'estat qu'on nomme actif n'est point un enthousiasme qui enleve à l'homme sa liberté* (3). Ici, il maintient la liberté humaine même dans l'oraison infuse (4), même dans la transformation (5). Ces états comportent, dit-il, la docilité, et non pas l'impuissance. L'homme peut donc être défini, suivant les « Maximes », un être aisément perdu dans les détours subtils de l'amour-propre, mais sensible à la grâce qui le mène à Dieu, tout en conservant sans cesse sa liberté ; et la « chute », au lieu de le condamner au mal, l'a seu-

(1) P. 76.

(2) P. 18.

(3) *Expl. inéd.*, p. 155.

(4) 205, 206.

(5) P. 240.

lement privé de tout pouvoir positif pour le bien. Il est en proie à la concupiscence, sans doute ; mais surtout il est mené par l'intérêt, qui sans être pervers en lui-même, devient la source de toutes nos perversités.

5° Attitude de Fénelon envers M^{me} Guyon dans les
Maximes de 1697.

« *Mon entêtement*, écrivait Fénelon à Noailles le 8 juin 1697 (1), *ne m'a pas empêché de faire un livre, duquel les gens les plus échauffés vous ont dit en propres termes, que j'y mettois en poudre toutes les erreurs de M^{me} Guyon.* » Les « gens les plus échauffés » avaient tort, et Fénelon, sans doute, ne l'ignorait pas. Car M^{me} Guyon avait lu le livre avec respect et satisfaction, y trouvant peu de choses à redire. « *A Dieu ne plaise*, ajoutait-elle, dans une lettre au duc de Chevreuse, *que je me plaigne d'y estre condamnée en quelques endroits, puisqu'outré que la condamnation n'est pas formelle Dieu sçait que je voudrois de tout mon cœur... estre condamnée de tout le monde* » (2).

Pourtant Fénelon semblait avoir pris à tâche, dans son Livre, de refuter les erreurs quéétistes. Dans son

(1) Corresp. VII, 458.

(2) Cette lettre, dont nous citerons plus loin d'autres passages, a été publiée en partie par Masson, dans *Fénelon et M^{me} Guyon*. Elle figure, dans le *Recueil Mss. de la Correspondance Guyon-Chevreuse*, à la page 192 et suiv., datée de mars 1697.

Avertissement, il est vrai, il ne paraissait considérer que les excès mystiques *des derniers siècles*, et non pas le molinosisme tout récemment condamné. Mais ses articles Faux n'étaient-ils pas la censure impitoyable des doctrines chères à Molinos ?

Examinons de près ces réfutations. Nous trouverons, à l'article II Faux (1), la condamnation des chrétiens qui rejetteraient la récompense. — parce qu'ils seraient alors *indociles* à Dieu qui la veut : — l'article III Faux indique une erreur dans le mépris pour l'amour intéressé, et pour le désir d'en faire sortir précipitamment les âmes : car *c'est vouloir que l'esprit souffle où nous voulons, c'est inspirer aux âmes l'ambition et l'avarice spirituelle..... c'est les éloigner de la véritable simplicité du Pur Amour* (2). Indocilité encore, que de cesser l'espérance (3), que de refuser son salut (4), que de repousser *les désirs pieux et édifiants auxquels nous pouvons nous trouver portés intérieurement* (5). Les inspirations miraculeuses, qu'on reprochait alors aux Quiétistes, sont blâmées et rejetées comme contradictoires à la *pure foi* (6). Il est faux que *les épreuves intérieures ôtent pour toujours les grâces sensibles... les actes distincts de l'amour et des vertus* (7), parce que ce serait

1 P. 30-31.

2 P. 38.

3 Art. IV Faux.

4 Art. V vrai.

5 VI Faux.

6 VII Faux.

7 VIII Faux.

là déclarer que la grâce est parfois impuissante. Enfin, si l'on ne doit pas se haïr (1), ni mépriser la Raison (2), c'est en considération de l'excellence de Dieu, qui a fait la Raison et l'Homme, et dont les ouvrages ne peuvent être mauvais. Docilité, simplicité, pure foi, liberté infinie et perfection de Dieu, nous reconnaissons ces principes. C'est donc au nom du Pur Amour et des vérités qu'il y rattachait que Fénelon invitait les Mystiques à rester dans l'orthodoxie : habileté ou hardiesse singulière, — à moins que ce ne fût inconscience, et que l'auteur des « Maximes » ne fût pénétré lui-même des doctrines dont il prétendait combattre les excès.

Car il ne méconnaissait pas l'origine du Quiétisme : il la signalait dans la confusion des tentations communes avec celles des dernières épreuves (3) dans la confusion de la passiveté avec l'inertie (4), dans la croyance à une séparation entière et durable des parties inférieure et supérieure (5), dans l'idée que l'oraison tranquille suffit toujours contre la chair (6), que le péché est nécessaire, afin de procurer l'humiliation (7), et il avait soin aussi, pour parer aux dangers de l'illusion, de distinguer soigneusement la volonté de permission, d'avec la volonté

(1) XII Faux.

(2) XXXI Faux.

(3) P. 75.

(4) P. 104.

(5) P. 125.

(6) P. 132.

(7) P. 142.

écrite (1), et il faisait l'éloge du *Pater* (2), dont les demandes passaient alors pour incompatibles avec l'indifférence quiétiste.

C'est que son livre n'était point hérétique ; c'est que M^{me} Guyon, et non pas Molinos, avait été son maître. Mais aussi l'on peut dire que, si les « Maximes des Saints » sont seulement « erronées et dangereuses », sans aller jusqu'à l'hétérodoxie, elles abondent en allusions à la personne de M^{me} Guyon et à sa doctrine.

Il n'y a dans mon livre, écrit Fénelon, rien qui regarde M^{me} Guyon, qu'un seul endroit de l'Avertissement, p. 15, où je dis que ceux qui se sont trompez pour le fond de la doctrine ne se contentent pas de condamner l'erreur, mais qu'ils avouent de l'avoir crue (3). Pourtant ne pensait-il pas à elle, lorsqu'il disait encore, dans son Avertissement. *Les mystiques à qui je parle ne sont ni des fanatiques ni des hypocrites* (4), et qu'il prétendait expliquer leurs maximes avec plus d'exactitude que la plupart d'entre eux n'avaient pu jusque-là les expliquer (5)? Ne se souvenait-il pas que M^{me} Guyon avait écrit la « Règle des Associés à l'Enfance de Jésus », et qu'elle enseignait partout l'amour de son petit-maître, lorsqu'il disait, parlant de Jésus-Christ : Les Ames contemplatives ne

(1) Art. XVIII.

(2) P. 159.

(3) Corresp. VIII, 232, 8 déc. 1697.

(4) Avertissement, p. 7.

(5) Avertissement, p. 29.

voient plus que lui seul en elles... il devient quelque chose de si intime dans leur cœur, qu'elles s'accoutument à le regarder moins comme un objet étranger et extérieur, que comme le principe intérieur de leur vie (1). N'était-ce pas d'elle qu'il présentait la défense, d'elle qu'il affirmait la docilité à l'Église, par ces mots : *Ces âmes (transformées) ne doivent jamais ni se juger elles-mêmes, ni s'excuser, si ce n'est par obéissance et pour lever quelque scandale, ni se justifier en elles-mêmes par un témoignage délibéré et réfléchi, quoique le fond intime de leur conscience ne leur reproche rien. Elles doivent se laisser juger par leurs supérieurs* (2). Est-ce enfin un excès de subtilité ou de malveillance, que de croire, comme faisait Noailles, « l'article XXIX... composé pour effacer adroitement les impressions fâcheuses que sa conduite (de M^{me} Guyon) a données... contre elle ? » (3) : « Les âmes exercées par les épreuves extraordinaires, avait écrit Fénelon, y montrent quelquefois pour des occasions passagères un esprit irrégulier affoibli par l'excès de la peine, et une patience presque épuisée, comme Job parut imparfait et impatient aux yeux de ses amis... certaines imperfections qui sont plus de l'infirmité du naturel que de la volonté, et qui sont... le contrepois de leur contemplation..... Ces imperfections... dans une

(1) P. 196, 197.

(2) P. 239.

(3) O. C. de Fénelon, V, 406.

ame... serrent à la rabaisser à ses propres yeux, et à tenir les dons de Dieu sous un voile d'infirmité qui exerce la Foi de cette ame et des Justes qui la connaissent,... enfin pour cacher le secret de l'Époux et de l'Épouse aux Sages et aux prudents du siècle (1). Tous ces traits, dit-on, ajoutait Noailles, font finement dans votre idée le portrait de cette dame si élevée selon vous dans l'état de pur amour, mais en même temps si suspecte et si décriée dans l'esprit de ces gens qu'on croit que vous avez désignés » (2).

On dira que la personne de M^{me} Guyon est ici d'importance secondaire, et que le principal est de savoir si les idées guyoniennes ont passé dans les « Maximes ». L'enquête est facile. A la simple lecture, les ressemblances de mots sont frappantes (3). Le plan des « Maximes » est bien voisin de l'ordre suivi dans les « Torrents ». Pour l'auteur des « Discours spirituels », le pur amour est l'Évangile éternel (4) ; l'oraison, qualifiée, dans le « Moyen Court », d'action pleine de repos (5) est défendue contre les critiques dans les mêmes

1) *Max*, p. 248-250.

2) *V.* 406.

(3) Pour ne donner qu'un exemple, Fénelon emploie le mot d'« enfants » dans le même sens que M^{me} Guyon, nommant les contemplatifs d'un certain degré « enfants de Dieu » sans distinguer entre l'idée de filiation et celle d'enfantillage. — Masson dans son *Fénelon et M^{me} Guyon*, a signalé un certain nombre de rapprochements d'expressions analogues.

4) *Discours*, I, p. 323.

5) *Moyen Court*, p. 51, des *Op. spir.*

termes que l' « indifférence » dans les « Maximes » (1). Sur l'abandon (2), sur la propriété (3), mêmes ressemblances. Dans la contemplation, les deux auteurs se défendent pareillement d'établir l'acte permanent : L'âme se croit oisive, dit M^{me} Guyon : « *qu'elle dise plutôt : je ne distingue plus d'actes ; et non pas : Je ne fais plus d'actes* » (4). Et Fénelon découvre dans l'union essentielle même des actes si paisibles et si uniformes qu'ils paraissent comme un seul, quoique ce soit plusieurs actes très réellement distingués (5). Ce n'est que sur la possibilité de l'union hypostatique avec Jésus-Christ qu'ils diffèrent, M^{me} Guyon l'admettant (6), Fénelon la rejetant au contraire formellement (7).

Leurs principes sont aussi les mêmes. L'un et l'autre, ils prennent l'âme cheminant vers la vérité (8). Fénelon se fie à l'expérience ? Mais, dans l' « Ame Amante de son Dieu », *l'expérience est mise au-dessus de tout* (9). Et plusieurs fois, dans les « Torrents », on montre toute l'importance d'un *Directeur expérimenté* (10). Fénelon n'a eu qu'à ouvrir le « Moyen

(1) *Id.*, p. 50.

(2) *Id.*, p. 22, 23.

(3) *Id.*, *passim*.

(4) *Id.*, *passim.*, p. 66.

(5) P. 257.

(6) P. 145 du *Comm. sur le Cantique des Cantiques*.

(7) P. 234.

(8) Dans tous les ouvrages de M^{me} Guyon, *passim*.

(9) P. 127.

(10) P. 138, 147, etc., (des *Op. spir.*).

Court », pour découvrir tout le parti que l'on peut tirer de la distinction entre les *actes directs* et les *actes réfléchis* (1).

Même attitude, enfin, chez l'un et chez l'autre, à l'égard des dogmes que nous avons envisagés. Partout, M^{me} Guyon prêche l'infinie beauté de Dieu, excluant du sommet de la perfection tout ce qui se peut nommer en Dieu et hors de Dieu (2); elle voulait que la foi fût *nue et ténébreuse* (3), que l'on *portât les états de Jésus-Christ, plutôt que de considérer seulement les états de Jésus-Christ* (4). *Laissant l'avenir à la Providence et se contentant du moment actuel* (5), elle n'a que faire de l'Espérance. La grâce, — dont cependant elle *débordait* — ne lui semble pas prendre, pour s'épancher, des voies extraordinaires, et elle exclut, elle aussi, de la « vie divine », les *visions, révélations, extases, ravissements* (6), tout en croyant bien que le moment présent *nous apporte avec soi l'ordre éternel de Dieu sur nous* (7). Le « Moyen Court » enseignait à *être indifférent à toutes choses... pour les biens temporels et éternels* (8). L'« Ame Amante » souhaitait que la *récom-*

1) P. 61 et sq.

2) *Id.*

3) *Id. Ame Amante.*

4) Mⁿ C^t. p. 26.

5) Mⁿ C^t. p. 23.

6) *Torrents*, p. 243.

7) Mⁿ C^t. p. 23.

8) Mⁿ C^t. p. 23.

pense lui fût cachée (1). Même défiance des austérités (2), des efforts (3); même substitution de la « propriété » à la concupiscence, comme fondement de nos vices (4). *La seule propriété peut causer le péché, car qui n'est plus, ne peut pécher*, dit l'auteur des « Torrents » (5). Seulement M^{me} Guyon allait plus loin, et trop loin, en déclarant : *les ames qui n'ont pas péché... ont une estime extraordinaire de leur propre justice... cette attache, estime, ou amour des-ordonné de leur propre justice, est un obstacle plus difficile à surmonter que les plus gros péchez* (6).

« Vous souvient-il, écrivait Noailles à Fénelon, de ce que vous dites un jour à M. Tronson en présence de plus d'un témoin; que vous lui étiez très obligé des bons avis qu'il vous avoit donnés; mais que vous aviez bien plus appris de M^{me} Guyon? » (7)

B. L'ÉDITION PRÉPARÉE

Telle est donc l'Édition primitive. Comment, dans quelle mesure en diffère l'Édition préparée, c'est ce qu'il

(1) *Ame Amante*, XIV.

(2) *Mⁿ Ct.* p. 28.

(3) *Mⁿ Ct.* *passim*.

(4) *Mⁿ Ct.* p. 72, et *passim* dans l'Œuvre de M^{me} Guyon.

(5) P. 253.

(6) P. 158 (*Torrents*).

(7) Réponse de M. de Paris aux 4 lettres. Œur. C. de Fénelon V. 422.

reste à examiner. En l'absence de documents assez abondants, nous ne distinguerons pas la part de Fénelon de celle de ses collaborateurs ; observons seulement que le duc de Chevreuse est un appui décidé de M^{me} Guyon, son correspondant et son intermédiaire auprès de Fénelon ; et que l'abbé de Langeron, d'après l'Archevêque de Cambrai lui-même, *a lu et relu vingt fois avec tout le Moyen Court et jacobite* (1). Nous suivrons dans cette analyse le même ordre que pour l'Édition de 1697.

1^o Plan, intention, et ton.

Le plan général n'est pas changé, et les articles, Vrais et Faux, se succèdent de la même manière. Seulement, les Articles d'Issy prennent place après l'Avertissement, ajoutant ainsi, dès le début, leur autorité à celle du livre.

En revanche, le ton devient moins tranchant (2). Les affirmations, si absolues, s'atténuent ; Les *d'ordinaire*, dont l'adjonction importe aussi à la doctrine proprement dite, contribuent à donner au texte nouveau une allure plus calme et mesurée, (3). Enfin l'auteur change ou varie quelques formules, tient, par exemple, un langage moins méprisant à l'égard de l'amour de préfé-

1 Lettre publiée par Masson, *Fénelon et M^{me} Guyon*, p. 161.

2) On rencontre ces atténuations dans l'Avertissement, p. 44, 26, 27, 28, 29, 30 dans le corps du livre, p. 10, 21, 23, 24, 30, 57, 58, 70, 71, 112, 124, 127, 227, 231, 263.

3 Avertissement, p. 20. — p. 10, 12, 15, 22, 24, 26, 40, 50, 57, 68, 78, 95, 102, 107, 122, 209, 224, 231.

rence, qu'il appelle désormais, non plus intéressé, tout sèchement, mais *mestlé d'intérêt* (1), *mestlé de motif intéressé pour nous-mêmes* (2), ou *moins désintéressé* (3). Ce qui abonde aussi, ce sont les formules ou les tours de phrase introduisant des précisions nouvelles (4). Au reste il ne faudrait pas croire que toute vivacité ait été bannie des pages ajoutées : pour peu que l'addition soit importante, le ton s'anime, l'accent devient plus mordant, la verve entraîne la démonstration au-delà de la preuve indispensable (5).

2° Doctrine proprement dite.

Pur Amour. — Le Pur Amour, qui n'est plus considéré comme sentiment, mais comme état (6), perd son aspect exceptionnel et unique. Désormais, il est établi en principe que les actes de Charité dans l'état de Pur Amour sont spécifiquement les mêmes que dans le quatrième état. La seule différence, c'est qu'alors la Charité anime l'Espérance, au lieu d'être animée par elle. En outre, il est affirmé que le Pur Amour comporte des actes distincts de toutes les vertus (7) ; qu'il est loin

(1) P. 156.

(2) P. 36.

(3) P. 15, 18, 20, 22, 67, 261, 263.

(4) *Passim*. En particulier, p 1, 2, 10, 36, 45.

(5) Par exemple, p. 56 et 58.

(6) P. 1 et sq.

(7) P. 10. Toute la définition du P. A. a été refondue.

d'être invariable, se trouvant exposé aux *fragilités et variations du pèlerinage de cette vie* (1). Il est seulement habituel (2), et ce caractère est même utile à son perfectionnement dans les âmes (3). Attaché à la *volonté écrite* de Dieu, comme à toutes les volontés divines (4), il n'exclut que les désirs intéressés du salut (5), ou du moins n'aboutit jamais à un sacrifice tout à fait absolu de la béatitude (6).

Epreuves. — Il s'épure dans les Epreuves. Mais on doit se garder d'interpréter en mal la séparation entre la partie supérieure et la partie inférieure qui s'opère alors. Les pécheurs peuvent la considérer comme une source de liberté coupable : mais, pour les bons mystiques, ces actes involontaires, qu'ils croient volontaires, sont une source de scrupules, de désespoirs. D'ailleurs la séparation n'est jamais entière ; la direction de l'âme subsiste ; autrement ce serait une séparation de l'âme et du corps, un fait inouï, miraculeux ; or, on sait bien l'opinion de Fénelon sur les voies extraordinaires : ce sont ses adversaires qui ont coutume de les admettre, et non pas lui. Et l'explication et la défense se terminent par une sorte de défi (7).

(1) P. 13.

(2) P. 40.

(3) P. 50.

(4) Avertissement, p. 19.

(5) P. 51.

(6) P. 85.

(7) P. 122.

Propriété. — L'accusera-t-on désormais d'éteindre les vertus dans les âmes contemplatives, lui qui vient en réconcilier le desir même avec le Pur Amour ? nous devons vouloir les vertus, puisque Dieu les a voulues pour nous : c'est se soumettre à son bon plaisir que de les souhaiter (1). Dans la désappropriation, qu'il soit donc entendu que Dieu n'ôte pas le fonds des vertus, mais l'*affection sensible* que nous leur portons, la *facilité*, à les pratiquer, et l'*exercice aperçu* que nous en pourrions faire (2).

Oraison, contemplation. — La prière des Mystiques ne sera pas non plus différente de celle des chrétiens ordinaires : elle comportera l'Oraison vocale, qui n'en pourra être éliminée sans de très graves motifs (3). Car l'Oraison vocale d'obligation n'admet en elle-même aucune imperfection ; si elle paraît gêner l'âme contemplative, c'est que celle-ci n'est pas assez avancée, ou a ressenti quelque souffrance en faisant une prière qui n'était pas d'obligation, alors que la grâce l'appelait au simple recueillement (4). Quant à la contemplation, bien loin d'être continue, elle est quelquefois ôtée par Dieu, pour nous mieux faire sentir notre bassesse (5).

(1) P. 142.

(2) P. 138.

(3) P. 157.

4) *Ibid.*

(5) P. 177.

Et Fénelon condamne ici plus formellement que dans les « Maximes » de 1697 le fameux « acte permanent » (1).

3^e Méthode et principes.

Des deux tendances que nous avons relevées dans la 1^{re} édition, l'une théologique, l'autre psychologique, la première prend incontestablement ici le pas sur la seconde. La psychologie n'est guère utilisée ici que pour fournir une analyse plus minutieuse, plus exacte, plus orthodoxe du sacrifice de la béatitude (2), et pour expliquer, par l'analogie du scrupule, la persuasion apparente où l'on peut se trouver de la condamnation éternelle (3). La théologie, au contraire, est représentée par ses termes techniques, qui se multiplient, au point de rendre cette seconde édition moins intelligible aux profanes que la première, malgré ses dimensions plus amples : puis par le nombre considérable d'autorités ajoutées de toutes parts, dans le texte, en marge. Les articles d'Issy figurent en première ligne (4) : et Fénelon rappelle avec insistance la part qu'il a prise naguère à leur rédaction (5) : il les cite à diverses reprises (6).

(1) P. 182.

(2) P. 122.

(3) P. 87 (copie mss.)

4. Après l'Avertissement.

(5) P. 16 de l'Avertissement.

(6) P. 16 de l'Avertissement, p. 30, 58, 92, 104, 148.

choisissant de préférence, parmi leurs propositions, la 12^e et la 33^e (1), auxquelles sa collaboration avait été plus active. Il amoncelle les Pères de l'Eglise en faveur de sa doctrine (2). Il les associe aux Mystiques (3). Ses auteurs préférés sont Clément d'Alexandrie (4), le Bienheureux Jean de la Croix (5), saint Grégoire pape, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze (6), mais surtout saint François de Sales : celui-ci est cité en toute occasion, et fort longuement (7) ; et il avait déjà fourni, pour la première édition, les citations les plus abondantes. Enfin voici quelques intrus : Saint Thomas (8), que Fénelon, dans l' « Explication des Articles d'Issy », combattait pourtant, sur le chapitre de l'espérance (9) ; saint Augustin (10), qu'il enlève ainsi à ses adversaires jansénistes, comme il le fera plus tard dans son « Instruction en Dialogues ; » — Nicole (11) ; — et Bossuet (12), qui a autorisé le livre du P. Surin.

(1) P. 30, 92, 104, 148.

(2) Avertissement, p. 9 (La copie mss. en ajoute encore) ; p. 27, p. 30, 40, 68, 73, 85, 230, etc.

(3) P. 68.

(4) Qu'il appelle, comme on faisait souvent alors, S. Clément d'Al., p. 27, 85, 259, etc.

(5) P. 73, 122, 254, etc.

(6) *Passim*.

(7) P. 40, 49, 52, 54, 56, 85, 122, 138, 139, 148, 226, 231, etc.

(8) P. 10, 40, 85.

(9) Exp. inéd. des Articles d'Issy, p. 2 et sq.

(10) P. 18 de l'Av., p. 27, 40, 85, 259, etc.

(11) P. 127.

(12) P. 68.

J'ai gardé pour la fin saint Bernard (1), parce que Fénelon en a tiré son principe de la *cupidité soumise*, capable désormais, à ses yeux, de résoudre toutes les difficultés. Remarquons bien ce principe, cette clef, comme j'appelais, dans le commentaire de la première édition, les *actes directs* (2). Cette fois, la clef est d'ordre théologique, et non plus d'ordre psychologique.

C'est en appliquant cette méthode, que Fénelon a opéré une de ses premières modifications, une de celles qui devaient, en quelque sorte, donner le ton à l'édition nouvelle : son livre ne commence plus par une *Exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu* ; mais par une *Exposition de cinq divers états d'amour de Dieu*.

On mesurera mieux le changement survenu dans son attitude, si l'on se reporte, non plus seulement aux « Maximes » de 1697, mais à la première « Explication des Articles d'Issy », qui vraisemblablement date de 1695. Là Fénelon marquait peu de goût pour la méthode d'autorité ; — ses citations étaient peu nombreuses, et même il déclarait : *L'Église... n'est pas moins animée par le Saint-Esprit dans le XVII^e siècle, que dans les six premiers* (3). Il s'embarrassait peu alors d'une terminologie trop exacte (4) : « *il n'est pas question, avouait-*

(1) Voir plus haut, dans l'Histoire des corrections.

(2) Il revient cependant à ses « actes directs », pour préciser sa théorie, et l'approcher davantage de l'orthodoxie, p. 122.

3. P. 79 de l'Exp. inéd.

(4) P. 5. *Id.*

il délibérément, *de disputer sur les mots, et je laisse volontiers l'eschole decider sur les termes.* »

4^o Attitude à l'égard de quelques dogmes.

Dieu, Jésus-Christ, le trouble involontaire. — Il n'y a, dans l'Édition nouvelle, qu'une correction qui intéresse l'idée de Dieu. Fénelon veut désormais que dans la Contemplation pure et directe se présente *l'idée purement intellectuelle* de l'Être infini, et non plus *l'idée purement intellectuelle et abstraite* (1).

Nous ne trouvons plus rien, cette fois, du *Trouble involontaire*, de Jésus-Christ. L'auteur dit seulement, dans une phrase toute générale : *La partie inférieure ne consistant que dans l'imagination et dans les sens est par elle-même aveugle, incapable de reflexion, et ses impressions sont entièrement involontaires* (2). Il avait songé un moment à défendre l'adjectif malencontreux qu'il avait abandonné d'abord, et le duc de Chevreuse l'encourageait. Mais le passage demeure biffé dans son Édition préparée. Il devait d'ailleurs en reprendre l'essentiel, dans sa « Réponse à la Déclaration des Trois Prélats », et dans sa « 4^e Lettre en réponse aux divers écrits ». « *La personne, dira-t-il, de qui il vient (le mot involontaire) a voulu marquer que la volonté de J.-C. n'étoit pas troublée, quoique le trouble*

(1) P. 187.

(2) P. 122.

fût commandé par sa volonté (1). Ce trouble ou repugnance est un mouvement de la partie inférieure, qui est commandé par une volonté très délibérée. Mais ce trouble ou repugnance n'est point en soi un acte délibéré, ni même un acte d'une puissance qui soit capable de délibération. Voilà le véritable sens dans lequel celui qui avoit ajouté dans mon livre le terme d'involontaire à celui de trouble l'avoit entendu. Ce sens est incontestable » (2). Or, voici le commentaire destiné d'abord à l'Édition : « J'ai osté de cet endroit le mot d'involontaire qui étoit dans la première édition. Je puis dire avec vérité que ce terme ne venoit pas de moi, et par cette raison je n'aurois qu'à l'abandonner à la censure du lecteur. Mais je dois remarquer pour la décharge de celui de qui ce mot est venu, qu'il ne peut jamais faire dans la place où il étoit aucun sens contraire à la foi. C'est seulement un pleonasme, car la partie supérieure est l'entendement et la volonté. Dire que la partie inférieure qui est l'imagination ne communique point son trouble à la partie supérieure c'est dire qu'elle ne communique point son trouble involontaire à la volonté ce qui est une expression superflue. Mais ces paroles ne peuvent jamais par elles-mêmes signifier dans cet arrangement que le trouble qui n'est point communiqué par la volonté n'a pas été commandé par elle. Ce trouble est volontaire en tant que com-

(1) IV, 458.

(2) VI, 151.

mandé par la volonté. Mais il n'est pas volontaire en ce que la volonté n'en est pas troublée (1) ».

Espérance. — Nous avons vu, dans l'histoire des corrections, que Fénelon avait été conduit à des solutions diverses et successives de la question de l'Espérance par son désir de répondre aux critiques de l'évêque de Chartres. Aussi lisons-nous dans son édition préparée que l'Espérance est intéressée : dans l'amour d'espérance, l'amour-propre est encore dominant (2) ; dans le quatrième état, l'âme fait les actes de l'espérance et des autres vertus sans les soumettre à la charité, et ils comportent un reste de *cupidité soumise* (3), et l'auteur déclare formellement *l'espérance excitée par un amour de nous-mêmes qui n'est point de pure charité* (4). Ailleurs, au contraire, il admet pour l'espérance la possibilité d'être désintéressée : *Je réponds qu'il y a dans l'espérance la plus parfaite un motif d'amour de soi-même ; mais je nie qu'il soit nécessairement de cupidité... S'aimer par charité, comme son prochain, ce n'est point être intéressé. Se vouloir du bien par cet amour de charité, c'est s'en vouloir avec autant de désintéressement qu'on en voudrait à son prochain* (5)... Commandée et animée par la charité,

(1) P. 113 bis du livre de la B. N.

(2) P. 5, 8, 14.

(3) P. 6.

(4) P. 10.

(5) P. 46.

dont cependant elle reste distincte (1), l'Espérance est désintéressée (2). Et elle subsiste dans les épreuves extrêmes, où elle empêche le Sacrifice absolu (3). Remarquons, en passant, que la grande autorité de Fénelon en cette matière est saint Thomas (4). *Saint Thomas, dit-il, dit que la Charité est la forme ou la fin de toutes les vertus... Ce même saint docteur veut que l'espérance puisse s'étendre sur le prochain comme sur nous-mêmes. Alors elle est sans doute pleinement désintéressée... Or, il affirmait, dans son « Explication des articles d'Issy, que saint Thomas, et après lui la plupart des scholastiques... attachent l'espérance à l'amour intéressé... et ils l'excluent du parfait amour qui est le désintéresse (5). Dès lors, il voulait changer la définition de l'espérance que saint Thomas n'a peut-être fondée que sur les idées philosophiques d'Aristote, et supposer qu'il y a deux espérances comme deux amours (6). Cette première solution est sans doute celle à laquelle il revenait, et qu'il aurait nettement exposée dans son édition nouvelle, s'il avait pu lui donner sa définitive homogénéité.*

Opération de la grâce. — Sur la grâce, on rencontre ici quelques précisions ou précautions nouvelles. Fé-

(1) *Ibid.*

(2) P. 40, 46, 85.

(3) P. 87.

(4) P. 40.

(5) *Explication inédite*, p 2.

(6) *Ibid.*, p. 4.

nelon en proscrit avec insistance tout caractère *extérieur et sensible* ou *miraculeux* (1). Elle ne rend *ni infailibles, ni impeccables, ni assurez* (2), ceux qui la reçoivent. Ne manquant jamais la première, distribuée à chaque moment suivant la nécessité, elle ne doit ni être attendue dans l'inaction, ni recherchée avec impatience (3).

Devoirs de l'homme. — L'homme s'attachera donc à coopérer simplement à la grâce (4). Il ne verra plus de difficulté à la concilier avec la loi écrite : car elles ne se contredisent jamais (5), et d'autant moins que la loi écrite n'est qu'une volonté de Dieu, semblable à ses autres volontés (6). Il voudra donc son salut, voulu de Dieu (7). et même, comme l'on doit désirer avec plus de désintéressement l'accomplissement des volontés signifiées, l'âme indifférente ne pourra pratiquer de suspension de volonté sur le salut (8). Et ce désir du salut ne disparaîtra que dans deux cas : s'il est omis parmi les motifs que nous réunissons pour nous porter au bien — ce sont les *suppositions impossibles*; — et

(1) P. 68.

(2) *Ibid.*

(3) P. 97.

(4) *Ibid.*

(5) *Passim*

(6) Partout, dans la nouvelle édition, l'expression *Loi écrite* est remplacée par celle de *Volonté écrite*.

(7) *Avertissement*, p. 21.

(8) P. 56.

dans les épreuves, où le sacrifice, pour n'être plus conditionnel, n'en devient pas tout à fait absolu : c'est une *illusion passagère* (1).

Concupiscence. — La concupiscence ne meurt jamais en l'homme, même dans l'état de transformation (2).

5° L'édition nouvelle et M^{me} Guyon

On ne saurait, sans subtilité, découvrir ici des allusions nouvelles à la personne de M^{me} Guyon. Tout au plus rencontre-t-on, dans l'avertissement, une phrase que Fénelon n'a pas dû écrire sans penser à elle : « *Quelques mystiques, dit-il, faute d'être exactement instruits des dogmes théologiques se servent d'expressions impropres et exagérées qui exposent à l'illusion* » (3). Or, c'est là une accusation en même temps qu'une excuse.

Mais la doctrine de la seconde édition est-elle plus ou moins guyonienne que celle des premières « *Maximes* » ?

Remarquons d'abord que M^{me} Guyon a conseillé l'emploi des autorités, si abondantes ici. Dans une lettre au duc de Chevreuse, de mars 1697, nous lisons : « *Je lui dis (au curé de Saint-Sulpice) que tous les passages estoient si formels qu'on n'y pouvoit donner un autre sens. Je souhaitteroie extrêmement qu'il en mist de*

(1) P. 85 et 87.

(2) P. 231.

(3) P. 29 de l'*Avertissement*.

formels dans cette seconde édition, cela est nécessaire ; priez-l'en, car assurément, cela est important » (1). En outre, jugeant les « Maximes », elle y trouvait peu de choses à redire, quoique le chapitre des épreuves lui parût inutile, et que, en quelques petits endroits, le faux, à son gré fût trop poussé. Elle reprochait enfin au livre d'être trop concis en bien des endroits qui auroient besoin de plus d'explication (2).

Dans l'édition nouvelle, Fénelon n'a pas supprimé le chapitre des épreuves, mais il l'a refondu ; il n'a guère atténué les articles faux. Peut-être l'avis de M^{me} Guyon, sur sa concision excessive, l'a-t-il encouragé à faire des additions.

Elle s'explique mieux, quelques lignes plus loin, sur « deux endroits qui lui font de la peine : il falloit, dit-elle, obmettre de parler des prières vocales d'obligation ; mais le plus fâcheux, c'est l'endroit de l'épreuve de pure foi où il exclut possessions et obsessions. Cela fait croire mille choses fausses » (3). Fénelon, en effet, avait écrit que l'oraison vocale... lorsqu'elle est de précepte, peut bien gêner une âme... mais elle n'est jamais contraire à la plus haute contemplation (4). Or, l'auteur des « Torrents » avait admis dans la voie

(1) *Recueil Chevreuse*, p. 188.

(2) *Ibid.*, p. 192, 193 (cité entièrement par Masson, p. LVII).

(3) *Ibid.*, p. 194.

(4) P. 157. L'art XIX sur l'Oraison vocale comprend les pages 155-159.

passive en Foi l'impossibilité des Prières vocales (1). Les *possessions, obsessions, ou autres choses extraordinaires*, étaient exclues, comme choses dont *il n'est pas nécessaire de parler*, de la voie de pure foi (2), où l'on n'admet aucune chose contraire à l'ordre de la nature.

Fénelon a corrigé les deux passages qui peinaient M^{me} Guyon. Mais aurait-elle agréé le second texte plus qu'elle n'avait fait le premier ? Non, sans doute ; car il affirme l'excellence de l'Oraison vocale, et la nécessité de ne s'en jamais dispenser à la légère ; et, sur les obsessions et possessions, il développe et précise le sens de son premier texte, dont il modifie à peine le début : « *Quelqu'un, dit-il, pourra aller plus loin, et me demander quelles bornes on peut donner à cette séparation... dans les possessions, dans les obsessions et dans les autres saisissements de l'âme qui sont surnaturels. Mais c'est me demander ce qui n'entre point dans le sujet que je traite.* »

Il peut donc sembler que Fénelon ait tenu peu de compte des critiques formulées par son amie, pour établir son édition nouvelle. Et cependant, tout en traitant les principes guyoniens en disciple indépendant, il leur est peut-être, ou croit leur être plus profondément fidèle, au moment même où il paraît les renier. Il tient à laisser de côté les obsessions, parce qu'il y voit des phénomènes

(1) *Torrents*, p. 164.

(2) P. 123 et 124.

extraordinaires, dont la vraie *simplicité*, telle qu'il l'imagine, telle qu'il sait ou croit l'avoir apprise de M^{me} Guyon, n'a pas à s'inquiéter. Attaché à la fois à l'orthodoxie et au semi-quiétisme de la « prophétesse », il ne méprise pas les prières vocales, mais il n'admet pas non plus qu'elles soient excellentes en elles-mêmes, au point de n'entraîner aucun inconvénient. Elles peuvent, d'après lui, gêner l'âme de scrupules, en donnant lieu à un conflit entre la volonté propriétaire et l'attrait de la grâce. Et non seulement il tâche de concilier guyonisme et catholicisme, mais encore, le « Pur Amour » tel qu'il l'entend devient pour lui la raison d'admettre les idées communément admises par l'Église dont il paraissait s'éloigner en 1697. Désormais, il laisse au contemplatif le désir des vertus et du salut, — parce que Dieu veut ce désir, et que le vrai contemplatif doit *s'abandonner* à la volonté de Dieu. Il rejette en termes plus formels l'état permanent, il admet que l'état de pur amour n'est vraiment qu'habituel, et que la contemplation peut être ôtée par Dieu : c'est qu'il voit dans les variations du pur amour une condition de perfectionnement pour le pur amour même ; c'est que Dieu lui apparaît plus libre, et que l'homme lui semble pouvoir devenir plus *souple*, si la contemplation n'est pas définitive. Enfin, il écarte toute idée de conflit entre la grâce qui parle si expressément aux Mystiques, et la Loi écrite, — en réduisant la Loi écrite à une *volonté écrite*, à une grâce plus générale et plus

immobile, mais aussi digne que l'autre de docilité. Ainsi le Pur Amour, la Sainte Indifférence, l'Abandon, aidèrent très naturellement Fénelon, dans la suite, à accepter la censure de Rome : autant que l'on peut pénétrer le secret d'une âme, ces mêmes principes, avant de l'engager à sa soumission, étaient devenus en quelque mesure les intimes appuis de sa foi.

Rome aurait-elle condamné cette seconde édition, comme elle a fait la première ? On en peut douter, car un certain nombre de passages visés par le Bref se trouvent modifiés ici. Pour d'autres cependant, les corrections sont fort légères ; beaucoup enfin, sont laissés indemnes de tout changement. La doctrine des « Maximes » eût donc paru peut-être encore, sur certains points, erronée ou dangereuse (1).

1) Voici la liste des endroits visés par les Propositions du Bref, avec l'indication de l'état où ils se trouvent dans la nouvelle édition :

1^{re} Prop., p. 10. — *On peut propre.* — Corrigé.

P. 11. — *Ni la.... en l'aimant.* — *id.*

2^e Prop., p. 23. — *Ils aiment.... crainte.* — Laissé.

P. 24. — *Dans ce dernier esperance.* — *D'ordinaire* est ajouté.

3^e Prop., p. 35. — *Ce qui est essentiel.... trouble.* — Peu modifié.

4^e Prop., p. 50. — *Mais elle n'a.... grace.* — Corrigé.

5^e Prop., p. 52. — *On ne veut.... sa grace.* — Un peu modifié.

6^e Prop., p. 52. — *En cet état... pour lui* — Précisé.

7^e Prop., p. 72, 73. — *Cet abandon... même éternel.* — Corrigé.

Dès lors on voit l'intérêt des « Maximes des Saints » ainsi rééditées. Les corrections n'apparaissent pas comme des *détours artificieux* (1) où l'auteur déploierait une in-

8^e Prop., p. 87. — *Tous les sacrifices..... absolu.* — Corrigé.

9^e Prop., p. 87. — *Alors une âme..... de Dieu.* — Corrigé.

10^e Prop., p. 90. — *C'est alors que..... pour l'éternité.* —
Laissé et expliqué.

11^e Prop., p. 91. — *En cet..... promesses.* — Corrigé.

12^e Prop. p. 91, 92. — *Un directeur..... de Dieu.* — Laissé et
expliqué.

13^e Prop., p. 122. — *La partie supérieure..... involontaire.* —
Corrigé.

14^e Prop., p. 121. — *Il se fait inférieure.* — Corrigé.

P. 123. — *Les actes..... et involontaire.* — Corrigé.

15^e Prop., p. 164. — *La méditation..... des autres.* — Laissé.

P. 165. — *Cette composition..... intéressé.* — Laissé.

16^e Prop., p. 176. — *Il y a..... méthodiques.* — Laissé.

17^e Prop., p. 194. — *Les âmes... différens.* — Laissé.

Premièrement..... contemplation. — Laissé.

P. 195. — *Secondement..... épreuves.* — Laissé.

18^e Prop., p. 225. — *Alors on..... l'être.* — Expliqué.

19^e Prop., p. 226. — *On peut dire..... de nous.* — Expliqué

20^e Prop., p. 241. — *En le..... sa gloire.* — Complété.

21^e Prop., p. 253. — *C'est dire..... de vertu.* — Laissé.

22^e Prop., p. 261. — *Quoique cette..... leur grâce.* — Laissé.

23^e Prop., p. 272. — *Ce pur amour..... méritoires.* — Corrigé.

Pour la recherche des passages correspondant aux Propositions condamnées, la tâche m'a été facilitée par les indications écrites par un contemporain de Fénelon sur un exemplaire des *Maximes des Saints* (B. N^o D. 19042). (Voir, dans l'appendice III, le Bref de condamnation).

(1) Fénelon se plaint qu'on traite ainsi les correctifs de ses *Défenses*, IV, 467.

géniosité peu sincère. Elles semblent, au contraire, faire mieux connaître sa doctrine profonde ; elles éclairent l'histoire de la querelle. Enfin l'histoire littéraire elle-même ne peut-elle pas tirer quelque avantage de cette publication, s'il est vrai, — comme je l'indiquerai, — que les tendances théologiques des « Maximes » se révèlent très précises, et transposées à peine, dans les écrits profanes de Fénelon ?

Dans la Querelle, d'abord, l'attitude défiante des Trois Prélats s'explique et se justifie par les variations de leur adversaire. Fénelon, peu à peu, a *changé l'état de la dispute*, comme le lui reprochait Noailles (1) : les corrections successives en font foi. Cette théologie mouvante, recouvrant un fonds de principes inébranlables, a irrité Bossuet. Cette double attitude — on ne peut pas dire cette duplicité — de l'esprit de Fénelon n'a pas échappé non plus à M^{me} Guyon. Un moment elle a cru apercevoir en son ami quelque *politique* (2), mais elle ne tarda pas à admirer le langage *fort, net, décisif* (3) des Défenses. Et, reconnaissant que son inspiration n'avait pas cessé d'animer son disciple, elle ajoutait : « Lorsque N.-S. me fit connoître qu'il seroit ma bouche, il ne m'a pas trompée. »

1) V. 424. Réponse de M. de Paris aux 4 Lettres de M. de Cambrai.

(2) *Recueil Chevreuse*, p. 140 : Lettre de mars 1695. (Sur les Articles d'Issy ; p. 192-193 : Lettre de mars 1697. (Sur les *Maximes*).

(3) *Ibid.*, p. 194, mars 1698.

Cette doctrine, ce guyonisme, précisé, atténué peut-être, et à coup sûr épuré dans le combat, se retrouve dans les Défenses. Sous cette forme, les principes des « Maximes des Saints » étaient-ils condamnables ? Rome, en tout cas, n'a pas compris les Défenses dans sa condamnation. D'ailleurs, ils n'ont jamais dans les Défenses la forme concise et autoritaire qu'ils avaient dans l'Édition de 1697, et qu'ils ont en grande partie conservée dans l'Édition nouvelle.

A l'état diffus encore, on les découvre dans le « Traité de l'Existence de Dieu » et les « Lettres sur divers sujets de Métaphysique et de Religion » (1), qui donnent, comme les « Maximes » *une idée purement intellectuelle et abstraite* de l'Être infini, et où Fénelon, aimant *la souveraine beauté de Dieu en elle-même et pour elle-même*, développe en hymnes les articles de son premier livre concernant le Pur Amour.

Passons aux ouvrages les plus profanes de Fénelon. Nous verrons le « Télémaque », à la lumière des « Maximes des Saints », prendre des couleurs nouvelles. Certains mots rappellent le vocabulaire mystique (2). Mais surtout la « morale » de cette « suite de l'Odyssée d'Homère » est une condamnation de la « propriété », et une exaltation des vertus guyoniennes. Dans son chant

(1) Cf les articles si précis de Rivière, dans les *Annales de Philosophie chrétienne* de 1909.

2. Par exemple : *intéressés, empressés*, l. II, p. 29 (tome XX des *Œuvr. C.*) *mercenaires*, l. VII, p. 155.

tout édifiant et *religieux*. Mentor a soin de placer *le malheur du jeune Narcisse... follement amoureux de sa propre beauté* (1). Si Hercule se laissa entraîner à aimer Déjanire, après avoir maudit l'Amour, c'est que les hommes, *se promettent tout d'eux-mêmes* et par conséquent *ne résistent à rien* (2). Le grand défaut de Télémaque est de s'aimer exclusivement (3); il s'en corrigera, lorsqu'il verra blâmer par Minos aux Enfers un homme qui a *rapporté toute sa vertu à soi-même, et non aux dieux...*, qui a voulu *jouir du fruit de sa propre vertu* (4). C'est que *la sagesse n'est que folie, et la vertu... un orgueil impie et aveugle* (5), quand on est à soi-même *son idole* (6), quand on a quelque *complaisance... à contempler ses propres mérites* (7). Retrançons donc tout ce qui entretient cette propriété, tout ce qu'elle nourrit en nous : curiosité (8), empressement (9), crainte et espérance (10). L'homme véritablement libre, répond Télémaque aux vieillards crétois qui l'approuvent, *est celui qui, dégagé de toute crainte et de tout désir, n'est soumis qu'aux dieux et à sa*

1) L. VII, p. 166.

2) L. XII, p. 309.

3) L. XIII, p. 330.

4) L. XIV, p. 381.

5) *Ibid.*, p. 383.

6) *Ibid.*

7) *Ibid.*, p. 382.

8) L. VIII, p. 194.

9) L. XVII, p. 472, et *passim*.

10) L. XIV, p. 374 et 375.

raison (1). Les véritables vertus sont la *tranquillité* et la *simplicité* (2). Ce sont les qualités naturelles de Mentor, qui est une divinité ; ce seront celles de Télémaque, quand les conseils, les exemples, les épreuves, *les fautes*, dont *souvent on tire plus de fruit que de ses bonnes actions* (3), l'auront « désapproprié ». Docile à la grâce qui l'éclaire (4), et qui, *joie de raison, douce, pure et égale*, le ravit sans le troubler (5), le fils d'Ulysse s'élèvera à la contemplation *de cette première puissance... de cette lumière simple, infinie et immuable, ... de cette vérité souveraine et universelle..., raison éternelle... océan de lumière...* (6). — Pour le mieux convaincre de son devoir, Mentor le lui a appris *par des expériences sensibles* (7). — Enfin n'est-ce pas pour venger secrètement M^{me} Guyon du parti-pris de ses juges que Fénelon a placé dans son Tartare des *hommes que le vulgaire ne croit guère coupables... ceux qui ont jugé témérairement des choses sans les connaître à fond, et qui par là ont nui à la réputation des innocents* (8) ?

Il serait aussi aisé de démêler les éléments guyoniens

(1) L. V, p. 103.

(2) L. V, p. 101, p. 120, l. VI, p. 125, l. VIII, p. 189, etc.

(3) L. XVIII, p. 457.

(4) L. II, p. 32, l. IV, p. 73.

(5) L. IV, p. 80.

(6) L. IV, p. 84-85.

(7) L. XVIII, p. 516.

(8) L. XIV, p. 380.

des idées littéraires de Fénelon. Dans les « Dialogues sur l'Eloquence » comme dans la « Lettre sur les occupations de l'Académie française », il sacrifie Cicéron à Démosthène, l'orateur épris de soi-même et désireux de *plaire*, à l'orateur qui *s'oublie*. Veut-on savoir pourquoi il évite de prendre parti, dans la Querelle des Anciens et des Modernes, tout en marquant une certaine préférence pour les Anciens ? Cette attitude ne s'explique ni par l'habileté, la diplomatie, la coquetterie que l'on attribue en général à Fénelon, ni par l'éclectisme tant vanté de son goût littéraire. Il faut en chercher les motifs plutôt dans sa théologie, que dans son caractère et dans son goût. Les modernes se défient des « autorités », et se confient en leurs expériences nouvelles. Fénelon, ennemi des docteurs, des règles qui *dessèchent*, des autorités qu'il n'a employées qu'à contre-cœur, sympathise avec ces adversaires de la théorie ; mais ils se tourmentent en ornements affectés ; et Fénelon se détourne de ces beaux esprits. Au contraire, il peut aimer les Anciens sans restriction : ils sont *simples*, ils ne cherchent point à briller, à plaire, mais à convaincre ; dépourvus de tout amour-propre d'auteur, ils ne pensent qu'à leur sujet, qu'à leurs héros. Ils sont touchants, parce qu'ils sont « désintéressés ».

Ainsi l'Etude des « Maximes des Saints » n'est pas seulement utile, pour l'histoire des événements où Fénelon a joué un si grand rôle ; elle est essentielle, pour la connaissance de sa pensée.

EXPLICATION
DES MAXIMES
DES SAINTS
SUR LA VIE
INTERIEURE

*Par Messire François de
Salignac Fenelon, Archevê-
que, Duc de Cambray, Précepteur de
Messeigneurs les Ducs de Bourgogne,
d'Anjou et de Berry, Prince du Saint Empire, etc.*

× ×

A Paris

Chez	}	Pierre Aubouin	}	Quay des Augustins,
		Libraire de Messeigneurs		Près l'Hôtel de
		les Enfans de France.		Luynes, à l'Ecu de
		Pierre Emery		France, et à la
		Charles Clousier		Croix d'Or

M DC. XCVII.

Avec Privilège du Roy.

Prince du Saint Empire, etc. ne figure pas sur l'imprimé.

VARIANTES

La pagination de l'édition originale est reproduite, dans le texte même, entre crochets.

Pour chaque page de l'édition originale, le texte primitif est indiqué en variante.

AVERTISSEMENT

J'ay toujours crû qu'il falloit parler et écrire le plus sobrement qu'on pourroit sur les voyes interieures. Quoiqu'elles ne renferment rien qui ne soit manifestement conforme à la regle immuable de la foi et des mœurs evangeliques, il me paroît néanmoins que cette matiere demande une espece de secret. [2] Le commun des lecteurs n'est point préparé pour faire avec fruit de si fortes lectures. C'est exposer ce qu'il y a de plus pur et de plus sublime dans la Religion à la dérision des esprits profanes, aux yeux desquels le mystere de J.-C. crucifié est déjà un scandale et une folie. C'est mettre entre les mains des hommes les moins recueillis et les moins experimentez le secret ineffable de DIEU dans les cœurs, et ces hommes ne sont capables ni de s'en instruire, ni de s'en édifier. [3] D'un autre côté c'est tendre à toutes les Ames credules et indiscrettes un piège pour les faire tomber dans l'illusion ; car elles s'imaginent bien tôt être dans tous les états qui sont

representez dans les livres : par là elles deviennent visionnaires et indociles ; au lieu que si on les tenoit dans l'ignorance de tous les états qui sont au-dessus du leur, elles ne penseroient à entrer dans les voyes d'amour desinteressé et de contemplation qu'autant qu'elles y seroient portées par le seul attrait de la grace, sans [4] que leur imagination échauffée par des lectures y eût aucune part. Voilà ce qui m'a persuadé qu'il falloit garder autant qu'on le pourroit le silence sur cette matiere, de peur d'exciter trop la curiosité du public, qui n'a ni l'experience ni la lumiere de grace necessaire pour examiner les ouvrages des Saints. Car l'homme animal ne peut ni discerner ni goûter les choses de Dieu telles que sont les voyes interieures. Mais puisque cette curiosité est devenuë universelle depuis quelque [5] temps, je crois qu'il est important d'ecrire pour empescher qu'elle n'aille jusqu'a des excez dangereux, et qu'il est aussi nécessaire de parler contre l'illusion, qu'il eût été à souhaiter de se taire sur les expériences mesime les plus véritables.

Je me propose dans cet Ouvrage d'expliquer les experiences et les expressions des Saints, pour empêcher qu'ils ne soient exposez à la dérision des impies. En même temps je veux éclaircir aux Mystiques le veritable sens de ces saints Auteurs, afin qu'ils connoissent la juste valeur de leurs expressions. Quand je parle des

[3] elles ne pourroient entrer...

...et de contemplation que par...

[5]... je crois qu'il est aussi necessaire de parler, qu'il eut été à souhaiter de se taire...

saints Auteurs. je me borne à ceux qui sont canonisez, ou dont la memoire est en bonne odeur dans toute l'Eglise, et dont les écrits ont été solennellement approuvez après beaucoup de contradictions. Je ne parle que des Saints qui ont été canonisez ou admirez de toute l'Eglise, pour avoir pratiqué et fait pratiquer au prochain le genre de spiritualité qui est répandu dans tous leurs écrits. Sans doute il n'est pas permis de rejeter de tels Auteurs, ni de les accuser d'avoir innové contre la Tradition. [7]

Je veux montrer combien ces saints Auteurs sont éloignez de blesser le dogme de la foi, et de favoriser l'illusion. Je veux montrer aux Mystiques que je n'affoiblis rien de tout ce qui est autorisé par les experiences et par les maximes de ces Auteurs qui sont nos modelles. Je veux les engager par là à me croire quand je leur ferai voir les bornes précises que ces mêmes Saints nous ont marqué, et au-delà desquelles il n'est jamais permis d'aller. Les Mystiques à qui je parle ne [8] sont ni des fanatiques, ni des hypocrites qui cachent sous des termes de perfection le mystere d'iniquité. A Dieu ne plaise que j'adresse la parole de vérité à ces hommes qui ne portent point le mystere de la Foy dans une conscience pure : ils ne meritent qu'indignation et horreur. Je parle aux Mystiques simples, ingenus et dociles. Ils doivent savoir que l'illusion a toujours suivi de près les voyes les plus parfaites. Dès l'origine du Christianisme les faux Gnostiques hommes [9] exécrables voulurent se confondre avec les vrais Gnostiques qui étoient les Contemplatifs et les plus parfaits d'entre les Chrètiens. Les Beguards ont

imité faussement les Contemplatifs de ces derniers siècles, tels que saint Bernard, Richard et Hugues de saint Victor. Gerson ne doit pas être suspect aux mystiques. Bellarmin en parlant de Rusbroc que Gerson avoit critiqué remarque que les expressions des Auteurs Mystiques ont été souvent blasmées sur des équivoques. *Il arrive d'ordinaire, dit-il, à ceux qui écrivent de la Théologie mystique, que leurs expressions [10] sont blâmées par les uns et louées par les autres, parce qu'elles ne sont pas prises par tout le monde dans le même sens.* Le Cardinal Bona dit aussi, que ceux qui sont dans la Contemplation passive sont les moins habiles pour s'exprimer, mais les plus excellens dans la pratique et dans l'expérience. En effet rien n'est si difficile que de faire bien entendre des états qui consistent en des opérations si simples, si délicates, si abstraites des sens, et de mettre toujours en chaque endroit tous les correc-

mpend.

[9]... Hugues de saint Victor Bellarmin remarque que les expressions des Auteurs mystiques ont été souvent critiquées sur...

Copie mss. Gerson ne doit pas être suspect aux mystiques : car il assure que leur théologie est fondée sur l'expérience : il ajoute que ceux qui sont expérimentés sur ces choses ne peuvent les faire entendre clairement à ceux qui n'en ont pas l'expérience : de même qu'on ne pourroit faire entendre ce que c'est que l'amour à un homme qui n'auroit jamais aimé ni à un aveugle ce que c'est que les couleurs. Il dit encore que la négligence de la contemplation est *inexcusable*, *Damnabilis omissio contemplationis*, pour les Religieux, pour les Ecclesiastiques et même pour plusieurs hommes et femmes du monde. Il ajoute que des âmes simples arrivent d'une manière plus prompte et plus sublime à la théologie mystique par la foy, l'espérance et la Charité que certains savants, et qu'on peut parler de ces choses

tifs [11] nécessaires pour prévenir l'illusion, et pour expliquer en rigueur le dogme theologique. Voilà ce qui a scandalisé une partie des Lecteurs qui ont lû les Livres des Mystiques, et qui a exposé à l'illusion plusieurs autres de ces Lecteurs. Pendant que l'Espagne étoit remplie dans le siecle passé de tant de Saints d'une grace merveilleuse, les illuminez furent découverts dans l'Andalousie, et rendirent suspects les plus grands Saints. Alors sainte Therese, Balthazar Alvarez et le [12] Bienheureux Jean de la Croix eurent besoin de se justifier. Saint François de Sales n'a pas été exempt de contradiction ; et les Critiques n'ont point scû connoître combien il joint une Theologie exacte et précise avec une lumiere de grace qui est tres eminente. Il a fallu une apolo[13]gie au saint Cardinal de Berulle. Ainsi la paille a souvent couvert le bon grain, et les plus purs Auteurs de la Vie interieure ont eu besoin d'explication, de crainte que des expressions prises dans un mauvais sens n'alterassent la pure doctrine.

à ces personnes simples et ignorantes pendant qu'il faut s'abstenir d'en parler à des sçavants, à des sages et à des Philosophes.

Gerson qui parle suivant la maxime de saint Gregoire pape, et en des termes si favorables aux contemplatifs n'a pas laissé néanmoins d'être allarmé par quelques expressions de Rusbrok, tant il est vrai que les contemplatifs ont à craindre de s'exprimer d'une maniere qui maledifie.

Bellarmin en parlant...

[11] .. et qui a jetté dans l'illusion. .

[12]... de se justifier. Rusbrok que Bellarmin appelle un Grand contemplatif et Taulere cet homme apostolique si célèbre dans toute l'Allemagne ont été défendus, l'un par Denis le Chartreux, et l'autre par Blosius. Saint François de Sales...

[13]... la paille a souvent obscurci le bon grain ..

... de la vie intérieure ont besoin...

Ces exemples doivent rendre les Mystiques sobres et retenus surtout dans un temps où il est certain que les Quietistes ont abusé de diverses expressions des saints pour établir des maximes très pernicieuses. Si les mystiques sont humbles et dociles, ils doivent laisser aux Pasteurs de l'Église non seulement la décision absolue sur la Doctrine, mais encore le choix de tous les termes dont il est à propos [14] de se servir. Saint Paul veut ne manger jamais de viande plutôt que de scandaliser le moindre de ses frères pour qui Jésus-Christ est mort. Comment pourrions-nous donc être attachés à quelque expression dès qu'elle scandalise quelque âme infirme ? Que les mystiques levent donc toute équivoque, puisqu'ils apprennent qu'on a abusé de leurs termes pour corrompre ce qu'il y a de plus saint : que ceux qui ont parlé sans précaution d'une manière impropre et pour exagérée s'expliquent [15] et ne laissent rien à désirer l'édification de l'Église : que ceux qui se sont trompez pour le fonds de la doctrine ne se contentent pas de condamner l'erreur, mais qu'ils avouent de l'avoir eue ; qu'ils rendent gloire à Dieu ; qu'ils n'aient aucune honte d'avoir erré ce qui est le partage naturel de l'homme ; et qu'ils confessent humblement leurs erreurs, puisqu'elles ne seront plus leurs erreurs dès qu'elles seront humblement confessées. C'est pour demesler le vrai [16] d'avec le faux dans une matière si délicate et si importante que deux grands Prelats ont donné au public

... sobres et retenus. S'ils sont humbles...

[14]... Saint Paul ne veut jamais...

trente-quatre propositions qui contiennent en substance toute la Doctrine des voyes interieures. Je les ai arrestées autrefois avec eux et avec M. l'abbé Tronson avant que je fusse dans l'épiscopat. Et je ne prétends dans cet ouvrage qu'en expliquer les principes avec plus d'étenduë. On les trouvera à la fin de cet avertissement.

Mrs l'Arch.
de Paris et
l'Ev. de
Meaux.

Toutes les voyes intérieures tendent à l'amour pur ou désintéressé ; parce qu'elles doivent toujours tendre vers la plus haute perfection et que cet amour pur est le plus haut degré de la perfection chrétienne. Il est le terme de toutes les voyes que les [17] Saints ont connu. Quiconque n'admet rien au delà est dans les bornes de la tradition. Quiconque passe cette borne est déjà égaré. Si quelqu'un doute de la vérité et de la perfection de cet amour, j'offre de lui en montrer une tradition si claire et si constante depuis les Apôtres jusqu'à saint François de Sales qu'aucun théologien persuadé du sentiment contraire ne pourra traiter cette doctrine de nouveauté, et je donnerai là-dessus au public quand on le desirera un recueil de tous les passages des Peres, des Docteurs de l'Ecole, et des saints Mysti[18]ques qui parlent unanimement. On verra dans ce recueil que les anciens Peres ont parlé aussi fortement que saint François de Sales,

[16] (l'indication de la marge ne figure pas dans la 1^{re} éd.)

... des voyes interieures. Et je ne...

... plus d'étendue.

Toutes les voyes...

... desintéressé. Cet amour pur...

[17]... montrer une tradition universelle et évidente depuis les Apôtres jusques à saint François de Sales sans aucune interruption, et je donnerai...

De civ. Dei
1. 22, C. 25

et qu'ils ont fait pour le désintéressement de l'amour les mêmes suppositions sur le salut, dont les critiques dédaigneux se moquent tant quand ils les trouvent dans les Saints des derniers siècles. Saint Augustin même que quelques personnes ont crû opposé à cette doctrine ne l'enseigne pas moins que les autres. Il est vrai qu'il est capital de bien expliquer ce [19] pur amour, et de marquer précisément les bornes au delà desquelles son désintéressement ne peut jamais aller. Son désintéressement ne peut jamais exclure la volonté d'aimer Dieu sans bornes ni pour le degré, ni pour la durée de l'amour ; il ne peut jamais exclure la conformité au bon plaisir de Dieu qui veut notre salut, et qui veut que nous le voulions avec lui pour sa gloire. Cet amour désintéressé toujours inviolablement attaché a toutes les volontez de Dieu, et particulièrement a sa volonté écrite fait tous les mêmes actes [20] et exerce toutes les mêmes vertus distinctes que l'amour intéressé, avec cette unique différence qu'il les exerce d'ordinaire d'une maniere simple, paisible, et degagée de tout motif de propre interest.

La sainte Indifférence si louée par saint François de Sales n'est que le desinterressement de cet amour qui est toujours indifferent et sans volonté mercenaire intéressée pour soi-même, mais toujours déterminé et voulant positivement tout ce que Dieu nous fait vouloir

[18] [l'indication de la marge ne figure pas dans la 1^{re} éd.]

[19]... attaché à la Loi écrite fait...

[20]... et exerce toutes les...

... sans volonté intéressée...

... vouloir par sa Loi écrite

par sa volonté [21] écrite et par l'attrait de sa grace non seulement pour sa gloire mais encore pour nôtre beatitude rapportée à sa gloire.

Pour parvenir à cet état il faut purifier l'amour, et toutes les épreuves interieures ne sont que sa purification. La Contemplation même la plus passive n'est que l'exercice paisible et uniforme de ce pur amour. On ne passe insensiblement de la meditation où l'on fait des actes methodiques et discursifs, à la Contemplation dont les actes sont simples et directs, qu'à mesure qu'on passe de l'amour intéressé au desinteressé. L'é [22] tat passif et la transformation avec les nocées spirituelles et l'union essentielle ou immediate ne sont que l'entiere pureté de cet amour, dont l'état est habituel en un très petit nombre d'ames, sans être jamais ni invariable, ni exempt de fautes venielles. Quand je parle de tous ces differents degrez dont les noms sont si peu connus du commun des Fidelles, je ne le fais qu'à cause qu'ils sont consacrez par l'usage d'un grand nombre de Saints approuvez par l'Eglise et qui ont [23] expliqué par ces termes leurs experiences. De plus je ne les rapporte que pour les expliquer avec la plus rigoureuse precaution. Enfin toutes les voyes interieures aboutissent au pur amour comme à leur terme, et le plus haut de tous les degrez dans le pelerinage de cette vie est l'état habituel de cet amour. Il est le fondement et le comble de tout l'édifice. Rien ne seroit plus temeraire que de combattre la pureté de cet amour si digne de la perfection de nôtre

[21]... de sa grace.

Pour parvenir...

Dieu à qui tout est [24] dû, et de sa jalousie qui est un feu consumant. Mais aussi rien ne seroit plus temeraire que de vouloir par un raffinement chimerique ôter à cet amour la réalité de ses actes dans la pratique des vertus distinctes. Enfin il ne seroit ni moins temeraire ni moins dangereux de mettre la perfection des voyes interieures dans quelque état mysterieux au delà de ce terme fixe d'un état habituel de pur amour.

C'est pour prevenir tous ces inconveniens que je me propose de traiter dans cet [25] ouvrage toute la matiere par articles rangez suivant les divers degrez que les mystiques nous ont marqué dans la vie spirituelle. Chaque article aura deux parties. La premiere sera la vraie que j'approuverai, et qui renfermera tout ce qui est autorisé par l'experiance des Saints, et reduit à la doctrine saine du pur Amour. La seconde partie sera la fausse, où j'expliquerai l'endroit précis dans lequel le danger de l'illusion commence. En rapportant ainsi dans chaque article ce [26] qui est excessif, je le qualifierai et je le condamnerai dans toute la rigueur theologique.

Ainsi mes articles seront dans leur premiere partie un recueil de definitions raisonnées aussi exactes qu'il me sera possible sur les expressions des Saints pour les reduire toutes à un sens incontestable qui ne puisse plus faire aucune équivoque, ni allarmer les ames les plus timorées. Ce sera une espece de dictionnaire par definitions pour sçavoir la valeur précise de chaque

[26]... recueil des definitions exactes sur les...

terme. Ces définitions rassemblées [27] formeront un système simple et le plus complet que je pourray de toutes les voyes interieures pour lui donner une parfaite unité, puis que tout s'y réduira clairement à l'exercice du pur amour aussi fortement enseigné par tous les anciens Peres, que par les Saints les plus récents.

D'un autre côté la seconde partie de mes articles montrera toute la suite des faux principes qui peuvent former l'illusion la plus dangereuse contre la Foi et contre les mœurs sous une apparence de perfection.

[28] En chaque article je tâcherai de marquer où commence l'équivoque, et de censurer tout ce qui est mauvais, sans affoiblir jamais en rien tout ce que l'expérience des Saints autorise. Les bons Mystiques s'ils veulent m'écouter sans prevention verront bien que je tâche de les entendre, et de prendre leurs expressions dans la juste étendue de leur sens veritable. Je leur laisse même à juger si je n'explique pas leurs maximes avec plus d'exactitude que la plupart d'entre eux n'ont pû jus [29] qu'ici les expliquer, parce que je me suis principalement appliqué à reduire leurs expressions à des idées claires, précises, et autorisées par la Tradition, sans affoiblir le fonds des choses au lieu que quelques mystiques faute d'être exactement instruits des dogmes

[27]... simple et complet de toutes les voyes interieures, qui aura une...

[28]... autorise. Les mystiques

... verront bien que je les entends, et que je prends leurs...

[29]... des choses. Tous les...

théologiques se servent d'expressions impropres et exagérées qui exposent à l'illusion. Tous les Mystiques qui n'aiment que la vérité et l'édification de l'Eglise, doivent ce me semble être satisfaits de mon plan. J'aurois pu y joindre un grand nombre de Passages formels des plus anciens Peres aussi bien que des Docteurs de l'Ecole et des Saints Mystiques ; mais cette entreprise me [30] jettoit dans une longueur et dans des répétitions innombrables qui m'ont épouvanté pour le Lecteur. C'est ce qui me fait supprimer ce recueil de Passages déjà rangés dans leur ordre. Pour épargner la peine du Lecteur je suppose d'abord cette Tradition constante et je ne la propose comme decisive que pour montrer que mon sentiment loin d'être nouveau est fondé sur des autorités de l'antiquité la plus pure, et sur les témoignages des bons auteurs dans la suite de tous les siècles, enfin je me borne à montrer un système clair et suivi dans des définitions Theologiques. La sécheresse de cette methode me paroît un inconvenient tres fâcheux, mais moindre que celui d'une [31] longueur accablante.

Il ne me reste qu'à executer ce plan, que je viens d'expliquer. J'en attends la force non de moi, mais de Dieu qui se plaît à se servir du plus vil et du plus indigne instrument. Ma doctrine ne doit point être ma doctrine, mais celle de Jesus-Christ qui envoie les Pasteurs. Malheur à moi si je disais quelque chose de moi-même. Malheur à moi si dans la fonction d'instruire

... doivent être satisfaits de ce plan

... y joindre une quantité prodigieuse de passages...

30)... constante et decisive, et je me borne...

les autres. je n'estois moi-même le plus docile et le plus soumis des enfans de l'E[32]glise Catholique, Apostolique et Romaine.

Je commencerai l'exécution de ce plan par une exposition simple des divers sens qu'on peut donner au nom d'amour de Dieu, pour faire entendre nettement et précisément l'état des questions en cette matiere; après quoi le Lecteur trouvera mes articles qui approuvent le vrai et condamnent le faux sur chaque point des voyes interieures.

EXTRAIT DU PRIVILÈGE DU ROY

Par Lettres Patentes du Roi données à Paris le 17 décembre 1696. Signées De S. Hilaire : Il est permis à Messire François de Salignac Fenelon Archevêque Duc de Cambray, Precepteur de Messeigneurs les Ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berry, de faire imprimer par tel Libraire qu'il voudra choisir, le Livre qu'il a composé, intitulé : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure* ; et cependant le temps et espace de huit années entieres et consecutives, à commencer du jour que ledit Livre sera achevé d'imprimer pour la premiere fois, avec défenses à toutes persounes d'en vendre d'autre impression, à peine de confiscation des Exemplaires contrefaits, trois mille livres d'amendes, et de tous dépens, dommages et interests.

Mondit Seigneur Archevêque a cédé son droit de Privilege à Pierre Aubouÿn, Libraire de Messeigneurs

les Enfans de France, qui en a fait part à Pierre Emery, et Charles Clousier, pour en jouir suivant l'accord fait entr'eux.

*Registré sur le Livre de la Communauté des Libraires et Imprimeurs de Paris, le 16 janvier 1697.
Signé : P. Aubouyn, Syndic.*

Achevé d'imprimer pour la première fois le 23 janvier 1697.

TRENTE-QUATRE ARTICLES DES ORDONNANCES

DU 16 ET 26 AVRIL 1695.

I. Tout chrétien en tout estat, quoyque non a tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foy, de l'esperance et de la charité, et d'en produire des actes comme de trois vertus distinguées.

II. Tout chrétien est obligé d'avoir la foy explicite en Dieu Tout-puissant createur du ciel et de la terre, remunerateur de ceux qui le cherchent, et en ses autres attributs également révélez ; et à faire des actes de cette foy en tout estat, quoyque non à tout moment.

III. Tout chrétien est pareillement obligé à la foy explicite en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et à faire des actes de cette foy en tout estat, quoyque non à tout moment.

IV. Tout chrétien est de mesme obligé à la foy explicite en Jésus-Christ et homme comme mediateur, sans

lequel on ne peut approcher de Dieu, et à faire des actes de cette foy en tout estat, quoyque non à tout moment.

V. Tout chrétien en tout estat, quoyque non a tout moment, est obligé de vouloir, désirer et demander explicitement son salut éternel, comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.

VI. Dieu veut que tout chrétien en tout estat, quoyque non a tout moment, lui demande expressément la rémission de ses péchez, la grace de n'en plus commettre la perseverance dans le bien, l'augmentation des vertus, et toute autre chose requise pour le salut éternel.

VII. En tout estat le chrétien a la concupiscence a combattre, quoyque non toujours également ; ce qui l'oblige en tout estat, quoyque non a tout moment, à demander force contre les tentations.

VIII. Toutes ces propositions sont de la foy catholique, expressément contenuës dans le symbole des Apôtres et dans l'Oraison dominicale, qui est la priere commune et journaliere de tous les enfans de Dieu ; ou mesme expressément définies par l'Eglise, comme celle de la demande de la rémission des pechez et du don de persévérance, et celle du combat de la convoitise, dans les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente : ainsi les propositions contraires sont formellement hérétiques.

IX. Il n'est pas permis à un chrestien d'estre indifférent pour son salut, ni pour les choses qui y ont rapport : la sainte indifférence chrestienne regarde les evenemens de cette vie (à la réserve du péché) et la dispensation des consolations ou secheresses spirituelles.

X. Les actes mentionnez cy dessus ne dérogent point à la plus grande perfection du Christianisme, et ne cessent

pas d'estre parfaits pour estre apperceus. pourveu qu'on en rende graces à Dieu, et qu'on les rapporte à sa gloire.

XI. Il n'est pas permis au chrestien d'attendre que Dieu luy inspire ces actes par voye et inspiration particuliere ; et il n'a besoin pour s'y exciter que de la foy qui lui fait connoistre la volonté de Dieu signifiée et déclarée par ses commandemens. et des exemples des saints, en supposant toujours le secours de la grace excitante et prévenante. Les trois dernieres propositions sont des suites manifestes des précédentes, et les contraires sont téméraires et erronées.

XII. Par les actes d'obligation cy-dessus marquez, on ne doit pas entendre toujours des actes méthodiques et arrangez ; encore moins des actes réduits en formules et sous certaines paroles, ou des actes inquiets ou empressez : mais des actes sincerement formez dans le cœur, avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.

XIII. Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces actes sont mis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, et en commande l'exercice, selon ce que dit saint Paul : *La Charité souffre tout, elle croit tout, elle espere tout, elle soutient tout.* On en peut dire autant des autres actes du chrestien, dont elle regle et prescrit les exercices distincts, quoy qu'il ne soient pas toujours sensiblement et distinctement apperceus.

XIV. Le désir qu'on voit dans les Saints, comme dans saint Paul et dans les autres de leur salut eternel et parfaite rédemption, n'est pas seulement un désir ou appetit indélibéré, mais commel'appelle le mesme saint Paul, une bonne volonté que nous devons former et operer librement en nous avec le secours de la grace, comme

parfaitement conforme à la volonté de Dieu. Cette proposition est clairement révélée, et la contraire est heretique.

XV. C'est pareillement une volonté conforme à celle de Dieu, et absolument nécessaire en tout estat, quoyque non à tout moment, de vouloir ne pecher pas ; et non seulement de condamner le peché, mais encore de regretter de l'avoir commis, et de vouloir qu'il soit détruit en nous par le pardon.

XVI. Les réflexions sur soy-mesme, sur ses actes et sur le dons qu'on a receus, qu'on voit par tout pratiquées par les Prophetes et par les Apostres, pour rendre graces à Dieu de ses bienfaits, et pour autres fins semblables, sont proposées pour exemples à tous les fideles, mesme aux plus parfaits ; et la doctrine qui les en éloigne et erronée et approche de l'heresie.

XVII. Il n'y a de réflexions mauvaises et dangereuses que celles où l'on fait des retours sur ses actions et sur les dons qu'on a receus, pour repaistre son amour-propre, se chercher un appuy humain, ou s'occuper trop de soy-mesme.

XVIII. Les mortifications conviennent à tout estat du christianisme, et y sont souvent nécessaires ; et en éloigner les fidelles sous prétexte de perfection c'est condamner ouvertement saint Paul, et présupposer une doctrine erronée et heretique.

XIX. L'oraison perpétuelle ne consiste pas dans un acte perpetuel et unique qu'on suppose sans interruption, et qui aussi ne doit jamais se réiterer ; mais dans une disposition et préparation habituelle et perpétuelle à ne rien faire qui déplaie à Dieu, et à faire tout pour luy plaire : la proposition contraire, qui excluroit en quelque estat que ce fust, mesme parfait, toute pluralité et suc-

cession d'actes, seroit erronée et opposée à la tradition de tous les Saints.

XX. Il n'y a point de traditions apostoliques que celles qui sont reconnues par toute l'Eglise et dont l'autorité est décidée par le Concile de Trente : la proposition contraire est erronée, et les prétendues traditions apostoliques secretes seroient un piège pour les fideles, et un moyen d'introduire toute sorte de mauvaises doctrines.

XXI. L'oraison de simple présence de Dieu, ou de remise et de quiétude, et les autres oraisons ordinaires, mesmes passives, approuvées par saint François de Sales, et les autres spirituels receus dans toute l'Eglise, ne peuvent estre rejettées ni tenuës pour suspectes sans une insigne témérité, et elles n'empeschent pas qu'on ne demeure toujours disposé à produire en temps convenable tous les actes cy-dessus marquez : les réduire en actes implicits ou éminents en faveur des plus parfaits, sous prétexte que l'amour de Dieu les renferme tous d'une certaine maniere, c'est en éluder l'obligation, et en détruire la distinction qui est révélée de Dieu.

XXII. Sans ces oraisons extraordinaires on peut devenir un tres grand saint, et atteindre à la perfection du Christianisme.

XXIII. Réduire l'estat intérieur et la purification de l'ame a ces oraisons extraordinaires, c'est une erreur manifeste.

XXIV. C'en est une également dangereux d'exclure de l'estat de contemplation, les attributs, les trois personnes divines et les mystères du Fils de Dieu incarné, surtout celuy de la croix et celuy de la résurrection ; et toutes les choses qui ne sont veuës que par la foy sont l'objet du chrestien contemplatif.

XXV. Il n'est pas permis à un chrestien, sous prétexte d'oraison passive ou autre extraordinaire, d'attendre dans la conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel, que Dieu le détermine à chaque action par voye et inspiration particulière : et le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à nonchalance.

XXVI. Hors le cas et les momens d'inspiration prophétique et extraordinaire, la véritable soumission que toute âme chrestienne, mesme parfaite, doit à Dieu, est de se servir des lumieres naturelles qu'elle en reçoit, et des règles de la prudence chrestienne, en pre-supposant toujours que Dieu dirige tout par sa providence, et qu'il est auteur de tout bon conseil.

XXVIII. On ne doit point attacher le don de prophétie et encore moins l'estat apostolique à un certain estat de perfection et d'oraison, et les y attacher c'est induire à illusion, temerité et erreur.

XXVIII. Les voyes extraordinaires avec les marques qu'en ont données les spirituels approuvez, selon eux-mesmes, sont tres rares, et sont sujettes à l'examen des Evesques, superieurs ecclésiastiques et docteurs, qui luy doivent en juger, non tant selon les experiences que selon les regles immuables de l'Ecriture et de la tradition ; enseigner et pratiquer le contraire, est secouër le joug de l'obéissance qu'on doit à l'Eglise.

XXIX. S'il y a, ou s'il y a eu, en quelque endroit de la terre, un tres petit nombre d'ames d'élite, que Dieu par des préventions extraordinaires et particulieres qui luy sont connues, meuve à chaque instant de telle manière à tous actes essentiels au christianisme et aux autres bonnes œuvres, qu'il ne soit pas nécessaire de leur rien prescrire pour s'y exciter, nous le laissons au jugement de Dieu ; et sans avouër de pareils estat, nous disons

seulement dans la pratique, qu'il n'y a rien de si dangereux ni de si sujet à illusion, que de conduire les ames comme si elles y estoient arrivées, et qu'en tout cas ce n'est point dans ces preventions qui consiste la perfection du christianisme.

XXX. Dans tous les articles susdits, en ce qui regarde la concupiscence, les imperfections, et principalement le peché : pour l'honneur de nostre Seigneur nous n'entendons pas comprendre la Tres Sainte-Vierge sa Mere.

XXXI. Pour les ames que Dieu tient dans les épreuves, Job qui en est le modèle leur apprend à profiter du rayon qui revient par intervalles, pour produire les actes les plus excellens de foy, d'esperance et d'amour. Les spirituels leur enseignent à les trouver dans la cime et plus haute partie de l'esprit. Il ne faut donc pas leur permettre d'acquiescer à leur désespoir et damnation apparente, mais avec saint François de Sales les assurer que Dieu ne les abandonnera pas.

XXXII. Il faut bien en tout estat, principalement en ceux-ci, adorer la justice vengeresse de Dieu, mais non souhaiter jamais qu'elle s'exerce sur nous en toute rigueur, puisque mesme l'un des effets de cette rigueur est de nous priver de l'amour. L'abandon du chrétien est de rejeter en Dieu toute son inquiétude, mettre en sa bonté l'esperance de son salut, et comme l'enseigne saint Augustin après saint Cyprien, luy donner tout : *ut totum detur Deo.*

XXXIII. On peut aussi inspirer aux ames peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand mesme, par une tres fausse supposition, au lieu des biens eternels qu'il a promis aux ames justes, il les tiendrait par son bon plaisir dans des

tourmens éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grace et de son amour : qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par des Saints, a qui le peut estre utilement avec une grace tres particuliere de Dieu par les ames vraiment parfaites : sans déroger à l'obligation des autres actes cy-dessus marquez qui sont essentiels au Christianisme.

XXXIV. Au surplus il est certain que les commençans et les parfaits doivent estre conduits chacun selon sa voye par des regles différentes, et que les derniers entendent plus hautement et plus a fond les veritez chretiennes.

[1] EXPOSITION DE CINQ DIVERS ÉTATS
D'AMOUR DE DIEU

On peut aimer Dieu, non pour lui, mais pour les biens distinguez de lui, qui dépendent de sa puissance, et qu'on espere en obtenir, en sorte qu'on ne l'aimeroit point sans ce motif. Tel étoit l'amour de ceux d'entre les Juifs qui étoient charnels, et qui observoient la Loy, pour être recompensez par la rosée du Ciel, et par la fertilité de la terre. Cet amour [2] n'est ni chaste, ni filial, mais purement servile. A parler exactement, ce n'est pas aimer Dieu, c'est s'aimer soi-même, et rechercher uniquement pour soi, non Dieu, mais ce qui vient de lui.

2° On peut, quand on a la foi, n'avoir aucun degré de charité. On sçait que Dieu est nôtre unique beatitude ; c'est-à-dire le seul objet dont la vûë peut nous rendre bienheureux. Si en cet état on aimoit Dieu, comme le

[1] Exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu
... en obtenir. Tel étoit l'amour des Juifs charnels, qui obser-
voient ..

seul moyen propre à nôtre bonheur, et par l'impuissance de trouver nôtre bonheur en aucun autre objet : si on regardoit Dieu comme un moyen de felicité, qu'on rapporteroit uniquement à soi comme fin dernière, en sorte que l'ame fut déterminée à ne le point aimer si ce n'étoit pour elle-même et pour son bonheur, cet amour seroit plù 3]tost un amour de soi qu'un amour de Dieu : du moins, il seroit contraire à l'ordre ; car il rapporteroit Dieu en le regardant comme objet, ou moyen de nôtre felicité, à nous et à nôtre felicité propre.

Quoique cet amour ne nous fit point chercher d'autre recompense que Dieu seul, il seroit néanmoins purement mercenaire, et de pure concupiscence. Saint Bernard suppose cet amour, et il en fait le second des quatre qu'il represente dans son traité de l'amour de Dieu. *L'homme, dit-il, aime déjà Dieu, mais néanmoins encore pour soi et non pour Dieu même. « Amat ergo jam Deum, sed propter se interim adhuc, non propter ipsum ».* Saint François de Sales suppose aussi cet état d'amour, et voici comment il en parle : *L'ame, dit ce saint, qui n'aimeroit Dieu que pour l'amour d'elle-même, établissant la fin de l'amour qu'elle porte à Dieu en sa propre commodité, hélas ! elle commettrait un extrême sacrilege... L'ame qui n'aime Dieu que pour l'amour d'elle-même, elle s'aime comme elle 4] de-*

Amour de Dieu, L. 2, C. 17.

[2]... Dieu, comme le seul instrument propre ..

... fin dernière, cet amour...

[3]... comme objet, ou instrument de nôtre...

... de pure concupiscence. *L'ame*, comme dit saint François de Sales, *qui...*

vroit aimer Dieu ; et elle aime Dieu, comme elle devroit s'aimer elle-même. C'est comme qui diroit : L'amour que je me porte, est la fin pour laquelle j'aime Dieu : en sorte que l'amour de Dieu soit dépendant, subalterne et inférieur à l'amour propre..... Ce qui est une impiété non pareille.

3° On peut aimer Dieu d'un amour qu'on nomme d'esperance et qui peut preceder la justification du pecheur, alors l'homme qui a cet amour ne rapporte point Dieu comme moyen a soi, comme fin, de même que dans l'amour de pure concupiscence. Il peut même preferer Dieu a tous les objets qui sont hors de lui. Mais il ne prefere pourtant pas encore Dieu a soi-même. S'il le le fait, ce n'est que par un *amour effectif*, comme dit saint François de Sales, et non par un *amour effectif*, qui est le seul de preference réelle. C'est pourquoi cet amour ne justifie pas quand il est tout seul. Ce saint parle ainsi de cet amour. *Je ne dis pas toutefois qu'il revienne tellement à nous, qu'il nous fasse aimer Dieu seulement pour l'amour de nous... Il y a bien de la difference entre cette [5] parole : J'aime Dieu pour le bien que j'en attends ; et celle-ci : Je n'aime Dieu que pour le bien que j'en attends. Cet amour d'esperance, quand il precede la justification, n'empesche point que*

Amour de
Dieu, L. 2,
C. 17.

[4]... Qu'on nomme d'esperance. Il n'est pas entièrement intéressé, car il est mélangé d'un commencement d'amour de Dieu pour lui-même. Mais le motif de nôtre propre intérêt est son motif principal et dominant. Saint François de Sales parle ainsi de cet amour...

[5]... Cet amour d'esperance est nommé tel, parce que le mo-

l'amour de nous-même ne soit encore le plus fort en nous. C'est un commencement de conversion, car c'est un commencement d'amour véritable pour Dieu, mais cet amour n'est pas encore dominant, et de préférence de Dieu a nous même. Ainsi, ce n'est pas encore la véritable justice. C'est de cet amour d'espérance dont saint François de Sales a parlé ainsi : *Le souverain amour n'est qu'en la charité; mais en l'espérance, l'amour est imparfait, parce qu'il ne tend pas en la bonté infinie, entant qu'elle est telle en elle-même; ains entant qu'elle nous est telle... Quoiqu'en vérité, nul par ce seul amour ne puisse ni observer les Commandemens de Dieu, ni avoir la vie éternelle.* [6]

Amour de Dieu, L. 2, C. 17.

4° Il y a un état d'amour véritablement justifiant ou l'âme ne fait pas encore fréquemment des actes de charité. Mais ceux qu'elle fait sont purs et de la même espèce que ceux du 3° état que nous verrons ensuite. Ces actes regardent Dieu en lui-même et dans sa perfection, sans rapport a nous, mais il y a encore alors dans l'âme un reste d'amour intéressé parce que l'âme qui est dans cet état fait le plus souvent les actes d'espérance et des autres vertus sans qu'ils soient prevenus, animez et commandez par la charité. Alors ces actes ont presque

tif de l'intérêt propre y est encore dominant : c'est un commencement de conversion à Dieu : mais ce n'est pas encore...

[6] 4 Il y a un amour de charité, qui est encore mélangé de quelque reste d'intérêt propre, mais qui est le véritable amour justifiant ; parce que le motif intéressé y domine. C'est celui de saint François de Sales parle dans l'endroit ci-dessus rapporté : *Le souverain amour n'est qu'en la charité.* Cet amour cherche Dieu pour lui-même, et le préfère à tout sans aucune exception.

toujours un reste d'amour de nous mesme qui est la cupidité soumise et qui n'est pas l'amour de charité. Cet état est néanmoins justifiant parce qu'il renferme, non seulement la charité infuse et habituelle, mais encore des actes de vraie charité, et que les actes des autres vertus y sont rapportez tantost habituellement, tantost virtuellement quelquefois même formellement à la fin dernière. C'est cet amour dont saint François de Sales parle dans l'endroit ci-dessus : *Le souverain amour n'est qu'en la charité*. L'amour de cet état est souverain en ce qu'il préfere Dieu a toutes les choses créées et a soi-même.

Ce n'est que par cette préférence qu'il est capable de nous justifier. Il ne préfere pas moins Dieu et sa gloire, à nous et à nos interests, qu'a toutes les creatures qui sont hors de nous. En voici la raison : C'est que nous ne sommes pas moins des creatures viles, et indignes d'entrer en comparaison avec [7] Dieu, que le reste des êtres créés. Dieu qui ne nous a faits pour les autres creatures, ne nous a point faits non plus pour nous-mêmes, mais pour lui seul.

Il n'est pas moins jaloux de nous, que des autres objets extérieurs que nous pouvons aimer. A proprement parler, l'unique chose dont il est jaloux en nous, c'est nous-mêmes ; car il voit clairement que c'est nous-mêmes que nous sommes tentés d'aimer dans la jouissance de tous les objets extérieurs. Il est incapable de se tromper dans sa jalousie. C'est l'amour de nous-mêmes, auquel se reduisent toutes nos affections. Tout

Ce n'est que...

ce qui ne vient pas du principe de la charité, c'est à dire de l'amour de Dieu ou de son ordre en general, comme saint Augustin le dit si [8] souvent, vient de la cupidité, c'est à dire de l'amour de nous mesme. Ainsi c'est cet amour, unique racine de tous les vices, quand il n'est point subordonné à Dieu, que la jalousie de Dieu attaque précisément en nous. Tandis que nous n'avons encore qu'un amour d'esperance, où l'interest de la gloire de Dieu ne domine point sur l'amour de nous-mêmes, une ame n'est point encore juste. Mais quand l'amour desintéressé ou de charité commence à prévaloir sur le motif de l'interest propre, alors l'ame qui aime Dieu, est veritablement aimée de lui. Cette charité veritable n'est pourtant pas encore toute pure, c'est-à-dire que l'etat de cette ame n'est pas encore sans aucun mélange : quoique les actes de charité soient toujours purs en eux-mêmes : mais l'amour de charité prévalant sur le motif intéressé, on nomme cet état un état de charité. L'ame aime alors Dieu pour [9] lui et pour soi ; mais en sorte qu'elle aime principalement la gloire de Dieu, et qu'elle y cherche son bonheur propre par le melange d'un motif d'amour de soi qui

[7]... de la charité, comme S. Augustin...

[8]... de la cupidité. Ainsi...

.. vices, que la...

... d'esperance, où l'interest propre domine par l'interest de la gloire de Dieu, une ame...

.. toute pure, c'est-à dire sans aucun mélange : mais l'amour de charité prévalant sur le motif intéressé de l'esperance, on nomme...

[9] .. gloire de Dieu, et qu'elle n'y cherche son bonheur propre.

n'est point l'amour de charité, quoiqu'elle rapporte et subordonne son bonheur même à la fin dernière, que est la gloire de son Createur. Il n'est pas nécessaire que cette préférence de Dieu et de sa gloire, à nous et à nos interests, soit toujours explicite dans l'ame juste. La foi nous assure que la gloire de Dieu et nôtre félicité sont inseparables. Il suffit que cette préférence si juste et si nécessaire soit réelle, mais implicite, pour les occasions communes de la vie. Il n'est nécessaire qu'elle devienne explicite, que dans les occasions extraordinaires, où Dieu voudroit nous éprouver pour nous [10] purifier. Alors, il nous donneroit, à proportion de l'épreuve, la lumière et le courage pour la porter, et pour développer dans nos cœurs cette préférence. Hors de là, il seroit dangereux de la chercher scrupuleusement dans le fonds de nos cœurs.

5° On peut aimer Dieu d'un amour que les saints ont appelé pur. Ce n'est pas que dans cet état on fasse des actes de charité d'une autre espece que ceux du 4° état précédent. les actes de charité sont toujours spécifiquement les mêmes. ils sont seulement plus fréquents et plus intenses dans ce 5° état. Il ne faut pas s'imaginer non plus que l'ame n'y fasse que des actes de charité. Elle y en fait très fréquemment de toutes les autres

que comme un moyen qu'elle rapporte, et qu'elle subordonne à la fin...

[10] 5 On peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Alors on aime Dieu au milieu des peines, de manière qu'on ne l'aimeroit pas davantage, quand même il combleroit l'ame de consolation. Ni la crainte des châtimens, ni le desir des recompenses,

vertus distinctes, et entr'autres de l'esperance avec leurs motifs specifics. Mais voici la difference précise qui est entre le 4^e et le 3^e état. C'est que dans le 4^e l'esperance excitée par un amour de nous mesme qui n'est point de pure charité previent d'ordinaire a son tour, excite, et soutient la charité dans ses refroidissements, au lieu que dans le 3^e état c'est presque toujours la charité forte et prevenante qui anime l'esperance et qui en commande expressement les actes pour les rapporter a sa propre fin. Elle fait de même a

n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu, ni pour le merite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant. On l'aimeroit autant, quand même par supposition impossible, il devoit ignorer qu'on l'aime, ou qu'il voudroit rendre éternellement malheureux ceux qui l'auroient aimé. On l'aime néanmoins comme souveraine et infaillible beatitude de ceux qui lui sont fidèles : on l'aime comme nôtre bien personnel, comme nôtre recompense promise, comme nôtre tout. Mais on ne l'aime plus par ce motif précis de nôtre bonheur, et de nôtre recompense propre. C'est ce que S. François de Sales a exprimé avec la plus exacte précision, par ces paroles : C'est chose bien diverse de dire : *J'aime Dieu pour moy ; et de dire : J'aime Dieu pour l'amour de moy . . L'une est une sainte affection de l'épouse. . L'autre est une impiété, etc.* Il parle encore ainsi ailleurs : *La pureté de l'amour consiste à ne vouloir rien pour soy, à n'envisager que le bon plaisir de Dieu, pour lequel on seroit prest à préférer les peines éternelles à la gloire.* L'âme désintéressée dans la pure charité, attend, desire, espère Dieu, comme son bien, comme sa recompense, comme ce qui lui est promis, et qui est tout pour elle. Elle le veut pour soi, mais non pour l'amour de soi. Elle le veut pour soi, afin de se conformer au bon plaisir de Dieu, qui le veut pour elle. Mais elle ne le veut point pour l'amour de soi, parce que ce n'est plus le motif de son propre interest qui l'excite.

Amour de Dieu, L 2, c. 17.

l'égard des autres vertus en sorte que presque tous les actes meritoires de cet état sont ou des actes de pure charité ou des actes de vertus distinguées par leurs motifs spécifiques, mais animez et commandez expressement par la charité qui les rapporte en même tems a sa propre fin. Ainsi d'un costé la charité est alors si forte qu'elle n'a plus d'ordinaire besoin d'être prevenüë et préparée par l'esperance. Voila le cas ou les saints disent qu'ils n'aiment plus pour la recompense, et qu'ils aimeroient autant, quand même il n'y aurait point de beatitude a esperer. D'un autre costé les actes d'esperance et des autres vertus étant commandez avec leurs motifs spécifiques par la charité, ils sont elevez et épurez par elle puisqu'elle ne les commande que pour les rapporter en même tems a sa propre fin. Selon saint Thomas, ils conservent leur propre specification, quoiqu'ils soient commandez par une vertu superieure, et ils entrent néanmoins dans l'espece de cette vertu supérieure qui les commande et qui les rapporte a sa fin.

Serm. 83
in cant.

En cet etat, une ame aime Dieu au milieu des peines de maniere qu'elle ne l'aimeroit pas davantage quand même il la combleroit de consolation. Ni la crainte des peines ni le desir ou l'attente des recompenses n'ont plus d'ordinaire de part aux actes de cet amour, *purus amor de spe rives non sumit*, dit saint Bernard. On n'aime plus Dieu ni pour l'interest du merite, ni pour celui de la perfection, ni pour celui du bonheur qu'on trouve en l'aimant. Ce n'est pas qu'on ne veuille et le merite et la perfection et le bonheur par conformité a l'ordre de Dieu, on veut même ces choses pour soi. On les veut

par leur raison précise, ou comme parle l'école, par leur motif spécifique, c'est à dire qu'on les veut parce qu'elles nous sont bonnes, qu'elles sont aimables dans l'ordre de Dieu, et qu'elles nous sont convenables par leur degré de bien pour notre fin dernière qui est Dieu même. On les veut par amour pour soi, mais l'amour pour soi qu'on a d'ordinaire en cet état de haute perfection est un amour de charité, et l'idée peu noble qui est attachée dans notre langue au terme d'intérêt ne convient point à un amour de nous même si pur et si désintéressé. Par intérêt et par motif intéressé, il est naturel d'entendre un amour de soi qui est autre que cet amour de nous si pur et si parfait, suivant lequel on ne s'aime plus que comme le reste des créatures, dans l'ordre de Dieu et du même amour dont on aime sa beauté souveraine. Alors on aimeroit autant Dieu quand même par supposition impossible, il devrait ignorer qu'on l'aime ou qu'il voudroit faire souffrir des peines éternelles à ceux qui l'auroient aimé. En cet état, on l'aime néanmoins toujours comme souveraine et infaillible béatitude de tous ceux qui lui sont fidèles. On l'aime comme notre bien personnel, comme notre récompense, comme notre tout : mais on ne l'aime plus par le motif intéressé de la récompense et du bonheur, c'est à dire par le motif qui vient d'un autre amour de nous mêmes que celui de la charité, car pour le motif spécifique [de vertu] de l'espérance qui est inséparable de l'amour de charité pour nous mêmes, il est toujours essentiel, et il ne peut jamais diminuer le désintéressement des actes.

[13] Tel est l'amour pur et parfait autant qu'il peut l'être dans les fragilités et les variations du pèlerinage de cette vie. Cet amour, quoique pur d'ordinaire, fait néanmoins exercer les actes de toutes les mêmes vertus que l'amour moins parfait : avec cette unique différence, qu'il chasse la crainte aussi bien que toutes les inquiétudes, et qu'il est même exempt des empressemens de l'amour moins desintéressé.

Au reste, je déclare que pour éviter toute équivoque, dans une matière où il est si dangereux d'en faire, et si difficile de n'en faire aucune ; j'observerai toujours exactement les noms que je vais donner à ces cinq sortes d'amour pour les mieux distinguer.

1. L'état d'amour de ceux d'entre les Juifs qui étoient charnels et qui cherchoient Dieu pour les dons distinguez de lui, et non pour lui-même, peut être nommé [14] l'amour purement servile. Mais comme nous n'aurons aucun besoin d'en parler, je n'en dirai rien dans cet ouvrage.

2. L'état d'amour par lequel on aimeroit Dieu que comme un simple moyen de félicité, que l'on rapporteroit absolument à soi, comme à la fin dernière, peut être nommé l'amour de pure concupiscence.

[13] Tel est le pur et parfait amour, qui fait les mêmes actes de toutes les mêmes vertus que l'amour mélangé ; avec...

... empressemens de l'amour intéressé.

... 1. L'amour des Juifs charnels, pour les dons de Dieu distinguez. .

[14]... 2. L'amour, par lequel l'on n'aime Dieu, que comme le moyen ou l'instrument unique de félicité, que l'on rapporte absolument à soi, comme fin...

3. L'état d'amour où l'on aime Dieu véritablement et où l'on ne rapporte point Dieu comme moyen à soi, comme fin de même que dans celui de pure concupiscence, mais où l'amour n'est pas encore de préférence effective de Dieu à soi est celui que je nomme d'espérance.

4. L'état d'amour, de préférence pour Dieu ou l'espérance et les autres vertus préviennent souvent la charité, et sont meslées d'un motif d'amour de nous-mêmes qui est de cupidité soumise à la charité est un état moins parfait que l'état suivant, l'amour de charité y domine néanmoins : 1° par la charité infuse et habituelle, 2° par les actes de charité qui s'y exercent, 3° par l'exercice même des vertus qui y sont rapportées virtuellement ou habituellement à la fin principale et dernière qui est la gloire de Dieu. On devrait, par ces raisons, nommer cet état un état de charité. [15] Mais comme nous aurons besoin à tout moment d'opposer cet amour à celui qu'on appelle pur ou entièrement désintéressé, je serai obligé de donner à ce quatrième amour les noms d'amour moins désintéressé ou d'amour meslangé d'intérêt propre ; parce qu'en effet, il a encore

... 3. L'amour, dans lequel le motif de notre propre bonheur prévaut encore sur celui de la gloire de Dieu, est nommé l'amour d'espérance.

[14]... 4. L'amour, ou la charité est encore mélangée d'un motif d'intérêt propre, rapporté et subordonné au motif principal, et à la fin dernière, qui

... est la pure gloire de Dieu, devrait être nommé, l'amour de charité mélangée Mais...

[15]... de donner à cet amour mélangé, le nom d'amour intéressé ; parce qu'en effet il est encore mélangé d'un reste d'intérêt propre, quoiqu'il soit un amour de préférence de Dieu à soi.

un reste d'intérêt propre, quoiqu'il soit un état d'amour de préférence de Dieu à soi.

5. L'état d'amour pour Dieu seul, considéré en lui-même et qui n'est d'ordinaire prévenu ni soutenu par aucun mélange de motif intéressé, ni de crainte, ni d'espérance, est le pur amour, réservé à la parfaite charité. Dans l'état le plus parfait de cet amour, la charité prévient, commande et anime d'ordinaire toutes les autres vertus distinctes, et rapporte en même temps leur exercice à sa propre fin, de sorte que ce n'est plus d'ordinaire l'espérance qui prévient et qui prépare les actes de la charité, comme dans les justes moins parfaits, mais c'est la charité qui prévient, anime et dirige les actes d'espérance pour les perfectionner et pour les épurer en les élevant à sa fin.

ARTICLES

[16] ARTICLE I. VRAI

L'amour de pure concupiscence, ou entièrement mercenaire, par lequel on ne désireroit Dieu que pour le seul intérêt de son propre bonheur, et parce qu'on croiroit trouver en lui seul le moyen de nôtre félicité, seroit un

5. L'amour pour Dieu seul, considéré en lui même et sans aucun mélange de motif intéressé ni de crainte ni d'espérance, est le pur amour, ou la parfaite charité.

[16]... on ne désireroit que Dieu, mais Dieu pour...

... trouver en lui le seul instrument propre à nôtre..

amour indigne de Dieu. On l'aimeroit comme un avari aime son argent, ou comme un voluptueux aime ce que fait son plaisir ; en sorte qu'on rapporteroit uniquement Dieu à soi, comme le moyen à la fin. Ce renversement de l'ordre seroit, [17] suivant saint François de Sales, *un amour sacrilege, et une impiété non pareille*. Mais cet amour de pure concupiscence, ou entierement merce-
naire, ne doit jamais être confondu avec l'amour que les
Theologiens nomment de préférence, qui est un amour
de Dieu, mélangé de nôtre interest propre, et dans le-
quel nôtre propre interest se trouve toujours subor-
donné à la fin principale, qui est la gloire de Dieu.
L'amour de pure concupiscence, ou purement merce-
naire, est plutôt un amour de soi-même, qu'un amour
de Dieu. Il peut bien préparer indirectement à la jus-
tice, en ce qu'il fait une espèce de contrepoids de nos
passions violentes, il nous rend même comme, dit saint
Bernard en quelque manière prudents pour connoître ce
que nous pouvons attendre de Dieu et de nous, et pour
nous éloigner d'offenser celui qui nous a conservez à
nous-mêmes, *est tamen quedam prudentia scire quid ex
te quid ex Dei adjutorio possis et ipsi te servare in fen-*
sum qui te tibi servavit illasum, mais il est con[18]tre
l'ordre essentiel de la creature, et il ne peut être ni un
principe ni un commencement réel et positif de veritable
justice interieure. Au contraire, l'amour de préférence,

Amour de
Dieu, L. 2,
C. 17.

De dil. Deo,
C. 9.

[17]... Il peut bien préparer à la justice, en ce qu'il fait le contrepoids de nos passions, et nous rend prudents, pour connoître où est le veritable bien : mais...

[18]... il ne peut être un commencement réel de...

quoique moins desintéressé, peut justifier une ame, pourvû que l'intérêt propre y soit rapporté, et subordonné à l'amour de Dieu dominant, et que sa gloire soit la fin principale ; en sorte que nous ne préférions pas moins sincèrement Dieu à nous-mêmes, qu'à tout le reste des creatures. Cette préférence ne doit pas néanmoins être toujours explicite, pourvû qu'elle soit réelle : car Dieu qui connoist la bouë dont il nous a paîtris, et qui a pitié de ses enfans, ne leur demande une préférence distincte et développée, que dans les cas où il leur don[19]ne par sa grace le courage de porter les épreuves, où cette préférence a besoin d'être explicite.

Parler ainsi, c'est parler sans s'éloigner en rien de la doctrine du saint Concile de Trente, qui a déclaré contre les Protestans, que l'amour dans lequel le motif de la gloire de Dieu est le motif principal, auquel celui de nôtre intérêt propre est rapporté et subordonné, n'est point un péché. Il condamne ceux qui assurent *que les Justes pechent dans toutes leurs œuvres, si outre le desir principal que Dieu soit glorifié, ils envisagent aussi la recompense éternelle, pour exciter leur paresse, et pour s'encourager à courir dans la carrière.* C'est parler comme saint François de [20] Sales, et comme toute l'école suivie par les Mystiques.

Sess. 6.
Chap. II.

... l'amour de préférence, quoiqu'intéressé,...

ARTICLE I. FAUX

Tout amour moins desintéressé, ou mélangé d'intérêt propre sur nôtre bonheur éternel, quoique rapporté et subordonné au motif principal de la gloire de Dieu, est un amour indigne de lui, dont les âmes ont besoin de se purifier comme d'une véritable souillure ou péché. On ne peut pas même se servir indirectement de l'amour de pure concupiscence, ou purement mercenaire, pour préparer les âmes pécheresses à leur conversion, en suspendant par là leurs passions et leurs habitudes, pour les mettre en état d'écouter tranquillement les paroles de la Foy.

[21] Parler ainsi, c'est contredire la décision formelle du saint Concile de Trente, qui déclare que l'amour mélangé, où le motif de la gloire de Dieu domine, n'est point un péché. De plus, c'est contredire l'expérience de tous les saints pasteurs, qui voient souvent des conversions solides préparées indirectement et de loin par l'amour de concupiscence et par la crainte servile.

ARTICLE II. VRAI

Il y a trois divers degrés, ou trois états habituels de Justes sur la terre. Les premiers ont un amour de pré-

[20]... Tout amour intéressé, ou...

... se servir de l'amour...

[21] ... souvent les conversions solides préparées par l'amour de concupiscence et par la crainte purement servile.

ference pour Dieu, puisqu'ils sont justes ; mais cet amour, [22] quoique principal et dominant, est encore mélangé d'une crainte pour leur interest propre qui ne naît point d'un pur amour de charité pour eux-mêmes. Les seconds sont à plus forte raison dans un amour de préférence : mais cet amour, quoique principal et dominant, est encore mélangé d'un motif d'espérance pour leur interest, en tant que propre qui ne naît point d'un amour de charité pour eux-mêmes. C'est pourquoi saint Bernard nous parle d'une cupidité réglée par la charité qui se mesle toujours avec la charité même pendant cette vie. Ce n'est pas la charité qui en est le principe. La charité qui survient trouve cette cupidité et ne fait que la moderer, la soumettre, et la subordonner ainsi à la fin dernière. *A superveniente caritate ordinatur cupiditas tunc recta.* C'est pourquoi saint François de Sales represente la sainte resignation comme ayant encore des desirs propres, mais soumis. *Elle se fait, dit-il, par maniere d'effort et de soumission.* Ces deux amours sont renfermez dans le quatrième estat, que j'ai appellé estat d'amour moins desintéressé.

Amour de Dieu, L, 9.

Les troisièmes, plus parfaits que les deux autres

[22]... est encore mélangé de crainte pour leur interest propre. Les seconds...

... mélangé d'esperance pour leur interest, en tant que propre. C'est pourquoi saint François de Sales dit que *la sainte resignation a encore des desirs propres mais soumis.* Ces deux amours sont renfermez dans le quatrième, que j'ai appellé amour intéressé dans mes définitions

Les troisièmes, incomparablement plus parfaits..

sortes de justes, ont un amour pleinement desintéressé, qui a été nommé pur, pour faire entendre qu'il [23] n'est d'ordinaire excité par aucun autre motif, que celui d'aimer uniquement en elle-même et pour elle-même, la souveraine beauté de Dieu. C'est ce que les Anciens ont exprimé, en disant qu'il y a trois états : le premier est des justes qui craignent encore par un reste d'esprit d'*esclavage*. Le second est de ceux qui espèrent encore pour leur propre intérêt, par un reste d'esprit *mercenaire*. Le troisième est de ceux qui méritent d'être nommez *les enfans*, parce qu'ils aiment le Pere sans aucun motif intéressé, ni d'esperance, ni de crainte. C'est ce que les auteurs des derniers siècles ont exprimé précisément de même sous d'autres noms équivalans. Ils en ont fait trois états. Le pre[24]mier est la Vie purgative, où l'on combat les vices par un amour mélangé d'un motif intéressé de crainte sur les peines éternelles. La second est la Vie illuminative, où l'on acquiert les vertus ferventes par un amour encore mélangé d'un motif intéressé pour la beatitude celeste. Enfin, le troisième est la Vie contemplative, ou unitive, dans laquelle on demeure d'ordinaire uni à Dieu par l'exercice paisible du pur amour. Dans ce dernier état on ne perd jamais ni la crainte filiale, ni l'esperance des enfans de Dieu, quoiqu'on perde d'ordinaire tout motif intéressé de crainte et d'esperance.

[23]... entendre qu'il est sans mélange d'aucun autre...

... de Dieu. C'est ce que tous les Anciens...

[24]... on demeure uni...

... perde tout motif...

La crainte se perfectionne en se purifiant, elle devient une delicatesse de l'amour, et une [25] reverence filiale qui est paisible. Alors c'est la crainte chaste qui demeure au siecle des siecles. De même, l'esperance loin de se perdre, se perfectionne par la pureté de l'amour. Alors c'est un desir réel et une attente sincere de l'accomplissement des promesses, non seulement en general et d'une maniere absoluë, mais encore de l'accomplissement des promesses en nous et pour nous, suivant le bon plaisir de Dieu ; mais par ce motif unique de son plaisir, qui renferme toujours le motif spécifique de nostre propre bien, sans y mêler celui de nôtre interest propre, qui viendrait d'un amour de cupidité soumise. Ce pur amour ne se contente pas de ne vouloir point de recompense qui ne soit Dieu même. Tout mercenaire purement mercenaire, animé par le seul motif de la concupiscence, qui auroit une foi distincte des veritez [26] revelées, pourroit ne vouloir point d'autre recompense que Dieu seul, parce qu'il le connaitroit clairement comme un bien infini, et comme étant lui seul sa véritable recompense ou l'unique moyen de sa felicité. Ce mercenaire ne voudroit dans la vie future que Dieu seul ; mais il voudroit Dieu comme beatitude objective ou objet de

[25]... de son bon plaisir, sans y mêler. .

... interest propre. Ce pur...

... purement mercenaire, qui auroit...

copie mss :

... De meme l'esperance, que les Peres representent toujours comme etant par elle-même d'un ordre superieur à la crainte Loin de se perde, l'esperance se perfectionne...

[26] .. ou l'unique instrument de sa felicité...

sa beatitude, pour le rapporter à sa beatitude formelle, que l'école nomme créée, c'est-à-dire à soi-même qu'il voudroit rendre bienheureux, et dont il seroit la dernière fin. Au contraire, celui qui aime du pur amour sans aucun mélange d'intérêt propre, n'est plus excité d'ordinaire par le motif de son intérêt. Il ne veut la beatitude pour soi, qu'à cause qu'il [27] sçait que Dieu la veut en tant qu'elle est la chose la plus excellente pour nous et la plus convenable à sa glorification en nous, et qu'il veut que chacun de nous la veuille de même pour sa gloire. Si par un cas qui est impossible à cause des promesses purement gratuites, Dieu vouloit anéantir les âmes des Justes au moment de leur mort corporelle, ou bien les priver de sa vûë, et les tenir éternellement dans les tentations et les miseres de cette vie, comme saint Augustin le suppose, ou bien leur faire souffrir loin de lui toutes les peines de l'enfer pendant toute l'éternité, comme saint Gregoire de Nazianze et saint Chrysostome le supposent après saint Clément d'Alexandrie ; les âmes qui sont dans ce troisième état de pur amour, ne l'aimeroient ni ne le serviroient pas avec moins de fidélité. Encore une fois, il est vray que [28] cette supposition est impossible à cause des promesses, ou Dieu s'est

De civ. Dei
L. 22, C. 15.

... formelle, c'est-à-dire ..

... excité par le motif.

[27]... la veut, et qu'il veut...

... la veuille pour sa...

(l'indication de la marge ne figure pas dans la 1^{re} édit.)

... l'éternité, comme saint Chrysostome le suppose après saint Clément : les. .

[28]... promesses, parce que. .

donné à nous comme remunerateur : nous ne pouvons plus separer nôtre beatitude de Dieu aimé avec la perseverance finale ; mais les choses qui ne peuvent être separées du côté de l'objet, peuvent l'être très réellement du côté des motifs. Dieu ne peut manquer d'être la beatitude de l'ame fidelle ; mais elle peut l'aimer avec un tel desinterressement, que cette veuë de Dieu beatifiant n'augmente en rien l'amour qu'elle a pour lui sans penser à soi, et qu'elle l'aimeroit tout autant s'il ne devoit jamais faire sa beatitude. Dire que cette précision de motifs est une vaine subtilité, ce se[29]roit ignorer la jalousie de Dieu et celle des saints contre eux-mêmes : c'est traiter de vaine subtilité la délicatesse et la perfection du pur amour, que la tradition de tous les siècles a mis dans cette précision de motifs.

Parler ainsi, c'est parler conformément à la tradition, depuis les plus anciens Peres jusques à saint Bernard ; comme beaucoup de celebres Docteurs de l'Ecole, depuis saint Thomas jusques à ceux de nôtre siècle ; enfin comme tous les Mystiques canonisez ou approuvez de toute l'Eglise malgré les contradictions qu'ils ont souffertes. Cette tradition est constante, et il [30]seroit temeraire de la combattre, ou de la vouloir éluder. Cette supposition du cas impossible dont nous venons de parler, loin d'être une supposition indiscrete et dange-

... jamais être sa béatitude...

[29]... Parler ainsi, c'est parler précisément comme toute la tradition generale du christianisme, depuis ..

... comme tous les plus celebres...

[29-30]... ont souffert : Il n'y a rien dans l'Eglise de plus évident que cette tradition, et rien ne seroit plus temeraire que de la...

reuse des derniers Mystiques, est au contraire formellement dans saint Clement d'Alexandrie, dans saint Gregoire de Nazianze, dans saint Augustin, dans saint Chrysostome, dans Cassien, dans Theodoret, dans Jean d'Antioche, dans saint Isidore de Peluse, dans Euloge patriarche d'Alexandrie rapporté par Photius, dans Theophylacte, dans saint Anselme, dans Hugues de saint Victor, dans saint Thomas, dans Estius et dans un grand nombre de theologiens celebres sans parler des Mystiques canonisez qui ont souvent exprimé le desinterressement habituel de leur amour par cette même supposition : c'est pour nous conformer à cette tradition que nôtre 33^e proposition a été faite, il ne sera pas inutile d'en repeter ici encore les paroles. On peut aussi inspirer, etc.

II. FAUX.

Il y a un amour si pur, qu'il ne veut plus la recompense, qui est Dieu même. Il ne la veut plus en soi ni par aucun amour de soi, quoique la foi nous en[31]seigne que Dieu la veut en nous et pour nous, et qu'il nous commande de la vouloir comme lui pour sa gloire.

Cet amour porte son desinterressement jusqu'à con-

[30]... Clement d'Alexandrie, dans Cassien, dans saint Chrysostome, dans saint Grégoire de Nazianze, dans saint Anselme, et dans saint Augustin, qu'un tres grand nombre de Saints ont suivy.

II. Faux..

.. en soi et pour soi,...

sentir de haïr Dieu éternellement, ou de cesser de l'aimer ; ou bien il va jusques à perdre la crainte filiale, qui n'est que la délicatesse de l'amour jaloux ; ou bien il va jusqu'à éteindre en nous toute esperance, entant que l'esperance la plus pure est un désir paisible de recevoir en nous et pour nous l'effet des promesses selon le bon plaisir de Dieu et pour sa pure gloire sans aucun mélange d'intérêt propre ; ou bien il va jusques à nous haïr nous mesmes d'une haine réelle, en sorte que nous ces[32]sons d'aimer en nous pour Dieu son œuvre et son image, comme nous l'aimons par charité en nôtre prochain.

Parler ainsi, c'est donner par un terrible blasphème, le nom de pur amour à un desespoir brutal et impie, et à la haine de l'ouvrage du Createur. C'est par une extravagance monstrueuse, vouloir que le principe de conformité à Dieu nous fasse consentir à devenir contraires à lui. C'est vouloir, par un amour chimerique, détruire non seulement l'espérance, mais encore l'amour même. C'est éteindre le Christianisme dans les cœurs, c'est être du nombre de ces *insensez* qui, selon Hugues de saint Victor *ne s'entendoient pas eux-mêmes* quand ils disoient, *de peur d'être mercenaires nous ne cherchons point là recompense. Nous ne cherchons pas même le Seigneur. Nous secouons tellement de nos mains toute récompense que nous ne cherchons pas même le bien aimé.*

[32]... à Dieu nous rende contraires à lui. C'est vouloir par un amour chimerique détruire l'amour même. C'est éteindre le christianisme dans les cœurs.

Article III. Vrai.

ARTICLE III. VRAI

[33] Il faut laisser les ames dans l'exercice de l'amour ^{4^e Amour} qui est encore mélangé du motif de leur interest propre, ^{voyez p. 14.} tout autant de temps que l'attrait de la grace les y laisse. Il faut même reverer ces motifs qui sont répandus dans tous les Livres de l'Ecriture Sainte : dans tous les monumens les plus précieux de la tradition : enfin dans toutes les prieres de l'Eglise. Il faut se servir de ces motifs pour reprimer les passions, pour affermir toutes les vertus, et pour détacher les ames de tout ce qui est renfermé dans la vie présente. [34]

Cet amour, quoique moins parfait que celui qui est pleinement desinteressé, a fait néanmoins dans tous les siècles un grand nombre de Saints, et la plupart des saintes ames ne parviennent jamais en cette vie jusqu'au parfait desinterressement de l'amour ; c'est les troubler et les jetter dans la tentation que de leur ôter les motifs d'interest propre, qui étant subordonnez a la fin dernière les soutiennent et les animent dans les occasions dangereuses. Il est inutile et indiscret de leur proposer un amour plus élevé auquel elles ne peuvent atteindre, parce qu'elles n'en ont ni la lumiere interieure ni l'attrait particulier de grace. Celles mêmes qui com[33]mencent à en avoir ou la lumiere ou l'attrait, sont encore infiniment éloignées d'en avoir la réalité. Enfin celles qui en

[33] Article III...

[34]... subordonnez à l'amour les...

... l'attrait de la grace...

ont la réalité imparfaite, sont encore bien loin d'en avoir l'exercice uniforme et tourné en état habituel.

Ce qui est essentiel dans la direction, est de ne faire que suivre pas à pas la grace avec une patience, une précaution et une délicatesse infinie. Le directeur doit se borner à laisser faire Dieu, et ne parler jamais du pur amour pour en demander l'exercice que quand Dieu par l'onction intérieure commence à ouvrir le cœur à cette parole, qui est si dure aux âmes encore attachées à elles-mêmes, et si capable ou de les scandaliser ou de les jeter dans le trouble. Encore [36] même ne faut-il jamais ôter à une âme le soutien des motifs intéressés, quand on commence suivant l'attrait de sa grace à lui montrer le pur amour. Il suffit de lui faire voir en certaines occasions combien Dieu est aimable en lui-même, sans la détourner jamais de recourir au soutien de l'amour mélangé. Autrement on ne se proportionneroit pas au besoin des âmes qu'il faut attendre patiemment dans les voyes de Dieu et à qui il ne faut demander la perfection, que quand elles sont capables de porter cette doctrine.

Parler ainsi, c'est parler comme l'esprit de grace et l'expérience des voyes intérieures feront toujours parler : c'est prévenir les âmes contre l'illusion.

... infinie. Il faut se...

... pur amour que quand Dieu...

[36]... de l'amour mélangé.

Parler ainsi...

III. FAUX

L'amour meslé du motif intéressé pour nous-mêmes qui ne vient point de la charité, est un amour bas, grossier, indigne [37] de Dieu, que les âmes genereuses doivent mépriser. Il faut se hâter de leur en donner le dégoût, pour les faire aspirer dès les commencements à un amour pleinement desintéressé.

Il faut leur ôter les motifs de la crainte sur la mort, sur les jugements de Dieu, et sur l'Enfer, qui ne conviennent qu'à des esclaves. Il faut leur ôter le desir de la celeste patrie, et retrancher tous les motifs de l'esperance. Après leur avoir fait goûter l'amour pleinement desintéressé, il faut supposer qu'elles en ont l'attrait et la grace ; il faut les éloigner de toutes les pratiques qui ne sont pas dans toute la perfection de cet amour tout pur.

[38] Parler ainsi, c'est ignorer les voyes de Dieu et les opérations de sa grace. C'est vouloir que l'esprit souffle où nous voulons, au lieu qu'il souffle où il lui plaît. C'est confondre les degrez de la vie interieure. C'est inspirer aux âmes par une recherche précipitée et indiscrete de leur propre perfection l'ambition et l'avarice spirituelle, dont parle le Bienheureux Jean de la Croix. C'est les éloigner de la veritable simplicité du pur amour, qui se borne à suivre la grace sans entreprendre

[36] L'amour intéressé est un amour bas. .

[37] .. retrancher tous les motifs interessez de l'esperance.

[38]... inspirer aux âmes l'ambition ..

jamais de la prévenir. C'est tourner en mépris les fondements de la justice chrétienne, je veux dire la crainte qui est le commencement de la sagesse *et l'esperance par laquelle nous sommes sauvez.*

[39]

ARTICLE IV. VRAY

Dans l'état habituel du plus pur amour, l'esperance loin de se perdre, se perfectionne, et conserve sa distinction d'avec la charité : 1° L'habitude en demeure infuse dans l'ame, et elle y est conforme aux actes de cette vertu qui doivent être produits : 2° L'exercice de cette vertu qui demeure toujourns distinguée de celui de la charité : car elle conserve toujourns même dans les actes les plus purs et les plus commandez par la charité son motif spécifique sans déroger au desinterressement de cet état : voicy comment. Ce n'est pas la diversité de fin éloignée qui fait la diversité ou specification des vertus. Toutes les vertus ne doivent avoir qu'une seule fin dernière, quoiqu'elles soient distinguées les [40] unes des autres par une véritable specification. Saint Augustin assure que toute *vertu qui nous conduit a la vie*

[39]... de celui de la charité : voicy...

... diversité des fins qui fait...

... seule fin, quoiqu'elles...

[40]... assure, que la charité exerce elle seule toutes les vertus, et qu'elle prend divers noms suivant les divers objets auxquels elle s'applique. S. Thomas dit, que la charité est la forme de toutes les vertus, parce qu'elle les exerce, et les rapporte toutes à sa fin, qui est la gloire de Dieu. Saint François de Sales,

bienheureuse n'est que l'amour supreme de Dieu « *quod si virtus ad beatam vitam nos ducit nihil omnino esse virtutem affirmaverim, ni si summum amorem Dei* ». L. I de Morib. eccl. Cath. C. 25.

Par l'amour supreme il entend manifestement la charité il ajoute que les vertus ne sont que ce même amour qui prend divers noms, suivant qu'il est appliqué a des affections diverses. *Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligi dicitur.* Saint Thomas dit que la charité est la forme ou la fin de toutes les vertus. C'est pourquoi sa doctrine est comme nous l'avons vû que les actes des vertus qui procedent de la charité en tant que commandez par elle appartiennent tout ensemble et a l'espece de la vertu commandée, et à la vertu qui les commande pour les rapporter à sa fin. Ce même saint docteur veut que l'esperance puisse s'étendre sur le prochain comme sur nous-mêmes, alors elle est sans doute pleinement desinteressée, et elle ne laisse pas d'être une vraie esperance quoique sans intérêt. Saint-François de Sales qui a exclus si formellement tout motif intéressé des vertus des ames parfaittes a marché sur les vestiges de saint Augustin et de saint Thomas, il n'oste point aux vertus inferieures ce qu'elles ont de propre et de

Am. de D.
L. XI, C. 8.

qui a exclus si fortement, et avec tant de repetitions, tout motif intéressé de toutes les vertus des ames parfaittes, a marché précisément sur les vestiges de S. Augustin et de saint Thomas qu'il a cité. Ils ont tous suivi la tradition universelle qui met un troisième degré de justes, lesquels excluent tout motif intéressé de la pureté de leur amour. Il est donc constant qu'il ne faut plus chercher dans cet état une esperance exercée par un motif intéressé : autrement...

spécifique. Mais il a voulu comme les pères que dans l'état des parfaits il n'y eût d'ordinaire aucun reste du motif qu'ils ont nommé mercenaire et qui vient de la cupidité soumise dont parle saint Bernard. Il est donc constant que l'espérance de cet état habituel quoiqu'il ne soit ni fixe ni invariable doit néanmoins être exercée ordinairement par des actes conformes à l'habitude qui en est dans l'âme, et par conséquent que ces actes ordinaires sont purifiés de tout motif intéressé conformément à la nature de la charité même. Il est vrai que cette âme peut faire quelquefois des actes un peu intéressés qui ne seront pas précisément conformes à ce principe habituel d'amour pur. Mais ces actes ne feront point déchoir l'âme de son état habituel, car une habitude ne se détruit point par quelques actes qui n'ont point de suite constante. Et un état variable n'est point détruit par quelques variations. Il est donc vrai que dans cet état habituel d'amour désintéressé il ne faut plus chercher pour l'ordinaire une espérance exercée par un motif d'intérêt propre : [41] autrement ce serait défaire d'une main ce qu'on aurait fait de l'autre ; ce serait se jouer d'une si sainte tradition ; ce serait affirmer et nier la même chose en même temps ; ce serait vouloir trouver le motif de l'intérêt propre dans l'amour pleinement désintéressé. Il faut donc se bien souvenir, que ce n'est pas la diversité de fins éloignées qui fait la distinction, ou spécification des vertus. Ce qui fait cette distinction, est la diversité des objets formels. Afin que

[41] .. diversité de fins, ou de motifs, qui fait...

l'esperance demeure veritablement distinguée de la charité, il n'est pas nécessaire [42] qu'elles ayent des fins éloignées qui soient différentes : au contraire, pour être bonnes et parfaites, elles doivent se rapporter à la même fin dernière. Il suffit que l'objet formel de l'esperance ne soit pas l'objet formel de la charité. Or est-il, que dans l'état habituel de l'amour le plus désintéressé, les deux objets formels de ces deux vertus demeurent très différents ; donc ces deux vertus conservent en cet état une distinction et une specification veritable dans toute la rigueur scolastique. L'objet formel de la charité est la bonté ou beauté de Dieu prise simplement et absolument en elle-même, sans aucune idée qui soit relative à nous. L'objet formel de l'esperance est la bonté de Dieu, en tant que [43] bonne pour nous et difficile à acquerir ; Or est-il que ces deux objets, pris dans toute la précision la plus rigoureuse et suivant leur concept formel, sont très différents. Donc en cet estat la difference des objets conserve la distinction ou specification de ces deux vertus. Il est constant que Dieu en tant que parfait en luy même et sans rapport à mon intérêt ; et Dieu, en tant qu'il est mon bien que je veux tâcher d'acquerir, sont deux objets formels très différents. Il n'y a aucune confusion du côté de l'objet qui specifie les vertus ; il n'y en a que du côté de la fin éloignée et dernière, et

[42]... des fins differentes :...

... être bonnes elles...

... la même fin. Il suffit...

[43]... Donc la difference...

... sans rapport à moi ; et Dieu...

... du côté de la fin, et cette..

cette confusion y doit être : elle n'altère en rien la spécification des vertus. L'unique difficulté qui reste, est d'expli[44]quer comment une ame pleinement desinteressée peut vouloir Dieu, en tant qu'il est son bien. N'est-ce pas, dira-t-on, décheoir de la perfection de son desinteressement, reculer dans la voye de Dieu, et revenir à un motif d'interest propre, malgré cette tradition des Saints de tous les siecles qui excluent du troisieme état des Justes tout motif intéressé ? Il est aisé de répondre, que le plus pur amour ne nous empêche jamais de vouloir, et nous fait même vouloir positivement tout ce que Dieu veut que nous voulions. Dieu veut que je veuille Dieu, en tant qu'il est mon bien, mon bonheur, et ma recompense. Je le veux formellement sous cette précision : c'est-à-dire que je le veux par cette raison précise car c'est ainsi que Dieu le veut, et le principe de conformité à la volonté de Dieu renferme autant cette raison precise de vouloir la chose que la chose même. Je veux l'objet a cause qu'il est bon en lui même convenable a mon unique fin, et choisi de Dieu par cette raison : mais en un autre sens je ne le veux point parce [45] qu'il est mon bien propre, c'est a dire un bien qui excite ma cupidité soumise. L'objet et le motif intéressé pour vouloir l'objet sont differents ; l'objet est mon interest, si on veut absolument se servir de ce terme indecent, mais le motif n'est point intéressé, puisqu'il ne regarde mon interest que par le commandement exprez de la

[44-45] . sous cette precision : mais je ne le veux point parce motif précis qu'il est mon bien L'objet et le motif sont differents : l'objet est mon interest, mais le ..

... puisqu'il ne regarde que le bon plaisir...

pure charité, et pour le bon plaisir de Dieu. Je veux cet objet formel, et dans cette reduplication, comme parle l'Ecole : mais je le veux par pure conformité à la volonté de Dieu qui me le fait vouloir. L'objet formel ou motif spécifique est celui de l'esperance commune de tous les Justes, et c'est l'objet formel qui spécifie les vertus. La fin éloignée ou dernière est la même que celle de la charité ; mais nous avons vû que l'unité de fin dernière ne confond jamais les vertus. Je puis sans doute vouloir mon souverain bien en tant qu'il est mon avantage personnel, en tant qu'il est mon souverain bien, en tant qu'il est ma recompense et non celle [46] d'un autre, et le vouloir pour me conformer à Dieu qui veut que je le veuille. Alors je veux ce qui est réellement s'il est permis de parler si peu noblement de la beatitude et ce que je reconnois en ce sens comme le plus grand de tous mes interests, sans qu'aucun motif intéressé m'y détermine. En cet état l'esperance demeure distinguée de la charité, sans alterer la pureté ou le desintéressement de son état. Que si on veut encore aller plus loin et demander qu'on veuille la beatitude par un motif

... L'objet formel est. .

[45]... La fin est la ..

... l'unité de fin ne...

.. souverain bien, en tant qu'il est ma récompense...

[46]... réellement et ce que je connois comme..

... de son état. C'est ce que saint François de Sales a expliqué par ces paroles qui sont d'une précision theologique. *C'est chose bien diverse de dire, j'aime Dieu pour moi, et de dire, j'aime Dieu pour l'amour de moi..* L'une est une sainte affection de l'epouse... l'autre est une impiété non pareille etc.

Parler ainsi...

d'amour de cupidité soumise qui est par consequent intéressé, je reponds qu'il y a dans l'esperance la plus parfaite un motif d'amour de soi-même. Mais je nie qu'il soit necessairement de cupidité, et par consequent je nie aussy qu'il soit interessé suivant l'idée basse et mercenaire du terme d'interessé qui est naturelle à tous les hommes, que les peres aussi bien que les Saints Mystiques ont suivies dans leur langage et qu'on ne peut jamais effacer des esprits. s'aimer par charité comme son prochain ce n'est point être interessé. Se vouloir du bien par cet amour de charité c'est s'en vouloir avec autant de desinterressement qu'on en voudroit a son prochain. Cet amour de nous mesime est la charité, et le desir de nostre beatitude est aussi pur que la charité qui le commande et qui le rapporte en même temps a sa fin. cet amour est celui dont les anges et les saints s'aimeront eux-mêmes eternellement dans le ciel. L'homme qui est sur la terre peut donc et doit toujours desirer attendre en un mot esperer la recompense par le motif qui vient de cet amour de soi même et qui a toute la perfection tout le merite et tout le desinterressement de la charité. Ce motif est sans doute specifique et essentiel a l'esperance. Mais il n'a rien de commun avec cet autre motif qu'on nomme interessé et qui vient de la cupidité soumise. Le motif specifique de l'esperance n'en est pas moins un vrai motif propre a cette vertu quoiqu'il vienne d'un amour de charité pour nous mêmes. La charité ne commande point d'autre desir pour nous que celui qu'elle nous inspire. Alors on desire son propre bien et par amour pour soi. voudroit-

on dire qu'il faut encore nécessairement le vouloir par un amour de cupidité? L'esperance se conserve donc dans toute sa specification, quoique ses actes soient expressement commandez et animez par la charité pour les rapporter en même tems a sa fin toute pure et toute desinteressée.

Parler ainsi, c'est conserver la distinction des vertus Theo[logales] dans les états les plus parfaits de la vie interieure, et par consequent ne se départir en rien de la doctrine du saint Concile de Trente. En même tems, c'est expliquer la tradition des peres, des Docteurs de l'école et des saints Mystiques, qui ont supposé un troisiéme degré de Justes, qui sont dans un état habituel de pur amour sans aucun motif d'interest.

IV. FAUX

Dans ce troisiéme degré de perfection, une ame ne veut plus son salut comme son salut, ni Dieu comme son souverain bien, ni la recompense comme recompense, quoique Dieu veuille qu'on ait cette volonté. D'où il s'ensuit, qu'en cet état [48] on ne peut plus faire aucun acte de vraie esperance distingué de la charité; c'est a dire, qu'on ne peut plus desirer ni attendre l'effet des promesses en soi et pour soi-même pour la gloire de Dieu.

Parler ainsi, c'est mettre la perfection dans la résis-

tance formelle à la volonté de Dieu, qui veut nôtre salut, et qui veut que nous le voulions pour sa gloire comme nôtre propre recompense. En même tems c'est confondre l'exercice des vertus theologales, contre la decision du saint Concile de Trente.

[49]

V. VRAI

Il y a deux etats differents parmi les ames justes. Le premier est celui où l'on pratique la sainte resignation dont parle saint François de Sales. L'ame resignée veut, ou du moins voudroit plusieurs choses pour soi, par le motif de son interest propre. Saint François de Sales represente la resignation comme ayant encore des desirs propres, mais souûmis, *la resignation, dit-il se pratique par maniere d'effort et de soumission... la resignation prefere la volonté de Dieu en toutes choses. Mais elle ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu. Voila la cupidité dont parle saint Bernard qui est réglée et soumise par la charité survenante. Or l'indifference, dit nostre saint est au dessus de la resignation car elle n'aime rien sinon pour l'amour de la volonté de D... Voila un etat d'amour pur ou l'on n'aime plus d'ordinaire ni les creatures ni soi que d'un amour de pure charité. Le cœur indifferent*

Am. de D.
L. 9. C. 3.

C. 4.

Amour de
Dieu, L. 9.

[49] ...Le premier est celui de la sainte resignation. L'ame...
... Saint François de Sales dit *qu'elle a encore des desirs propres, mais soumis*. Elle soumet et subordonne ..

est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel, un cœur sans choix également disposé à tout sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu ne met point son amour es choses que Dieu veut ainsi en la volonté de Dieu qui les veut. Saint Thomas avant saint François de Sales avoit déjà fait cette distinction, et c'est dans cette distinction qu'il a mis la différence des justes parfaits et des justes imparfaits. Les imparfaits selon lui ont seulement un amour habituel en sorte qu'ils ne pensent et ne veulent rien de contraire à Dieu. Les parfaits se détachent de tout autant que la nécessité le permet. Quoiqu'ils croissent encore en charité, ce n'est pas la leur principal soin, mais leur principale occupation est d'être unis à Dieu. *Sed non est ad hoc principalis eorum cura. Sed jam eorum studium circa hoc maxime versatur ut deo inhaereant.* Bellarmin a dit aussi que les imparfaits aiment d'autres choses avec Dieu, mais aucune autant que lui, et que les parfaits ont levé tout empeschement et sont uniquement devouez à Dieu. Cette resignation soumet et subordonne ses desirs interessez à la volonté de Dieu, qu'elle prefere à son interest. Par là, cette resignation est bonne, et meritoire. Le second état est celui que le mesme saint nomme *la tres sainte indifference*. L'ame indifferente ne veut plus rien pour soi par le motif de son propre interest : [30] elle n'a plus de desirs

... Le second état est celui de la sainte indifference...

[50]. . elle n'a plus aucun desir intéressé...

interessez à soumettre, parce qu'elle n'a plus d'ordinaire aucun desir interessé. Il est vray qu'il luy reste encore des inclinations et des repugnances involontaires, qu'elle soumet ; mais elle n'a plus d'ordinaire de desirs volontaires et délibérés pour son interest propre. Il y a neanmoins divers cas ou une ame parfaite fait encore des actes moins desinteressez. Voici ces cas : 1^e La grace de cet état est variable aussi bien que l'état de l'ame. Aprez un péché veniel la grace peut un peu varier et laisser une ame dans un besoin passager de mesler dans quelque acte un motif interessé ; 2^e l'ame peut être touchée par exemple de la beatitude en elle-même dans un moment, sans avoir la vuë de remonter alors a la fin superieure qui est la pure gloire de Dieu ; 3^e elle peut recourir au motif interessé de la beatitude dans certaines tentations violentes ou elle courroit risque de succomber sans cette ressource extraordinaire ; 4^e Dieu peut soustraire pour certains moments l'attrait des exercices les plus parfaits pour denuer davantage cette ame et pour luy oster l'appuy de son abandon et de son desinteressement même afin de la tenir plus souple et plus dépendante dans sa main. Dans tous ces cas elle fera des actes moins desinteressez sans manquer a sa grace. Mais il y a un autre cas, qui est le plus ordinaire et ou elle ne coopereroit pas fidellement a toute sa grace si elle faisoit de tels actes. C'est dans les occasions ordinaires de son état ou la grace la porte expressement au parfait desinter-

... elle n'a plus de desirs volontaires et deliberez pour son interest, excepté dans les occasions où elle ne coopere fidelement à toute sa grace. Cette ame indifferente...

sement de l'amour et ou elle ne pourroit revenir aux actes moins desinterez que par hesitation et par une resistance volontaire à Dieu pour se rechercher par amour-propre. Alors ce seroit une espece d'infidélité. L'ame indifferente, quand elle remplit sa grace, ne veut donc plus rien d'ordinaire que pour Dieu seul, et que comme Dieu le lui fait vouloir par son attrait. Elle aime, il est vrai, plusieurs choses hors de Dieu, mais elle ne les aime que pour le seul amour de Dieu, et de l'amour de Dieu même qui est l'amour de charité dont elle doit toujours aimer et soi et son prochain ; c'est Dieu qu'elle aime dans [51] tout ce qu'il lui fait aimer. *Car elle ne met point son amour es choses que Dieu veut ains en la volonté de Dieu qui les veut.*

La sainte indifférence n'est que le desintressement de l'amour, comme la sainte resignation n'est que l'amour melangé de cupidité ou d'interest dans lequel on soumet l'interest propre à la gloire de Dieu. L'indifference s'étend toujours tout aussi loin, et jamais plus loin que le parfait desintressement de l'amour. Or est-il que le plus grand desintressement de l'amour ne peut jamais exclure que les desirs interressez sur le salut et non pas les desirs desinterez du salut qui consiste essentiellement dans le parfait amour. Donc l'indifference ne peut jamais exclure absolument le desir du salut. Le desintressement de l'amour qui est le principe

[50]... ne veut plus rien que pour...

[50]. . . et de l'amour de Dieu même ; car c'est Dieu...

[51]... lui fait aimer. La sainte...

... resignation n'est que l'amour intéressé, qui soumet...

... desintressement de l'amour. Comme l'indifference est...

de la sainte indifférence ne peut donc jamais empêcher que nous ne désirions le salut pour nous par charité comme pour le prochain, mais d'une volonté d'autant plus forte que l'amour est plus pur, et nôtre bien est toujours la raison précise pour laquelle nous le voulons. Comme ceste indifférence est l'amour même, c'est un principe tres réel et tres positif. C'est une volonté positive et formelle, qui nous fait vouloir ou désirer réellement toute volonté de Dieu qui nous est connuë. Ce n'est point une indolence stupide, une inaction interieure, une non volonté, une suspension generale, un équilibre perpetuel de l'ame. Au contraire, [52] c'est une détermination positive et constante de vouloir tout et de ne vouloir rien, comme parle le Cardinal Bona. Aussi voyons-nous que saint François de Sales represente l'indifférence comme un principe actif et fecond en volonteés distinctes quoique desinteressées. *L'indifference, dit-il, est au dessus de la resignation, car elle n'aime rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu.* vous voyez donc que cette indifférence aime et qu'elle a un amour réel avec des motifs precis. En cet etat on ne veut rien pour soi c'est a dire par un amour de soi qui ne soit point de pure charité ; mais on veut tout pour Dieu : et comme on s'aime en Dieu on se desire tous les biens qui nous conviennent dans l'ordre de Dieu et dans la subordination des fins qu'il s'est proposées : on ne veut rien par le

[52].. de vouloir et de ne vouloir rien, comme parle le cardinal Bona. On ne veut rien pour soi ; mais on veut pour Dieu : on ne veut rien pour être parfait ni bienheureux, pour son propre interest ; mais on veut toute perfection...

desir d'être parfait ou bienheureux, pour son propre intérêt ; car le propre intérêt est un amour de soi que la charité ou amour de la justice éternelle ne met point dans le cœur. Mais il y a un autre amour plus pur et très désintéressé par lequel on exerce les vertus pour être parfait et heureux selon le bon plaisir de Dieu. Ainsi on veut toute perfection et toute béatitude, autant qu'il plaît à Dieu de nous faire vouloir ces choses, par l'impression de sa grâce, suivant sa volonté écrite, qui est toujours notre règle inviolable. En cet état on ne veut plus le salut par le motif intéressé de ce qu'il est le salut propre, la délivrance éternelle, la récompense de nos mérites, et qu'on pourroit même nommer improprement le plus grand de tous nos intérêts : mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir [53] de Dieu, comme une chose qu'il veut, qu'il veut que nous voulions pour lui, et que nous voulions aussi pour nous par un amour de nous-mêmes qui étant de charité porte avec soi le désintéressement le plus parfait.

Il y auroit une extravagance manifeste à refuser par pur amour de s'aimer ainsi, et de vouloir le bien que Dieu veut nous faire, puisqu'il nous commande de le

... suivant sa loi écrite,...

... on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts : mais on le veut ..

[53]... qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui.

Il y auroit ..

... par pur amour de vouloir le bien...

... faire et qu'il nous commande de vouloir...

vouloir avec lui. L'amour le plus desintéressé doit vouloir ce que Dieu veut pour nous, comme ce qu'il veut pour autrui. La détermination absolue à ne rien vouloir, ne seroit plus le desintéressement mais l'extinction de l'amour, qui renferme un désir et une volonté véritable : elle ne seroit plus la sainte indifférence ; car l'indifférence est l'état d'une âme également prête à vouloir ou à ne vouloir pas, à vouloir pour Dieu tout ce qu'il veut, et à ne vouloir jamais [54] pour soi ce que Dieu ne témoigne point vouloir : au lieu que cette détermination insensée à ne vouloir rien, est une résistance impie à toutes les volontés de Dieu connues et à toutes les impressions de sa grâce. C'est donc une équivoque facile et importante à lever, que de dire qu'on ne désire point son salut comme saint François de Sales l'a dit en ces termes. *Il est bon de desirer son salut mais il est encore meilleur de ne rien desirer.* On le desire pleinement comme volonté de Dieu comme le principal moyen de sa glorification dans les âmes, comme nôtre bien souverain que nous sommes obligés de vouloir et de nous procurer pour la gloire de Dieu par un amour de charité pour nous-mêmes. Il y auroit un blasphème horrible à le rejeter en ce sens, et il faut parler toujours là-dessus avec beaucoup de précaution. Il est vrai seulement qu'on ne le veut pas par le motif intéressé de ce qu'il est nôtre récompense,

... l'extinction de l'amour, qui est un désir...

[54]... équivoque facile à lever...

... point son salut. On le...

... volonté de Dieu. Il y auroit ..

... qu'on ne le veut pas, en tant qu'il est nôtre. .

nôtre bien, et nôtre félicité c'est à dire en un mot que nous pouvons dans la plus haute perfection cesser d'ordinaire de le vouloir avec cet amour de nous-mêmes que saint Bernard nomme une cupidité réglée par la charité parce qu'alors c'est d'ordinaire par le seul amour de charité que nous nous aimons et que nous nous désirons le plus grand des biens. C'est donc en ce sens et jamais en aucun autre que saint François de Sales a dit, *s'il y* ^{2^e Entretien.} *avoit un peu plus du bon plaisir de Dieu en Enfer, [55] les Saints quitteroient le Paradis pour y aller. Et encore ailleurs. Le désir de la vie éternelle est bon, mais il ne faut désirer que la volonté de Dieu. Et encore ailleurs, si nous pouvions servir Dieu sans mérite, nous devrions désirer de le faire. Et encore ailleurs, l'indifférence est au dessus de la résignation, car elle n'aime rien sinon pour la volonté de Dieu : si qu'aucune chose ne touche le cœur indifférent en la présence de la volonté de DIEU... Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel. C'est un cœur sans choix, également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de Dieu ; qui ne met point son amour és choses que Dieu veut, [56] ains en la volonté de Dieu qui les veut.* En somme

... nôtre bien, et nôtre intérêt. C'est en ce sens que Saint...
... dit, que s'il...

[55] , de le faire. Il dit ailleurs, l'indifférence...

[56]... qui les veut. Ailleurs il dit, parlant de saint Paul et de saint Martin, *Ils voyent le Paradis ouvert pour eux ; ils voyent mille travaux en terre ; l'un et l'autre leur est indifférent au choix, et il n'y a que la volonté de Dieu qui puisse donner le*

Entretien
p. 182.

Entretien
p. 368.

Amour de
Dieu. L. 9.
C. 21.

le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l'ame indifferente. Partout où elle le voit elle court à l'odeur de ses parfums, et cherche toujours l'endroit ou il y en a plus sans consideration d'aucune autre chose. Il est conduit par sa divine volonté comme par un lien très aimable, et partout ou elle va il la suit. Il aimeroit mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis sans la volonté de Dieu. Ouy même il prefereroit l'enfer au paradis s'il savoit qu'en celui la il y eut un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui ci en sorte que si par imagination de chose impossible il savoit que sa damnation fut un peu plus agreable a Dieu que sa salvation, il quitteroit sa salvation et courreroit a sa damnation.

Telle est selon saint François de Sales l'ame indifferente quand elle regarde son salut. Il ne faut pourtant pas s'imaginer qu'elle puisse jamais etre dans une réelle indifférence ou suspension de volonté sur son salut. Elle peut bien avoir une réelle suspension de volonté a l'égard des evenements de la vie, avant qu'ils arrivent ; parce qu'elle ignore alors la volonté de Dieu qu'on nomme de bon plaisir dans l'école, et dont elle attend la decision. Mais elle ne peut point pratiquer la même suspension de volonté à l'égard des choses telle que le salut ou elle

contre-poids à leurs cœurs. Il dit dans la suite, s'il sçavoit que sa damnation fût un peu plus agreable à Dieu que sa salvation, il quitteroit sa salvation, et courreroit à sa damnation.

3^e Entret.

Il parle encore ainsi ailleurs ; il n'est pas seulement requis de nous reposer en la divine providence pour ce qui regarde les choses temporelles, ainsi beaucoup plus pour ce qui appartient à notre vie spirituelle et à notre perfection. Ailleurs il dit, soit pour ce qui regarde l'intérieur,...

a toujours devant les yeux une volonté signifiée par les saintes ecritures, et qui est invariable. Encore meme la sainte indifference n'est-elle jamais en rigueur une entiere non volonté pour les evenements de la vie qui appartiennent a la volonté de bon plaisir. Avant que Dieu les décide l'ame se conforme par avance dans son abandon a l'evenement futur quoiqu'inconnu. Dez qu'il arrive il n'est plus une volonté de bon plaisir, il devient une volonté de signe, car les volontez de Dieu ne nous sont pas moins signifiées par la decision de sa Providence, que par sa loi. Ainsi les 2 volontez de bon plaisir et de signe qui meritent d'être soigneusement distinguées ne laissent pas de se réunir dans le cas précis ou les evenements sont arrivez par la decision de la Providence. Et ce cas précis est celui ou il s'agit de vouloir. L'evenement même en est la signification. C'est a l'égard de ces choses si certainement signifiées que saint François de Sales veut que l'ame indifferente ne *mette point son amour es chose que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut*. Dira-t-on qu'on doit vouloir moins parfaitement et d'une maniere moins desinteressée les choses qui sont de la volonté signifiée que celles de la volonté de bon plaisir. Ce seroit une opinion bien indecente. Quoi les parfaits voudront les evenements non ecrits sans interest propre, et ils seront obligez de vouloir avec interest propre les choses ou la volonté de Dieu est declarée dans l'ecriture ! Les livres divins sont-ils écrits pour nous faire vouloir moins purement les choses qui y sont ecrites que celles qui ne le sont pas ? Il est donc manifeste qu'il faut pour la perfection vouloir avec une

égale pureté et un égal desintéressement les volontez de Dieu ecrites et les volontez non ecrites. Plus les choses que Dieu veut pour nous sont parfaittes et convenables a sa gloire, plus nous devons les vouloir avec un desintéressement parfait pour sa gloire. Les parfaits doivent donc desirer avec un desintéressement encore plus parfait leur souverain bien, que les biens inferieurs qui sont renfermez dans les evenements de la vie. La beatitude celeste merite sans doute un amour plus parfait que le gain d'un procez, ou quelque consolation mesme spirituelle. De plus nous avons déjà remarqué ce qui est decisif qui est que nous ne pouvons vouloir distinctement les evenements de la vie que quand ils sont arrivez. Alors la volonté de bon plaisir devient comme nous l'avons vu une volonté signifiée. C'est dans ce cas ou sommes obligez precisément de vouloir la chose que la distinction des deux volontez de Dieu est déjà cessée. L'unique difference réelle entre le salut et un evenement de la vie, c'est que pour l'evenement j'attends jusqu'a son arrivée la signification de la volonté de Dieu, jusques la je ne veux cet evenement que d'une volonté générale. Cette volonté générale est pourtant réelle. La suspension ou indifference n'est jamais non pas meme alors une non volonté absoluë, car je veux par avance reellement ce qui arrivera, sans savoir precisement ce qui doit arriver. Pour le salut la signification en est toujours toute faite et invariable dans les écritures. A cet égard ma volonté n'est jamais et ne peut jamais être en aucune suspension. Elle reçoit a tout moment pour parler le langage de saint François de Sales *le contrepoids* qui lui vient de

la volonté divine signifiée dans les écritures, mais toutes les fois que l'ame indifferente veut distinctement un événement déjà arrivé, elle le veut d'une volonté aussi pleine que le salut, parce qu'alors ces 2 choses sont également de volonté signifiée, et toutes les fois qu'elle veut le salut, elle le veut d'une volonté aussi desintéressée pour la gloire de Dieu que le moindre événement de la vie. C'est pourquoi saint François de Sales parle ainsi. *Il n'est pas seulement requis de nous reposer en la divine providence pour ce qui regarde les choses temporelles ains beaucoup plus pour ce qui appartient à nôtre vie spirituelle et à notre perfection. Ailleurs il dit. Soit pour ce qui regarde l'interieur, [57] soit pour ce qui regarde l'exterieur, ne veuillez rien que ce que Dieu voudra pour vous.* Enfin il dit dans un autre endroit : *Je n'ay presque point de desirs, mais si j'estois à renaître je n'en aurois point du tout. Si Dieu venoit à moi, j'irois aussi à lui : s'il ne vouloit pas venir à moi je me tiendrois luy, et n'irois pas à lui.* C'est à dire qu'il ne vouloit point chercher Dieu avec empressement par des desirs intéressés pour sa perfection et pour son bonheur, sans cesser neantmoins de demeurer uni à luy par un amour fidele, et de se desirer à soy mesme par principe de charité tous les biens promis. Je ne rapporte ici tous ces passages que pour montrer aux mystiques à quoi se doivent toujours reduire les expressions les plus fortes dont ils pourroient abuser en retranchant les desirs essentiels à la vie interieure. Les autres Saints des

3^e Entretien.

[57]... n'iroit pas à lui. Les autres Saints...

derniers siècles, qui sont autorisés dans toute l'Eglise, ont beaucoup d'expressions semblables. Elles se réduisent toutes à dire qu'on n'a plus d'ordinaire aucun désir propre et intéressé ni sur le mérite, ni sur la perfection, ni sur la béatitude éternelle.

Parler ainsi, c'est ne laisser aucune équivoque dans une matière si délicate où l'on n'en [58] doit jamais souffrir ; c'est prévenir tous les abus qu'on pourroit faire de la chose la plus précieuse et la plus sainte qui soit sur la terre, je veux dire le pur amour ; c'est parler comme les Pères, comme les principaux Docteurs de l'Ecole, et comme les saints mystiques. Enfin c'est parler conformément à notre 3^e proposition dont voici les termes. *Tout chrétien en tout état quoique non à tout moment, est obligé de vouloir désirer et demander explicitement son salut éternel comme une chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.* Voilà l'endroit où nous avons voulu prévenir toutes les illusions d'un désintéressement excessif ; et où nous avons pris soin de marquer avec la plus rigoureuse précaution en quoi consiste le désir du salut qui est essentiel dans tout état ou degré de vie intérieure. Si le désir du salut par le motif intéressé c'est à dire par le principe de cupidité soumise eût été nécessaire en tout état de perfection, et si l'état habituel d'amour désintéressé eût

... l'Eglise, sont pleins d'expressions...

... qu'on n'a plus aucun désir...

[58].. c'est parler comme tous les Pères, comme tous les principaux Docteurs de l'Ecole, et comme tous les saints mystiques.

V Faux...

été une nouveauté dangereuse, il eut été capital de le décider en cet endroit : c'étoit précisément de quoi il s'agissoit pour réprimer l'illusion. Nous aurions été inexcusables de n'établir pas clairement cette nécessité de desirer notre salut par le motif intéressé de cupidité soumise comme un devoir essentiel du christianisme. Nous aurions dû dire. Tout chrétien en tout état quoique non à tout moment est obligé d'aimer Dieu par le motif de son propre intérêt, et par un amour de soi même différent de la charité. Il faut pour le salut même desirer le salut pour son propre intérêt. Si dans certains moments on aime Dieu par transport passager sans ce motif d'intérêt, et par simple abstraction momentanée, on est obligé néanmoins d'y revenir aussitôt après, parce qu'il n'y a jamais dans la condition de voyageur aucun état habituel d'amour desintéressé. Loin de faire cette décision qui eut été essentielle et si elle eut été vraie, nous avons tout au contraire pris grand soin de l'éviter dans nos expressions. Nous nous sommes contentés d'exiger le désir du salut *comme d'une chose que Dieu veut et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.* Ce qui suppose qu'on peut en un certain état ne le vouloir d'ordinaire qu'en cette manière pleinement desintéressée et de pure conformité à l'ordre de Dieu tant sur le salut que sur la raison de le vouloir. Après avoir donné dans la 5^e proposition cette idée du désir desintéressé du salut nous avons ajouté dans la 9^e que la sainte indifférence ne s'étend point sur le salut et sur les choses qui y ont rapport. En effet le desintéressement de l'amour ne peut jamais nous rendre indifférents c'est à

dire sans aucune volonté pour le salut considéré suivant cette idée, comme d'une chose que Dieu veut que nous voulions pour sa gloire. Ce qui est essentiel, c'est de ne dispenser jamais aucune ame sous pretexte de perfection de ce desir explicite du salut et de toutes les choses qui y ont rapport, quoique le motif intéressé ou de cupidité soumise à l'égard de la beatitude ne soit de precepte pour aucun état, mais seulement proposé comme utile dans l'état moins parfait.

V. FAUX.

La sainte indifference est une suspension absolue de volonté, une non volonté entiere, une exclusion de tout desir même desinteressé. Elle s'étend plus loin que le parfait désintressement de l'amour. Elle ne veut point pour [59] nous les biens éternels que la sainte ecriture nous enseigne que Dieu nous veut donner, et qu'il veut que nous desirions recevoir en nous et pour nous par le motif de sa gloire. Tout desir même le plus désinteressé du salut est imparfait. La perfection consiste à ne vouloir plus rien, à ne desirer plus non seulement les dons de Dieu, mais encore Dieu même, et à le laisser faire en nous ce qu'il luy plaist, sans que nous y meslions de nostre part aucune volonté réelle et positive.

Parler ainsi, c'est confondre toutes les idées de la raison humaine ; c'est mettre une perfection chimerique

[59]... éternels que la loi écrite nous...
... le plus desinteressé est imparfait...

dans une extinction absoluë du Christianisme, et même de l'humanité. On ne peut trou[60]ver de termes assez odieux pour qualifier une extravagance si monstrueuse.

ARTICLE VI. VRAI.

La sainte indifférence, qui n'est que le désintéressement de l'amour loin d'exclure les désirs désintéressez est le principe réel et positif de tous les désirs désintéressez que la volonté de Dieu écrite nous commande, et de tous ceux que la grace nous inspire. C'est ainsi que Daniel fut nommé l'homme des desirs. C'est ainsi que Psalmiste disoit à Dieu. *Tous mes desirs sont devant vos yeux.* Non seulement l'ame indifférente desire plei[61]nement son salut, tant qu'il est le bon plaisir de Dieu et son propre bien ; mais encore la perseverance, la correction de ses défauts, l'accroissement de l'amour par celui des graces, et généralement sans aucune exception tous les biens spirituels, et même temporels qui sont, dans l'ordre de la providence, une préparation de moyens pour nostre salut, et pour celui de nôtre prochain. La sainte indifférence admet, non seulement des desirs distincts et des demandes expresses, pour l'accomplissement de toutes les volontés de Dieu qui nous sont connues ; mais encore

[60]. tous les desirs désintéressez que la Loi écrite nous...

[61]... bon plaisir de Dieu ; mais encore...

des desirs generaux pour toutes les volontez de Dieu que nous ne connoissons pas et qui regardent les evenemens de la vie.

Parler ainsi, c'est parler [62] suivant les vrais principes de la sainte indifference, et conformément aux sentiments des Saints dont toutes les expressions, quand on les examine de près par ce qui précède et par ce qui suit, se réduisent sans peine à cette explication pure et saine dans la Foi.

ARTICLE VI. FAUX.

La sainte indifference n'admet aucun desir distinct, ni aucune demande formelle pour aucun bien ni spirituel ni temporel, quelque rapport qu'il ait ou à nôtre salut ou à celui de nôtre prochain. Il ne faut jamais admettre aucun des desirs pieux et édifiants ausquels nous nous pouvons trouver portez intérieurement. Tous les desirs et toutes les demandes faites par charité pour nous mêmes et qui tendent a nous faire recevoir le plus grand des biens sont des actes interessez qui diminuent la perfection de l'état de pur amour.

[63] Parler ainsi, c'est s'opposer à la volonté de Dieu,

... que nous ne connoissons pas.

Parler ainsi...

[62-63]... portez interieurement.

Parler ainsi...

sous prétexte de s'y conformer plus purement ; c'est violer la Loi de Dieu, qui nous commande des desirs, quoiqu'elle ne nous commande pas de les former d'une maniere interessée, inquiète ou toujours distincte. C'est éteindre le veritable amour par un raffinement insensé : c'est condamner avec blasphème les paroles de l'Écriture, et les prieres de l'Église, qui sont pleines de demandes et de desirs. C'est s'excommunier soi-même et se mettre hors d'état de pouvoir 'jamais prier ni de cœur ni de bouche dans l'assemblée des fidelles. C'est se refuser a soi-même l'amour de charité que nous ne nous devons pas moins qu'a nos freres. C'est par un vain et pernicieux raffinement d'amour violer le grand precepte de l'amour même.

[64]

ARTICLE VII. VRAY.

Il n'y a aucun état ni d'indifference, ni d'aucune autre perfection connuë dans l'Église, qui donne aux ames une inspiration miraculeuse ou extraordinaire. La perfection des voyes interieures ne consiste que dans une voye de pur amour qui aime Dieu sans aucun interest, et de pure foi, où l'on ne marche que dans les tenebres, et sans autre lumiere que celle de la Foi même qui est commune à tous les chretiens. Cette obscurité de la pure

[63] .. violer la Loi écrite, qui...

[63-64]... des Fidelles.

Article VII. .

[64]... pure Foi n'admet aucune

Foi ne donne par elle-même aucune lumière extraordinaire. Ce n'est pas que Dieu, qui est le maître de ses dons, ne puisse y donner [65] des extases, des visions, des revelations, des communications interieures. Mais elles ne sont point attachées à cette voye de pure foy, et les Saints nous apprennent, qu'il ne faut point alors s'arrêter volontairement à ces lumieres extraordinaires, pour s'en faire un appuy secret, mais les outre passer, comme dit le bien-heureux Jean de la Croix, et demeurer dans la Foi la plus nue et la plus obscure. A plus forte raison faut-il se garder de supposer dans les voyes dont nous parlons, aucune inspiration miraculeuse ou extraordinaire parlaquelle les ames indifferentes se conduisent elles mêmes. Elles n'ont pour regle que la loi de Dieu commune a tous les chretiens, et que la grace actuelle qui est toujours [66] conforme à cette Loi. A l'égard des préceptes, elles doivent toujours présupposer sans hesiter ni raisonner, que Dieu n'abandonne personne s'il n'en a pas été abandonné auparavant ; et par conséquent, que la grace toujours prévenante les inspire toujours pour l'accomplissement du précepte, dans le cas où il doit être accompli. Ainsi c'est à elles à cooperer de toutes les forces de leur volonté, pour ne manquer pas à la grace

[65]... elles ne sont point de cette voye...

... apprennent, qu'il faut alors ne s'arrêter point volontairement...

... extraordinaires, mais les...

... pour regle que les préceptes et les conseils de la Loi écrite, et la grace...

[66]... conforme à la Loi...

... c'est à elle à cooperer... de sa volonté...

par une transgression du précepte. Pour les cas où les conseils ne se tournent point en préceptes, elles doivent sans se gêner faire les actes ou de l'amour en général, ou de certaines vertus distinctes en particulier, suivant que l'attrait intérieur de [67] la grace les incline plutôt aux uns qu'aux autres en chaque occasion. Ce qui est certain, c'est que la grace les prévient pour chaque bonne action, que cette grace, qui est le souffle intérieur de l'esprit de Dieu, les inspire ainsi en chaque occasion : que cette inspiration n'est que celle qui est commune à tous les Justes, et qui ne les exempte jamais en rien de toute l'étendue de la loi de Dieu ; que cette inspiration est seulement plus forte et plus spéciale dans les âmes élevées au pur amour, que dans celles qui n'ont en partage que l'amour moins désintéressé : parce que Dieu se communique plus aux parfaits qu'aux imparfaits. Ainsi quand quelques saints mystiques ont [68] admis dans la sainte indifférence les desirs inspirés, et ont rejeté tous les autres : il faut bien se garder de croire qu'ils aient voulu exclure les desirs et les autres actes commandés par la loi de Dieu, et n'admettre que ceux qui sont extraordinairement inspirés. Le cardinal Pierre d'Ailly qui étoit tout ensemble un grand théologien et un fervent contemplatif a dit il est vrai que *l'inspiration consiste dans la parole intérieure ; car comme dit saint*

Com. end.
contempl.
p. 150.

[67] — pour chaque action délibérée ; que...

... la Loi écrite ; que...

... l'amour intéressé ; parce...

[68] — par la Loi écrite, et...

... extraordinairement inspirés. Ce seroit blasphémer...

Augustin sur la genese a la lettre la sagesse de Dieu ne cesse de parler par une inspiration secrette a la creature intelligente. L'epouse a l'experience de ce langage quand elle dit. C'est la voix de mon bien aimé qui frappe a la porte. Et encore mon ame s'est fonduë des que le bien aimé a parlé. Cette voix et ce langage du bien aimé ne doivent être pris pour rien d'exterieur ni de sensible mais pour quelque chose d'interieur et de spirituel, car comme dit saint Grégoire Dieu parle interieurement d'une maniere silencieuse se faisant entendre par une expression insensible. « Loquitur Deus intrinsecus silenter, sonans invisibili lingua ». Mais cet auteur qui parle ainsi de l'inspiration interieure des ames elevées a la contemplation veut toujourns 3 choses : 1^o que cette inspiration ne soit que celle de la grace dans la voye de la foi ; 2^o qu'elle soit toujours réglée par l'obeissance ; 3^o qu'elle ne dispense jamais des desirs essentiels a l'esperance et aux autres vertus evangeliques.

Blosius a dit aussi que l'ame voit et comprend clairement pour elle et pour les autres ce qu'il faut faire et ne faire pas. Il ajoute que dans le doute la chose a laquelle on est le plus souvent attiré est l'attrait de Dieu pourvu qu'elle ne soit pas contraire aux saintes lettres ni aux dogmes de l'eglise. Voila les experiences des mystiques reduittes a la doctrine dont les pasteurs sont les depositaires. Mais comme Blosius craignoit avec raison que des ames indiscrettes n'abusassent de cette liberté de l'esprit pour s'attacher a un attrait interieur souvent imaginaire il déclare que dans les choses importantes il laut consulter les personnes experimentées a cause des

Instit.
p. 852.

artifices du demon qui se transforme en ange de lumiere. Le pere Surin dont les escrits ont esté approuvez par M. de de Meaux parle a peu prez de même, l'ame, dit-il retranche même les bons desirs, excepté les desirs particuliers que Dieu lui donne des choses qui sont de sa volonté... Quand il plaît a Dieu que l'ame fasse quelque chose, il lui donne un desir paisible qui ne prejudicie point a cette indifference... C'est une connoissance experimentale que l'ame a que N. S. s'unit a elle qui reveille toutes ses pensées au besoin et lui suggere les images et formes, quand il faut operer discourir ou agir pour sa gloire.

Catech. sp.
1^e part.
p. 400.

Mais toutes ces choses ne supposent point une inspiration miraculeuse, ni differente de celle que tous les chretiens reconnoissent dans la grace prevenante, l'etat de pure foi ne peut jamais donner par lui-même que cette inspiration de la grace qui ne nous rend ni infailibles, ni impeccables, ni assurez dans nôtre voye, ni independants de la conduite de nos superieurs. Reconnoitre dans un certain degré d'oraison ou de perfection une inspiration evidente ce seroit detruire l'etat de pure foi. Reconnoitre cette inspiration comme superieure aux regles communes et a l'obeissance ce seroit blasphemer contre la loi, et en même temps élever au dessus d'elle une inspiration fanatique. Les desirs et les autres actes inspirez dont ces saints Mystiques ont voulu parler sont ceux que la Loi commande, ou ceux que les conseils approuvent, et qui sont formez dans une ame indifferente ou desinteressée, par l'inspiration de la grace toujours prevenante,

sans qu'il s'y mêle d'ordinaire aucun empressement intéressé de l'ame pour prévenir la grace.[69] Ainsi tout se réduit à la lettre de la Loi, et à la grace provenant du pur amour, à laquelle l'ame coopere ans le prevenir.

Parler ainsi, c'est expliquer le vrai sens des bons Mystiques ; c'est lever toutes les équivoques qui peuvent seduire les uns et scandaliser les autres ; c'est precautionner les ames contre tout ce qui est suspect d'illusion ; c'est conserver *la formé des paroles saines*, comme saint Paul le recommande.

2 Tim C. I,
v. 130.

ARTICLE VII. FAUX.

Les ames établies dans la sainte indifferance, ne connoissent plus aucun desir même [70] desintéressé que la Loi de Dieu les oblige à former. Elles rejettent comme interessez tous les desirs qui tendent a obtenir de Dieu nôtre perfection ou notre beatitude. Elles ne doivent plus desirer que les choses qu'une inspiration miraculeuse ou extraordinaire les porte a desirer sans dependance de la Loi ; elles sont s'il est permis de parler ainsy agies ou muës de Dieu et instruites par lui sur chaque chose, de maniere que Dieu seul desire en elles et pour elles ; sans qu'elles ayent aucun besoin d'y cooperer par leur libre arbitre. Leur sainte indifferance qui contient éminem

[68] .. sans qu'il s'y mêle aucun empressement...

[70] .. que la Loi écrite les oblige à former. Elles ne doivent. .
... elles sont agies...

ment tous les desirs, les dispense d'en former jamais aucun. Leur inspiration est leur seule règle.

Parler ainsi, c'est eluder tous les préceptes et tous les conseils sous prétexte de les accomplir d'une façon plus éminente : c'est établir dans l'Eglise [71] une acte de fanatiques impies ; c'est oublier que Jesus Christ est venu sur la terre, non pour dispenser de la Loi ni pour en diminuer l'autorité, mais au contraire pour l'accomplir et pour la perfectionner : en sorte que le Ciel et la terre passeront avant que les paroles du Sauveur prononcées pour confirmer la Loi puissent passer. Enfin c'est contredire grossièrement tous les bons mystiques, et renverser de fond en comble tout leur système de pure foi, qui est manifestement incompatible avec toute inspiration miraculeuse ou extraordinaire qu'une ame suivroit volontairement comme sa règle et son appuy pour se dispenser d'accomplir la Loi.

[72]

ARTICLE VIII. VRAI

La sainte indifférence qui n'est jamais que le désintéressement de l'amour, devient dans les plus extrêmes épreuves ce que les saints mystiques ont nommé abandon ; c'est à dire que l'ame désintéressée s'abandonne totalement et sans réserve à Dieu pour tout ce qui regarde son intérêt propre ; mais elle ne renonce

[71]... tous les meilleurs mystiques...

jamais ni à l'amour, ni à aucune des choses qui intéressent la gloire et le bon plaisir du bien aimé. Cet abandon n'est que l'abnegation la plus parfaite ou le renoncement le plus entier de soi même que Jésus Christ propose dans l'Évangile à ses disciples, comme ce qui reste à faire après qu'on aura [73] tout quitté au dehors. Cette abnegation de nous-même n'est que pour l'intérêt propre ou cupidité soumise, et ne doit jamais empêcher l'amour desintéressé que nous nous devons à nous mêmes comme au prochain pour l'amour de Dieu. Les épreuves extrêmes où cet abandon doit être exercé, sont les tentations par lesquelles Dieu jaloux veut purifier l'amour, en ne lui faisant voir d'une manière sensible, et réfléchie pour sa consolation aucune ressource ni aucune esperance pour son intérêt propre, même éternel. Ces épreuves sont représentées par un très grand nombre de saints comme un purgatoire terrible, qui peut exempter du Purgatoire de l'autre vie les âmes qui le souffrent avec une entière fidélité. On peut voir ce qu'en ont dit saint François d'Assise dans son grand cantique d'amour de charité, la bienheureuse Angele de Foligny, sainte Catherine de Genes, le bienheureux Jean de la Croix, saint François de Sales et un grand nombre d'autres saints. Il [74] n'appartient, comme le cardinal Bona l'assure, *qu'à des insensez et à des impies*

... abnegation ou renoncement de soi-même que Jesus-Christ nous demande dans l'Évangile après que nous aurons tous quitté...

[73]... que pour l'intérêt propre, et ne doit...

... faisant voir aucune...

... fidélité. Il n'appartient...

de refuser de croire ces choses sublimes et secretes, et de les mépriser comme fausses, quoi qu'elles ne soient pas claires, lors qu'elles sont attestées par des hommes

Via
compendii.

d'une vertu tres venerable, qui parlent sur leur propre experience de ce que Dieu fait dans les cœurs.
Ces épreuves ne sont que pour un tems. Plus les ames y sont fidelles à la grace pour se laisser purifier de tout interest propre par l'amour jaloux, plus ces épreuves sont courtes. C'est d'ordinaire la resistance secrette des ames à la grace sous de beaux pretextes, c'est leur effort interessé et empressé pour retenir les appuis [75] sensibles dont Dieu veut les priver, qui rend leurs épreuves si longues et si douloureuses : car Dieu ne fait point souffrir sa creature pour la faire souffrir. Ce n'est que pour la purifier et pour vaincre ses resistances, ou pour augmenter sa perfection. Les tentations qui purifient l'amour de tout interest propre, ne ressemblent point aux autres tentations communes. Les Directeurs experimentez peuvent les discerner à des marques certaines. Mais rien n'est si dangereux que de prendre les tentations communes des commençants pour les épreuves qui vont a l'entiere purification de l'amour dans les ames les plus éminentes. C'est la source de toute illusion : C'est ce qui fait tomber dans [76] des vices affreux des ames trompées. Il ne faut supposer ces épreuves extrêmes que dans un tres petit nombre d'ames tres pures et tres mortifiées, en qui la chair est depuis long

[74] (l'indication marginale ne figure pas dans la 1^{re} Edit.).

[75].. resistances. Les..

[76]... depuis long tems entierement soumise...

tems très soumise à l'esprit, et qui ont pratiqué solidement toutes les vertus évangéliques. Il faut que ce soit des âmes humbles et ingenuës, jusques à être toutes prestes à faire une confession publique de leurs miseres. Il faut qu'elles soient dociles, jusqu'à n'hesiter jamais volontairement sur aucune des choses dures et humiliantes qu'on peut leur commander. Il faut qu'elles ne soient attachées à aucune consolation ni à aucune liberté; qu'elles soient détachées de tout, et même de [77] la voye qui leur apprend ce detachment; c'est à dire qu'elles soient disposées à toutes les pratiques qu'on voudra leur imposer; qu'elles ne tiennent ni à leur genre d'oraison, ni à leurs experiences, ni à leurs lectures, ni aux personnes qu'elles ont consulté autrefois avec confiance. Il faut avoir éprouvé que leurs tentations sont d'une nature differente des tentations communes en ce que le vray moyen de les appaiser est de n'y vouloir point trouver un appuy apperçû pour le propre interest.

Parler ainsi, c'est repeter mot à mot les experiences des saints qu'ils ont raconté eux mêmes. C'est en même tems prevenir les inconveniens tres dangereux, où l'on pourroit [78] tomber par credulité, si l'on admettoit trop facilement dans la pratique ces epreuves qui sont tres rares; parce qu'il y a très peu d'âmes qui soient arrivées à cette perfection, où il n'y ait plus d'ordinaire à

[77]... ce detachment; qu'elles soient...

[78]... où il n'y a plus à purifier, que les restes d'interest propre mélez avec l'amour divin.

purifier, que les restes de cet intérêt propre ou de cette cupidité soumise et mêlée avec l'amour divin. En parlant de cette dernière purification je ne prétends pas exclure celle des fautes venie.les dont nous parlerons expressément dans la suite et qui est toujours nécessaire dans les états les plus parfaits du pèlerinage de cette vie.

VIII. FAUX

Les épreuves intérieures ôtent pour toujours les graces sensibles et les graces apperçûës. Elles suppriment pour toujours les actes distincts de l'amour et des vertus. Elles mettent une ame dans une impuissance réelle et absolue de s'ouvrir à ses superieurs, ou de leur obéir par la pratique essentielle de l'Évangile. [79] Elles ne peuvent être discernées d'avec les tentations communes. On peut, dans cet état, se cacher à ses superieurs, se soustraire au joug de l'obéissance, et chercher dans des livres ou dans des personnes sans autorité le soulagement et la lumière dont on a besoin, quoique les superieurs le deffendent.

Le Directeur peut supposer qu'on est dans ces épreuves, sans avoir auparavant éprouvé à fonds l'état d'une ame sur la sincérité, sur la docilité, sur la mortification, sur l'humilité. Il peut d'abord appliquer cette ame à purifier son amour de tout intérêt propre dans la tentation, sans lui faire faire aucun acte intéressé

pour resister à la tentation qui la presse. [80] Parler ainsi, c'est empoisonner les ames ; c'est leur ôter les armes de la Foi nécessaires pour resister à l'ennemi de nôtre salut ; c'est confondre toutes les voyes de Dieu ; c'est enseigner la rebellion et l'hypocrisie aux enfans de l'Eglise.

ARTICLE IX. VRAY

Une ame qui dans ces épreuves extrêmes s'abandonne à Dieu, n'est jamais abandonnée par lui. Si elle demande dans le transport de sa douleur à être delivrée, Dieu ne refuse de l'exaucer qu'à cause qu'il veut perfectionner sa forme dans l'infirmité, et que sa grace lui suffit. Elle ne perd en cet état [81] ni le pouvoir veritable et complet dans le genre de pouvoir pour accomplir réellement les preceptes, ni celui de suivre les plus parfaits conseils suivant sa vocation et son degré present de perfection, ni les actes réels et interieurs de son libre arbitre pour cet accomplissement. Elle ne perd ni la grace prevenante, ni la Foi explicite, ni l'esperance en tant qu'elle est un desir et une attente desinteressée des promesses, ni l'amour de Dieu, ni la haine extreme du peché même veniel, ni la certitude intime et momentanée qui est nécessaire pour la droiture de la conscience. Elle ne perd que le goût sensible du bien, que

[81]... un desir desinteressé des promesses...

... la haine infinie du peché...

la ferveur consolante et affectueuse, que [82] les actes empressés et intéressés des vertus, que la certitude qui vient après coup et par réflexion intéressée pour se rendre à soi-même un témoignage consolant de sa fidélité. Ces actes directs, et qui échappent aux réflexions de l'âme, mais qui sont très réels et qui conservent en elle toutes les vertus sans tache, sont comme j'ai déjà dit, l'opération que saint François de Sales met dans la pointe de l'esprit, ou dans la cime de l'âme. Alors les vertus concentrées dans les actes les plus intimes de l'âme sont comme les plantes pendant l'hiver. Elles ne fleurissent pas au dehors. Mais elles conservent sous la glace et dans la neige une racine profonde et une nourriture secrète qui prépare pour la belle saison des fruits abondants. Cet état de trouble et d'obscurcissement qui n'est que pour un temps, n'est pas même dans toute sa durée sans intervalles paisibles, où certaines lueurs de grâces très sensibles sont comme des éclairs dans une profonde nuit d'orage, qui ne laissent aucune [83] trace après eux.

Parler ainsi, c'est parler également suivant le dogme catholique, et suivant les expériences des saints mystiques.

IX. FAUX

Dans ces épreuves extrêmes, une âme, sans avoir été auparavant infidèle à la grâce, perd le vrai et plein

[82]... François de Sales a nommé la pointe de l'esprit, ou la cime de l'âme. Cet état...

pouvoir de perseverer dans son état : elle tombe dans une impuissance réelle d'accomplir les preceptes dans les cas où les preceptes pressent. Elle cesse d'avoir la Foi explicite dans les cas où la Foi doit agir explicitement ; elle cesse d'esperer, c'est a dire d'attendre et de desirer, même d'une maniere desinteressée, l'ef[84]fet des promesses en elle ; elle n'a plus l'amour de Dieu ni perceptible ni imperceptible ; elle n'a plus la haine du peché ; elle en perd non seulement l'horreur sensible et réfléchie, mais encore la haine la plus directe et la plus intime. Elle n'a plus aucune certitude intime et momentanée qui puisse conserver la droiture de sa conscience au moment où elle agit. Tous les actes des vertus essentiels à la vie interieure cessent même dans leur operation la plus directe et la moins reflechie, qui est selon le langage des saints Mystiques, dans la pointe de l'esprit et la cime de l'ame. Le directeur experimenté ne peut plus juger de l'arbre par les fruits. Il ne peut plus discerner dans cette ame les vertus convenables a son etat et a son degré de perfection.

[85] Parler ainsi, c'est aneantir la pieté chrétienne sous pretexte de la perfectionner. C'est faire des épreuves destinées à purifier l'amour, un naufrage universel de la Foi et de toutes les vertus chrétiennes : C'est dire ce que les fidelles nourris des paroles de la Foi ne doivent jamais entendre sans boucher leurs oreilles.

[84]... Mystiques, la pointe...

... ame.

Parler ainsi...

ARTICLE X. VRAI

Il y a deux cas très différents où une âme peut produire des actes d'un désintéressement formel et explicite sur l'éternité. Le premier est un cas ordinaire où l'âme parfaite ne ressent ni peine ni trouble. Le second ne regarde que les extrêmes épreuves. Dans le premier, l'âme désintéressée aime tellement Dieu qu'elle n'a pas besoin d'y être excitée par le motif de la récompense. C'est cet état que saint Clément d'Alexandrie dépeint lorsqu'il dit : Celui qui est parfait pratique le bien mais ce n'est point à cause de son utilité... étant établi dans l'habitude constante de faire le bien non à cause de la gloire que les philosophes appellent bonne renommée, ni pour la récompense qui vient des hommes ou de Dieu..... Celui qui est véritablement bon et établi dans cette habitude imite la nature du bien, c'est à dire qu'il se communique et qu'il agit selon sa nature sans autre pente que celle de bien faire.

Strom. I. 4.
p. 532

L'ouvrage du gnostique (ou contemplatif) dit encore que ce péché ne consiste pas à s'abstenir du mal, car ce n'est là que le fondement d'un plus grand progrès ni à agir par l'espérance de la récompense promise suivant qu'il est écrit. Voici le Seigneur et la récompense est devant sa face pour rendre à chacun selon ses œuvres.

Strom. I. 4.
p. 528.

[85]... Article X. vrai

Les promesses...

Faire le bien uniquement par amour, c'est le partage du gnostique, il ne lui faut point d'autre motif de sa contemplation que sa contemplation même. Celui qui est gnostique par cette science ne la choisit point pour vouloir être sauvé. En cet état on espere. Mais ce n'est plus l'esperance qui anime et qui soutienne la charité. C'est la charité qui previent, qui commande et qui anime l'esperance, et on aimeroit autant quand même on n'espereroit plus. De la viennent les suppositions impossibles d'un état de fidelité a Dieu sans recompense dans l'autre vie qui sont si frequentes dans saint Clement et dans les autre peres. De la vient que saint Gregoire de Naz., et saint Chrysostome avec toute son école suivie de saint Thomas et des plus celebres theologiens des derniers siecles, ont assuré que saint Paul avoit voulu preferer le salut eternel de ses freres selon la chair au sien propre. Saint Gregoire de Nysse va jusqu'à dire que le juste parfait meprise la recompense même de peur de paroître l'aimer plus que celui de qui elle vient. Saint Chrysostome dit : Les ames bonnes et genereuses regardent la beauté divine sans aucun autre motif d'être recompensées, que si quelqu'un est trop foible qu'il jette aussi les yeux sur la recompense. Saint Ambroise dit : Celui qui suit Jésus-Christ n'est point mené par la recompense a la perfection, mais au contraire, c'est par la perfection qu'il est consommé pour la récompense. Les imitateurs de Jésus-Christ sont bons non par esperance mais par amour de la vertu. Il dit ailleurs que les cœurs retressis soient invitez par les promesses et elevez par la recompense

L. 4, de in
David,
C. 11.

L. 2 de
Abraham
C. 8.

qu'ils esperent, l'ame veritablement bonne sans songer a la recompense celeste remporte le fruit d'une double gloire. Saint Augustin qui veut que nous aimions Dieu pour lui seul et nous uniquement pour lui, de même que le prochain dit que la regle de l'amitié est d'aimer gratuitement. A combien plus forte raison, continue t'il, doit on aimer Dieu sans interest puisque c'est lui qui nous fait aimer ainsi les hommes. Ce pere suivant ce principe de pur amour parle ailleurs de l'éternelle paix que nous desirons comme nôtre delivrance, et il assure que si nous n'avions plus aucune esperance, nous devrions demeurer dans la souffrance du combat, plutost que de nous laisser dominer par les vices en ne leur resistant pas. *Si quod absit illius tanti boni spes nulla esset mallem debuimus in illius conflectationis molestia quam vitiorum in nos dominationem, non eis resistendo permittere.* Environ le temps de la mort de ce pere, un homme d'Adrumete, nommé Victorien, repondit aux Vandales qui le persecutoient pour la foi : Quand même il n'y auroit point d'autre vie que la vie presente et que nous n'espererions pas l'éternelle qui est veritable, je ne voudrois point pour une gloire temporelle et courte me rendre ingrat a mon createur qui m'a donné la foi.

Saint Anselme, aprez avoir fait la supposition impossible comme les autres afin d'exprimer le desinterressement du parfait amour, dit a Dieu : Pour celui a qui cette parole ne plait pas, Seigneur donnez lui de se renoncer, afin qu'il puisse comprendre cette parole. Saint Bernard assure que le seul enfant n'est ni ebranlé par

la crainte ni attiré par le desir, mais soutenu par l'esprit d'amour. Le pur amour, dit-il ailleurs, n'est point mercenaire, il ne tire point de force de l'esperance et le decouragement ne lui fait aucun tort. Telle est l'epouse, car en quelque endroit qu'elle soit, c'est ainsi qu'elle est. Il fait dire a l'enfant de Dieu : Je ne cherche point le salut pour eviter la peine ou pour regner dans le ciel, mais pour vous louer eternellement. Tous les contemplatifs des derniers siecles ont fait ces mêmes suppositions impossibles pour exprimer un desinterressement, non seulement possible, mais actuel et ordinaire en eux ; les ames de la 6^e demeure, dit sainte Therese, voudroit que le Seigneur vit qu'elles ne le servent point par le motif de la recompense. Ainsi, elles ne pensent jamais a la gloire qu'elles doivent recevoir comme a un motif qui doit les fortifier et les encourager dans le service de Dieu.

C'est encore dans le meme esprit de desinterressement que saint François de Sales dit que l'ame indifferente aimeroit mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis sans sa volonté. Il marque ailleurs en ces termes le principe qui produit cette disposition : la tres profonde obeissance d'amour..... n'a pas besoin d'être excitée par menace ou recompense ni par aucune loi, ou par quelque commandement, car elle previent tout cela. Pour mieux entendre ces suppositions que tant de saints ont faittes pour montrer que leur amour etoit indépendant du motif de la récompense eternelle, il faut faire attention aux choses que je vais tascher d'expliquer.

Am. de D.
L. S. C. 2.

Les promesses sur la vie éternelle sont purement gratuites. La grace ne nous est jamais duë ; autrement elle ne seroit plus grace. Dieu ne nous doit jamais en rigueur ni la perseverance à la mort, ni la vie éternelle après la mort corporelle. Il ne doit pas même absolument et de droit rigoureux à nôtre ame de la faire exister apres cette vie, quoiqu'il n'y ait aucune creature qui puisse detruire l'ame et qu'elle n'ait en soi aucun principe de destruction, Dieu pourroit néanmoins la laisser retomber dans le neant : Autrement il ne seroit pas libre sur la durée de sa creature, et elle deviendroit un être nécessaire. Mais quoique Dieu ne nous doive jamais rien en rigueur, il a voulu nous donner des droits fondez sur des promesses purement gratuites et sur l'ordre qu'il lui a plû d'établir. Par ses promesses il s'est donné comme suprême beatitude à l'ame qui lui est fidelle avec perseverance. Il est donc vrai en ce sens que toute supposition qui va à se croire exclus de la vie éternelle en aimant Dieu est impossible, parce que Dieu est fidelle dans ses promesses : Il ne veut point la [87] mort du pecheur, mais qu'il vive et se convertisse. Par là il est constant que tous les Sacrifices que les ames les plus desinteressées font d'ordinaire sur leur beatitude éternelle sont purement conditionnels. On dit : mon Dieu, si par impossible vous me vouliez condamner aux peines

[85-86]... doit pas même à nôtre ame de le faire exister après cette vie Il pourroit la laisser retomber dans son néant comme dans son propre poids : Autrement...

... gratuites. Par ses...

[87]... sont conditionnels...

éternelles de l'Enfer sans perdre vôtre amour, je ne vous en aimerois pas moins. Voilà le premier cas qui est impossible a cause des promesses et dont la supposition se peut faire tous les jours hors des tems d'esperance. Mais voici le second cas qui ne regarde que les epreuves les plus extremes, et ou l'ame ne regarde point comme impossible la supposition qu'elle fait. Elle s' imagine qu'elle a comblé la mesure de ses péchez et qu'elle est inevitablement réprouvée. Le sacrifice qu'elle fait alors n'est plus dans une forme conditionnelle comme celui du premier cas. Mais il ne peut jamais néanmoins être tout a fait absolu : 1° parce qu'il ne regarde pas le salut,

... pas moins. Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire. Il n'y a que le cas des dernieres épreuves où ce sacrifice devient en quelque maniere absolu. Alors une ame peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie et qui n'est pas le fonds intime de la conscience, qu'elle est justement reprovée de Dieu. C'est ainsi que saint François de Sales...

Copie mss .. comme celui du premier cas. Elle ne dit plus : Mon Dieu, si par impossible vous me condamniez, mais elle dit comme la Bienheureuse Angele de Foligni : Seigneur, quoique je sois damnée, je ne laisserai pas de faire penitence, et encore puisqu'une fois vous m'avez abandonné, achevez et plongez-moi dans cet abîme. L'ame dit alors comme saint François de Sales : Puisqu'en l'autre vie je dois être privée pour jamais de voir et d'aimer Dieu si digne d'être aimé, je veux au moins, pendant que je suis sur la terre, faire tout mon possible pour l'aimer de toutes les forces de mon ame et dans toute l'étendue de mes affections. Cette forme n'est point conditionnelle : les termes en sont simples et absolus : cette espèce de sacrifice qui est absolu quant à la forme, à cause que le cas, devenu présent par le trouble de l'imagination est nommé dans la vie de saint François de Sales une terrible résolution, ce qui marque nettement un acte délibéré, il n'est pourtant pas tout à fait absolu : 1° parce qu'il ne tombe pas sur le salut ou notre fin der-

mais le seul intérêt propre dans le salut ou le contentement de la cupidité subordonnée ; 2^o parce que ce sacrifice est joint avec la foi, avec l'espérance actuelle du salut, avec le désir actuel et formel du salut, comme d'une chose que Dieu veut qu'on veuille pour sa gloire ; 3^o parce que ce sacrifice n'est fondé que sur une persuasion purement apparente de l'imagination seule et d'une

nière qui est Dieu même, mais seulement sur notre intérêt propre qui est ce qu'on nomme la béatitude créée en tant qu'elle est recherchée par la cupidité soumise et pour son propre contentement ; 2^o parce que ce sacrifice est toujours borné par la foi et par l'espérance actuelle du salut qui est commandée par la charité. Elle a alors actuellement le désir du salut pris dans toute son étendue, même entant que béatitude créée, mais ce désir n'est que dans la cime de l'ame, et elle ne peut s'y appuyer pour en faire usage dans cette occasion et pour éviter le sacrifice de la cupidité soumise sur cette béatitude créée ; 3^o ce sacrifice n'est fondé que sur une persuasion purement apparente et de l'imagination seule, car au moment même où elle suppose sa reprobation comme certaine et actuelle, elle espère actuellement son salut qu'elle desire plus que jamais. La persuasion de sa perte n'est donc pas réelle puisqu'elle n'est pas le fond intime de sa conscience. C'est une espece d'illusion passagère que Dieu permet pour tirer d'elle un consentement ou acquiessement simple à la persévérance dans l'amour, malgré la supposition d'une volonté de Dieu qui est très fausse.

Cet acquiessement ou ce sacrifice n'est qu'une volonté d'aimer toujours dans la privation de sa propre félicité. Ce n'est pas une volonté positive de perdre aucune des choses promises que l'espérance attend, car un tel acte seroit formellement certain à l'espérance et incompatible avec elle. Cet acte, si on l'examine de près, suppose la perte et ne veut pas, ce qu'il veut précisément c'est l'amour malgré la perte certaine. A proprement parler, ce n'est qu'un amour pur et sans aucun reste de cupidité soumise dans la fausse supposition d'une perte qui n'est pas réelle. Alors une ame...

supposition que l'ame sait dans le fonds de sa conscience être impossible. Elle desire, elle attend alors plus que jamais l'effet des promesses. Elle en fait des actes réels mais directs et non appercûs. La persuasion de sa perte n'est point réelle parce qu'elle n'est pas le fonds intime de sa conscience c'est une espece d'illusion passagere que Dieu permet pour tirer d'elle un consentement ou acquiescement simple a sa volonté, cet acquiescement ne renferme qu'un amour pur et sans aucun reste du motif interessé ou de cupidité subordonnée pour la beauté. Alors une ame peut être tellement persuadée de la reprobation par cette persuasion apparente et imaginaire qu'elle ne peut la vaincre par aucun effort direct. C'est ainsi [88] que saint François de Sales se trouva dans l'Eglise de Saint-Etienne des grez. Une ame dans ce trouble s'imagine voir qu'elle est contraire à Dieu par ses infidelités passées et par son endurcissement present, qui lui paroissent combler la mesure pour sa reprobation. Elle prend ses mauvaises inclinations pour des volontez deliberées, et elle ne voit point les actes réels de son amour ni de ses vertus, qui par leur extrême simplicité échappent à ses reflexions et qui sont même obscurcis par le trouble d'une imagination émuë. Elle devient à ses propres yeux couverte de la lepre du peché, quoiqu'apparent et non réel. Elle ne peut se supporter. Elle est scandalisée de ceux qui veulent l'appaiser et lui ôter cette espece de persuasion. Si on lui représente le dogme

[88]... une ame dans ce trouble se voit contraire...

... à ses réflexions. Elle devient...

... de persuasion. Il n'est pas question de lui dire le dogme précis ..

[89] précis de la Foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur la croyance où nous devons être qu'il veut sauver chacun de nous en particulier, cette vérité ne peut lui rendre le calme. Cette ame ne doute point de la bonne volonté de Dieu, mais elle croit la sienne mauvaise, parce qu'elle ne voit en soi par réflexion que le mal apparent qui est extérieur et sensible, et que le bien qui est toujours réel et intime est dérobé à ses yeux par la jalousie de Dieu. Dans ce trouble involontaire et que l'on doit toujours tâcher de vaincre jusqu'à ce qu'on éprouve que l'ame ne peut s'en délivrer par aucun effort, rien ne peut la rassurer, ni lui découvrir au fonds d'elle même ce que Dieu prend plaisir à lui cacher. Elle voit la colère de Dieu enflée et suspendue sur sa teste comme les vagues de [90] la mer, toute prête à la submerger : c'est alors que l'ame est divisée d'avec elle même, elle expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez vous abandonné ?* Dans cette impression involontaire de desespoir, elle fait le sacrifice en quelque manière absolu de son intérêt propre pour l'éternité, comme je viens de l'expliquer, parce que le cas impossible lui paroît possible et actuellement réel, dans le trouble et l'obscurissement où elle se trouve. Encore une fois il n'est pas question de raisonner avec elle, car elle est incapable de tout raisonnement. Il ne s'agit que d'une

[89]... en particulier. Cette ame...

... involontaire et invincible rien ne...

[90] ... fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité, parce que .

... de tout raisonnement. Il n'est question que d'une convic-

persuasion qui n'est ni intime ni réelle, mais seulement apparente. Elle tient de la nature de celle de toutes les âmes scrupuleuses dans les épreuves de la vie, suivant qu'elles sont plus ou moins dans le scrupule elles sont aussi plus ou moins dans le trouble et dans la persuasion apparente dont je parle. Si une âme scrupuleuse ne voyoit en aucune façon sa droiture, elle ne seroit plus droite et elle opereroit interieurement sans aucune droiture de conscience. D'un autre costé si elle pouvoit trouver par reflexion la droiture, elle ne seroit plus dans le scrupule. Il faut donc qu'elle soit actuellement tout ensemble d'un costé dans une conscience intime de sa droiture, de l'autre dans une impuissance de réfléchir sur sa droiture pour s'en rendre temoignage. Voilà ce qu'on ne peut s'empescher de dire de tous les scrupuleux, et c'est précisément à quoi je borne ce que je dis des âmes qui sont dans les plus extrêmes épreuves. Le trouble de leur imagination ne leur represente qu'un mal faux et apparent pendant qu'elle obscurcit le bien veritable. Mais la persuasion du mal n'est jamais réellement dans l'entendement. Autrement il faudroit dire que toutes les âmes les plus innocentes qui sont dans le scrupule perdent la foi l'amour de Dieu et leur droiture pendant leur trouble, car ces choses sont incompatibles avec une réelle persuasion du contraire. Cette persuasion est donc seulement apparente, c'est à dire de pure imagination pendant que l'entendement dans ses actes

tion qui n'est pas intime, mais qui est apparente et invincible. En cet état une âme perd toute esperance pour son propre interest...

directs ne cesse point de croire et d'espérer. En cet état l'ame ne perd donc qu'une certaine esperance sensible [91] pour son propre interest, mais elle ne perd jamais dans la partie superieure, c'est a dire, dans ses actes directs et intimes, l'esperance parfaite qui est le desir et l'attente desinteressée des promesses. Elle aime Dieu plus purement que jamais. Loin de consentir positivement à le haïr, elle ne consent pas même indirectement à cesser un seul instant de l'aimer, ni à diminuer en rien son amour, ni à mettre jamais à l'accroissement de cet amour aucune borne volontaire, ni à commettre aucune faute même venielle. Un Directeur peut alors laisser faire à cette ame un acquiescement simple à la perte de son interest propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part [92] de Dieu pour la peine éternelle, ce qui d'ordinaire sert à la mettre en paix et à calmer la tentation, que Dieu n'a permise que pour cet effet, je

[91] .. qui est le desir desinteressé des...

[91] *copie mss...* des promesses. Au reste, il faut bien se garder de prendre de telles ames pour foibles et pour visionnaires. Elles ont des peines semblables à celles des ames scrupuleuses, mais elles n'en ont pas les grossières imperfections. Leurs suppositions sont imaginaires. Mais Dieu permet ce trouble d'imagination dans les esprits les plus solides et les plus forts pour les réduire à l'exercice de l'amour le plus désinteressé. Ce sont de très grands saints qui ont été ainsi livrés à leur imagination afin que la vertu achevat de les perfectionner dans l'infirmité. L'imagination quand Dieu permet qu'elle trouble l'ame la plus ferme, lui cause les maux les plus réels et lui fait faire les plus purs sacrifices...

[92]... de Dieu, ce qui...

... la tentation, qui n'est destinée qu'à cet effet, je veux dire à la...

veux dire, pour la purification de l'Amour. Mais il ne doit jamais ni lui conseiller ni lui permettre de croire positivement par une persuasion libre et volontaire, qu'elle est reprouvée et qu'elle ne doit plus désirer les promesses par un désir desintéressé. Il doit encore moins la laisser consentir à haïr Dieu, ou à cesser de l'aimer, ou à violer sa Loi, même par les fautes les plus venielles. Tout ceci est conforme à la 33^e de nos propositions dont voici les termes : *on peut aussi inspirer aux âmes peignées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu quand même par une très fausse supposition au lieu des biens éternels qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendrait par son bon plaisir dans des tourments éternels sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour qui est un acte d'abandon parfait et d'amour pur pratiqué par des saints et qui le peut être utilement avec une grâce particulière de Dieu par les âmes vraiment parfaites sans déroger à l'obligation des autres actes ci-dessus marquez qui sont essentiels au Christianisme. Inspirer ce consentement aux peignées, c'est sans doute les porter à ce consentement pour calmer leur peine. Pour moi je me contente qu'on le leur laisse faire. Il faut bien qu'on suppose que cet acte servira à calmer leur peine puisqu'il peut être pratiqué utilement dans ce cas de peine et de trouble. Un tel consentement ne peut être inspiré qu'aux âmes vraiment parfaites. On feroit très mal de l'inspirer sans cette nécessité. C'est*

... venielles

Parler ainsi...

pourquoi je crois qu'il ne faut recourir a ce remede que quand tous les autres sont inutiles et que le trouble paroît invincible par tout autre moyen. On ne doit donc inspirer ce consentement qu'aux ames qu'on a eprouvées longtems et qu'on reconnoit dans une veritable perfection bien differente de la perfection commune des chretiens. Puisque c'est un amour pur et un abandon parfait ce consentement ou acquiescement ne peut être qu'excellent et très meritoire quand il est fait dans l'occasion convenable. Il est manifeste que ce sacrifice ne peut servir qu'a purifier l'amour, et par consequent qu'a en retrancher le melange de la cupidité soumise. Car pourquoi seroit-il utile a l'ame de consentir a souffrir les tourmens eternels en la place des biens eternels qui lui sont promis, si ce n'étoit pour achever de la detacher de tout interest propre et de toutes les restes de la cupidité soumise sur la félicité éternelle? Dieu qui permet que ce trouble arrive ou par les illusions du tentateur ou par l'infirmité de l'homme en veut tirer sans doute un grand fruit pour cet homme même. Le fruit que Dieu en veut tirer est *un amour pur* c'est-a-dire sans melange, et un abandon parfait c'est a dire sans reserve sur l'interest propre, quoique l'ame ne doive jamais alors cesser de desirer par un amour de charité pour soi la perseverance dans l'amour avec la consommation de l'amour même qui est la vraie beatitude.

Parler ainsi c'est parler suivant l'experience des saints avec toute la precaution necessaire pour conserver le dogme de la foi et pour n'exposer jamais les ames a aucune illusion.

[93]

ARTICLE X. FAUX

L'ame qui est dans les épreuves, peut croire d'une persuasion intime, libre et volontaire, contre le dogme de la Foi, que Dieu l'a abandonné sans être abandonné par elle ; ou qu'il n'y a plus de miséricorde pour elle, quoi qu'elle la desire sincèrement ; ou qu'elle peut consentir à hair Dieu, parce que Dieu veut qu'elle le hâisse ; ou qu'elle peut consentir à n'aimer plus Dieu, parce qu'il ne veut plus être aimé par elle ; ou qu'elle peut borner volontairement son amour, parce que Dieu veut qu'elle le borne ; ou qu'elle peut violer sa Loi, parce que Dieu veut qu'elle la viole. En 94] cet état une ame n'a plus aucune foi, ni aucune esperance ou desir desinteressé des promesses, ni aucun amour réel et intime de Dieu, ni aucune haine même implicite du mal qui est le peché, ni aucune cooperation réelle à la grace, ni aucune marque extérieure par ou l'on puisse reconnoitre sa droiture et sa perfection comme l'arbre par les fruits. Mais elle est sans action, sans volonté, sans interest non plus pour Dieu que pour soi, sans actes des vertus ni reflexis ni directs.

Parler ainsi, c'est blasphemer ce qu'on ignore et se corrompre dans ce qu'on sçait ; c'est faire succomber les ames à la tentation sous pretexte de les y purifier : c'est reduire tout le christianisme à un desespoir impie et

[94]... réelle à la grace. Mais elle...

stupide : c'est même contredire grossièrement tous les bons Mystiques, [95] qui assurent que les âmes de cet état montrent un amour très vif pour Dieu par le regret de l'avoir perdu, et une horreur infinie du mal par l'impatience avec laquelle elles supportent souvent ceux qui veulent les consoler et les rassurer.

ARTICLE XI. VRAI

Dieu n'abandonne jamais le Juste sans en avoir été abandonné. Il est le bien infini qui ne cherche qu'à se communiquer. Plus on le reçoit, plus il se donne. C'est d'ordinaire nôtre résistance qui resserre ou qui retarde ses dons. La différence essentielle de la Loi nouvelle et de l'ancienne, [96] c'est que l'ancienne par elle-même *ne* *menoit l'homme à rien de parfait* ; qu'elle montrait le bien sans donner de quoi le faire, et le mal sans donner de quoi l'éviter ; au lieu que la nouvelle est la Loi de grace qui donne le vouloir et le faire, et qui ne commande que ce qu'elle donne le véritable pouvoir d'accomplir. Comme ceux qui observoient fidèlement la Loi ancienne avoient la promesse de ne voir point la diminution de leurs biens temporels : *Inquirentes autem*

ep. aux
Hébreux.

[95] ... se donne. C'est nôtre résistance seule qui...

[96]... que l'ancienne ne menoit...

L'indication marg^{le} ne figure pas dans la 1^{re} Edit

... Comme ceux qui observoient la Loi ancienne étoient assurez de ne...



Dominum non minuentur omni bono. Dans la loi nouvelle, les ames fidelles a leur grace ne souffriront jamais aussi aucune diminution dans leur grace toûjours prevenante, qui est le veritable bien de la Loi chretienne.

Ainsi cha[97]que ame, pour être pleinement fidelle à Dieu, ne peut rien faire de solide ni de meritoire que de suivre sans cesse la grace, sans avoir besoin de la prevenir par empressement. Vouloir la prevenir, c'est vouloir se donner par avance dans un moment les dispositions qu'elle ne donne pas encore, ou qu'elle ne rend pas tout a fait sensibles dans ce moment-là. Pour bien entendre cette verité et pour prevenir toute equivoque il faut distinguer deux choses par rapport a la grace, d'un costé je suppose avec le Concile de Trente que la grace ne manque jamais au Juste qui n'a pas manqué le premier à Dieu. D'un autre costé je suppose avec toute l'Eglise que la grace ne nous donne point a la fois en chaque moment toutes les differentes dispositions de la vie interieure, mais qu'elle nous les distribuë, pour ainsi dire, successivement, tantost l'une, tantost l'autre, suivant que ces dispositions conviennent aux devoirs

... *bono.* Les ames...

... dans leur grâce même qui est toujours prévenante. et qui. .

... [97] de la prevenir. Vouloir la prevenir, c'est vouloir se donner ce qu'elle...

... pas encore; c'est attendre quelque chose de soi-même et de son industrie ou de son propre effort; c'est un reste subtil et imperceptible d'un zele demi pelagien dans le temps même qu'on desire le plus la grace. Il est vrai qu'on doit se preparer à...

de nôtre état, et aux desseins de Dieu pour nôtre avancement. Si on regarde la grace en général et comme ne manquant jamais au Juste qui n'a point manqué à Dieu, il faut conclurre qu'on ne doit et qu'on ne peut jamais prévenir la grace pour aucun bien réel. On ne peut rien faire de bon sans elle, et on n'a jamais besoin de l'attendre puisqu'il la faut toujours supposer prévenante pour toutes nos bonnes actions ; dans le cas du precepte, il la faut toujours supposer présente et prévenante pour son accomplissement. Hors du cas du precepte, il la faut encore supposer prévenante tantôt pour l'exercice de l'amour en général, tantôt pour celui des vertus distinctes selon nôtre vocation. En un mot, comme la grace ne nous laisse jamais, pendant que nous lui sommes fidelles, sans un secours plus ou moins perceptible, mais toujours réel pour nous préserver d'un vuide interieur et d'une oisiveté a craindre, nous n'avons jamais besoin d'attendre la prevention de la grace.

Mais, d'un autre côté, si on regarde la grace comme nous donnant successivement les différentes dispositions convenables a nôtre vocation et a nôtre avancement, il faut prendre garde de n'anticiper point par une impatience et un empressement indiscret sur les opérations que la grace ne fait point en nous et n'y doit pas faire en certains moments, et qu'elle reserve pour d'autres moments plus convenables. Dieu a ses moments pour chaque chose, et au lieu de nous assujettir patiemment aux arrangements de sa grace, nous voudrions le faire entrer dans les nôtres. La nature inquiète et empressée vou-

droit se donner a la fois tous les plus saints desirs et tous les actes les plus distincts pour se consoler par la vuë et par le sentiment de ces pratiques. On voudroit contempler comme les Cherubins, quand il ne s'agit que de souffrir un délaissement sensible. On voudroit être toûjours fervent, toûjours occupé d'un amour vif, d'une foi explicite, d'une abondance de vertus distinctes, quoique la grace ne demande de nous en certains moments qu'un amour presque insensible et obscurci par les nuages des tentations. On voudroit a toute heure s'exciter pour faire certains sacrifices et pour vaincre certaines tentations dont les cas sont éloignez et n'arriveront peut-être jamais. On veut trouver en soi a point nommé la volonté pleine et formelle de tous ces sacrifices dont il ne s'agit pas, et que la grace ne doit pas donner hors de l'occasion. On s'inquiette, on se trouble, on se tourmente pour sentir ce qu'on ne sent pas. En voulant se donner ce que la grace ne donne ni ne demande, alors on se distrait pour les choses qu'elle inspire actuellement, et on manque l'occasion d'y cooperer. Plus on veut tirer de son cœur ce que la grace n'y met pas et n'y doit pas mettre alors, plus on se desseiche, on se distrait, et on se dissipe par ces efforts superflus. Ainsi ce contretems a l'égard de l'attrait de la grace nuit a nostre progres au lieu de le faciliter. Ce n'est pas un péché, car ce n'est qu'un empressement naturel que beaucoup d'auteurs ont nommé vertueux parce qu'il se mesle avec le principe de vertu surnaturelle et qu'il a pour objet des choses vertueuses. C'est l'inquietude de Marthe qui est louable puisqu'elle ne s'agit que pour le service du

fils de Dieu, mais qui est moins parfaite que l'amour paisible et efficace de Marie.

Il est vrai qu'on doit faire deux choses pour empêcher l'illusion. La première est de supposer toujours qu'en aucun état on n'est impeccable et, par conséquent, que la grace pourroit se retirer de nous, si nous lui manquions. Nous ne savons même jamais si ce cas n'est point effectivement arrivé. Mais, dans ce doute, l'unique ressource qui nous reste est de coopérer de toutes nos forces et sans trouble à la grace du moment present quelle qu'elle puisse être. Car c'est la tout ce que nous pouvons et que Dieu demande de nous. Tout ce que nous y ajouterions d'inquietude et de trouble ne seroit point une véritable fidélité à la grace, ni par conséquent un acte utile pour attirer le secours de Dieu. La seconde chose à observer, c'est qu'il faut toujours se préparer à recevoir la grace et l'attirer en soi, mais on ne doit le faire que par la coopération à la grace même. La fidelle coopération à la grace du moment present, est la plus efficace preparation pour recevoir et pour attirer la grace du moment qui doit suivre. Si on examine la chose de près, il est donc évident que tout se réduit à une coopération fidelle de pleine volonté et de toutes les forces de l'ame à la grace de chaque moment. Tout ce qu'on pourroit ajouter à cette coopération bien prise dans toute son étendue, ne seroit qu'un zèle indiscret et précipité, qu'un effort empressé et inquiet d'une ame intéressée pour elle-même ; qu'une excitation à contre-tens qui troubleroit, qui affoiblirait, qui retarderoit l'opération de la grace, au lieu de la faciliter et de la

rendre plus parfaite. C'est comme si un homme mené par un autre dont il devrait suivre toutes les impulsions, vouloit sans ces[99]se prévenir ses impulsions et se retourner à tout moment pour mesurer l'espace qu'il auroit parcouru : ce mouvement inquiet et mal concerté avec le principal moteur, ne feroit qu'embarrasser et retarder la course de ces deux hommes. Il en est de même du Juste dans la main de Dieu qui le meut sans cesse par sa grace. Toute excitation empressée et inquiète qui prévient quelque grace particuliere de peur de n'agir pas assez ; toute excitation empressée hors du cas du precepte pour se donner par un excez de precaution interessée les dispositions que la grace n'inspire point dans ces moments là, parce qu'elle en inspire d'autres moins consolantes et moins perceptibles ; toute ex[100]citation empressée et inquiète pour se donner comme par secousses marquées un mouvement plus apperçû et dont on puisse se rendre aussitost un témoignage interessé, sont des excitations defectueuses pour les ames appellées au desinterressement paisible du parfait amour. Cette action inquiète et empressée est ce que les bons Mystiques ont nommé activité, qui n'a rien de commun avec l'action, ou avec les actes réels mais paisibles qui sont essentiels pour cooperer à la grace. Quand ils disent qu'il ne faut plus s'exciter ni faire d'efforts, ils ne veulent retrancher que cette excitation inquiète et empressée, par laquelle on voudroit prevenir

[99]... qui prévient la grace de peur...

[100]... on voudroit prevenir la grace, ou en...

certaines graces, ou en rappeler [101] a contretems les impressions sensibles après qu'elles sont passées, ou y cooperer d'une maniere plus sensible et plus marquée qu'elles ne le demandent de nous. En ce sens l'excitation ou activité doit effectivement être retranchée. Mais si on entend par l'excitation une cooperation de la pleine volonté et de toutes les forces de l'ame à la grace de chaque moment ; il faut conclure qu'il est de Foi qu'on doit s'exciter en chaque moment pour remplir toute sa grace. Cette cooperation pour être desinteressée n'en est pas moins sincere : pour être paisible, elle n'en est pas moins efficace et de la pleine volonté : pour être sans empressement, elle n'en est pas moins douloureuse par rapport à la concupis[102]cence qu'elle surmonte. Ce n'est point une activité, mais c'est une action qui consiste dans des actes tres réels et tres meritoires. C'est ainsi que les ames appellées au pur amour resistent aux tentations des dernieres épreuves. Elles combattent jusqu'au sang contre le péché ; mais ce combat est d'ordinaire paisible, parce que l'esprit du Seigneur est dans la paix. Elles resistent en presence de Dieu qui est leur force. Elles resistent dans un état de foi et d'amour, qui est un état d'oraison. Celles qui ont encore besoin des motifs interessez de crainte et d'esperance, doivent y recourir même avec quelque empressement naturel, plutost que de s'exposer à succomber. Celles qui trouvent [103] dans une experience constante et reconnuë par de bons

[100-101]... rappeler les impressions...

[101]... plus marquée qu'elle ne le demande de ..

[102]... ce combat est paisible...

Directeurs, que leur force est dans le silence amoureux, et que leur paix est dans l'amertume la plus amère, peuvent continuer à vaincre ainsi la tentation ; et il ne faut pas les troubler, car elles souffrent assez d'ailleurs. Mais si par une infidélité secrète ces âmes venoient à déchoir soudainement de leur état, ou bien si le silence paisible et amoureux leur étoit soustrait par quelque variation passagère, ou par quelque épreuve nouvelle de Dieu, elles seroient obligées de recourir aux motifs les plus intéressés, plutôt que de s'exposer à violer la Loi dans l'excez de la tentation.

Parler ainsi, c'est parler suivant la règle Evangelique, sans affaiblir en rien ni les expériences ni les ma[104]ximes de tous les bons Mystiques. C'est parler suivant la 12^e de nos propositions dont voici les termes. *Par les actes d'obligation ci-dessus marquez on ne doit pas entendre toujours des actes methodiques et arrangez, encore moins des actes réduits en formules et sous certaines paroles, ou des actes inquiets et empressez, mais des actes sincerement formez dans le cœur avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.*

ARTICLE. XI. FAUX

L'activité que les Saints veulent qu'on retranche, est l'action même de la volonté. Elle ne doit plus faire

[103]... de leur état, elles seroient...

[104]... Mystiques.

XI. Faux...

... faire d'actes ; elle n'a...

d'actes distincts : elle n'a plus besoin de cooperer à la grace de toutes ses forces, ni de resister positivement et pleinement à la concupiscence, ni de faire aucune action interieure ou exterieure qui lui soit pénible. Il lui suffit de laisser faire à Dieu en elle celles qui coulent comme de source, et pour lesquelles elle n'a aucune repugnance même naturelle. Elle n'a plus besoin de se préparer [105] par le bon usage d'une grace à une autre plus grande qui la doit suivre et qui est liée avec cette première. Elle n'a qu'à attendre la grace et qu'à demeurer oisive dans cette attente jusqu'à ce qu'elle sente l'attrait distinct d'une grace nouvelle. Elle ne doit point supposer que la grace la previent toujours dans le cas du precepte, et même dans celui du conseil. Elle ne doit se mettre en etat de correspondre a la grace que quand elle en déjà un attrait marqué. Hors de la elle n'a qu'à se laisser aller sans examen à toutes les tentes qu'elle trouve en soi sans se les donner. Il ne luy faut plus aucun travail, aucune violence, aucune contrainte de la nature. Elle n'a qu'à demeurer sans volonté et neutre entre le bien et le mal, même dans les plus extrêmes tentations.

Parler ainsi, c'est parler le langage du tentateur : c'est enseigner aux ames à se tendre elles mêmes des pièges : c'est leur inspirer une indolence dans le mal qui est le comble de l'hypocrisie : c'est [106] les engager à un consentement à tous les vices, qui n'en est pas moins réel pour être indirect et tacite.

[105]... avec cette première. Elle n'a qu'à se laisser aller...

ARTICLE XII. VRAI

Les ames attirées au pur amour peuvent être aussi desintéressées pour elles mêmes que pour leur prochain, parce qu'elles ne voyent et ne desirent en elles non plus que dans le prochain le plus inconnu, que la gloire de Dieu, son bon plaisir, et l'accomplissement de ses promesses. En ce sens, ces ames sont comme étrangères à elles-mêmes : et [107] elles ne s'aiment plus d'ordinaire que comme elles aiment le reste des creatures dans l'ordre de la pure charité. C'est ainsi qu'Adam innocent se seroit aimé lui même uniquement pour l'amour de Dieu. L'abnegation de soi-même et la haine de nôtre ame recommandées dans l'Evangile, ne sont pas une haine absolüe de nôtre ame image de Dieu. Car l'ouvrage de Dieu est bon, et il faut l'aimer pour l'amour de lui. Mais nous corrompons cet ouvrage par le peché, et il faut nous haïr dans notre corruption. La perfection du pur amour consiste donc à ne nous aimer plus que pour lui seul. La vigilance des ames les plus desintéressées ne doit jamais être réglée sur leur desinte[108]ressement. Dieu qui les appelle à être détachées d'elles mêmes comme de leur prochain, veut en même tems qu'elles soient plus vigilantes sur elles mêmes dont elles sont chargées et responsables, que sur leur prochain dont Dieu ne les

[107]... elles ne s'aiment plus que comme...

[108]... appelle a être aussi détachées d'elles que de leur...

charge pas. Il faut même qu'elles veillent sur ce qu'elles font tous les jours par rapport au prochain dont la providence leur a confié la conduite. Un bon Pasteur veille sur l'ame de son prochain sans aucun interest. Il n'aime que Dieu en lui. Il ne le perd jamais de vûe. Il le console, il le corrige, il le supporte. C'est ainsi qu'il faut se supporter soi même sans se flatter, et se reprendre sans se jeter dans le découragement. Il faut estre [109] charitablement avec soi comme avec un autre ; ne s'oublier que pour retrancher les dépits et les délicatesses de l'amour propre ; ne s'oublier que pour ne vouloir plus se plaire à soi même ; ne s'oublier tout au plus que pour retrancher les reflexions inquietes et interessées quand on est entierement dans la grace du pur amour. Mais il n'est jamais permis de s'oublier, jusqu'à cesser de veiller sur soi comme on veilleroit sur son prochain si on en étoit le Pasteur. Il faut même ajouter qu'on n'est jamais si chargé de son prochain qu'on l'est de soi même, parce qu'on ne peut point regler toutes les volonteis interieures d'autrui comme les siennes propres. D'où il s'ensuit qu'on [110] doit toujours veiller incomparablement plus sur soi que le meilleur Pasteur ne peut veiller sur son troupeau. On ne doit jamais s'oublier pour retrancher les reflexions même les plus interessées, si on est encore dans la voye de l'amour interessé. Enfin, on ne doit jamais s'oublier jusqu'à rejeter toutes sortes de reflexions comme des choses imparfaites : car les reflexions n'ont rien d'imparfait en elles même, et elles ne deviennent si souvent nuisibles à tant d'ames, qu'à cause que les ames malades de l'amour propre ne se regardent guère elles

mêmes que pour s'impatiser ou pour s'attendrir dans cette vûë. D'ailleurs, Dieu inspire souvent par sa grace aux ames [111] les plus avancées des reflexions tres utiles ou sur ses desseins en elles, ou sur ses misericordes passées qu'il leur fait chanter, ou sur leurs dispositions dont elles doivent rendre compte à leurs Directeurs. Mais enfin l'amour desinteressé veille, agit, et resiste à la tentation encore plus que l'amour interessé ne veille, n'agit, et ne resiste. L'unique difference est que la vigilance du pur amour est simple et paisible, au lieu que celle de l'amour interessé qui est moins parfait a toujours quelque reste d'empressement et d'inquietude, parce qu'il n'y a que le parfait amour qui chasse la crainte avec toutes ses suites.

Parler ainsi, c'est parler d'une maniere correcte qui [112] ne doit être suspecte à personne et suivre le langage des Saints.

ARTICLE XII. FAUX

Une ame pleinement desinteressée sur elle-même, ne se desire plus le souverain bien, et ne s'aime plus même pour l'amour de Dieu. Elle se hait d'une haine absoluë comme supposant que l'ouvrage du Createur n'est pas bon, et elle pousse jusques là l'abandon ou renoncement. Elle porte la haine de soi jusqu'à vouloir d'une

[111] .. rendre compte à leur directeur. Mais...

[112]... sur elle-même, ne s'aime plus.

volonté délibérée sa perte et sa reprobation éternelle. Elle rejette la grace et la miséricorde. Elle ne veut que justice et vengeance. Elle devient tellement étrangère à elle-même, qu'elle n'y prend plus aucune part ni pour le bien à faire ni pour le [113] mal à fuir. Elle est indifférente d'une indifférence absolue à l'égard d'elle-même et du souverain bien que Dieu lui prépare ce bien ne la touche plus parce qu'elle ne s'aime plus même par charité comme le prochain. Elle ne veut que s'oublier en tout, et que se perdre sans cesse de vue. Elle ne se contente pas de s'oublier par rapport à son propre intérêt : elle veut encore s'oublier par rapport à la correction de ses défauts, et à l'accomplissement de la Loi de Dieu pour l'intérêt de sa pure gloire. Elle ne compte plus d'être chargée d'elle-même, ni de veiller même d'une vigilance simple, paisible, et désintéressée sur ses propres volontés. Elle rejette toute réflexion comme imparfaite, parce qu'il n'y a que les vûës purement directes et non réfléchies qui soient dignes de Dieu.

Parler ainsi, c'est contre [114] dire les expériences des Saints, dont toute la vie la plus intérieure a été remplie de réflexions très utiles faites par l'impression de la grace ; puisqu'ils ont connu après coup les grâces passées, et les misères dont Dieu les a délivrés ; qu'enfin ils ont rendu compte d'un très grand nombre de choses qui s'étoient passées en eux. C'est faire de l'abnegation de soi-même une haine impie de notre âme qui la suppose mauvaise par sa nature suivant le principe des Mani-

[113]... mal à éviter. Elle ne veut...

chéens, ou qui renverse l'ordre, en haïssant ou en n'aimant pas ce qui est bon et ce que Dieu aime en tant qu'il est son ouvrage. C'est aneantir toute vigilance, toute fidélité à la grace, toute attention [115] à faire regner Dieu en nous, tout bon usage de nôtre liberté. En un mot c'est le comble de l'impiété et de l'irreligion.

ARTICLE XIII. VRAI

Il y a une grande différence entre les actes simples et directs et les actes réfléchis. Toutes les fois qu'on agit avec une conscience droite, il y a en nous une certitude intime que nous allons droit : autrement nous agirions dans le doute si nous ferions bien ou mal, et nous ne serions pas dans la bonne foy. Mais cette certitude intime consiste souvent dans des [116] actes si simples, si directs, si rapides, si momentanez, si dénuez de toute réflexion, que l'ame qui sait bien qu'elle les fait dans le moment où elle les fait, n'en retrouve plus dans la suite aucune trace distincte et durable. De là vient que si elle veut revenir par reflexion sur ce qu'elle a fait, elle tombe dans le doute ; elle ne croit plus avoir fait ce qu'elle devoit, elle se trouble par scrupule, et elle se scandalise même de l'indulgence des Superieurs quand ils veulent la rassurer sur ce qui s'est passé. Ainsi Dieu lui donne dans l'instant de l'action par des actes directs toute la certitude nécessaire pour la droiture de la cons-

[114]... en haïssant ce qui est bon et ce que Dieu aime en tant qu'il est son image. C'est...

cience : et il lui [117] dérobe aussitost par sa jalousie la facilité de retrouver par reflexion et après coup cette certitude et cette droiture : en sorte qu'elle ne peut ni en jouir pour sa consolation, ni se justifier à ses propres yeux. Pour les actes réfléchis, ils laissent après eux une trace durable et fixe qu'on retrouve toutes les fois qu'on veut : et c'est ce qui fait que les ames encore interessées pour elles mêmes veulent sans cesse faire des actes fortement marqués et réfléchis pour s'assurer de leur operation et pour s'en rendre témoignage : au lieu que les ames desinteressées sont par elles mêmes indifferentes à faire des actes distincts ou indistincts, directs ou réfléchis. [118] Elles en font de réfléchis toutes les fois que le precepte le peut demander, ou que l'attrait de la grace les y porte : mais elles ne recherchent point les actes réfléchis par preference aux autres avec une inquietude interessée pour leur propre sureté. D'ordinaire dans l'extrémité des épreuves, Dieu ne leur laisse que les actes directs dont elles n'apperçoivent ensuite aucune trace : et c'est ce qui fait le martyre des ames, tandis qu'il leur reste encore quelque motif de leur interest propre. Ces actes directs et intimes, sans reflexion qui imprime aucune trace sensible, sont dans ce que saint François de Sales a nommé la cime de l'ame ou la pointe de [119] l'esprit. C'étoit dans de tels actes que saint Antoine mettoit l'Oraison la plus parfaite, quand il disoit :

[117] dérobe par sa jalousie...

[118]... aux autres par une inquietude...

.. aucune trace sensible, sont ce que saint...

Cassien.
conf. 9.

L'Oraison n'est point encore parfaite, quand le Solitaire connoist qu'il fait Oraison.

Parler ainsi, c'est parler suivant l'expérience des Saints sans blesser la rigueur du dogme catholique. C'est même parler des opérations de l'ame conformément aux idées des bons Philosophes.

ARTICLE XIII. FAUX

Il n'y a point de véritables actes que ceux qui sont réfléchis et qu'on sent ou qu'on apperçoit. Dès qu'on n'en fait plus de cette façon, il est vrai de dire qu'on n'en fait [120] plus aucun de réel. Quiconque n'a point sur ses actes une certitude réfléchie et durable, n'a eu aucune certitude dans l'action. D'où il s'ensuit que les ames qui sont pendant les épreuves dans un desespoir apparent, y sont dans un desespoir véritable ; et que le doute où elles sont après avoir agi, montre qu'elles ont perdu dans l'action le témoignage intime de la conscience. Parler ainsi, c'est renverser toutes les idées de la bonne Philosophie ; c'est détruire le témoignage de l'esprit de Dieu en nous pour nôtre filiation ; c'est aneantir toute vie intérieure et toute droiture dans les ames.

[121]

ARTICLE XIV. VRAI

Il se fait selon les mystiques dans les dernières épreuves pour la purification de l'amour, une separa-

[119]... aux idées de tous les bons Philosophes...

[121]... Il se fait dans les...

tion de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure : cette espèce de séparation consiste en ce que les sens et l'imagination, qui sont ce qu'on nomme la partie inférieure, n'ont aucune part à la paix et aux grâces, que Dieu fait alors assez souvent à l'entendement et à la volonté d'une manière simple et directe qui échappe à toute réflexion. D'un autre côté la partie supérieure qui est l'entendement et la volonté n'ont aucune part au trouble et aux impressions de la partie inférieure. C'est ainsi que Jésus Christ nôtre parfait modèle a été bien heureux sur la Croix, en sorte qu'il jouissoit par la partie supérieure de la gloire céleste, pendant qu'il étoit actuellement par l'inf[122]érieure l'homme des douleurs.

... d'avec l'inférieure ; en ce que...

... et l'imagination n'ont..

... à la paix et aux communications de grâce, que...

... à toute réflexion. C'est ainsi que...

[122].. ni son trouble involontaire ni ses défaillances...

... béatitude Cette séparation se fait par la différence des actes réels mais simples et directs de l'entendement et de la volonté qui ne laissent aucune trace sensible, et des actes réfléchis, qui laissant une trace sensible se communiquent à l'imagination et aux sens, qu'on nomme la partie inférieure, pour les distinguer de cette opération directe et intime de l'entendement et de la volonté, qu'on nomme partie supérieure. Les actes de la partie inférieure dans cette séparation, sont d'un trouble entièrement aveugle et volontaire ; parce que tout ce qui est actuel et volontaire est la partie supérieure. Mais quoique cette séparation prise en ce sens ne puisse être absolument niée, il faut néanmoins que les directeurs prennent bien garde de ne souffrir jamais dans la partie inférieure aucun des désordres qui doivent dans le cours naturel être toujours censez volontaires, et dont la partie supérieure doit par conséquent être responsable. Cette précaution se doit toujours trouver dans

avec une impression sensible de délaissement de son Pere. La partie inferieure ne communiquoit à la superieure ni son trouble ni les défaillances sensibles. La superieure ne communiquoit à l'inferieure ni sa paix, ni sa beatitude. Pour entendre cette espee de separation il faut se souvenir de la différence qui est entre les actes réels mais simples et directs de l'entendement et de la volonté, qui ne laissent d'ordinaire aucune trace sensible, et des actes reflexis qui laissant d'ordinaire une trace plus sensible dans l'imagination reviennent souvent se presenter a l'esprit. En cet état une ame troublée qui cherche a se consoler et a se rassurer voudroit appercevoir ses actes vertueux et meritoires. Mais elle ne peut les voir par réflexion : 1^o ces actes simples et directs qui ne laissent d'ordinaire aucune trace sensible echappent a ses réflexions ; 2^o le trouble de la partie inferieure l'empesche de faire tranquillement ces re-

la voye de pure foi, qui est la seule dont nous parlons, et où l'on admet aucune chose contraire à l'ordre de la nature. Il n'est pas nécessaire par cette raison de parler ici des possessions, obsessions, ou autres choses extraordinaires. On ne peut absolument les rejeter, puisque l'Ecriture et l'Eglise les ont reconnu : mais il faut user dans les cas particuliers d'une précaution infinie pour n'être point trompé. D'a lleurs cette matière commune à toutes les voyes interieures, n'a aucune difficulté particulière à éclaircir pour la voye de pure foi et de pur amour. Au contraire, on peut assurer que cette voye de pur amour et de pure foy, est celle où l'on verra toujours moins de ces choses extraordinaires. Rien ne les diminue tant que de ne s'y arrester point, et de porter toujours les ames à une conduite simple dans le desinterressement de l'amour et dans l'obscurité de la foi.

Parler ainsi...

flexions pour appercevoir ses operations directes. De nouvelles images penibles viennent toujours troubler cette ame, et se succedent les unes aux autres pour l'empescher de discerner ses propres actes ; 3^e Dieu le permet afin que son amour se purifie dans une si rude epreuve ou elle n'a aucun soutien sensible et apperçû. D'un autre costé les sens émûs et l'imagination agitée sont dans un trouble auquel la partie superieure n'a aucune part, et qu'elle ne peut calmer. La volonté ne consent point a ce trouble, et elle n'est pas maitresse de le faire finir. Elle le souffre sans en être entraînée et sans pouvoir le dissiper. La partie inferieure ne consistant que dans l'imagination et dans les sens est par elle même aveugle incapable de reflexion, et ses impressions sont entierement involontaires. Tel est l'état de tant de bonnes ames qui sont dans des tentations violentes. La partie superieure qui est la seule capable de reflexions n'apperçoit en elle que la révolte de l'inferieure, et elle ne voit point ses actes directs qui pourroient la rassurer. De là viennent les scrupules, et les impressions involontaires de desespoir qui agitent ces ames. Elles prennent pour volontaires tous les mouvements indeliberés de la partie inferieure, et elles ne retrouvent point apres coup leurs operations volontaires pour se rassurer. En cela elles sont entierement contraires aux ames egarées qui se seduisent elles mêmes, en prenant pour involontaires beaucoup de mouvements dereglez auxquels leur volonté a part, et en regardant comme très volontaires certaines affections sensibles pour Dieu qui ne sont point réellement volontaires et qui ne viennent que

d'une imagination excitée. Personne ne peut nier cette espece de separation de ces deux parties de l'ame. Les mystiques ne la doivent supposer que comme tous les theologiens la supposent et ils ne doivent jamais l'etendre plus loin que les autres l'ont etenduë. Saint François de Sales l'a depeint tres bien en peu de paroles dans une ame accablée d'epreuves. Le cœur, dit il, en ces ennuis

1. 9, c. XI,
de l'am de
Dieu.

spirituels tombe en une certaine impuissance de penser a leur fin et par consequent d'être allégé par l'esperance.

Bien qu'elle ait, dit-il encore, le pouvoir de croire, d'esperer, et d'aimer Dieu, et qu'en verité elle le fasse, toutefois elle n'a pas la force de bien discerner si elle croit, espere, et cherit son Dieu, d'autant que la detresse l'occupe et l'accable si fort qu'elle ne peut faire aucun retour sur soi-même pour voir ce qu'elle fait, et c'est pourquoi il lui est avis qu'elle n'a ni foi ni esperance ni charité, ains seulement des fantosmes et inutilites impressions de ces vertus la, qu'elle sent presque sans les sentir, et comme etrangers non comme domestiques de son ame, que si vous y prenez garde vous trouverez que nos esprits sont toujours en pareil état quand ils sont violemment occupez de quelque violente passion, car ils font plusieurs actions comme en songe, et desquelles ils ont si peu de sentiment qu'il ne leur est presque pas avis que ce soit en verité que les choses se passent. Et en effet les hommes ont une peine extrême a croire réel tout ce qui n'a rien de sensible et de facile a retrouver toutes les fois qu'on veut le rappeler. Au contraire ils attribuent une entiere realité aux choses qui ebranlent les sens, et qui laissent d'elles des images

1 9, c. 12.

grossieres et durables. Par cette raison les ames peinéés regardent comme des songes ou comme de simples speculations le peu qu'elles apperçoivent de leurs actes vertueux, et elles sont vivement frappées de toute cette revolte sensible de la partie inferieure, qui leur paroît être le veritable fonds de leur volonté. La separation ne consiste donc que dans la grande opposition qui se trouve alors entre les mouvements indeliberez de la partie inferieure, et les actes libres de la superieure. L'une revoltée ne tend qu'au mal. L'autre unie a Dieu a horreur de tout mal, et ne veut que le bien. Mais la partie superieure qui ne veut que le bien ne voit point clairement le bien qu'elle veut, et ne se represente sans cesse que le mal qu'elle croit vouloir. Cette espee de separation a neanmoins des bornes. Elle ne peut jamais être entiere. L'union de l'ame avec le corps ne permet jamais que l'ame en cette vie n'ait plus aucun pouvoir sur le corps auquel elle est unie. Cette union est un rapport reciproque des pensées de l'un et des mouvements de l'autre. La volonté a toujours en tout état un certain pouvoir sur les mouvements du corps et a plus forte raison sur les operations de l'imagination qui sont de l'ame et du corps tout ensemble. Touts les philosophes et tous les theologiens reconnoissent il est vrai, qu'il y a certains premiers mouvements du corps et même de l'imagination qui previennent la liberté de l'ame, et sa decision. Il faut même avouer que ces premiers mouvements indeliberez peuvent être plus forts et un peu plus longs dans les passions violentes. Mais enfin l'ame ne seroit plus dans son union naturelle avec le corps, si

elle n'avoit plus le pouvoir de le ramener bientost. Si le premier mouvement peut être indelibéré, on ne doit pas le supposer du second. Autrement l'ame ne seroit plus dans un état naturel, et la loi de son union avec le corps seroit altérée. Ce ne seroit plus un trouble naturel et une passion violente. Ce seroit un desordre surnaturel et une espece de miracle. De tels effets surnaturels ne sont point de la voye de pure foi, dont il s'agit ici. Il faut donc rejettier ces troubles surnaturels dont le discernement seroit si difficile et dont les consequences seroient si dangereuses. Que ceux qui admettent facilement les choses surnaturelles dans les voyes interieures prennent bien garde aux suites funestes qu'elles peuvent avoir par une illusion subtile. Ce qui est certain c'est que la voye de pur amour et de pure foi est exempte de ces inconveniens. Tout y demeure dans les bornes d'un état naturel. Ainsi dans cette voye simple, excepté les premiers mouvements que tout le monde suppose indeliberez dans les grandes passions, tous les autres mouvements du corps, des sens et de l'imagination doivent être dans l'ordre naturel. On y peut voir du trouble, et quelques premieres saillies un peu irregulieres mais la voienté les doit reprimer aussitost. Elle doit être docile a tous les ordres des superieurs. Ces superieurs peuvent et doivent a cause de ce trouble excuser certains premiers mouvements pourvù qu'ils soient sans suite.

Mais a l'égard de certaines actions qui demandent un peu de suite, et pour lesquelles les premiers mouvements ne peuvent suffire dans le cours naturel des choses humaines, elles doivent toujours être censées vo-

lontaines, et la partie supérieure est par conséquent à cet égard toujours responsable de l'inférieure. Voilà la règle constante et inviolable pour la voie de pure foi qui n'admet rien de surnaturel, et qui par là réduit toutes les plus extrêmes épreuves à une conduite simple ou la pureté des mœurs évangéliques demeure hors d'atteinte.

Quelqu'un pourra aller plus loin et me demander quelles bornes on peut donner à cette séparation de la partie supérieure et de l'inférieure dans les possessions, dans les obsessions et dans les autres saisissements de l'âme qui sont surnaturels. Mais c'est me demander ce qui n'entre point dans le sujet que je traite. Cette difficulté regarde également toutes les voies intérieures, autant celle de l'amour mélangé d'intérêt propre que celle du plus pur amour et bien plus les voies de lumières et de sentiments extraordinaires que celle de pure foi. Pour la voie de pure foi elle est sans doute la moins exposée au danger d'illusion sur ces choses extraordinaires ; on peut dire même qu'elle donne quand elle est fidèlement suivie une pleine sûreté contre de tels pièges, car elle accoutume les âmes à outrepasser comme dit le B. Jean de la Croix, tout ce qui n'est point la foi nue et obscure. Par là elle purifie le cœur de l'homme de presque toutes les choses que Dieu peut punir par les possessions véritables, et en même temps elle le dégage de son imagination, source inépuisable de possessions fausses. Il est vrai qu'on ne peut rejeter absolument en général les possessions puisque l'Écriture et l'Église les ont reconnues ; il est vrai encore qu'on ne

peut donner des bornes précises aux actions volontaires et involontaires des hommes qui seroient véritablement possédez. Mais tous les théologiens sont également dans l'impuissance de marquer ces bornes précises. En général, on doit user d'une précaution infinie pour ne supposer jamais ni possession ni obsession sans preuve évidemment reconnuë par un grand nombre d'hommes très éclairés et très pieux. De plus on doit craindre à tout moment à l'égard même des possessions reconnues pour véritables de ne laisser point le démon passer de la possession du corps à celle de l'âme. La personne possédée n'est pas toujours dans les transports involontaires de la possession, et lors même qu'elle est actuellement dans ces transports il peut lui rester de la liberté pour s'abstenir des choses défendues. C'est à elle à ne se point relâcher sur toutes les choses où elle est encore un peu libre, et à résister courageusement aux impressions malignes du tentateur. C'est aux supérieurs ecclésiastiques à veiller sur cette âme pour la préserver d'une possession intérieure bien plus funeste que celle qui frappe les sens. Mais encore une fois cette difficulté commune à toutes les voyes ne regarde point la voye de pur amour et de pure foi. Rien ne diminue tant ces choses extraordinaires, que de ne s'y arrêter point et de ne tenir qu'à Dieu seul.

[125] Parler ainsi, c'est parler suivant le dogme Catholique, et donner les plus grands preservatifs contre l'illusion.

ARTICLE XIV. FAUX

Il se fait dans les épreuves une entière séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure. La supérieure est unie avec Dieu d'une union dont il ne paroît en aucun tems aucune trace sensible et distincte, ni pour l'esperance, ni pour l'amour, ni pour les autres vertus convenables à l'état de la personne. La partie inférieure devient toute [126] animale dans cette séparation, et tout ce qui se passe en elle contre la règle des mœurs n'est censé ni volontaire, ni démeritoire, ni contraire à la pureté de la partie supérieure. On peut supposer qu'il vient de possession ou d'obsession secrète en même tems la partie supérieure est toute parfaite.

Parler ainsi, c'est aneantir la Loi et les Prophetes : c'est parler le langage des Démons.

ARTICLE XV. VRAI

Les personnes qui sont dans ces épreuves rigoureuses ne doivent jamais négliger cette sobriété universelle dont les Apôtres ont si souvent parlé, et qui consiste dans un usage sobre de toutes les choses qui nous environnent. Cette sobriété s'étend sur toutes les opérations

[125]. . les autres vertus. La partie...

[126]... supérieure

Parler ainsi...

des sens, sur cel[127]les de l'imagination et de l'esprit même. Elle va jusqu'à rendre nôtre sagesse sobre et tempérée. Elle réduit tout au simple usage et à l'usage de nécessité. Cette sobriété emporte une privation continuelle de tout ce qu'on ne goûteroit que pour se contenter. Cette mortification, ou pour mieux dire cette mort, va jusqu'à retrancher non seulement tous les mouvements volontaires de la nature corrompue et revoltée par la volupté de la chair et par l'orgueil de l'esprit ; mais toutes les consolations les plus innocentes que l'amour intéressé recherche avec empressement et par des reflexions inquiettes. Cette mortification se pratique avec paix et simplicité, sans inquiétude et sans [128] aspreté contre soi-même, souvent sans methode, car quoique les méthodes soient en elles mêmes bonnes et utiles soit pour l'oraison, soit pour la pratique des vertus, il vient néanmoins des tems ou les ames parfaittes ne faisant que des choses vertueuses les font avec plus de liberté suivant l'attrait journalier de leur grace. Ces ames se mortifient suivant les occasions et les besoins, mais d'une maniere réelle et sans relâche.

[127]... avec empressement. Cette...

[128]... contre soi-même, sans methode, suivant les occasions...

copie mss.

[128]... et sans relâche. C'est pour elles que M. Nicole a parlé ainsi : Je ne crois pas qu'on doive faire de la peine aux ames que Dieu mets en cet état pour les réduire aux pratiques et à la manière d'agir des autres ; il parle des ames éprouvées par des personnes intelligentes, dont la vie est uniforme, sur les devoirs du Christianisme et qui sont dans la plus haute contemplation. Il est vrai...

Il est vrai que les personnes accablées par l'excez des épreuves, sont d'ordinaires obligées par l'obeissance pour un Directeur expérimenté, de cesser, ou de diminuer certaines austeritez corporelles ausquelles elles ont été fort attachées. Cet adoucissement est nécessaire pour soulager leurs corps défaillants dans la rigueur des peines interieures, qui sont la plus terrible des penitences. Il arrive même souvent que ces ames ont été trop attachées à ces austeritez : et la peine qu'elles ont d'abord à obéir pour s'en priver dans cet accablement, marque qu'elles y tenoient un [429] peu trop. Mais c'est leur imperfection personnelle, et non celle des austeritez qu'il en faut accuser. Les austeritez suivant leur institution, sont utiles et souvent nécessaires : Jesus-Christ nous en a donné l'exemple, qui a été suivi par tous les Saints. Elles abattent la chair revoltée, servent a reparer les fautes commises et a se preserver des tentations. Il est vrai seulement qu'elles ne servent à détruire le fonds de l'amour propre ou cupidité qui est la racine de tous les vices, ni à unir une ame à Dieu, qu'autant qu'elles sont animées par l'esprit de recueillement, d'amour et d'oraison : faute de quoi elles amortiroient les passions grossieres, et rempliroient contre leur in [430]stitution l'homme de luy même. Ce ne seroit plus qu'une justice de la chair. Il faut encore observer que les personnes de cet état étant privées de toutes les graces sensibles et de l'exercice fervent de toutes les vertus apperçûës, n'ont plus ni goût, ni ferveur sensible, ni attrait marqué pour toutes ces austeritez qu'elles avoient pratiquées avec tant d'ardeur. Alors leur peni-

tence se réduit à porter dans une paix très amère la colère de Dieu qu'elles attendent sans cesse, et leur espoir apparent. Il n'y a point d'austerité ni de tourment qu'elles ne souffrissent avec joie et soulagement en la place de cette peine intérieure. Tout leur attrait intime est de porter leur agonie, où elles disent sur la [131] Croix avec Jésus Christ. *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous délaissé ?*

Parler ainsi, c'est reconnoître la nécessité perpétuelle de la mortification. C'est autoriser les austeritez corporelles, qui sont par leur institution très-salutaires. C'est vouloir que les âmes les plus parfaites fassent une pénitence proportionnée à leurs forces, à leurs grâces et aux épreuves de leur état.

ARTICLE XV. FAUX

Les austeritez corporelles ne font qu'irriter la concupiscence et qu'inspirer à l'homme qui les pratique une complaisance de Pharisien. Elles ne sont point nécessaires [132] pour prévenir ni pour appaiser les tentations. L'oraison tranquille suffit toujours pour soumettre la chair à l'esprit. On peut quitter volontairement ces pratiques comme grossières, imparfaites, et qui ne sont convenables qu'aux commençants.

Parler ainsi, c'est parler en ennemi de la Croix de Jésus Christ, c'est blasphémer contre ses exemples et contre toute la tradition : c'est contredire le Fils de

Dieu qui dit : *Depuis les jours de Jean, le Royaume de Dieu souffre violence, et les violents le ravissent.*

ARTICLE XVI. VRAY

Il y a deux sortes de proprietez. La premiere est un pe-
[133]ché pour tous les chrétiens. La seconde n'est point
un peché même veniel, mais seulement une imperfection
par comparaison à quelque chose qui est plus parfait, et
ce n'est même une veritable imperfection, que pour les
âmes actuellement attirées par la grace au parfait dé-
sinterressement de l'amour. La premiere propriété est
l'orgueil. C'est un amour de sa propre excellence en
tant que propre, et sans aucune subordination à nôtre
fin essentielle qui est la gloire de Dieu. Cette propriété
est celle qui fit le peché du premier ange, lequel s'ar-
rêta en lui même, comme dit saint Augustin, au lieu de
se rapporter à Dieu, et par cette simple appropriation
de lui [134] même il ne demeura point dans la verité.
Voila ce qu'on nomme *cupiditas inordinata*.

Cette propriété est en nous un peché plus ou moins
grand, suivant qu'elle est plus ou moins volontaire. La
seconde propriété, qu'il ne faut jamais confondre avec
la premiere, est un amour de nôtre propre excellence
entant qu'elle est la nôtre, et par un amour de nous
mêmes qui n'est point l'amour de pure charité, mais

[134]... la verité. Cette propriété...

néanmoins avec subordination à nôtre fin essentielle qui est la gloire de Dieu. Nous voulons les vertus les plus parfaites ; nous les voulons principalement pour la gloire de Dieu, mais nous les voulons aussi pour en avoir le mérite et la récompense. Nous les voulons encore pour la consolation de devenir parfaits. C'est ce que saint Bernard appelle *cupiditas ordinata*. C'est la résignation qui, suivant saint François de Sales, *a encore des désirs* [135] *propres, mais soumis*. Ces vertus qui sont intéressées pour nôtre perfection et pour nôtre béatitude sont bonnes, parce qu'elles sont rapportées à Dieu comme fin principale. Mais elles sont moins parfaites que les vertus exercées par le principe de la sainte indifférence qui est la charité pour nous même jointe avec le désir de la gloire de Dieu en nous, sans aucun motif intéressé, ni pour nôtre mérite, ni pour nôtre perfection, ni pour nôtre récompense même éternelle.

Ce motif d'intérêt spirituel qui reste toujours dans les vertus, tandis que l'âme est encore dans l'amour intéressé, est ce que les Mystiques ont appelé propriété. C'est ce que le bienheureux Jean de la Croix appelle avarice et ambition spirituelle. L'âme qu'ils [136] nomment propriétaire rapporte à Dieu ses vertus par le principe

... la nôtre, mais avec subordination...

... nous ne voulons que les vertus ..

... devenir parfaits C'est la résignation, qui, comme dit saint...

[135]... que les vertus exercées par la sainte indifférence et pour la seule gloire de Dieu en nous, sans aucun motif d'intérêt propre ni pour...

[136]... ses vertus par la sainte résignation...

melangé qui fait la sainte resignation, et en cela elle est moins parfaite que l'ame desinteressée, qui rapporte les siennes par le principe pur qui fait la sainte indifférence. Cette propriété qui n'est point un peché, est néanmoins appelée par les Mystiques une impureté ; non pour dire que ce soit une souillure de l'ame, mais seulement pour signifier que c'est un mélange de divers motifs qui empêche l'amour d'être pur ou sans mélange. Ils disent souvent qu'ils trouvent encore cette impureté ou mélange de motifs interessez dans leur oraison et dans leurs plus saints exercices. Mais il faut bien se garder de croire qu'ils veuillent alors parler d'aucune impureté vicieuse.

[137] Quand on entend clairement ce que les Mystiques entendent par propriété, on ne peut plus avoir de peine à comprendre ce que veut dire desappropriation. C'est l'operation de la grace qui purifie l'amour et qui le rend desinteressé dans l'exercice de toutes les vertus. C'est par les épreuves que cette desappropriation se fait. Elle y perd, disent les Mystiques, toutes les vertus : mais cette perte n'est qu'apparente et pour un tems borné. Le fonds des vertus, loin de se perdre réellement, ne fait que se perfectionner par le pur amour. L'ame y est dépouillée de toutes les graces sensibles, de tous les goûts, de toutes les facilitez, de toutes les ferveurs qui pour[138] roient la consoler et la rassurer. C'est pourquoi saint Fr. de Sales parle ainsi. Ouy Theotime le même

Am. de D.
L. 3, c. 16.

... les siennes par la sainte indifférence...

[138]... la consoler et la rassurer. Elle perd les actes methodiques ..

Seigneur qui nous fait desirer les vertus en nôtre commencement et qui nous les fait pratiquer en toutes occurrences, c'est lui même qui nous oste l'affection des vertus et de tous les exercices spirituels, afin qu'avec plus de tranquillité, de pureté et de simplicité, nous n'affectionnions rien que le bon plaisir de la divine majesté. Il faut observer que ce grand saint ne dit pas que Dieu oste le fonds des vertus. Il en oste seulement l'affection sensible, la facilité, l'exercice apperçû qui nous tiendroit encore attachez a nôtre consolation en même tems qu'au bon plaisir de Dieu qu'il faut affectionner seul dans les vertus. Alors une ame perd de plus en plus les actes methodiques et excitez avec empressement pour se rendre à soi-même un témoignage intéressé sur sa perfection. Mais elle ne perd ni les actes directs de l'amour, ni l'exercice des vertus distinctes dans le cas du precepte, ni la haine intime du mal, ni la certitude momentanée nécessaire pour la droiture de conscience, ni le desir desinteressé de l'effet des promesses en elle. La seule apparence de son demerite suffit pour faire sa plus rigoureuse épreuve, pour lui ôter tout soutien apperçû, et pour ne laisser aucune ressource à l'interest propre. Pourquoi donc voudroit on y ajouter encore quelque mal réel, comme si [139] Dieu ne pouvoit perfectionner sa creature que par le peché réel ? Au contraire, l'ame pourvû qu'elle soit fidelle dans les épreuves qu'on nomme perte et desapropriation, ne souffre aucune diminution réelle de sa perfection, et ne fait que croître sans cesse dans la vie interieure. Enfin, l'ame qui se purifie dans l'experience de ses fautes quoti-

diennes, en haïssant son imperfection parce qu'elle est contraire à Dieu, aime néanmoins l'abjection qui lui en revient ; parce que cette abjection loin d'être le péché, est, au contraire, l'humiliation qui est la pénitence et le remède du péché même. Ayant detesté l'offense, dit saint Fr. de Sales, embrassez amoureusement l'abjection qui est en vous, etc. Cette ame hait sincèrement toutes ses fautes autant qu'elle aime Dieu, souveraine [140] perfection : mais elle se sert de ses fautes pour s'humilier paisiblement : et, par là, *ses fautes deviennent les fenestres de l'ame par ou la lumière de Dieu entre*, suivant l'expression de Balthazar Alvarez.

Am. de D.
L. 9, c. 7.

Vie du P.
Balthazar d
Alvarez.
c. 13.

Parler ainsi, c'est développer le vrai sens des meilleurs Mystiques. C'est suivre un système simple, qui se réduit uniquement au desintéressement de l'amour autorisé par la tradition de tous les siècles.

XVI. FAUX

La propriété des Mystiques, qui est l'amour intéressé, est une impureté réelle. C'est une souillure de l'ame. Les vertus de cet état ne sont point [141] méritoires, il faut perdre réellement le fonds de ses vertus. Il faut cesser d'en produire les actes mêmes les plus intimes et les plus directs. Il faut perdre réellement la haine du péché, l'amour de Dieu, les vertus distinctes de son état dans le cas du précepte. Il faut perdre réellement la

[139] ... du péché même. Elle ha t...

[140]... l'amour, qui est autorisé...

certitude momentanée nécessaire pour la droiture de la conscience, et le desir même desintéressé de l'effet des promesses en nous. Il faut aimer nôtre abjection, en sorte que nous aimions véritablement nôtre peché même, parce qu'il nous rend abjects et contraires à Dieu. Enfin il faut pour être entièrement pur se dépouiller de ses vertus, et en faire à Dieu un sacrifice desintéressé par [142] des actions volontaires qui violent sa loi et qui soient incompatibles avec ces vertus.

Parler ainsi, c'est faire un peché de l'amour intéressé contre la decision formelle du saint Concile de Trente. En même tems, c'est dépouiller les ames de la robe d'innocence, et éteindre toute grace en elles sous pretexte de les en desapproprier. C'est tourner en mepris toutes les vertus qui sont aimables et nécessaires a cause de leur conformité a l'ordre qui est Dieu même. C'est autoriser le Mystere d'iniquité, et renouveler l'impieté des faux Gnostiques, qui vouloient se purifier par la pratique de l'impureté même, comme nous l'apprenons de saint Clement d'Alexandrie.

[143]

ARTICLE XVII. VRAY

Il y a un tres petit nombre d'ames qui soient dans ces dernieres épreuves, où elles achevent de se purifier de tout interest propre. Le reste des ames, sans passer

[142]... sa loi écrite, et qui ..

... desapproprier. C'est autoriser...

par ces épreuves, ne laisse pas de parvenir a divers degrez de sainteté tres réelle et tres agreable a Dieu. Autrement on reduiroit l'amour interessé à un culte Judaïque ou insuffisant pour la vie éternelle, contre la décision du saint Concile de Trente. Le Directeur ne doit pas se rendre facile pour supposer que les tentations où il voit une ame sont des tentations extraordinaires. On ne [144] sçauroit trop se défier de l'imagination échauffée, et qui exagere tout ce que l'on ressent ou qu'on croit ressentir. Il faut se défier d'un orgueil subtil et presque imperceptible, qui tend toujours à se flatter d'être une ame extraordinairement conduite. Il faut se défier de l'illusion qui se glisse, et qui fait qu'après avoir commencé par l'esprit avec une ferveur sincere, on finit par la chair. Il est donc capital de supposer d'abord, que les tentations d'une ame ne sont que des tentations communes dont le remede est la mortification interieure et exterieure, avec tous les actes de crainte, et toutes les pratiques de l'amour interessé. Il faut même être ferme pour [145] n'admettre rien au delà sans une entiere conviction que ces remedes sont absolument inutiles, et que le seul exercice simple et paisible du pur amour appaise mieux la tentation : c'est en cette occasion que l'illusion et le danger des égarements est extrême. Si un Directeur sans experience ou trop credule suppose qu'une tentation commune est une tentation extraordinaire pour la purification de l'amour, il perd une ame, il la remplit d'elle-même, et il la jette dans une indo-

[144]... conduitte. Enfin il faut...

lence incurable sur le vice où elle ne peut manquer de tomber. Quitter les motifs interessez quand on en a encore besoin, c'est ôter à un enfant le lait de sa nourrice, et le faire mourir cruel[146]lement en le sevrant mal à propos. Souvent les ames qui sont encore tres imparfaites et toutes pleines d'elles mêmes, s'imaginent sur des lectures indiscrettes et disproportionnées à leurs besoins, qu'elles sont dans les plus rigoureuses épreuves du pur amour, pendant qu'elles ne sont que dans des tentations tres naturelles qu'elles s'attirent elles mêmes par une vie lâche, dissipée, et sensuelle. Les épreuves dont nous parlons ici, ne regardent que des ames déjà très avancées dans la mortification exterieure et interieure, qui n'ont rien appris par les lectures prématurées, mais par la seule experience de la conduite de Dieu sur elles, qui ne respirent que candeur et do[147]cilité, qui sont toujourns toutes prestes à croire qu'elles se trompent, et qu'elles doivent rentrer dans la voye commune. Ces ames ne sont mises en paix au milieu de leurs tentations par aucun des remedes ordinaires qui sont les motifs d'un amour interessé, du moins pendant qu'elles sont actuellement attirées par la grace du pur amour. Il est vrai seulement que cette grace aussi bien que l'état pour lequel elle est donnée admet quelques variations sans suite. Mais quand la grace du pur amour agit sur ces ames, il n'y a que la fidelle cooperation à cette

[146]... des ames déjà consommées dans la . .

[147]... pendant qu'elles sont dans la grace du pur amour. Il n'y a que la fidelle cooperation a la grace de ce pur amour qui calme...

grace qui calme leurs tentations, et c'est par là qu'on peut distinguer leurs épreuves des épreuves communes. Les ames qui ne sont pas dans cet état tomberont infailliblement dans des excez horribles, si on veut contre leur besoin les tenir dans les actes simples du pur amour ; et cel[148]les qui ont le veritable attrait du pur amour, ne seront jamais mises en paix par les pratiques ordinaires de l'amour interessé. C'est pour le soulagement de ces ames peinées que nous avons dit dans nôtre 33^e article qu'on peut leur inspirer un consentement a souffrir les tourments eternels au lieu des biens eternels qui leur sont promis ; si on ne va pas jusqu'a inspirer ce consentement, du moins on peut le laisser faire quand on a reconnu que ces ames sont vraiment humbles que leur trouble est invincible par les actes ordinaires, que le cœur en ces ennuis spirituels comme dit saint François de Sales tombe en une certaine impuissance de penser a leur fin et par consequent d'être allegé par l'esperance. C'est ainsi que ce grand saint avoit eu lui-même besoin de ce remede extrême lorsqu'il porta assez longtems une impression de reprobation et une reponse de mort assurée. On voit qu'il fallut selon l'auteur de sa vie, dans les dernieres presses d'un si rude tourment en venir a cette terrible resolution que puisqu'en l'autre vie il devoit être privé pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au moins pendant qu'il vivoit sur la terre faire

[148]. . l'amour interessé Qui est-ce qui a resisté à Dieu, et qui a eu la paix ? Mais pour faire un discernement des ames si delicat et si important, il faut...

tout son possible pour l'aimer de toutes les forces de son ame etc. Cette supposition quoique impossible donna lieu a un acte où le saint homme trouva sa délivrance, puisque comme dit l'auteur de sa vie le demon vaincu par un acte d'amour si desinteressé lui ceda la victoire et lui quitta la place. Voila le fruit de ces terribles resolutions et de ces grands sacrifices. C'est pour un acte d'amour si desinteressé que Dieu jaloux permet ces tentations extrêmes. Le Directeur ne doit pas empescher ce desinterressement d'amour pour lequel il permet le trouble de l'ame. On ne mettra jamais une ame dans une paix solide en lui faisant faire a contretems, certains actes qui ne sont pas ceux que Dieu veut, et qui sont ceux d'amour desinteressé. Qui est ce qui a resisté a Dieu et qui a eu la paix ? Les vies des Saints des derniers siecles sont pleines de semblables sacrifices d'amour, et ces exemples suffisent pour les autoriser, car on ne peut blamer ce qui est canonisé pour ainsi dire par l'Eglise. De plus les anciens Peres que nous connoissons moins en detail ne laissent pas de nous fournir de ces exemples

[148] *copie mss.* . quitta la place. L'auteur de l'imitation de J.-C. nous represente un solitaire qui ne vainquit la tentation de desesper qu'en concluant suivant une inspiration qu'il en eut qu'il falloit faire dans l'incertitude du salut, les memes choses pour Dieu, que si on étoit assuré de la persévérance.

Rodriguez raconte qu'un saint homme ayant l'imagination remplie de ces paroles que le démon y mettoit, jamais tu ne seras sauvé, il répondit ce n'est point à cause de la récompense que je sers Dieu mais c'est à cause de lui-même. Par cette seule réponse, dit Rodrigue-z, il se délivra de la tentation qui le pressoit et rendit le démon confus. Voilà...

admirables. Mais pour faire un discernement des ames humbles et parfaites a qui ce desinterressement de l'amour convient, il faut eprouver les esprits pour savoir s'ils viennent de Dieu et il n'y a que l'esprit de Dieu qui sonde les profondeurs de Dieu.

Parler ainsi, c'est parler avec toute la précaution nécessaire sur une matiere où la précaution ne scauroit être trop grande, et c'est en même tems admettre toutes les maximes des Saints.

XVII. FAUX

L'exercice simple, paisible, [149] et uniforme du pur amour, est le seul remede qu'il faut employer contre toutes les tentations de tous les differens états. On peut supposer que toutes les épreuves tendent à la même fin et ont besoin du même remede. Toutes les pratiques de l'amour intéressé et tous les actes excitez par ce motif, ne font que remplir l'homme d'amour-propre qu'irriter la jalousie de Dieu, et que fortifier la tentation.

Parler ainsi, c'est confondre tout ce que les Saints ont si soigneusement séparé : c'est aimer la seduction et courir après elle : c'est pousser les ames dans le précipice, en leur ôtant toutes les ressources de leur grace presente.

[150]

ARTICLE XVIII. VRAI

La volonté de Dieu est toujours nôtre unique regle, et l'amour se reduit tout entier à une volonté qui ne veut plus que ce que Dieu veut et luy fait vouloir. Mais il y a plusieurs sortes de volontez de Dieu. Il y a la volonté positive exprimée dans l'écriture et dans la tradition qu'on nomme volonté signifiée, parce qu'elle nous est signifiée dans la loi divine. C'est elle qui commande le bien et qui défend le mal. Celle-là est la seule regle invariable de nos volontez et de toutes nos actions volontaires. Il y a une seconde volonté de Dieu, qui se montre à nous par l'inspiration ou attrait de la grace qui est dans tous les justes. Cette volonté de Dieu doit être aussi nôtre regle mais elle est variable, car Dieu peut nous donner un attrait tantost pour une autre tres differente. La règle fixe est dans la volonté écrite. La volonté qui nous vient par l'inspiration de la grace est toujours [151]entierement conforme à la volonté écrite, et il n'est pas permis de croire qu'elle puisse exiger de nous autre chose que l'accomplissement fidelle des preceptes et des conseils renfermez dans la Loy. Il

[150]... positive et écrite, qui commande...

... Il y a une volonté de...

[150-151]... Cette volonté de Dieu doit être toujours supposée entierement...

[151]... dans la Loy. La troisième volonté de Dieu est...

y a une troisième volonté de Dieu qui est une volonté de simple permission. C'est celle qui souffre le péché sans l'approuver. La même volonté qui le permet le condamne. Elle ne le permet pas en le voulant positivement, mais seulement en le laissant faire, et en ne l'empeschant point. Cette volonté de permission n'est jamais nôtre règle. Il seroit impie de vouloir nôtre péché, sous prétexte que Dieu le veut permissivement. 1^o Il est faux que Dieu le veuille. Il est vraisement, [132] qu'il n'a pas une volonté positive de l'empêcher. 2^o Dans le temps même qu'il n'a pas la volonté positive de l'empêcher, il a la volonté actuelle et positive de le condamner et de le punir, comme essentiellement contraire à sa sainteté immuable à laquelle il doit tout. 3^o On ne doit jamais supposer la permission de Dieu pour le péché qu'après qu'on l'a malheureusement consommé, et qu'on ne peut plus empêcher que ce qui est fait ne soit fait. Alors il faut se conformer tout ensemble aux deux volontés de Dieu. Suivant l'une, il faut se condamner, se repentir de son péché detester et punir en soi ce que Dieu y condamne et y veut punir. Suivant l'autre, il faut vouloir la confusion et l'abjection, qui n'est pas le péché, [133] mais au contraire, qui est la penitence et le remède du péché même : parce que cette confusion salutaire et cette abjection qui a toute l'amertume d'une médecine, est un bien réel que Dieu a voulu positivement tirer du péché, quoy qu'il n'ait jamais voulu positive-

... permet pas positivement, ..

[152]... Suivant l'une, il faut condamner et punir ce qu'il condamne et veut punir. Suivant...

ment le peché même. C'est aimer le remede qu'on tire du poison, sans aimer le poison.

Parler ainsi, c'est parler comme tous les Saints, et dans toute l'exactitude du dogme Catholique.

XVIII. FAUX

Il faut se conformer à toutes les volontez de Dieu, et à ses permissions comme à ses [154] autres volontez. Il faut donc permettre en nous le peché quand nous croyons que Dieu le va permettre. Il faut aimer nôtre peché quoique contraire à Dieu à cause de son abjection qui purifie nôtre amour, et qui nous ôte toute prétention et tout merite pour la recompense. Enfin l'attrait ou inspiration de la grace, exige des ames pour les rendre plus desinteressées sur la recompense eternelle, qu'elles violent la Loy écrite.

Parler ainsi, c'est enseigner l'apostasie, et mettre l'abomination de la desolation dans le lieu le plus saint ; ce n'est pas la voix de l'Agneau, mais celle du dragon.

[155]

ARTICLE XIX. VRAY

L'Oraison vocale sans la mentale, c'est a dire sans l'attention de l'esprit et l'affection du cœur, est un culte superstitieux qui n'honore Dieu que des lévres, pendant que le cœur est loin de lui. L'Oraison vocale n'est bonne

et meritoire, qu'autant qu'elle est dirigée et animée par celle du cœur. Il vaudroit mieux reciter peu de paroles avec beaucoup de recueillement et d'amour, que de longues prières avec peu ou point de recueillement, quand elles ne sont point de précepte. Prier sans attention et sans amour, c'est prier comme les Payens, qui s'imaginoient d'être exau[156]ceez à cause de la multitude de leurs paroles. On ne prie qu'autant qu'on desire, et on ne desire qu'autant qu'on aime au moins d'un amour meslé d'intérêt. Il faut néanmoins aimer, respecter et conseiller l'Oraison vocale, parce qu'elle est propre à reveiller les pensées et les affections qu'elle exprime, qu'elle a été enseigné par le Fils de Dieu aux Apôtres mêmes, et qu'elle a été pratiquée par toute l'Eglise dans tous les siècles. Il y auroit de l'impieté à mépriser ce sacrifice de louanges, ce fruit des lèvres qui confessent le nom du Seigneur. L'Oraison vocale peut bien gêner pour un temps les âmes contemplatives qui sont encore dans les commencemens imparfaits de leur contemplation, [157] parce que leur contemplation est plus sensible et affectueuse que pure et tranquille. Elle peut encore être à charge aux âmes qui sont dans les dernières épreuves, parce que tout les trouble en cet état. Mais ces inconveniens ne viennent d'aucune imperfection de l'oraison vocale en elle-même, ils viennent ou de la résistance à un attrait de grace pour le simple recueillement dans des tems où l'on voudroit reciter des prières vocales.

[156]... d'un amour intéressé. Il faut néanmoins respecter .

[157]... en cet état. Mais il ne faut jamais leur donner pour règle, d'abandonner...

qui ne sont pas d'obligation, ou bien ils viennent de l'imperfection de l'ame qui est dans une contemplation encore trop meslée et sensible, ou dans une peine qui vient de ce que son amour n'est pas encore assez pur. Mais il ne faut jamais laisser ces ames abandonner sans permission de l'Eglise et sans une veritable impuissance reconnue par les Superieurs legitimes, aucune priere vocale qui soit d'obligation. Encore même faut-il que ces superieurs ayent les qualitez nécessaires pour discerner cette impuissance ou qu'ils ayent recours a d'autres superieurs d'une plus grande autorité pour decider ces cas si extraordinaires. L'oraison vocale prise avec simplicité et sans scrupule lorsqu'elle est de precepte, peut bien gêner une ame par rapport aux choses que nous venons de marquer : mais elle n'est jamais contraire à la plus haute contemplation. L'experience fait même voir que les ames les plus emi[158]nentes, au milieu de leurs plus sublimes communications, font avec Dieu des colloques familiers, et qu'elles lisent ou recitent à haute voix et dans un espee de transport, certaines paroles enflammées des Apôtres et des Prophetes.

Parler ainsi, c'est expliquer la saine doctrine dans les termes les plus corrects.

XIX. FAUX

L'oraison vocale n'est qu'une pratique grossiere et imparfaite des commençans. Elle est entierement inu-

... par les Superieurs, aucune...

... d'obligation. L'Oraison...

tile aux ames contemplatives. Elles sont dispensées par l'éminence de leur état de la recitation des prieres vocales qui leur sont commandées par l'Eglise, par [159] ce que leur contemplation contient éminemment tout ce que les différentes parties de l'Office Divin renferment de plus édifiant.

Parler ainsi, c'est mépriser la lecture des Livres sacrez : c'est oublier que Jesus Christ nous a enseigné une oraison vocale qui contient la perfection de la contemplation la plus haute : c'est ignorer que la pure contemplation n'est jamais perpetuelle en cette vie, et que dans ses intervalles on peut et on doit reciter facilement l'Office qui est de precepte, et qui par lui même est si propre à nourrir dans les ames l'esprit de contemplation.

[160]

Article XX. VRAI

La lecture ne doit se faire ni par curiosité, ni par le desir de juger de son état ou de se décider soi même sur ses lectures ni par un certain goust de ce qu'on appelle esprit et des choses élevées. Il ne faut lire les livres les plus saints et même l'Écriture, qu'avec dépendance des Pasteurs, ou des Directeurs qui tiennent leurs places. C'est à eux à juger si chaque fidelle est assez préparé si son cœur est assez purifié et assez docile pour chaque lecture différente. Ils doivent discerner l'aliment proportionné à chacun de nous. Rien ne cause tant [161] d'illusion dans la vie interieure que le choix indiscret des

livres. Il vaut mieux lire peu et faire de longues interruptions de recueillement pour laisser l'amour imprimer en nous plus profondément les veritez Chrétiennes. Quand le recueillement nous fait tomber le livre des mains, il n'y a qu'à le laisser tomber sans scrupule. On le reprendra assez dans la suite, et il reviendra à son tour pour renouveler le recueillement.

L'amour quand il enseigne par son onction, surpasse tous les raisonnemens que nous pourrions faire sur les livres. La plus puissante de toutes les persuasions est celle de l'amour. Il faut néanmoins reprendre le livre qui est au dehors, quand [162] le livre interieur cesse d'être ouvert. Autrement l'esprit vuide tomberoit dans une oraison vague et imaginaire, qui seroit une réelle et pernicieuse oisiveté. On negligeroit sa propre instruction sur les veritez necessaires. On abandonneroit la parole de Dieu. On ne poseroit jamais les fondemens solides de la connoissance exacte de la Loi de Dieu, et des mysteres revelés.

Parler ainsi, c'est parler suivant la tradition et l'experience des saintes ames.

XX. FAUX

La lecture, même des livres les plus saints, est inutile à ceux que Dieu enseigne entierement et immediatement par [163] lui même. Il n'est pas necessaire que ces personnes

[162]... on negligeroit la propre...

ayent posé le fondement de l'instruction commune. Elles n'ont qu'à attendre toute lumière de vérité de leur oraison. Pour les lectures, quand on est porté à en faire, on peut choisir sans consulter ses Supérieurs les livres qui traitent des états les plus avancés. On peut lire les livres qui sont ou censurés ou suspects aux Pasteurs.

Parler ainsi, c'est anéantir l'instruction chrétienne qui est l'aliment de la foi. C'est substituer à la pure parole de Dieu une inspiration intérieure qui est fanatique. D'un autre côté, c'est permettre aux âmes de s'empoisonner elles-mêmes par des lectures contagieuses, ou du moins disproportionnées [164] à leurs vrais besoins : c'est leur enseigner la dissimulation et la désobéissance.

Article XXI. VRAI

Il faut distinguer la Méditation de la Contemplation. La Méditation consiste dans des actes discursifs qui sont faciles à distinguer les uns des autres, parce qu'ils sont excités par une espèce de secousse marquée, parce qu'ils sont variés par la diversité des objets auxquels ils s'appliquent, parce qu'ils tirent une conviction sur une vérité de la conviction d'une autre vérité déjà connue, parce qu'ils tirent une affection de plusieurs motifs méthodiquement ras[165]semblez. Enfin parce qu'ils sont faits et répétés avec une réflexion qui laisse après elle des

[165]... des traces distinctes dans le cerveau...

traces distinctes et sensibles dans le cerveau. Cette composition d'actes discursifs et réfléchis est propre à l'exercice de l'amour intéressé, parce que cet amour imparfait qui ne chasse point la crainte a besoin de deux choses. L'une est de rappeler souvent tous les motifs intéressés de crainte et d'espérance. L'autre est, de s'assurer de son operation par des actes bien marquez et bien réfléchis. Ainsi la Meditation discursive est l'exercice convenable à cet amour mélangé d'intérêt. L'amour craintif et intéressé ne pourroit jamais se contenter de faire dans l'oraison des actes simples, sans [166] aucune variété de motifs intéressés. Il ne pourroit jamais se contenter de faire des actes dont il ne se rendroit à lui-même par reflexion aucun témoignage. Au contraire, la Contemplation est selon les Theologiens les plus celebres, et selon les Saints Contemplatifs les plus expérimentez, l'exercice de l'amour parfait.

hom. 17
in Ezech.

Certains fidelles, dit saint Gregoire pape aiment tellement Dieu tout puissant qu'ils sont et parfaits dans les œuvres et suspendus dans la contemplation. Elle consiste dans des actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes, qu'ils n'ont rien de marqué par où l'ame puisse les distinguer. C'est l'oraison parfaite de laquelle parloit saint Antoine, et qui n'est pas apperçûë par le Solitaire même qui la fait quand elle est dans l'exercice de ses actes les plus purs et les plus simples. La contemplation est également autorisée par les anciens Peres, par

[166]... l'amour parfait. Elle consistè..

[166]... la fait. La contemplation...

les Docteurs de l'Ecole, et par les [167] saints Mystiques. Elle est nommée un regard simple et amoureux, pour la distinguer de la Meditation qui est pleine d'actes methodiques et discursifs. Quand l'habitude de la Foi est grande, quand elle est perfectionnée par le pur amour, l'ame qui n'aime plus Dieu que pour lui seul, n'a plus besoin de chercher ni de rassembler des motifs interessez sur chaque vertu pour son propre interest. Le raisonnement ou lieu de l'aider l'embarrasse et la fatigue. Elle ne veut qu'aimer. Elle trouve les motifs de toutes les vertus rassemblez par une vuë toute simple dans l'exercice de l'amour. Il n'y a plus pour elle qu'un seul nécessaire. C'est dans cette pure contemplation qu'on peut dire ce que dit saint François de Sales : *Il faut que l'a* 168] *mour soit bien puissant, puisqu'il se soutient lui seul sans être appuyé d'aucun plaisir, ni d'aucune prétention.*

Amour de Dieu, L. 9, c. 21.

La Meditation effective et discursive, quoique moins parfaite que la pure et directe contemplation, est neanmoins un exercice tres agreable à Dieu et tres nécessaire à la plûpart des bonnes ames. Elle est le fondement ordinaire de la vie interieure, et l'exercice de l'amour pour tous les Justes qui ne sont point encore dans le parfait desinteressement.

Elle a fait dans tous les tems un grand nombre de Saints. Il y auroit une temerité scandaleuse à en detourner les ames sous pretexte de les introduire dans la Contemplation. 169] Il y a même souvent dans la Meditation la plus discursive et encore plus dans l'Oraison affectueuse,

[167]... Elle trouve le motif de toutes les vertus dans l'amour. Il n'y a...

certaines actes paisibles et directs qui sont un mélange de contemplation imparfaite.

Parler ainsi, c'est parler suivant l'esprit de la tradition, et suivant les maximes des Saints les plus éloignez de toute nouveauté, et de toute illusion.

XXI. FAUX

La Meditation n'est qu'une étude seiche et sterile : ses actes discursifs et réfléchis ne sont qu'un travail vain, et qui fatigue l'ame sans la nourrir : ses motifs intéressés ne produisent qu'un exercice d'amour propre. Jamais on n'avance [170] par cette voye. Il faut se hâter d'en dégoûter les bonnes ames, pour les faire passer dans la contemplation où les actes ne sont plus de saison.

Parler ainsi, c'est dégoûter les ames du don de Dieu : c'est tourner en mépris les fondemens de la vie intérieure : c'est vouloir ôter ce que Dieu donne, et vouloir que l'on compte temerairement sur ce qu'il ne lui plaît pas de donner : c'est arracher l'enfant de la mammelle avant qu'il puisse digerer l'aliment solide.

ARTICLE XXII. VRAI

Une ame peut quitter la meditation discursive et entrer dans la contemplation, [171] lorsqu'elle a les trois

marques suivantes : 1^o Quelle ne peut plus tirer de la Meditation la nourriture interieure qu'elle en tiroit auparavant, et qu'au contraire elle n'y fait plus que se distraire, se desseicher, et languir contre son attrait. 2^o Qu'elle ne trouve de facilité, d'occupation et de nourriture interieure, que dans une simple presence de Dieu purement amoureuse, qui la renouvelle pour toutes les vertus de son etat. 3^o Qu'elle n'a ni goût ni pente que pour le recueillement ; en sorte que son Directeur qui l'éprouve la trouve humble, sincere, docile, détachée du monde entier et d'elle-même. Une ame peut par obeissance, avec ces trois marques de vocation, entrer dans l'Oraison contemplative sans tenter Dieu.

Parler ainsi, c'est suivre les anciens Peres, tels que saint Clement d'Alexandrie, saint Grégoire de Naziarze, saint Augustin, saint Gregoire Pape, Cassien, et tous les Ascetes ; saint Bernard, saint Thomas, et toute l'Ecole. C'est parler comme les plus saints Mystiques, qui ont esté le plus opposez à l'illusion.

XXII. FACS

On peut introduire une ame dans la Contemplation, sans attendre ces trois marques. Il suffit que la Contemplation soit plus parfaite que la Meditation, pour devoir préférer l'une à l'autre. C'est amuser les ames, et les faire languir dans une Methode infructueuse, que de ne les mettre pas d'abord dans la liberté du pur amour.

[171] .. 1^o Quelle ne peut plus tirer de la Meditation. .

Parler ainsi, c'est renverser la discipline de l'Eglise : c'est mepriser la Spiritualité des saints Peres : c'est démentir toutes les maximes des plus saints Mystiques : c'est précipiter les ames dans l'erreur.

ARTICLE XXIII. VRAI

La Meditation discursive ne convient pas aux ames que Dieu attire actuellement à la contemplation par les trois marques ci dessus rapportées, et qui ne rentreroient dans les actes discursifs que par scrupule et [174] pour rechercher leur propre interest, contre l'attrait actuel de leur grace.

Parler ainsi, c'est parler comme le bien heureux Jean de la Croix, qui dans ces circonstances précises seulement appelle la Meditation *un moyen bas, et un moyen de bouë*. C'est parler comme tous les Mystiques canonisés ou approuvés par toute l'Eglise après l'examen le plus rigoureux. C'est même se conformer évidemment aux principes d'une exacte Theologie.

Vive
flamme
d'amour
Cant. 3.

XXIII. FAUX

Dés qu'on a commencé à contempler, il ne faut plus revenir jamais à la Meditation ; ce seroit reculer et dé-[175] choir. Il vaut mieux s'exposer à toutes sortes de tentations et à l'oisiveté interieure, que de reprendre les actes discursifs.

Parler ainsi, c'est ignorer que le passage de la Meditation à la Contemplation est celui de l'exercice d'un amour mélangé a l'exercice paisible de l'union divine dans le pur amour : que ce passage est d'ordinaire long, imperceptible, et mélangé de ces deux états ; comme les nuances de couleurs sont un passage insensible d'une couleur à une autre où elles se mêlent toutes deux. C'est contredire tous les bons Mystiques, qui disent avec le Pere Baltazar Alvarez, qu'il faut prendre la rame de la Meditation, quand le vent de la Contemplation n'enfle plus les voiles. C'est priver souvent les ames du seul aliment que Dieu leur laisse.

[176] ARTICLE XXIV. VRAI

Il y a un état de Contemplation si haute et si parfaite qu'il devient habituel, en sorte que quand une ame se met en actuelle oraison, son oraison est contemplative et non discursive. Alors elle n'a plus besoin de revenir à la meditation, ni a ses actes methodiques. Si neanmoins il arrivoit contre le cours ordinaire de la grace, et contre l'experience commune des Saints, que cette contemplation habituelle vint à cesser absolument ; il faudroit toujours à son deffaut substituer les actes de la meditation discursive, parce que l'ame chrétienne ne doit jamais de-

[175]... à la contemplation est celui de l'amour intéressé au pur amour ; que ce passage...

[176]... en sorte que toutes les fois qu'une ame...

meurer réellement dans le vuide et dans l'oisivité. Il faut même [177] me supposer qu'une ame qui décheiroit d'une si haute contemplation, n'en décheiroit d'ordinaire que par quelque infidélité secrette. Car les dons de Dieu sont de sa part sans repentir. Il n'abandonne que ceux dont il est abandonné, et il ne diminuë ses graces, que pour ceux qui diminuent leur cooperation. Il faudrait seulement persuader à cette ame que ce n'est point Dieu qui lui manque, mais que c'est elle qui doit avoir manqué à Dieu. Car encore que la contemplation ne soit qu'un exercice que Dieu peut oster a une ame qui ne lui a point été infidelle, parce qu'il peut la priver de cet exercice sans la priver ni du degré de grace ni de celui d'amour ou elle étoit, il est néanmoins vrai que dans la pratique il faut communément supposer que ces soustractions viennent de quelque petite infidélité secrette, ou de quelque petit refroidissement dans la charité, et il est bon que cette privation serve a rendre plus humble, plus detachée des dons sensibles, et plus dependante de la grace de chaque moment. Une ame de ce degré pourroit aussi être remise dans la Meditation pour un tems par l'ordre d'un Directeur qui voudroit l'éprouver : mais alors elle devroit suivant la regle de la sainte indifference et celle de l'obéissance, être aussi contente de mediter comme les commençants que de con[178]templer comme les Cherubins.

Parler ainsi, c'est suivre l'esprit de l'Eglise, et preve-

[177]... n'en décheiroit que par ..

... manqué à Dieu. Une ame...

... dans la meditation par l'ordre...

nir tous les dangers d'illusion. C'est parler comme les plus grands Saints, dont l'Eglise a pour ainsi dire canonisé les Livres avec les personnes.

XXIV. FAUX

Il vaut mieux demeurer dans une absoluë inaction, que de reprendre le moins parfait pour le plus parfait. L'état habituel de Contemplation est tellement invariable, qu'on ne doit jamais supposer qu'on en puisse déchoir par une infidélité secrète.

Parler ainsi, c'est inspirer aux hommes une assurance téméraire. C'est jeter les ames dans un danger manifeste d'égarement.

[179]

ARTICLE XXV. VRAI

Il y a en cette vie un état habituel, mais non entièrement invariable, où les ames les plus parfaites font presque toutes leurs actions deliberées en presence de Dieu et pour l'amour de lui, suivant les paroles de l'Apôtre : *Que toutes vos actions se fassent en charité ;* et encore : *Soit que vous mangiez, soit que vous beuriez, ou que vous fassiez autre chose, agissez pour la gloire de Dieu.* Ce rapport de toutes nos actions deliberées à

[179]... les plus parfaites font toutes...

nôtre fin unique, est l'oraison perpetuelle recommandée par Jesus-Christ, quand il veut *que nôtre Oraison soit sans défaillance* ; et par saint Paul, [180] quand il dit ; *priez sans intermission*. Mais on ne doit jamais confondre cette Oraison avec la Contemplation pure et directe, ou prise, comme parle saint Thomas, dans *ses actes les plus parfaits*. L'Oraison qui consiste dans le rapport à Dieu de nos actions deliberées, peut estre perpetuelle en un sens, c'est a dire qu'elle peut durer autant que nos actes deliberés. En ce cas elle n'est interrompuë que par le sommeil, et par les autres défaillances de la nature qui font cesser tout acte libre et meritoire. Mais la Contemplation pure et directe n'a pas même cette espece de perpetuité : parce qu'elle est souvent interrompuë par les actes des vertus distinctes qui sont ne[181]cessaires à tous les Chrétiens, et qui ne sont point des actes de pure et directe Contemplation.

Parler ainsi, c'est lever toute équivoque dans une matiere où il est si dangereux d'en faire : c'est empêcher les Mystiques mal instruits des dogmes de la Foi, de représenter leur état comme s'ils n'étoient plus dans le pelerinage de cette vie. Enfin c'est parler comme Cassien, qui dit dans sa premiere Conference, *que la pure Contemplation n'est jamais absolument perpetuelle en cette vie*.

[180]... saint Thomas, dans les actes...

... rapport à Dieu de toutes nos actions...

... sommeil, et les autres...

XXV. FAUX

La Contemplation pure et directe est absolument perpétuelle en certaines ames. Le [182] sommeil même ne l'interrompt pas. Elle consiste dans un acte simple et unique qui est permanent, qui n'a jamais besoin d'être réitéré, et qui subsiste toujours par lui-même, à moins qu'il ne soit révoqué par quelque acte contraire.

Parler ainsi, c'est nier le pèlerinage de cette vie, les défaillances naturelles de l'ame, et l'état du sommeil où les actes ne sont plus ni libres ni méritoires. C'est en même tems dispenser une ame contemplative des actes distincts des vertus nécessaires dans son état, lesquels ne sont point des actes de pure et directe Contemplation. C'est laisser une ame sous prétexte d'un acte permanent dans une oisiveté pernicieuse à l'égard de tous les actes essentiels au Christianisme qui doivent être souvent quoique paisiblement répétés. Enfin, c'est ignorer que tout acte de l'entendement ou de la volonté est essentiellement passager : que pour aimer [183] Dieu pendant dix momens, il faut faire dix actes successifs d'amour, dont l'un n'est point l'autre ; dont l'un pourroit ne suivre jamais l'autre ; dont l'un est tellement passé, qu'il n'en reste rien, quand l'autre qui n'estoit point commence à être. Enfin c'est parler d'une manière aussi extravagante suivant les premiers principes de la Philosophie, que monstrueuse suivant les règles de la Religion.

[182]... et directe contemplative. Enfin,...

ARTICLE XXVI. VRAI

Pendant les intervalles qui interrompent la pure et directe Contemplation, une ame tres parfaite peut exercer les vertus distinctes dans tous ses actes deliberez, avec la mê[184]me paix et la même pureté ou desinterressement d'amour, dont elle contemple pendant que l'attrait de la Contemplation est actuel. Le même exercice d'amour, qui se nomme contemplation ou quietude quand il demeure dans sa generalité et qu'il n'est appliqué à aucune fonction particuliere, devient chaque vertu distincte, suivant qu'il est appliqué aux occasions particulieres : car c'est l'objet, comme par le saint Thomas, qui specifie toutes les vertus. Mais l'amour pur et paisible demeure toujourns le même quant au motif ou à la fin, dans toutes ces differentes specifications.

Parler ainsi, c'est parler comme l'école la plus exacte et la plus precautionnée.

[185]

XXVI. FAUX

La Contemplation pure et directe est sans aucune interruption, en sorte qu'elle ne laisse aucun intervalle à l'exercice des vertus distinctes qui sont necessaires à chaque état. Tous les actes deliberez de la vie du contemplatif regardent les choses divines, qui sont l'objet

précis de la pure Contemplation ; et cet état ne souffre du côté des objets auxquels l'amour est appliqué aucune distinction ou specification des vertus.

Parler ainsi, c'est aneantir toutes les vertus les plus interieures : c'est contredire non seulement toute la Tradition des saints Docteurs, mais en [186] core les Mystiques les plus experimentez ; c'est contredire saint Bernard, sainte Therese, et le bien heureux Jean de la Croix, qui bornent sur leurs experiences particulieres la pure Contemplation à une demie heure, non pour decider absolument qu'elle n'aille jamais un peu plus loin, mais seulement pour faire entendre qu'on doit toujours supposer qu'elle a des bornes.

ARTICLE XXVII. VRAI

La Contemplation pure et directe de Dieu est negative, en ce qu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible, d'aucune idée distincte, et nomnable, comme parle saint Denis : c'est a dire, d'aucune idée limitée et particuliere sur la divinité pour s'y représenter rien de borné, mais qu'elle passe [187] au dessus de tout ce qui est sensible et distinct, c'est a dire comprehensible et limité, pour ne s'arrester qu'à l'idée purement intellectuelle de l'être qui est sans bornes et sans restriction.

[186]... demie heure, pour faire.

... directe est negative...

.. divinité : mais qu'elle ..

[187]... intellectuelle et abstraite de l'être...

Cette idée dont l'objet est très différent de tout ce qui peut être imaginé ou compris, est néanmoins très réelle et très positive. La simplicité de cette idée purement immatérielle et qui n'a point passé par les sens ni par l'imagination n'empêche pas que la Contemplation ne puisse avoir pour objets distincts tous les attributs de Dieu ; car l'essence sans les attributs ne seroit plus l'essence même et l'idée de l'Etre infiniment parfait renferme essentiellement dans sa simplicité les perfec[188]tions infinies de cet Etre. Cette simplicité n'empêche pas que l'ame contemplative ne contemple encore distinctement les trois Personnes divines, parce qu'une idée si simple qu'elle puisse être peut néanmoins représenter divers objets réellement distinguez les uns des autres. Enfin, cette simplicité n'exclut point la vue distincte de l'humanité de Jesus Christ et de tous les Mysteres, parce que la pure Contemplation admet d'autres idées avec celle de la divinité. Elle admet tous les objets que la pure foi nous peut présenter. Elle n'exclut sur les choses divines que les images sensibles, et les opérations discursives. Quoique les actes qui vont directement et immédia[189]tement à Dieu seul soient plus parfaits, si on les prend du côté de l'objet et dans une rigueur philosophique ; ils sont néanmoins aussi parfaits du côté du principe, c'est à dire aussi purs et aussi méritoires, quand ils ont pour objets les objets que Dieu présente, et dont on ne s'occupe que par l'impression de sa grace. En cet état une ame ne considère plus les Mysteres de Jesus Christ par un travail méthodique et sensible de l'imagination pour s'en

... Cette idée quoique très différente de tout...

imprimer des traces dans le cerveau, et pour s'en attendre avec consolation. Elle ne s'en occupe plus par une operation discursive et par un raisonnement suivi, pour tirer des conclusions de chaque Mystere. [190] Mais elle voit d'une vûë simple et amoureuse tous ces divers objets, comme certifiez et rendus presens par la pure Foy.

Ainsi l'ame peut exercer dans la plus haute Contemplation les actes de la foy la plus explicite sans alterer la pureté et la perfection de cet exercice. La Contemplation des Bienheureux dans le ciel étant purement intellectuelle, a pour objets distincts tous ces Mysteres de l'Humanité du Sauveur, dont ils chantent les graces et les victoires. A plus forte raison la Contemplation très imparfaite du pelerinage de cette vie ne peut jamais être alterée par la vûë distincte de tous ces objets.

Parler ainsi, c'est parler comme toute la tradition, et comme les bons Mystiques.

[191]

XXVII. FAUX

La Contemplation pure exclut toute image, c'est a dire, toute idée même purement intellectuelle. L'ame contemplative n'admet aucune idée réelle et positive de Dieu qui le distingue des autres êtres. Elle ne doit voir ni les attributs divins qui le distinguent de toutes les creatures, ni les trois Personnes Divines, de peur d'alterer la sim-

[190]... la plus explicite. La contemplation...
... comme tous les bons mystiques ont voulu parler.

plicité de son regard. Elle doit encore moins s'occuper de l'humanité de Jesus-Christ, puis qu'elle n'est pas la Nature divine ; ni de ses Mysteres, parce qu'ils multiplieroient la Contemplation. Les ames de cet état n'ont plus besoin de penser à [192] Jesus-Christ, qui n'est que la voye pour être unies avec Dieu son Pere, parce qu'elles sont déjà arrivées au terme.

Parler ainsi, c'est ignorer ce que tous les bons Mystiques ont dit de la plus pure Contemplation. C'est aneantir la Foy sans laquelle la Contemplation même est ancantie. C'est faire une Contemplation chimerique qui n'a aucun objet réel, et qui ne peut plus distinguer Dieu du neant. C'est aneantir le Christianisme sous pre-
texte de le purifier. C'est faire une espee de Deïsme qui retombe un moment après dans une espee d'Athéisme, où toute idée réelle de Dieu comme distingué de ses creatures est rejetée. Enfin c'est avancer deux [193] impietez. La premiere est de supposer qu'il y a sur la terre quelque contemplatif qui n'est plus voyageur, et qui n'a plus besoin de la voye, parce qu'il est arrivé au terme. La seconde est d'ignorer que Jesus Christ qui est la voye, n'est pas moins la verité et la vie ; qu'il est autant le consommateur que l'auteur de nôtre salut ; qu'enfin les Anges mêmes dans leur plus sublime Contemplation, ont désiré de voir ses Mysteres, et que les Bienheureux chantent sans cesse le Cantique de l'Agneau en sa presence.

[192] .. la voye pour arriver à Dieu...

.. les bons mystiques mêmes ont voulu dire de la plus...

Les Ames contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jesus Christ en deux temps differens : mais elles ne sont jamais privées pour toujours en cette vie de la vue simple et distincte de Jesus Christ. Premièrement dans la ferveur naissante de leur Contemplation, cet exercice est encore tres imparfait il ne représente Dieu que d'une maniere confuse. L'ame comme absorbée par son goût sensible pour le recueillement, ne peut encore être occupée de vûes distinctes. Ces vûes distinctes lui feroient une especes de distraction dans sa foiblesse, et la rejetteroient dans le raisonnement de la Meditation d'où elle est à peine sortie. Cette impuissance de voir distinctement Jesus Christ n'est pas la perfection, mais au contraire l'imperfection de cet exercice, parce qu'il est alors plus sensible que pur. Secondement une ame perd de vue Jesus Christ dans les dernieres épreuves, parce qu'alors Dieu ôte à l'ame la possession et la connoissance réfléchie de tout ce qui est bon en elle, pour la purifier de tout interest propre. En cet état de trouble et d'obscurcissement involontaire, l'ame ne perd pas plus de vue Jesus-Christ que Dieu. Mais toutes ces pertes ne sont qu'apparentes et passageres ; [196] après quoi Jesus Christ n'est pas moins rendu à l'ame que Dieu même. Hors ces deux cas l'ame la plus élevée peut dans l'actuelle Contemplation être

occupée de Jesus Christ rendu present par la foy ; et dans les intervalles où la pure Contemplation cesse, elle est encore occupée de Jesus-Christ. On trouvera dans la pratique que les ames les plus éminentes dans la Contemplation, sont celles qui sont les plus occupées de lui. Elles lui parlent à toute heure comme l'épouse à l'époux. Souvent elles ne voient plus que lui seul en elles. Elles portent successivement des impressions profondes de tous ses Mysteres et de tous les états de sa vie mortelle. Il est vrai qu'il devient [197] quelque chose de si intime dans leur cœur, qu'elles s'accoutument à le regarder moins comme un objet étranger et extérieur, que comme le principe intérieur de leur vie.

Parler ainsi, c'est reprimer une des plus damnables erreurs. C'est expliquer nettement les expériences et les expressions des Saints dont les ames livrées à l'illusion pourroient abuser.

XXVIII FAUX.

Les ames contemplatives n'ont plus besoin de voir distinctement l'Humanité de Jesus Christ qui n'est que la voie, parce qu'elles arrivées au terme. La chair de Jesus Christ n'est plus un objet digne d'el[198]les, et elles ne le connoissent plus selon la chair, même renduë presente par la pure foy. Elles ne sont non plus occupées de lui

[197]... c'est reprimer la plus damnable de toutes les erreurs...

hors de l'actuelle Contemplation, que dans la pure Contemplation même. Dieu qu'elles possèdent dans sa suprême simplicité leur suffit. Elles ne doivent s'occuper ni des Personnes divines, ni des attributs de la Divinité.

Parler ainsi, c'est ôter la pierre angulaire : c'est arracher aux fidèles la vie éternelle, qui ne consiste qu'à connoître le seul Dieu véritable et Jésus Christ son Fils qu'il a envoyé. C'est être l'Antechrist qui rejette le Verbe fait chair. C'est mériter l'anathème que l'Apôtre prononce contre tous ceux qui n'aimeront pas le Seigneur Jésus.

[199]

ARTICLE XXIX. VRAY

On peut dire que la Contemplation passive est infuse, en ce qu'elle prévient les âmes avec une douceur et une paix encore plus grande, que les autres grâces ne previennent le commun des Justes. C'est une grâce encore plus gratuite que toutes les autres qui sont données pour mériter, parce qu'elle opère dans les âmes le plus pur et le plus parfait amour. Mais la Contemplation passive n'est ni purement infuse, puis qu'elle est libre et méritoire, ni purement gratuite, puis que l'âme y correspond à la grâce. Elle n'est point miraculeuse. [200] puisqu'elle ne consiste suivant le témoignage de tous les Saints que dans une connoissance amoureuse, et que la grâce sans miracle suffit pour la foi la plus vive, et pour l'amour le plus épuré. Enfin cette Contemplation ne

peut être miraculeuse, puis qu'on la suppose dans un état de pure et obscure foi, où le fidelle n'est conduit par aucune autre lumiere que par celle de la simple revelation, et de l'autorité de l'Eglise commune à tous les Justes. Il est vrai que plusieurs Mystiques ont supposé que cette Contemplation étoit miraculeuse, parce qu'on y contemple une verité qui n'a point passé par les sens et par l'imagination. Il est vrai aussi que ces Mystiques ont reconnu un [201] fonds de l'ame qui operoit dans cette Contemplation sans aucune operation distincte des puissances. Mais ces deux choses ne sont venuës que de la Philosophie dont ces Mystiques étoient prevenus. Tout ce grand mystere s'évanouit, dès qu'on suppose avec saint Augustin que nous avons sans miracle des idées intellectuelles qui n'ont point passé par les sens, et quand on suppose d'un autre côté que le fonds de l'ame n'est point réellement distingué de ses puissances. Alors toute la Contemplation passive se reduit à quelque chose de tres simple et qui n'a rien de miraculeux. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples, si directs, si paisibles, et si uniformes, [202] qu'ils ne paroissent plus aux personnes ignorantes qu'un seul acte, ou même qu'ils ne paroissent faire aucun acte, mais un repos de pure union. C'est ce qui fait que saint François de Sales ne veut pas qu'on l'appelle union, de peur d'exprimer un mouvement ou action pour s'unir, mais une simple et pure unité. Delà vient que les uns, comme saint François d'Assise dans son grand Cantique, ont dit qu'ils

[201]... venues que de la Philosophie de l'école, dont ..

[202]... qu'ils ne paroissent plus faire qu'un. .

ne pouvoient plus faire d'actes ; et que d'autres comme Gregoire Lopez ont dit qu'ils faisoient un acte continuel pendant toute leur vie. Les uns et les autres par des expressions qui semblent opposées veulent dire la même chose. Ils ne font plus d'actes empressez et marquez par une [203] secousse inquiète. Ils font des actes si paisibles et si uniformes, que ces actes quoique tres réels, tres successifs, et même interrompus, leur paroissent ou un seul acte sans interruption, ou un repos continuel. Delà vient qu'on a nommé cette Contemplation Oraison de silence ou de quietude. Delà vient enfin qu'on l'a appellé passive. A Dieu ne plaise qu'on la nomme jamais ainsi pour en exclure l'action réelle, positive et meritoire du libre arbitre, ni les actes réels et successifs qu'il faut réitérer à chaque moment. Elle n'est appellée passive, que pour exclure l'activité ou empressement interessé des ames, lors qu'elles veulent encore s'agiter pour sentir et pour voir leur opera[204] tion qui seroit moins marquée si elle étoit plus simple et plus unie. La Contemplation passive n'est que la pure Contemplation : L'active est celle qui est encore meslée d'actes empressez et discursifs. Ainsi, quand la Contemplation a encore un mélange d'empressement interessé qu'on nomme activité, elle est encore active. Quand elle n'a plus qu'un reste de cette activité, elle est entierement passive, c'est a dire paisible et desinteressée dans ses actes. Enfin, plus l'ame est passive à l'égard de Dieu, plus elle est agissante à l'égard de ce qu'elle doit faire ; c'est a dire que plus elle est souple à l'impulsion divine, plus son mouvement est efficace, quoique sans secousses ni agita-

tion.[205] Car il est toujours également vrai que plus l'ame reçoit de Dieu, plus elle doit lui rendre ce qu'elle en a receu. C'est ce flux et reflux continuel dans l'oraison comme dans tous les autres exercices, qui fait tout l'ordre de la grace et toute la fidelité de la creature.

Parler ainsi, c'est aller au devant de toutes les illusions, c'est expliquer à fonds la Contemplation passive qu'on ne peut nier sans une insigne temerité, et qu'on ne pourroit étendre plus loin sans un danger extrême. C'est demesler tout ce que les saints ont dit dans des termes que la subtilité de quelques Theologiens a un peu obscurci.

XXIX. FAUX

La Contemplation passive [206] est purement passive, eu sorte que le libre arbitre n'y coopere plus à la grace par un acte réel et passager. Elle est purement infuse, purement gratuite, et sans merite de la part de l'ame. Elle est miraculeuse, et elle tire pendant qu'elle dure une ame de l'état de pure et obscure Foi. Elle est un saisissement ou ravissement surnaturel et miraculeux qui previent l'ame. Elle est une inspiration extraordinaire qui met une ame hors des regles communes. Elle est une absoluë ligature ou évacuation des puissances, en sorte que l'entendement et la volonté sont alors dans

[205]... flux et reflux qui fait...

[206]. . surnaturel qui previent...

une absoluë impuissance de rien operer, ce qui est sans doute une suspension miraculeuse et extatique. [207]

Parler ainsi, c'est renverser le systeme de pure Foi, qui est celui de tous les bons Mystiques, et sur tout du bien heureux Jean de la Croix. C'est confondre la Contemplation passive qui est libre et meritoire avec des graces purement gratuites qui n'ont rien de commun, et que les saints nous avertissent qui ne doivent jamais nous occuper volontairement. C'est contre dire tous les auteurs, qui mettent cette contemplation dans un regard libre, amoureux, et meritoire ; et par consequent, dans des actes réels mais simples de ces deux puissances. C'est contredire sainte Therese même, qui assure que dans la septième demeure l'ame n'a plus aucun de ces ravissemens qui suspendent [208] contre l'ordre de la nature les operations de l'entendement et de la volonté. C'est contredire tous les grands spirituels qui ont dit que ces suspensions des operations naturelles, loin d'être un état parfait, sont au contraire un signe que la nature n'est pas encore assez purifiée, et que de tels effets cessent à mesure que l'ame est plus purifiée et plus familiarisée avec Dieu dans l'état de pure foi. C'est confondre la peine qu'auroit une ame pure à faire des actes inquiets et réfléchis pour son interest propre contre l'attrait actuel de la grace, avec une impuissance absoluë de faire des actes par un effort, même naturel. Une méprise en cette matiere peut être dans les uns une

Vie de
Greg Lopez
ch. 29.

[208] [l'indication marginale ne figure pas dans la 1^{re} Edit]

source inépuisable [209] d'illusion, ou dans les autres un sujet de scandale tres-malfondé.

ARTICLE XXX. VRAI

L'Etat passif dont tous les saints Mystiques ont tant parlé, n'est passif que comme la Contemplation est passive, c'est à dire qu'il exclut, non les actes paisibles et desinterez, mais seulement l'activité, ou les actes inquiets et empressez pour nôtre interest propre. L'état passif est celui où une ame n'aimant plus Dieu d'un amour mélangé fait d'ordinaire tous ses actes deliberez d'une volonté pleine et efficace, mais tranquille et desinterez. Tantost elle fait les actes simples et indistincts qu'on [210] nomme Quietude ou Contemplation, tantost elle fait les actes distincts des vertus convenables à son état. Mais elle fait les uns et les autres d'une maniere également passive, c'est à dire paisible et desinterez. Cet état est habituel, mais il n'est pas entiere-ment invariable. Car outre que l'ame en peut déchoir absolument, de plus elle y commet des fautes venielles. Si elle y commet des fautes venielles, a plus forte raison elle y est encore libre de rentrer dans les actes qui ont un motif intéressé. A parler en toute rigueur, ces actes interez faits de tems en tems ne detruisent pas l'état habituel de l'amour desinterez, parce qu'ils ne forment point d'habitude contraire. C'est ainsi que la Venerable

[209]... mélangé fait tous ses...

[210]... venielles. Cet état...

Mère de Chantal a fait de tems en tems de tels actes par tendresse de conscience quoique sa grace reconnoë par saint François de Sales la portât au desintressement habituel de l'amour. Cet état passif ne suppose aucune inspiration extraordinaire. Il ne renferme qu'une paix et une souplesse infinie de l'ame pour se laisser mouvoir à toutes les impressions de la grace. Une plume bien seiche et bien legere, comme dit Cassien, est emportée sans resistance par le moindre souffle de vent, et ce [211] souffle la pousse en tous sens avec promptitude ; au lieu que si elle étoit mouillée et appesantie, son propre poids la rendroit moins mobile et moins facile à enlever. L'ame dans l'amour interessé qui est le moins parfait, a encore un reste de crainte interessée qui la rend moins legere, moins souple et moins mobile, quand le souffle de l'esprit interieur la pousse. L'eau qui est agitée ne peut être claire ni recevoir l'image des objets voisins : mais une eau tranquille devient comme la glace pure d'un miroir. Elle reçoit sans alteration toutes les images des divers objets, et elle n'en garde aucune. L'ame pure et paisible est de même. Dieu y imprime son image et celle de [212] tous les objets qu'il veut y imprimer. Tout s'imprime, tout s'efface. Cette ame n'a aucune forme propre, et elle a également toutes celles que la grace lui donne. Elle est, dit Richard de saint Victor, comme un metal fondu par le feu de l'amour. Elle prend et elle quitte toutes les formes qu'il plait à l'ouvrier. Elle coule de tous costez au gré de celui qui

De gradib-
carit in
gradu 29

[212]... lui donne. Il ne lui reste rien, et tout s'efface comme dans l'eau dès que Dieu veut faire .

l'a fonduë. L'homme de ce degré peut dire : Je suis fait tout a tous. Il veut être anathème pour ses freres. Il ne reste rien a cette ame, et tout s'efface en elle comme dans l'eau des que Dieu veut y faire des impressions nouvelles. Il n'y a que le pur amour qui donne cette paix et cette docilité parfaite.

Cet état passif n'est point une contemplation toujours actuelle. La Contemplation qui ne dure que des tems bornez fait seulement partie de cet état habituel. L'amour desinteressé ne doit pas être moins desinteressé, ni par consequent moins paisible dans les actes distincts des vertus que dans les actes indistincts de la pure Contemplation. [213]

Parler ainsi, c'est lever toute équivoque, et admettre un état qui n'est que l'exercice du pur amour si autorisé par toute la Tradition.

XXX. FAUX

L'état passif consiste dans une Contemplation passive qui est perpetuelle, et cette Contemplation passive est une espece d'extase continuelle ou ligature miraculeuse des puissances qui les met dans une impuissance réelle d'operer librement. Parler ainsi, c'est confondre l'état passif avec la Contemplation passive, et c'est encore avoir de la Contemplation passive une tres fausse idée. C'est supposer un état [214] d'extase miraculeuse et perpetuelle qui exclut toute voye de Foi, toute liberté. tout

merite et tout demerite. enfin qui est incompatible avec le pelerinage de cette vie. C'est ignorer les experiences des saints et confondre toutes leurs idées.

ARTICLE XXXI. VRAI

Il y a dans l'état passif une simplicité et une enfance marquée par les Saints : mais les enfans de Dieu qui sont simples à l'égard du bien sont toujours prudents contre le mal. Ils sont sinceres, ingenus, tranquilles, et sans desseins. Ils ne rejettent point la sagesse, mais seulement la proprie[215]té de la sagesse. Ils se desaproprient de leur sagesse comme de toutes leurs autres vertus. Ils usent avec fidelité en chaque moment de toute la lumiere naturelle de la raison et de toute la lumiere surnaturelle de la grace actuelle pour se conduire selon la Loi écrite, et selon les veritables bien-seances. Une ame en cet état n'est sage ni par une recherche empressée de la sagesse, ni par un retour interessé sur soi pour s'assurer qu'elle est sage, et pour jouir de sa sagesse en tant que propre. Mais sans songer à être sage en soi, elle l'est en Dieu en n'admettant volontairement aucun des mouvements précipitez et irreguliers des passions, ou de l'humeur, ou de [216] l'amour propre, et en usant toujours sans propriété de la lumiere tant naturelle que surnaturelle du moment present. Ce moment present a une certaine étendue morale où l'on doit renfermer toutes les choses qui ont un rapport naturel et prochain à l'affaire dont il est actuellement

question. Ainsi à chaque jour suffit son mal, et l'ame laisse le jour de demain prendre soin de lui même, parce que ce jour de demain qui n'est pas encore à elle portera avec lui s'il vient sa grace et sa lumiere qui est le pain quotidien. De telles ames meritent et s'attirent un soin special de la Providence, dans le sein de laquelle elles vivent sans prevoyance éloignée et inquiette [217] comme de petits enfans dans le sein de leur mere. Elles ne se possèdent point comme les Sages qui sont sages en eux mêmes malgré la défense de l'Apostre. Mais elles se laissent posséder, instruire, et mouvoir en toute occasion par la grace actuelle qui leur communique l'esprit de Dieu. Ces ames ne croient point être extraordinairement inspirées. Elles croient au contraire qu'elles peuvent se tromper, et elles ne l'évitent qu'en ne jugeant presque jamais de rien. Elles se laissent corriger et n'ont ni sens ni volonté propre. Tels sont les enfans que Jesus Christ veut qu'on laisse approcher de lui. Ils ont dans la simplicité de la Colombe toute la prudence du Serpent. [218] mais une prudence empruntée qu'ils ne s'approprient non plus que je m'approprie les rayons du Soleil quand je marche à sa lumiere. Tels sont les pauvres d'esprit que Jesus Christ a déclaré bien heureux, et qui se détachent de leurs talents propres comme tous les Chrestiens doivent se détacher de leurs biens temporels. Tels sont les petits auxquels Dieu revele avec complaisance ses Mysteres, pendant qu'il les cache aux Sages et aux prudents.

[216]... la Providence, dans le soin de laquelle...

Parler ainsi, c'est parler suivant l'esprit de l'Évangile et de toute la tradition.

XXXI. FAUX

La raison est une fausse lumière. Il faut agir sans la consulter, fouler aux pieds les bienséances, suivre sans hésitation tous ses premiers mouvemens et les supposer divins. Il faut retrancher non seulement les réflexions inquietes, mais encore toutes les réflexions ; non seulement les prévoyances pressées et éloignées, mais encore toutes les prévoyances. Ce n'est pas assez de n'être point sage en soi même : Il faut s'abandonner jusqu'à ne veiller plus sur soi d'une vigilance simple et paisible, et jusqu'à ne laisser point tomber les mouvemens précipitez de la nature pour ne recevoir que ceux de la grace.

Parler ainsi, c'est croire que la raison qui est le premier des dons de Dieu dans l'ordre de la nature est un mal, et par consequent renouveler l'erreur folle et impie des Manichéens. C'est vouloir changer la perfection en un Fanatisme continuel. C'est vouloir qu'on tente Dieu dans tous les momens de la vie.

ARTICLE XXXII. VRAI

Il y a dans l'état passif une liberté des enfans de Dieu qui n'a aucun rapport au libertinage effrené des enfans

du siècle ni au relâchement des âmes tièdes. Ces âmes simples ne sont plus gênées par les scrupules des âmes qui craignent et qui espèrent pour leur intérêt propre. L'amour pur leur donne une familiarité respectueuse avec Dieu, comme une épouse en a avec son époux. [221] Elles ont une paix et une joie pleine d'innocence. Elles prennent avec simplicité et sans hésitation les soulagemens d'esprit et de corps qui leur sont véritablement nécessaires, comme elles les conseilleroient à leur prochain, mais elles ne le font que par obéissance à leurs supérieurs légitimes. Elles parlent d'elles mêmes sans en juger positivement mais par pure obéissance et pour le vrai besoin suivant que les choses leur paroissent dans le moment même. Elles en parlent alors simplement en bien ou en mal comme elles parleroient d'autrui, sans aucun attachement ni à ce qui leur paroît, ni à la bonne opinion que leurs paroles les plus simples et les plus modestes pourroient donner d'elles, et reconnoissant toujours avec une humble joie [222] que s'il y a quelque bien en elles, il ne vient que de Dieu.

Parler ainsi, c'est rapporter les expériences des Saints sans blesser la règle des mœurs évangéliques.

XXXII. FAUX

La liberté des âmes passives est fondée sur une innocence de desappropriation qui rend pur pour elles tout

[220]... du siècle. Ces âmes...

[221]... leur prochain. Elles parlent...

[222]... c'est oublier qu'il est dit que si la...

ce qu'elles ont inclination de faire, quoiqu'il fût irrégulier et inexcusable en d'autres. Elles n'ont plus de loi, parce que la loi n'est pas établie pour le juste, pourvu qu'il ne s'approprie rien, et qu'il ne fasse rien pour soi-même.

Parler ainsi, c'est oublier que si la loi écrite [223] n'est point pour le Juste, c'est parce qu'une loi intérieure d'amour prévient toujours le précepte extérieur, et que le grand commandement de l'amour contient tous les autres. C'est tourner le Christianisme en abomination, et faire blasphémer le nom de Dieu aux Gentils. C'est livrer les âmes à un esprit de mensonge et de vertige.

ARTICLE XXXIII. VRAI

Il y a dans l'état passif une réunion de toutes les vertus dans l'amour qui n'exclut jamais l'exercice distinct de chaque vertu. C'est la charité, comme dit saint Thomas après saint Augustin, qui est la forme ou le principe de toutes les vertus. Ce qui les distingue ou les spécifie, c'est l'objet particulier, ou formel auquel l'amour s'applique. L'amour qui s'abstient des plaisirs impurs est la chasteté, et ce même amour quand il souffre des maux prend le nom de patience. Cet amour sans sortir de sa simplicité devient tour à tour toutes les vertus différentes : mais il n'en veut aucune en tant que vertu

1^o 2^o q. 62
art. 4
2^o 2^o q. 23,
art. 8.

[223]... l'indication marginale n'est pas dans la 1^{re} Edit.

[224]... objet particulier auquel...

... en tant que vertu, c'est-à-dire

propre, c'est à dire en tant que force, grandeur, beauté, regularité, perfection recherchée pour l'intérêt propre et par une cupidité soumise. Le juste desintéressé n'aime plus les vertus par un motif de cupidité distingué de la charité et soumis à elle; quoique les vertus embellissent et perfectionnent ceux qui les pratiquent, qu'elles soient méritoires, et qu'elles préparent la récompense, ce juste ne les cherche plus d'ordinaire par ce motif intéressé, mais seulement parce qu'elles sont conformes à la perfection de Dieu et à sa volonté. Ces âmes, comme dit saint François de Sales, *se nettoient, purifient et ornent le mieux qu'elles peuvent, non pour être parfaites, non pour se satisfaire, non pour le désir de leur progrès au bien, mais pour obéir à l'époux pour la révérence qu'elles lui portent et pour l'extrême désir qu'elles ont de lui donner du contentement. Mais n'est-ce pas un amour bien pur, bien net et bien simple, puisqu'elles ne se purifient pas pour être pures, elles ne se parent pas pour être belles, ains seulement pour plaire à leur amant, auquel si la laideur étoit aussi agréable ils l'aimeroient autant que la beauté.* A Dieu ne plaise néanmoins que nous imputions à saint François de Sales d'avoir voulu qu'on ne cherche plus les vertus

... perfection. *L'âme desintéressée n'aime plus, comme saint François de Sales l'a remarqué, les vertus, ni parce qu'elles sont belles et pures, ni parce qu'elles sont dignes d'être aimées, ni parce qu'elles embellissent et perfectionnent ceux qui les pratiquent, ni parce qu'elles sont méritoires, ni parce qu'elles préparent la récompense éternelle, mais seulement parce qu'elles sont la volonté de Dieu. L'âme desintéressée, comme ce grand saint disoit de la mère de Chantal, ne se lave...*

a cause de leur perfection prise absolument en elle-même. Cette perfection ainsi considérée est ce qu'il y a de plus pur et de plus divin dans les vertus. C'est leur conformité a l'ordre et a la Sainteté de Dieu. C'est Dieu lui-même dont la perfection reluit dans les actions conformes a sa raison supreme. En ce sens il faut aimer les vertus a cause de ce qu'elles ont de parfait et d'aimable en elles. Les aimer ainsi c'est aimer la vérité et la beauté éternelle, la souveraine sagesse, l'ordre et la perfection de Dieu, c'est aimer Dieu même et Dieu seul dans les vertus ou sa sainteté reluit. Mais les aimer parce qu'elles nous rendent aimables, parfaits, heureux, et dignes de la recompense, c'est un reste d'interest spirituel que saint François de Sales vouloit exclure de l'amour desinteressé des ames parfaittes. C'est pourquoi il disoit parlant pour [225] la mere de Chantal : *Elle ne se lave pas de ses fautes pour être pure, et ne se pare pas des vertus pour être belle, mais pour plaire à son époux, auquel si la laideur eut été aussi agréable, elle l'eut autant aimé que la beauté.* Les Saints n'ont fait ces sortes de suppositions impossibles que pour exprimer plus precisement la pureté du motif qui fait aimer les vertus aux ames parfaittes. Alors on exerce toutes les vertus distinctes sans penser qu'elles sont vertus, c'est a dire ornemens de l'ame, on ne pense en chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut, et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne peut plus être vertueux pour son propre

Vie de
Madame
de Chantal,
p. 426.

[225 .. la beauté. Alors on...

.. vertus, on ne pense...

... vertueux, et qu'on ne...

interest, et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à [226] l'être de la sorte. On peut dire en ce sens que l'ame passive et desinteressée ne veut plus même l'amour à cause qu'il est sa perfection et son bonheur, mais seulement à cause qu'il est ce que Dieu veut de nous et ce qu'il doit vouloir de sa creature. De là vient que saint François de Sales dit que *nous revenons en nous mêmes aimant l'amour au lieu d'aimer le bien aimé*. Ailleurs ce Saint dit que *le desir du salut est bon, mais qu'il est encore plus parfait de ne rien desirer*. Il veut dire qu'il ne faut pas même desirer l'amour de Dieu a cause qu'il est nôtre bien, a moins que ce ne soit par un amour de charité pour nous comme pour le prochain, auquel cas il est sans interest. Mais on attribueroit a saint François de Sales une horrible impiété si on vouloit faire signifier a ses paroles qu'on doit jamais cesser de desirer l'amour de Dieu a cause qu'il est dû a Dieu infiniment parfait et aimable en lui même, et que nous devons trouver dans l'amour de Dieu le plus pur un amour de nous même pour lui qui est de la même pureté. Enfin pour donner à cette verité toute la précision nécessaire, ce Saint dit *qu'il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, [227] et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour*. Cette distinction paroitra subtile à ceux que l'onction n'a

Am. de D.
L. 9, ch. 9.

[226] l'être. On peut...

... même l'amour en tant qu'il...

... seulement en tant qu'il...

... de nous. De là vient...

... l'amour de Dieu en tant qu'il est nôtre bien. En in pour...

point encore enseignez : mais elle est appuyée sur une tradition de Grands saints depuis l'origine de Christianisme, et on ne peut la mépriser, sans mépriser les Saints qui ont mis la perfection dans cette jalousie si délicate de l'amour.

Parler ainsi, c'est repeter ce que les saints Mystiques ont dit après saint Clement et après les Ascetes sur la cessation des vertus, et qui a grand besoin d'être expliqué avec une precaution infinie.

XXXIII. FAUX

Dans l'état passif l'exercice 228] distinct des vertus n'est plus de saison, parce que le pur amour qui les contient toutes eminentement dans sa quietude dispense absolument les ames de leur exercice. Tout desir des vertus même recherchées pour leur conformité a l'ordre qui est Dieu même, et pour l'accomplissement des misericordes de Dieu sur nous est intéressé et par consequent imparfait.

Parler ainsi, c'est contredire l'Évangile : c'est mettre la pierre de scandale dans la voye des enfans de l'Église : c'est leur donner le nom de vivans pendant qu'ils sont morts.

ARTICLE XXXIV. VRAI

La mort spirituelle dont tant de saints mystiques ont parlé et par laquelle ils assurent que s'accomplit parfait-

[227]... une tradition de tous les saints...

[228]... leur exercice.

Parler ainsi,...

tement cette parole de l'apôtre a tous les chrétiens : vous estes morts et vôtre vie est cachée avec J.-C. en Dieu n'est que l'entière purification ou desintressement de l'amour. Alors les [229] inquietudes et les empressemens qui viennent d'un motif intéressé n'affoiblissent plus d'ordinaire l'opération de la grace, et la grace agit d'une manière entièrement libre. La resurrection spirituelle n'est de même dans le degré le plus parfait que l'état habituel du pur amour, auquel on parvient d'ordinaire après les épreuves destinées à le purifier.

Parler ainsi, c'est parler comme tous les plus saints et les plus precautionnez Mystiques.

XXXIV. FAUX

La mort spirituelle est une extinction entière du vieil homme et des dernières étincelles de la concupiscence. Alors on n'a plus besoin de résister même d'une résistance [230] paisible et desintressée à ses mouvemens naturels, ni de cooperer à aucune grace medicinale de Jesus-Christ. La resurrection spirituelle est l'entière consommation de l'homme nouveau dans l'âge et dans la plénitude de l'homme parfait comme au Ciel.

[228]... ont parlé après l'Apôtre qui dit aux Fidèles, *vous êtes morts*) n'est que l'entière...

... de l'amour; en sorte que les inquietudes...

[229]... n'affoiblissent pas l'opération...

... spirituelle n'est que l'état...

Parer ainsi, c'est tomber dans une heresie et dans une impiété qui renverse toutes les mœurs chrestiennes.

ARTICLE XXXV. VRAI

L'état de transformation dont tant de Saints anciens et nouveaux ont si souvent parlé, n'est que l'état le plus passif, c'est-à-dire le plus exempt de toute activité [231] ou inquietude intéressée. L'ame paisible et également souple aux impulsions les plus delicates de la grace ressemble en quelque maniere à un globe sur un plan qui n'a plus de situation propre et naturelle. Il va également en tout sens, et la plus insensible impulsion suffit pour le mouvoir. Ce n'est pas que la concupiscence ne puisse faire sentir a cette ame quelque difficulté et quelque repugnance sensible pour la pratique de la perfection. Mais c'est seulement qu'une ame est alors par le fonds de sa volonté également preste a toutes les diverses choses vertueuses que Dieu peut vouloir d'elle, qu'elle n'est pas plus attachée a l'une qu'a l'autre, et qu'elle ne met point son amour, comme dit saint François de Sales *ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut*. En cet état une ame n'a plus qu'un seul amour, et elle ne sçait plus qu'aimer. Cet amour unique dans sa racine

S. Clement
S. Greg. de
Naz S. Aug.
Cassien, S.
Denys, S.
Anselme,
S. Bernard

[230] L'indication marginale n'est pas dans la 1^{re} Édit.

[231] ... souple à toutes les impulsions

... de la grace, est comme un globe...

... le mouvoir. En cet état...

produit tous les autres dans sa pureté et ils ne sont que les branches de cette tige. L'amour est sa vie, il est comme son être et comme sa substance, parce qu'il est le seul principe de toutes ses affections. De là vient que saint Clement d'Alexandrie dit que la gnose ou parfait amour est la substance vive et permanente du gnostique. Comme cette ame ne se donne aucun mouvement empressé, elle ne fait presque plus de contretiens dans la main de Dieu qui la pousse ainsi elle ne sent plus d'ordinaire qu'un seul mouvement, sçavoir celui qui lui [232] est imprimé, de même qu'une personne poussée par une autre ne sent plus que cette impulsion, quand elle ne la déconcerte point par une agitation à contre tems. Alors l'ame dit avec simplicité après saint Paul : *Je vis, mais ce n'est pas moi, c'est Jesus Christ qui vit en moi.* Elle dit encore avec cet apôtre que *Jesus Christ se manifeste dans la chair mortelle*, comme l'Apôtre veut qu'il se manifeste en nous tous. Alors l'image de Dieu obscurcie et presque effacée en nous par le peché, s'y retrace et y renouvelle une ressemblance qu'on a nommé Transformation. Alors si cette ame parle d'elle par simple conscience, elle dit comme sainte Catherine de Genes *Je ne trouve plus de moi ; il n'y a plus d'autre moi que Dieu.* [233] Si au contraire elle se cherche par reflexion, elle se

... qu'aimer. L'amour est...

... ses affections. Comme cette...

... elle ne fait plus de...

... ainsi elle ne sent plus qu'un seul...

[232]... en moi. *Jésus-Christ se manifeste dans sa chair...*

[233]... qu'on ne doit pas croire que l'ame en dechoie sans...

hait elle même entant qu'elle est quelque chose hors de Dieu ; c'est à dire qu'elle condamne le moi entant qu'il est séparé de la pure impression de l'esprit de grace, comme la même Sainte le faisoit avec horreur. Cet état n'est ni fixe ni invariable. Il est vrai seulement qu'un ne doit pas supposer que l'ame déchoie du degré de son amour sans aucune infidélité, parce que les dons de Dieu sont sans repentir, et que les ames fidelles a leur grace n'en souffriront point de diminution. Mais enfin la moindre hesitation dans cette voye sublime de pure foi ou la plus subtile complaisance peuvent rendre par leurs suites une ame peu a peu indigned'une grace si éminente.

Parler ainsi, c'est admettre [234] des termes consacrez par l'écriture et par la Tradition. C'est suivre divers anciens Peres qui ont dit que l'ame pure étoit transformée et déifiée. C'est expliquer les expressions des saints les plus autorisez. C'est conserver dans son integrité le dogme de la Foy.

XXXV. FAUX

La Transformation est une deïfication de l'ame réelle et par nature, ou une union hypostatique, ou une conformité à Dieu qui est inalterable, et qui dispense l'ame de veiller sur le *moi* parce qu'il n'y a plus en elle d'autre moi que Dieu.

... hesitation ou la plus...

.. rendre une ame indigne..

[234].. le *moi*, sous pretexte qu'il...

Parler ainsi, c'est proferer des blasphemes horribles : c'est [235] vouloir transformer Satan en Ange de lumiere.

ARTICLE XXXVI. VRAI

Les ames transformées n'ont d'ordinaire plus besoin de certains arrangemens, soit pour les temps soit pour les lieux, ni de formules expresses, ni de pratiques recherchées methodiquement pour leurs exercices interieurs. La grande habitude de leur union familiere avec Dieu leur donne une facilité et une simplicité d'union amoureuse qui est incomprehensible aux ames d'un état inférieur, et cet exemple seroit tres perniciosus pour toutes ces autres ames moins avancées qui ont encore [236] besoin de pratiques réglées pour se soutenir. Les ames transformées doivent toujourns, quoique sans regle gênante, produire avec simplicité, tantôt des actes indistincts de la Quietude ou pure Contemplation, tantost les actes distincts, mais paisibles et desinterressez de toutes les vertus convenables à leur état.

Parler ainsi, c'est expliquer correctement les expressions des bons Mystiques.

XXXVI. FAUX

Les ames transformées n'ont plus besoin d'exercer les vertus, pas même dans les cas précis de precepte ou de

[236]... d'exercer les vertus dans les cas...

conseil. Hors de ces temps, elles peuvent être dans un vuide absolu et une [237] inaction interieure. Elles n'ont qu'à suivre sans attention leurs goûts, leurs inclinations, leur pente, leurs premiers mouvemens naturels. La concupiscence est éteinte en elles, ou bien elle y est dans une suspension si insensible, qu'on ne doit plus croire qu'elle puisse se réveiller jamais tout à coup.

Parler ainsi, c'est induire les ames dans la tentation, c'est les remplir d'un orgueil funeste, c'est enseigner la doctrine des demons, c'est oublier que la concupiscence est toujours ou agissante, ou rallentie, ou suspenduë, mais prête à se reveiller soudainement dans nôtre corps qui est celui du peché.

[238]

ARTICLE XXXVII. VRAI

Les ames les plus transformées ont toujours le libre arbitre pour pouvoir pecher, comme le premier Ange et le premier homme. Elles ont de plus le fonds de la concupiscence, quoique les effets sensibles puissent en être suspendus ou rallentis par la grace medicinale. Ces ames peuvent pecher mortellement et s'égarer d'une maniere sensible. Elles commettent même des pechez veniels pour lesquels elles disent chaque jour unanimement avec toute l'Eglise : *Remettez nous nos offenses, etc.* La moindre hesitation dans la Foi, ou le moindre re[239]

[238] [239]. . le moindre retour interessé sur elles-memes pourroient faire tarir leur grace. Elles...

tour sur elles mêmes par résistance a l'attrait interieur quand il les porte actuellement a s'oublier, pourroient par leurs suittes faire tarir la grace dont elles sont remplies. Elles doivent à la jalousie du pur amour d'éviter les plus legeres fautes, comme le commun des Justes évite les grands pechez. Leur vigilance, quoique simple et paisible, doit être d'autant plus penetrante que le pur amour dans sa jalousie est bien plus clairvoiant que l'amour intéressé avec toutes ses inquietudes. Ces ames ne doivent jamais ni se juger elles mêmes ni s'excuser, si ce n'est par obeissance et pour lever quelque scandale, ni se justifier en elles mêmes par un témoignage délibéré et réfléchi, quoique le fond intime de leur conscience ne leur reproche rien. Elles doivent se laisser juger par leurs Superieurs, et leur obeïr aveuglément en tout.

Parler ainsi, c'est parler suivant les vrais principes de tous les plus saints Mystiques, et sans blesser la Tradition.

XXXVII. FAUX

Les ames transformées ne sont plus libres pour pecher : elles n'ont plus de concupiscence : tout est en elles mouvement de grace et inspiration extraordinaire. Elles ne peuvent plus prier avec l'Eglise en disant chaque jour : *Remettez-nous nos offenses, etc.*

Parler ainsi, c'est tomber dans l'erreur des faux Gnos-

tiques renouvelée par les Beguards condamnez au Concile de Vienne, et par les Illuminez [241] d'Andalousie dans le siecle passé.

ARTICLE XXVIII. VRAI

Les Ames transformées peuvent utilement, et elles doivent même dans la discipline presente, confesser leurs fautes venielles qu'elles aperçoivent. En se confessant elles doivent détester leurs fautes avec douleur, quoique cette douleur ne soit pas toujours sensible. Elles doivent se condamner, et desirer la remission de leurs pechez, non par un motif interessé et pour donner un soulagement a la cupidité soumise par la purification et par la delivrance, mais pour obtenir le pardon comme une chose que Dieu veut et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire. Quoiqu'une ame desinteressée *ne se lave plus de ses fautes pour être pure*, comme nous l'avons vû dans saint [242] François de Sales, et qu'elle aimât autant la laideur que la beauté si elle étoit aussi agreable à l'époux, elle sçait néanmoins que la pureté et la beauté sont ce que l'époux veut et qu'il ne peut jamais vouloir que cette beauté des vertus qui est une image de sa beauté suprême. Ainsi elle aime uniquement pour son

[241]... detester leurs fautes, se condamner,...

.. de leurs pechez, non comme leur propre purification et de-
livrance, mais comme chose que Dieu...

[242]... ce que l'époux veut. Ainsi elle...

bon plaisir la pureté et la beauté, et elle rejette avec horreur la laideur qu'il rejette. Quand une ame est véritablement et actuellement dans le pur amour, on ne doit pas craindre que dans l'actuelle confession de son péché, elle ne soit dans l'actuelle condamnation detestation douleur et repentir de ce qu'elle a commis contre le bien aimé, et par conséquent dans la plus formelle, la plus pure et la plus efficace contrition, quoiqu'elle n'en produise pas toujours des actes sensibles avec une forme [243] le expresse et réfléchie. Si les fautes venielles sont effacées par la simple recitation de l'Oraison Dominicale, comme saint Augustin nous l'assure pour le commun des Justes imparfaits, à plus forte raison elles sont effacées de même dans les ames transformées par l'exercice du plus pur amour. Il est vrai qu'on n'est pas obligé de rendre les Confessions toujours également fréquentes, lors que le Directeur éclairé a sujet de craindre qu'elles jettent dans le scrupule, ou qu'elles se tournent en pure habitude, ou qu'elles deviennent une décharge de cœur, et un soulagement pour l'amour propre plus contristé de ne se voir point entièrement parfait, que [244] fidelle à vouloir se faire violence pour se corriger ; ou parce que ces fréquentes Confessions troublent trop certaines ames et les occupent trop de leur état dans quelques peines passageres ; ou parce qu'elles ne voient en elle aucune faute volontaire commise depuis la dernière Confession, qui paroisse au Confesseur une matiere suffisante d'absolution sacramentelle, après qu'elles se sont mises à ses

... condamnation de ce qu'elle ..

[243]... effacées en un instant par la...

pieds pour se soumettre ingenuement à la puissance et au jugement de l'Eglise.

Parler ainsi, c'est parler un langage conforme aux expériences des Saints, et aux besoins de plusieurs âmes, sans blesser les principes de la Tradition.

243 |

XXXVIII. FAUX

La Confession est un remède qui ne convient qu'aux âmes imparfaites, et auquel les âmes avancées ne doivent avoir recours que pour la forme et de peur de scandaliser le public ; ou bien elles ne commettent jamais des fautes qui méritent l'absolution ou bien elles ne doivent point être vigilantes même de la vigilance paisible et désintéressée de l'amour pur et jaloux pour appercevoir tout ce qui peut contrister le saint Esprit en elles ; ou bien elles ne sont plus obligées à la contrition, qui n'est autre chose que l'amour jaloux qui hait d'une parfaite haine tout ce qui est con[246]traire au bon plaisir du bien aimé ; ou bien elles croiroient commettre une infidélité contre le désintéressement de l'amour et contre le parfait abandon, si elles demandoient de cœur en même tems que de bouche la remission de leurs péchez que Dieu veut néanmoins qu'elles desirent.

Parler ainsi, c'est anéantir pour ces âmes le véritable exercice du pur amour du souverain bien qui doit être en cette occasion l'actuelle condamnation du souverain

[245]... vigilantes de la vigilance...

mal ; c'est éloigner les ames des Sacrements et de la discipline de l'Eglise par une presumption temeraire et scandaleuse. C'est leur inspirer l'orgueil des Pharisiens : C'est du moins leur apprendre à se confesser sans [247] vigilance, sans attention, sans sincerité de cœur, lorsqu'elles demandent de bouche la remission de leurs fautes : C'est introduire dans l'Eglise une hypocrisie qui rend l'illusion incurable.

ARTICLE XXXIX. VRAI

Les ames dans le premier attrait sensible qui les fait passer à la Contemplation ont quelquefois une Oraison qui paroît disproportionnée avec quelques imperfections grossières qui leur restent encore, et cette disproportion fait juger à quelques Directeurs qui n'ont pas assez d'experience, que leur Oraison est fausse et pleine d'illusion, comme sainte The[248]rese assure que cela lui est arrivé. Les ames exercées par les épreuves extraordinaires y montrent quelquefois pour des occasions passageres un esprit irregulier affoibli par l'excez de la peine, et une patience presque épuisée, comme Job parut imparfait et impatient aux yeux de ses amis. Dieu laisse quelquefois aux ames même qu'on nomme transformées, malgré la pureté de leur amour, certaines imperfections qui sont plus de l'infirmité du naturel que de la volonté,

[247]... disproportionnée avec quelques defauts grossiers qui...

[248]... Dieu laisse souvent aux ames...

et qui sont suivant la pensée de saint Gregoire Pape, le contrepoids de leur Contemplation, comme l'aiguillon de la chair étoit dans l'Apostre l'Ange de Satan pour l'empêcher de s'enorgueillir de la grandeur de ses revelations. Enfin ces imperfections qui ne sont aucun violement de la Loi, sont laissées dans une ame, afin qu'on y voye des marques du grand ouvrage que la Grace a eu besoin de faire en elle. Ces infirmités servent à la rabaisser à ses propres yeux, et à tenir les dons de Dieu sous un voile d'infirmité qui exerce la Foi de cette ame et des Justes qui la connoissent. Quelquefois même elles servent à lui attirer du mépris et des croix, ou pour la rendre plus docile à ses Superieurs, ou pour lui ôter la consolation d'être approuvée et assurée dans sa voye, comme cela est arrivé à sainte Therese avec des peines incroyables ; enfin pour [250] cacher le secret de l'Epoux et de l'Epouse aux Sages et aux prudens du siecle.

Parler ainsi, c'est parler conformément aux experiences des Saints sans blesser la regle Evangelique, parce que les Directeurs qui ont l'experience et l'esprit de grace ne laisseront pas de pouvoir juger de l'arbre par les fruits, qui sont la sincerité, la docilité, et le détachement de l'ame dans les occasions principales avec l'exercice réel de toutes les vertus convenables a son état. De plus il y aura toujours d'autres signes certains que l'Onction de l'Esprit de Dieu donnera suffi-

[250]... occasions principales. De plus il y aura toujours d'autres signes que...

samment pour se faire sentir, si on examine patiemment de près l'état de chaque ame en particulier.

[251]

XXXIX. FAUX

On peut regarder une ame comme contemplative, et même comme transformée. quoiqu'on la trouve pendant des tems considerables negligente sur son instruction des principes de la Religion, inappliquée à ses devoirs dissipée, sensible, et immortifiée, toujourns preste à s'excuser sur ses défauts, indocile, hautaine ou artificieuse.

Parler ainsi. c'est autoriser dans l'état le plus parfait les plus dangereuses imperfections : c'est couvrir du nom d'états extraordinaires les défauts les plus incompatibles avec une veritable pieté : c'est approuver les illusions [252] les plus grossières : c'est renverser les regles par lesquelles on peut éprouver les esprits pour sçavoir s'ils viennent de Dieu : C'est appeler le mal bien, et encourir la malediction de l'Ecriture.

ARTICLE XL. VRAY

L'ame transformée est unie à Dieu sans milieu en trois manieres : 1° En ce qu'elle aime Dieu pour lui seul sans aucun milieu de motif intéressé. 2° Qu'elle le contemple sans image sensible ni operation discursive. 3° Qu'elle

... de chaque ame.

accomplit ses preceptes et ses conseils sans un certain arrangement des formules pour s'en rendre un témoignage intéressé.

[253] Parler ainsi, c'est dire ce que les saints mystiques ont voulu dire quand ils ont exclus de cet état les pratiques de vertu, et c'est une explication qui ne blesse en rien la tradition universelle.

XL. FAUX

L'Âme transformée est unie à Dieu sans aucun milieu ni du voile de la Foi, ni de la grace medicinale de Jesus-Christ toujours nécessaire, ni de la Meditation de Jesus-Christ, par lequel seul on peut en tout état aller au Pere, et l'infirmité de la chair n'empesche point cette union.

Parler ainsi, c'est renouveler l'Heresie des Beguards condamnez au Concile de Vienne.

[254] ARTICLE XLI. VRAI

Saint Bernard assure que l'épouse est par la pureté de son amour au-dessus même des enfans, quoique les enfans soient sans interest. Les plus saints contemplatifs des derniers siecles ont suivi cette idée, ils ont ap-

[253] .. de la Foi, ni de l'infirmité de la chair malade depuis la chute d'Adam, ni de la grace...

... au Pere.

Parler ainsi...

[254] Article XLI. Vrai.

Les nopces spirituelles unissent...

pellé nopces spirituelles cette union intime de l'ame epouse avec l'époux bien aimé. Sainte Thérèse, le bienheureux Jean de la Croix et beaucoup d'autres, ont parlé d'un état si sublime. Suivant leur langage, ces nopces mysterieuses unissent immédiatement l'Epouse à l'Epoux d'essence à essence, ou de substance à substance, c'est a dire, pour parler correctement, de volonté à volonté, par cet amour tout pur que nous avons expliqué tant de fois. Alors Dieu et l'ame ne sont plus qu'un même esprit, comme l'Epoux et l'Epouse dans le mariage ne sont plus qu'une même chair. Celui qui adhere à Dieu est fait un même esprit avec lui par une entiere conformité de volonté que la grace opere. L'ame y est dans un rassasiement et une joye du saint Esprit qui n'est qu'un germe de [255] la beatitude celeste. Elle est dans une pureté entiere, c'est à dire sans aucune souillure de peché (excepté les pechez quotidiens que l'exercice de l'amour peut effacer aussi tost) et, par conséquent elle peut, sans passer par le Purgatoire entrer dans le Ciel où il n'entre rien de souillé ; car la concupiscence qui demeure toujours en cette vie n'est point incompatible avec cette entiere pureté, puisqu'elle n'est point un peché ni une souillure de l'ame. Mais cette ame n'a pas l'integrité originelle, parce qu'elle n'est exempte ni des fautes quotidiennes, ni de la concupiscence, qui sont incompatibles avec cette integrité.

Parler ainsi, c'est parler a [256] vec le sel de la sagesse qui doit assaisonner toutes nos paroles.

... c'est-à-dire de volonté...

ARTICLE XLI. FAUX

L'ame en cet état a l'intégrité originelle ; elle voit Dieu face à face ; elle jouit pleinement de lui comme les bienheureux.

Parler ainsi, c'est tomber dans la même herésie des Beguards.

ARTICLE XLII. VRAI

L'union nommée par les Mystiques essentielle ou substantielle consiste dans un amour simple, desintéressé, qui remplit toutes les affections de toute l'ame, et qui [257] s'exerce par des actes si paisibles et si uniformes qu'ils paroissent comme un seul, quoique ce soit plusieurs actes très réellement distinguez et que les personnes éclairées peuvent discerner sans peine. Divers Mystiques ont nommé ces actes essentiels ou substantiels, pour les distinguer des actes empressez, inégaux, et faits comme par secousses de l'amour qui est encore mélangé et intéressé.

Parler ainsi, c'est expliquer le vrai sens des Mystiques.

ARTICLE XLII. FAUX

Cette union devient réellement essentielle entre Dieu et l'ame, en sorte que rien ne peut plus ni la rompre ni

[257] .. réellement distinguez. Divers...

l'alterer. Cet acte substantiel est permanent et indivisible comme la [258] substance de l'ame même.

Parler ainsi, c'est enseigner une extravagance autant contraire à toute philosophie qu'à la Foi, et à la pratique veritable de la Pieté.

ARTICLE XLIII. VRAI

Dieu qui se cache aux grands et aux sages, se revele et se communique aux petits et aux simples. L'ame transformée est l'homme spirituel, dont parle saint Paul, c'est a dire l'homme parfaitement agi et conduit par l'esprit de grace dans la voye de pure Foi. Cet ame a souvent par la grace et par l'experience pour toutes les choses de simple pratique dans les épreuves et dans [259] l'exercice du pur amour, une lumiere que les scavans n'ont pas quand ils ont plus de science et de sagesse humaine que d'experience et de pure grace. C'est d'une ame elevée a cet etat que saint Clement dit que l'homme divinisé jusqu'a l'apathie n'ayant plus de souillure devient unique. Ailleurs, il dit que c'est un Dieu conversant dans la Chair. Celui, dit-il encore, qui abandonne son ame a la vérité devient en quelque maniere Dieu d'homme qu'il etoit.

Ce sont ces ames que saint Augustin appelle le Ciel

[258]... c'est-à-dire l'homme agi et..

[259]... pure grace. Elle doit néanmoins se soumettre...

des cieux en comparaison desquelles les âmes communes ne sont que la terre. Dieu, dit-il, les a tellement élevées qu'elles ne sont plus capables d'être enseignées que de Dieu seul. *Cœlum cœli domino qui erexit et stabilavit quorundam sanctorum mentes in tantum ut nulli hominum sed ipsi soli deo suo dociles fierent.* Serm. in ps.
L'âme la plus parfaite, quoiqu'elle ait plus d'expérience que certains hommes savants doit néanmoins se soumettre de cœur aussi bien que de bouche, non seulement à toutes les décisions de l'Eglise, mais encore à la conduite des Pasteurs, parce qu'ils ont une grâce spéciale pour conduire sans exception toutes les brebis du troupeau.

Parler ainsi, c'est dire la vérité avec exactitude.

ARTICLE XLIII. FAUX

L'âme transformée est l'homme spirituel de saint Paul, en sorte qu'elle peut juger de toutes les vérités de la Religion, 260 et n'être jugée de personne. Elle est la semence de Dieu qui ne peut pecher. L'onction lui enseigne tout: en sorte qu'elle n'a besoin d'être instruite par aucune personne, ni de se soumettre à ses Supérieurs.

Parler ainsi, c'est abuser des passages de l'Ecriture et les tourner à sa propre perte. C'est ignorer que l'onction qui enseigne tout n'enseigne rien tant que l'obéissance, et qu'elle ne suggère toute vérité de Foi et de pratique, qu'en inspirant l'humble docilité aux Ministres

[259]... vérité avec certitude.

de l'Eglise. En un mot, c'est établir au milieu de l'Eglise une secte damnable d'indépendants et de fanatiques.

[261]

ARTICLE XLIV. VRAI

Les Pasteurs et les Saints de tous les tems ont eu une espece d'oéconomie et de secret pour ne parler des épreuves rigoureuses et de l'exercice le plus sublime du pur amour qu'aux ames à qui Dieu en donnoit déjà l'attrait ou la lumiere. Quoique cette doctrine fût la pure et simple perfection de l'Évangile marquée dans toute la Tradition, les anciens Pasteurs ne proposoient d'ordinaire au commun des justes que les pratiques de l'amour moins desintéressé proportionnées à leur grace, donnant ainsi le lait aux enfans et le pain aux ames fortes.

[262] Parler ainsi, c'est dire ce qui est constant par saint Clément, par Cassien et plusieurs autres saints Auteurs anciens et nouveaux.

XLIV. FAUX

Il y a eu parmi les Contemplatifs de tous les siècles une tradition secrète et inconnüe au corps même de toute l'Eglise. Cette tradition renfermoit des dogmes cachez au delà des verités de la tradition universelle ; ou bien ces dogmes étoient contraires à ceux de la Foi

[261]... pratiques de l'amour intéressé...

commune, et ils exemptoient les ames d'exercer tous les actes de foi explicite et de vertus distinctes, qui ne sont pas moins essentielles dans la voie de pur amour. [263] que dans celle de l'amour moins desinteressé.

Parler ainsi, c'est aneantir la tradition en la multipliant. C'est faire une secte d'hypocrites cachez dans le sein de l'Eglise, sans qu'elle puisse jamais les découvrir ni s'en délivrer. C'est renouveler le secret impie des Gnostiques et des Manichéens. C'est sapper tous les fondemens de la Foy et des mœurs.

ARTICLE XLV. VRAI

Toutes les voyes interieures les plus éminentes, loin d'être au dessus d'un état habituel de pur amour, ne sont que le chemin pour arriver à ce terme de toute perfection. [264] Tous les degrez inferieurs ne sont point encore ce veritable état. Le dernier degré nommé par les Mystiques transformation ou union essentielle et sans milieu, n'est que la simple réalité de cet amour sans interest propre ou sans cupidité soumise. Cet état est le plus assuré quand il est le plus veritable, parce qu'il est le plus volontaire et le plus meritoire de tous les états de justice chretienne etant de pur amour, et parce qu'il est celui qui donne tout à Dieu en ne laissant rien à la creature. Au contraire quand il est faux et imaginaire, c'est

[263]. . celle de l'amour intéressé...

[264]... amour sans interest propre. Cet état ..

... justice chretienne, et parce...

le comble de l'illusion. Le voyageur après beaucoup de fatigues, de dangers, et de souffrances en arrivant sur le sommet d'une montagne, aperçoit de loin la ville qui est [265] sa patrie, et c'est le terme de son voyage et de toutes ses peines : d'abord il est saisi de joye, il croit déjà être aux portes de cette ville, et qui ne lui reste plus qu'un chemin court et tout uni : mais à mesure qu'il s'avance, il trouve des longueurs et des difficultez qu'avoit pas prévù dans ce premier coup d'œil. Il faut qu'il descende par des precipices dans des vallées profondes où il perd de vûë cette ville qu'il croyoit presque toucher. Il faut qu'il remonte souvent en grim pant au travers des rochers escarpez. Ce n'est que par tant de peines et de dangers qu'il arrive enfin dans cette ville qu'il avoit cru d'abord si proche de lui, et à plein pied. Il en est de même [266] de l'amour entierement desinteressé. Le premier coup d'œil le découvre dans une merveilleuse perspective. On croit le tenir. On s'imagine déjà y être établi. Du moins on ne voit entre soi et lui qu'un espace court et uni. Mais plus on avance vers lui, plus on éprouve que le chemin en est long et penible. Rien n'est si dangereux que de se flatter de cette belle idée, et de se croire dans la pratique où l'on n'est point : tel qui admet dans la speculation est amour, fremiroit jusques dans la moëlle des os, si Dieu le mettoit dans les épreuves par lesquelles cet amour se purifie et se realise dans les ames. Enfin il faut bien se garder de croire qu'on en a la réalité aussi tost qu'on en a [267] la lumiere et l'attrait. Toute ame qui ose

[265]... dans des profondes vallées où...

presumer par une décision réfléchie d'y être parvenuë, montre par sa presumption combien elle en est éloignée. Le tres petit nombre de celles qui y sont, ne savent si elles y sont toutes les fois qu'elles réfléchissent sur elles mêmes : Elles sont prestes à croire qu'elles n'y sont pas, quand leurs Superieurs le leur declarent : Elles parlent avec desinterressement et sans reflexion d'elles mêmes comme d'autrui, elles ne le font que par necessité avec simplicité, et sans complaisance par pure obeissance a leurs superieurs, sans juger ni raisonner jamais volontairement de leur état. Enfin quoiqu'il soit vrai de dire que nul homme ne peut marquer des bornes precises aux operations de [268] Dieu dans les ames, et qu'il n'y a que l'esprit de Dieu qui puisse sonder les profondeurs de cet esprit même : il est neanmoins vrai de dire que nulle perfection interieure ne dispense les Chrétiens des actes réels qui sont essentiels pour l'accomplissement de toute la Loi, et que toute perfection se reduit à cet état habituel et non invariable d'amour pur et unique qui fait dans ces ames avec une paix desinteressée tout ce que l'amour meslangé de cupidité soumise fait dans les autres avec quelque reste d'empressement interessé. En un mot il n'y a que l'interest propre qui ne peut et qui ne doit plus se trouver dans l'exercice de l'amour desinteressé ; mais tout le reste y est encore plus abondamment que dans [269] le commun des Justes.

[267]... comme d'autrui, et agissent avec simplicité par pure obeissance selon le vrai besoin, sans juger...

[268]... état habituel d'amour pur

... l'amour meslangé fait...

Parler avec cette précaution, c'est demeurer dans les bornes posées par nos Peres : c'est suivre religieusement la Tradition ; c'est rapporter sans aucun mélange de nouveauté les experiences des Saints, et le langage qu'ils ont tenu en parlant quelquefois d'eux mêmes avec simplicité et pure obéissance.

XLV. FAUX

Les Ames transformées peuvent se juger et juger les autres ou s'assurer de leurs dons interieurs, sans dépendance des Ministres de l'Eglise ou bien diriger sans caractere sans vocation extraordinaire et même avec des marques [270] de vocation extraordinaire, contre l'autorité expresse des Pasteurs.

Parler ainsi, c'est enseigner une nouveauté profane, et attaquer le plus essentiel des articles de la Foi Catholique, qui est celui de l'entiere subordination des Fideles au corps des Pasteurs, auxquels Jesus Christ a dit : *Qui vous écoute, m'écoute.*

CONCLUSION DE TOUS CES ARTICLES

Le principe de la sainte indifférence n'est que le désintéressement de l'amour. Les épreuves n'en sont que la purification. L'abandon n'est que son exercice dans les épreuves. La désappropriation des vertus n'est [271] que le dépouillement de toute complaisance, de toute consolation, et de tout intérêt propre dans l'exercice des vertus par le pur amour. La contemplation pure et directe n'est que l'exercice simple de cet amour réduit à un seul motif. La Contemplation passive n'est que la pure Contemplation sans activité ou empressement. L'état passif, soit dans les temps bornés de Contemplation pure et directe, soit dans les intervalles où l'on ne contemple pas, n'exclut ni l'action réelle ni les actes successifs de la volonté, ni la distinction spécifique des vertus par rapport à [272] leurs objets propres ; mais seulement la simple activité ou inquiétude intéressée : c'est un exercice pai-

[270]... Articles.

La sainte indifférence...

[271] amour. La contemplation n'est que. .

sible de l'Oraison et des vertus par le pur amour. La transformation et l'union la plus essentielle ou immédiate n'est que l'habitude de ce pur amour qui fait luy seul toute la vie intérieure, et qui devient alors l'unique principe de tous les actes délibérés et méritoires ; mais cet état habituel n'est jamais ni inamissible ni fixe ni invariable *Verus amor recti*, comme dit saint Léon, *habet in se apostolicas auctoritates et canonicas sanctiones.*

[272] principe et l'unique motif de tous...

... habituel n'est jamais ni fixe, ni invariable, ni inamissible : *verus...*

APPENDICE I

ÉCLAIRCISSEMENT QUI SERVIRA DE PREMIÈRE PARTIE A CET OUVRAGE

Puisque plusieurs de mes lecteurs n'ont pas bien pris mon véritable sens dans le livre intitulé *Explication des Maximes des Saints*, je dois conclure que mes pensées n'y étoient pas développées avec assez de clarté. Les livres ne sont fait que pour les hommes; si les hommes pour qui ils sont fait ne les entendent pas, il s'ensuit qu'ils ne sont pas assez intelligibles. C'est la charité seule qui doit faire écrire et la charité ne se lasse jamais de chercher ce qui est utile au prochain. Elle doit être bien éloignée de le vouloir laisser ou dans le scandale ou le danger de prendre un faux sens qui n'est pas celui de l'auteur et qui la meneroit à l'illusion et par conséquent nous sommes obligez de nous compter nous mesmes pour rien afin que la vérité soit connue, aimée, suivie, et que les enfans de Dieu ne courent jamais de risque de prendre pour la vérité ce qui n'en auroit que l'apparence. Dans cette vûe je me propose de lever toutes les équivoques qu'on pourroit faire sur mon livre et de l'expliquer si exactement par des parolles du livre même

que personne ne puisse le détourner dans un sens contraire au mien qui est celui de l'Eglise catholique apostolique et Romaine dont je veux être jusqu'au dernier soupir de ma vie le plus soumis et le plus docile de tous les enfans.

Cet éclaircissement servira de première partie à mon livre et les 45 articles qui faisoient tout le corps du livre dans la première édition, seront désormais la seconde partie de cet ouvrage dans cet éclaircissement je tacheray de montrer :

1° L'étendue précise de mon système sur l'état habituel du pur amour ;

2° La conformité de mon livre avec le système ;

3° Les autorités sur lesquelles je me suis servy de certains termes pour expliquer ce système.

EXPOSITION DE MON SYSTÈME

Tout le système renfermé dans cet ouvrage est borné à un état habituel du pur amour. Qui dit *habituel* dit seulement un état ou les actes se font d'ordinaire d'une certaine façon quoiqu'ils ne se fassent pas toujours de mesme. Aussi ai-je ajouté que cet *état habituel* n'est *n'y fixe ni invariable*. Outre qu'on peut en déchoir, il arrive encore que sans altérer l'état on y trouve quelques variations passagères. Ces variations mesmes n'altèrent point l'état, puisqu'elles ne peuvent le rendre que ce qu'il est déjà, c'est-à-dire variable.

Ainsi, suivant ce principe on admet dans les âmes les plus

parfaites des actes intéressez qui s'accordent avec cet état habituel *puisqu'il n'est ny fixe ny invariable.*

La seconde chose est que cet état est de pur amour ou d'amour désintéressé. Il faut lever avec une précaution infinie toutes les équivoques qu'on peut faire sur ce désintéressement de l'amour. Mais pour le faire avec ordre il est nécessaire d'examiner de près les cinq divers états d'amour de Dieu dont j'ay parlé.

Je n'ay rien à dire de l'amour que j'ay nommé purement mercenaire et que j'ay attribué à ceux d'entre les juifs qui ont été appellés charnels parce qu'ils ne regardoient dans les promesses que les liens temporels pour flatter en eux la chair et le sang.

Pour l'amour que j'ay nommée de pure concupiscence je le trouve dans Saint Bernard il reconnoist dans cet amour de dil. Deo quoique dérégulé une espèce de prudence en ce qu'il connoist son véritable bien. Je le trouve aussi dans saint Thomas quand il parle de l'amour d'amitié dont il exclut de rapporter une chose à son usage, comme on use du vin qu'on boit et du cheval sur lequel on monte. L'amour qu'on a d'une chose pour un tel usage est de pure concupiscence, et c'est celui que saint Thomas rejette à l'égard de Dieu. Un grand nombre d'autres théologiens ont supposé un amour de pure concupiscence pour Dieu et l'ont rejeté comme mauvaise.

DE L'AMOUR D'ESPÉRANCE

Pour l'amour d'espérance voici ce que je comprends de cet état. Une âme qui n'a point encore la charité, en espé-

rant la jouissance de Dieu, a nécessairement deux amours, l'un de Dieu, l'autre d'elle-même, elle aime véritablement Dieu car c'est luy mesme quelle desire, et le désir est un amour de l'objet désiré. Elle s'aime aussi, puisque c'est à elle mesme qu'elle desire ce bien. L'espérance dit donc deux amours meslez ensemble, elle ne rapporte point Dieu à soi, car ce seroit renverser l'ordre, et l'espérance ne seroit plus bonne et vertueuse. Mais aussi elle ne rapporte point encore d'un rapport formel l'intérêt propre comme moi en a la gloire de Dieu comme a la fin car si elle le rapportoit ainsi, elle auroit déjà l'amour de préférence qui est le justifiant, et elle seroit déjà dans la charité ou je suppose qu'elle n'est pas encore. En un mot cet amour d'espérance étant seul n'est point encore le véritable amour de préférence de Dieu à soi mesme, Amor super omnia qui justifie l'âme. Si elle l'avoit, elle seroit déjà juste suivant cette parole : Qui diligit me diligitur a patre meo.

Pour entendre encore plus précisément ce que renferme l'espérance je crois qu'il faut observer deux choses : savoir son objet formel et la fin à laquelle elle peut estre rapportée.

Pour son objet formel c'est Dieu en tant qu'il mon bien que je desire : bonum mihi conveniens. C'est ce qui distingue l'espérance de la charité, car la charité regarde Dieu comme bon simplement en lui mesme sans rapport a nous a qui ce bien revient, au lieu que l'espérance le regarde comme le bien qui nous est préparé.

L'objet formel et le motif sont des termes synonymes dans la rigueur du langage de l'école : ainsi mon bien étant l'objet formel de mon espérance, son motif est mon bien, mon bien est mon intérêt. Dira-t-on donc en ce sens : mon intérêt est mon motif dans l'espérance ? Qui dit motif dit la raison précise qui me meut. Ainsi il est encore vrai de dire dans

ce sens que mon intérêt est ma raison précise de désirer Dieu dans l'amour d'espérance ; dans cet amour je veux mon bien autant que mon bien et par la raison précise qu'il est mon bien. Cette raison est précisément ce qui meut et ce qui attire ma volonté. Ce motif doit toujours estre vrai motif dans tous les actes de cette vertu. C'est le motif spécifique qui en constitue l'espèce. Il faut donc qu'il mesure ma volonté par le degré de bien ou amabilité que Dieu a mise en luy ; il est vray que ce motif peut n'estre que subalterne et rapporté à une fin plus haute, ensorte qu'estant fin prochaine à l'égard de mon acte, il ne sera que simple moyen à l'égard de la fin dernière à laquelle il est luy mesme rapporté aussi bien que mon acte dont il est le motif. Par là il est vray de dire que je puis n'aimer le degré de bien ou amabilité qui est en luy, qu'à cause que ce degré de bien est une convenance par rapport au bien suprême qui est ma fin simplement dernière.

Il me reste encore pour achever l'éclaircissement de la matière, de l'espérance à expliquer l'amour de nous mesmes qui y est renfermé. Nous pouvons selon saint Thomas nous aimer en trois façons :

1^o Il y a un amour de nous mesmes qui s'arreste en nous comme dans sa fin dernière. Cet amour renverse l'ordre, est contraire à la charité, et est la cupidité vicieuse.

2^o Il y a un amour naturel de nous mesmes qui ne s'arreste point en nous comme dans sa fin dernière, il est bon dans l'ordre naturel *et referible* pour parler comme le saint Docteur, à la dernière fin. Il n'est pas de la charité mais il ne luy est pas contraire : « *charitate quidem distinguitur sed caritati non contrariatur... potest esse aliqua specialis dilectio præter dilectionem caritatis... quæ tamen referibilis sit ad caritatem.* »

e trin.
8, ch. 8.

3^e Il y a un amour de charité qui consiste en ce que la charité qui nous fait aimer Dieu nous fait aimer aussi ses ouvrages qui participent a sa bonté, qu'il aime et qu'il veut que nous aimions. C'est par la mesme charité dont nous aimons Dieu pour lui mesme que nous aimons aussi pour lui, dit saint Augustin, nous et notre prochain.

Pour l'amour matériel de nous mesmes il se trouve encore mélangé avec un amour de Dieu dans les âmes qui espèrent avant que d'estre dans la charité. Cet amour est naturel, mais il est référable. comme dit saint Thomas, a la charité et par conséquent peut entrer dans l'ordre surnaturel par le désir surnaturel de Dieu avec lequel il se trouve meslé ; comme il y a dans cette espérance un commencement véritable et surnaturel d'amour pour Dieu ; il y aussi un commencement véritable d'amour surnaturel pour nous mesmes Mais enfin l'amour naturel s'y mesle aussi et sert à exciter la volonté.

APPENDICE II

NOTES ET CORRECTIONS DES PP. 106 *bis* ET 106 *ter*.

Notes du Duc de Chevreuse

Avertissement. — Loy écrite. — *Volonté écrite.*

Page 3. — Instrument de nostre félicité. — *Moyen de nostre félicité.*

Page 22. — Crainte pour l'intérêt propre *qui ne naist point d'un pur amour de charité pour nous mesme.*

Partout dans la première moitié. — Amour intéressé = *amour moins desintéressé*, page 18, il fait une équivoque.

Villeurs. — *Amour meslé du motif intéressé pour nous mesme qui ne vient point de la charité, ou amour meslange d'intérêt, ou amour meslangé, ou amour meslé d'intérêt.*

Motif d'intérêt propre — *Motif d'amour de nous mesme autre que l'amour de charité.*

Nota. — *D'ordinaire*, est adjousté partout où il est parlé des actes ou du motif d'amour pur dans l'estat habituel de cet amour. *Presque toujours* et *presque jamais* ne seroient ils pas mieux et plus justes.

Changements ou additions longues. — Pages 4, 6, 8, 10, 11,

12, 67, 87, 96, 97, 122, 123, 124. Le tout est remis en propres termes ou équivalents, hors 87 et 96 où les additions expliquent et sont très utiles.

Nota 122. — Remettre l'addition effacée sur *trouble involontaire*.

Nota 146. — Voir l'errata idem ailleurs.

Nota. — Ne s'estendrait on pas davantage sur la contemplation.

Corrections

Ecrites par ? biffées en partie par le Duc de Chevreuse et Fénelon [nous ne reproduisons que celles qui ont été admises].

Avertissement. — Une tradition universelle et évidente si claire et si constante depuis les Apostres jusqu'à saint François de Sales qu'aucun theologien persuadé du sentiment contraire ne pourra traiter cette doctrine de nouveauté.

Page 6. — (*L'équivalent y est cela peut estre plus net.*)

Page 8. — (*Où l'interest propre domine sur l'interest de la gloire de Dieu ne domine point encore sur l'amour de nous mesme.*)

Pages 10, 11, 12. — (*L'équivalent y est quand les propres termes ne sont pas repetez, mais ils le sont presque tous. C'estrois pages sont toutes changées. Elles sont tres bien et cette addition etoit necessaire*).

Page 14. — (*L'état d'amour où l'on aime Dieu veritablement et où l'on ne rapporte point Dieu, comme moyen à soy comme fin de mesme que dans celui de pure concupiscence,*

mais ou l'amour n'est pas cause de preference de Dieu a soy est celuy que je nomme d'esperance (au lieu de) Amour dans lequel le motif de nostre propre bonheur prevaunt encore sur celuy de la gloire de Dieu est nommé l'amour d'esperance.

Page 67. — *La grace les previent pour chaque bonne action deliberée.*

Page 87. — *(12 lignes effacées, assez grande explication. Le tout utile, et en quelque sorte necessaire).*

Pages 96, 97. — *(Retrauché seulement) C'est attendre quelque chose de soy mesme et de son industrie... grace. Mais l'équivalent presque le la premiere periode se trouve dans l'addition assez longue qui est belle et tres utile. Et cet équivalent se trouve 13 lignes plus bas dans le livre presque en propres termes.*

Pages 122, 123, 124. — *(Trois pages entièrement effacées, mais l'ablition beaucoup plus longue et très utile comprend a la lettre tout ce qui est efface et estoit necessaire).*

APPENDICE III

SANCTIS. D. N. D. INNOCENTII DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIJ

Damnatio et prohibitio Libri Parisiis anno 1697 MDCXCVII:
impressi, cui Titulus. *Explication des Maximes des Saints
sur la vie intérieure, etc.*

INNOCENTIUS PAPA XII

AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Cum alias ad apostolatus nostri notitiam pervenerit in
lucem prodixisse librum quemdam gallico idiomate editum
cui Titulus : *Explication des Maximes des Saints sur la vie
intérieure par Messire François de Salignac Fénelon, — Ar-
chevesque Duc de Cambrai, Précepteur de Messeigneurs les
Ducs de Bourgogne, d'Anjou, et de Berry à Paris chez Pierre
Auboüin, Pierre Emery, Charles Clousier, 1697 ; — ingens
vero subinde de non sana libri huiusmodi doctrina exci-
tatus in Galliis rumor adeo percrebuerit, ut opportunam
Pastoralis vigilantiae nostrae opem efflagitaverit ; nos
eundem librum nonnullis ex venerabilibus fratribus. —*

Nōstris S. R. E. cardinalibus, aliisque in sacra theologia magistris, mature, ut rei gravitas postulare videbatur, examinandum commisimus. Porro hi mandatis nostris obsequentes, postquam in quam plurimis congregationibus varias propositiones ex eodem libro excerptas diuturno, accuratoque examine discussierant, quid super earum singulis sibi videretur, tam voce, quam scripto nobis exposuerunt. Auditis igitur in pluribus itidem coram nobis de super actis congregationibus memoratorum cardinalium et in sacra Theologia magistrorum sententiis, Dominici Gregis nobis ab Æterno Pastore crediti periculis, quantum nobis ex alto conceditur, occurrere cupientes, motu proprio, ac ex certa scientia, et matura deliberatione nostra, deque apostolicæ potestatis plenitudine, librum prædictum ubicumque, et quocumque alio idiomate, seu quavis editione, aut versione hucusque impressum, aut in posterum imprimendum quippe ex cujus lectione, et usu fideles sensim in errores ab ecclesia catholica iam damnatos induci possent, ac insuper tanquam contineentem propositiones sive in obvio earum verborum sensu, sive attenda sententiarum connexionem, temerarias, scandalosas, male sonantes, piarum aurium offensivas, in praxi perniciosas, ac etiam erroneas respective, tenore præsentium damnamus et reprobamus, ipsiusque libri impressionem, descriptionem, lectionem, retentionem, et usum omnibus, et singulis Christi fidelibus etiam specifica, et in dividua mentione, et expressione dignis, sub pœna excommunicationis per contra facientes ipso facto absque alia declaratione incurrenda, interdiciamus, et prohibemus. Volentes, et apostolica auctoritate mandantes, ut quicumque supra dictum librum penes se habuerint, illum statim, atque præsentem litteræ eis innotuerint, locorum ordinariis, vel hæreticæ pravitatis inquisitoribus tradere, ac consignare omnino teneantur. In contrarium facientibus

non obstantibus quibuscumque. Cæterum propositiones in dicto libro contentæ, quas apostolici censura iudicii, sicut præmittitur, confingendas duximus, ex Gallico idiomate in latinum versæ, sunt tenoris, qui sequitur, videlicet : I. *Datur habitualis status amoris Dei, qui est charitas pura, et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor preciarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam.* — II. *In statu vitæ contemplativæ seu unitivæ amittitur omne motivum interessatum timoris, et spei* — III. *Id quod est essentiæ in directione animæ est non aliud facere, quam sequi pedetentim gratiam cum infinita patientia, præcautione et subtilitate. Oportet se intra hos limites continere, ut sinatur Deus agere, et numquam ad purum amorem ducere, nisi quando Deus per unctionem interioriorem incipit aperire cor huic verbo, quod adeo durum est animabus adhuc sibi met afficis, et adeo potest illas scandalizare, aut in perturbationem conicere.* — IV. *In statu sanctæ indifferentiæ anima non habet amplius desideria voluntaria, et deliberata propter suum interesse, exceptis iis occasionibus, in quibus toti suæ gratiæ fideliter non cooperatur.* — V. *In eodem statu sanctæ indifferentiæ nihil nobis, omnia Deo volumus. Nihil volumus, ut simus perfecti, et beati propter interesse proprium, sed omnem perfectionem, ac beatitudinem volumus, in quantum deo placet efficere, ut volumus res istas impressione suæ gratiæ.* — VI. *In hoc sanctæ indifferentiæ statu nolumus amplius salutem ut salutem propriam, ut liberationem æternam, ut mercedem nostrorum meritorum, ut nostrum interesse omnium maximum ; sed eam volumus voluntate plena, ut gloriam, et beneplacitum Dei, ut rem, quam ipse, et quam nos vult velle propter ipsum.* — VII. *Derelictio non est nisi abnegatio, seu sui ipsius renun-*

cutio, quam *Jesus Christus a nobis in Evangelio requirit postquam externa omnia reliquerimus*. Ista nostri ipsorum *abnegatio non est, nisi quoad interesse proprium*. *Extremæ probationes, in quibus hæc abnegatio, seu sui ipsius derelictio errare debet, sunt tentationes, quibus Deus amador vult purgare amorem, nullum ei ostendendo per fugium, neque ullam spem quoad suum interesse proprium, etiam æternum.* — VIII. *Omnia sacrificia, quæ fieri solent ab animabus quam maxime desinteressatis circa earum æternam beatitudinem sunt conditionalia. Sed hoc sacrificium non potest esse absolutum in statu ordinario. In uno extremarum probationum casu hoc sacrificium fit aliquo modo absolutum.* — IX. *In extremis probationibus potest animæ invincibiliter persuasum esse persuasione reflexa, et quæ non est intimæ conscientiæ fundus se juste reprobatam esse a Deo.* — X. *Tunc anima dirisa a semetipsa expirat cum christo in cruce, dicens: Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me. In hac involuntaria impressione desperationis conficit sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad æternitatem.* — XI. *In hoc statu anima amittit omnem spem sui proprii interesse, sed nunquam amittit in parte superiori, id est in suis actibus directis et intimis spem perfectam, quæ est desiderium desinteressatum promissionum.* — XII. *Director tunc potest huic animæ permittere ut simpliciter acquiescat iacturæ sui proprii interesse, et justæ condemnationi, quam sibi a Deo inductam credit.* — XIII. *Inferior christi pars in cruce non communicavit superiori suis involuntariis perturbationes.* — XIV. *In extremis probationibus pro purificatione amoris fit quedam separatio partis superioris animæ ab inferiori. In ista separatione actus partis inferioris manant ex omnino cæca, et involuntaria perturbatione; Nam totum quod est voluntarium et intellectuale, est partis superioris.* — XV. *Meditatio constat discursivis actibus, qui a se invicem facile distin-*

quuntur. *Ista compositio actuum discursivorum, et reflexorum est propria exercitio amoris interessati. — XVI. Datur status contemplationis adeo sublimis, adeoque perfectæ, ut fiat habitualis; ita ut quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa, non discursiva. Tunc non amplius indiget redire ad meditationem, eiusque actus methodicos. — XVII. Animæ contemplativæ privantur intuitu distincto, sensibili, et reflexo Jesu Christi duobus temporibus diversis. Primo, in fervore nascente earum contemplationis. Secundo, anima amittit intuitum Jesu Christi in extremis probationibus. — XVIII. In statu passivo exercentur omnes virtutes distinctæ, non cogitando quod sint virtutes. In quolibet momento aliud non cogitatur, quam facere id, quod Deus vult, et amor Zelotypus simul efficit, ne quis amplius sibi virtutem velit, nec unquam sit adeo virtute præditus, quam cum virtute amplius afficere non est. — XIX. Potest dici in hoc sensu, quod anima passiva, et desinteressata nec ipsum amorem vult amplius, quatenus est sua perfectio, et sua felicitas, sed solum quatenus est id, quod Deus a nobis vult. — XX. In confitendo debent animæ transformatæ sua peccata detestari, et condemnare se, et desiderare remissionem, et liberationem, sed ut rem. quam Deus vult, et vult nos velle propter suam gloriam. — XXI. Sancti mystici excluderunt a statu animarum transformatarum exercitationes virtutum. — XXII. Quamvis hæc doctrina de puro amore esset pura, et simplex perfectio Evangelica in universa traditione designata, antiqui pastores non proponebant passim multitudine iustorum, nisi exercitia amoris interessati eorum gratiæ proportionata. — XIII. Purus amor ipse solus constituit totam vitam interiorem et tunc evadit unicum principium, et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati, et meritorii sunt. Non intendimus tamen per expressam propositionum hujusmodi reprobationem alia in eodem libro contenta ullatenus approbare.*

Ut autem eadem presentes literæ omnibus facilius innotescant, nec quisquam illarum ignorantiam valeat allegare, volumus pariter, et auctoritate præfata decernimus, ut illæ ad valvas Basilicæ Principis apostolorum, ac Cancellariæ Apostolicæ, nec non Curiæ generalis in monte Citatorio, et in acie campi floræ de urbe per aliquem ex cursoribus nostris, ut moris est publicentur, illarumque exempla ibidem affixa relinquuntur, ita ut sic publicatæ omnes et singulos, quos concernunt, perinde afficiant, ac si unicuique illorum personaliter notificatæ, et intimatæ fuissent: Utque ipsarum præsentium literarum transumptis, seu exemplis, etiam impressis, manu alicuius notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in ecclesiastica dignitate constitutæ munitis eadem prorsus fides tam in iudicio, quam extra illud ubique locorum habeatur, quæ ipsis præsentibus haberetur, si forent exhibitæ, vel ostensæ. Datum Romæ apud sanctam Mariam maiorem sub annulo Piscatoris die XII Martii 1699. Pontificatus nostri anno octavo.

J. F. Card Albanus

Anno a Nativitate D. N. J. C. 1699. Indictione septima die vero 13, mensis martii, Pontificatus autem sanctissimi in christo Patris, et D. N. D. Innocentii Divina providentia Papa XII. Anno ejus octavo, supradictum Breve affixum, et publicatum fuit ad valvas Basilicæ principis apostolorum, magnæ curiæ Innocentianæ, in Acie campi floræ, ac aliis locis solitis et consuetis urbis per me franciscum Perinum ejusdem sanctissimi D. N. Papæ cursorem.

Sebastianus vasellus Mag. cur.

Romæ, in Typographia Reverendæ cameræ apostolicæ 1699.

APPENDICE IV

NOTES MARGINALES

ET VARIANTES DES « PLACITA SANCTORUM »

L'Édition latine des « Maximes » étant très rare, j'ai cru bon d'en reproduire ici les notes marginales, ainsi que les quelques passages où la traduction serre de moins près le texte français : ce sont les « variantes ».

Variantes.

Max. p. 5. Avertiss^t. — « Saints auteurs. »

Plac. p. 2. — *Sanctis Mysticis.*

Max. p. 8. — « Unique racine de tous nos vices. »

Plac. p. 15. — *Vitiorum omnium radicem.*

Max. p. 11. — « Comme nôtre recompense promise, comme nôtre tout. »

Plac. p. 17. — *Nostram mercedem, nostrum deum et omnia.*

Max. p. 21. — « L'expérience de tous les saints Pasteurs ».

Plac. p. 23. — *Sanctorum pastorum experimentis.*

Max. p. 22. — « Melangé de crainte pour leur intérêt propre ».

Plac. p. 23. — *Admixtum de proprio commodo, uti proprio, timorem.*

Max. p. 58. — « Et comme tous les saints Mystiques.

Plac. p. 43. — *Et omnes Sancti.*

Max. p. 71. — « Tous les meilleurs mystiques. »

Plac. p. 50. — *Omnibus mysticis.*

Max. p. 76. — « En qui la chair est depuis longtemps entièrement soumise à l'esprit ».

Plac. p. 53. — *In quibus caro spiritui jandulum subjacet.*

Max. p. 104. — « De tous les bons Mystiques. »

Plac. p. 73. — *Sancorum Mysticorum.*

Max. p. 123. — Sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire ».

Plac. p. 84. — *Manant ex ceca et involuntaria perturbatione.*

Max. p. 144. — « De l'amour intéressé. »

Plac. p. 97. — *Amoris minus perfecti.*

Max. p. 150. — « Nos actions volontaires. »

Plac. p. 100. — *Nostrarum actionum.*

Max. p. 172. — « Les plus saints Mystiques. »

Plac. p. 112. — *Sancti Mystici.*

Max. p. 261. — « Quoique cette doctrine fût. »

Plac. p. 163. — *Hæc quævis doctrina, haberetur.*

Max. p. 269. — « C'est rapporter sans aucun mélange de nouveauté. »

Plac. p. 170. — *Refert.*

Enfin, remarquons qu'*intérêt* ou *intérêt propre*, est traduit souvent par *mercenaria proprii commodi appetitio*. Pl. p. 14, 15, 19, 20, 22, 26, 51, 52, 54, 55, 56, 96, 170, 171, correspondant à M. p. 6, 8, 15, 17, 20, 26, 73, 74, 77, 79, 90, 91, 143, 268, 271). Ailleurs, par *commodum mercenarie sumptum*, ou *exquisitum* (Pl. p. 40, 134 = M. p. 52, 209). Ailleurs enfin, par *commodum*.

Notes marginales.

Placita, p. 2 = Maximes, Avertiss^t p. 5. — « Je crois qu'il est... »

Cum illa curiositas jam penitus reprimi nequeat, operæ pretium est lectori scopulos indigitare.

Plac. p. 4. — «... eminentiores » * = M. Av^t p. 10 « et dans l'expérience ».

* Qui primam habent, optime de ea. Ejusque regulis discurrunt, experientia destituti. Qui secundam, minus periti in sermone suat, sed in usu et experientia excellentissimi. Bono via comp. c. x.

Plac. p. 6. — «... Perfectionis gradus * » = M. Av^t. p. 16. — « De la perfection chrétienne ».

* Quidquid ulterius, a me alienum est ; hunc tantummodo amorem purum esse statum habitualement, in quo charitas maxime per se vicens aliarum virtutum exercitia distincta imperat et ad suum finem explicite refert.

Plac. p. 7. — « Diligendi * » = M. Av^t p. 19. — « Volonté d'aimer Dieu. »

* En fines hujus amoris puri, qui naturalem ac mercenariam tantummodo affectum abjicit, nec potest unquam desistere a desiderio vitæ æternæ, quæ est ipse summus amor Dei.

Plac. p. 7. — «... Discrimine * » = M. Av^t p. 20. — « Cette unique différence ».

* Hoc unum et discrimen ; ergo nullum aliud admisi. Mercenaritas autem non est gratiæ donum, sed imperfectio seu minor perfectio ex natura. Hanc mercenaritatem passim excludunt patres a statu habituali perfectorum.

Plac. p. 7. — «... Et æquabile » * = M. Av^t p. 21. — « Et uniforme ».

* Contemplatio non est ipse amor, sed amoris exercitium, quo sublato amor alio modo exerceri potest.

Plac. p. 8. — «... Expers * » = M. Av^t p. 22 — « De fautes venielles. »

* Id sexcenties repetitum.

Plac. p. 8. — « Habitualis status * » = M. Av^t p. 23. — « Etat habituel de cet amour. »

* En iterum fines amoris puro positi. Nunquam inter peregrinos invariabilis habetur.

Plac. p. 8. — «... Detrahere * » = M. Av^t p. 24. — «... Des vertus distinctes ».

* Fines certi quibus cautissime illusioni occuritur, ne virtutum officia vilescant.

Plac. p. 9. — «... Perfectionem * » = M. Av^t p. 24. —
« Quelque état mystérieux. »

* Arcanam traditionem de aliquo dogmate velando pestiferam arceo.

Plac. p. 9. — « Sanctorum verba * » = M. Av^t p. 26. —
« Les expressions des saints ».

* Hæc pro modulo præstare conatus sum.

Plac. p. 10. — « A me usurpari * » = M. Av^t p. 28. — « Leur sens véritable. »

* Hic mysticos admoneo ut mihi falsa damnanti fidem adhibeant, et sese emendent.

Plac. p. 11. — « Potest amari * » = M. p. 1. — « On peut aimer Dieu. »

* Hi amores sunt manifesto quinque amoris status habituales, qui varios actus includunt. Ita Bernardus quatuor posuit status habituales de diligendo Deo; Ita Richardus a S. V.; ita D. Thomas, ita card. Bellarminus varios amoris gradus posuere, qui sunt evidenter status habituales, non transeuntes actus.

Plac. p. 12. — «... Quæreretur * » = M. p. 2. — «... Et rechercher. »

* *Amat ergo jam Deum, sed propter se interim adhuc, non propter ipsum* Bernard. de dilig. Deo. De amore Dei. l. 2 c. 17.

Plac. p. 13. — «... Qui spei dicitur * » = M. p. 4. —
«... Qu'on nomme d'esperance. »

* Quidquid de amore spei dicitur, non de amoris actu, sed de statu animæ amantis, et spei informis dictum puta. In quo passim admisceetur aliquis amor caritatis imperfectæ quamvis in eo statu, amor sui et motivum mercenarium adhuc dominetur. Ita de amore spei loquitur Estius. *Est amor quidam inchoatus et imperfectus quo Deus diligitur quatenus ab intellectu proponitur ut summum et beatificum nostrum bonum. Non tamen tan perfecte diligitur, ut ei voluntas affectu cætera omnia postponat. Est et amor Dei perfectus quo non æstimatione sola, sed et affectu atque opere voluntatis, Deum omnibus anteposit, qui charitas est.* In l. 3, sent. dist. 26 de spe paragr. 2. Ita spei actus per se neque excludit neque includit præferentiam Dei sibi, sola charitas hanc præferentiam includit.

Plac. p. 13. — « Ille amor * » = M. p. 3. — « Cet amour. »

* En discrimen inter amorem puræ conscientiæ et amorem supernaturalem spei.

Plac. p. 13. — « * Initium » = M. p. 3. — « Un commencement. »

* Amor spei denominatur mercenarius ab extrinseco, ita ut mercenaritas non sit in actu supernaturali spei, sed tantummodo in actu amoris proprii adhuc in eo statu dominantis.

Plac. p. 14. — « Est caritatis amor * » = M. p. 6. — « Il y a un amour de charité. »

N. * Charitatis actus in se puri et minime admixti, sed status animæ admixtum habet mercenarium affectum sive motivum.

Plac. p. 13. — «... Ex principio charitatis * » = M. p. 7.
«... Du principe de la charité. »

- Charitatis nomine intellige quemcumque animi motum ad fruendum Deo propter ipsum, et se ac proximo propter Deum, ita ut eo vocabulo comprehendatur omnis amor qui tendit in Deum sive sit perfectus sive imperfectus, sive supernaturalis sive naturalis, sive explicite Deum spectet, sive implicite tantum sub ratione bonitatis, veritatis justitiæ etc.

Plac. p. 13. — «... oritur * » = M. p. 8. «... De la cupidité. »

- Cupiditas est amor sui, amor ille est naturaliter bonus, si ratione ordinetur, verum si stet in se ipso, vitiorum oranium radix est.

Plac. p. 13. — «... * Status ille » = M. p. 8 «... On nomme cet état... »

- * Admixtio in statu animæ, non in actibus. Namque hi amorēs sunt status habituales. Unde statum hunc amorem nuncupavi. Hinc collige mercenaritatem affixam non actui spei, sed statui animæ sperantis. Affectus ipse mercenarius quamvis naturalis, est subditus charitati dominantis, et ita aliquatenus semper fini ultimo subordinatus. Hac subordinatione sublata tolleretur præferentia Dei nobis ipsis.

Page 16. — «..... Mercenarii motivi * ». = M. p. 10 «... de l'intérêt propre ».

- Illic status non excludit cæteras virtutes. Hoc enim saepe numero declaravi. Sed charitas cæteris imperat, suoque

sinu eas parturit ac fovet. Nihil excluditur præter mercenarium motivum seu affectum naturalem. Ita Bernardus ait : *purus amor de spe cires non sumit*. Ita B. Teresia in 6 arcis animæ mansione asseverat has animas amplius non *spectare gloriam æternam ut motivum quo plus Deo inhaereant*. Hæc omnia quidem amantur et cupiuntur, sed Deus non amatur eo fine ut hæc nobis utilia adipiscamur. Hoc ita significavit card. Bona. *Si scirem, Deus meus, ne fore annihilandum, adhuc tibi omni studio servirem. Non enim tibi servo propter me, sed propter te*. Via compend, cap. 13, decada 7.

Plac. p. 17. — « Amatur nihilominus * » = M. p. 11 « on l'aime néanmoins ».

* Amatur Deus ut merces, etiamsi non ideo ametur quod mercenariam cupiditatem expleat, amatur quatenus merces; eo quod bene placito ejus obtemperemus.

Beneplacito autem Dei nobis ipsis cari sumus, nobis ipsis bonum quatenus nobis bonum, vere exoptamus. *Motivum* in hoc libello est principium amoris movens animam. Ita Patres, ita mystici, ita Theologi complures a me laudati. *Motivum præcisum* est amoris principium quo uno movetur voluntas.

En omnes reduplications quibus ratio vis et efficacia motivi proprii includitur.

Plac. p. 18. — « ... Beneplacito Dei, » = M. p. 12. « ... bon plaisir de Dieu.

Beneplacitum Dei cui voluntas obtemperat, includit charitatem erga nos, ac salutis votum proprio cum motivo summi nostri boni elicatum.

Plac. p. 18. — « ... Motivo mercenario... » M. p. 12 « le motif... »

Hæ voces ultimæ, *motivo mercenario* demonstrant animam hujus status non expetere beatudinem sui amore naturali et affectu mercenario, sed tamen hanc semper expetere amore sui supernaturali qui mercenarius non est. En discrimen quo uno discrepant 4 et 5 status. Quidquid ulterius meum non est.

Plac. p. 19. 4. — M. p. 14.

Semper memineris velim diversorum amorum nomine diversos animæ amantis status hic tantum designari.

Plac. p. 19. — « Nomen mercenarii ». M. p. 15. « d'amour intéressé ».

Hic veniam oravi de impropria locutione quam adhibui, tantum ut brevitati studerem in his sexcentis repetendis. Iterum atque iterum moneo statum animæ, non autem actum charitatis admixtionem habere.

Plac. p. 19. — « 5 ». M. p. 15.

En charitas imperans virtutes singulas realiter distinctas secluso tantum mercenario spei naturalis motivo. Purus amor non est quæcumque charitas, sed perfecta quæ cæteris virtutibus imperat, eas præveniens plerumque, et quæ expellit naturalem seu mercenarium affectum.

Plac. p. 20. — « Ut avarus... » = M. p. 16 « un avare... ».

D. Thomas adhibet comparisonem equi aut vini quo utimur. 2.2.q.23.2.1.

Plac. p. 20. — « Subordinatur » = M. p. 17 « subordonné ».

1. Subordinatur implicite quemadmodum actus quicumque naturalis qui vitiosus non est nec ordini adversatur.
2. Subordinatur explicite actus ille naturalis, per alios actus supernaturales, quos justus elicit.

Plac. p. 20. — « Préparer » . = M. p. 17 « préparer ».

Non præparat positive, sed tantum removendo obices. Alia cupiditate cupiditas alia refrænatur. Ita Bernardus. *Amat ergo jam Deam sed propter se interim adhuc, non propter ipsum. Est tamen prudentia scire quid ex Dei adjutorio possis. De Dil. Deo.*

Plac. p. 21. — « Referatur » . = M. p. 18 « y soit rapporté ».

Illa relatio potest esse tantum habitualis.

Plac. p. 21 — « Damnat... » = M. p. 19 « il condamne ».

Ita non solum actus spei supernaturalis qui tendit in nostrum commodum, est bonus in ordine supernaturali, ac Deo gratus, sed etiam status animæ quærentis suum commodum affectu mercenario et naturali, qui actus supernaturales concomitatur, immunis est a peccato.

Plac. p. 23. — « De proprio commodo, uti proprio... »
= M. p. 22. « Intérêt propre.

Uti proprio : significat proprietatem sive mercenarium affectum. Quod proprium et ex proprietate fluens, non ex Deo, sed et nobis et ex naturali affectu. *Quatenus propria*, hæc voces sonant affectum mercenarium, sive spem naturalem.

Desideria propria et subdita non sunt supernaturalia, nec a fonte gratiæ profluentia. Quod proprium et privatum, est naturale. Quod subditum gratiæ, a gratia non profluit; sed actus quo amor ille gratiæ subditur, est superna-

turalis. Anima tantum resignata, ut ait D. Fr. Salesius, adhuc multa amat præter Dei voluntatem. Hæc procul dubio amore naturali amantur. L. 9. De am. Dei. c. 4.

Plac. p. 24. — « Continentur. » = M. p. 22. « Dans mes définitions ». Purus tantum, eo quod sit motivi seu affectus expers, et includat tantum caritatem et affectus a charitate imperatos ut ad Dei laudem et beneplacitum referantur.

Plac. p. 24. — « Proprio commodo. » = M. p. 23 « pour leur propre intérêt ».

Proprio. En proprietas residua quæ naturalis est et quæ inhaeret spei naturali.

Spiritus mercenarius non est in Spiritus sancti dono.

Ideo ut ait Sylvius, vocantur filii, quod sint tantum filii. Vide instr. Past.

Etiamsi adhuc in Charitate crescant, hoc maxime non intendunt, *sed principalis eorum cura*, ut ait D. Thomas, *est amore inhære.*

Plac. p. 25. — « ... Spei et timoris... » = M. p. 24. « De crainte et d'espérance.

Spes timore longe perfectior. Namque *perfecta charitas foras mittit timorem* scilicet servilem, non spem, in quam vivam regeneravit nos Christus Dominus. Sed Patres de timore ac spe respectu ad servos et mercenarios frequens dixere conjunctim.

Plac. p. 25. — « ... Beneplaciti... motivo. » = M. p. 25. « Celui de nôtre intérêt propre ».

Motivum genericum beneplaciti Dei motiva specifica singularum virtutum, in se continet, excludit tantum motivum

mercenarium, sive affectum naturalem a gratia fonte non profluentem.

Plac. p. 26. — « Ad suam beatitudinem ». M. p. 29. « ... formelle ».

En vides affectum mercenarium appetere in Deo beatitudinem creatam ut sibi ipsi naturali amore indulgeat.

Plac. p. 26. — « Velle Deum... » M. p. 27. « Que Dieu la veut ».

Qui Deo concordat, vult quæ Deus vult ut nos ipsi velimus, et eo motivo quo Deus ipse voluit ut vellemus.

Plac. p. 26. — « S. Augustinus ». M. p. 27. « S. Augustin ». De civit. D. I. 21. c. 13.

Plac. p. 26. — « S. Chrisostomus post S. Clementem Al. » M. p. 27 «... S. Clement ».

Hom. 16 in ep. ad Rom. L. 4. Strom. p. 485, p. 519 et 528. Card. Bona supra laudatus.

Plac. p. 26. — « ex parte *objecti*... » M. p. 28. « Du côté de l'objet ».

Ergo in libello motivum non se tenet ex parte objecti id est ex parte beatitudinis nec objective nec formalis aut creatæ, sed tantum ex parte affectus voluntatis, quæ objectum appetit. Idem omnino objectum potest diversimode appeti aut purissimo, aut mercenario motivo sive affectu.

Vide Testimonia Patrum contemplantium, ac Theologorum a me prolata in instruc. Past.

Plac. p. 28. = M. p. 30. Liste des saints auteurs.

Hic Testium ordo inversus. incuria illorum, qui me absente, libelli Typis mandandi provinciam ceperant.

Plac. p. 28. = M. p. 30. II. Faux.

En insipientes qui nec se ipsos intelligunt ut ait Hugo a Sancto Victore. Hos ego longe durius et acrius increpo. Hoc delirium voco *portentosam stultitiam, horrendam blasphemiam, inhumanam et impium desperationem.*

Si quis aliquid præter proprii commodi desiderium mercenarium excludat, in salutis cupiendæ negotio, hunc ut impium ac detestor.

Amor nostri supernaturalis hic proponitur. quo deficiente, in odium nostri impium laberemur.

Plac. p. 29. = M. p. 33. Début de l'art III vrai.

Objecta nobis a Deo promissa, ut jam sæpe annotavimus, per se non sunt mercenaria, namque id, quod mercenarios constituit, non se tenet ex parte objecti, sed ex parte potentiæ ita affectæ ut naturaliter sui amans objectum mercenarie expetat. Ea vero objecta ideo dici possunt improprie objecta affectus mercenarii, quod mercenarium hunc affectum provocent, si ita affecta sit anima; sed in gratuitis animabus suprema illa bona purissimam tantum spem gignunt. Scripturæ quidem motivum seu affectum mercenarium non imperant, neque suadent, sed propositis præmii commodis, in imperfectis animabus indirecte solatium mercenarium fovent, donec Infans ablactatus uno solidiore cibo vesci queat.

Plac. p. 30. — « Ille amor » etc. = M. p. 34. « Cet amour... »

Alimentum amoris supernaturalis cum adjuncto naturali et mercenario solatio ingentem sanctorum id est piissimorum fidelium numerum per omnes ætates enutrivit. Hoc natu-

rale solatium subducere infirmis animalibus alioqui piis periculosum foret.

Plac. p. 31. — « In dirigendis... » = M. p. 35 « Ce qui est essentiel ».

Qui ablato omni solatio humano et naturali animas indiscriminatim impelleret ad amandam beatitudinem *solo gloriæ Dei intuitu*, et pura *erga nos* charitate movente, is idem præstaret ac si singulos fideles ad martyrii tormenta indesinenter proxime paratos vellet. Summa perfectio est quidem finis remotus omnium, non autem proximus actu et explicite proponendus infirmis.

Ita pedetentim insinuanda non repente intimanda ardua et perfecta de puro amore supernaturali doctrina.

Plac. p. 32. = M. p. 36. III Faux.

Amorem hunc memineris velim non esse actum naturalis et mercenarii amoris, sed statum ubi charitas præeminet cæteris virtutibus supernaturalibus, et ubi amor sui naturalis adhuc sæpe actus deliberatos exerit qui actus supernaturales concomitantur.

Plac. p. 33. — « S. Augustinus... exercet » = M. p. 40. «... toutes les vertus ».

Lib. I De morib. eccl. cath. cap. 15.

Exercet, secundum quod apostolus ait *charitas credit, sperat*, ac hoc præstat, dum virtutes animat, earumque actus imperat. *Est mater, ac forma virtutum. Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei.* Act August. de morib. ecc. l. I. c. 15.

S. Fra. Sal. XI. entret. de la simp.

Vide Cassianum. Coll. XI.

Plac. p. 34. — « Diversum finem... » = M. p. 42. « Des fins différentes ».

Per finem et motivum, verba hic posita ut synonyma, intellige non objectum nude sumptum, sed simul amorem quo voluntas ultimate movetur.

Plac. p. 35. — « Sed tantum ex parte finis ». = M. p. 43 « du côté de la fin ».

Hic finis, et motivum idem sonant. Finis et objectum formale opponuntur in his vocibus. Ergo ablato motivo seu fine mercenario, salvum remanet objectum formale, quod apud scholas motivo equivalet.

Plac. p. 35. — « Mercenarium motivum... » = M. p. 44. « A un motif d'intérêt propre ».

En vides de solo motivo mercenario recidendo hic agi.

Plac. p. 36. — « Non hoc praecise motivo » = M. p. 44-45 « non point par ce motif précis. »

Per motivum, objectum formale ne intelligas, sed principium amoris, quo voluntas movetur. Principium autem amoris tunc non est mercenarium; unde dixi: *objectum est merces, at motivum non est mercenarium*. Constat eo loco me expressissime omnem vim et efficaciam objecti formalis adstruxisse. Quod si praeter scholae morem ab objecto formali motivum distinxerim, id feci eo animo et pro bonum mysticorum libellum accommodarem.

Plac. p. 36. — « Incolumi » = M. p. 46 « sans altérer... de son état. »

Quando dixi: *non hoc praecise motivo*, exclusi hanc mei

boni appetitionem quæ non tenderet explicite ad finem superiorem gloriæ vel beneplaciti Dei.

Plac. p. 37. = M. p. 47. IV. Vrai, fin.

Hinc colligas me exclusisse affectum naturalem ac mercenarium de quo B. Franciscus salesius ait *propter me Deum amo*. Hunc affectum excludo, non tantum si sit solus et dominans in anima, sed etiam quando est subditus et habitu tantummodo refertur in Deum.

Plac. p. 38. — « Desiderio vacat ». M. p. 50 « aucun desir intéressé. »

Meretur resignatio non quidem *desideriis propriis* ac proinde naturalibus, sed eo quod hæc desideria resignatione subdantur et ordinentur. In statu indifferentiæ plerumque nulli sunt actus deliberati amoris naturalis in quo situs est mercenarius affectus.

Sunt casus in quibus variante paulisper et ad momentum gratia, variant et actus absque infidelitate. Sed ubi gratia minime variat, voluntas non potest variare nisi cum minori gratiæ cooperatione, quæ quidem non semper est peccatum, sed imperfectio tenuissima.

Plac. p. 39. — « Præter amorem mercenarium » = M. p. 51 « n'est que l'amour intéressé. »

In indifferentiæ statu nihil amatur nisi ipsius Dei amore. Ergo quæ amantur extra Dei voluntatem in statu resignationis, amantur alio amore, qui a gratia Spiritus sancti non infunditur, et est naturalis. Amor ille ex natura ; sed resignatio qua subijcitur est ex gratia.

Per amorem mercenarium semper intellige ipsam charitatem, sed quæ adhuc adjunctum habet in statu animæ

amorem sui naturalem, seu affectum mercenarium, uti jam expresse dixi superius in interpretando quarto amoris statu.

Plac. p. 40. — « Propter ipsum velle » = M. p. 53 « que nous voulions pour lui. »

In statu indifferentiæ ex principio gratuiti amoris volumus beatitudinem increatam et creatam, et cætera omnia bona supernaturalia et naturalia quæ ad hunc finem conducunt : hoc est fundamentum immotum ; atqui velle salutem etc non est esse indifferens de salute. Ergo in statu indifferentiæ perfectissimæ nunquam anima est indifferens de salute, nec de cæteris ipsi adjunctis. Indifferens est tantum erga solatium mercenarium. Adverte hanc vocem propriam, et commodum mercenarie sumptum sonare affectum naturalem.

Plac. p. 41. — « Absoluta determinatio... » = M. p. 53.

Nolle salutem est reluctari adversus Deum, et principio indifferentiæ absistere.

Plac. p. 41. — « Ambiguitas... » = M. p. 54. « C'est donc une équivoque... »

Hæc dicta sunt, ne plus justo tribuat lector verbis B. F. Salesii mox proferendis maxime istis. *Vitæ æternæ desiderium rectum est, sed una Dei voluntas est desideranda.*
Ed. Lugd. Vide instr. pastor.

Plac. p. 43. — « Æternamque beatitudinem » = M. p. 57.
« sur la béatitude éternelle. »

Ita temperandæ locutiones ut proprium et mercenarium desiderium erga omnia Dei dona tantummodo amputatum

velint. Desiderium vero supernaturale omnium donorum cum sit a spiritu sancto impressum, absit ut unquam cum mercenario ac naturali rescindatur.

Plac. p. 43. = M. V. Faux, p. 58.

Fines certos amori gratuito frequens posui : ergo et indifferentiæ, cui eosdem prætergredi semper nefas.

Plac. p. 44. = M. p. 60. VI. Vrai, début.

Quid apertius contra indifferentiam quæ omne, et gratuitum desiderium tolleret ?

Plac. p. 45. -- « Nec nobis perspectas » = M. p. 60. « Que nous ne connaissons pas. »

Hic loquor ex professo contra eos qui discrepent se nolle salutem aut media ad ipsam conducentia.

Voluntates Dei non nobis perspectæ, sunt consequenter de mediis ad salutem non nobis perspectis. Præterea altera pagina docuit indifferentiam esse *principium omnium desideriorum quæ lex scripta jubet. Hanc autem legem dixi regulam nostram absque ulla variatione.* Vide quæ infra in pagina immediate sequenti extant. Certe dum salutem plena voluntate appetimus credentes esse de fide Deum nos velle salute donare, non possumus reprobationis voluntati ignotæ assentiri. Voluntas Dei permissiva, ut alibi monui, nostrarum voluntatum regula non est. Ergo non debemus voluntati scriptæ refragari, quæ regula nostra semper est, ut obtemperemus voluntati permissivæ et ignotæ quæ nusquam regulæ rationem habet.

Plac. p. 46. -- « Facultatem adimit » = M. p. 63. « Dans l'assemblée des fidèles. »

Qui cum imperfectis orat, debet petere cum eis a Deo quidquid Ecclesia petit. Ergo eadem præcise bona optanda et petenda, licet diverso affectu, gratuito scilicet, dum imperfecti mercenarium admiscant.

Plac. p. 47. = M. p. 64. Art. VII. Vrai, début.

Quoties de inspiratione quid dictum fuerit, hoc dictum puta de gratia omnibus justis plus minusve data, qua Deus cunctis inspirat quæ bona sunt.

Plac. p. 47. — « Standum esse * » = M. p. 65 «... et obscure. »

* Hinc colligas raptum quemdam animæ, contemplationi aliquando adjunctum, et quo anima impotentiam supernaturalem ad actus discursivos experitur, diligenter secernendum a contemplatione, quæ est *intuitus amans*. Illi raptus non pertinent ad viam puræ fidei. Et si forte in ea quid eveniat, hoc est per accidens.

Plac. p. 48. — « Perpetuo conformis » = M. p. 66. « Conforme à la Loi. »

Ergo voluntates Dei nondum cognitæ, quibus anima consentit, non possunt spectare reprobationem æternam; nam ex legis præcepto debet semper salutem, sibi paratam a Deo et quam Deus vult, efflagitare.

Plac. p. 48. — « Virtutum distinctarum » = M. p. 66 « distinctes en particulier. »

Hic virtutum distinctarum exercitia expressissime statuuntur.

Plac. p. 49. — «... Inspiratos admittere » *. = M. p. 68 «... inspirez. »

* *Ea cautio saepe repetita, et quae observata diligenter, illusioni grassanti occurrit.*

Plac. p. 50. — *M. p. 69, VII Faux. début.*

Eadem cautio indesinenter inculcata.

Plac. p. 51. — *« Gratuitum amorem » = M. p. 72 «... de l'amour.»*

Iidem fines certi certius scripti.

Plac. p. 51. — *« Haec abnegatio... spectat » = M. p. 73.
« Cette abnégation... »*

In abnegatione nunquam abjiciantur quae a Deo ipso fluunt, ejusmodi sunt gratiae operatio in nobis, nostra cooperatio, amor Dei et nostri a spiritu sancto inspiratus, et virtutes variae, quae manant ex puro gratiae fonte. Atqui abnegatione renuntiatur juxta libellum proprio commodo quatenus proprio et mercenarie sumpto. Ergo commodum illud non est quid supernaturale, sed tantum affectus naturalis ac mercenarius erga virtutes et beatitudinem creatam.

Plac. p. 52. — *« Propter Deum debemus » = M. p. 73
« pour l'amour de Dieu. »*

* *En iterum atque iterum amor nostri sedulo inculcatus.*

Mercenaria commodi proprii appetitio abneganda. Nunquam extinguendus amor nostri gratuitus, quem nobis ut proximo propter Deum debemus. Ergo ex libello evidenter constat, sacrificium affectus mercenarii non impedire, quominus justus amans sui, propter Deum sibi salutem summum suum bonum, exoptet. En locus insignis ubi de illo nostri amore supernaturali et gratuito expressissime dixi.

Plac. p. 52. — « Bona * » = M. p. 74.

* Bona via compendii.

Plac. p. 52. — « Illæ probationes * » = M. p. 74 « sont courtes. »

* Hæ probationes per se breves, ex culpa animæ fiunt aliquando diuturniores.

Plac. p. 53. — « * Totius illusionis... » = M. p. 75 « c'est la source... »

• Hoc discrimen diligentissime observandum. Periculum erroris in direttore imperito vitari non potest, non est hoc via vitium, sed directoris rudis. Probatio quæ a Deo destinatur ad purgandam animam piam ab affectu mercenario in virtutibus exercendis, oportet ut distet longe a tentationibus quibus vitia crassa refrænantur. Quando Deus vult ablactare animam a solatio mercenario, ne speres illam pacatam facere amore naturalem et mercenarium refovendo.

Plac. p. 53. — « ... Subjacet * » = M. p. 76 « soumise à l'esprit ».

• Pacifici, inquit Augustinus, l. 4 de serm. Domini in monte, c. 2 et 3. in semestipsis, sunt qui omnes animi sui motus componentes et subjicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes indomitas, fiunt regnum Dei. In quo ita ordinata sunt omnia, ut id quod est in homine præcipuum et excellens, hoc imperet cæteris non reluctantibus. His verbis August. concupiscentiam edomitam, et partem inferiorem non reluctantem voluit. non tamen concupiscentiam penitus extinctam aut perpetuam sopitam dixit, nec ego.

Plac. p. 34. — « Exequi dubitent * » M. p. 76 « n'hesiter jamais... »

Hæ cautiones hic scriptæ sunt, ut summam animæ afflictæ docilitatem, sinceritatem, et macerationem perspectam habeat director. Sin minus, omnia valde suspecta sint illi.

Plac. p. 34. — « Consuluere * » = M. p. 77 «... avec confiance. »

Aliæ cautiones pernecessariæ ne libris aut directoribus nimium obsequantur animæ.

Plac. p. 34. = M. p. 78 : fin de VIII vrai.

En illa separatio affectus humani et naturalis, ab affectu gratiæ qua ad purum amor excoquitur.

Plac. p. 56. — « Fidem explicitam » = M. p. 81 « ni la foi explicite. »

Fides explicita de salute quam Deus vult nobis largiri ; et spes non quidem naturalis, et mercenaria, sed gratuita, tunc maxime vigent, sed exerceri possunt actibus directis, qui fugiunt animam simul atque vult ea reflexa sollicitudine requirere, ut mercenario affectui indulgeat. Hoc dictum puta solummodo pro tempore probationis extremæ. Hæc velis, nobis, dicenda de scrupulosa ac pia anima, quæ intemerata conscientia, peccati se consciam opinatur aut somniat.

Plac p. 60 et sq. — « Esse conditionalia * 1 Dicunt...

2 Tunc anima... reprobati. 3, 4, 5, 6... ut quid me dereliquisti ? 7... 8 Director tunc... 9. Nunquam autem debet...

= M. p. 87 et sq. — « Sont conditionnels. 1. On dit...

2 Alors une ame... reprouvée de Dieu. 3, 4, 5, 6... abandonné ? 7... 8. Un Directeur... 9. Mais il ne doit...

- Cum hic articulus sit gravissimi momenti et maxime impugnetur, ad solvendas objectiones paulo fusius dicendum.
- 1. Designavi duplex sacrificii genus. Primum in toto vitæ decursu a perfectis peragendum, sed tantum conditionale. Secundum absolutum quidem, sed quod perficitur tantum in extremis probationibus. Utrumque circa beatitudinem versatur. Sed primum immolat conditionate ipsam beatitudinem ex suppositione impossibili. Secundum versatur circa beatitudinem, non autem ipsius beatitudinis est sacrificium, nam victima, quæ tum immolatur, est tantum *interesse proprium* circa beatitudinem. Notandum est Gallice *sur* et latine *circa* idem præcise sonare.
- 2 Dixi sacrificium secundum fieri *aliquo modo absolutum*. En restrictio expressissima, qua sensum propositionis incompletum et suspensum volui, donec inferius explicaretur. Igitur lectori minime licet eam in pravum sensum immature trahere. Quid significant hæc verba suspensa, *aliquo modo absolutum*, déclarabitur pag 90, l. 8 lib. gall. Antequam secundum sacrificium explicarem, casum, et persuasionem in quibus fit, explicandum censui. Diversis in sacrificiis, diversi supponuntur casus impossibiles.
- 3. Casus impossibilis sacrificii absoluti non est idem ac casus impossibilis sacrificii conditionati. Anima quæ conditionate beatitudinem ipsam immolat, supponit ex impossibili, ut impossibili cognito, se in amore perseverantem beatitudine a Deo privandam, p. 87, l. 8. Anima vero quæ in extrema probatione sacrificium proprii interesse circa beatitudinem peragit, supponit e contrario ut casum

verum et actualem se *juste a Deo reprobari*, quippe quæ *præteritis culpis, et præsentis induratione ad reprobationem mensuram impleverit*, p. 88, l. 7. *De bona Dei voluntate minime dubitat, sed suam reputat pravam*, p. 89, l. 6. Qui eam de sua rectitudine edocere volunt, *illi sunt scandalo*, p. 88, l. 20. Is casus, qui *actualis videtur animæ*, revera est omnino *impossibilis*. Nec enim fieri potest ut anima quæ dilectionem enixe concupiscit, tum dilectione privetur. Neque etiam possibile est ut animæ, cui spes præcipitur, denegetur absolute misericordia et gratia, quibus spem inniti oportet. Is igitur ille casus est in quo anima se Deo contrariam, induratam, et reprobendam fingit imaginatione perturbata. Suppositio primi casus impossibilis fit extra probationis angustias. Secundi hujus casus suppositio fit tantum in extrema animæ perturbatione. Vide p. 87, 88, 89, 99, quibus id præcise afferitur.

4. Persuasio reprobationis est *convictio non inclinata sed apparens* p. 90, l. 21. Eam vocari quamdam *persuasionis speciem* p. 88, l. penult. *Non est ex intimo animæ fundo*, sub. fin, p. 87. *Est involuntaria perturbatio*, p. 87, l. 16. *Est involuntaria desperationis impressio*, p. 90, l. 8. His abunde patet quam caute ab ea persuasionem omne voluntarium sustulerim; neque esse verum et deliberatum intellectus judicium, sed tantum perturbatæ imaginationis involuntariam illusionem. Affirmavi veros fidei et spei actus cum ea persuasionem apparenti exerceri posse, p. 91, l. 5 et p. 92, l. 11. Directorem admonui *ne unquam scaderet aut siceret animam credere persuasionem liberam ac voluntariam se esse reprobatam, nec sibi amplius optanda promissa*, p. 92, l. 7.

5. Eam persuasionem *invincibilem* dixi, eo quod non sit de-

liberatum mentis iudicium, sed imaginationis perturbatæ involuntaria illusio, quam ratio excutere nequit. Ita B. F. Salesius *diu perlata reprobationis impressione, et quasi certo mortis responso, tandem devenit in ultimas tanti cruciatus angustias ubi hoc terribile propositum sive sacrificium emittere oportuit.* Instruc. D. Epi. meld. p. 339. Ita non nisi tentatis antea cæteris omnibus remediis, huicce *terribili proposito* sen sacrificio recurrendum est. Idem Antistes meld. ait p. 434. *Deum speciali instinctu urgere has animas ad hoc genus sacrificii, et ab eis exigere suo impulsu, ut hoc veluti pariant.*

6. Hanc persuasionem *reflexam* vocavi, non quod in operatione intellectus reflexiva consistat, sed tantum quod intellectus reflexa cogitatio eam per accidens gignat. Reflexa operatio in sola superiore parte, ad quam intellectus omnino pertinet, fieri potest. Aperte dixi, p. 21, hanc animæ perturbationem in inferiore parte residere. In quo autem consistat præcise pars inferior, libellus declarat ibidem. Ita separo partem superiorem ab inferiore ut *sensus et imaginatio non sint participes pacis et gratiæ donorum quæ Deus tum sæpe intellectui et voluntati largitur.* En vides partem superiorem in intellectu et voluntate positam, inferiorem vero in sensibus et imaginatione, quæ reflexionis cujuscumque incapax est. Subjunxi, p. 122, l. 18, *Imaginationem et sensus vocari partem inferiorem, ut secernantur ab ea operatione directa et intima intellectus et voluntatis, quam superiorem partem vocant.* Quod autem dixerim *operationem directam et intimam intellectus et voluntatis vocari partem superiorem, hoc ne dictum puta, quasi hæc operatio sit sola ad partem superiorem pertinens, et sic a parte superiore operationem reflexam excluserim, sed tantum quod operatio illa di-*

recta, de qua sola tum agebatur, in ea separatione animæ, ad superiorem partem, et ad ipsum mentis culmen pertineat. Vide, p. 89, 143, 146, 147, 148, 149, 120.

Animæ separationem fieri dixi per discrimen actuum directorum et reflexorum, sed nusquam asserui separationem in eo discrimine consistere. Anima in se reflectens, actus virtutum directos, nullo sensibili vestigio conspicuos, frustra quærit. Vide p. 89, l. 10. Hinc per accidens perturbationis origo. Occurrit imaginatio tumultuans, ac vanam vitiorum speciem præ se ferens. Tum cessante dulcissimo reflexorum testimonio, et obstrepente imaginatione effera, anima se ingratham, impiam, induratam, ac reprobam indeliberate sibi affingit. Persuasio ex reflexionibus per accidens oritur. Est tantum *apparens* et *imaginaria*. Ideo dicitur passim *involuntaria desperationis impressio* Nusquam verum et deliberatum intellectus iudicium, quod fidei ac spei oppositum foret. De quavis anima pia et scrupulosa quæ se induratam ac reprobam perhorrebit, hæc eadem, velis nolis, dicas necesse est.

7. Sacrificium quod antea p. 87, l. 16, *aliquo modo absolutum* dixeram, tum demum explico. Ideo non est simpliciter absolutum, quod beatitudinem ipsam non abdicet, sed tantum interesse proprium circa beatitudinem. Cadit præcise hoc interesse proprium, quod ita a beatitudine ipsa maxime secretum posui. Quid sit autem interesse illud proprium, ex ipso libello facile patet : est *proprietas* non ex gratia profluens, sed Deo subdita in justis, p. 135, l. 1. Est *avaritia et ambitio spiritualis*. Circa finem pag. ejusd. Est *impuritas*, p. 136, l. 10. Est *solacium seipsum videnti perfectum*, p. 134, l. 19. Est *complacentia, et solacium in virtutibus*, p. 271, l. 1. Est *appetitio gratiæ sensibilis, gustus, facilitatis, et fervoris, qui solatio, aut secu-*

ritati verti possunt, p. 137 et 138. Visne aliquid adhuc apertius? *proprium interesse spiritus mercenarii reliquias esse affirmavi*, p. 23, l. 12 et 13. En mercenaritas absoluto Sacrificio abdicanda. Præterea quintus libelli amor manifesto pertinet, ut ipse annotavi, ad tertium justorum statum a patribus laudatum; in quo spiritus mercenarii reliquias imperfectis animabus adhuc inhaerentes, amputatas volunt. Sic proprium interesse, nimirum ea mercenaritas, etiam circa beatudinem, absolute immolari potest, illæso, imo crescente in dies beatitudinis ipsius desiderio.

Quod si quis adhuc de interesse proprii gemino sensu dubius hæreat, meminerit Tres Antistites qui sua declaratione libellum tantopere impugnarunt, hoc vocabulum *interesse* semper vertisse hoc latino vocabulo, *mercenarius*. Adeo et apud infensissimos censores in confesso est, proprium interesse ipsissimam esse mercenaritatem, quam Patres et Ascetæ eradendam prædicant. Ea mercenaritas est affectus naturalis, quo animæ beatudinem sibi deliberate exoptant, quemadmodum sapientiam, veritatem, virtutes naturaliter sibi cupiunt, et metuunt sibi insipientiam, errorem, vitium, et cruciatus æternos.

8. Dixi animam simpliciter acquiescere posse proprii interesse jacturæ, et justæ damnationi quam sibi a Deo indictam arbitratur sed jacturam restrictam volui ad solum interesse proprium sive mercenaritatem. Justa damnatio jacturæ adjuncta ulterius patere nunquam potest. Anima tum acquiescit jacturæ proprietatis circa beatudinem, id est jacturæ complacentiæ, gustus, facilitatis, solatii etc. In quibus omnem proprietatem posui, p. 134 135, 137, 138, 271. Pro Deo irato contra seipsam stat. Se perenni cruciatu dignam et merito reprobendam judicat. Hæc autem duo valde discrepant. Primum: reprobationem commerui, et

si fiat, acquissimam hanc *judico*. Secundum : reprobationis hujus in me consummationem exopto et amplector. Primus actus pissimus cum quo spes optime cohæret. Secundus impius et desperatione plenus. Quænam vero sit genuina mens libelli, ex verbis immediate sequentibus liquet, p. 92, l. 6. *Nunquam autem debet director aut ei suadere aut permittere, ut libera et voluntaria persuasione positive credat se reprobari, nec jam sibi vel gratuito optanda esse promissa. Cui poterit unquam esse persuasum, nisi quis me prorsus insanum reputet, me voluisse eadem pagina, hanc perfectam animam simpliciter acquiescere suæ reprobationi, illinc nunquam ei permittendum credere se reprobari nec jam sibi amplius optanda promissa? Subjuxi in falso articulo impiam, desperatam, et blasphemam fore animam si crederet aut se a Deo desereri, aut misericordiae fontem jam sibi exhaustum, nec amplius, sincere expetendum, p. 93, l. 3, et 94 circa finem. Hoc idem sonant singulæ libelli pagine. Quid contra? Unius loci illatio commentitia; verba gratis delorta in sensum alienissimum.*

9. Hoc sacrificium ut ad depellendam tentationem maxime efficax a D Meld. ep. prædicatur. Namque ut ait, p. 339. *Inst., B. Fr. Salesius eo actu proprii interesse adeo experte, demonem fugavit et victoria potitus est. Magnum sane et arduum hoc sacrificium, quod terribile propositum ab eodem præsule nuncupatur; huic peragendo impares sunt pleræque animæ, alioqui justæ. Non enim ita penitus affectæ sunt in beatitudinis consequendæ desiderio, ut si Deus, ex suppositione impossibili, pro bonis æternis justo promissis, eas æternis cruciatibus addiceret, huic beneplaciti divini decreto plena voluntate assentirentur. Ubi vero sensim in Christo ita excreverint ut eo naturali*

solatio possint ablactari, Deus, qui neminem supra id quod potest, tentat, sed facit cum tentatione proventum, *spiritus mercenarii reliquias* probatione extrema, exurit ut amorem supernaturalem ad purum excoquat.

Plac. p. 69. — « Potestatem non tribuat * » = M. p. 96.
« Pouvoir d'accomplir ».

* Ex scripturæ increpationibus contra peccatores, qui justitia deciderint, arguitur bene eos non fuisse desertos a Deo, nisi postquam ipsi Deum deseruerint. Sic et colligendum justos qui perfectione tantisper decidunt, et a scripturis sanctis minus laudantur, minus gratiæ suæ cooperatos fuisse, antequam Deus illis gratiam suam minuerit.

Plac. p. 70. — «... Ardentius* » = M. p. 97. « Qu'on desire le plus la grace. »

Is conatus certes non est ille, quem tantopere commendat, et uti necessarium in quocumque justo astruit Augustinus. Is certe est conatus naturalis ac mercenarius, qui non est ex gratia, sed eam ante vertere studet, et ita eam *turbat, debilitat*, moratur; ut videre est pag. seq.

Plac. p. 71. — «... Moraretur* » = M. p. 98. « Qui retarderoit... »

* En affectus mercenarius, qui gratiam antevergens ad suum solatium, naturale est, veluti ardelio qui operose nil agit. Quantum distat ab illa simplici et placida excitatione animæ, quam spiritus pacis infundit et quam dixi semper necessariam de fide? Trib. pag. seq.

1. Nunquam a justis expectanda gratia generatim sumpta, quia semper nos prævenit. Ergo nunquam vacui ac desides

gratiæ impressum expectemus. sed illi indesinenter coope-
remur actu.

2. Gratia non semper inspirat omnes actus meritorios. Sed
singulos singulis momentis. Ergo inspirante gratia unum
actum, ad alterum, ea reluctantem, ne te excites sollicitu-
dine mercenaria

Plac. p. 72. — «... Testimonium perhibeamus* » = M. p. 100.
« Un temoignage intéressé ».

- * Activitas a proprietate, sive mercenaritate profluit. Utraque
manifesto est mere naturalis, namque supernaturalem
operationem turbat, debilitat, et moratur.

Plac. p. 72. — «... impleamus* » = M. p. 101. « Remplir
toute sa grace ».

Quid plenius et apertius contra Quietistarum otium ac
desidiam ?

Plac. p. 73. — «... Usque ad sanguinem* » = M. p. 102.
« jusqu'au sang ».

- * Illa excitatio includit vim illatam concupiscentiæ renitenti,
et doloris certamen u. a. s.

Plac. p. 73. — « Naturali sollicitudine* » = M. p. 102.
« Quelque empressement naturel ».

- * En sollicitudo naturalis affectus mercenarii, ad quam con-
fugiendum est, quemadmodum et ad quodvis naturæ
levamen, ut tentationem ingruentem minuas.

Plac. p. 73 = M. p. 106. Art. XII vrai, début.

Amor sui ipsius requiritur in omni perfectionis statu. etiam

amputata omni mercenaria proprii commodi appetitione. Atqui posito amore sui restat semper salutis desiderium. Ergo ablata omni mercenaria commodi appetitione salvum et integrum manet salutis desiderium. Totus hic fere articulus ad hunc amorem nostri stabiliendum pugnat. En tertius locus ubi certissime et cautissime adstruitur.

Plac. p. 75. — « Eum amemus* » = M. p. 107. « Aimer plus que pour lui seul ».

* Non amabit in homine nisi Deum Aug. hom. 38 inter 50.

Plac. p. 76. — « Placere nolimus* » = M. p. 109. « Se plaire à soi-même ».

* Amandus est Deus pro amore ejus, ita ut, si fieri potest, nos obliviscamur. Aug. de verb. domini Serm. 54.

Plac. p. 77. — « Pastor optimus* » = M. p. 110. « Sur son troupeau ».

* Vide quantas cautiones adhibui, ne hæ voces, *et proximum tuum, sicut te ipsum*, ansam præberent quietistis minuendi vigilantiam indefessam erga nos ipsos, et amorem nostri propter Deum, ad cupienda nobis omnia bona promissa, quatenus bona nobis.

Plac. p. 77. — « Recidendas cogitationes » = M. p. 110. « Retrancher ».

Quid recidendum est in cogitationibus reflexis? Ne quidem mercenarius affectus, si anima infirma hoc adminiculo, aut solatio naturali in respuendis caducis ac vetitis indigeat. Reflexæ cogitationes hoc uno officiant, quod amorem sui in quibusdam animabus contra gratiæ allectum reoveant, alioqui nullatenus in se sunt imperfectæ.

Plac. p. 77. — «... Moveantur ». = M. p. 110 « S'attendrir dans cette vûe ».

En amor gratitudinis, quo Deus diligitur quippe qui prior nos dilexerit.

Plac. p. 78. — «... Diligit* » = M. p. 112. « Que pour l'amour de Dieu ».

Qui ita loquitur, quantum abest ut reseceat amorem sui supernaturalem obtentu amoris gratuiti !

Plac. p. 78. — « Velit » = M. p. 112. « Sa reprobation éternelle ».

Consensio rem ad reprobationem nostram hic perhorresco. Hic misericordiam postulandam dico expressis et luce clarioribus verbis. Opponunt loca quædam, quæ non salutem, sed erga salutem affectum mercenarium, seu proprietatem naturalem evidentem spectant.

Vigilanter omnibus periculis occurro, ne fines gratuiti amoris quis supergressus illusioni faveat.

Plac. p. 79. — « Præteritas* » = M. p. 114. « Les graces passées ».

* Amor gratitudinis passim occurrit in libello.

Plac. p. 80. — « Vigilantiam* » = M. p. 114 « Toute vigilance ».

* Num volui hominem ita a se alienum facere, ut nec sibi invigilet, nec summum sibi bonum exoptet ? Sibi carus in Deo et propter Deum semper esse debet. Quis, hæc legens, nefandos errores me exsecratum fuisse totis præcordiis non fatebitur ?

Plac. p. 80. — « Animadvertat* ». = M. p. 116 « et durable ».

Si vestigia adsint, continuo ab imaginatione turbata de-
lentur, aut ipsa obstrepente percipi non possunt. Ita D. F.
Salesius *Sperant quidem, sed spem suam in tanta anxietate
discernere nequeunt.*

Plac. p. 81. — « Tutam præstant » = M. p. 116 « Sur ce
qui s'est passé ».

Anima non credit vero et deliberato iudicio se non sperare,
sed nequit sibi de spe sua fidem facere : scrupulo uritur.
Quod de illa anima ad extremas angustias redacta dixi,
hoc, velis notis, dicendum de scrupulosis qui in eodem
casu versantur.

Plac. p. 82. — « Aut mentis apicem nuncupavit » = M.
p. 118-119. « Ou la cime de l'esprit ».

Actus tam directi quam reflexi sunt in parte animæ supe-
riore. Actus autem directi, de quibus hic agitur, sunt in
partis superioris culmine, ut loquitur B. Fr. Salesius.
Pars vero inferior, quæ est imaginatio, nullos actus volun-
tatis deliberatos habet, nullos actus intellectuales directos,
nedum reflexos.

Plac. p. 82. — « Novit orare* » = M. p. 119. « L'Oraison ».

* Cassianus coll. 9 et 10.

Plac. p. 82. — « Desperatione vera* » = M. p. 120. « ... ve-
ritable ».

* Quantum distat illa falsa et imaginaria desperatio, a des-
peratione quæ supponit veram et intimam intellectus per-

suasionem, et quæ erumpit in actum voluntatis deliberatum non amplius miserationem divinam expectandi.

Plac. p. 83. = M. p. 121. Art. XIX. Vrai, début.

Spoliatur omni solatio, omnibus externis exercitiis, omni sensibili consolatione. Omnes potentiæ in fundo animæ commorantur languentes ac desolatae; deficit et obscuratur vivacitas intellectus: actus virtutum essentiali modo exercentur: nulla hic lætitia, sed tormentum inexplicabile. Dicunt quid sit, qui experti sunt. Doctor mellifluus comparat hunc statum morti spirituali, quam vocat mortem Angelorum. Rusbrokus, divini spiritus et nostri concertationem appellat, et quandam desperationem: Taulerus pressuram internam: Harphius languorem infernalem et divisionem naturæ ac spiritus. Maria Vela sanctimonialis cisterc, terribile martyrium: B. Cath. Genuens. horribile et indicibile tormentum. Joan a Cruce sub noctis obscuræ Symbolo... Purgatorio assimilat. Thomas a Jesu purgatorium quoque esse dicit in via contingens. B. Angela de Fulgineo maluisset in inferno esse quam talem privationem sustinere... Seraphica Virgo Theresia quid pateretur in hac pressura constituta, ipsa enarrat in vita et scriptis suis. Bona via comp. cap. 10, p. 109.

Plac. p. 84. — « Involuntarias* ». = M. p. 122. « Trouble involontaire ».

Hanc vocem ut alienam abjicio. Ab alio hæc additio facta est, qui id fecit bono animo. Qui vero proprium autographum sibi creditum habere, fide dignissimi viri, hujus rei locupletes testes sunt. Libellus me absente, Parisiis typis mandatus fuit.

Plac. p. 84. — « Per discrimen » = M. p. 122 « Par la différence ».

Non consistit hæc separatio in eo discrimine sed ex des intelligitur quo pacto accidat hæc separatio.

Plac. p. 84. — « Hæc separatio* » = M. p. 123. « Mais quoique cette séparation ».

* Separatio nunquam est integra. Est tantum minor, quam ea quæ solet intercedere, consociatio partis inferioris cum superiore ; id est sensuum atque imaginationis cum intellectu et voluntate. Cum illa consociatio non penitus cesset, sed minuatur tantum ; uti minor, impedit communicationem reciprocam pacis supernæ ac defectionis inferioris partis. Sed cum non cesset penitus consociatio illa, pars superior tenetur per probationes, uti et extra probationes, de defectibus qui in parte inferiore vulgo voluntarii consentur et probis moribus repugnant. Quomodo autem pars inferior non sit particeps pacis quæ exuberat in superiore, hoc ita fit : intellectus non potest sibi facere fidem de pace qua fruitur voluntas, unde pax illa non potest refundi in partem inferiorem. Quod præcipue intendi hoc unum est, ut in eo statu nihil liceat, quod in alio communi vetitum reputatur.

Plac. p. 85. — « Non est necesse* » = M. p. 124 « possessions... »

* Hæc omnia non pertinent ad separationem de qua hic agimus, et quæ congruit viæ fidei obscuræ, citra statum supernaturalem sive miraculosum.

Plac. p. 86. — « Omnino* ». = M. page 125 « Entière ».

* Hæc vox *omnino* rejicitur, ne illusio scaturiat ex separa-

tione integra. Præterea si separatio illa esset *omnino* facta, esset miraculosa et extra fidei obscuræ fines.

Plac. p. 87. — « Hæc mortificatio* » = M. p. 127. « Cette mortification ».

* Quænam mortificatio ulterior assignari potest ?

Plac. p. 87. — « Absque methodo* ». = M. p. 128. « Sans methode ».

* Quænam methodus non esset intempestiva, dum anima his angoribus confecta, vix instanti pœnæ, placida et simplici obsistentia repugnare valet ?

Plac. p. 88. — « Christus*... » = M. p. 129 « J.-C... »

* En macerationibus dogma expresse positum.

Plac. p. 88. — « Desperationem* » = M. p. 130 « Desespoir apparent ».

* Hæc specie tenus non re ipsa.

Plac. p. 89. — « Supplicium* » = M. p. 130. « Ni de tourment ».

* Thomas a Jesu purgatorium quoque esse dicit in via contingens. B. Angela de Fulgineo maluisset in inferno esse, quam talem *privationem* sustinere. Hæc card. Bona in via comp. cap. 10, p. 410 et Lugd.

Plac. p. 89. — «... Inspirant* » = M. p. 131 « De Pharisien ».
« Quidquid carpi potest hic, jam damnatum volui ».

Plac. p. 91. — « Amor* est... » = M. p. 134 « Est un amour ».

* Is amor est privatus et naturalis, sed actus, quo ad Deum aliquando refertur et ordinatur ut ad finem supernaturalem, est meritorius et supernaturalis actus. Ita proprietas consistit in actibus non a gratia, sed a natura profluentibus; qui tamen habitu et implicite referuntur ad finem ultimum in justis animabus, in quibus amor Dei dominatur. En duplex actuum species, qui commiscuntur in statu animæ resignatæ: alii supernaturales, alii naturales.

Plac. p. 91. — « Sed subdita* » = M. p. 135 « *Mais soumis* ».

* Ideo subdita sunt illa desideria, quia cohærent cum amore Dei super omnia in anima justa a qua eliciuntur.

Plac. p. 92. — « *Ambitionem* *... » = m. p. 135 « *Et ambition spirituelle* ».

* Avaritia et ambitio de bonis etiam spiritualibus non sunt ex gratia. Imo peccatum forent, nisi ratione naturali, sive ordine regerentur. Ubi vero per resignationem ad finem supernaturalem referuntur, actus ille quo referuntur est meritorius.

Plac. p. 92. — « *Apparens** » = M. p. 137 « *n'est qu'apparente* ».

* Ne suspecta habeatur illa jactura quæ est *tantum apparens et ad tempus*, breve quidem tempus, nisi anima Dei gratiæ resistat. Hæ locutiones passim occurrunt in Sanctorum Ascetarum libris. Eas sobria et cauta interpretatione temperatas oportuit.

Plac. p. 93. — « *Amittit** compositos » = M. p. 138 « *Les actes methodiques* ».

* Jactura illa est solatii mercenarii non virtutum.

Plac. p. 93. — « Privato amori » = M. p. 138 « A l'intérêt propre ».

• Privatus amor, qui est proprietas aut proprium commodum mercenarie quæsitum, non est ex gratia sed ex natura.

Plac. p. 96. — « Perveniunt* » = M. p. 143 « Tres agreable à Dieu ».

• Omnes animæ ad perfectionem vocantur, paucissimæ tamen electæ, paucissimæ ita paratæ proxime, ut possis hanc summam perfectionem illis proponere explicite, et ut nunc amplectandam.

Plac. p. 96. — « Cavendum » = M. p. 144 « Il faut se défier ».

• Pernecessaria cautio ad occurrendum illusionis periculo in secernendis probationibus.

Plac. p. 97. — « Constante... » = M. p. 144 « Il faut même... »

• Excepto casu perturbationis nullo alio modo vincibilis, ne sinas mercenarium solatium abjici et immolari ne tentatio sit plus quam humana.

Plac. p. 98. — « Quis Deo... » = M. p. 148 « Qui est-ce... »

• Solidus cibus longe melior lacte si concoqui possit. Ita amor purus supernaturalis, amputato naturali et mercenario, longe melior naturali admixto. Verum si reseces hoc solacium animæ, ea languescit ut infans quem immature ablactas. At contra si infantem jam cibi solidi appetentem, lacte solo sustentens, crescere nec valere potest.

Plac. p. 100. — « Regula* » = M. p. 150 «... actions volontaires ».

*Immutabilem dixi regulam, ne quis inspirationis aut probationum prætextu ea frangeret. Hac regula immutabili posita anima quæ nondum cognitis Dei voluntatibus concordat, suæ reprobationi consentire nequit : namque regula immutabili salutem quam ei vult Deus, ipsa exoptat semper.

Plac. p. 100. — «... Nostra est* » = M. p. 151 « Notre regle ».

*Igitur reprobationi suæ, quæ ex voluntate permissiva oritur, nemo potest unquam assentiri.

Plac. p. 101. — « esse oportet* » = M. p. 153. « Il faut... »

* Hic diserte condemnantur ii qui dicerent assentiendum suæ reprobationi æternæ.

Plac. p. 108. — « B. Antonius » = M. p. 166.

Cassianus coll. 9.

Plac. p. 111. — «... Non capit* » = M. p. 171 « 1° ».

* Non capit, id est capere nequit amplius, si nolit gratiæ contemplationis resistere. De anima candida simplici, gratiæ impulsui obtemperante loquor, quæ nullam facilitatem in meditatione experitur, nullum ex ea alimentum interius percipit. Luce clarius est me nolle loqui de ea quæ de industria contemplationem ambiens, meditationis cibum fastidiret vel negligeret.

Plac. p. 114. — «... Quoties* ... » = M. p. 176 « toutes les fois que... »

* Quoties intelligendum est relative ad hanc vocem *status*

habitualis : hoc est plerumque, et juxta solitum agendi modum.

Plac. p. 115. — « *Dei dona* » = M. p. 177 « sans repentir ».

* *Dei dona* sunt sine pœnitentia quoad gradum perfectionis, non autem quoad exercitia varia, quibus sine lege Deus potest animas perficere ad arbitrium.

Plac. p. 115. — «... *Deberet* » = M. p. 178 « Comme les Cherubins ».

* *Meditatio* ab anima penitus gratuita exerceri potest.

Plac. p. 116. — «... *Expers* » = M. p. 179 « Invariable ».

* Quoties hæc verba repetita occurrunt !

Plac. p. 119. — «... *Ad motivum* » = M. p. 184 « Quant au motif ».

Hic agnovi objecta formalia, quæ in scholis motiva specifica nuncupantur, et quibus specificantur virtutes. *Motivum vero ac finem feci* synonyma. Revera locutus sum caute etiamsi unius vocis usum scholasticum immutaverim ad mysticos facilius erudiendos. Quod enim de motivo dicunt theologi, hoc de objecto formali abunde locutus sum. Præterea complures Theologi a me laudati principium amoris moventis dixere motivum. Vide Ep. pastor.

Plac. p. 120 = M. p. 185. Art. XXVI. Faux.

Hæc contemplatio non est omnimoda contemplatio, sed tantum unius divinitatis abstractivæ sumptæ. Alia datur contemplatio positiva qua ascetæ omnia objecta fidei contemplatur. Vide Clem. Alex. Greg. Nyssenum, et Dion. Card. Bona in lib. cui titulus *via compendii* cap. 9, p. 88,

ita loquitur, absque ulla restrictione : *talis est anima in qua nullus jam appetitus, nullæ imagines, aut formæ creaturarum reperiuntur. Sic Blosius : quælibet imago, ... item cogitatio de passione Domini, ... hominem in hac mortali vita impedit quando ad mysticam cum supersubstantialique Deo unionem consurgere vult... ea ergo hora hujusmodi sanctæ cogitationis atque imagines (quæ alias utilissime et suscipiuntur et retinentur) declinandæ relinquendæque sunt. Quia medium aliquod constituunt inter animam et Deum etc. Instit. c. 12, p. 399, locutiones adeo absolutas nunquam admisi. Imagines et ideas limitatas a sola contemplationis negativæ specie arcendas dixi.*

Plac. p. 122. — « Exhibere potest* » = M. p. 188 « les uns des autres ».

* Præter contemplationem negativam assigno positivam, in qua Christi mysteria sunt spectaculo animæ piæ.

Plac. p. 122. — «... Moveatur* » = M. p. 189 « avec consolation ».

* Non methodo discursiva et meditativa, sed simplicitate contemplativa, mysteria tunc considerantur.

Plac. p. 124. — «... Profert* » = M. p. 192. « Deux impiétez ».

* Quantum abhorret animus a Christo non amplius considerando.

Plac. p. 125. — « Destinuntur* » = M. p. 194 « de Jesus Christ ».

* Illa privatio ad tempus non est vera privatio. Aufertur tantum animæ ille Christi intuitus sensibilis, distinctus ac reflexus, quo suavissime antea recreabatur.

Plac. p. 125. — « Est hujus exercitii* » = M. p. 195 « im-
perfection de cet exercice ».

* Si in contemplatione inchoata Christi mysteria non occu-
pant mentem, hoc accidit non ex perfectione sed ex
imperfectione hujus contemplationis. Id autem fit per
breve tempus.

Plac. p. 126. — « Non magis J. C.* » = M. p. 195 « J. C.
que Dieu ».

* Quid mirum si Christus cum ipso Deo et cæteris omnibus
piis objectis sensibili modo non afficiat animam quæ in
extrema probatione versatur ? Illa probatio extrema non
est sine intervalis, et est brevis ipsa, nisi anima Deo
renitens eam producat. Vide articulum 8 sub finem p. 74.
lib. Gall. et art. 9 sub fin. p. 82.

Plac. p. 126. — « Alloquantur* » = M. p. 196 «... à l'époux ».

* Vide quam familiariter et frequens animæ cum Christo
colloquantur.

Plac. p. 127. — « Occupati tenentur* » = M. p. 198 «... de
la divinité ».

* Quid apertius et plenius ad errores quietismi conterendos ?

Plac. p. 129. — « Hinc alii... » = M. p. 202. « De là vient ».

* *Mens in summo sui culmine, inquiebat mater de Chantalio,
est unitas simplicissima. Dum vult unionis actus elere (quod
quidem frequentius tentat) conatum quendam sentit, et
manifeste intelligit non sese uniendum esse, sed manendum
unitum. S. Fr. Salesius hunc statum approbavit. Hoc
ultimum sit consilium, inquit, ab hac via nunquam discedas.*
Vita M. de Ch. p. 400 et 401.

Plac. p. 130. — «... Affirmarunt* » = M p. 202 « toute leur vie ».

* S. Fr. Assisinas ait. *Amor sine actu placet ne Christo? Si non placet, quid possem valere?... amor qui me stringit, tollit operationem, scilicet velle et agere. Cant. quod ita incipit : Amor de caritate. Unum amoris actum continuum emitto, inquiebat Greg. Lopez, ch. 29, p. 293. Manducans, loquens, alia vel mente vel corpore agens, hoc exercitium tantillum intermittere vix possem, ch. 28, p. 287. Nihil creatum valet me distrabere, aut remittere hunc actum continuum amoris Dei et proximi, qui veluti naturalis evasit. c. 29, p. 291.*

Has locutiones silentio prætermittas non oportuit. Eas attemperare interpretatione cauta necessarium mihi visum est. Quænam autem interpretatio magis cauta adhiberi potuisset, quam illa, quæ in eo libelli loco occurrit? Vide etiam, p. 180, 181, 182 et 183 gallic.

Plac. p. 130. — « Excludantur*... » = M. p. 203 « pour en exclure l'action... »

* Hæc de contemplatione actuali, et passiva, non de virtutum distinctarum exercitio quotidiano dicuntur. Ergo hic non excluditur actuum conspicua distinctio ex variis virtutum speciebus petita, nec alia distinctio petita ex illa vi quam concupiscentiæ domandæ inferri oportet, ut ad sanguinem usque peccato repugnemus. Vide art. II, p. 10f et 102 lib. Gall.

Plac. p. 131. — «... Continetur* » = M. p. 205 « fidélité de la créature ».

* Objicies : ad contemplationem passivam ut ad perfectionem invitandos esse omnes fideles.

Respondeo 1. Contemplationem non esse perfectionem. sed unum exercitiorum quæ perfectioni maxime competunt : ad omnia perfectionis exercitia omnes non sunt invitandi.

2. Distinguenda sunt contemplatio et passivus cooperandi gratiæ modus. Contemplatio passiva aliis datur, aliis non datur a Deo. Passivus cooperandi gratiæ modus est perfectio ipsa, ad quam omnes, etiam imparati, remote invitantur ; pauci digni qui proxime ad hunc statum a gratia impellantur.

Plac. p. 132. — « Omni operandi* » = M. p. 206 « absolue impuissance ».

* Hæc potentiæ ligatura, et libertatis absoluta privatio in exercendis actibus discursivis, mihi videtur periculosissima in praxi, et viæ fidei obscuræ, ab ascetis tantopere laudatæ fines prætergredi.

Plac. p. 134. — « Simples edit* » = M. p. 209 « actes simples ».

* En vides actus aliquando quasi indistinctos, eo quod sint simplices, directi, et æquabiles, scilicet in actuali contemplatione : aliquando vero conspicuo discrimine distingui possunt in virtutum variarum exercitio, extra contemplationis quietem ; quamvis actus virtutum in eo statu plerumque placide exercentur.

Plac. p. 134. — « Habitualis... » = M. p. 210 « Habituel ».

Frequens ejusdem clausulæ generalis repetitio, qua totum libelli systema adtemperatur.

Plac. p. 135. — « Aqua... » = M. p. 211. « L'eau... »

Blosius.

Plac. p. 136. — « Actibus* » = M. p. 211 « Contemplationa »

* Hi actus virtutum etiamsi non sint anxii et solliciti, conspicuo discrimine distingui possunt, ex variarum virtutum quas exercent generibus, et ex vi aliquando inferend. concupiscentiæ.

Plac. p. 137. — « Sibi* propriam » = M. p. 215 « ils se désapproprient.

* In virtutibus proprietas tantum, nempe affectus naturalis et imperfectus, non motivum specificum excluditur. Exemplo sapientiæ id lucide patet de ceteris virtutibus.

Plac. p. 137. — « De sua sapientia* » = M. p. 215 « pour s'assurer ».

En naturalis nostri ipsorum amor, qui in virtutibus comparandis sibi indulget.

Plac. p. 141. — «... Res apparet » = M. p. 221. « Dans le moment même ».

Quodnam severius temperamentum hoc in articulo apponere potuissem, non intelligo. Hæc omittere non debui, ac si omissem, silentium carperent critici. Hæc enim in scriptis sanctorum passim occurrunt. S. Fr. Assisinas, B. Angela de Fulgineo, D. Cath. genuensis, Greg. Lopes, S. etiam Theresia magna de se ipsis dixere.

Plac. p. 142. — «... Adunatio* » = M. p. 223 « une réunion ».

* Hanc adunationem virtutum in charitate perfectorum assertam leges in art. 13 inter XXX Issiaci editos.

Plac. p. 142. — « S. Thomas* » = M. p. 223.

Amor, id est charitas, non est spes, sed spes, ut ait D. Thomas post D. Ambrosium, *est ex charitate gignente, imperante, informante. Forma dat esse rei.*

Plac. p. 142. — « Castitas est* » = M. p. 224 « Chasteté ».
Hæc ex Augustino deprompta.

Plac. p. 142. — « Salesius* » = M. p. 224.

12. Entret. de la simp.

Plac. p. 143. — «... Amasset* » = M. p. 225 « *Que la beauté* ».

* Hoc totum manifeste significat tantum proprietatem virtutum, seu affectum mercenarium amputandum esse in perfectis.

Plac. p. 143. — «... Meditaris* » = M. p. 225 « On ne pense ».

* Virtuti quatenus ornamento proprio minime studendum. De cætero anima singulis in circumstantiis quærit quod decet, quod ad finem ultimum conducit, etiamsi sæpe secum non reputet explicite an hoc sit decens, an hoc ultimo fini consentaneum sit, an exercenda hic et nunc, hæc an illa virtus.

Plac. p. 145. — «... Non minuat* » = M. p. 229 « l'opération de la grace ».

* Affectus mercenarius non est ex gratia, quippe qui gratiæ operationem minuit.

Plac. p. 145. — « Resurrectio* » = M. p. 229 « la resurrection... »

* Dicitur status mysticæ unionis quando a pressura rigidæ

privationis respirans anima cæpit reviviscere... in libertatem spiritus paulatim transit. Bona. via comp. c. 10, p. 110.

Plac. p. 146. — « Transformationis status » = M. p. 230 « de transformation ».

Intelligimus non substantialem transformationem ; absit ut consentiamus errori jampridem damnato, quo quidam opinati sunt animam hominis a proprio esse desinere, et in ipsam Dei essentiam transire : sed arcissimam unionem cum summo bono, qua mysticus divinæ consors naturæ factus modo perfectissimo, in eandem imaginem transformatur de claritate in claritatem tanquam a Domini spiritu : ita ut ejusmodi fœlicitate perfecta ratio mysticæ possessionis inveniatur. Bona via comp. p. 161.

Plac. p. 147. — « Uno amore ¹ » = M. p. 231 « n'a plus qu'un seul amour. »

¹ Unus amor supernaturalis eam tunc movet, ablato naturali et mercenario qui tantisper impedimento vertetur. *quæ amat, amat et aliud novit nihil.*

Plac. p. 147. — « origo est ² » = M. p. 231 « de toutes ses affections.

² Amor supernaturalis tunc est fons et origo omnium affectum ; resecantur affectus naturales et mercenarii.

Plac. p. 147. — « Anima ex se ³ » = M. p. 231 « ne se donne. »

³ Qui dicit *ex se*, dicit ex natura, non ex gratia impellente.

Plac. p. 147. — « *motum unum* » ⁴ = M. 231 « qu'un seul inconvenient. »

⁴ Nempe supernaturalem naturali amputato.

Plac. p. 147. — « *Transformatio nuncupata est* » ⁵ = Mi p. 232 « Transformation. »

⁵ Hæc omnia, mors, resurrectio, innovatio, similitudo Dei, cunctis justis competunt quidem, sed specialiter perfectissimis. Hæc a sanctis usurpari solent ut perfectionem statum describant. Verbi gratia card. Bona id fecit in loco paulo superius citato de transformatione.

Plac. p. 147. — « *Nisi Deus* » ⁶ est » = M. p. 232 « *que Dieu.* »

⁶ Hoc ipsum Deo dixit Card. Bona : Siquid meum dico, si me ipsum nomino, te solum intelligo, qui volus meus es, et omnis essentia mea in te est. Via comp. p. 160.

Plac. p. 148. — « *Nec immutabilis* » * = M. p. 233. « N. variable. »

* Immutabilitas status negatur, quippe qui variabilis est in peregratione.

Plac. p. 148 — « *De se delectationem* » * » = M. p. 233 « *complaisance.* »

* Si illa delectatio naturalis ordini seu rationi non subja-
ceat, Deo ne quidem implicite et habitu subordinatur, et
est peccatum. Si vero delectatio illa sit ratione ordinata,
et Deo implicite sive habitu subdita in justis, non
est peccatum, sed tantum imperfectio naturalis.

Plac. p. 149. — « *distinctos* » = M. p. 236 « *distincts...* »

* En virtutum actus quotidiani, qui etiamsi placidi et gratuiti, conspicuo discrimine distingui possunt.

Plac. p. 151. — « *Aut minui queant* » = M. p. 238 « *par la grace medicinale* ».

* Quam minus caute locutus est D. Bonaventura de S. Fr. Assis. his verbis. *Ne que enim languor vel desidia locum habet, ubi amoris stimulus semper ad majora perurget. Tanta autem in eo carnis ad spiritum erat concordia, tanta obedientiæ promptitudo, quod cum ille niteretur ad omnem sanctitatem pertingere, ipsa non solum non repugneret, sed et præcurrere niteretur. In vita B. Fr. cap. 14 nunc lector conferat velim carnem quæ præcurrere nititur... ad omnem sanctitatem pertingendum, dum stimulus amoris semper ad majora urget, cum ea interrupta et incerta concupiscentiæ suspensione quantum ad effectus sensibiles, quam in perfectissimis agnovi.*

Plac. p. 151. — « *recordatione* » = M. p. 238-239 « *retour intéressé.* »

* Absit ut omnis sui recordatio abigatur; reflexas cogitationes ut necessarias posui. Cupidas, anxias, mercenarias tantum resectas volo. Hæ possunt animæ perfectæ officere ita ut paulatim e culmine perfectionis excideret.

Plac. p. 152. — « *... pungantur* » = M. p. 239 « *ne leur reproche rien.* »

Quid cautius dici possit, me latet, et hoc ab aliis me sapientioribus edoceri vellem.

Plac. p. 152. — « Habere nequeunt * » = M. p. 240
« chaque jour. »

* Suppono in quocumque eminentissimo statu, non solum
concupiscentiæ fomitem, sed etiam ipsius concupiscentiæ
noxios effectus in venialibus peccatis, de quibus quo-
tidie dicendum, *dimitte nobis*, etc.

Plac. p. 153. — « *propriam puritatem* * » = M. p. 241
« propre purification ».

* Propria puritas explicanda justa id quod fuse dictum est
de proprietate. Agitur de puritate quam amore naturali
et mercenario affectat. Idem dicas de liberatione.

Plac. p. 153. — « Ac puritati * » = M. p. 242 « et la
beauté. »

* Quid magis oppositum illi impiæ et impurissimæ indif-
ferentiæ qua anima indifferens esset inter puritatem
et impuritatem suæ conscientiæ ?

Plac. p. 154. — «... *Solatium* * » = M. p. 243 « un soula-
gement. »

* En proprii amoris solatium, sive affectus naturalis et mer-
cenarius, in quo subest proprietas. Hæc imperfectio
maxime vitanda in perfectis animabus.

Plac. p. 157. — « Extolleretur * » = M. p. 249 « de ses
révélations. »

* Hæc S. Gregorius Papa annotavit dum de contemplatione
ageret.

Plac. p. 159. — « Contempletur * » = M. p. 252 « discursi-
ve. »

Id tantummodo de contemplatione negativa dictum puta ab Ascetis ; aut si forte idem quis dixerit de contemplatione generatim sumpta, hoc intelligendum eo sensu, quod contemplatio sit operatio per se pure intellectualis, et quæ imaginationis phantasmatis directe et sponte non adhæret, sed occupatur ideis rerum quas fides intellectui proponit.

Plac. p. 160. — «... *Spiritus efficitur* * » M. p. 254 « un même esprit avec lui. »

* Vide Bernardum sermone 83 in cantic. Hic fuse de his nuptiis. *Talis, inquit, conformitas maritat animam verbo... diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit. Vere spiritualis sanctique connubii tractus est iste. Parum dixi con'ractus : complexus est. Complexus sane, ubi idem velle, et nolle idem, unum facit spiritum de duobus... honoraret sane qui horret, qui stupet, qui miratur ; vacant hæc omnia penes amantem. Amor sibi abundat : amor ubi venerit, cæteros in se omnes traducit et captivat affectus. Propterea quæ amat, amat ; et aliud novit nihil. Ipse qui honori merito, merito stupori et miraculo est, amari tamen plus amat. Sponsus et sponsa sunt. Quam quæris aliam inter sponso necessitudinem vel connexionem præter amari et amare ?*

Plac. p. 164. — « Cum docilem * » = M. p. 260 « aux ministres de l'Eglise. »

* Eminentissimæ animæ, et quantum ad fidei Dogma, et quantum ad disciplinam, per omnia docili animo obedire debent Pastoribus etiam illis qui quantumvis magni et eruliti theologi ubi ait Card. Bona, *mysticæ sapientiæ sunt rudes et imperiti.*

Plac. p. 163. — « Et • arcani genere » = M. 261 « et de secret. »

• Unio felicissima et arcana, inexpertis impervia, et difficilis explicatu... in ista unione summa felicitas vitæ hujus consistit, et quedam futuræ gloriæ prægustatio. Via compend. c. 3 p. 30.

Aspiratio passiva ineffabilis est, et ab illis vix intelligitur, qui ea felicissime perfruuntur c. 9, p. 88. Quis poterit sensum ejus assequi aut quis audebit terminum ponere ejus admirandis operationibus ? Ideo a viris theodidactis horum sublimium mysteriorum explicatio petenda est, quibus Deus mirabilis in sanctis suis incerta et occulta sapientiæ suæ manifestavit. Via comp. c. 10, p. 104. Res sublimes et arcanas, quod sibi notæ sint, quasi falsas aspernati, fidemque abnegare spectatissimæ probitatis viris, cum de divinis perceptionibus ex propria loquuntur experientia, stultorum est et impiorum. Via comp. c. 3, p. 34.

Plac. p. 163. — «... Perfectio haberetur » = M. p. 261 «... dans toute la tradition. »

Purus amor non est doctrina credita solis ascetis, et quæ Pastores et Doctores lateat. Sed credita Ecclesiæ unum cum cæteris doctrinæ articulis depositum individuum constat. Quare autem id paucis proponendum est : hoc tribuendum imperfectioni Christianorum, qui hæc non valent portare modo. Sic loquitur Bona : sunt enim hæc mystica et secretissima Dei dona, quæ nemo novit, nisi, qui accipit ; nec accipit, nisi qui desiderat, nec desiderati nisi quem ignis spiritus sancti inflamat. via comp. c. 10, p. 108.

Cum sit ergo in omnibus justis habitus sapientiæ, quæ est

*domum spiritus sancti. cur e tot millibus, rix unus reperi-
tur rerum divinarum contemplator?... Non serio vitare
leces culpas, nec perennem cordis alere puritatem: hæc
est causa qua a contemplatione arcentur. Eod. c. p. 113.*

Plac. p. 167. — «... non supereminēt * » = M. p. 263
« loin d'être au-dessus. »

* Hoc sæpissime repetitum temperat omnes libelli locutiones.

Plac. p. 169. — «... Præsumit * » = M. p. 267 « qui ose
présumer.

* Quid severius adversus illusionem ?

Plac. p. 169. — « ... Ab iis actibus * » = M. p. 268 « des
actes réels. »

* Cautio centies repetita, quæ fidei explicatæ, spei ac cœte-
terarum omnium virtutum actus distinctos in tuto ponit.

Plac. p. 170. — « Agit * *quiquid* » = M. p. 268 « qui fait
dans ces ames. »

* Quid ea voce plenius et efficacius, ad depellendam vel le-
vissimam illusionis speciem!?

Plac. p. 170. — « *Privatæ* * utilitatis » = M. p. 268 « l'in-
térêt propre. »

* *Una privatæ* de hoc unum resecantur. Quidquid insuper
dixeris, systema meum dñi non potest.

Plac. p. 170. — « *Abundantius* * » = M. p. 268 « plus
abondamment. »

* *Abundantius* : quantum abest ut amputentur !

Plac. p. 171. — «... Non est nisi * renunciatio. » = M. p. 271 « n'est que le dépouillement. »

Vide quid sit proprietatis abjectio. En tota libelli doctrina, que salvis virtutibus distinctis delectationem tantum, et mercenariam appetitionem resecat.

Plac. p. 171. — « Ad unum *motivum* *... » = M. p. 271 « à un seul motif. »

* *motivum* est in libello, quemadmodum in Ascetis, principium interius voluntatem movens ad desiderandum quoddam objectum.

Plac. p. 172. — « Earum objectum * » = M. p. 272 « à leurs objets propres. »

* Unitas motivi seu amoris principii non tollit objectorum formalium diversitatem.

Plac. p. 172. — «... Et *motivum* * » = M. p. 272 « et l'unique motif. »

* Principium et motivum sunt hic unum et idem. Igitur ablata multiplicitate motivorum, auferitur tantum multiplicitas amorum et principiorum; sed remanent objecta formalia sive motiva singularum virtutum distincta. *Que amat, amat, et aliud novit nihil*; inquit Bernadus in Serm. 83 in eantic.

Nec ideo inutiles aestimandi sunt aut prorsus abjiciendi Mysticorum libri, quod sublimia tractent aut mirabilia super nos. Nam hoc saltem ex illis discimus, quam longe adhuc versamur a cimine christiana perfectionis nondum digni, qui cum Moïse in caliginem ingrediamur. Card. Bona via comp. c. 5, p. 34.



TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	4
BIBLIOGRAPHIE	5
INTRODUCTION	13
I. Histoire du projet	13
II. Doctrine des deux éditions	36
EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS SUR LA VIE INTÉRIEURE	95
Avertissement.	97
Exposition de cinq divers états d'amour de Dieu	118
Articles	130
Conclusion de tous ces articles	301
Appendice I	303
Appendice II	309
Appendice III	312
Appendice IV	318

Imprimerie BUSSIÈRE. — Saint-Amand (Cher).







