



HAL
open science

Existe-t-il une école de Saint-Victor ?

Dominique Poirel

► **To cite this version:**

Dominique Poirel. Existe-t-il une école de Saint-Victor?. Corrado Bologna, Carlo Zacchetti. La scuola di San Vittore e la letteratura medievale, a cura e con introduzione di Corrado BOLOGNA, Carlo ZACCHETTI, Scuola Normale Superiore, p. 1-21, 2022, 978-88-7642-699-5. halshs-03320072

HAL Id: halshs-03320072

<https://shs.hal.science/halshs-03320072>

Submitted on 13 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Existe-t-il une école de Saint-Victor ?,
dans *La cultura dei Vittorini e la letteratura medievale*. Convegno
internazionale, Scuola Normale Superiore di Pisa, 23-25 janvier 2019, dir.
Corrado BOLOGNA
Dominique POIREL

Existe-t-il une école de Saint-Victor ? La question peut sembler étrange, puisque nous sommes réunis pour en parler. Toutefois, de même que Richard Southern a mis en cause en 1965 la réalité d'une école de Chartres, et Valerie Flint en 1976 celle d'une école de Laon, de même la notion d'« école de Saint-Victor » a été dénoncée en 1996 par Martin Schniersthauer¹. Certes, personne ne doute qu'ait existé à Saint-Victor, en bordure de Paris, une pléiade de maîtres et d'écrivains influents : Hugues, Achard, Richard, André, Godefroid, Gautier, Thomas Gallus, Robert de Flamborough, Pierre de Poitiers et Jacques de Saint-Victor ; sans compter les poètes Adam, Simon Chèvre d'Or et Léon ; plusieurs ouvrages anonymes, parfois très populaires comme la *Summa sententiarum* et le *Speculum de mysteriis Ecclesiae*; enfin de célèbres figures périphériques, qui ont séjourné, enseigné, ou vécu dans l'abbaye, comme Pierre Lombard, Robert de Melun, Pierre le Mangeur et Maurice de Sully². Toutefois, ce qui est mis en cause, ce n'est pas l'existence d'un établissement scolaire et d'une succession de maîtres, c'est l'unité doctrinale de leur enseignement. Selon Schniersthauer, il faudrait parler, non d'une école de Saint-Victor, mais « plutôt de victorins » individuels. En somme, pour parler comme Valerie Flint à propos de Laon, il y aurait moins une école *de* Saint-Victor qu'une école *à* Saint-Victor.

1 Richard SOUTHERN, « Humanism and the school of Chartres », repris dans Richard SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, 1970, p. 61-85 ; voir aussi du même : *Platonism, Scholastic Method, and the School of Chartres*, Reading, 1979 ; « The Schools of Paris and the School of Chartres », dans *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. Robert L. BENSON et Giles CONSTABLE, Cambridge (MA), 1982, p. 113-137. Sur l'école de Laon, nous nous référons à Valerie I. J. FLINT, « The 'School of Laon': A Reconsideration », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XLIII, 1976), p. 89-110. Enfin sur l'école de Saint-Victor, le jugement rapporté est celui de Martin SCHNIERTSHAUER, « *Consummatio caritatis* ». *Eine Untersuchung zu Richard von St. Viktors De Trinitate*, Mainz, 1996.

2 Sur les auteurs victorins, on trouvera la bibliographie principale dans Jean CHATILLON, « De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor », dans *Revue du Moyen Age latin*, t. 8, 1952, 139-162, 247-272 ; prolongé par Dominique POIREL, « L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: Bilan d'un demi-siècle historiographique », dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 156, 1998, p. 187-207 ; et plus récemment par Michel LEMOINE et Dominique POIREL, « Viktoriner », dans *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie im Mittelalter*, t. 3: *Das 12. Jahrhundert*, éd. Ruedi IMBACH et Thomas RICKLIN, Basel (sous presse). Plusieurs collections principales leur sont dévolues : *Bibliotheca Victorina* publie des monographies d'histoire canoniale et spécialement victorine ; *Sous la Règle de saint Augustin* fait paraître des éditions et traductions annotées des œuvres des principaux auteurs canoniaux, victorins notamment ; *Corpus Victorinum* présente des études sur Saint-Victor (*Instrumenta*) et des éditions imitatives (*Textus historici*) ; *Victorine Texts in Translation* procure des traductions en anglais d'œuvres ou d'extraits d'œuvres victorines réunis dans des volumes thématiques ; enfin l'édition critique des œuvres d'Hugues est en cours au *Corpus Christianorum*, dans la sous-série *Hugonis de Sancto Victore opera*.

Pour reprendre à neuf cette question, d'abord, j'étudierai les difficultés qui se présentent et risquent de fausser la réponse. Ensuite, j'étudierai six grands thèmes doctrinaux, pour lesquels on constate un intérêt persistant chez deux ou trois auteurs victorins au moins, et j'essaierai de voir au cas par cas ce qui l'emporte, la continuité ou la discontinuité. Rassemblant enfin les résultats ainsi obtenus, j'essaierai de comprendre comment les ressemblances, et même en un sens les différences entre auteurs victorins, confirment l'existence d'une école non seulement à mais aussi *de* Saint-Victor.

I. Difficultés de l'enquête

Voyons d'abord les obstacles à notre enquête. Ils sont de plusieurs sortes. D'abord, tous les auteurs examinés ne sont pas victorins au même degré. Certains se sont formés à Saint-Victor, comme probablement Richard ; d'autres, formés ailleurs, sont entrés sur le tard dans l'abbaye parisienne, comme Godefroid, voire peu de temps avant de mourir, comme Pierre le Chantre. Il faut en tenir compte, car un auteur, devenu victorin à l'âge mûr, est forcément moins représentatif d'une formation qu'il n'a pas lui-même reçue dans sa jeunesse.

Ensuite, l'école de Saint-Victor occupe dans le paysage scolaire une position moyenne, qui rend plus difficile de l'identifier. Fondée par Guillaume de Champeaux, un ancien écolâtre et maître illustre des écoles parisiennes, établie ensuite comme abbaye de chanoines réguliers soumis à la Règle de saint Augustin, elle se rattache à la fois au monde des écoles urbaines, à celui des religieux cloîtrés et à celui des clercs ordonnés³. De là vient que Saint-Victor tient une sorte de milieu entre l'école de Chartres, spécialisée dans l'étude des classiques et des sciences naturelles ; l'école de Laon, spécialisée dans l'étude des Écritures, des Pères et de la foi chrétienne ; et l'école monastique, spécialisée dans la *lectio divina* et la vie contemplative. Du fait de cette position médiane dans le panorama scolaire de son temps, les enseignements donnés à Saint-Victor sont rarement originaux : ses maîtres innovent moins par l'adoption de thèses inouïes que par l'affinement des méthodes intellectuelles. C'est là un autre aspect qui rend malaisé de préciser une identité victorine en matière de doctrine.

D'autre part, les enseignements des maîtres victorins, Hugues et Richard surtout, ont eu un large écho, répercuté par le grand nombre de leurs élèves et l'ample diffusion manuscrite de leurs œuvres⁴. De ce fait, certains éléments de

3 Sur le fondateur Guillaume de Champeaux, voir Irène ROSIER-CATACH (éd.), *Les Glosulae super Priscianum, Guillaume de Champeaux, Abélard : arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles. Textes, maître, débats*. Turnhout, 2011 (Studia artistarum, 26). Sur la fondation de Saint-Victor, voir aussi les articles de Julian Führer, « L'abbaye de Saint-Victor dans la réforme canoniale », et Rolf Grosse, « Entre cour et cloître : Saint-Victor et les Capétiens au XII^e siècle », parus dans *L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du Moyen Âge à la Renaissance. Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, éd. Dominique POIREL, Turnhout, 2010 (Bibliotheca Victorina, 22), respectivement p. 57-77 et p. 79-100.

4 Sur le succès des œuvres d'Hugues et Richard de Saint-Victor, voir les monographies de Rudolf GOY, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Stuttgart, 1976 ; Rudolph GOY, *Die Handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im*

doctrine ou de méthode intellectuelle, d'abord victorins par leur origine, se sont vite répandus dans le monde des écoles, en sorte qu'ils cessent vite de devenir distinctifs. C'est un nouvel obstacle pour cerner des traits typiquement victorins, c'est-à-dire présents à Saint-Victor et absents des autres écoles.

Une autre difficulté, plus théorique, concerne nos attentes quant à la notion d'école. Que cherchons-nous quand nous nous demandons si Saint-Victor fut une école de pensée ? Sur quels critères l'historien dispose-t-il pour décider, devant un ensemble de maîtres, s'ils forment ou non une école ? Sera-ce le fait qu'ils se réfèrent les uns aux autres nommément ? le fait qu'ils se copient les uns les autres tacitement ? le fait qu'ils prennent explicitement ou implicitement position les uns par rapport aux autres, fût-ce les uns contre les autres ? L'appartenance à une même école se traduit-elle par la répétition de doctrines communes, ou bien la reprise de questions communes, ou bien le commentaire de textes identiques, ou bien l'adoption des mêmes méthodes intellectuelles ? Un seul critère suffit-il, et lequel ? Ou bien faut-il la conjonction de plusieurs critères, et alors en quel nombre ? Quel juste milieu l'appartenance à une école occupe-t-elle entre le ressassement et le bouleversement ? Dans la mesure où toute école de pensée suppose, en théorie, un minimum de continuité doctrinale, mais s'accompagne, en pratique, d'une part incompressible d'innovation, de réinterprétation et, au fond, de trahison plus ou moins consciente et volontaire des maîtres par les disciples, quel est le bon dosage, pour parler d'école, entre la stabilité et l'instabilité, le bon mélange entre la fidélité et l'infidélité ?

Quel sens, au fond, donnons-nous au mot école ? Quel modèle avons-nous en tête, par rapport auquel nous nous proposons de répondre soit par l'affirmative, soit par la négative ? Est-ce au sens, un peu vieilli, où l'on parle de « l'École » avec une majuscule, c'est-à-dire du monde académique médiéval dans son ensemble ? Est-ce au sens où l'on parle plus précisément de l'école dominicaine, par opposition à l'école franciscaine, la première étant souvent qualifiée d'intellectualiste, la seconde de volontariste, la première s'appuyant davantage sur la philosophie d'Aristote, la seconde sur un augustinisme avicennisant ? Est-ce au sens où, à l'intérieur de l'ordre dominicain, on parle d'une école thomiste et d'une école albertiste, irréductibles l'une à l'autre, sans parler de l'école dominicaine d'Oxford, qui condamna plusieurs thèses thomistes ? Est-ce au sens où, pour le seul Aquinate, on observe du XIII^e siècle à nos jours une pluralité d'écoles thomistes, successives ou concomitantes, mais toutes différentes entre elles ? On le voit, d'un emploi à l'autre, le terme « école » varie considérablement en extension et en précision, de sorte que, même en écartant les acceptions extrêmes, s'interroger sur l'existence d'une école victorine n'a pas du tout le

Mittelalter, Turnhout, 2005 (Bibliotheca Victorina, 17) ; et celle de Patrice SICARD, *Iter victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études*, Turnhout, 2015 (Bibliotheca Victorina, 24).

même sens, qu'on prenne pour modèle l'école dominicaine ou bien l'école thomiste.

* Enfin, sur cette définition de l'école victorine, nous devons nous méfier de l'historiographie traditionnelle. Il se trouve en effet qu'Hugues et Richard ont été des sources favorites d'auteurs franciscains comme Alexandre de Halès et Bonaventure, rivaux d'auteurs dominicains comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin⁵. Dans une histoire intellectuelle du Moyen Âge longtemps dominée par les études thomistes, les maîtres de Saint-Victor, qui ignoraient par force les traductions ultérieures des sources arabes et grecques, furent accidentellement associés à une réaction dite « conservatrice » ou « augustinienne », ce qui ne veut pas dire grand-chose, contre l'essor latin du péripatétisme gréco-arabe.

Pareillement, quand plus tard les milieux chartreux et dévots modernes ont voulu contester le monopole théologique des docteurs de l'université ainsi que leur manière fortement logicienne de raisonner sur les mystères chrétiens, ils ont enrôlé les maîtres victorins, avec divers écrivains monastiques, au service d'une réaction anti-intellectualiste contre la théologie scolastique⁶. Alors qu'Hugues et Richard s'efforçaient de concilier la vie d'étude et la vie de prière, ils furent désormais cités comme les tenants d'une pieuse ignorance. Eux qui cultivaient les arts libéraux ou mécaniques aussi bien que la réflexion sur la foi ou la vie chrétienne, on les rangea – avec toutes les ambiguïtés de ce mot – dans la veine « mystique » du Moyen Âge⁷.

Dans tous ces cas, un même processus est à l'œuvre : les textes des auteurs victorins sont moins étudiés en eux-mêmes que réinterprétés en fonction de débats ultérieurs. On voit alors se construire des écoles de pensée victorines aux contours bien nets, mais aux matériaux bien fragiles. Des citations bien choisies permettent

5 Sur l'influence victorine auprès des ordres mendiants, spécialement franciscains, en attendant la thèse en cours de Carlo Zacchetti voir le colloque *Victorine Influence on the Franciscans in the 13th Century. St. Bonaventure University, July the 16th and 17th*, dans *Franciscan Studies*, t. 70, 2012, p. 337-410; les articles d'Eduard FRUNZEANU et Monique PAULMIER-FOUCART, « Saint-Victor et les premiers dominicains », et de Sylvain PIRON, « Franciscains et victorins. Tableau d'une réception », dans *L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du Moyen Âge à la Renaissance. Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, éd. Dominique POIREL, Turnhout, 2010 (Bibliotheca Victorina, 22), respectivement p. 493-519 et p. 521-545 ; enfin nos articles : « Dominicains et Victorins dans la première moitié du XIII^e siècle », dans « *Lector et compiler* ». *Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XII^e siècle*, éd. Serge LUSIGNAN et Monique PAULMIER-FOUCART, Nancy – Montréal – Royaumont, 1997 (Rencontres à Royaumont), p. 169-187 ; et « Circulation des manuscrits, des textes et des idées : la réception des maîtres de Saint-Victor dans l'ordre franciscain », dans *Entre stabilité et itinérance. Livre et culture des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècle)*, éd. Nicole BERIOU, Martin MORARD, Donatella NEBBIAI DALLA GUARDA, Turnhout, 2014 (Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia, 37), p. 289-302.

6 Voir Nikolaus STAUBACH, « L'influence victorine sur la dévotion moderne », dans *L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du Moyen Âge à la Renaissance. Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, éd. Dominique POIREL, Turnhout, 2010 (Bibliotheca Victorina, 22), p. 583-599.

7 Sur les dangers d'appliquer au Moyen Âge cette notion de « mystique », à la fois anachronique, imprécise et trompeuse, s'est tenu les 30 novembre et 1^{er} décembre 2017 un colloque : « Existe-t-il une mystique médiévale ? », organisé par l'Institut d'Etudes Médiévales de l'Institut catholique de Paris et dont les actes sont en cours de publication.

de ranger ses maîtres dans des cadres rassurants, traditionnels pour les historiens de la philosophie, mais anachroniques pour les auteurs étudiés. Des silences face à des sources ou face à des thèses qu'ils ne connaissaient pas, sont interprétés comme autant d'oppositions, puisqu'après coup on s'en est servi pour argumenter des rejets. Finalement, parce qu'ils étaient préscolastiques, les victorins deviennent anti-scolastiques. Mais puisque les auteurs victorins n'ont jamais pris parti contre une scolastique qu'ils ne connaissaient pas mais ont en partie préparée, les écoles de pensée ainsi construites sont comme les maisons de paille et de bois des trois petits cochons : elles ne soutiennent pas la critique, il faut donc les reconstruire en pierres, par l'étude des œuvres lues d'abord pour elles-mêmes.

II. Qu'est-ce que l'école de Saint-Victor ?

Malgré toutes les difficultés qu'on a dites, il existe plusieurs permanences remarquables, quant à la doctrine, entre les membres successifs de l'école de Saint-Victor. J'en retiendrai six principales, qui concernent à peu près toutes les disciplines pratiquées à Saint-Victor, de la philosophie à la spiritualité en passant par l'exégèse et la théologie.

1. Hugues, Richard et Godefroid : la division de la philosophie

En philosophie, un thème est commun à Hugues, Richard et Godefroid : tous trois ont en effet adopté une classification des sciences originale, remarquable à plusieurs titres⁸. D'abord, elle s'efforce de n'oublier aucun champ du connaissable. Ensuite, elle articule tous les savoirs, au moyen d'une division arborescente complexe, à pas moins de cinq niveaux. Enfin, elle identifie cette science universelle et ramifiée à la philosophie.

Pris séparément, chacun des éléments ou presque de cette « division de la philosophie » a des précédents antiques ou médiévaux. Telle quelle néanmoins, elle innove, d'abord en créant un septénaire des arts mécaniques, parallèle au septénaire des arts libéraux, et en l'incluant contre toute tradition antérieure dans le périmètre de la philosophie. De la sorte, celle-ci ne se divise pas en deux ou en trois branches principales, la théorique, la pratique, et la logique, mais en quatre branches principales, par addition d'une quatrième partie, mécanique, de la philosophie. Cet ajout est longuement justifié dans le premier livre du *Didascalicon* par des raisons anthropologiques. La philosophie s'intéresse à la

⁸ Cette classification des savoirs se lit dans deux œuvres d'Hugues : le *Didascalicon*, éd. Charles H. BUTTIMER, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de Studio Legendi: A Critical Text*, Washington/Washington, 1939, et l'*Epitoma Dindimi*, éd. Roger BARON, *Hugonis de S. Victore opera propedeutica*, University of Notre Dame, 1966 (Publications in Mediaeval Studies 20), p. 187-207. Il se lit aussi dans le *Liber exceptionum* de Richard, éd. Jean CHATILLON, *Liber exceptionum*. Texte critique avec introduction, notes et tables, Paris, 1958 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 5), pars I, lib. I, p. 103-113 ; enfin dans le *Fons philosophiae* de Godefroid : *Fons Philosophiae*. Texte publié et annoté par Pierre MICHAUD-QUANTIN, Louvain et Namur, 1956 (Analecta mediaevalia Namurcensia, 8).

partie la plus haute de l'homme, qui est la raison ; mais cette raison s'occupe de toutes les activités humaines, y compris celles qui concernent le corps, pour le conserver et le défendre contre les agressions extérieures : c'est à quoi correspond la partie mécanique de la philosophie. Chasser et planter, se vêtir et s'armer, naviguer, se soigner et se distraire, toutes ces activités de l'homme sont rationnelles et relèvent en ce sens de la philosophie : d'où l'intérêt que leur portent des théologiens comme Hugues, Richard et Godefroid⁹.

La division de la philosophie qu'on a dite forme le cœur des livres I à III du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor, mais aussi de son *Epitoma Dindimi*, sans compter une allusion en tête de son commentaire sur la *Hiérarchie céleste* : elle est donc pour Hugues un élément permanent de son enseignement. De même Richard, en tête de son *Liber exceptionum*, compile littéralement les chapitres du *Didascalicon* qui se rapportent à cette classification des savoirs ; et Godefroid, dans son poème *Fons philosophiae*, la met en vers, comparant les diverses disciplines dont elle se compose à autant de rivières, coulant par divisions successives d'une même source de la philosophie. Chez Richard et chez Godefroy, comme dans le *Didascalicon* d'Hugues, le thème vient en tête d'un tableau complet des études profanes et sacrées : c'est donc pour tous les trois le fondement structurant de l'éducation victorine dans son ensemble.

2. Hugues et André : l'exégèse historique

Un autre trait fondamental de l'enseignement victorin est la revalorisation du sens historique de la Bible, en particulier de l'Ancien Testament, et l'usage de versions hébraïques et d'exégèses rabbiniques des Écritures, spécialement chez Hugues et André de Saint-Victor. Sur ce sujet est parue en 2017 une monographie de référence de Montse Leyra¹⁰. Si les maîtres de Saint-Victor sont souvent qualifiés d'augustiniens pour leur attachement au Docteur d'Hippone, en matière exégétique ils sont hieronymiens par leur attachement à l'*hebraica veritas*.

Ainsi, Hugues adopte pour l'Ancien Testament le canon juif des Écritures saintes. Surtout, il réfute deux fois, dans le *Didascalicon* et le *De Scripturis et scriptoribus sacris*, les thèses d'exégètes allégorisants pour qui la lettre des textes bibliques peut être indifféremment commentée soit au sens historique, soit au sens spirituel¹¹. Pour Hugues, cette vision des choses est fautive : c'est le sens historique de la lettre, et non la lettre même, qui fournit la base du sens allégorique. Ainsi quand on dit que le lion signifie le Christ parce qu'il dort les

9 Nous avons commenté ce texte dans « *Tene fontem et totum habes* : l'unité du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor », dans Cédric GIRAUD – Martin MORARD (éd.), *Universitas scolarium. Mélanges offerts à Jacques Verger par ses anciens étudiants*, Genève, 2011 (Ecole pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques. Hautes études médiévales et modernes, 102), p. 293-328.

10 Montse LEYRA : *In Hebreo. The Victorine exegesis of the Bible in the light of its Northern-French Jewish Sources*, Turnhout, 2018 (Bibliotheca Victorina, 26).

11 En *De Scripturis et scriptoribus sacris*, 5, éd. PL 175, 13A-15A ; et en *Didascalicon*, VI, 3, éd. BUTTIMER, p. 114.

yeux ouverts, ce n'est pas le mot *leo* qui dort les yeux ouverts, mais l'animal signifié par ce mot. On n'accède donc pas à l'*allegoria* sans passer par l'*historia*, le sens premier des mots. Ceci revient à dire que, même si les sens allégorique et moral sont plus nobles et construisent mieux la foi et la vertu des chrétiens, on ne peut pas s'y livrer sans explorer d'abord le sens historique. Tout l'édifice de la science sacrée se fonde donc sur des études préalables associant les arts du *trivium*, pour analyser correctement les mots de l'Écriture, mais aussi ceux de la physique et du *quadrivium*, de l'histoire et de la géographie, pour comprendre adéquatement les réalités signifiées par ces mots. En fin de compte, la place fondamentale donnée à l'histoire explique le programme encyclopédique et humaniste des études victorines.

Cette revalorisation du sens historique des Écritures n'est pas restée purement théorique: Hugues lui-même l'a pratiquée en commentant au sens historique les huit premiers livres de la Bible et en s'appuyant sur des versions hébraïques et des commentaires rabbiniques de l'Écriture. De son commentaire on conserve diverses strates, plus ou moins longues, ce qui suggère qu'Hugues y a travaillé sur une certaine durée et aurait probablement commenté tout l'Ancien Testament, s'il n'en avait été interrompu par la mort¹².

Après Hugues, la tradition hiéronymienne ne s'éteint pas: tout l'œuvre conservé d'André consiste en commentaires purement historiques de l'Ancien Testament, alimentés eux aussi à des versions hébraïques et à des exégèses rabbiniques. Ils couvrent l'Heptateuque, les Rois, les livres de Salomon (Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques), les quatre grands et les douze petits prophètes, c'est-à-dire une bonne partie de l'Ancien Testament: là aussi on peut imaginer qu'André, comme Hugues, aurait commenté l'ensemble de la Bible hébraïque s'il avait assez vécu¹³.

Quant à Richard, il a composé plusieurs traités sur l'exégèse historique de livrets ou passages de l'Ancien Testament, et rappelé en tête de l'*Expositio difficultatum* et de l'*In visionem Ezechielis* la nécessité d'explorer en détail le sens historique avant de passer à l'exégèse mystique¹⁴. Dans son *De Emmanuele* il a pris position contre André sur la bonne manière d'entendre au sens historique la prophétie d'Isaïe sur l'Emmanuel¹⁵. Cette exégèse historique de la Bible est donc un enseignement favori des maîtres victorins. À partir d'Hugues et André, la tradition s'en répand dans les écoles parisiennes, en commençant par Pierre le Mangeur qui est d'ailleurs un victorin tardif: son *Historia scolastica*, un des

12 Voir Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame (Indiana), 1983, p. 98-106 et l'ouvrage de Montse Leyra cité n. 10.

13 Voir Rainer BERNDT, *André de Saint-Victor († 1175), exégète et théologien*, Paris – Turnhout, 1991 (Bibliotheca Victorina, 2).

14 *De meditandis plagis quae circa finem mundi evenient*, éd. PL 196, 201-212; *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*, éd. PL 196, 211-222; *De templo Salomonis ad litteram*, éd. PL 196, 223-242; *De concordia temporum conregnantium super Judam et Israel*, éd. PL 196, 241-256; *In visionem Ezechielis*, éd. PL 196, 527-600.

15 *De Emmanuele*, éd. PL 196, 601-666.

manuels les plus populaires à l'université, est représentatif de cet intérêt victorin pour l'histoire biblique¹⁶.

3. Hugues et Achard : les causes primordiales

Un troisième thème, plus discret, se trouve surtout chez Hugues et Achard de Saint-Victor : c'est celui des causes primordiales, qui relève de la théologie, plus précisément d'une réflexion sur l'action divine de création. Chez Hugues, il se trouve dans les *Sententiae de divinitate*, enseignement oral d'Hugues pris en note par son élève Laurent de Durham et révisé ensuite par le maître, et dans le *De sacramentis christianae fidei*, la première d'une longue série de sommes de théologies médiévales¹⁷.

Voici comment ce thème apparaît dans l'un et l'autre ouvrage. Après avoir traité de la création du monde, Hugues s'apprête à étudier la création de l'homme. Mais auparavant, il étudie la notion de causalité, parce qu'il se demande pourquoi Dieu a créé l'homme. Une analyse de la causalité lui permet de distinguer, dans l'enchaînement de causes et d'effets qui gouverne le monde, des « causes premières », et parmi elles des « causes primordiales », qui sont absolument premières : ce sont les formes présentes dans la sagesse divine, d'après lesquelles Dieu a façonné toute son œuvre, l'homme compris, à la manière dont un artisan conçoit d'abord la forme d'un meuble avant de le fabriquer.

Ces causes primordiales ont un triple fondement : la puissance, la sagesse et la bonté divine. On reconnaît là le thème des appropriations trinitaires, qui lui aussi fait partie de l'héritage victorin¹⁸. Le but de tout ce développement sur les causes primordiales, c'est au fond d'affirmer que si on remonte la chaîne des causes, on parvient jusqu'aux raisons divines, mais celles-ci sont elles-mêmes précédées par quelque chose qui n'est plus de l'ordre de la causalité, mais du fondement de la causalité, c'est-à-dire la puissance, la sagesse et la volonté divines, qui ne font qu'un avec Dieu. Au fond, ce qu'Hugues veut dire, c'est que si Dieu a créé l'homme, tel qu'il a voulu, su et pu le faire, c'est par amour et non par besoin. La doctrine des causes primordiales remonte vers Dieu sans pénétrer le mystère d'une décision libre, gratuite et incausée.

Partiellement repris d'Augustin et de l'Érigène, ce thème des causes primordiales se retrouve ensuite dans la tradition victorine : dans la *Summa*

16 *Historia scholastica*, éd. PL 198, 1049-1644 ; le début seul a fait l'objet d'une édition critique : *Petrus Comestor, Scolastica historia. Genesis*, éd. Agneta SYLWAN, Turnhout, 2005 (CCCM 191).

17 *Sententiae de divinitate*, éd. Ambrogio PIAZZONI, « Ugo di San Vittore auctor delle *Sententie de diuinitate* », dans *Studi Medievali*, 3a ser., t. 23, 1982, p. 861-955 ; *De sacramentis christianae fidei*, éd. PL 176, 173-618 ; à comparer avec la transcription de deux manuscrits du XII^e siècle par Rainer BERNDT SJ, *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei*, Münster in Westfalen, 2008 (Corpus Victorinum iussu Institutii Hugonis de Sancto Victore edendum curavit Rainer Berndt SJ, *Textus historici*, 1).

18 Nous lui avons consacré la monographie : *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e s. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002 (Bibliotheca Victorina, 14).

sententiarum d'un élève d'Hugues, dans les *Sentences* de Pierre Lombard, qui a lui aussi étudié à Saint-Victor, et surtout dans un traité inachevé d'Achard, maître puis abbé de Saint-Victor¹⁹. Voulant établir des preuves nouvelles en faveur de la Trinité divine, Achard étudie les diverses sortes de pluralités qui existent en Dieu. À côté de la pluralité des personnes, il observe une pluralité de formes ou raisons. De tout ce que Dieu fait dans le monde, il a en lui-même des raisons éternelles – l'équivalent des causes primordiales d'Hugues – et Achard les classe en trois catégories : déployantes, exemplaires et finales. Cela n'évoque pas seulement trois des quatre causes aristotéliennes, cela correspond aussi aux trois fondements hugoniens des causes exemplaires : la puissance de Dieu (à travers les raisons déployantes), sa sagesse (à travers les raisons exemplaires) et sa volonté (à travers les raisons finales). Entre Dieu et ses créatures, il y a une infinité de raisons, par lesquelles, selon lesquelles et en vue desquelles Dieu agit ; mais toutes ensemble ne forment qu'une seule raison ou cause primordiale, qui s'identifie à Dieu lui-même²⁰.

4. Hugues, Richard et Achard : la Trinité

On a parlé de la Trinité : c'est là un des champs de la théologie où les maîtres victorins se sont particulièrement illustrés, en particulier Hugues, Achard et Richard. Entre les trois maîtres, l'intérêt pour la théologie trinitaire est allé croissant puisqu'Hugues l'aborde incidemment dans le *De tribus diebus*, puis dans une section de ses deux synthèses doctrinales, les *Sententiae de divinitate* et le *De sacramentis christianae fidei*²¹. Ensuite Achard, alors maître à Saint-Victor, lui consacre un ouvrage qui nous est parvenu inachevé²². Enfin Richard, à la fin semble-t-il de sa carrière et comme aboutissement de son œuvre de théologien, rédige un imposant *De Trinitate* très influent : c'est à l'époque scolastique un classique sur ce thème²³.

Chez les trois auteurs, on aperçoit une ligne commune : dans le mystère trinitaire, ils s'intéressent surtout à comprendre comment, dans le Dieu suprêmement un, il y a pluralité de personnes. Cette enquête les conduit à élaborer

19 Emmanuel MARTINEAU, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*. Texte latin établi, traduit et présenté... suivi de la traduction française du traité achardien «Du discernement entre âme, spiritus et mens», Saint-Lambert-des-Bois, 1987.

20 Sur l'interprétation de cet ouvrage, voir surtout Mohammad IKLHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999 ; et Iryna LYSTOPAD, *Un platonisme original au XII^e siècle : Métaphysique pluraliste et théologie trinitaire dans le De unitate et pluralitate creaturarum d'Achard de Saint-Victor*, Turnhout, 2019 (Bibliotheca Victorina, 27).

21 Sur la théologie trinitaire d'Hugues de Saint-Victor, voir Johann HOFMEIER, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Stromungen seiner Zeit*, München, 1963 et notre monographie *Livre de la nature* citée n. 18.

22 Voir notes 19 et 20.

23 Jean RIBAILLIER, *Richard de Saint-Victor, De Trinitate*, Paris, 1958 (Textes philosophiques du Moyen âge, 6) ; Gaston SALET, *Richard de Saint-Victor, La Trinité*. Texte latin, introduction, traduction et notes, Paris, 1959 (Sources chrétiennes, 63).

plusieurs théories qui, loin de dévaloriser la pluralité, comme dans la tradition néoplatonicienne, en affirment au contraire le caractère positif et fécond. Pour Hugues, Achard et Richard, la pluralité n'est pas dégradation de l'unité primordiale, elle est bonne en elle-même, en Dieu comme dans les créatures. C'est ce qui conduit Achard à écrire dans son *De unitate et pluralitate creaturarum* que la vraie pluralité, comme la vraie unité, n'existe qu'en Dieu : les créatures ne sont unes et ne sont plurielles qu'en participant à l'unité et à la pluralité suprêmes, qui est Dieu.

Typiquement victorine est d'autre part la notion de *condilectio*, forgée par Richard de Saint-Victor, mais déjà présente, sans le terme, chez Hugues : elle constitue en effet l'un des apports majeurs de Richard en théologie trinitaire²⁴. Elle est typique d'une conception canoniale, presque personnaliste, de la vie communautaire, dans laquelle ce qui est bon pour chaque religieux est bon pour l'abbaye tout entière et réciproquement. Auparavant, on disposait en Occident d'un modèle principal pour penser la Trinité, l'analogie psychologique d'Augustin qui compare les trois personnes divines aux trois facultés humaines de mémoire, d'intelligence et d'amour. L'inconvénient de cette comparaison est qu'elle ne fait guère de place aux relations interpersonnelles. Il revint à Richard d'élaborer un modèle alternatif à celui d'Augustin, résolument interpersonnel.

On connaît sa preuve la plus fameuse : puisque Dieu est plénitude de toute bonté, l'amour se trouve en lui au plus haut degré. Or l'amour est tension vers un autre : il y a donc en Dieu pluralité de personnes. Mais il y a meilleur encore que la dilection, par laquelle deux personnes parfaites s'aiment parfaitement : c'est la condilection, par laquelle ces deux personnes, non seulement s'aiment l'une l'autre de l'amour le plus élevé, mais en aiment ensemble une troisième, dont elles sont aimées en retour. Plus haut que l'amour réciproque et duel, il y a le fait de s'aimer *et d'aimer ensemble*²⁵.

Les racines de cette notion de condilection se trouvent chez Hugues, en particulier dans le *De arrha animae*, où Hugues expose que l'amour ouvert au partage est supérieur à l'amour clos sur deux personnes seulement : « Quand l'élan de la dilection s'épanche sur tous ceux qui y participent ensemble, la joie de la charité et de la suavité se trouve accrue. L'amour spirituel est en effet plus parfaitement personnel à chacun lorsque tous l'ont en commun²⁶. » Dans plusieurs autres ouvrages d'Hugues, Richard et Achard, on trouve cette idée que le sommet de l'amour ne consiste pas à rester dans le face à face de l'union avec Dieu,

24 Sur la théologie trinitaire de Richard, voir notamment Nico DEN BOK, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor († 1173)* (Bibliotheca Victorina, 7) ; Pierluigi CACCIAPUOTI, 'Deus existentia amoris'. *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173)*, Turnhout, 1998 (Bibliotheca Victorina, 9).

25 Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, III.

26 Hugues de Saint-Victor, *De arrha animae*, dans *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. 1. *De institutione nouitiorum, De uirtute orandi, De laude caritatis, De arrha anime*, Turnhout, Brepols, 1997 (Sous la Règle de saint Augustin, 3), p. 246, lignes 319-322.

comme c'est l'idéal monastique, mais à redescendre, après les moments d'union, auprès des autres hommes pour les tourner à leur tour vers Dieu²⁷. Le chanoine régulier est ce religieux qui met au-dessus de l'union même à Dieu, le fait d'aller trouver les hommes pour les instruire à s'unir à Dieu avec lui.

5. Hugues et Thomas Gallus : la réception du pseudo-Denys

Un cinquième point associe Hugues et Thomas Gallus surtout, secondairement Richard, Achard et Gautier de Saint-Victor : il s'agit de la réception et de l'exégèse du pseudo-Denys. De 1125 environ à sa mort, Hugues a en effet commenté la *Hiérarchie céleste*²⁸. Un prologue introduisant à l'ensemble des ouvrages dionysiens fait supposer que, là encore, s'il n'avait été arrêté par la mort, Hugues aurait commenté la totalité du corpus aréopagitique. Transmis par une bonne centaine de manuscrits, le commentaire hugonien est à l'origine d'un réveil dionysien, qui transforme en deux ou trois générations un illustre méconnu en une autorité de premier ordre, presque aussi importante qu'Augustin. Le succès du commentaire s'explique par l'efficacité de son exégèse : la pratique victorine, dont on a déjà parlé, d'une exégèse historique, c'est-à-dire modeste et patiente, qui glose les difficultés du texte et cherche à l'expliquer dans sa cohérence propre, lui a permis de rendre accessible aux lecteurs latins une œuvre quasi hermétique, en raison de sa langue néologistique et de sa doctrine foncièrement apophatique.

Après Hugues, on trouve des traces ponctuelles d'une lecture dionysienne chez Richard, chez Achard, chez Gautier de Saint-Victor²⁹. Puis, au début du XIII^e siècle, un autre victorin, Thomas Gallus, chanoine à Saint-Victor jusqu'en 1218 puis abbé de Saint-André de Verceil où il meurt en 1246, construit un monument exégétique à trois étages sur l'ensemble du corpus dionysien : des gloses littérales, des paraphrases explicatives (*extractiones*) et des grands commentaires (*explanationes*). Les paraphrases de Thomas rejoignirent le commentaire d'Hugues dans le corpus dionysien de l'université de Paris³⁰. Avec ses gloses et ses grands commentaires, elles exercèrent une influence immense sur la réception des doctrines dionysiennes, non seulement chez les théologiens, mais encore chez les auteurs spirituels, réalisant une fusion, esquissée seulement par Hugues, entre

27 Richard de Saint-Victor, *De quatuor gradibus violentae caritatis*, éd. Gaston DUMEIGE, *Les quatre degrés de la violente charité. Texte latin et traduction*, Paris, 1951 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 3), voir « Introduction », p. 115 ; Achard de Saint-Victor, *Sermo XV*, éd. Jean CHATILLON, *Achard de Saint-Victor. Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, Paris, 1970 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 17), p. 199-243.

28 Voir notre étude : *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e s.*, Turnhout, 2013 (Bibliotheca Victorina, 23).

29 Voir Csaba NEMETH, « The Victorines and the Areopagite », dans *L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du Moyen Âge à la Renaissance. Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, éd. Dominique POIREL, Turnhout, 2010 (Bibliotheca Victorina, 22), p. 333-431.

30 Hyacinthe F. DONDAINE, *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, 1953.

la théologie mystique du pseudo-Denys et la spiritualité affective des cisterciens et des victorins³¹.

D'Hugues à Thomas, y a-t-il à Saint-Victor une cohérence dans la façon d'assimiler et de comprendre les doctrines du pseudo-Denys ? La question a été posée par Csaba Németh, qui répond par la négative³². Recensant les divergences entre Hugues, Richard, Achard, Gautier et Thomas Gallus, il conclut qu'il existe entre eux une rupture doctrinale. Hugues, Richard, Achard et Gautier sont pour lui des « théologiens victorins », tandis que Thomas Gallus est un « théologien dionysien ». Pour ma part, tout en admettant la justesse des divergences relevées par Csaba Németh, je les interprète d'une autre manière. Si l'on compare les cinq auteurs entre eux, il est clair qu'un clivage oppose Thomas Gallus à ses prédécesseurs victorins, mais ce clivage a une explication simple : des cinq auteurs, deux seulement ont commenté le pseudo-Denys, le premier et le dernier, Hugues et Thomas : les trois autres dépendent d'Hugues. Si par ailleurs on compare les cinq auteurs, non plus entre eux, mais avec leurs contemporains, on constate qu'il y eut à Saint-Victor, pendant un siècle, un intérêt permanent pour le pseudo-Denys, ce qui est alors une exception dans les écoles d'Occident. Ensuite, on discerne une évolution progressive entre Hugues et Thomas Gallus, avec une insistance croissante sur le thème de la contemplation, et une mise en parallèle progressive des étapes de l'ascension vers Dieu avec la hiérarchie angélique : en germe chez Hugues, ce thème est explicité par Achard, avant d'être systématisé par Thomas Gallus, d'abord dans son commentaire du Cantique des cantiques, ensuite dans ses commentaires dionysiens.

Il n'y a donc chez nos auteurs ni une lecture uniforme, ni deux lectures séparées, mais une évolution continue par palier. D'abord, Hugues de Saint-Victor a le projet d'interpréter tout le corpus dionysien, mais il meurt trop tôt et n'explique que le premier ouvrage, la *Hiérarchie céleste*. Un siècle plus tard, Thomas Gallus reprend le flambeau, il commente tout le corpus dionysien, de diverses manières comme on a dit. De ce fait, il acquiert inévitablement une connaissance plus complète, plus précise, plus fidèle, plus authentique, de la pensée du pseudo-Aréopagite. En cela, on peut dire qu'il est un théologien plus dionysien que ses prédécesseurs, Hugues compris ; mais je ne suis pas sûr qu'il soit pour autant moins victorin qu'eux : il l'est autrement, dans une autre époque, parce qu'il vient après eux et parce qu'il mène à terme un travail commencé par Hugues et laissé inachevé. Hugues, Richard, Achard, Gautier, Thomas Gallus se situent tous à des étapes diverses d'une même trajectoire : de là les divergences réelles qui les distinguent ; mais de là aussi la cohérence dynamique qui les réunit.

31 Voir par exemple Christian TROTTMANN, « Lectures chartreuses des victorins », dans *L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du Moyen Âge à la Renaissance. Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, éd. Dominique POIREL, Turnhout, 2010 (Bibliotheca Victorina, 22), p. 547-582.

32 Voir ci-dessus, n. 9.

6. Hugues, Richard et Thomas Gallus : les itinéraires de la contemplation

Le dernier fil conducteur que j'aimerais examiner entre auteurs victorins concerne le volet spirituel de leur œuvre. À ce sujet il y aurait beaucoup à dire, notamment pour mettre en lumière l'effort original et stable, à Saint-Victor, pour penser la vie spirituelle au confluent des facultés cognitives et affectives de l'âme³³. On ne saurait trahir plus gravement nos auteurs qu'en les rattachant à un courant soit volontariste, soit intellectualiste, soit anti-intellectualiste : même Thomas Gallus, pour qui l'union à Dieu est purement affective, dans une sorte de nuit de l'intelligence, place cette union à Dieu après une ascension indissolublement intellectuelle et affective, et la fait consister en une illumination de l'âme humaine tout entière, qui la comble et la dilate dans toutes ses facultés, de connaître comme d'aimer³⁴.

Dans les ouvrages de nos auteurs, ce concours permanent entre les deux facultés, cognitives et affectives, suscite une spiritualité qui n'est pas seulement fervente, sensible et tendre, mais aussi lucide, réflexive et articulée. Une des contributions majeures de Saint-Victor à l'histoire de la spiritualité est la description d'itinéraires de la contemplation, où l'ascension de l'âme vers Dieu s'accompagne d'une analyse psychologique, souvent d'une grande finesse. Cela peut nous sembler banal, puisqu'à la suite de Saint-Victor les écoles franciscaine, chartreuse puis carmélitaine ont produit un grand nombre de textes analogues, qui détaillent les étapes du progrès spirituel, en prenant pour modèle un objet matériel, arbre de la croix, cloître ou château de l'âme. Toutefois il revient aux maîtres de Saint-Victor d'avoir pour ainsi dire lancé ce procédé d'exposition, en usant avec prédilection de comparaisons architecturales³⁵.

Le P. Patrice Sicard a étudié comment Hugues de Saint-Victor décrit l'arche de la sagesse dans quatre de ses œuvres, sans compter les remaniements de deux d'entre eux : c'est dire à quel point ce thème l'a, pour ainsi dire, obsédé³⁶. Ce qui fascine en effet, dans cette arche de Noé, c'est que sa forme même contient un enseignement spirituel. Posée sur les eaux du déluge et offrant une structure pyramidale à base rectangulaire, l'arche de Noé invite le lecteur à un quadruple mouvement intérieur : de l'extérieur à l'intérieur, c'est-à-dire de l'élément liquide et de la noyade à la stabilité et la sécurité ; du bas vers le haut, c'est-à-dire des réalités les plus communes et les plus humbles vers les plus nobles et les plus

33 Dominique POIREL, « L'unité de la sagesse chez Hugues de Saint-Victor : un équilibre précaire », dans Christian TROTTMANN (dir.), *Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2007 (Le savoir de Mantice), p. 81-119.

34 Jeanne BARBET, art. « Thomas Gallus », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, Paris, 1990, col. 800-816.

35 Voir Patrice SICARD, « L'urbanisme de la cité de Dieu : constructions et architectures dans la pensée théologique du XII^e siècle », dans *L'abbé Suger, le manifeste gothique de Saint-Denis et la pensée victorine. Actes du Colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac (Paris) le mardi 21 novembre 2000*, éd. Dominique POIREL, Turnhout, 2001 (Rencontres médiévales européennes, 1), p. 109-140.

36 Patrice SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le « Libellus de formatione arche » de Hugues de Saint-Victor*, Paris – Turnhout, 1993 (Bibliotheca Victorina, 4).

élevées ; du multiple à l'un, c'est-à-dire de l'agitation et la dispersion vers la simplicité et le repos ; enfin, puisque la pointe de la pyramide est tronquée, du visible à l'invisible, c'est-à-dire de ce monde matériel et sensible à Dieu. L'arche est donc un microcosme, une réduction de l'univers entier, mais hiérarchisé, apaisé, unifié. Grâce au rythme ternaire de ses trois couleurs, de ses trois demeures superposées et de ses triples échelles, montant des quatre coins de l'arche vers le sommet, l'arche de la sagesse offre au lecteur une pédagogie progressive de l'ascension et de l'unification intérieures : ce n'est pas sans étapes intermédiaires qu'on passe de ce monde à Dieu. Visiter cette arche par l'imagination, comme un objet mental à trois dimensions, c'est littéralement s'édifier soi-même, se conformer à elle, élever son âme comme un bâtiment plongeant par ses étages inférieurs dans ce monde périssable et illusoire, mais ordonné par sa cime à ce qui ne passe ni ne déçoit.

Dans la lignée du *De archa Noe*, Richard a composé un *De contemplatione* ou *Beniamin maior* qui déchiffre au sens moral l'arche d'alliance du Temple de Jérusalem : le bois d'acacia dont elle est construite, le placage d'or fin qui la revêt, la guirlande d'or qui l'entoure, le propitiatoire d'or pur qui la recouvre, les deux chérubins d'or repoussé qui tout en haut se font face, ailes déployées, y signifient les six genres de la contemplation, de l'admiration des créatures à la considération de la Trinité, puis les trois modes par lesquels se produit toute contemplation divine, à savoir la dilatation, l'élévation et l'aliénation de l'esprit³⁷. Les ouvrages d'Hugues et de Richard ont suscité toute une floraison de textes exégétiques figurés, non seulement dans Saint-Victor mais aussi hors de l'abbaye parisienne, en particulier dans le monde canonial chez Hugues de Fouilloy, Géroh de Reichersberg, Adam le Prémontré³⁸.

Tout en reprenant de nombreux éléments de la doctrine ricardienne, Thomas Gallus adopte un autre modèle pour décrire les étapes de l'ascension spirituelle. Au lieu d'une architecture, il choisit la hiérarchie céleste, c'est-à-dire cet étagement triadique par lequel le monde angélique se stratifie en trois fois trois ordres superposés, pour représenter la composition verticale de l'âme contemplative et de ses facultés. Les trois premiers étages, correspondant aux anges, archanges et principautés, relèvent de la nature seule ; les trois médians, correspondant aux puissances, vertus et dominations, signifient l'action de la nature appuyée par la grâce ; enfin les trois supérieurs, correspondant aux trônes, chérubins et séraphins, désignent l'*excessus mentis*, quand l'âme n'est plus mue par ses propres efforts, mais par la grâce seule qui l'élève au-dessus d'elle-même jusqu'à l'union déifiante avec Dieu³⁹.

37 Richard de Saint-Victor, *De contemplatione*, éd. et trad. Jean GROSFillier, L'œuvre de Richard de Saint-Victor t. 1, *De contemplatione (Beniamin maior)*, Turnhout, 2013.

38 Voir Patrice SICARD, « L'urbanisme de la cité de Dieu... », cité ci-dessus n. 36.

39 Declan LAWELL, « Thomas Gallus's method as Dionysian commentator : a study of the *Glose super Angelica Ierarchia* (1224), with considerations on the *Expositio librorum beati Dionysii* », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 76, 2009/1, p. 89-117.

III. Une école vivante

Division de la philosophie, revalorisation du sens historique, causes primordiales, Trinité des personnes, lecture du pseudo-Denys, itinéraire de la contemplation, qu'ont en commun les six filiations victorines qu'on vient d'examiner et en quoi permettent-elles de répondre à notre question initiale sur l'existence à Saint-Victor d'une authentique école de pensée ?

Si, usant d'un procédé bien victorin, on résumait par un diagramme les six lignées doctrinales qu'on vient de présenter (et l'on aurait pu en ajouter de nombreuses autres), on obtiendrait un schéma arborescent, ayant pour tronc Hugues, pour branche maîtresse Richard, et pour branches secondaires et indépendantes, tous les autres auteurs victorins dont on a cité le nom. À elle seule, cette simple observation graphique est, je crois, une réponse éloquente à la question que nous nous posions au début : oui, il a existé à Saint-Victor une véritable école de pensée, mais cette école n'est pas monolithique, elle a évolué dans le temps, selon un déroulement qu'on peut ainsi récapituler.

À l'origine, il y a Hugues de Saint-Victor. Guillaume de Champeaux est certes le fondateur institutionnel de l'école de Saint-Victor, mais son fondateur intellectuel, c'est Hugues. Formé hors de Paris, Hugues échappe aux tendances qui dominent dans la cité capétienne, en particulier à une sorte d'hégémonie de la logique. Il promeut plutôt l'idéal carolingien, si l'on regarde vers le passé, ou humaniste, si l'on se tourne vers l'avenir, d'une éducation encyclopédique, donc ouverte à tous les savoirs. Au cours d'une carrière relativement brève (une vingtaine d'années), mais influente par l'écrit et l'enseignement, Hugues s'intéresse à tout et recommande à ses étudiants d'en faire autant : « Ne méprise pas ces détails [...]. Apprends tout, tu verras ensuite que rien n'est inutile. Il n'y a pas de plaisir à une science étriquée⁴⁰. » Au service de cet idéal encyclopédique, il compose de nombreux ouvrages consacrés à la méthode : le *Didascalicon* ou art de lire ; le *De meditatione* ou art de méditer ; le *De virtute orandi* ou art de prier ; le *De institutione novitiorum* ou art de se comporter. Il lance aussi des grands chantiers : commentaire historique de l'Ancien Testament, commentaire littéral du corpus dionysien, somme complète de théologie chrétienne, mais il n'a pu tous les terminer, la maladie et, le 11 février 1141, la mort l'en ayant empêché.

La seconde génération de maîtres victorins prend alors le relais. Richard surtout continue l'œuvre du maître : il en retranscrit des chapitres entiers et en prolonge l'inspiration dans ses œuvres de jeunesse. À tout point de vue, Richard est alors le disciple le plus proche d'Hugues. Mais voilà : avec le temps, le programme éducatif hugonien s'avère trop vaste pour un seul homme : plusieurs vies sont nécessaires pour le mener à bien. Aussi Richard et ses confrères victorins s'en partagent-ils les divers secteurs. Dès la seconde génération, André s'adonne à

40 *Didascalicon*, VI, 3, éd. BUTTIMER, p. 114, lignes 5-6 ; p. 115, lignes 19-20.

l'exégèse historique, Achard à la spéculation philosophico-théologique, Richard lui-même se concentre peu à peu sur la vie spirituelle et contemplative. Dans les générations suivantes, Godefroid se consacre à la tradition humaniste, Gautier à la police des idées théologiques, Thomas à la réception du corpus dionysien.

Cette tendance à la spécialisation est particulièrement manifeste chez André, qui n'a rien produit d'autre que de l'exégèse historique de l'Ancien Testament, et chez Thomas Gallus, qui s'est entièrement voué, même en commentant le Cantique des cantiques, à l'interprétation du corpus dionysien. Parfois divers auteurs se rejoignent, comme Achard et Richard en théologie trinitaire ; même alors, la différence des approches est très nette : plus métaphysique chez Achard, plus spirituelle chez Richard. Au fond, cette spécialisation explique en partie les tensions internes à l'école de Saint-Victor, comme la controverse entre Richard et André sur l'interprétation historique de la prophétie de l'Emmanuel, ou les querelles qu'on devine entre Gautier et Godefroid sur l'ouverture de la théologie aux innovations aristotéliennes. Cette spécialisation explique aussi les évolutions qui affectent chaque domaine du savoir. Ainsi, que le dionysisme de Thomas Gallus soit plus pur, plus précis et plus authentique que celui d'Hugues, cela se comprend mieux si l'on observe que l'Aréopagite fut pour Hugues un centre d'intérêt parmi de nombreux autres, alors qu'il fut pour Thomas Gallus son champ d'étude presque exclusif.

L'évolution de l'école de Saint-Victor peut donc se récapituler comme un processus de diffraction, de démultiplication, mais aussi d'approfondissement progressif des divers domaines qu'Hugues lui-même avait pratiqués, mais tous ensemble, de façon synthétique, programmatique et souvent inachevée. Ceci soulève une question, qui touche directement notre interrogation sur l'unité doctrinale de l'école victorine : la spécialisation accomplie par Richard, Achard, André, Gautier, Godefroid et Thomas, est-elle un accomplissement, ou un dévoiement de l'idéal éducatif hugonien ?

Si l'on considère que la pointe du programme transmis par Hugues dans le *Didascalicon* et l'*Epitoma Dindimi*, puis par Richard dans le *Liber exceptionum*, consiste à s'instruire dans tous les champs du savoir pour restaurer l'homme dans toutes ses dimensions, l'évolution de l'école de Saint-Victor après la mort d'Hugues relève manifestement de la trahison ; sauf si l'on admet que les divers auteurs victorins, justement, font école et travaillent collectivement à transmettre et à faire fructifier l'héritage intellectuel hugonien.

Dans cette seconde perspective, que je crois juste, notre vision de l'histoire victorine change du tout au tout et la spécialisation, loin d'être l'antithèse du programme encyclopédique victorin, devient l'unique moyen de le mener à bien, dans un contexte intellectuel de progrès accéléré des connaissances. Ce qu'un maître seul a conçu et programmé, il faut bientôt plusieurs maîtres pour le continuer et le mener à bien, par une série d'enseignements et d'ouvrages, spécialisés et complémentaires. Pourvu qu'on les prenne tous ensemble, il est clair

que ces enseignements et ces ouvrages accomplissent fidèlement un même programme éducatif relativement stable, celui tracé au début du siècle par maître Hugues dans son *Didascalicon*, et que ses disciples poursuivent, non pas séparément, mais collectivement, moyennant une sorte de division du travail, qui n'est possible que parce qu'ils ont conscience d'appartenir à une même école, dans tous les sens du mot.

Par là, Saint-Victor est le témoin d'une évolution scolaire, qui conduit en un siècle, d'écoles temporaires liées à la figure d'un ou deux maîtres célèbres comme Lanfranc et Anselme du Bec, Anselme et Raoul de Laon, Pierre Abélard, à des établissements d'enseignement pérennes, qu'ils soient religieux, comme les *studia* des ordres mendiants, ou séculiers, comme les universités médiévales. Par son ouverture à tous les savoirs et sa division du travail intellectuel, par son lien entre une haute ambition intellectuelle et une ardente vocation pastorale, Saint-Victor est le laboratoire des pratiques à la fois mendiante et universitaires du siècle suivant.

Oui donc, il a existé une école *de* Saint-Victor, non pas monolithique, mais vivante, dans laquelle les disciples ne répètent pas les maîtres, mais les dépassent (n'est-ce pas le but de tout maître ?), dans la fidélité à un même idéal, indissolublement intellectuel et spirituel. Encore aujourd'hui, si l'école de Saint-Victor nous fascine, nous attire et, la preuve, nous rassemble, n'est-ce pas surtout pour son programme d'étude et de vie, moins original dans ses contenus qu'exceptionnel à la fois par son universalité, son équilibre et sa fécondité ?

Dominique POIREL (IRHT, Paris)