



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010
2008-2009

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge Philologie et histoire de la pensée médiévale : autour d'Hugues de Saint-Victor

Dominique Poirel



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/854>
ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010
Pagination : 317-323
ISBN : 978-2-909036-37-3
ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Dominique Poirel, « Philologie et histoire de la pensée médiévale : autour d'Hugues de Saint-Victor », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 26 janvier 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/854>

Tous droits réservés : EPHE

Philologie et histoire de la pensée médiévale : autour d'Hugues de Saint-Victor

Dans le siècle qui a précédé la création de l'université de Paris, l'école de Saint-Victor de Paris, fondée vers 1108 sur les pentes de la Montagne Sainte-Geneviève, a joué un rôle de laboratoire d'idées et de méthodes intellectuelles, récemment rappelé lors d'un colloque tenu à Paris en 2008 sur cette école et son rayonnement¹. Si elle eut Guillaume de Champeaux pour fondateur institutionnel², Hugues de Saint-Victor doit plutôt en être tenu pour le fondateur intellectuel. Durant la vingtaine d'années où il a occupé la chaire victorine, Hugues a en effet tracé un programme d'études encyclopédique ouvert à l'ensemble des savoirs libéraux et techniques (*Didascalicon*³), amorcé le retour à une exégèse de la Bible plus proche des textes hébraïques et des interprétations rabbiniques (*Adnotationes in Octateuchum*⁴), composé l'une des toutes premières sommes de théologie médiévales (*De Sacramentis christianae fidei*⁵), fourni l'exemple d'une forme savante de pédagogie par l'image (*De Archa Noe*⁶), suscité le renouveau

1. 1108-2008, *l'influence et le rayonnement de l'école de Saint-Victor de Paris au Moyen Âge*, Colloque international du CNRS (Paris, Collège des Bernardins, 24-27 septembre 2008). Les actes paraîtront par mes soins à la fin de 2010 chez Brepols Publishers, dans la collection "Bibliotheca Victorina".

2. Sur Guillaume de Champeaux, voir en dernier lieu les actes du colloque, en cours d'édition par Irène Rosier-Catach : *Les Glosulae super Priscianum, Guillaume de Champeaux, Abélard : arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles, les conditions et enjeux d'une mutation*, Actes du colloque tenu à Paris, les 15-17 février 2007.

3. Éd. C. H. BUTTIMER, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon De studio legendi. A Critical Text*, Washington 1939.

4. Éd. PL 175, 29-114. Sur Hugues, sa théorie et sa pratique de l'exégèse, voir G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XI^e-XIV^e siècle*, Paris 1999 ("Patrimoine, Christianisme").

5. Éd. PL 176, 173-618.

6. Éd. P. SICARD, *Hugonis de Sancto Victore opera*, t. I, *De archa Noe. Libellus de formatione arche*, Turnhout 2001 (CCCM, 176) ; voir du même, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le « Libellus de formatione arche » de Hugues de Saint-Victor*, Paris-Turnhout 1993 ("Bibliotheca Victorina", 4).

des études dionysiennes en Occident (*Super Ierarchiam beati Dionysii*⁷), rédigé enfin un dialogue entre lui-même et son âme qui compte parmi les ouvrages de spiritualité les plus copiés et lus au Moyen Âge (*De Arrha animae*⁸).

Au long du premier semestre de l'année 2008-2009, nous nous sommes concentrés sur l'un de ces divers aspects de l'œuvre et de la pensée d'Hugues de Saint-Victor : son commentaire de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys l'Aréopagite, le premier depuis celui qu'avait composé l'Érigène deux siècles et demi auparavant. Notre thèse, appuyée sur l'édition critique et l'étude historique et doctrinale du commentaire hugonien, est que ce commentaire a réveillé les études dionysiennes jusqu'alors en sommeil et inauguré ainsi une tradition victorine d'exégèse et d'assimilation du corpus aréopagitique, qui culmine un siècle plus tard avec la glose, la paraphrase et le grand commentaire de Thomas Gallus sur l'ensemble des écrits dionysiens. La méthode que nous avons suivie consistait à scruter les textes, depuis leur trace manuscrite jusqu'à leur interprétation doctrinale, en associant les méthodes de la philologie et de l'histoire intellectuelle, dans la conviction que ces deux approches s'épaulent et s'enrichissent l'une l'autre. Par là nous espérons aussi initier étudiants et jeunes chercheurs en philosophie médiévale ou en histoire intellectuelle aux méthodes de l'érudition, appliquées aux textes spéculatifs du Moyen Âge.

Le commentaire hugonien – que nous nommerons désormais *Super Ierarchiam* – soulève en effet plusieurs questions de divers ordres : tout d'abord, quel est le texte originel du *Super Ierarchiam* et comment discerner, à travers la centaine de manuscrits qui le transmettent, la voie la plus sûre pour le reconstituer aussi exactement que possible ? Ensuite, comment s'insère-t-il dans l'œuvre du victorin : peut-on fixer la date à laquelle il a été composé ? Quelles méthodes exégétiques y sont mises en œuvre pour élucider un texte grevé de difficultés nombreuses ? Enfin dans quelle mesure la confrontation avec une doctrine antique, étrangère et ardue a-t-elle stimulé la réflexion du commentateur ? Hugues de Saint-Victor a-t-il exposé fidèlement le texte de la *Hiérarchie céleste* ? S'est-il écarté au contraire de la pensée dionysienne et, si oui, pourquoi et avec quelles conséquences ?

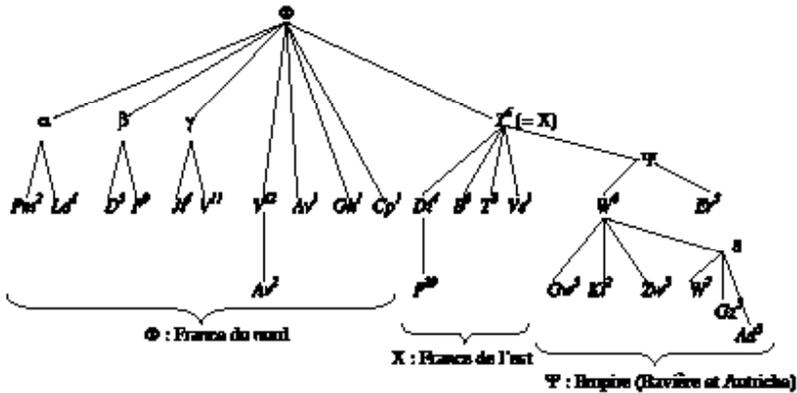
I. Enquête philologique

Occupant 113 feuillets en moyenne, le *Super Ierarchiam* est transmis par une centaine de manuscrits. La collation systématique des vingt-cinq témoins les plus anciens (XII^e s.) sur un cinquième de l'ouvrage a permis de définir ainsi leurs relations généalogiques : à la mort d'Hugues, son commentaire de la *Hiérarchie céleste* a été largement diffusé à l'initiative de l'abbé Gilduin de Saint-Victor. Cette « édition de Gilduin » a donné lieu à huit branches au niveau le plus haut. L'une d'elles est constituée par un manuscrit de Clairvaux (*T*⁶), qui a fait l'objet d'une révision, parfois excessive du texte, et a ensuite donné lieu

7. Éd. PL 175, 925-1154.

8. Éd., trad. et notes par H. B. FEISS, P. SICARD, D. POIREL et H. ROCHAIS, *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout 1997 (“*Sous la Règle de saint Augustin*”, 3), p. 227-283.

à de nouvelles copies, les unes dans l'Est de la France (X), les autres en terre d'Empire, dans la vallée du Danube (Ψ).



Les manuscrits plus tardifs (XIII^e-XVI^e siècles) ont ensuite été confrontés à cette hypothèse stemmatique, qui s'en est trouvée confortée. Cela fait, quinze manuscrits ont été retenus pour une collation intégrale, de façon à offrir l'accès aux huit branches les plus hautes du *stemma codicum* : α , β , γ , V^{12} , Av^1 , Gh^1 , Cp^1 et T^6 . Pour éditer le texte, on ne s'est donc pas appuyé sur un manuscrit unique – même les meilleurs, comme le victorin V^{12} ou le clarévallien T^6 , comportent un grand nombre d'écarts individuels – mais on a déduit le texte de l'archétype ϕ à partir de l'accord majoritaire de ces huit branches. En une cinquantaine d'endroits toutefois, l'archétype est apparu fautif, la tradition manuscrite s'alignant sur une erreur de copie manifeste. Il a donc fallu admettre que l'ensemble des manuscrits conservés remonte à une copie primitive qui n'était pas exempte d'erreurs, probablement la dictée d'Hugues à un confrère : c'est ce que suggère le caractère phonétique de certaines erreurs, par exemple *commixtorum* devenu par erreur *cum istorum*, les deux leçons se prononçant *komistorom*. On a donc corrigé ces erreurs en tentant chaque fois possible de reconstituer leur genèse.

Pour situer le commentaire dans l'œuvre littéraire d'Hugues de Saint-Victor, il serait utile d'en dater la composition. Or cette question chronologique a donné lieu aux supputations les plus diverses, en réalité d'une grande fragilité, faute d'avoir distingué deux problèmes distincts : (a) la date à laquelle Hugues a rencontré l'œuvre et la pensée dionysiennes, et (b) celle à laquelle il a entrepris de commenter la *Hiérarchie céleste*. En outre, on a insuffisamment pris en compte la possibilité que ce travail se soit étalé sur une longue période et qu'Hugues ait mené de front plusieurs ouvrages importants, comme le *De sacramentis*. Plusieurs indices, comme l'extrême rareté des manuscrits dionysiens en France avant le milieu du XI^e siècle, rendent probable que c'est en terre d'Empire que notre exégète s'est familiarisé avec le corpus aréopagitique, donc pendant sa jeunesse et avant son entrée à Saint-Victor. On comprend mieux dès lors que l'influence dionysienne sur Hugues soit à la fois profonde, discrète et maîtrisée.

La comparaison avec ses autres œuvres suggère 1125 environ comme début du commentaire. Quelques négligences résiduelles et un mode inhabituel de diffusion manuscrite indiquent qu'Hugues n'a cessé d'y travailler jusque dans ses dernières années, en étoffant peu à peu son commentaire. On retiendra donc 1125-1140 comme date probable de rédaction du *Super Ierarchiam*.

Pourquoi Hugues a-t-il commenté le pseudo-Denys ? Et pourquoi s'est-il concentré sur la *Hiérarchie céleste*, alors que d'autres ouvrages, comme les *Noms divins* ou la *Hiérarchie ecclésiastique*, auraient davantage rencontré ses intérêts ? Puisque le commentaire semble partiellement inachevé, une explication est probable : si Hugues a choisi la *Hiérarchie céleste*, c'est parce que ce traité est le premier du corpus aréopagitique tel qu'il se présente dans les manuscrits. Le *Super Ierarchiam* hugonien pourrait donc être le premier volet d'un programme plus vaste, qui visait à commenter la totalité du corpus dionysien, à l'image d'autres grands commentaires inachevés comme les gloses d'Hugues sur l'Octateuque. En effet, le titre et le prologue du *Super Ierarchiam* renvoient à l'ensemble du corpus hugonien. Il devait revenir à un autre victorin, Thomas Gallus, d'accomplir ce programme en glosant, en paraphrasant et en commentant les quatre traités dionysiens.

Le commentaire hugonien contient quatre passages où l'auteur décrit sa méthode. Il valait donc la peine de comparer sa pratique et sa théorie exégétiques dans ce commentaire singulier, le seul qu'il ait consacré à un texte non biblique, celui aussi qui renferme les plus grandes difficultés de toute sorte : philologiques, linguistiques et doctrinales. En pratique, l'exégèse hugonienne de la *Hiérarchie céleste* est constamment tiraillée entre la lettre et le sens, le détail et l'ensemble, la multiplicité des mots et l'unité de l'œuvre. D'abord, Hugues accorde la plus grande attention à chaque mot ou presque du texte, puis il cherche à saisir l'idée directrice du passage, qu'il reformule alors dans une langue plus claire. Entre cette démultiplication du texte commenté, par de courtes gloses élucidant son détail, et sa réunification grâce à des développements doctrinaux plus synthétiques, on observe dans le commentaire hugonien une tension permanente entre le sens global et les éléments du texte, qui transpose au plan exégétique l'opposition néoplatonicienne de l'un et du multiple, typique de la doctrine commentée : le *Super Ierarchiam* est en somme une sorte de « hiérarchie » littéraire. Avec le temps néanmoins, entrant toujours plus avant dans la pensée de Denys, le Victorin semble s'être interrogé sur le sens de son entreprise. Si l'ésotérisme du langage dionysien est adéquat aux saints mystères dont il traite, était-il légitime de l'expliquer, au risque de profaner les réalités sur lesquelles il porte ? Oui, conclut finalement Hugues, selon le principe dionysien de la divine « condescendance », à l'œuvre dans l'Incarnation (d'où l'insistance sur cette dernière dans le prologue), ainsi que dans le primat, affirmé par le pseudo-Denys, des images viles et dissemblables.

II. Étude doctrinale

Théologie négative, théologie symbolique, question des images semblables et dissemblables, rôle des théophanies dans la connaissance de Dieu, angélogologie,

métaphysique de la lumière, cosmologie et hiérarchies... les questions doctrinales soulevées par la *Hiérarchie céleste* sont en grand nombre. Aussi, après les premières séances, consacrées à l'ouvrage hugonien et aux problèmes philologiques qu'il soulève, le reste du semestre a consisté en la lecture, l'analyse et l'interprétation d'extraits du prologue (livre I) et du commentaire lui-même (livres II-X), choisis pour les problèmes doctrinaux qu'ils présentaient. L'ensemble donnera lieu à une monographie qui accompagnera la publication de l'édition critique. En attendant, à défaut de pouvoir les traiter aussi longuement qu'ils le méritent, on se contentera de résumer les principaux points étudiés.

1. *Denys « passeur » entre philosophie grecque et théologie chrétienne*

Deux sagesse et deux théologies s'affrontent dans l'histoire : sagesse et théologie mondaines d'un côté, sagesse et théologie divines de l'autre. Par là, Hugues soulève la question d'une intégration par le christianisme de l'héritage philosophique de l'Antiquité païenne. En effet, hormis en théologie, la sagesse païenne lui semble parfaitement compatible en droit avec le christianisme. Aussi le conflit lui paraît-il historique et accidentel : par elle-même, la sagesse des Anciens était destinée à trouver son complément et son couronnement dans la « théologie divine » révélée par le Christ. L'œuvre de Denys l'Aréopagite, héritier de la philosophie grecque en même temps que converti de saint Paul, consiste précisément à réaliser cette synthèse et cette conciliation (livre I, col. 923B-928B et 929D-931C dans le t. 175 de la *Patrologia latina*).

2. *Les « trois hiérarchies » selon Hugues*

Généralement fidèle à la pensée dionysienne, comme l'a noté René Roques dans un article fondateur⁹, Hugues la modifie toutefois sur un point d'importance. Là où le pseudo-Aréopagite parlait à dessein de « théarchie » pour désigner Dieu, Hugues met le créateur en série avec sa création angélique et humaine. Au prix d'un affaiblissement du sens dionysien de la transcendance divine, il obtient ainsi « trois hiérarchies », correspondant à ce qu'il estime être les trois volets du corpus dionysien : 1. *Noms divins* (et leur appendice la *Théologie mystique*), 2. *Hiérarchie céleste*, 3. *Hiérarchie ecclésiastique* (I, 929C-930C, 931C-934A).

3. *Symbole et anagogie*

Commentant les mots *symbolice... et anagogice*, Hugues interprète ce doublet comme exprimant deux manières différentes de connaître Dieu, correspondant à deux façons distinctes de le signifier dans les Écritures. Si le symbole part du visible pour manifester l'invisible, l'anagogie s'élève directement à la contemplation immédiate de l'invisible. Il y a donc dans la Bible des passages « symboliques », où une vérité est exprimée à travers des figures ou des comparaisons ; et des

9. R. ROQUES, « Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'*In hierarchiam coelestem Sancti Dionysii* de Hugues de Saint-Victor », dans R. ROQUES, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris 1962, p. 294-364.

passages « anagogiques », où une vérité est révélée directement, sans recourir à des images sensibles (II, 941AD).

4. *L'Eucharistie : image ou réalité ?*

Dans le prolongement de la controverse eucharistique entre Bérenger de Tours et Lanfranc de Pavie, Hugues prend solidement position en faveur de la présence réelle. Le fait que l'Eucharistie soit, comme dit le pseudo-Denys, « image de la participation à Jésus » ne veut pas dire qu'elle ne soit pas réellement corps et sang du Christ. Pour lui, l'Eucharistie est à la fois image et réalité. Le sacrement peut en effet se décomposer en trois éléments : (1) l'apparence visible, (2) la vérité du corps, (3) la vertu d'une grâce spirituelle, le premier élément renvoyant au deuxième et le deuxième au troisième. Suscitée par la controverse, cette analyse de l'Eucharistie trouva sa place dans le *De sacramentis* (II, 951B-953D).

5. *Les théophanies : écran ou relais entre l'homme et la vision de Dieu ?*

Une autre controverse porte sur les « théophanies » dionysiennes : Dieu peut-il être vu directement, ou seulement par l'intermédiaire de « ressemblances » divines, proposées au regard des hommes ? Hugues argumente en faveur de la première réponse, renforçant ainsi une position latine en faveur de la vision béatifique directe. Jusqu'ici on avait supposé que le victorin s'en prenait dans ce passage à l'Érigène. Une relecture attentive du texte n'invite guère à suivre cette interprétation (II, 953D-955C).

6. *Transcendance divine et langage humain*

Sur la question des images dissemblables et de la théologie négative, Hugues se montre comme souvent un interprète fidèle et personnel à la fois. Sans commettre de contresens sur la thèse qu'il commente, il tend néanmoins à l'adoucir, à la présenter d'une manière moins surprenante pour des oreilles latines. Certes, l'homme ne peut savoir ce qu'est Dieu, mais seulement ce qu'il n'est pas, puisque la parole et la pensée humaines sont toujours inadéquates à leur objet divin. Toutefois, si l'homme ne peut donc comprendre ce qu'il dit quand il nomme Dieu, il n'est pas vain de parler de Dieu, car à défaut de le signifier, ou peut le désigner. En se révélant à travers des textes, Dieu lui-même a toléré une certaine approximation (III, 974D-978D).

7. *Nommer les anges : de la signification à la désignation*

Tout en distinguant neuf ordres angéliques à l'intérieur de la hiérarchie céleste, le pseudo-Denys lui-même n'ignorait pas que certains noms dont il se sert pour les désigner, « ange », « vertu », « séraphin » ont en réalité une certaine plasticité dans la Bible et que le système dionysien, qui suppose un cloisonnement strict entre les catégories d'anges et leurs missions, paraît s'y heurter à diverses exceptions. Reprenant la question et élargissant le problème, Hugues aboutit à une conclusion radicale : non seulement tout ordre supérieur peut, comme le disait Denys, s'approprier les noms des ordres inférieurs, mais en un sens la réciproque est vraie. Finalement, les noms d'ordres angéliques sont

purement conventionnels et désignent non des propriétés (puisque les ordres supérieurs les ont toutes au degré le plus haut), mais simplement une place à l'intérieur de la hiérarchie (V, 1019A-1026A).

8. *Des séraphins au Cantique des cantiques*

En parlant des séraphins, ordre angélique le plus élevé dans la hiérarchie céleste, le pseudo-Denys leur appliquait le symbolisme du feu. Selon l'étymologie, les séraphins sont les « brûlants » parce qu'ils brûlent d'amour pour la théarchie. Commentant ce passage, Hugues introduit divers thèmes appelés à une longue postérité, en particulier chez Thomas Gallus, l'école franciscaine et les auteurs cartusiens : (a) la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys peut être mise en relation avec le *Cantique des cantiques*, chacun des deux textes éclairant l'autre ; (b) l'amour l'emporte sur la connaissance, car même une fois que l'intelligence humaine a trouvé sa limite et ne parvient plus à progresser, l'amour, qui est désir, tension et mouvement, a toujours la possibilité de s'élancer en avant (VII, 1036A-1042A).

9. *Les trois symboles : créatures, Écritures et sacrements*

Revenant sur la notion de symbole, Hugues en distingue trois sortes : symboles des créatures, symboles des Écritures, symboles des sacrements. Posée en passant, sans y insister, cette distinction est pourtant remarquable car, partout ailleurs, Hugues de Saint-Victor s'est montré très discret sur la manière dont la fréquentation du pseudo-Denys a pu féconder le reste de son œuvre. Créatures, Écritures et sacrements, on reconnaît là trois pans principaux de son enseignement : considération de la nature (ex. *De Tribus diebus*), exégèse de la Bible (ex. *Super Ecclesiasten*) et réflexion sur les sacrements (*De Sacramentis*), ces trois pans correspondant en outre à trois niveaux de réalité dans l'analyse du sacrement. (VII, 1053B-1053D).