

**1842-1842- Hugonin Flavien - Essai Sur La Fondation De L'Ecole De Saint - Victor De Paris
Migne - Patrologia Latina - Volumen 175: Col IX - XCVIIIIC**

[IX]

**ESSAI SUR LA FONDATION DE L'ÉCOLE DE SAINT-VICTOR DE PARIS
PAR L'ABBE HUGONIN
Licencié ès lettres de la Faculté de Paris, ancien élève de l'école ecclésiastique des Carmes**

A MONSEIGNEUR M. D. A. SIBOUR, ARCHEVÊQUE DE PARIS. HOMMAGE D'UNE PROFONDE VÉNÉRATION.

FLAVIEN HUGONIN.

INTRODUCTION. [XIII]

Les sciences, les lettres et les arts semblent renaître au XII^e siècle. Les monastères se multiplient; des écoles rivales s'élèvent de toutes parts; des professeurs illustres apparaissent et réunissent autour d'eux de nombreux disciples. On ne craint point de s'expatrier, on ne redoute pas les privations, pourvu qu'à ce prix on puisse entendre les leçons d'un maître habile. Les souverains pontifes et les princes favorisent et entretiennent cet élan par leurs privilèges et par leurs exemples. Tandis que les troubadours et les trouvères, dans leurs poésies trop souvent licencieuses, cultivent la langue vulgaire, les scolastiques cultivent la pensée et travaillent à organiser la science.

Parmi les écoles célèbres de cette époque, celle de Paris tient le premier rang. Nulle ne donnait un enseignement plus complet, nulle ne comptait un si grand nombre d'étudiants et des maîtres plus distingués; nulle ne jouissait de plus grands privilèges. Le Trivium et le Quadrivium y étaient enseignés dans toute leur étendue, la médecine y avait ses docteurs; le droit canon et la théologie, ses chaires publiques. Sa réputation était si grande, qu'on y accourait de toutes parts pour recevoir ses doctes leçons. Nous y trouvons, à cette époque, des Italiens, des Allemands, des Anglais, des Suédois, des Danois; les Slaves mêmes n'y furent pas inconnus.

Aussi rien n'égale les titres pompeux que lui donnent les auteurs contemporains. Paris est l'arbre de vie planté dans le paradis terrestre, la source de toute sagesse, le flambeau de la maison du Seigneur, l'arche d'alliance, la reine des nations, le trésor des princes. En sa présence, Athènes et Alexandrie pâlissent. Là, disait-on, croissent les moissons et les riches vendanges; là, David touche le décacorde et chante ses hymnes sur un air mystique; là, Isaïe est commenté et ses prophéties interprétées; là, tous les prophètes unissent leurs accords dans un harmonieux concert; là, une parole toujours sage attend les étrangers pour les instruire; là est un oeillet toujours prêt à s'ouvrir.

Ce n'était pas seulement la réputation des maîtres qui attirait à Paris cette foule d'étrangers, c'était aussi la beauté de son séjour, les honneurs rendus au clergé, les commodités de tout genre et l'abondance de tout bien. L'école épiscopale n'est plus la seule qui jouisse de la célébrité; d'autres s'élèvent à ses côtés et partagent sa gloire. Toutes ensemble formèrent dans le cours de ce siècle la plus brillante académie qui donna plus tard naissance à l'Université. Notre dessein n'est pas de les embrasser toutes dans un même tableau. Nous en avons choisi une seule: l'école de Saint-Victor. La réputation dont elle jouit à cette époque, l'influence qu'elle exerça sur les siècles suivants, l'originalité de ses doctrines platoniciennes, les hommes illustres qu'elle produisit, nous ont paru mériter une attention particulière. Nous nous bornerons à l'étude de sa fondation. Trois hommes nous semblent y avoir spécialement concouru: Guillaume de Champeaux, qui en réunit les premiers éléments, Gilduin, qui en fut le législateur, et Hugues, le premier docteur dont nous connaissions positivement la doctrine et la méthode.

Voici les principaux manuscrits que nous avons consultés pour l'histoire de cette abbaye; ils se trouvent à la Bibliothèque impériale:

1. *Liber ordinis Biblioth. S. Vict. n. 987.*

2. *Antiquitates ejusdem abbatiae, J. Thoulouse auctore, n. 1038.*

3. *Annales Ecclesiae S. Vict. Par. J. Thoulouse, n. 432.*

4. *Les vies et les maximes saintes des hommes illustres qui ont fleuri dans l'abbaye de Saint-Victor, par Simon Gourdan, n. 1040.*

5. *Epitoma in philosophiam de Grammatica, auctore Hugone, n. 1058.*

Nous en avons parcouru plusieurs autres qui ne sont pour la plupart que la reproduction partielle des précédents. Voir les numéros 664, 670 et 15 des fonds de Saint-Victor, à la Bibliothèque impériale.

ESSAI SUR LA FONDATION DE L'ECOLE DE SAINT-VICTOR DE PARIS. [XIII]

CHAPITRE PREMIER. FONDATION SOUS GUILLAUME ET GILDUIN. [XIIIA]

Les origines de Saint-Victor de Paris ont beaucoup exercé la sagacité des critiques. Les annales manuscrites de cette abbaye font mention d'une [XIIIA] chapelle antérieure au XII^e siècle. Lobineau, dans son Histoire de la ville de Paris, Hélyot, Sauval et Duboulay, sur la foi de la Chronique d'Albéric, supposent l'existence d'un prieuré de moines noirs ou de bénédictins de Marseille. Ils citent la Chronique [XVA] de Jumièges^[1] où l'on parle de chanoines réguliers établis hors de Paris, auprès d'une chapelle dédiée à saint Victor. Enfin, dans une charte de Philippe I^{er}, à la date de 1085, figure, parmi les signataires, Anselme, abbé de Saint-Victor.

Ces témoignages n'ont paru décisifs ni à Leboeuf^[2], ni à Jaillot^[3], ni à Saint-Victor. En effet, si on les examine attentivement, ils présentent plus d'un motif d'en soupçonner l'exactitude.

La Chronique d'Albéric, dans le même passage où il est parlé des moines noirs de Marseille, attribue à Hugues l'établissement, à Saint-Victor, des chanoines réguliers de Saint-Ruf de la ville de Valence. C'est une erreur évidente. Dans la charte de Louis VI, que nous possédons tout entière, il n'est [XVB] pas parlé de moines, mais de chanoines; et nous savons, par des témoins irrécusables, que Hugues fut reçu, à Saint-Victor, par l'abbé Gilduin, chanoine de Saint-Augustin. Il est vrai que Duboulay, pour résoudre cette difficulté, distingue deux Victorins sous le nom de Hugues, l'un prieur et l'autre qui devint célèbre dans la suite par sa science et sa piété^[4]. Mais cette distinction est purement gratuite. D'où vient, en effet, que nulle part il ne soit fait mention du prieur Hugues, et que Duboulay soit le premier qui signale son existence? Comment les chanoines de Saint-Victor, qui ont conservé si religieusement les noms de tous leurs prieurs, ont-ils oublié celui de leur fondateur? comment expliquer que l'auteur de l'Histoire des hommes illustres [XVC] de cette abbaye, qui recueille si soigneusement les traditions antiques, garde, sur ce fait, un silence absolu.

Le nom de l'abbé Anselme consigné dans la charte de Philippe I^{er}, datée de l'an 1085, a donné lieu à une autre méprise; on a confondu une simple copie avec l'original de la pièce. Les paroles qui la terminent ne laissent aucun doute sur la valeur des signatures. «Moi, frère André, humble abbé de Saint-Magloire de Paris, j'atteste que j'ai vu le privilège de très-illustre roi Philippe, et que je l'ai lu mot à mot, tel qu'il est contenu dans le présent écrit.» Suivent, avec la même formule, les signatures de frère Anselme, humble abbé de Saint-Victor [XVD] de Paris, et de frère Théobald, humble abbé de Sainte-Geneviève. Or, en 1085, l'abbé de Saint-Magloire était Haimon, et l'abbé de Sainte-Geneviève, Higoite. André était abbé de Saint-Magloire en 1248, et Thibaud ou Théobald de Sainte-Geneviève à la même époque. L'abbé de Saint-Victor, leur contemporain, était Ascelin dont le copiste a fait Anselme.

Enfin si les chanoines réguliers de Saint-Augustin [XVIA] avaient succédé aux bénédictins de Saint-Victor de Marseille, pourquoi l'acte de fondation, pourquoi la charte de Louis VI, pourquoi Simon Gourdan et les annalistes de Saint-Victor, Abailard, Hildebert du Mans, tous les biographes de Guillaume de Champeaux n'en font-ils nulle mention? Ce n'est donc que sur de simples conjectures, qui n'ont peut-être d'autre origine qu'une ressemblance de nom, que repose l'opinion de Lobineau et de Duboulay.

Toutefois l'existence d'une petite chapelle, antérieure à Guillaume de Champeaux, est incontestable. Si l'on en croit Simon Gourdan^[5], elle servait à quelques pieux solitaires qui venaient, loin du tumulte de la ville, se consacrer à la prière et à la méditation des vérités chrétiennes. Cette pratique [XVIB] n'était point nouvelle.

Aux premiers siècles de l'Eglise, et avant la fondation des monastères, les grandes cités avaient leurs ermitages. Antioche en Orient, Rome et Milan en Occident nous en fournissent plus d'un exemple. Ces ermites n'étaient pas soumis à une règle commune. Leur vie était partagée entre la prière, la méditation et le travail des mains. Il n'est point invraisemblable que Paris ait produit, au XII^e siècle, de semblables solitaires. Le lieu où s'éleva plus tard l'abbaye de Saint-Victor convenait à ce genre de vie. Il était sauvage, éloigné de la ville et environné de bois; il formait comme une nouvelle Thébàide où les imitateurs des Antoine et des Pacôme pouvaient se livrer en paix [XVIC] aux exercices religieux ^[6]. Au reste, quelque opinion qu'on embrasse, il est certain que ce n'est qu'à Guillaume de Champeaux que remonte l'école de Saint-Victor que nous nous proposons de faire connaître.

Guillaume de Champeaux, ainsi nommé du lieu de sa naissance, était archidiacre et écolâtre de l'église de Notre-Dame de Paris. Il avait étudié la théologie sous Anselme de Laon. Les leçons d'un si bon maître furent comme une semence heureuse déposée dans un champ fertile. Le disciple d'Anselme fut un des savants professeurs qui illustrèrent l'école de Paris. Il lui donna, sur ses rivales, une supériorité qu'elle n'avait point eue avant lui, et qu'elle sut toujours conserver. [XVID]

Les jeunes gens des provinces les plus éloignées, et même des pays étrangers y accourent, avides d'entendre le célèbre professeur dont le nom excitait partout le respect et l'admiration. Abailard, après avoir parcouru les écoles les plus renommées, se fixe à Paris parce qu'il n'avait rencontré nulle part un maître plus savant et plus habile. Guillaume enseignait à la fois, sous les cloîtres de Notre-Dame, la rhétorique, la dialectique et la théologie, environné [XVIIA] de l'estime de Galon son évêque, de l'amour et du respect de ses disciples et de la considération du clergé. Il en reçut un témoignage honorable l'année 1107; il fut appelé au nombreux concile de Troyes convoqué et présidé par le pape Pascal II.

S'il se laissa séduire par l'éclat de tant de gloire, comme semble le faire entendre la lettre d'Hildebart du Mans, la séduction ne fut pas de longue durée. En 1108, il abandonna sa chaire et son archidiaconé pour se retirer à Saint-Victor où il prit l'habit de chanoine régulier de Saint-Augustin. Gilduin, Godefroi, Robert, Gontier, Thomas, et plusieurs autres de ses disciples le suivirent dans sa retraite ^[7]. S'il faut en croire Abailard, ce fut l'ambition qui [XVIIB] conduisit Guillaume à Saint-Victor. Par cette démarche hypocrite, il cherchait à s'élever plus sûrement à l'épiscopat ^[8]. Mais l'illustre rival de Guillaume cède trop facilement aux inspirations de son amour-propre et de sa jalousie; les soupçons qu'il voudrait malicieusement insinuer n'ont aucune vraisemblance; ils sont même contraires aux témoignages des contemporains. Au XII^e siècle surtout, Guillaume, pour arriver à l'épiscopat, n'avait qu'à suivre la carrière qu'il avait embrassée, et à conserver les titres dont il était revêtu; il était archidiacre et écolâtre d'une des premières Eglises du royaume. Chacune de ces fonctions, prise à part, le conduisait naturellement aux premières dignités de l'Eglise, surtout si l'on considère quelle renommée [XVIIC] il s'y était acquise. Les pontifes étaient plus rarement alors choisis parmi les religieux que parmi les professeurs distingués. La plupart des grands évêques de cette époque durent leur élévation à l'éclat de leur enseignement. Yves, évêque de Chartres, Hildebart, évêque du Mans, plus tard archevêque de Tours, Baudry, évêque de Rennes, Albéric, archevêque de Bourges, Goscelin ou Joscelin, évêque de Chartres, Gilbert de la Porée, évêque de Poitiers, Ulger, évêque d'Angers, Gautier de Mortagne, évêque de Laon, avaient été écolâtres de quelque cathédrale. On sait aussi combien l'archidiacre avait de part à la nomination de l'évêque, lorsque chaque église avait le droit de présenter son candidat à l'approbation du roi. D'ailleurs, nous ne trouvons [XVIID] que dans Abailard, cette malicieuse insinuation contre Guillaume. La Chronique de Morigny nous le représente non-seulement comme très-versé dans les saintes Ecritures, mais comme plein de zèle, de piété et de religion ^[9]. Il est, en effet, difficile de croire que l'ami intime de saint Bernard, d'Hildebart du Mans, d'Anselme de Laon, de Galon de Paris, et de tout ce que le XII^e siècle eut de plus distingué par la science et par la vertu ne fût, au fond, qu'un hypocrite et un intrigant, voilant, sous [XVIIIA] les dehors d'une piété affectée, une misérable ambition.

En se retirant à Saint-Victor, Guillaume avait renoncé à l'enseignement et aux applaudissements de l'école: il voulait vivre seul à seul avec Dieu dans la méditation des vérités éternelles. Mais ses anciens élèves ne purent consentir à son silence. Ils le sollicitèrent de continuer ses leçons au sein de la retraite qu'il s'était choisie, et l'évêque du Mans crut devoir joindre ses instances à celles de tant d'amis; il écrivit au nouveau solitaire une lettre que nous possédons tout entière. «Votre conversation et votre conversion, lui dit-il, ont rempli mon âme de joie et l'ont fait tressaillir d'allégresse.» Il le félicite ensuite d'avoir embrassé la véritable philosophie; [XVIIIB] il lui rappelle avec éloge l'exemple de Diogène; il l'exhorte à se dévouer tout entier à Dieu et à ne rien retrancher de son holocauste. Puis il ajoute: «Mais que sert la sagesse cachée et le trésor que l'on enfouit? L'or brille mieux au grand jour qu'enfermé dans les ténèbres; les perles ne diffèrent pas des vils tufs si on ne les expose aux regards. Ainsi, la science que l'on communique s'augmente; elle méprise un possesseur avare, et, si elle n'est manifestée, elle s'échappe. Ne fermez donc point les ruisseaux de votre

doctrine; mais, selon le conseil de Salomon, que vos sources coulent dehors, et que vos eaux se divisent sur les places publiques ^[10].» **[XVIIIIC]**

Guillaume ne put résister à des demandes si gracieuses et si pressantes: il reprit ses leçons, et telle fut l'origine de la célèbre école de Saint-Victor de Paris. Ses démêlés avec Abailard sont connus, et l'on sait avec quelle modération affectée celui-ci raconte ses victoires. Toutefois elles ne furent point aussi facheuses pour Guillaume qu'il semble l'insinuer. Nous ne voyons pas que le crédit et la réputation du savant professeur en aient beaucoup souffert. Ce fut même à cette époque, où son rival nous le représente humilié et abandonné de tous ^[11], qu'il fut élevé sur le siège épiscopal de Châlons. Dès lors sa vie devient très-active. Il se montre grand dans l'épiscopat comme il s'était montré savant et habile dans les chaires publiques. Il est l'âme de tous **[XVIIIID]** les conciles, si nombreux à cette époque dans les Gaules. En 1114, deux ans après sa promotion, il assista au concile de Beauvais, où il fut le plus ferme appui de Conon, légat du saint-siège, qui travaillait avec tant de zèle et de fermeté à la réforme des mœurs et au rétablissement de la discipline. En 1115 ^[12], il prit part à celui de Reims, où il parut, selon un auteur contemporain, comme la colonne des docteurs ^[13]. La même année, dans l'octave de la fête des Apôtres, il siégeait à celui de Châlons, et en 1120 à celui de Beauvais, dont il ne **[XIXA]** nous reste que la canonisation de saint Arnould. En 1119, il avait été envoyé par Calixte II avec Pons, abbé de Clugny, à l'empereur Henri, pour préparer la paix qui devait se traiter au concile de Reims entre l'Église et l'empire ^[14]. Ce fut lui qui porta la parole et qui décida l'empereur à renoncer aux investitures; ce fut lui qui traduisit en français, au concile, le discours de l'évêque d'Ostie; ce fut lui qui, député de nouveau au prince allemand, ne craignit point de lui rappeler avec vigueur les promesses qu'il refusait d'exécuter. Saint Bernard le choisit pour recevoir de ses mains la bénédiction abbatiale. Son épiscopat fut de trop courte durée pour le bien et la gloire de l'Église. Il mourut le 18 janvier 1121, après avoir gouverné sept ans et six **[XIXB]** mois le diocèse de Châlons. On a de lui un petit traité sur l'âme, un opuscule sur l'Eucharistie publié par Mabillon et un recueil de sentences contenu dans un manuscrit inédit, qui se trouve à la Bibliothèque impériale, sous le no 220 du fonds de Notre-Dame. Ces écrits sont insuffisants pour nous faire connaître la doctrine de Guillaume. Après les avoir lus on est encore obligé de s'en rapporter aux témoignages incomplets et obscurs d'Abailard.

Avant de quitter sa retraite, il avait confié la communauté de Saint-Victor à Gilduin, le plus eher de ses disciples. Gilduin était natif de Paris; il jouissait d'une juste considération, qu'il s'était acquise plus encore par sa sagesse et sa vertu que par sa science. Louis VI le choisit pour son confesseur, **[XIXC]** et il le traita toujours avec un respect filial. Sous son administration, la communauté de Saint-Victor devint une riche et puissante abbaye. Louis VI la dota avec une munificence vraiment royale. Il lui octroya des lettres qui sont comme la charte de sa fondation.

Il y déclare que c'est après avoir consulté les évêques et les seigneurs de sa cour qu'il a établi dans l'église de Saint-Victor des chanoines réguliers occupés à prier Dieu pour lui et pour son royaume; qu'il les a dotés et enrichis par sa libéralité, afin qu'ils ne fussent point détournés de ce saint exercice par la sollicitude de pourvoir aux nécessités de la vie. Suit l'énumération des domaines dont il les **[XIXD]** met en possession. C'était une métairie à Puteaux avec tous ses droits, Orgenois dans le territoire de Melun, vingt arpents de près près de Corbeil, une métairie dans le territoire de Buci, une propriété à Fontenay près Paris, et plusieurs autres mentionnées dans la même lettre. Il laisse aux chanoines une entière liberté pour le choix de leur abbé. Ils ne seront pas obligés d'attendre le consentement du roi ni d'autres personnes; mais, après l'avoir élu eux-mêmes parmi les membres de leur communauté ou d'une autre maison de leur ordre, ils le présenteront à l'évêque de Paris pour recevoir la bénédiction **[XXA]** abbatiale. Il ne voulut point les soustraire à la juridiction de l'archevêque de Sens et de l'évêque de Paris, comme l'avaient fait ses prédécesseurs à l'égard de plusieurs maisons religieuses, mais il leur accorda le privilège d'affranchir les hommes et les femmes de corps de leur église, sans autre permission de lui ou de ses successeurs. Il n'est fait aucune mention, dans cette charte, de la règle de saint Augustin ^[15].

Les signataires sont Daimbert, archevêque de Sens, Radulphe, archevêque de Reims, Louis, roi, Lisiard, évêque de Soissons, Yves de Chartres, Manassès de Meaux, Hubert de Senlis, Galon de Paris, Jean d'Orléans, Geoffroi d'Amiens, Humbald d'Auxerre, Philippe de Troyes et les grands officiers de **[XXB]** la couronne. Guillaume de Champeaux, qui obtint ces lettres, ne les souscrivit point: il n'avait probablement pas encore reçu la consécration épiscopale. La date de cette pièce importante est la cinquième année du règne de Louis et la 1113 e de Jésus-Christ: elle est conforme à celle qui se lisait à Saint-Victor sur le tombeau du même roi. Le pape Pascal II confirma l'année suivante la nouvelle fondation.

Louis VI ajouta bientôt d'autres donations à ces premières libéralités: il céda aux chanoines de Saint-Victor la régale de plusieurs églises dans les collégiales de Château-Landon, de Melun, d'Etampes, de Dreux, de Mantes, de Poissy, de Pontoise, de Montlhéry et de Corbeil avec le consentement **[XXC]** des abbés et des

chanoines de toutes ces églises, et avec la permission de l'archevêque de Sens et des autres évêques diocésains ^[16].

Plus tard, en 1146, Henri, son fils, chanoine de l'Eglise de Paris, leur donna une prébende dans l'église du Saint-Esprit, de Saint-Spire de Corbeil dont il était abbé ^[17].

Les chanoines de Saint-Victor voulurent conserver dans leurs annales le souvenir de ces bienfaits, et transmettre à leurs successeurs un témoignage de leur reconnaissance. On lit dans leur nécrologe: «Aux calendes du mois d'août, anniversaire de Louis, roi de France, qui, portant à notre église une affection singulière, l'a dotée et enrichie par **[XXD]** ses libéralités, comme il est contenu dans nos privilèges

^[18].» Vient ensuite l'énumération des donations. Puis on ajoute: «Nous nous tenons de plus obligés de déclarer aux siècles suivants que, pour la gloire et la décoration de notre église, il lui a fait don de sa chapelle, contenant beaucoup de saintes reliques et très-précieuses. C'est pourquoi nous nous tenons très-redevables à ce bienfaiteur si grand et si illustre.»

Tous les jours on disait une messe pour le repos de son âme, et l'on nourrissait un pauvre en son nom. Tous les ans, on célébrait l'anniversaire de samort. **[XXIA]** Le jour de cet anniversaire on habillait complètement un pauvre, et cent autres étaient nourris de pain, de vin et de chair ^[19].

Les évêques de Paris imitèrent la libéralité de Louis VI à l'égard des chanoines de Saint-Victor. Galon et Gilbert leur cédèrent une partie de leurs droits sur les rivières de la Seine, tant à l'égard des moulins que de la pêche, ainsi que portent les lettres de Gilbert, datées de 1122 ^[20]. En 1124 ou 1125, Etienne leur donna les prébendes vacantes de sa cathédrale, de Saint-Marcel, de Saint-Germain-l'Auxerrois, de Saint-Cloud, de Saint-Martin de Champeaux en Brie. Le roi permit qu'ils en jouissent la première année de leur vacance, comme on le voit par les lettres de l'évêque Etienne et par la **[XXIB]** charte de Louis VI, souscrite par lui, par la reine Adélaïde, par leur fils Philippe, par les évêques et les abbés intéressés, et par les cinq grands officiers de la couronne.

Plus tard, Etienne leur accorda encore à la prière du pape Innocent II, une prébende entière dans sa cathédrale, du consentement du doyen et du chapitre, et dans les autres collégiales de Saint-Marcel, de Saint-Germain-l'Auxerrois, de Saint-Cloud et de Saint-Martin de Champeaux. Cette donation fut confirmée l'an 1135 par le roi, qui à ces prébendes en ajouta une autre dans l'église de Sainte-Geneviève, du consentement du doyen et du chapitre ^[21]. Enfin, Etienne leur légua en mourant sa bibliothèque, qui contenait des ouvrages précieux. **[XXIC]** Le doyen et les chanoines de la cathédrale de Paris voulurent aussi contribuer à l'établissement de Saint-Victor; ils firent don aux chanoines d'une ferme avec 120 arpents de terre dans les environs de Chevilly et d'Orly, avec dîmes, champarts et toutes autres dépendances ^[22].

La plupart de ces donations sont constatées dans leur Nécrologe. Chaque année, ils célébraient l'anniversaire de leurs bienfaiteurs par de nombreuses aumônes.

L'accroissement de leurs revenus leur permit de se multiplier. Louis VI en mourant légua 2000 livres à vingt abbayes de leur ordre ^[23]. En 1138, elles forment déjà une congrégation considérable. Les chanoines réguliers de Saint-Vincent de Senlis s'engagent **[XXID]** cette année à assister au chapitre général de l'ordre. Il comptait, à la mort de Gilduin, premier abbé de Saint-Victor, quarante-quatre maisons ^[24].

Au reste, les chanoines faisaient un bon usage de leurs richesses: ils les consacraient au soulagement des pauvres et surtout des jeunes étudiants que l'amour de la science attirait à Paris. Nous en avons des preuves dans plusieurs monuments de cette époque. Guérin, prieur de Saint-Alban en Angleterre, **[XXIIA]** écrit à Richard, prieur de Saint-Victor, pour le remercier des secours qu'il a fournis à Matthieu, son frère. «A son vénérable et justement honorable ami Richard, prieur de Saint-Victor, son Guérin, prieur de l'église de Saint-Alban, salut et sentiments d'une légitime amitié. Je rends grâce à votre charité de la singulière faveur et de la spéciale libéralité dont vous avez honoré mon frère Matthieu, qui s'est expatrié chez vous par amour pour la science. Rien ne serait capable d'exprimer la charité et le dévouement que vos bienfaits m'inspirent. Que ne puis-je vous donner, par mes actions comme par mon langage, des preuves de l'affection que je vous porte! Comment pouvais-je m'attendre à la bienveillance que vous avez eue **[XXIIB]** pour mon frère Matthieu, puisque je ne l'avais nullement méritée? Je vois maintenant combien votre prudence a profondément gravé dans sa mémoire cette parole de Caton: Si vous voulez être aimé, aimez. Il reste donc que vous continuiez ce que vous avez si généreusement commencé et que vous le revêtiez d'une soutane. Pour moi, impuissant à payer vos bienfaits, je ne le serai pas à vous aimer ^[25].»

Cette lettre, écrite dans un style un peu recherché, mais pleine des sentiments les plus tendres et les plus délicats, nous fait connaître qu'à cette époque, un commerce littéraire s'était établi entre l'abbaye de Saint-Victor et celle de Saint-Alban. Guérin, après avoir recommandé son frère au prieur Richard, [XXIIC] fait mention d'un petit présent qu'il lui envoie, non pas, dit-il, comme prix des bienfaits qu'il a reçus, mais comme témoignage de son amitié. Il lui demande en retour les noms des écrivains de Saint-Victor, afin que, s'il ne possède pas leurs ouvrages, il se les procure et enrichisse l'Angleterre du trésor de la science. Au reste, rien de plus naturel que ces relations amicales. Nous trouvons à Saint-Victor, des chanoines, des prieurs et même un abbé anglais de naissance.

Mais ce ne fut pas seulement à l'égard des Anglais qu'ils exercèrent cette généreuse hospitalité. Gratien de Pierre de Léon, consul des Romains, leur rend grâce dans une lettre de celle qu'ils ont accordée [XXIID] à Hugues, son frère. Ils traitèrent avec la même bonté plusieurs autres écoliers français ou étrangers, et entre autres, Pierre Lombard, à la prière de saint Bernard, l'ami le plus dévoué des chanoines de Saint-Victor.

Charitables et bienfaisants envers ceux qui réclamaient leur secours, les chanoines de Saint-Victor se montrèrent aussi respectueux et dévoués envers les évêques de Paris. Ils furent leurs plus sages conseillers, les plus fermes appuis de leur autorité qu'ils partagèrent souvent, et les plus zélés [XXIIIA] défenseurs de leurs droits. Thomas, prieur de Saint-Victor et maître de Hugues, mourut victime de ce dévouement; il fut assassiné par le neveu de l'archidiacre dont il combattait les prétentions sur la juridiction épiscopale.

Ils durent à cette conduite l'estime et la confiance de tous. Aussi les auteurs contemporains célèbrent à l'envi leur piété et leur science. Innocent II, dans une lettre adressée à Etienne, évêque de Paris, loue leur religion, leur régularité, leur fidèle observation des règles canoniales, et de la discipline de l'Eglise; il dit que leur conduite rend gloire à Dieu, et que leur exemple édifie les peuples.

Jacques de Vitry, dans son *Histoire occidentale*, vante leur humilité, leur sainteté et leur doctrine. [XXIIIB] «Cette congrégation est, dit-il, comme le flambeau du Seigneur élevée sur le chandelier. Elle éclaire non-seulement la ville, mais les contrées éloignées; elle apprend aux peuples à connaître Dieu; elle les excite à l'aimer.» Il la compare encore à la piscine probatique et au vase d'airain placé dans le temple de Dieu. «Elle fournit aux étudiants de Paris, et à la multitude qui y afflue de toutes parts, les eaux de la purification. Cette sainte et respectable congrégation, dans le camp des soldats du Seigneur, est le refuge des pauvres, la consolation de ceux qui pleurent, le soutien du faible; elle répare les forces de ceux qui sont fatigués, elle relève ceux qui tombent, elle offre à tous les écoliers un port assuré, elle ouvre un sein miséricordieux à ceux qui veulent [XXIIIC] échapper au naufrage de ce monde; elle les accueille avec bonté, elle les entretient, elle les nourrit. Dès son origine elle a été ornée et embellie par des docteurs de Paris, hommes lettrés et honnêtes, qui brillaient au milieu d'elle, comme des étoiles étincelantes, ou comme des pierres précieuses^[26].»

Le cardinal fait allusion, dans ce passage, à une des fonctions exercées par les chanoines de Saint-Victor. C'était parmi eux que l'évêque choisissait un grand pénitencier qui devait principalement exercer son ministère à l'égard des écoliers. Il avait le pouvoir d'absoudre des cas réservés, et même, en l'absence de l'évêque, de réconcilier les excommuniés^[27]. [XXIIID]

Plusieurs diocèses désirèrent posséder des religieux dont la réputation était si grande, et la vie si exemplaire. Geoffroy, évêque de Chartres, sollicita Etienne, évêque de Paris, de lui envoyer un chanoine de Saint-Victor pour gouverner l'abbaye des Vertus. «Les frères de cette communauté, dit-il, ont demandé d'une voix unanime un Victorin pour pasteur, et l'abbé lui a déposé ses pouvoirs entre mes mains pour se mettre sous sa conduite^[28].» Jean de Naples demanda la même faveur; l'évêque d'Halberstad les établit dans son diocèse, et quand [XXIVA] le roi de France et le pape Eugène voulurent réformer Sainte-Geneviève, ils y introduisirent des chanoines de Saint-Victor^[29].

Les grands hommes qui se formèrent au milieu d'eux, justifient cette réputation. L'abbaye de Saint-Victor donna sept cardinaux à l'Eglise, deux archevêques, six évêques, cinquante-quatre abbés établis en divers lieux, et des hommes qui acquirent une juste réputation dans toutes les branches de la science cultivée à cette époque^[30].

CHAPITRE II. RÈGLE DES CHANOINES DE SAINT-VICTOR.

Les desseins de Louis VI étaient accomplis; les chanoines de Saint-Victor, enrichis par les libéralités de leurs puissants et généreux protecteurs, [XXIVB] pouvaient se livrer en paix à leurs études et aux exercices de la

vie religieuse. Mais ces richesses elles-mêmes eussent bientôt fait naître parmi eux la dissipation et le désordre, s'ils n'eussent été soumis à une sage discipline, et si une forte constitution n'eût maintenu dans le monastère une parfaite régularité. Ce fut l'oeuvre de Gilduin. Cette constitution et ces règles nous ont été soigneusement conservées, et nous pouvons avec elles pénétrer dans les cloîtres de Saint-Victor, assister, en quelque sorte, aux occupations journalières des chanoines, à leurs travaux et à tous leurs exercices.

Cette étude nous a paru intéressante et utile, soit au point de vue historique, soit au point de vue [XXIVC] philosophique. Il y a en effet un rapport nécessaire entre les pensées d'un homme, son caractère, son génie et ses habitudes. La connaissance de sa vie intérieure facilite la connaissance de ses doctrines. Un ami comprend à demi-mot son ami, et les personnes qui se fréquentent se devinent; elles jugent et apprécient avec plus de certitude leurs opinions et leurs démarches.

L'abbé était le supérieur des chanoines; il devait leur tenir lieu de père. Son élection se faisait avec une grande solennité; à sa mort, les frères jeûnaient et gardaient le silence jusqu'à ses funérailles.

Après la cérémonie des obsèques, le prieur sonnait la cloche et tous se rendaient au chapitre. Prostrés sur leurs stalles, ils priaient et chantaient [XXIVD] des psaumes, après quoi chacun s'asseyait. Le prieur, prenant alors la parole, entretenait les frères de l'élection; on en choisissait sept d'entre les plus distingués qui formaient un conseil. Ils devaient délibérer entre eux, et élire le religieux qu'ils jugeaient le plus capable de gouverner la communauté; les autres priaient en silence. Il était défendu aux chanoines de se réunir et de s'entretenir entre eux de la prochaine élection. Si les électeurs ne pouvaient s'entendre, on augmentait leur nombre. Si le prieur était absent, mais dans la province, [XXVA] et qu'il pût revenir dans trois jours, on l'attendait, autrement on passait outre. Nul n'avait voix délibérative et, à plus forte raison, nul n'était éligible s'il n'était au moins sous-diacre, s'il était excommunié ou interdit. On ne pouvait encore être élu avant vingt-cinq ans et si on n'avait passé trois ou quatre ans dans l'abbaye.

Lorsque le choix du conseil s'était arrêté sur l'un des chanoines, on assemblait le chapitre et le plus ancien annonçait ainsi l'élection: J'élis un tel, prélat de cette maison. L'élu était aussitôt conduit au siège de l'abbé où il recevait l'hommage de tous les frères. La cérémonie se terminait par le chant de psaumes appropriés à la circonstance.

Le lendemain, tous ceux qui faisaient partie de [XXVB] son obédience venaient au chapitre, et, prostrés devant le nouvel abbé, ils déposaient leurs clefs à ses pieds. Celui-ci leur ordonnait de se relever et de les reprendre. L'abbé leur adressait cette demande: Me promettez-vous l'obéissance que vous me devez, selon les règles de saint Augustin, et selon les promesses que vous avez faites le jour de votre profession. On répondait: Je le promets.

Au chapitre général qui suivait immédiatement l'élection, l'abbé faisait lui-même cette promesse: «Moi, N. humble abbé de N., sauf la liberté, les privilèges et les autres droits de notre église, je promets obéissance au chapitre général, et fidélité pour moi et pour notre maison.» Lorsqu'un motif raisonnable l'empêchait de se rendre au chapitre, [XXVC] il y envoyait sa profession signée, ce qui ne le dispensait pas de la faire de vive voix à la réunion suivante.

L'élection ainsi terminée, le prieur et le sousprieur prenant avec eux quelques-uns des frères parmi les plus âgés, se rendaient auprès de l'évêque. Ils lui faisaient connaître l'abbé qu'ils avaient élu et réglaient avec lui quel jour il viendrait recevoir de ses mains la bénédiction abbatiale.

Le jour fixé, tous les religieux se rendaient au choeur et attendaient en silence le retour de l'abbé. Celui-ci entra par la porte de la grande église; il traversait le milieu du choeur, et à son passage tous s'inclinaient. Ceux qui l'accompagnaient se rendaient [XXVD] aussitôt à leurs stalles, excepté le prieur et le sousprieur qui le conduisaient seuls depuis l'entrée du choeur jusqu'aux degrés du sanctuaire. L'abbé se prosternait sur un tapis et les chanoines chantaient des psaumes, des graduels et des oraisons^[31].

Ces imposantes cérémonies étaient naturellement propres à frapper l'imagination et à réveiller la foi de ces hommes simples. Ils voyaient dans la personne de l'abbé le représentant de Dieu. Le respect dont ils l'entouraient, rendait l'obéissance plus sûre et plus facile.

Ce respect devait se manifester au dehors. Personne [XXVIA] ne passait devant l'abbé sans le saluer. Partout ailleurs que dans le cloître, on se levait lorsqu'il entra et on ne s'asseyait que lorsqu'il s'asseyait lui-même,

ou lorsqu'il le commandait. Au cloître et au chœur, on se contentait de s'incliner sur son passage à moins qu'il n'introduisît un étranger: alors tous se levaient par respect pour l'hôte qui les honorait de sa présence.

On s'étonne de la politesse que les pensées de la foi inspiraient à ces bons religieux qui vivaient au milieu d'une société à peine sortie de la barbarie et qui ne s'était pas encore dépouillée de la violence de son caractère et de la grossièreté de ses moeurs. De tels exemples n'étaient pas inutiles au progrès même de la civilisation. [XXVIB]

L'autorité de l'abbé était douce et souveraine, mais elle n'était ni arbitraire, ni sans contrôle. Elle devait s'exercer selon les lois de l'ordre et sous la surveillance du chapitre général et de l'évêque. Quoique ses fonctions fussent à vie, il pouvait en être privé et même chassé de la communauté, s'il abusait de son pouvoir. L'histoire de Saint-Victor nous en offre un exemple même dans le XI e siècle. Ervise, abbé mondain et dissipateur, fut obligé, malgré ses intrigues et la modération de Richard, son prieur, de se démettre de sa dignité et de quitter son abbaye.

L'abbé était aidé dans le gouvernement général de la communauté par des fonctionnaires qui lui [XXVIC] étaient tous subordonnés.

Le prieur le remplaçait ou le secondait dans l'exercice de sa charge. Il était choisi par l'abbé qui devait prendre en cette circonstance le conseil des anciens. Après l'élection, il le présentait au chapitre et l'élu allait s'agenouiller à ses pieds. Il lui adressait alors ces paroles du Psalmiste: «Que le Seigneur garde votre entrée;» les frères répondaient: «Et votre sortie.» Sa place était à gauche, en face de l'abbé. C'est lui qui donnait avec la cloche le signal des exercices, qui reprenait le lecteur au chœur et au chapitre, qui veillait spécialement à la discipline. Il exerçait en outre sa surveillance sur tous les employés inférieurs; mais il n'avait le pouvoir ni de les destituer, ni de les élire. En son absence, [XXVID] ses fonctions étaient remplies par le sousprieur.

Le camérier était l'économe du monastère; il prenait soin de tous ses biens; mais il n'était qu'administrateur, il ne pouvait rien aliéner. Chaque semaine, il devait rendre compte à l'abbé de son administration.

Le cellérier était chargé de la préparation et de la distribution des aliments. Il ne devait y avoir qu'une seule cuisine et un seul cellérier. Il pouvait cependant allumer plusieurs feux et prendre des aides parmi les frères convers. On lui recommande [XXVIIA] surtout le soin des malades et celui des étrangers à qui on donnait l'hospitalité.

Le réfectoier avait soin du réfectoire. Il préparait tout ce qui était nécessaire pour le repas, le pain, le vin, l'eau et le linge. Il changeait les nappes tous les huit jours et les serviettes tous les trois jours, et conservait tout dans une grande propreté.

Les malades étaient confiés à un infirmier, les pauvres à un aumônier. L'aumônier ne se contentait pas de fournir à leurs besoins pendant leur vie, il leur procurait une sépulture convenable après leur mort, et faisait prier pour le repos de leurs âmes. Une sollicitude si touchante et si pleine de délicatesse était inspirée par une véritable charité. [XXVIIIB]

Cette vertu devait être aussi celle du portier. On lui recommandait d'être affable et plein de bonté à l'égard de tous. Lorsqu'un religieux se présentait à la porte, il le saluait en s'inclinant. Si c'était un séculier, il l'introduisait d'abord, puis il lui demandait avec douceur et humilité ce qu'il désirait. Si l'étranger réclamait l'hospitalité, il le pria d'attendre jusqu'à ce qu'il eût prévenu l'abbé et l'hôtelier^[32].

C'était l'hôtelier qui recevait les étrangers et remplissait envers eux tous les devoirs de la plus affectueuse hospitalité. Lorsque le portier l'avait averti, il se rendait sans retard auprès de son hôte même pendant le chant de l'office. Il venait le saluer [XXVIIC] et le conduisait en silence, à moins qu'il ne fût interrogé. Lorsqu'il l'avait introduit dans l'oratoire, il présentait l'eau bénite à l'abbé, qui l'aspergeait. En son absence, il le faisait lui-même. Il conduisait les étrangers au chœur et au réfectoire aux heures fixes, mais jamais au chapitre. Enfin, il leur procurait toutes les choses dont ils avaient besoin.

Tous les livres du monastère étaient confiés à la garde du chantre, qui remplissait en même temps les fonctions de bibliothécaire. Il en possédait le catalogue et il en faisait deux ou trois fois par an le recensement, examinant attentivement s'ils avaient souffert quelque dommage, afin de le réparer. Il ne [XXVIID] prêtait un livre que sur un gage équivalent. Il inscrivait sur un registre et le titre du livre et le nom

de celui à qui il le remettait et le gage qu'il en recevait. Les livres précieux ne pouvaient se prêter sans la permission de l'abbé. Il avait soin en outre de toutes les chartes et autres écritures qui concernaient le monastère. Il fournissait aux copistes les choses nécessaires. Il veillait afin qu'ils ne manquassent de rien et qu'ils ne copiassent que les ouvrages qui leur avaient été assignés par l'abbé. Tous ceux qui savaient écrire devaient se rendre à ses ordres lorsqu'il l'exigeait. C'était lui qui était chargé de la correction des manuscrits. Tous les **[XXVIII A]** livres qui servaient à l'office devaient être bien ponctués, afin que les frères ne fussent point embarrassés et que leur chant fût parfaitement régulier ^[33].

Ainsi chaque officier avait son emploi déterminé, et les travaux de tous concouraient à établir un ordre parfait dans le monastère. Cet ordre, quand il était respecté, était le principe et le gardien de la paix et de la tranquillité d'âme, aussi nécessaire pour les spéculations de la science que pour les progrès de la piété chrétienne. N'était-ce pas un beau spectacle, au milieu des mœurs violentes de cette époque, que la vie de ces hommes si régulière et si calme à qui la religion inspirait cette bienveillance pour tous et surtout ce respect qui distingue mieux encore **[XXVIII B]** les peuples civilisés des peuples barbares que la politesse et l'élégance des formes? Le barbare craint, admire, aime; il n'y a que l'homme civilisé qui respecte; et cependant le respect est à la fois la manifestation et la sauvegarde de la dignité humaine. Aussi les règles monastiques qui imprimaient si profondément ce respect dans les âmes eurent plus de part qu'on ne leur en attribue ordinairement à la civilisation du monde.

Cette régularité n'eût été ni durable ni utile si les chanoines s'étaient livrés à l'oisiveté. Toutes les heures de leur journée étaient réglées, et il n'y en avait aucune qui ne fût employée à une occupation déterminée. Ils se levaient au milieu de la nuit pour offrir à Dieu un sacrifice de louange, et pendant le **[XXVIII C]** repos de la nature leurs voix et leurs cœurs s'élevaient pour célébrer sa grandeur et implorer sa bonté. Ils sortaient tous ensemble du dortoir précédés d'un flambeau et se rendaient au chœur pour y chanter le grand office.

Simon Gourdan nous rapporte un usage singulier qui s'observait à Saint-Victor. Pour exciter davantage la piété et pour prévenir les assoupissements durant les longues veilles de la nuit, un religieux, portant un livre, se promenait de chaque côté du chœur. Les autres devaient le saluer lorsqu'il passait. S'il s'apercevait que l'un d'eux ne chantât pas, il déposait le livre devant lui, et après une prostration ou une inclination profonde devant le sanctuaire **[XXVIII D]** et au chœur, il s'en retournait à sa place. Le chanoine qui avait reçu le livre baisait la terre et se promenait à son tour. L'abbé et l'infirmier étaient seuls dispensés de cette cérémonie ^[34].

Le grand office était suivi de celui de la sainte Vierge. Le tout durait environ trois heures. Les chanoines se retiraient ensuite au dortoir en ordre et en silence.

Après quelques heures de repos, ils partaient au signal de l'abbé pour venir se laver les mains en été. De là ils se rendaient à l'église où ils récitaient le Pater, l' Ave et le Credo, et ensuite au cloître après **[XXIX A]** paient à la prière, à de saintes lectures et à l'étude jusqu'au second signal de Primes, qui étaient suivies d'une première grand'messe et des Primes de la sainte Vierge. En hiver, on venait du dortoir à l'église pour chanter Primes, et de l'église on allait au lavoir.

L'office terminé, la communauté se rendait au cloître. Les uns priaient, les autres lisaient et étudiaient, d'autres se confessaient ou célébraient le saint sacrifice; d'autres, prosternés au pied des autels, méditaient les grandes vérités de la foi.

Au signal de la cloche tous entraient dans le chapitre. On y lisait le Martyrologe, et après une prière et une lecture de l'Évangile ou de quelque chapitre de la Règle de saint Augustin ou de saint **[XXIX B]** Benoît, on annonçait les anniversaires. L'abbé ou celui qu'il avait désigné prenait alors la parole et faisait une espèce de conférence ou de classe. On y traitait quelque sujet de dogme ou de morale, quelques points de la piété chrétienne, ou l'on commentait quelques passages de la sainte Écriture. Plusieurs des ouvrages de Hugues semblent être les résultats de ces conférences. Le chantre annonçait ensuite l'ordre de l'office et désignait ceux qui devaient y remplir quelque fonction.

Alors avait lieu la coulpe. Chacun reconnaissait humblement ses fautes et recevait de l'abbé une pénitence salutaire. Nul n'était exempt de cet exercice, ni les officiers, ni les infirmes. L'abbé donnait les avis qu'il jugeait nécessaires et consultait les **[XXIX C]** religieux sur les affaires du monastère.

C'était là encore que les rois, les évêques et les abbés, qui le sollicitaient, étaient associés aux prières de la communauté, ce qui était fort ordinaire selon Simon Gourdan. On les introduisait dans le chapitre et on leur faisait toucher à genoux le livre de la règle.

La réunion se terminait par la récitation de quelques psaumes, et chacun se retirait dans le cloître.

A ces exercices de piété et à l'étude succédait le travail des mains. Au signal du prier, les chanoines montaient en procession dans le dortoir, retroussaient leurs robes et leurs rochets, et, les ayant [XXIXD] ceints, ils se revêtaient d'une tunique de toile grossière qui tombait jusqu'à mi-jambes, et ils prenaient un petit chaperon ou camail. Ils descendaient en ordre précédés du prier en l'absence de l'abbé, et suivis du sous-prier, en chantant des psaumes. Ils se rendaient ainsi au jardin, dans l'enclos où l'on distribuait les instruments et la tâche que chacun devait accomplir. On travaillait dans un rigoureux silence. Les infirmes restaient dans le cloître, récitaient des psaumes, servaient ou célébraient le saint sacrifice de la messe. Dans les temps de pluie, pendant les rigueurs de l'hiver on se livrait à un autre genre d'occupation. De quelque nature qu'elle [XXXXA] fût, personne ne pouvait s'en dispenser. Il était défendu de se reposer ou de l'abandonner pour quelque nécessité que ce fût sans une permission expresse^[35].

Les copistes seuls étaient exemptés du travail des mains: c'étaient ordinairement les cleres ou les moines les plus instruits que l'on appliquait à ce noble labeur. «Que celui-là, dit la règle de Saint-Ferréol, exerce ses doigts sur le vélin, qui ne sillonne pas la terre avec la charrue.» Nul emploi n'était plus honorable ni plus envié. Au x e siècle, Cassiodore nous fait le plus pompeux éloge des scribes ou des copistes. Dieu bénissait, disait-on, le travail de leurs mains et leur enseignait comme une grâce spéciale le juste discernement des bonnes leçons et [XXXB] des leçons erronées. On compte parmi les copistes des saints et des docteurs illustres, saint Fulgence, saint Dunstan, saint Anselme, Alcuin, Lanfranc et plusieurs autres. Les anciens hagiographes ont pris soin de ne pas omettre cette circonstance dans la vie des personnages les plus renommés; ils employaient leur loisir, disent-ils, à copier des livres et à collationner des textes. C'était dire que les personnages les plus renommés; ils employaient leur loisir, disent-ils, à copier des livres et à collationner des textes. C'était dire combien ils étaient distingués par leur savoir. Un historien croit même devoir raconter, pour la gloire de Charlemagne, qu'il écrivit de sa main un exemplaire du saint Evangile.

Ce n'était pas toujours l'amour des lettres qui inspirait un si beau zèle. Le sentiment littéraire était bien faible à cette époque; on ne doit pas s'en [XXXC] étonner: le goût et le besoin qu'il fait naître d'étudier les chefs-d'oeuvre de l'art et du génie n'appartiennent qu'à l'âge mûr des sociétés comme des individus. Heureusement la foi chrétienne y suppléa. Charlemagne exhortant, dans ses Capitulaires, les savants de son temps à corriger les manuscrits et à réformer la langue, en donne pour motif qu'il est honteux que l'homme dans ses prières, dans les louanges qu'il adresse à Dieu, dans les entretiens qu'il a avec lui, viole les règles de la grammaire et lui parle un langage barbare. Les pensées de la foi, le désir de conserver intacts et de multiplier les exemplaires des saints livres et des ouvrages des Pères furent le principal mobile de la multitude des [XXXD] copistes. Quelques hommes supérieurs, comme Cassiodore, Alcuin et autres, soit qu'ils comprissent, plus ou moins vaguement, que le christianisme se rattachant à l'histoire de l'humanité tout entière, nul monument des siècles passés ne lui est indifférent, soit par amour sincère de la science et des lettres, embrassèrent, dans leur sollicitude, les auteurs sacrés et les auteurs profanes et imprimèrent un mouvement heureux que l'on suivait quelquefois sans le comprendre. Il serait injuste d'imputer au christianisme ce qui manquait à des hommes dont il commençait à peine l'éducation, et de lui contester son influence salutaire. [XXXIA]

Les chanoines de Saint-Victor ne négligèrent point un travail si utile. Un coutumier inédit de cette abbaye nous fournit de curieux renseignements sur le choix du local assigné aux copistes et sur la discipline à laquelle ils étaient soumis.

Ce local devait être hors du couvent, mais dans l'enceinte du cloître, «afin, dit-on, qu'ils puissent, plus paisiblement en cet endroit, s'appliquer à leur travail sans trouble et sans bruit.» Dès qu'ils seront assis et à l'oeuvre, ils devront garder entre eux le plus rigoureux silence. Nul ne perdra son temps à se promener ici et là. Personne n'entrera dans ce lieu réservé, si ce n'est l'abbé, le prier, le sous-prier et le bibliothécaire. Si quelqu'un veut faire en particulier, à l'un des copistes, une communication [XXXIB] et qu'il ne puisse ni l'entretenir en ce lieu, ni la différer jusqu'à l'heure de la conversation, il sera permis au bibliothécaire de le conduire au parloir du monastère en lui ordonnant d'échanger rapidement et brièvement quelques paroles. Telle était la discipline de Saint-Victor.

Ailleurs la règle était plus sévère encore. Ainsi, dans les abbayes de Cîteaux, la salle des copistes, appelée communément Scriptorium, était divisée par des cloisons et un grand nombre de cellules; chacun avait la sienne. Toute conversation était impossible, et le recueillement le plus absolu était non-seulement un devoir, mais une nécessité. La dissipation eût fait commettre, en effet, bien des inexactitudes qui eussent, en se multipliant, défigurés [XXXIC] les plus précieux manuscrits. Aussi une scrupuleuse vigilance fut-elle

toujours recommandée aux copistes. Nous lisons dans des vers d'Alcuin sur un scriptorium: «Venez, venez ici prendre vos places, vous dont la fonction est de transcrire la loi divine et les monuments sacrés de la sagesse des Peres. Prenez garde de mêler à ces sages discours quelques propos frivoles. Veillez à ce que votre main étourdie ne commette pas quelque erreur. Cherchez avec soin des textes purs, afin que votre plume, dans son vol rapide, aille par le droit chemin. C'est un grand honneur de copier les livres saints, et ce travail trouve sa récompense.»

Dans un grand nombre de monastères, les scribes [XXXID] étaient partagés en deux sections: les uns copiaient; les autres, plus instruits, révisaient et corrigeaient les copies. On retrouve dans un grand nombre de manuscrits la trace de ces corrections.

La fonction si honorable de copiste n'était pas confiée au hasard. Le coutumier de Saint-Victor nous apprend que l'abbé lui-même désignait ceux qui devaient la remplir. Une grande habitude à lire les anciens textes, un talent éprouvé dans l'art d'écrire, donnaient le droit très-envié d'occuper un siège dans le scriptorium. Quand on avait obtenu cet emploi, on se rendait auprès du bibliothécaire chargé de distribuer le travail entre les copistes. Il fournissait au nouvel hôte du scriptorium des [XXXIIA] peaux, des plumes, de l'encre, un canif, un grattoir et des ciseaux; il lui prescrivait en outre de copier tel chapitre, tel livre, de commencer à telle page et de finir à telle autre. Par une disposition expresse du décret abbatial, il lui était interdit de faire lui-même, pour son usage, toute autre transcription. Si quelque religieux, sachant écrire, ne faisait pas partie du collège des copistes, il ne pouvait prendre aucune copie sans la permission de l'abbé, qui jugeait s'il était opportun de l'accorder ou de la refuser.

C'est à ces rigoureuses ordonnances, scrupuleusement observées, que nous devons les beaux manuscrits du moyen âge. C'est ainsi que se sont formées les riches bibliothèques de Saint-Gall, du [XXXIIB] Bec, d'York, de Saint-Martin de Tournay, de Fulde, et particulièrement celle de Saint-Victor.

Lorsque les heures consacrées à ces différents travaux s'étaient écoulées, la communauté remontait au dortoir pour reprendre l'habit régulier. Elle descendait ensuite dans le cloître.

Chacun s'y tenait assis, non dos à dos ou en face, mais en ligne droite, ayant toujours un livre devant soi. C'était la sainte Ecriture, les ouvrages des Pères, les Actes des Martyrs, la Vie des Saints ou les Homélies des saints docteurs. On notait un peu à l'écart, et en présence du chantre, ce qu'on devait lire ou chanter à l'église. C'était là encore que quelques-uns étudiaient le chant; d'autres apprenaient par coeur le psautier et les hymnes; d'autres accomplissaient [XXXIIC] ce que l'abbé leur avait prescrit. On y observait un grand silence et une singulière modestie. Nul ne faisait le moindre signe, nul ne croisait les jambes, n'étendait les pieds, ne s'appuyait sur le pupitre, épiait son voisin ou s'abandonnant à l'oisiveté.

Au premier signal de l'abbé, on se recueillait; au second, on entrait dans la chapelle pour y chanter tierce, la grand'messe et sexte.

Le repas suivait ordinairement l'office, excepté les jours de jeûne. Tous les religieux devaient s'y rendre; ils se rangeaient d'abord dans le cloître. Au premier coup du timbre, on se lavait les mains; au second et au troisième, on se rendait au réfectoire: le prêtre semainier bénissait la table, et l'abbé le [XXXIID] lecteur. Il n'était permis de déplier sa serviette qu'après avoir entendu quelques versets de la sainte Ecriture. On y observait un silence très-rigoureux et une discipline très-exacte. Les deux mets que l'on servait habituellement n'étaient que des légumes; il n'était pas permis de demander du poisson; on n'en donnait que rarement et aux plus infirmes avec la permission de l'abbé: la viande n'entrait jamais au réfectoire.

A la fin du repas, l'abbé donnait un signal et pliait sa serviette; tous le faisaient avec lui. Les restes étaient recueillis dans une corbeille. Le lecteur ayant cessé de lire et prononcé la formule *Tu autem, Domine, miserere mei*, on chantait l'action de [XXXIIIA] grâces qui se continuait en allant à l'église. L'aumônier et le lecteur s'arrêtaient à l'entrée et retournaient, l'un prendre sa nourriture, et l'autre distribuer l'aumône aux pauvres.

Hors les fêtes à neuf leçons, les quatre fêtes de Pâques et de la Pentecôte et trois jours dans chaque semaine de carême, il était permis de parler une fois seulement dans un endroit du cloître destiné à cet usage. Tous prenaient part à cette récréation. Elle était présidée par l'abbé ou par le prieur ou par quelque autre religieux délégué par lui. Ce délassement se prenait avec simplicité et avec charité. C'est alors que l'on pouvait faire connaître ses besoins; l'abbé ou ses officiers s'empressaient d'y pourvoir. C'est alors encore qu'on s'occupait à

régler le chant [XXXIIIB] ou les cérémonies de l'Eglise qui devaient être observées avec la plus scrupuleuse exactitude.

Le reste du temps jusqu'aux vêpres était employé à l'étude, à la lecture des livres saints ou au travail des mains. Après les vêpres, on se tenait dans le cloître jusqu'à la collation ou lecture qui se faisait dans le chapitre. Cette lecture était tirée des Conférences de Cassien, de la Vie des Pères du désert, des Dialogues de saint Grégoire, de l'Explication de la Règle de saint Augustin par Hugues de Saint-Victor, de ses traités de l'Arrhe de l'âme, et des sermons de saint Bernard sur l'évangile *Missus est*.

Tous assistaient à cette lecture et l'écoutaient avec respect et dans un grand silence jusqu'au signal donné par l'abbé. On se rendait alors au réfectoire, [XXXIIIC] précédé d'un flambeau en hiver, et de là à l'église pour chanter complies. Le semainier sortait le premier et aspergeait la communauté, qui se retirait au dortoir. Les religieux se rangeaient en ordre; l'abbé disait l'oraison, et chacun l'ayant salué allait en paix prendre son repos [36].

Cette vie, aussi austère que celle des moines, et régulière jusqu'à la monotonie, ne pouvait convenir qu'à des âmes d'une trempe particulière. Si l'Eglise a toujours enseigné que la vie religieuse est bonne en elle-même, qu'elle est même nécessaire dans les desseins de Dieu, pour que les conseils comme les préceptes évangéliques fussent toujours pratiqués, pour que l'exemple de l'humilité, de la pauvreté et de la chasteté fût, au milieu des peuples, comme [XXXIIID] une voix qui s'élevât éternellement contre l'orgueil, l'égoïsme, l'amour excessif des biens finis et l'effroyable corruption des mœurs qui a, de tous temps, dévoré les sociétés, jamais elle ne l'a imposée et a prétendu que cette vie dût être la loi universelle. Elle repousse les utopies de quelques philosophes modernes comme elle a repoussé les opinions contraires de Luther et de Calvin. Non-seulement elle ne contraint personne à entrer dans cette voie, elle ne permet qu'on s'y engage qu'après de longues et de sérieuses épreuves. Telle était aussi la pratique de Saint-Victor. [XXXIVA]

Ceux qui demandaient à faire partie de la communauté étaient longtemps éprouvés, et leur réception au rang de novice était accompagnée d'une solennité capable de faire sur eux une vive et durable impression. Nul ne devait être admis à revêtir l'habit de chanoine qu'il ne fût parfaitement instruit de la démarche qu'il allait faire.

Au jour fixé, le maître des novices conduisait le postulant au chapitre. Celui-ci se prosternait de tout son long aux pieds de l'abbé qui l'interrogeait ainsi: «Que demandez-vous?» Le postulant répondait: «Je demande la miséricorde de Dieu et le vêtement de votre congrégation.» L'abbé disait: «Que le Seigneur vous donne part à la société de ses élus.» L'assemblée ajoutait: «Ainsi soit-il.» [XXXIVB]

Le postulant se levait alors et se tenait à genoux devant l'abbé. Celui-ci lui rappelait les points les plus durs et les plus difficiles de la règle, avec quelle scrupuleuse exactitude un chanoine devait l'accomplir tout entière, et combien les lâches et les rebelles étaient sévèrement jugés. Il demandait au postulant s'il était résolu de l'observer. Sur sa réponse affirmative, il s'informait encore s'il était profès de quelque église, s'il avait quitté quelque congrégation, s'il était marié, s'il avait engagé sa foi, s'il avait quelque membre mutilé ou rompu, quelque difformité ou quelque infirmité, s'il était né d'un légitime mariage, s'il était lié par quelque vœu, s'il était libre, s'il était esclave, s'il savait lire et chanter, s'il était suffisamment lettré pour entrer dans [XXXIVC] les saints ordres. Après cet interrogatoire, le postulant était revêtu de la tunique de laine sans manches pour le distinguer des profès. Cette cérémonie se faisait au chapitre ou à l'église sur les degrés de l'autel. Pendant la vêture, on chantait ou on psalmodiait le *Veni Creator* [37].

Les *Institutions des novices* de Hugues de Saint-Victor nous apprennent avec quel soin on les préparait à remplir plus tard les fonctions de chanoines. Cet ouvrage est digne de la piété et des lumières de notre Victorin; il trace tout d'abord au novice la voie dans laquelle il doit entrer, et il lui en montre de loin le terme. «Cette voie, dit-il, est la science, la discipline et la bonté. La science conduit à la discipline, la discipline à la bonté, et la [XXXIVD] bonté à la béatitude.» On s'appliquait donc à cultiver en lui l'intelligence par la méditation et par l'étude, et le coeur par la pratique des vertus chrétiennes. Nous ne dissimulerons pas que ce dernier point fut toujours regardé comme le plus important. Tous les religieux dans les monastères, comme tous les séculiers dans le monde, ne sont pas destinés à la science; mais tous peuvent et doivent arriver à la vertu.

Rien de plus sage que les principes qui leur servaient de guide dans cette oeuvre si difficile. La perfection de l'homme ne consistait point pour eux à [XXXVA] faire des actions extraordinaires, mais à bien faire les actions les plus communes; les oeuvres en effet ne font pas la perfection, elles la manifestent. On n'est pas

charitable parce qu'on donne l'aumône, mais on donne l'aumône parce qu'on est charitable. En un mot un homme vertueux c'est lui-même, c'est la disposition de son âme, c'est l'ordre qui règne dans ses facultés, c'est le triomphe des instincts nobles et généreux de la raison et de la foi sur les instincts bas et grossiers, c'est la volonté captive de la vérité et du devoir, c'est une lyre dont toutes les cordes ne rendent que des sons parfaitement justes, c'est une harmonie douce et mélodieuse. Si telle est la vertu réelle et solide, elle doit se manifester en tout et partout, dans les petites comme dans les grandes [XXXVB] choses, dans les circonstances ordinaires comme dans les circonstances extraordinaires, lorsqu'il s'agit du salut d'un peuple, ou du plus médiocre intérêt.

Tel était le point de départ. C'est pourquoi on travaillait à perfectionner le novice dans ses moindres actions. Nul moyen ne leur paraissait plus efficace que de les former à l'accomplissement intelligent et scrupuleux de la règle. De là ces détails qui paraissent minutieux et quelquefois même puérils, et qui sont pour nous si intéressants, parce qu'ils nous font connaître les moeurs de l'époque et la supériorité des religieux sur les personnes du monde, dans les choses mêmes qui tiennent à la politesse et à l'élégance des moeurs. Nous en citerons quelques [XXXVC] exemples.

Hugues prescrit aux novices comment ils doivent se conduire à table, et il décrit, avec une finesse digne de La Bruyère, les défauts qu'ils apportaient souvent de la société dans le cloître: «Il y en a, dit-il, qui en se mettant à table témoignent par l'agitation inquiète et par les mouvements désordonnés de leur corps, l'intempérance de leur esprit. Ils branlent la tête, ils découvrent leurs bras, ils étendent les mains. Vous diriez en voyant leurs pénibles efforts et leurs gestes indécents, qu'ils vont engloutir à la fois tous les mets qu'on leur présente. Ils prennent haleine, ils soupirent péniblement; de leurs places ils parcourent des yeux et des mains les aliments [XXXVD] qui sont près et loin d'eux. Ils s'empressent de rompre le pain, de mettre le vin dans les calices et dans les coupes; ils font tourner les plats: comme un roi sous les murs d'une ville assiégée et sur le point de donner l'assaut, ils hésitent de quel côté ils commenceront l'attaque; ils désireraient faire irruption de toute part.»

Puis il ajoute comme s'il craignait d'avoir poussé trop loin les détails: «Peut-être en ai-je dit plus que je ne devais; peut-être ai-je dépassé les bornes de la modération, mais l'impudence ne sait point rougir: il faut que sa confusion soit évidente pour qu'elle y prenne garde^[38].» [XXXVIA]

Ailleurs il s'élève avec le même zèle et la même malignité contre des défauts non moins grossiers: «Il y en a, dit-il, dont les gosiers sont atteints d'une maladie assez ridicule; ils ne peuvent avaler que les mets gras et délicats. Si quelquefois on leur sert une nourriture frugale ou peu abondante, ils se plaignent d'éprouver des indigestions, des sécheresses d'estomac, des étourdissements ou d'autres indispositions semblables.

«D'autres méprisent avec un grand courage la délicatesse et le luxe des aliments, mais ils rejettent avec une égale pétulance l'usage d'une nourriture commune; il leur faut des mets extraordinaires; en sorte que pour l'estomac d'un seul homme, une troupe de serviteurs devra parcourir le canton, [XXXVIB] chercher dans les déserts ou dans les montagnes quelque racine inconnue, ou dans les gouffres profonds quelques petits poissons, ou quelques fruits hors de saison sur des arbrisseaux desséchés, pour satisfaire leur appétit.

«D'autres exigent un soin minutieux dans la préparation de leur nourriture; ils recherchent une infinité d'appâts et d'assaisonnements. Tantôt il leur faut des aliments tendres, tantôt durs; tantôt froids, tantôt chauds; tantôt cuits dans l'eau, tantôt rôtis; tantôt assaisonnés avec du sel, tantôt avec du poivre, tantôt avec du cumin. On doit non-seulement les reprendre mais les tourner en ridicule^[39].»

Il leur recommande aussi la simplicité dans les [XXXVIC] habits; ils ne doivent être ni trop précieux, ni trop fins ou trop délicats, ni d'une couleur trop éclatante, qui ne conviendrait nullement à un religieux, ni trop grands et traînants, ni trop longs, ni trop étroits, ni taillés selon la vanité du siècle. Il faut être modeste même dans la manière dont on les ajuste. «Il y a des insensés, dit-il, qui désirent plaire aux insensés. Ils disposent leurs vêtements avec un certain art: les uns les rejettent en arrière d'une manière ridicule; les autres pour se donner un air de dignité les déploient et les étendent autant qu'ils peuvent; d'autres les plient et les ramassent en un seul faisceau; d'autres les séparent et les serrent avec tant de force qu'ils prennent toutes les formes [XXXVID] du corps et offensent les regards; d'autres les agitent, et livrant aux vents leurs plis onduleux, indiquent, par la mobilité de leurs vêtements, la légèreté de leur esprit; d'autres en marchant tracent avec leurs queues sinueuses des sillons dans le sable. Ces queues et leurs franges traînantes effacent, derrière eux, comme la queue du renard, les traces de leurs pas, et certes avec justice, afin que, après avoir passé, leur mémoire périsse, et qu'ils ne vivent plus dans le souvenir des vivants. Ils montrent par là qu'ils sont du

nombre de ceux dont le Psalmiste dit: Il n'en est point ainsi des impies, non il n'en est point ainsi: ils sont comme la poussière [XXXVIIA] que le vent emporte de devant la face de la terre ^[40].»

Le novice doit veiller sur son maintien. Les mouvements du corps manifestent les mouvements de l'âme; les uns et les autres doivent être réglés. La lenteur dans les mouvements du corps est le signe de la paresse; la mollesse, du dérèglement, et la pétulance, de l'orgueil; la rapidité, de l'inconstance, et le désordre, de la colère. Hugues compare le corps à une république: «Lorsque chacun dans un Etat remplit la fonction qui lui est propre et dans les limites fixées par le devoir et par la convenance, l'ordre règne, la société est vigoureuse et belle. Il est des personnes, «dit-il,» qui ne savent pas maintenir leur corps dans une juste harmonie; il y [XXXVIIIB] en a qui n'écoutent que la bouche ouverte, d'autres tirent la langue comme des chiens altérés; d'autres à chacune de leurs actions la promènent, comme une meule de moulin, autour de leurs lèvres; d'autres en parlant étendent les doigts, froncent les sourcils, tournent les yeux dans leur orbite, ou les fixent comme un homme plongé dans une profonde méditation; d'autres relèvent la tête, agitent leur chevelure, se drapent dans leurs vêtements, s'inclinent sur le côté, avancent un pied et prennent une pause singulière; d'autres imitent je ne sais quel type: ils ferment un oeil et ouvrent l'autre; il y en a qui parlent la bouche à demi ouverte, d'une manière fort ridicule. Mille autres singularités défigurent le visage qui est le miroir où se réfléchit une [XXXVIIC] bonne discipline. Ses mouvements doivent être réglés avec d'autant plus de soin que les moindres défauts sont aperçus. Il faut qu'il exprime une douce austérité et une austère aménité.»

«Il y en a, dit-il ailleurs ^[41], qui naviguent avec leurs bras; ils marchent sur la terre avec leurs pieds, pendant qu'ils volent dans les airs avec leurs mains. Quel monstre que celui qui représente en même temps la démarche d'un homme, le mouvement des rames d'un vaisseau et le vol d'un oiseau. Je lui appliquerais volontiers ces paroles d'Horace:

Humano capiti cervicem pictor equinam Jungere si velit [XXXVIID]

Cette partie de l'éducation du novice s'appelait discipline. Mais en le corrigeant de ses défauts et en polissant ses moeurs, on ne négligeait pas d'éclairer son esprit par les lumières de la science sacrée et de la science profane, particulièrement ceux qui montraient des dispositions plus heureuses.

Lorsque l'épreuve du noviciat était jugée suffisante, le novice était admis à faire profession. L'abbé l'avertissait au chapitre, et il se préparait à recevoir les sacrements de pénitence et d'eucharistie. Le maître des novices lui faisait écrire sa profession. Le jour fixé, il se prosternait dans le chapitre. L'abbé [XXXVIIIA] lui adressait cette question: «Que demandez-vous?» Il répondait: «La miséricorde de Dieu.» Alors s'étant levé sur l'ordre de l'abbé, il s'approchait de lui, fléchissait le genou et mettait ses mains jointes dans les siennes. L'abbé lui disait alors: «Mon frère, vous rendez-vous à Dieu pour le servir dans la société et dans l'obédience de cette congrégation, pour embrasser la vie de chanoine selon la règle de saint Augustin et les coutumes de ce lieu, qui ont été établies ou qui le seront plus tard avec la volonté de Dieu?» Le novice répondait: «Je me rends.» L'abbé disait: «Que le Seigneur Dieu vous accorde d'accomplir par vos oeuvres ce que vous avez commencé par vos désirs.» L'assemblée répondait: *Amen*. Le bibliothécaire [XXXVIIIB] devait avoir préparé l'exemplaire de la règle, et le réfectorien un pain. L'abbé les présentait l'un et l'autre au novice en disant: «Nous vous accordons part et société de notre fraternité dans les choses spirituelles et temporelles...» Il remettait le livre au bibliothécaire et le pain à l'aumônier, et l'on chantait la messe solennelle. Tous les religieux devaient y assister. L'abbé la célébrait, et les reliques étaient placées sur l'autel.

A l'offertoire, le maître des novices conduisait le nouveau profès au bas des degrés de l'autel, où il recevait, à genoux, la bénédiction de l'abbé. Après quoi, il était revêtu de l'habit de chanoine. Il tenait à la main sa profession de foi. Au signal du maître des novices, il la lisait à haute voix du côté droit [XXXVIIC] de l'autel. Elle était ainsi conçue: «Je N. promets, avec l'aide de Dieu, chasteté perpétuelle, privation de tout bien propre et obéissance à vous, Père abbé, et à tous vos successeurs canoniquement institués, selon la règle de saint Augustin.» Puis il offrait cette profession sur l'autel, et s'inclinant, il l'embrassait, saluait de nouveau et retournait à sa place. Là, debout, il disait trois fois à haute voix: «Recevez-moi, Seigneur, selon votre parole, et je vivrai, et je ne serai point confondu dans mes espérances.»

S'ils étaient plusieurs, ils accomplissaient tour à tour les mêmes cérémonies. Après quoi, il se prosternaient tous sur les degrés de l'autel. L'abbé donnait [XXXVIID] l'antienne, psalmodiait des psaumes, des prières et des oraisons. L'assemblée disait à la fin: *Amen*. Les nouveaux chanoines allaient alors embrasser l'abbé, qu'ils saluaient avant et après; puis le diacre, le sous-diacre, le prieur et successivement tous les chanoines ^[42].

Dans le règlement que nous venons de parcourir, il n'est fait nulle mention de l'école de Saint-Victor. Nous voyons seulement que certaines heures étaient consacrées à la lecture ou à l'étude. Mais, excepté la conférence qui roulait ordinairement sur des matières de piété ou d'ascétisme et la lecture publique, appelée collation, nous ne trouvons pas [XXXIXA] de leçons régulières établies dans cette abbaye. Il ne faudrait point en conclure que cette école n'existât pas; ce serait contredire les auteurs contemporains qui en parlent avec éloge, et rendre inexplicable la production de tant d'ouvrages de philosophie, de théologie, de grammaire, d'histoire et même de littérature qui acquièrent aux Victorins une si grande renommée de sagesse et de science. La seule conséquence que l'on puisse rigoureusement tirer de ce silence, c'est que l'auteur du *Liber ordinis* et Simon Gourdan, dans son *Histoire des Hommes illustres*, n'ont rapporté que les règles générales du monastère. Il devait y en avoir de particulières pour ceux qui se livraient à l'étude. Ce n'est point une simple conjecture. Thoulouse, dans ses *Antiquités de la* [XXXIXB] royale abbaye de Saint-Victor, constate positivement l'existence de cette école et de quelques règles imposées aux écoliers.

Il est certain d'abord que Guillaume de Champeaux, à la prière de ses amis et surtout de Hildebert du Mans, reprit, dans sa retraite, ses leçons de dialectique de rhétorique et de philosophie; Abailard nous l'atteste. Il vint lui-même, à son retour de Bretagne, se remettre sous la discipline de son ancien maître. Or, cet enseignement ne fut point interrompu. Thoulouse nous rapporte que, dans une ancienne chronique de l'abbaye de Saint-Victor, qui s'étendait depuis le règne de Trajan jusqu'à celui de Frédéric II, on célébrait la sainteté des chanoines et le nombre de leurs étudiants. [XXXIXC] «Il y avait, ajoute-t-il, dans la même maison de Saint-Victor, des cours de lettres. Elles étaient enseignées aux jeunes chanoines et même à ceux qui étaient plus avancés en âge. Cet usage date de Guillaume de Champeaux.» Il nomme ensuite les successeurs de Guillaume dans la chaire de Saint-Victor, le bienheureux Thomas, martyr de son dévouement à l'évêque de Paris, et son grand pénitencier, Hugues, Nantère, Richard, Gautier, Geoffroi, Anselme, Richard, Jacob, Romain d'origine, Jean de Reims, Théobald, contemporain de saint Bonaventure et de saint Thomas. A partir de cette époque, il n'y a plus aucun doute; nous trouvons des lecteurs en théologie et les mêmes exercices publics que dans l'Université de Paris. [XXXIXD]

Le même auteur nous a conservé des règlements qui ne concernaient que les scolastiques. Ils étaient obligés aux fêtes doubles d'assister à toutes les heures canoniales, à la messe et au chapitre. Mais on ajoute qu'ils pourront aller le matin aux cours des professeurs, ad sermonem. Suivent d'autres détails du même genre qui déterminent quand ils devront se soumettre à la règle commune, et quelles dispenses leur sont accordées pour faciliter leurs études^[43].

Toutefois, les historiens de Saint-Victor, les manuscrits même que nous avons consultés, nous [XLA] apprennent peu de chose de l'enseignement qui leur était donné. C'est pour suppléer à cette lacune que nous avons choisi, parmi les professeurs de cette école, Hugues, le premier dont nous possédions les ouvrages. Ils nous fourniront sur cette matière des renseignements intéressants.

CHAPITRE III. VIE DE HUGUES.

Le nom et la patrie de Hugues ont soulevé de savantes discussionis. Vinnigenstadius, écrivain saxon, cité par Derling, le nomme Herman. Leibnitz prétend que le nom de Hugues était inconnu ou au moins fort rare en Germanie, que notre Victorin s'appelait Heymon, et que c'est par ignorance que les Français lui donnèrent le nom sous lequel il est [XLB] connu parmi nous.

Il est bien plus difficile et en même temps plus intéressant de fixer le lieu de sa naissance. Le premier éditeur de ses oeuvres, Thomas Garzon, chanoine régulier de Saint-Jean de Latran, semble croire que Rome est sa patrie, et il en fait un chanoine de son ordre. Un auteur allemand, Hartman Schedelius, le fait naître en France. Ces deux opinions ne sont pas sérieuses.

L'auteur de sa Vie, l'historien de Saint-Victor, tous les écrivains de cette abbaye sans exception, le second éditeur de ses oeuvres, l'épithaphe de son tombeau, Trithème, Albéric des Trois-Fontaines, Bellarmin, Paul Lange, Engelhusius, dans la Chronique publiée à Halberstad au commencement du [XLC] XVe siècle, un manuscrit du XIVe, Meibomius le jeune, qui résume dans une savante dissertation tous les témoignages précédents, et en général tous les historiens et les critiques jusqu'à Mabillon, lui donnent la Saxe pour patrie^[44].

Le savant bénédictin a brisé cette chaîne non interrompue^[45]. Selon ce docte critique, Hugues serait Flamand, et Ypres le lieu de sa naissance. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de France*, don Ceillier, Fleury,

le père Longueval, Rohrbacher et la plupart des écrivains postérieurs, ont embrassé son opinion. Examinons par quels motifs.

Mabillon n'oppose à toutes les traditions de Saint-Victor et aux monuments les plus incontestables, [XLD] conservés dans cette abbaye, que deux témoignages, l'un d'un manuscrit de la bibliothèque d'Anchin et l'autre de Robert de Torigny, abbé du mont Saint-Michel.

Le manuscrit porte cette inscription: «L'an 1142 de l'Incarnation du Seigneur, mourut le seigneur Hugues de Saint-Victor, le troisième jour des Ides de février. Il était né dans le territoire d'Ypres, d'où il s'exila dès son enfance.» Ces lignes ont-elles été tracées par la main d'un homme parfaitement instruit de ce qu'il rapporte ou qui pouvait facilement se tromper sur le fait qu'il consigne, on l'ignore.

Robert de Torigny raconte avec quel empressement [XLIA] les jeunes gens de noble famille accouraient à Saint-Victor; puis il ajoute: Parmi eux fut maître Hugues, Lorrain, qui s'illustra par sa science et par sa religion. Or, selon le raisonnement de Mabillon, une partie de la Flandre était comprise alors dans la Lorraine. Ces deux témoignages se confirment donc l'un par l'autre.

Quelque graves que soient ces autorités, on ne peut les rapprocher de celles qui établissent l'opinion contraire, sans que des doutes sérieux ne s'élèvent dans l'esprit; la lumière n'est pas parfaite, ni la conviction inébranlable; la question n'est point résolue et on peut se livrer sans témérité à de nouvelles recherches.

C'est ce qu'a fait Christian Gottfried Derling dans [XLIB] une thèse soutenue le 21 décembre 1745, et dédiée au comte de Blankenburg ^[46]. L'auteur avait entre les mains d'anciens manuscrits d'Halberstadt, ignorés avant lui, ou du moins dont on n'avait pas encore produit les témoignages. Nous désirerions plus de modestie et de modération dans sa critique. Nous condamnons ses emportements contre un homme aussi respectable que dom Mabillon. Nous protestons surtout contre les épithètes d'orgueilleux et d'ignorant, qui ne conviennent nullement au savant et pieux bénédictin. Mais, à part ces défauts, que rien ne peut excuser, les preuves de jeune docteur nous ont paru solides et les détails qu'il nous rapporte de la famille et des premières années de Hugues, dignes d'intérêt. Nous le suivrons dans son [XLIC] récit et dans son argumentation.

Hartingam était une des contrées les plus célèbres de la Saxe. Là, florissait, au XII^e siècle, la famille des comtes de Blankenburg, puissante par ses riches domaines et par son influence. Son origine est obscure. On sait toutefois qu'à la fin du XI^e siècle l'un de ses membres mourut laissant deux fils, Hugues et Poppon. Hugues embrassa l'état ecclésiastique, et Poppon hérita du titre et des domaines de ses pères. Son administration fut heureuse; il gouverna l'héritage paternel jusqu'au commencement du XII^e siècle. Trois fils lui survécurent, Reinhard, Conrad et Sigfrid. Le premier fut élevé sur le siège épiscopal d'Halberstadt; le second succéda à son père [XLID] dans le gouvernement de son comté. Il eut d'une femme, que les chroniqueurs ne nomment pas, mais dont ils louent le caractère et les vertus, deux enfants, Hugues, qui fut notre Victorin, et Burchard.

Reinhard se distingua dans la culture des lettres. Ses parents l'envoyèrent de bonne heure à Paris pour y suivre le cours des études. Guillaume de Champeaux venait de se retirer à Saint-Victor; Reinhard l'y suivit et il devint l'un de ses plus illustres disciples. Après s'être formé à son école par l'étude et par la pratique des vertus chrétiennes, il revint dans sa patrie. Ce fut alors qu'il fut élevé au siège d'Halberstadt. Il conserva toujours une si [XLIIA] grande estime pour les chanoines de Saint-Victor, qu'il en fit venir en Saxe pour allumer dans les monastères qu'il avait fondés ou restaurés dans son diocèse l'amour de l'étude, et y établir une parfaite discipline. Plus tard, il exhorta Hugues, son neveu, à venir puiser dans cette abbaye, dont la renommée grandissait chaque jour, les leçons de la science et de la sagesse. Ses mérites personnels, ses lumières et sa piété, l'eussent conduit aux emplois les plus honorables, s'il n'avait préféré la religion et la justice à l'éclat d'une brillante position. Son dévouement aux pontifes romains, dans les différends qui séparèrent si longtemps le sacerdoce et l'empire, lui attira le ressentiment de l'empereur et l'éloigna des dignités que ce prince distribuait à ses favoris. [XLIIB]

Hugues, son oncle, avait mérité, par la pureté de ses mœurs et l'innocence de sa vie, l'archidiaconé d'Halberstadt. Dans un âge fort avancé, il céda aux sollicitations de son petit-neveu; il l'accompagna dans ses voyages, et il se retira avec lui dans l'abbaye de Saint-Victor de Paris, où il termina paisiblement sa carrière. Il fut le bienfaiteur de Saint-Victor comme son neveu en fut la lumière. La grande église fut presque entièrement construite à ses frais. On lit dans le Nécrologe de Saint-Victor: «Le troisième jour des nones de mai, anniversaire solennel du prêtre Hugues, de bonne mémoire, archidiaque de l'église d'Halberstadt, qui vint à nous de la Saxe avec son neveu, maître Hugues, chanoine de notre église.» [XLIIC]

Tels étaient les parents de notre Victorin, illustres par leur naissance, par leur savoir et par leur piété. Ces détails, tirés des manuscrits de l'église d'Halberstadt, sont parfaitement conformes au récit de ses historiographes et à la tradition de Saint-Victor. Cet ensemble d'autorités formerait au moins une forte présomption contre l'opinion de dom Mabillon; mais nous en avons de plus positives encore qui confirment les premières et leur donnent une entière évidence

Il est rapporté dans la grande chronique saxonne, écrite avant le XIV^e siècle dans la langue de la Germanie inférieure: «Bertholde, moine d'Hamerlève, lisait assiduellement les oeuvres de Hugues [XLII] de Saint-Victor, et il acquit par cette lecture une grande science et un grand crédit. Hugues était seigneur de Blankenburg: méprisant les dignités et cédant aux conseils de son parent, l'évêque Rheinard, il s'exila de sa patrie, et, après avoir parcouru la Saxe et la Flandre, il fut reçu à Paris avec une grande distinction.»

Ce passage renferme un double témoignage. Le chroniqueur affirme positivement que Hugues était de la noble famille des comtes de Blankenburg; il ajoute qu'il était parent de Rheinard, évêque d'Halberstadt. Or, nous savons d'ailleurs que Rheinard appartenait à la même famille. [XLIIIA]

Un manuscrit du XIII^e siècle, écrit en latin et conservé dans la bibliothèque d'Halberstadt, contient ces paroles: «Alors fleurit Hugues de Saint-Victor, de la famille saxonne de Blankenburg.»

Un passage d'un manuscrit sans date, mais qui remonte au XIV^e siècle, autant qu'on peut le conjecturer par l'écriture, porte: «Hugues, fils du seigneur Conrad, docteur illustre, formé dans l'abbaye de Saint-Victor...» Le reste est effacé.

On lit dans la Vie de Rheinard: «Pendant que Rheinard occupait le siège épiscopal d'Halberstadt, cet illustre auteur, Hugues de Saint-Victor, appelé aussi Herman, vivait dans le monastère d'Hamerlève. Déjà il s'était appliqué à écrire. Il était de la dynastie de Blankenburg. Il fut confié par ses parents [XLIIIB] aux religieux d'Hamerlève pour y étudier les lettres. L'amour de la science dont il était embrasé l'y retint ensuite, malgré ses parents, jusqu'à ce que la guerre s'étant allumée dans toute la Saxe, sous le règne de Henri, il songea à prendre la fuite. C'est pourquoi l'évêque Rheinard l'envoya à Paris. Il entra dans le monastère de Saint-Victor, et il y fixa son séjour à cause de la grande multitude des doctes personnages qui l'habitaient.»

Enfin, une chronique d'Halberstadt, écrite à la main, et en latin, par un religieux de ce monastère, à peu près à l'époque de la guerre de trente ans, nous fournit un nouveau document dans la vie de Rheinard. «Alors fleurit, à Paris, le fameux Hugues de Saint-Victor, chanoine régulier de l'ordre [XLIIIC] de Saint-Augustin, Saxon d'origine et de la famille de Blankenburg, homme très-versé dans les divines Ecritures, et qui n'avait pas d'égal dans la philosophie séculière. Rheinard l'envoya à ses frais étudier à Paris, à cause de ses talents et des troubles de Saxe.»

Ainsi, les traditions de l'église d'Halberstadt, du monastère d'Hamerlève et de l'abbaye de Saint-Victor se confirment les unes les autres. Elles forment un témoignage imposant qui ne laisse aucun doute sur la véritable patrie de Hugues.

Elles peuvent même se concilier avec le récit de Robert de Torigny, cité par dom Mabillon. Ce chroniqueur nous dit, en effet, que Hugues était Lorrain. [XLIIID] Mais nous savons que les historiens de cette époque comprennent, sous ce nom, la Flandre et une partie de la Saxe inférieure. C'est ce que prouve un passage du moine de Jumiège, rapporté par Garzon; ce sont à peu près les mêmes paroles que celles de l'abbé du mont Saint-Michel.

«Parmi ceux qui accouraient à Saint-Victor, était Hugues, Lorrain, ainsi nommé parce que la Lorraine et la Saxe sont limitrophes.»

Quant au manuscrit de la bibliothèque d'Anchin, qui fait naître Hugues à Ypres, en Flandre, on peut présumer, sans trop de témérité, que l'historien a été induit en erreur, et qu'il lui assigne cette origine, parce qu'il parcourut les écoles de la Flandre comme il avait parcouru celles de la Saxe. Au reste, [XLIIIV] que vaut ce témoignage isolé contre les traditions si universelles et si constantes que nous avons rapportées?

Hugues de Saint-Victor naquit donc à Hartingam en Saxe, de Conrad, comte de Blankenburg, l'an 1096, et non pas 1098, comme le dit Ellies Dupin. Osbert en effet, comme lui chanoine de Saint-Victor et son

contemporain, qui nous a laissé un si touchant récit de sa mort, nous rapporte qu'il mourut l'an 1140 à l'âge de quarante-quatre ans.

Dès son enfance, il montra les heureuses dispositions dont la nature l'avait favorisé. Ses parents conçurent de lui les plus belles espérances, et ils résolurent de ne confier son éducation qu'à des mains habiles. Rheinard, son grand-oncle, évêque [XLIVB] d'Halberstadt, fut consulté sur le choix des maîtres qui devaient le former à la fois à la culture des lettres et à la pratique de la vertu.

Les monastères étaient alors, en Allemagne, les seules écoles de la jeunesse.

Les premières semences des lettres avaient été jetées au milieu de cette société encore barbare par un pauvre missionnaire. Le sol de l'Allemagne ne fut pas stérile. Bientôt des hommes illustres apparurent et semblèrent préparer pour leur patrie un âge de civilisation et de gloire: Raban-Maur, disciple d'Alcuin, et supérieur à son maître par sa science; le savant Hatto, condisciple de Raban-Maur à l'école de Tours, et son successeur à l'abbaye de Fulde; Valfrid Strabon; Eginhard d'Odenwald, qui [XLIVC] s'efforce de reproduire la précision de Suétone, qu'il avait choisi pour modèle; Godeschal, écrivain fécond mais téméraire; Regino, casuiste habile; Otfried, qui assouplit avec bonheur la rudesse de sa langue maternelle, fleurirent dans les abbayes fondées par saint Boniface.

Mais les invasions refoulées ou contenues par le bras puissant de Charlemagne recommencèrent. Elles détruisirent les monastères, dispersèrent les savants, brûlèrent les bibliothèques et ramenèrent la barbarie, qui pesa de nouveau sur le sol de la Germanie jusqu'à l'avènement des princes saxons.

Avec eux les monastères sortent de leurs ruines, non plus, comme autrefois, dans la mystérieuse [XLIVD] obscurité de la forêt de Fulde. Le barbare n'avait pas épargné ces beaux arbres qui abritaient le couvent; leurs cloîtres s'élevaient dans les grandes villes et près des palais qu'habitaient les prélats et les grands du royaume à Brandebourg, à Havelberg, à Naumbourg, à Ripen, à Magdebourg. Des écoles naquirent de toutes parts. Adelbold en fonda une à Utrecht, où le fils de Henri I^{er} vint étudier les langues anciennes, la dialectique et la poésie. Liège possédait des gymnases confiés aux moines que tout clerc était obligé de fréquenter. Brême avait pour écoliers des princes danois et des fils de famille. Dans le couvent de Saint-Michel était une école de grammaire dont l'évêque avait rédigé les statuts. A danois et des fils de famille. Dans le couvent de Saint-Michel était une école de grammaire dont l'évêque avait rédigé les statuts. A Paderborn, l'évêque Meinwerke avait appelé des [XLVA] philosophes, des rhéteurs, des géomètres, des musiciens et des poètes. L'Université de Cologne était connue de toute l'Allemagne; elle avait pour protecteur le frère même de l'empereur Othon, Bruno, un des hommes les plus savants de son siècle. Dans ces différentes écoles on unissait l'étude des auteurs profanes à celle de l'Écriture sainte et des Pères.

Les moines en multipliaient les copies qui étaient déposés dans les bibliothèques que chaque évêque formait dans son diocèse. On ne se bornait pas seulement à l'étude et à l'imitation des anciens, la reconnaissance inspira des poètes qui chantèrent les belles actions des princes saxons, vainqueurs des barbares et protecteurs de la science^[47].

Les plus célèbres écoles de la Saxe étaient [XLVB] celle du monastère de Hirschau, rétablie par Adalbert de Calba, et illustrée par Guillaume son abbé, philosophe profond, dialecticien habile, excellent musicien, astronome, et le plus savant homme de son siècle; celle du monastère d'Erford, celle du monastère de Ilsebourg, fondée par Hercaud, son abbé, illustre par les savants qu'elle réunit dans son sein^[48].

L'évêque Reinard préféra pour Hugues, son neveu, le monastère de Saint-Pancrace de Hamerlève. C'était une des fondations dont il avait enrichi son diocèse. Il y avait appelé les chanoines de Saint-Victor, dont il connaissait la piété et les talents. Sa confiance ne fut point trompée: les victorins apportèrent à Hamerlève les vertus religieuses et l'amour [XLVC] de l'étude. Le monastère de Saint-Pancrace fut pour la Saxe entière une école de sagesse et de science. Les chartes de fondation de l'évêque d'Halberstadt nous apprennent qu'elle était fréquentée par une nombreuse jeunesse.

Ce fut au milieu de ce mouvement littéraire et scientifique, qui devait être bientôt ralenti par la guerre civile, que Hugues entra dans le monastère de Hamerlève pour y commencer ses études. Il y trouva un séjour conforme à ses talents et à ses goûts. Il manifesta, dans un âge tendre encore, son ardeur pour la science. «J'ose affirmer, dit-il, dans ses livres didascaliques, que je n'ai rien négligé de ce qui pouvait m'instruire. J'ai appris plusieurs choses qui paraîtraient à quelques-uns frivoles ou [XLVD] même ridicules. Je me souviens qu'étant encore scolastique, je m'efforçais de retenir les noms de tous les objets qui tombaient sous mes

regards ou qui servaient à mon usage. Je croyais cette connaissance nécessaire pour étudier leur nature. Je relisais chaque jour quelques parties des raisonnements que j'avais brièvement notés par écrit, afin de graver dans ma mémoire les pensées, les questions, les objections et les solutions que j'avais apprises. Souvent j'instruisais une cause, je disposais une controverse; je distinguais soigneusement l'office de [XLVIA] l'orateur de celui du rhéteur ou du sophiste. Je calculais, je traçais avec de noirs charbons des figures sur le pavé. Je démonstrais clairement les propriétés de l'angle obtus, de l'angle aigu et de l'angle droit. J'apprenais à mesurer la surface et la solidité des figures. Souvent je passais les nuits à contempler les astres; souvent, accordant mon magadam, j'étudiais la différence des sons et je charmais mon esprit par la douceur de l'harmonie ^[49].»

Cette vie paisible et laborieuse avait pour lui tant de charmes, qu'il résolut de s'y consacrer irrévocablement. Il embrassa la règle de Saint-Augustin, malgré les conseils de ses parents, qui rêvaient pour lui une autre distinction que celle des lettres. Cédant à ce qu'il croyait être la voix de la Providence, il [XLVIB] travaillait, sans le savoir, plus sûrement à sa gloire. Comte de Blankenburg, il se fût illustré, par sa valeur, sur un champ de bataille, ou par sa sagesse, dans le gouvernement de son comté; mais sa renommée, comme une voix répétée par les échos des montagnes, serait allée s'affaiblissant, et peut-être ne serait jamais parvenue jusqu'à nous. Maintenant, son nom est inséparablement uni à des choses qui ne périront pas; à la science théologique dont il fut le restaurateur, aux noms immortels de Pierre Lombard et de saint Thomas, qui le regardèrent toujours comme leur maître.

Cependant les guerres politiques et religieuses qui s'élevèrent sous Henri IV vinrent le troubler dans sa retraite et l'obligèrent à quitter sa patrie. [XLVIC] Reinhard, son oncle, lui conseilla d'aller chercher à Paris la science et la paix qu'il ne trouvait plus en Saxe. Hugues partit donc, comme autrefois Abraham, disent ses anciens biographes. Hugues, son oncle, consentit à le suivre dans son exil. Ils parcoururent ensemble la Saxe, la Flandre et la Lorraine. Partout ils furent accueillis avec empressement et avec honneur, à cause de la noblesse de leur naissance. Ils se rendirent ensuite à Saint-Victor de Marseille, puis à Saint-Victor de Paris, où Hugues allait en quelque sorte retrouver ses anciens maîtres et les anciens émules de ses travaux.

Ce fut sous le gouvernement si prospère de Gilduin que Hugues de Blankenburg vint demander [XLVID] asile à l'abbaye de Saint-Victor avec son oncle, vénérable par son âge et par ses vertus. Le nom de sa famille n'y était point inconnu. Le souvenir de Reinhard y était encore vivant et toujours cher aux chanoines. Sa jeunesse, la maturité précoce de son esprit, les connaissances qu'il possédait déjà, la douceur de son caractère et la politesse de ses moeurs qui respirent dans ses écrits, les fatigues d'un long et pénible voyage, les douleurs de l'exil durent intéresser en sa faveur et lui concilier tous les coeurs. Il fut reçu avec joie, et les chanoines furent fiers de posséder au milieu d'eux un jeune [XLVIA] homme d'une famille si noble et si illustre, et qui, par les qualités de son esprit et de son coeur, faisait concevoir les plus belles espérances.

Nous ne savons rien de la vie de Hugues à Saint-Victor, sinon qu'il continua ses études sous le prieur Thomas, successeur de Guillaume de Champeaux, qu'il succéda lui-même à son maître dans l'honorable fonction d'écolâtre, et qu'il la remplit avec gloire jusqu'à sa mort.

Osbert, chanoine de Saint-Victor, qui exerçait les fonctions d'infirmier, nous a laissé le récit touchant de ses derniers instants dans une lettre à un autre chanoine, nommé Jean. Nous la traduisons telle que nous la lisons dans dom Martène.

«A Jean, son frère chéri en J.-C., frère Osbert, [XLVIIB] salut dans le Seigneur.

Votre piété vous a inspiré le désir, très-cher frère, d'apprendre de moi quelques détails sur la mort de votre cher maître Hugues, afin de connaître, selon la vérité, quelle a été sa conduite dans sa dernière maladie.

Recevez donc ce que vous avez désiré saintement, justement et pieusement en toutes manières. Vous souhaitez peut-être un long récit; vous désireriez connaître toutes les circonstances de sa mort. Je ne puis tout vous dire. Je vous raconterai cependant ce que j'ai vu; car, si je ne me trompe, vous ne me demandez que ce que j'ai vu et entendu moi-même.

Je ne vous parlerai point de la sincère, entière [XLVIIC] et parfaite confession qu'il a faite au seigneur abbé et à moi-même avec assez de soin, ni des larmes abondantes qu'il a versées, ni de la grande contrition de son coeur, ni des fréquentes actions de grâce qu'il rendait au Seigneur J.-C. pour sa maladie présente, laissant échapper souvent de son coeur ce cri de louange: Soyez béni Seigneur mon Dieu, dans l'éternité. Je

rapporterai de suite ce qu'il a dit et ce qu'il a fait dans les derniers instants de sa vie. Tel sera le sujet de mon entretien avec vous.

La veille du jour où il quitta cette vie, je vins à lui le matin, et je lui demandai comment il se trouvait. «Bien, me dit-il, pour l'âme et pour le corps.» Il ajouta: «Sommes-nous seuls? Je [XLVIID] lui répondis: Oui - Avez-vous célébré la sainte messe?—Oui - Approchez et soufflez sur ma face en forme de croix afin que je reçoive le Saint-Esprit.»—Je le fis comme il le désirait. Aussitôt, réjoui et fortifié, je crois, par l'Esprit-Saint, il dit avec transport: «Maintenant je suis en paix, maintenant je marche dans la vérité et dans la pureté, maintenant je suis établi sur le roc, et rien ne peut désormais m'ébranler; maintenant, que le monde entier vienne avec ses plaisirs, il n'aura point mon estime, fût-il tout entier ma récompense; pour lui je ne ferai rien contre Dieu; maintenant je reconnais la miséricorde de Dieu à mon égard. De toutes les grâces [XLVIII A] que Dieu m'a faites pendant tout le cours de ma vie jusqu'à ce jour, nulle ne peut m'être plus douce, plus suave, plus agréable que celle qu'il daigne m'accorder en ce moment. Béni soit le Seigneur, mon Dieu pour l'éternité.»

Après ces paroles, il demanda humblement l'absolution de toutes les fautes qu'il avait pu commettre contre Dieu. Je la lui donnai et je le laissai reposer selon ses désirs. Je m'éloignai de son lit.

La nuit suivante, à peu $\pi\rho\epsilon\mu\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\epsilon\sigma$ au chant du coq, $\sigma\omicron\nu$ état devint plus $\gamma\rho\acute{\alpha}\epsilon$; ses forces s'affaiblirent. J'accourus à lui; sa $\pi\rho\epsilon\mu\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\epsilon\sigma$ parole fut sur le salut de $\sigma\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\mu\epsilon$. Lorsque les $\phi\rho\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\epsilon\sigma$ qui étaient présents, lui eurent donné l'absolution, je lui suggérai la pensée de recevoir l'onction sainte, il la demanda [XLVIII B] avec joie. Il ordonna lui-même de préparer sans délai tout ce qui était nécessaire. Tout étant prêt, le jour commençait à luire; les frères s'étant réunis se rendirent auprès de lui, selon la coutume, en récitant des psaumes et des oraisons. Alors, je lui demandai s'il voulait recevoir l'onction de mes mains, ou s'il préférerait attendre le seigneur abbé. Il était alors absent, mais on l'avait mandé et il devait se rendre promptement auprès du malade. Il répondit: «Faites ce que vous devez faire, puisque vous êtes ici rassemblés.» Un grand nombre de religieux, de moines, de chanoines réguliers, de prêtres, et d'autres clercs étaient accourus, plusieurs laïques mêmes étaient présents.

«Après lui avoir administré l'extrême-onction, [XLVIII C] je lui demandai s'il voulait recevoir le corps de Notre-Seigneur. On ne le lui avait pas apporté, parce qu'il avait communiqué l'avant-veille. «Mon Dieu! s'écria-t-il avec une espèce d'indignation, vous me demandez si je veux recevoir mon Seigneur! courez à l'église et apportez-moi promptement le corps de mon Maître.» Lorsque j'eus exécuté ses ordres, je m'approchai de son lit, et tenant le pain sacré de la vie éternelle entre mes mains: «Adorez, lui dis-je, et reconnaissez le corps de votre Seigneur.» Alors, se levant autant qu'il le pouvait, et étendant les deux mains vers le saint-sacrement, il dit: «J'adore en votre présence mon Seigneur, et je le reçois comme mon [XLVIII D] salut.» Après avoir consommé l'hostie sainte, il demanda une croix qui était près de lui, et l'ayant prise entre ses mains, il traça sur lui-même le signe du salut, et, l'ayant dévotement embrassée, il reposa sur ses lèvres les pieds du crucifix, et le tint longtemps ainsi; comme s'il eût recueilli dans sa bouche le sang qui avait découlé des blessures du Sauveur; il s'y attachait comme un enfant ausein de sa mère, et il le suçait en répandant des torrents de larmes.

Il y eut un instant de silence, après quoi je lui rappelai ce verset de la sainte Ecriture: Je remets mon âme entre vos mains. Il crut que je l'interrogeais et que je lui en demandais l'explication; il répondit: «Le Seigneur Jésus, sur le point de [XLIX A] sortir de ce monde, dit à son Père: Je remets mon âme entre vos mains, et son Père la reçut.»—Et vous, répliquai-je, qui êtes aussi sur le point de sortir de ce monde, vous devez prier que Dieu reçoive votre âme. A cette parole il recueillit un instant ses forces, puis, poussant des soupirs que tous entendirent, il prononça ces mots: «Seigneur, je remets entre vos mains et votre puissance cet esprit que vous m'avez donné et que j'ai reçu de vous.» Il dit et se tut. Son heure dernière approchant, et ne pouvant proférer une parole, il se recueillit encore, puis reprenant ses esprits il commença à parler, mais sa voix presque éteinte ne pouvait se faire entendre: Je lui demandai ce qu'il disait; il répondit d'une voix claire: «Je l'ai obtenu.» [XLIX B] Je dis: «Qu'avez-vous obtenu?..» Il n'était plus. C'était le 11 du mois de février de l'année 1138. Il fut enterré dans le cloître, près la porte de l'église^[50].» Dans la suite ses restes furent transportés dans une chapelle même de l'église. On y exposa un tableau contenant la liste de ses ouvrages avec cette épitaphe:

*Conditus hic tumulo doctor celeberrimus Hugo
Quem brevis eximium continet urna virum.
Dogmate praecipuus nullique secundus amore
Claruit ingenio, moribus, ore, stylo.*

Une anecdote singulière rapportée par Thomas de Cantimpré, et fidèle écho des traditions populaires, nous apprend qu'il était d'un tempérament [XLIXC] faible et délicat. Un chanoine de ses confrères, dit-il, le conjurait pendant qu'il vivait encore de lui apparaître après sa mort. «Volontiers, lui répondit Hugues, si ce pouvoir m'est accordé par la vie et par la mort du Sauveur.» Sur ces entrefaites, il meurt. Peu après, il se montre à son ami qui l'attendait. «Me voici, lui dit-il, demandez ce que vous voulez; je ne puis m'arrêter.» Le chanoine tremblant, et pourtant plein de joie, lui dit: «Comment vous trouvez-vous, cher ami?» Hugues répondit: «Très-bien maintenant; mais parce que, pendant ma vie, j'ai refusé de recevoir la discipline, il n'est peut-être pas un démon de l'enter qui ne m'ait violemment frappé quand je passais par le purgatoire.» Le narrateur ajoute qu'il n'avait [XLIXD] point été soumis à cet exercice de pénitence parce qu'il avait une chair très-tendre et une nature délicate^[51].

Sa mémoire fut longtemps chère aux chanoines de Saint-Victor. Son nom est souvent cité dans leurs annales avec vénération et amour. Mais sa gloire s'étendit bien au delà des cloîtres de son abbaye. Il fut certainement un des hommes les plus illustres de son temps par sa vertu et par sa science. Jacques de Vitry, dans son *Histoire occidentale*, après un éloge pompeux de la communauté de Saint-Victor et des grands hommes qu'elle a [LA] produits, ajoute: «Le plus célèbre et le plus renommé de tous fut Hugues; harpe du Seigneur, organe du Saint-Esprit, unissant les grenades, symbole des vertus, aux clochettes, symbole de la prédication. Il porta un grand nombre de chrétiens à la pratique du bien par son exemple et par sa pieuse conversation; il leur donna la science par sa doctrine aussi douce que le miel. Il creusa un grand nombre de puits d'eau vive par les livres qu'il composa, avec autant de finesse que de suavité, sur la foi et sur les moeurs. Il découvrit les secrets de la divine science. Sa mémoire est demeurée parmi nous comme un parfum délicieux, comme un miel odoriférant, comme un concert dans un festin, comme un navire qui porte à la postérité des fruits [LB] abondants^[52].»

Trithème nous le représente comme un homme très-versé dans les saintes Ecritures, sans égal parmi les anciens dans la philosophie, comme un autre Augustin, comme le plus célèbre docteur de son temps, d'un génie pénétrant, élégant dans son style, aussi vénérable par ses moeurs que par son érudition^[53-55]. On lui attribua même des miracles. Il est certain qu'il fut aussi vénérée à cause de sa sainteté, qu'il fut honoré à cause de sa science. La postérité qui ne le connaît que par ses ouvrages n'a point démenti le témoignage universel de ses contemporains.

CHAPITRE IV. PHILOSOPHIE DE HUGUES. RAPPORT DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA THÉOLOGIE. [LC]

Aristote ne régna pas seul au moyen âge; Platon eut ses disciples; et depuis Boèce, qui semble avoir voulu concilier les deux écoles rivales, la chaîne des philosophes platoniciens ne fut jamais complètement brisée. A côté de la scolastique s'élève et se développe le mysticisme. Hugues de Saint-Victor fut un des anneaux de cette chaîne et l'un des plus illustres mystiques du XII^e siècle; il professa la doctrine de Platon, non pas telle que ce philosophe l'avait enseignée, mais telle que saint Augustin l'avait corrigée, purifiée et complétée par le dogme catholique.

Ce n'est point toutefois dans les ouvrages purement [LD] philosophiques de notre Victorin qu'il faut chercher le platonisme. On cultivait peu, à son époque, la philosophie pour elle-même. La science sacrée était presque l'unique matière sur laquelle s'exerçait l'activité intellectuelle; ou du moins toutes les autres sciences ne servaient que de préparation à l'étude de la théologie.

Heureusement la théologie n'est pas ennemie de la philosophie. Ces deux sciences ne sont point contraires. S'il en était ainsi, il faudrait nécessairement faire son choix, adopter l'une et rejeter l'autre. Car, si l'une est bonne, l'autre serait mauvaise; si l'une est utile, l'autre serait nuisible; si [LIA] l'une contribue au développement de l'esprit humain, l'autre entraînerait les sociétés vers leur décadence. Mais cette hostilité n'existe point; témoin Clément d'Alexandrie, Origène, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas et tant d'autres qui ont si bien su les concilier. Elles sont deux lumières allumées au même foyer et qui éclairent la même voie; elles sont deux soeurs qui se donnent la main, et la donnent à l'homme pour le conduire vers la même fin.

Le simple exposé de la doctrine de Hugues sera un témoignage nouveau en faveur de cette vérité que tant d'hommes éclairés s'efforcent d'établir aujourd'hui.

Le point de départ est évidemment la notion [LIB] même de la science.

«La science, selon Hugues, est le résultat naturel de l'exercice des facultés de l'âme elle se divise en deux branches principales, la théologie proprement dite et la philosophie qui comprend tous les arts ^[56].»

Ces deux parties de la science se distinguent l'une de l'autre par leur objet. «Dieu, dit-il, a fait deux oeuvres qui embrassent l'universalité des êtres: la création et la restauration. Par la création les choses qui n'étaient pas ont pris naissance; par la restauration, celles qui étaient sont devenues meilleures. La création est donc la production du monde et de tous ses éléments. La restauration est l'incarnation du Verbe, et tous les sacrements, ceux qui l'ont **[LIC]** précédé depuis le commencement du monde, et ceux qui l'ont suivi et qui le suivront encore jusqu'à la consommation des temps... Car le Verbe fait chair est notre roi; il est venu dans ce monde pour combattre le diable. Tous les saints qui furent avant sa venue sont comme les soldats qui marchent devant sa face; et ceux qui sont venus après lui et qui viendront encore, sont les soldats qui le suivent. Il est lui-même au centre de son armée, marchant au milieu de son bataillon; et, quoique dans une si grande multitude, les armes, c'est-à-dire, **[LIIA]** es sacrements et les observances religieuses, soient différentes, ceux qui précèdent et ceux qui suivent, tous, rangés autour du même roi, combattent sous le même étendard, poursuivent le même ennemi et remportent la même victoire. La science de la création, c'est la philosophie; la science de la restauration, c'est la théologie ^[57].

Si la philosophie et la théologie ont pour objet, l'une la connaissance scientifique du monde naturel, et l'autre la connaissance scientifique du monde surnaturel, elles trouvent en lui ce qui les distingue et ce qui les unit. Elles sont distinctes, puisque ces deux mondes sont distincts; elles sont unies, puisque ces deux mondes sont la manifestation du même Verbe de Dieu. **[LIIB]**

Hugues développe cette vérité qui nous découvre le lien secret qui rattache et subordonne l'une à l'autre ces deux branches de la science universelle et qui nous en montre l'excellence.

La philosophie, dit-il, est l'amour de la sagesse, de cette sagesse qui n'a besoin de rien, qui est un esprit vivant, la seule et première raison de toutes choses. C'est l'illumination d'un esprit intelligent par cette sagesse qui l'attire et qui l'appelle. C'est une espèce d'amitié entre un esprit pur et la Divinité ^[58].

Ailleurs il explique chaque terme de sa définition.

La philosophie est l' *amour de la sagesse qui n'a besoin de rien*. Par ces mots, il faut entendre la **[LIIC]** sagesse divine, qui ne peut éprouver aucune nécessité parce qu'elle ne perd rien de ce qu'elle contient, qu'elle contemple tout d'un seul et même regard, le présent, le passé et l'avenir

Elle est appelée *un esprit vivant*, parce que rien n'efface ce qui est imprimé dans la raison divine; elle n'est sujette à aucun oubli.

Elle est la *raison première de toutes choses*, parce que toutes choses ont été formées à sa ressemblance ^[59].

La philosophie, selon Hugues, est donc la connaissance **[LIIIA]** et l'amour de la raison ou de la sagesse de Dieu manifestée par la création. Cette sagesse n'est pas distincte de Dieu: c'est son intelligence, c'est son Verbe, c'est son Fils éternellement engendré dans le sein de son Père.

Dans son Commentaire de l'Evangile de saint Jean il explique ce passage: «Toutes choses ont été faites par le Verbe, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui; la vie était en lui.» Après avoir rapporté les deux versions de ce texte il adopte celle de saint Augustin, et il dit: «Toutes choses ont été faites par lui, rien n'a été fait sans lui; ce qui a été fait était vie en lui. Puis il ajoute ^[60]:

«De peur qu'on n'assimilat Dieu aux créatures et qu'on ne crût que la mutabilité est en lui comme **[LIIB]** elle est en elles, l'évangéliste montre d'abord qu'il a créé toutes choses changeantes, sans perdre son immutabilité. Car c'est de lui ou'il est dit:

Immotusque manens das ipse moveri.

De même que l'ouvrier conçoit dans son esprit un type qui demeure et qui ne change point avec l'oeuvre qui le manifeste au dehors, ainsi Dieu, créateur de toutes choses, comprend, de toute éternité, dans sa sagesse, toutes les choses qu'il devait faire, et cette sagesse est invariable. La similitude entre l'intelligence de l'ouvrier et la raison divine n'est donc pas parfaite. Dans le concept de l'ouvrier il y a mouvement, parce qu'il

y a succession et variation. Dans la raison de Dieu il n'y a ni mouvement ni variation, Dieu étant lui-même **[LIIIC]** sa propre raison. C'est pourquoi il est dit qu'il dispose tout suavement, c'est-à-dire sans mouvement et sans labeur. Cette suavité fait dire à l'évangéliste, que ce qui a été fait, est vie en lui, car le Père a la vie en lui; c'est pourquoi la vie qui est en lui diffère de la vie de l'homme qui est l'âme, et de la vie même de l'âme; quoique la vie **[LIVA]** de l'âme soit elle-même; car elle a en elle-même le mouvement de la vie; elle ne le reçoit pas d'une autre créature. Cependant l'âme humaine est inférieure à la vie qui est Dieu en trois choses, parce qu'elle est mobile, qu'elle a un commencement et qu'elle peut avoir une fin. La vie de Dieu est immuable; elle n'a ni commencement ni fin. C'est pourquoi elle est seule vie véritable. C'est ce qui fait dire à l'évangéliste que ce qui a été fait est vie en lui, c'est-à-dire que Dieu a prévu toutes choses dans l'éternité, et qu'il les a faites mobiles dans le temps; car Dieu, par la sagesse qui est en lui, a tout disposé de toute éternité, et ce qu'il a disposé de toute éternité, il l'a accompli dans le temps, Ainsi, toutes choses ont reçu la vie et l'existence de **[LIVB]** la sagesse de Dieu. Il est donc juste de dire qu'elles étaient vie là d'où elles ont tiré la vie; ou bien encore, là fut la vie, parce que tout ce qui a été fait, a été fait selon la sagesse de Dieu qui est la vie de toutes choses. Elle était l'exemplaire de Dieu, et le monde entier a été fait à l'image de cet exemplaire. C'est le monde archétype à l'image duquel le monde sensible a été fait. Il ne faut pas dire en effet qu'il y a des idées dans l'intelligence divine qui sont au-dessous du Créateur et au-dessus de la créature; il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu. Il ne peut y avoir diversité de propriété là où rien n'est que l'être. En Dieu être et vivre est une même chose. C'est pourquoi il est une essence pure, sans **[LIVC]** partie et sans propriétés.

On reconnaît dans ce Commentaire le disciple de saint Augustin bien plus que celui de Platon. Mais c'est un disciple intelligent, qui n'est pas simplement l'écho de l'enseignement de son maître: il l'a médité, il l'a compris, il l'a goûté; il ne le reproduit pas comme un compilateur servile, péniblement et lourdement, mais avec liberté, aisance et une originalité qui lui est propre. **[LVA]**

Saint Augustin a développé la même doctrine en commentant le même passage; et il le faisait dans des circonstances qui montrent de quelle importance elle était à ses yeux. Ce n'est pas en effet dans quelque savant commentaire, dans un traité dogmatique ou en présence d'hommes d'élite exercés aux méditations de la science; c'est dans un discours populaire, dans une instruction familière et au milieu de simples fidèles. Il ne la considérait donc pas comme une de ces spéculations oiseuses, de ces théories arbitraires permises dans les écoles, mais bannies des chaires chrétiennes. Ce n'était pas non plus ainsi qu'elle était acceptée par la foule qui se pressait autour de lui. On ne sait ce que l'on doit admirer davantage, ou de la **[LVB]** souplesse du génie du saint docteur, qui s'efforce de rendre sensibles ces vérités si sublimes, pour les faire pénétrer dans des intelligences simples et quelquefois incultes, ou de l'avidité de ses auditeurs, qui ne se lassent pas de l'entendre, et qui, dans leur enthousiasme, l'interrompent par de fréquents applaudissements.

Nous rapprochons ce passage de celui de Hugues; il nous fera connaître comment le disciple savait s'approprier les leçons du maître ^[61]. «Toutes choses ont été faites par le Verbe, et sans lui rien n'a été fait. Mais comment tout a-t-il été fait par lui? Ce qui a été fait était vie en lui; si tout ce qui a été fait est vie en lui, n'affirmons-nous pas que tout est vie. Quelle chose, en effet, qui n'ait **[LVC]** été faite par lui? Non-seulement tout a été fait par lui, tout a été fait en lui. Mais, si tout ce qui a été fait a été fait en lui, et si tout ce qui a été fait en lui est vie, la terre est vie, le bois est vie... On ne peut le dire, de peur que la secte grossière des manichéens ne se présente à nous et nous dise qu'une pierre a vie, qu'une muraille est animée, qu'une petite corde, que la laine et les vêtements ont une âme. C'est en effet ce qu'ils enseignent dans leur délire; et lorsqu'on les réfute et qu'on les confond, ils recourent aux saintes Ecritures et ils apportent **[LVIA]** en preuve de leur opinion cette parole de l'Evangile selon saint Jean: «Ce qui a été fait en lui était vie.» Saint Augustin rejette cette leçon, et il veut qu'on lise, non pas «ce qui a été fait en lui était vie;» mais «ce qui a été fait était vie en lui.»

Que veut dire cela? ajoute-t-il. La terre a été faite, et elle n'est pas vie. Il y a dans la sagesse elle-même une certaine idée spirituelle par laquelle la terre a été faite, et cette idée est vie. Je vais expliquer comme je pourrai ma pensée. Un artisan fait un meuble: il a d'abord ce meuble dans son art; il conçoit dans son esprit l'idée d'un meuble, car s'il n'avait pas cette idée, comment pourrait-il l'exécuter? Il le ferait sans savoir ce qu'il fait, sans **[LVIB]** intelligence et sans sagesse.

Mais cette idée qui est dans son esprit n'est pas le meuble qui frappe nos regards. Elle est invisible dans l'art. Elle sera visible dans l'ouvrage. Elle passe dans l'ouvrage, cesse-t-elle d'être dans l'esprit de l'ouvrier qui l'a conçue.

Elle a été exprimée par l'ouvrage, et elle est demeurée dans l'art. Car ce meuble, qui est l'oeuvre extérieure de l'ouvrier, peut tomber en pourriture, et l'ouvrier peut en faire un nouveau sur le même modèle. Distinguez

donc avec soin le meuble dans l'art et le meuble dans l'ouvrage. Le meuble matériel et physique n'est pas vie, quoique très-réel; mais le meuble dans l'art est vie, parce que l'âme de l'artisan, où sont toutes choses avant qu'elles [LVIC] soient manifestées, est vie.

De même, continue le saint docteur, de même, très-chers frères, la sagesse de Dieu, par qui tout a été fait, contenait toutes choses selon l'art avant qu'elle le fit. C'est pourquoi, tout ce qui a été fait par ce même art n'est point vie en soi; mais tout ce qui a été fait est vie dans le Verbe. Vous voyez la terre, cette terre est dans l'art. Vous voyez le ciel, le ciel est dans l'art. Vous voyez le soleil et la lune, ils sont dans l'art. Au dehors, ils sont corps; dans l'art, ils sont vie. Comprenez, si vous le pouvez, [LVIIA] ajoute saint Augustin, car je vous ai dit une grande vérité ^[62].»

En effet, il vient de poser le fondement d'une grande et belle philosophie. Hugues est persuadé, comme son maître, de l'importance de cette doctrine. Il la reproduit sous toutes les formes dans plusieurs de ses ouvrages.

Dans son Traité des Sacrements, il dit: «Toute créature a une cause et une image dans la raison de Dieu et dans sa providence éternelle; et c'est par cette cause et sur le modèle de cette image qu'elle a été créée en sa substance. Mais il y a une grande différence et une grande distance entre avoir une ressemblance et une image en Dieu, et avoir Dieu pour ressemblance et pour image. Quoique rien en [LVII B] Dieu ne soit moindre que Dieu, différent de lui ou autre que lui, autre chose est d'être fait à la ressemblance de Dieu et d'être semblable à lui; car toutes choses étaient en Dieu avant qu'elles fussent en elles-mêmes. Elles étaient en lui selon la raison, la cause et la providence d'où elles devaient passer à l'existence ^[63].»

A la méditation de cette magnifique doctrine, son cœur s'échauffe, son esprit s'exalte; il ne sait comment exprimer les sentiments d'admiration et d'amour qui se pressent dans son âme.

«Le Verbe bon et la vie sage qui a fait le monde, dit-il, se manifeste dans la contemplation de la création. Le Verbe lui-même était invisible, et il s'est rendu visible, et il a été vu par ses œuvres ^[64]. [LVII C] Oh! que ne puis-je comprendre dans ses détails et exprimer aussi dignement la beauté des créatures que je l'aime avec ardeur...; il m'est doux et agréable, c'est pour moi un bonheur ineffable de traiter souvent ses matières. Cette étude éclaire ma raison, délecte mon âme, excite mon cœur, en sorte que, ravi d'admiration, je m'écrie avec le Prophète: Que vos œuvres sont belles, Seigneur! vous avez fait toutes choses dans votre sagesse... Vous m'avez réjoui dans vos œuvres; je triompherai dans les travaux de vos mains! Que vos œuvres sont belles, Seigneur! que vos pensées sont profondes! L'homme insensé ignore ces choses; il ne les comprend [LVIII A] pas ^[65]... Le monde en effet est un livre écrit par le doigt même de Dieu. Chaque créature est comme un signe, non point d'invention humaine, mais établi par la volonté divine. Un ignorant voit un livre ouvert; il aperçoit des signes, mais il ne connaît ni les lettres ni la pensée qu'elles expriment. De même l'insensé, l'homme animal qui ne perçoit pas les choses de Dieu, voit la forme extérieure des créatures visibles, mais il ne comprend pas les pensées qu'elles manifestent; l'homme spirituel, au contraire, sous cette forme extérieure et sensible, contemple et admire la sagesse du Créateur; de même que dans un seul et même ouvrage, l'un vante la couleur ou la forme des lettres, l'autre loue la pensée qu'elles expriment. Ainsi il est bon de contempler [LVIII B] assidûment et d'admirer les œuvres de Dieu, mais seulement pour celui qui sait faire servir la beauté des choses corporelles à un usage spirituel ^[66].» La création est donc la manifestation de la pensée et de la sagesse de Dieu, comme la parole est la manifestation de la pensée et de la sagesse de l'homme, ou comme l'œuvre est la manifestation de la pensée et de la sagesse de l'artiste. Le monde est un grand livre; il est un discours qui révèle la gloire de Dieu et sa puissance. Donc l'homme doit lire dans ce livre; il doit écouter ce discours et s'élever ainsi à la connaissance du Créateur, non-seulement par déduction, comme on s'élève de l'effet à la cause, mais par contemplation, comme on s'élève du signe à la chose signifiée, de [LVIII C] la parole à la pensée.

Tel était l'ordre primitif. Mais l'intelligence humaine, affaiblie par le péché, languissante et malade, s'arrête presque toujours à l'élément sensible et grossier, au signe extérieur et matériel. La création lui est devenue ténébreuse; c'est un voile qui a cessé pour elle d'être transparent. Elle vit de sensations plus que de vérités; elle est plus dans le contingent et le mobile que dans le nécessaire et l'immuable. La partie animale domine et tient en captivité la partie intelligente. C'est pourquoi Dieu a voulu faire, par l'incarnation, une nouvelle manifestation de son Verbe, qui fût tout à la fois une [LIX A] réparation et une continuation de la création.

Nous lisons dans le Commentaire de la Hiérarchie divine: «Deux signes ont été proposés à l'homme pour parvenir à la connaissance des choses invisibles, l'un de la nature et l'autre de la grâce. Le signe de la nature est le monde visible; le signe de la grâce est l'humanité du Verbe. Tous deux manifestent Dieu, mais tous deux n'en donnent pas l'intelligence. La nature, par sa beauté, révèle son auteur, mais elle ne peut illuminer

les yeux malades de celui qui la contemple. L'humanité du Sauveur est une manifestation et un remède; elle rend la lumière aux aveugles. Jésus fit de la boue avec sa salive, il oignit les yeux de l'aveugle, l'aveugle se lava et il vit. Quoi de plus? Il voyait et il ne connaissait [LIXB] pas. Jésus lui dit: C'est moi, celui qui vous parle est le Fils de Dieu ^[67].»

Il dit ailleurs: «L'homme possède un double sens; l'un s'exerce par les organes du corps; par lui nous sommes mis en relation avec les choses extérieures et sensibles; l'autre est la raison; elle nous met en rapport avec les choses spirituelles et invisibles.» Les anges n'ont que le second, les brutes que le premier, et les hommes l'un et l'autre.

Les anges, dont le sens était intérieur, contemplaient les choses intérieures, et par elles celles qui étaient au dehors. Les brutes, dont le sens était extérieur, n'atteignaient que les choses visibles qui étaient au dehors, mais non les choses invisibles, [LIXC] qui étaient intérieures. Ceux, en effet, qui voient les choses invisibles voient en elles les choses visibles, parce que les choses visibles sont connues par les choses invisibles; mais ceux qui voient les choses visibles ne voient pas en elles les choses invisibles, parce que le sens par lequel les choses invisibles sont perçues comprend les choses inférieures dans celles qui sont supérieures; mais le sens par lequel nous atteignons les choses visibles ne comprend pas les choses supérieures dans celles qui sont inférieures. Ainsi, il y avait une créature dont le sens était tout intérieur, et une autre dont [LXA] le sens était tout extérieur Et l'homme fut placé au milieu, et il eut un sens intérieur et un sens extérieur; un sens intérieur pour les choses invisibles et un sens extérieur pour les choses visibles. Au dedans, le sens de la raison; au dehors, le sens de la chair, afin qu'il pût entrer et contempler, sortir et contempler encore; au dedans, la sagesse; au dehors, l'oeuvre de la sagesse; et qu'il fût récréé par cette double contemplation; qu'il vît, et qu'il se réjouît, et qu'il aimât, et qu'il louât. La sagesse était un pâturage intérieur, les oeuvres de la sagesse un pâturage extérieur. Et le sens de l'homme fut admis à parcourir l'un et l'autre et à trouver dans l'un et dans l'autre son aliment. Il les parcourt par la connaissance, il s'en nourrit par l'amour. La [LXB] sagesse était un livre écrit au dedans; les oeuvres de la sagesse étaient un livre écrit au dehors ^[68].

Ces deux sens, dont parle Hugues, sont évidemment la sensation et l'idée subjective ou l'appréhension de la vérité. La sensation correspond au monde physique, et l'idée au monde spirituel, qui n'est autre que le Verbe même de Dieu dont le monde physique n'est que la manifestation. La sensation atteint le signe; l'idée, la chose signifiée. Le son de la parole frappe l'oreille et fait naître une sensation dans l'âme, et la lumière illumine l'intelligence. Cette séparation nette et profonde de la sensation, de l'idée et de la nature propre de l'une et de l'autre, établit une belle harmonie entre la métaphysique et la psychologie de notre Victorin, et [LXC] nous découvre le plan de Dieu dans la création du monde. En effet, dans l'état actuel de l'homme, par suite d'une loi qui n'est qu'une conséquence de l'union de l'âme et du corps, la sensation et l'idée sont inséparables. La sensation, aveugle par elle-même, est toujours accompagnée de l'idée, et c'est par l'idée que nous connaissons toutes choses, c'est-à-dire par le Verbe de Dieu, qui est la lumière illuminant tout homme venant en ce monde. Ainsi, la sensation rattache à l'âme le corps dont le monde physique n'est que l'extension; de même que l'idée rattache l'âme à Dieu. Par la sensation, le corps prend part à [LXIA] la vie intellectuelle de l'âme; par l'idée, l'âme participe à la vie intellectuelle de Dieu, puisque la même vérité, qui est le principe de la vie de Dieu, est le principe de la vie de l'âme. Nous saisissons le lien qui unit toutes les créatures entre elles et les créatures à Dieu, et nous entrevoyons la sublime hiérarchie des êtres. Hugues développe cette pensée dans ce langage allégorique qui lui est si familier: «Moïse, dit-il, monta sur la montagne, et Dieu descendit sur la montagne. Si Moïse ne fût pas monté et si Dieu ne fût pas descendu, ils ne se fussent point rencontrés.» Il y a dans ce récit de grands mystères. Le corps monte et l'esprit descend; l'esprit monte et Dieu descend. Le corps, en montant, s'élève au-dessus de lui-même; l'esprit, en [LXIB] descendant, s'abaisse au-dessous de lui-même; puis il s'élève au-dessus de lui-même, et Dieu s'abaisse au-dessous de lui-même en descendant. Le corps s'élève par le sentiment; l'esprit descend par la sensualité; il monte par la contemplation, et Dieu s'abaisse par la révélation. Il y a théophanie dans la révélation, intelligence dans la contemplation, imagination dans la sensibilité, dans le sens, instrument de la sensualité et origine de l'imagination. Voyez, ajoute-t-il, l'échelle de Jacob; elle était appuyée sur la terre et son sommet touchait le ciel. La terre, c'est le corps; le ciel, c'est Dieu. Les esprits s'élèvent par la contemplation des choses inférieures aux choses supérieures, des êtres corporels aux êtres [LXIC] spirituels, par le moyen des sens et de la sensualité; à Dieu, par le moyen de la contemplation et de la révélation. Dieu s'appuie sur le sommet de l'échelle, afin d'incliner les choses supérieures vers les choses inférieures ^[69].

Tel est, selon Hugues, le plan de Dieu dans la première manifestation de sa sagesse par le monde naturel, le premier livre dans lequel il écrivit son nom, afin que toute intelligence pût le lire, et en le lisant, le connaître, et en le connaissant le glorifier.

Hugues ajoute: «La Sagesse voulut ensuite qu'elle [LXIIA] fût écrite d'une autre manière, encore au dehors, afin qu'elle parût avec plus d'évidence, qu'elle fût connue avec plus de perfection, que l'oeil de l'homme fût illuminé à cette nouvelle écriture, parce qu'il s'était obscurci à la première. Il fit donc un second ouvrage après le premier, et ce second ouvrage fut plus lumineux, parce que non-seulement il révéla, mais il éclaira. Il prit la chair sans perdre la divinité, et il fut comme un livre écrit pour le sens extérieur et pour le sens intérieur: au dehors, l'humanité; au dedans, la divinité, afin qu'il fût lu au dehors par l'imitation, et au dedans par la contemplation; au dehors pour réparer notre vic, et au dedans pour nous donner la félicité; au dehors pour le mérite, au dedans pour la joie; au dedans, [LXIIB] au commencement il était le Verbe, au dehors, il fut le Verbe fait chair, et il habita parmi nous. Ce livre était donc unique, une seule fois écrit au dedans, et deux fois au dehors; une première fois par la création du monde visible, une seconde fois par l'incarnation; la première fois pour nous réjouir, la seconde pour nous guérir; la première fois pour la nature, la seconde comme remède à la faute; la première fois pour entretenir cette nature, la seconde fois pour la réparer et la béatifier béatifier^[70].

La création et l'incarnation sont ainsi les deux grandes oeuvres de Dieu. Elles sont l'une et l'autre la manifestation de son intelligence et de son Verbe. Mais dans la première nous le connaissons par ses [LXIIC] oeuvres, comme nous connaissons la pensée de l'artiste par les productions de son art; dans la seconde, il vient personnellement à nous. La première est un livre écrit de sa main, la seconde est plutôt une parole sortie de sa bouche. Dieu a voulu associer l'homme à l'accomplissement de ses oeuvres, comme il l'avait associé à sa vie en lui communiquant sa vérité. Il continue, par lui, à écrire dans ce grand livre et à y tracer des mots nouveaux. Qu'est-ce que l'institution de la fame, si ce n'est l'association de l'homme à l'action de Dieu perpétuant et conservant le genre humain? Qu'est-ce que [LXIIIA] l'art? qu'est-ce que l'artiste? que sont ses oeuvres, sinon des paroles révélatrices d'une idée? L'artiste prend de la matière brute, un marbre, une pierre; il la travaille, il la façonne, il lui donne un visage. Mais il y a un type intérieur qu'il fixe du regard de son intelligence et qui guide sa main et son art. Ce type est reproduit; il est passé dans la matière, il en est la forme, il en fait l'unité et la beauté. La matière l'exprime, elle le révèle, et, si je sais lire cette écriture, s'il y a en moi quelque chose de l'artiste, en contemplant son ouvrage, je contemple son idée, je participe à sa jouissance.

Mais ce type lui-même est-il quelque chose de réel? Est-ce une pure imagination, une simple modification de mon âme? Non: l'art est plus que [LXIIIB] l'écho d'une sensation aveugle, et le sentiment du beau est d'un ordre plus relevé que les jouissances matérielles. Il a son siège dans la partie supérieure de l'âme; l'être inintelligent ne l'a jamais connu ni jamais éprouvé. Si ce type a une réalité objective, est-ce l'intelligence qui l'a créé? Mais comment l'homme, qui ne peut produire la matière informe, qui n'a sur elle que le pouvoir de la modifier, et encore dans certaines limites, comment créerait-il cette idée plus excellente que la matière, puisque c'est elle qui lui donne son unité et sa beauté. Reste donc à reconnaître que l'artiste ne fait que la contempler. Mais elle n'est pas parce qu'il la voit, il la voit parce qu'elle est: elle était avant qu'il la [LXIIIC] découvrit; elle était éternellement dans l'intelligence divine.

Nous comprenons maintenant la sublimité des arts et la dignité de l'artiste: ils nous apparaissent comme continuant l'oeuvre de la création. Dieu trouve et contemple en lui ces types éternels des êtres; l'homme est obligé de les chercher en Dieu. Dieu les possède comme un bien propre et naturel; Phomme comme un bien étranger qui lui est communiqué. Dieu crée la matière qui doit exprimer sa pensée, l'homme la reçoit comme il reçoit l'idée; il ne crée rien, il ne fait qu'unir l'un à l'autre. Inspirés par la religion, les arts accomplissent dans l'ordre surnaturel une oeuvre semblable.

Voici encore un passage remarquable, il est tiré [LXIIID] du traité De sapientia Christi, et de sapientia Christo. «Le Verbe était la sagesse..... Cette sagesse est la lumière qui éclaire, selon l'Écriture, tout homme venant en ce monde. Mais quoi, me direzvous, éclaire-t-elle aussi les méchants? Qui: parce qu'il est encore écrit que là lumière luit dans les ténèbres, et que les ténèbres ne l'ont point comprise. Car, de même qu'il n'y a qu'un soleil par qui tout est éclairé, quoiqu'il ne soit pas aperçu de tout oeil [LXIVA] qui voit par son moyen; ainsi, la lumière véritable, dont parle l'Écriture, se répand sur tous les hommes, brille pour tous, les illumine tous. Mais les uns voient seulement par son secours, les autres la voient elle-même. Les méchants sont éclairés pour voir tout, excepté celui qui les fait voir; les autres, au contraire, pour voir celui qui leur tient lieu de lumière; en sorte que lui rapportant les divers objets de leurs connaissances, ils n'aiment qu'en lui tout ce qu'ils voient, et l'aiment lui-même au-dessus de tout ce qu'ils voient. Tous les hommes donc participent à cette lumière, mais ceux-là d'une manière plus excellente qui ont le bonheur de la connaître elle-même.»

Nous ne pouvons qu'indiquer ces pensées qui ressortent [LXIVB] naturellement de la doctrine de Hugues et qui la complètent. C'est assez pour nous montrer comment il concevait le plan général de Dieu dans toutes ses oeuvres, et dans ce plan la distinction et l'union du monde naturel et du monde surnaturel, et par suite de

la philosophie et de la théologie. Elles se distinguent et s'unissent dans leur objet, qui est la vérité; elles se distinguent, parce que Dieu a donné une double manifestation de cette vérité dans la création et dans l'incarnation; elles s'unissent, parce qu'il n'y a qu'une vérité éternelle, indivisible, infinie, qu'une lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, qu'une sagesse et qu'un Verbe de Dieu. C'est l'unité, l'identité et l'inaltérable [LXIVC] pureté de la vérité qui unit toutes les intelligences entre elles, qui les rattache à Dieu, et qui établit, dans le monde intellectuel, une sainte et vivante harmonie.

A ces deux révélations correspondent deux connaissances qui sont entre elles comme leur objet, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, distinctes, mais unies; distinctes comme les révélations elles-mêmes; unies, puisque c'est la même faculté qui reçoit l'une et l'autre. Hugues les reconnaît; il constate l'existence de la raison, en même temps que l'existence de la foi communiquée à la raison pour la guérir et la perfectionner... «Il y a, dit-il, deux modes, deux voies, deux manifestations par lesquelles, dès le principe, Dieu caché s'est livré au [LXIVD] coeur de l'homme: la raison humaine et la révélation divine. La raison découvre Dieu par une double investigation: elle le découvre en elle-même et dans les choses qui sont hors d'elle-même. De même, la révélation divine manifeste par une double inspiration Dieu qui était ignoré ou en qui on n'avait qu'une foi douteuse. Elle indique ce qui n'était point connu; elle affermit la foi en ce qui était déjà connu^[71]. L'Apôtre expose ces deux [LXVA] modes de la manifestation divine par lesquels Dieu est connu de l'homme par la raison humaine et par la révélation divine. Ce qui est connu de Dieu, dit-il, était manifesté en eux.—L'Apôtre parle des philosophes païens.—Dieu le leur a révélé. Il ajoute: Les choses invisibles de Dieu, manifestées à l'intelligence par la création du monde, sont devenues visibles par les choses qui ont été faites. Lorsque l'Apôtre dit: Ce qui était connu de Dieu, c'est-à-dire intelligible, il montre que tout n'était pas caché, comme aussi tout n'était pas connu. Lorsqu'il dit que ce qui était intelligible de Dieu a été manifesté en eux et non pas à eux, il montre clairement que cette manifestation leur a été faite non-seulement par la révélation divine, mais encore par la raison [LXVB] humaine^[72].

Peu importe que Hugues entende bien ou mal la pensée de l'Apôtre, nous n'examinerons que sa doctrine personnelle. Or, il est évident qu'il reconnaît la valeur de la raison naturelle, et qu'il ne présente la révélation divine que comme un secours qui lui est donné, et qui, loin de la détruire, la perfectionne.

Au chapitre 5 il dit encore: «Il faut considérer comment l'esprit humain, qui est si éloigné de Dieu, a pu conserver de si grandes choses de lui, dirigé par la raison propre ou aidé par la révélation divine^[73].

Quelques lignes plus bas: «La raison de l'homme dirigée par ses propres lumières, et avertie par les [LXVC] créatures naturelles et visibles placées hors d'ellemême, s'est élancée à la connaissance du vrai^[74].

Au chapitre 6: «Étudions d'abord ce qui est dans la raison elle-même, parce qu'elle est le premier et le principal miroir où elle contemple la vérité. En elle Dieu pouvait être vu, parce qu'elle a été faite à son image, et c'est parce que la raison humaine a été faite à l'image de Dieu qu'elle pouvait trouver par elle-même celui par qui elle a été faite^[75].

Ces deux révélations distinctes fournissent les principes distincts de deux sciences qui s'harmonisent comme eux, mais ne se confondent jamais. L'intelligence de l'homme ne possède par elle-même [LXVD] ni l'existence, ni la vérité. Dieu lui communique l'une et l'autre. En recevant la vérité elle y adhère, [LXVIA] et en y adhérant elle entre en possession de la vie naturelle ou surnaturelle, selon que cette vérité, qui lui est communiquée, appartient à l'un ou à l'autre de ces deux ordres. Mais son activité ne se borne pas à ce premier acte; elle étudie cette vérité qu'elle possède, elle la contemple, elle l'analyse, elle l'approfondit, elle la rend plus sienne, elle s'illumine, elle s'échauffe et se vivifie à ses rayons; elle se transforme, en quelque sorte, en elle-même: comme le pur cristal s'illumine aux rayons du soleil, répand autour de lui la lumière et la chaleur, et, sans perdre sa nature, devient comme un autre soleil. Ce travail est l'oeuvre de la science. Donc, toute science qui repose sur d'autres fondements est fautive; tout philosophe ou théologien qui lui [LXVIB] donne pour base un principe contraire à ces vérités premières, ou qui, dans la série de ces déductions, arrive à des conséquences qui leur sont contradictoires, élève un édifice sur le sable, ou renverse d'une main ce qu'il construit de l'autre. Si dans l'ordre surnaturel ces premiers principes s'appellent principes de la foi, l'autorité qui les conserve, sans empêcher leurs développements, ne rend pas la science impossible, elle la protège au contraire en la maintenant dans ses justes limites.

Ainsi, nous sommes ramenés au point de départ de notre Victorin, la science est le résultat de l'exercice de nos facultés; elle est essentiellement l'oeuvre de l'homme, comme l'intelligence et la foi sont essentiellement l'oeuvre de Dieu. Les principes premiers [LXVIC] de la raison et les principes de la foi sont immuables, mais la science est mobile; elle peut progresser ou décroître. Nous arrivons en même temps à cette

conséquence: la philosophie et la théologie sont unies et distinctes comme leur objet et comme leurs principes. Elles doivent marcher ensemble sans se combattre et sans se confondre; elles ont la même origine, elles conduisent à la même fin.

CHAPITRE V. MÉTHODE DE HUGUES. DE SON MYSTICISM

La méthode de Hugues se rattache naturellement aux principes généraux de sa doctrine. En effet, si tous les êtres sont des paroles révélatrices, si toutes [LXVID] les oeuvres extérieures de Dieu forment un grand livre qui exprime sa sagesse et sa vérité, nous devons [LXVIIA] arriver à leur connaissance comme on arrive par la parole à la connaissance de la pensée, et par le signe à la connaissance de l'idée, c'est-à-dire par la méditation et par la contemplation. Aussi, Hugues s'arrête avec complaisance à en tracer les règles. Nous les retrouvons en mille endroits de ses écrits. Il les a recueillies et résumées lui-même dans un petit traité De l'art de méditer et de dire, que nous a conservé dom Martène.

Trois choses sont nécessaires au vrai scolastique pour faire des progrès dans la science: certaines dispositions dans la volonté, certaines qualités dans l'intelligence, et une sage culture.

La première disposition est une grande estime de la vérité qui nous porte à ne négliger aucune connaissance; [LXVIIB] la seconde est de ne point rougir d'apprendre, même de ceux qui nous sont inférieurs; la troisième est de pratiquer l'humilité quand on possède la science.

Les qualités de l'intelligence sont une nature heureuse, prompte à saisir la vérité, et une mémoire fidèle qui la conserve. La mémoire se cultive par des exercices répétés. Pour la soulager et pour la rendre plus puissante il faut résumer ce qu'on lui confie; les détails la fatiguent et l'épuisent.

Le génie se développe par la lecture et par la méditation qui sont les deux grands moyens par lesquels la vérité se communique à l'intelligence.

La méditation commence par la lecture, mais elle n'est pas soumise à ses règles. L'intelligence [LXVIIC] aime à se donner une libre carrière partout où elle peut reposer ses regards dans la contemplation de la vérité. Elle se plaît à chercher les causes tantôt d'un objet tantôt d'un autre, pénétrer les vérités les plus profondes, et à dissiper toute obscurité et toute incertitude.

La lecture est le commencement de la science et la méditation en est le couronnement. Celui qui aime la méditation et qui se la rend familière par de fréquents exercices se procure une vie agréable, et se prépare, dans la tribulation, une grande consolation. C'est elle surtout qui écarte de notre âme le bruit tumultueux des choses terrestres, et qui fait goûter, dès cette vie, comme les prémices du [LXVIID] repos éternel. Dans la méditation, elle apprend à [LXVIIIA] connaître, par les créatures, celui qui les a faites. C'est pourquoi elle éclaire l'âme par la science, et elle la remplit de joie.

Hugues distingue trois degrés dans la méditation, la pensée, la méditation proprement dite, et la contemplation. Au premier degré l'intelligence s'arrête à la notion générale des choses qu'elle perçoit; au second elle fixe son regard sur la vérité elle-même; elle l'étudie et la considère avec soin; elle s'efforce de la dégager des ombres qui l'entourent et de pénétrer ce qu'elle a de plus secret. La contemplation est la vue claire et libre de l'esprit qui perçoit sans nuages les vérités jusqu'alors obscures.

Il établit cette distinction entre la méditation et la contemplation: la méditation a pour objet une [LXVIIB] vérité encore obscure, et la contemplation, une vérité évidente. Dans la méditation, l'esprit cherche à déchirer le voile; dans la contemplation il jouit de la vérité qu'il possède. La contemplation commence par les créatures, elle s'élève au Créateur et se repose en lui.

Dans le même ouvrage il établit trois autres degrés dans la méditation: la méditation proprement dite, la spéculation et la contemplation.

Dans la méditation, le trouble des sens, et les images qui s'élèvent de la partie inférieure de l'âme obscurcissant l'intelligence, il y a lutte entre l'esprit et la chair.

Dans la spéculation l'intelligence a vaincu; elle domine les sens. Mais la première vue de la vérité [LXVIIC] pure l'éblouit. Transportée d'admiration elle est agitée et comme hors d'elle-même.

Elle est calme dans la contemplation; elle goûte les délices dans la pleine possession de la vérité; elle est évispée de bonheur.

Dans ses *Commentaires sur l'Ecclésiaste*, Hugues rend sa pensée sensible par une belle comparaison ^[76]: «Le feu, dit-il, prend difficilement au bois vert. Mais, si on l'excite par un souffle il s'enflamme et s'attache à la matière qu'on lui livre. Alors s'élèvent de noirs tourbillons de fumée; au milieu, quelques faibles étincelles. Peu à peu l'incendie s'accroît, la vapeur est absorbée, la fumée se dissipe, et un éclat pur et brillant apparaît. La **[LXVIII]** flamme victorieuse et pétillante parcourt le bûcher. **[LXIXA]** Libre, elle voltige autour du bois qu'elle domine; elle l'effleure, elle le pénètre, elle le couronne, elle ne se repose pas jusqu'à ce que, s'insinuant dans ses parties les plus intimes, elle ait changé en elle tout ce qu'elle a trouvé hors d'elle-même. Mais lorsque tout est consumé, et que tout a pris la ressemblance et la propriété du feu, le bruit cesse, le pétilllement s'apaise, on enlève les tisons enflammés, et ce feu cruel et dévorant, après s'être tout soumis, et, en quelque sorte, tout transsubstantié, par une ressemblance amie, se tient dans une profonde paix et dans un grand silence, parce qu'il ne trouve rien qui soit différent de lui-même, nul ennemi qui le combatte. Ainsi on voit d'abord du feu, de la flamme et de la fumée, puis du feu et de la flamme **[LXIXB]** sans fumée, enfin du feu sans flamme ni fumée.

»De même notre coeur charnel est comme un bois vert, il est encore pénétré par l'humeur de la concupiscence. S'il reçoit quelque étincelle de la crainte ou de l'amour divin, les passions se soulèvent, c'est la fumée qui tourbillonne. Ensuite l'esprit se fortifie, la flamme de l'amour s'accroît et brille avec plus de vivacité et d'éclat. Bientôt la fumée des passions s'évanouit. L'esprit pur désormais s'élève à la contemplation de la vérité. Enfin, lorsque le coeur a été pénétré de la vérité par cette contemplation assidue, lorsqu'il en a été embrasé, lorsqu'il est transformé en quelque sorte dans le feu de l'amour, tout bruit cesse, toute agitation s'apaise, il repose en paix. Ainsi, quand au milieu **[LXIXC]** des épreuves l'âme cherche à s'éclairer dans la méditation, il y a d'abord flamme et fumée. Lorsqu'elle est parvenue à la contemplation de la vérité, dans ce premier instant où elle prend pleinement possession, il y a flamme sans fumée. Enfin lorsque la possession de la vérité est parfaite par la charité, il n'y a plus rien à chercher, elle se repose suavement dans le feu de l'amour, dans la tranquillité et dans la félicité.»

C'est donc par la méditation et par la contemplation que le mystique parvient à la science. Le signe extérieur et sensible, qui voile l'idée à son intelligence, excite son activité et réveille, par sa présence, son âme assoupie. Sortie de cette espèce **[LXIXD]** de sommeil dans lequel elle était plongée, elle fixe ses regards sur ce voile transparent que la vérité illumine, et elle essaie de le soulever pour la contempler plus à l'aise dans sa beauté et dans son éclat.

Ce n'est pas seulement la curiosité qui pousse le **[LXXA]** mystique à la recherche de la vérité, c'est le désir de sa perfection; car, pour lui, le but de la science est le plein développement de ses facultés. Elle met l'intelligence en possession de la vérité qui est le principe de la vie, et elle donne à l'amour son objet propre. L'intelligence précède, mais l'amour suit toujours parce que l'homme est un être aimant comme il est un être intelligent. L'intelligence marche à la conquête de la vérité; l'amour se repose dans sa jouissance; c'est le triomphe après le combat, la paix après la guerre. L'intelligence commence l'oeuvre, l'amour le couronne. La science ne doit jamais séparer ces deux grandes facultés; elle doit développer et perfectionner l'une et l'autre, autrement elle ne cultiverait qu'une partie de l'homme, elle serait **[LXXB]** incomplète.

La scolastique suit, il est vrai, une autre marche; elle procède par le raisonnement; elle définit, elle divise; elle rapproche les faits des principes; elle en déduit des conséquences; elle emploie tour à tour l'analyse et la synthèse. Tandis que le mystique s'élançait impétueusement, le regard fixé sur le but qu'il veut atteindre, la scolastique s'avance avec lenteur et précaution; il sonde le terrain, il écarte doucement les obstacles: sa démarche n'est pas rapide, mais elle est sûre. L'idéalisme de Platon est le fondement du mysticisme, et la dialectique d'Aristote l'instrument nécessaire de la scolastique.

Ces deux méthodes, opposées en apparence, ne **[LXXC]** sont toutefois que deux voies différentes qui tendent au même terme: perfectionner l'homme dans son intelligence et dans sa volonté par une possession plus entière et une jouissance plus pure de la vérité. Elles ne s'excluent donc pas l'une l'autre. Elles répondent à deux facultés distinctes: celle de méditer et celle de raisonner. La première est plus propre à découvrir la vérité; la seconde à la démontrer ou à l'exposer; l'une est plus analytique et l'autre plus synthétique. Il ne faut pas condamner l'une au profit de l'autre. La plupart des grands écrivains du moyen âge ont su les concilier, et ils les ont tour à tour employées. Saint Thomas et saint Bonaventure furent à la fois mystiques et scolastiques. **[LXXD]** Hugues de Saint-Victor lui-même, si porté au mysticisme par son caractère et son génie, nous a laissé plusieurs ouvrages scolastiques. Il faut moins encore les confondre avec l'abus qu'en ont

fait des esprits superficiels et légers. Il y a une vraie et une fausse scolastique, un vrai et un faux **[LXXIA]** mysticisme. Le mystique, dans son ardeur quelquefois inconsidérée d'arriver au terme, peut sortir de la voie qui y conduit ou se briser contre un obstacle imprévu. Le scolastique, par ses précautions exagérées, peut oublier la fin qu'il se propose et affaiblir vainement ses forces. Quand il cesse de regarder la dialectique comme le simple instrument de la science et qu'il en fait son objet, il s'épuise sans résultat. Plus ses efforts sont multipliés et ses artifices ingénieux, plus ils deviennent puérils et quelquefois ridicules: ils ne sont plus que des jeux d'enfants que l'on tolère et que l'on applaudit même à cet âge où l'intelligence a besoin d'acquérir de la souplesse et de la force, mais à condition qu'ils ne seront que de simples exercices qui préparent à la **[LXXIB]** conquête de la vérité. Le faux scolastique ressemble à ces hommes d'une vigueur extraordinaire, et qui, au lieu de l'employer à des travaux utiles et honorables, en font parade sur la place publique pour divertir les oisifs et les curieux.

Le faux mystique est une intelligence faible dont le regard ne peut s'arrêter sur un objet sérieux. L'imagination prend alors sa place, et au lieu de la vérité qu'elle ne peut atteindre, elle crée mille fantômes dont elle se joue à son gré. Je le comparerais à un homme dont les yeux malades ne pourraient supporter la lumière et distinguer les objets qu'elle éclaire, et qui, privé ainsi de la vue du monde, en construirait un imaginaire dont l'existence et la nature seraient soumises aux caprices de son imagination. **[LXXIC]** Sa sensibilité s'évapore, ses facultés s'exaltent, mais elles manquent de l'aliment qui leur est propre: elles n'ont pas la vérité. La faim excessive produit souvent le délire.

La fausse scolastique n'est ordinairement que puérile ou ridicule; le faux mysticisme peut devenir dangereux quand il abandonne le principe fondamental qui doit être son point de départ. Il apparaît presque à toutes les époques de l'histoire de l'Eglise, tantôt timide et réservé, voilant ses erreurs sous les dehors d'une piété mensongère, tantôt décidé et dogmatique, et formulant avec rigueur sa doctrine. Alors, il condamne la raison comme entièrement corrompue et parfaitement impuissante; **[LXXID]** il repousse tout signe extérieur, tout intermédiaire entre Dieu et l'intelligence humaine. Dieu se communique directement à l'âme; il opère tout en elle, le penser et le vouloir, le connaître et l'aimer. Il n'y a plus, comme dans le vrai mysticisme, perfection et développement de la vie intellectuelle et morale de l'homme par la participation de la vie de Dieu, mais absorption de la première dans la seconde. Aussi, le grand travail du faux mystique, c'est de détruire son activité personnelle en diminuant peu à peu et en anéantissant, s'il est possible, tout acte de ses facultés: c'est de la contemplation dans le repos. La perfection, pour lui, est un état de passivité dans lequel l'âme reçoit les lumières de la vérité sans réagir sur elle. Parvenu à cet état, il **[LXXIIA]** participe aux prérogatives même de Dieu; il est immuable comme lui, impeccable comme lui. Il n'y a pour lui ni autorité extérieure, ni loi positive et naturelle, ni distinction entre le bien et le mal. Les passions les plus honteuses peuvent s'agiter, leurs flots impurs n'atteignent jamais la partie supérieure de l'âme pour la souiller. Elle est désormais dans une région pure et inaccessible au moindre souffle de la tempête, ou plutôt sa vie est éteinte, et il n'y a plus en elle que la vie incorruptible de Dieu.

Tel fut en particulier le mysticisme dont les auteurs de la Réforme renouvelèrent les principes en niant la liberté de l'homme et son activité intellectuelle, et en enseignant l'action directe et unique de Dieu pour produire en nous le bien et le mal, la foi **[LXXIIB]** et l'incrédulité, le péché et la justification. Les nombreuses sectes d'anabaptistes et d'illuminés qui les suivirent ne firent que développer leurs doctrines et en tirer les conséquences. Et cependant, de tels hommes ont été célébrés comme les émancipateurs du genre humain, comme les héros de la liberté. Ils renversaient l'autorité, il est vrai, mais ils la remplaçaient par le fanatisme.

Telle n'est point la doctrine de ces mystiques du moyen âge, de Hugues de Saint-Victor, de saint Bonaventure et de saint Thomas. Leur mysticisme n'est point une pieuse rêverie, ou les écarts d'une imagination en délire; il n'est pas la négation de la raison et de la ruine de la science; il n'est pas une absorption de l'âme en Dieu qui fasse disparaître la **[LXXIIC]** personnalité humaine; il n'est point un panthéisme vaporeux; il n'identifie pas toutes choses en Dieu. Il ne nie point la création; au contraire, l'idée de la création est son point de départ. Il fait partie d'une philosophie élevée et généreuse; il repose sur des principes sérieux qui méritent au moins qu'on les étudie avant de les condamner. Nous les résumons en peu de mots:

1° Toutes les oeuvres extérieures de Dieu sont la manifestation de sa pensée et de son verbe, comme la parole est la manifestation de la pensée de l'homme. Nous sommes associés à cette grande révélation, et c'est le but de la loi du travail imposée à tous. **[LXXIID]**

2° Cette manifestation s'est faite par la création: c'est le monde naturel; par l'incarnation, c'est le monde surnaturel.

3° Pour arriver à la vraie science de Dieu par ses oeuvres, il faut avoir le coeur pur, parce que la vraie science unit l'âme à Dieu, et que le péché est un obstacle à cette union. La méditation est la voie qui y conduit.

4° Le but de la science étant la perfection de l'homme, c'est-à-dire le plein développement de son activité et de sa vie, elle doit exercer l'intelligence et l'amour, et fournir à ces deux facultés l'aliment qui leur est nécessaire.

5° La science est toujours imparfaite sur la terre; ce n'est qu'au terme de notre pèlerinage que [LXXIIIA] nous trouverons, dans notre fin, cette pleine et paisible possession de la vérité par l'intelligence et par l'amour.

CHAPITRE VI. DES ÉTUDES AU XII^e SIÈCLE - HUGUES N'INNOVE RIEN - IL COMBAT LES COMIFICIENS - BUT ET DIVISION DE LA SCIENCE.

Hugues n'occupait pas seulement une chaire à Saint-Victor; il avait la direction des études; il fixait l'objet de l'enseignement et traçait la voie que devaient suivre et les maîtres et les élèves. Nous connaissons le plan qu'il avait adopté; et si nous le comparons à celui qui servait de règle aux écoles de son temps, nous constaterons que Hugues ne se s'écarta point des vieilles traditions; il les respecta [LXXIIIB] même, et il les défendit contre les attaques de téméraires novateurs.

Le cours des études n'était point constitué au douzième siècle comme il l'est aujourd'hui. La littérature n'avait pas l'importance qu'elle a justement acquise dans les temps modernes. Ce n'était pourtant pas la peur des auteurs profanes qui éloignait de cette étude, ou la crainte de devenir païen en lisant Cicéron, Virgile et Horace. Ce qui étonne, en effet, en parcourant les écrits de cette époque, où la culture des lettres n'était qu'une préparation aux autres sciences, et s'étendait si peu au delà du domaine de la grammaire, ce n'est pas l'ignorance de l'antiquité païenne, mais les nombreuses citations [LXXIIIC] et les allusions évidentes à quelques passages des écrivains de la Rome d'Auguste, dans des traités qui semblent le moins propres à faire naître de pareils souvenirs. Nous ne parlons pas de Bernard de Chartres, de Guillaume de Conques et de Jean de Salisburi, qui rallumèrent, pour un temps, le flambeau des lettres; de Guibert de Nogent, qui faillit se perdre par la culture passionnée des poésies d'Ovide; des nombreux versificateurs de ce siècle, tels que Jean, moine de Saint-Evroul, Baudri de Bourgueil, Hildebert du Mans et tant d'autres qui essayèrent quelquefois d'introduire dans leur style, ordinairement prosaïque, quelques expressions poétiques arrachées à Virgile, à Horace ou à Lucain. Les théologiens eux-mêmes ne furent pas étrangers [LXXIIID] à ces lectures. On en trouve plus d'une trace dans saint Bernard, dont la vie fut pourtant si austère et si occupée. Geoffroy de Vendôme, auteur d'un grand nombre de lettres intéressantes et de plusieurs opuscules théologiques et ascétiques, cite Térence, Juvénal, Lucain et Horace. Les mêmes écrivains semblent familiers à Hugues de Saint-Victor, qui connaissait de plus Sénèque et Cicéron, dont il copie des pages entières.

Notre surprise cesse, si nous étudions de plus près cette époque. Nous apprenons par des témoignages positifs que les ouvrages des auteurs païens étaient entre les mains des étudiants. Nous lisons [LXXIIVA] dans Pierre de Blois: «Outre les livres classiques, je lus avec avantage Trogue Pompée, Josèphe, Suétone, Egésippe, Quinte Curce, Tacite et Tite Live, dont les histoires sont tout à fait utiles à la formation des moeurs et aux progrès de la science.» Il ne parle que des historiens; ce n'étaient pas les seuls dont il fit usage. Aussi il ajoute: «J'en lus beaucoup d'autres qui ne traitent point de l'histoire. Leur nombre est incalculable. Ils sont tous comme des jardins dans lesquels les modernes peuvent cueillir des fleurs d'aromate, et, par l'élégante suavité de leur style, apprendre à écrire comme eux^[177].»

Toutefois, il ne faudrait point conclure de ces témoignages que les lettres fussent florissantes. [LXXIIVB] Sans doute quelques hommes d'élite les portèrent à un degré de perfection qu'elles n'avaient pas encore atteint depuis l'invasion des barbares. Le style d'Abailard est pur et souvent élégant. La poésie d'Hildebert du Mans, déplorant les persécutions qu'il éprouve de la part de Rotrou, comte du Maine, ne sont pas sans délicatesse et sans grâce; et les vers de Jean de Salisburi, chantant les vices de la cour, sont quelquefois dignes d'Ovide. Mais ces exemples sont rares. Les écrivains les plus parfaits ne sont pas soutenus. On étudiait, il est vrai, les grands modèles; mais cette étude était généralement peu sérieuse. La plupart cherchaient moins dans la lecture d'Horace ou de Virgile le talent d'exprimer leur pensée avec délicatesse et

pureté, [LXXIVC] noblesse et simplicité, qu'une érudition vaine et prétentieuse. Toute l'activité intellectuelle se portait sur les arts libéraux où la littérature n'occupait qu'une place fort étroite.

Le premier enseignement qui servait de préparation à l'étude de la théologie se bornait, en effet, au trivium et au quadrivium. Tous les monuments de ce temps le constatent.

On lit dans Orderic Vital, et dans un ancien supplément aux épîtres de Pierre de Blois, qu'Ingulfé, secrétaire de Guillaume le Conquérant et abbé du monastère de Croiland, étant mort, Geoffroi lui succéda dans sa charge. Il était Français et natif d'Orléans. Il avait suivi les leçons des beaux-arts dès sa [LXXIVD] plus tendre jeunesse, et il fut assez versé dans la littérature. Dégoûté du monde, et rempli du désir des biens célestes, il embrassa la vie religieuse dans le monastère de Saint-Evroul, fondé au temps de Childebert, roi des Français.

Nommé abbé de Croiland, il prit avec lui les moines Gislebert, Odon, Terric et Guillaume, très habiles, nous dit Vital, dans les théorèmes philosophiques et dans les autres sciences fondamentales. Tous les jours ils allaient à Cambridge, où ils avaient loué un grenier, et ils enseignaient publiquement. En peu de temps ils réunirent un grand nombre de disciples. La seconde année de leur arrivée, leurs [LXXVA] auditeurs se multiplièrent au point que nul grenier, nulle maison et même nulle église ne pouvait les contenir. C'est pourquoi ils formèrent différentes écoles sur le modèle de celle d'Orléans.

De grand matin, Odon, grammairien et satirique distingué, enseignait aux enfants qui lui étaient confiés la grammaire selon la doctrine de Priscien, et les commentaires de Remi sur le même auteur. A l'heure de Prime, Terric, sophiste subtil, expliquait aux adolescents la logique d'Aristote, d'après les commentaires de Porphyre et d'Averroës. A l'heure de Tierce, frère Guillaume commentait la rhétorique de Tullius et de Quintilien. Maître Gislebert, tous les dimanches et les jours de fête, prêchait la parole de Dieu au peuple dans plusieurs [LXXVB] églises. Il connaissait peu l'anglais; mais il était très-habile dans la langue latine et dans la langue française. Il invectivait surtout contre les pratiques des Juifs. Les jours de férie, avant l'heure de Sexte, il commentait quelques pages de la sainte Ecriture, en présence de prêtres et d'hommes de lettres qui composaient principalement son auditoire ^[77*].

Ce règlement nous intéresse à plus d'un titre. L'école de Cambridge, selon Vital, avait été formée sur le modèle de celle d'Orléans. Celle-ci était trop voisine de celle de Paris pour ne pas subir son influence et reproduire, à peu près, son enseignement et ses usages. Jean de Salisburi confirme cette conjecture dans le récit qu'il nous a laissé de [LXXVC] ses études.

«Jeune encore, dit-il, je passai en France pour m'y livrer à l'étude. C'était la seconde année après la mort de Henri, ce lion de justice. Je suivis d'abord les leçons du péripatéticien Palatinus, docteur illustre et admirable, qui présidait aux écoles sur la montagne Sainte-Geneviève. J'appris, à ses pieds, les premiers rudiments de son art, et je recevais avec toute l'avidité de mon âme, et selon la mesure de mon petit esprit, les paroles qui sortaient de sa bouche. Après sa mort, qui me parut trop prématurée, je m'attachai à Albéric, le plus illustre et le plus estimé des dialecticiens et le plus vigoureux défenseur de la secte des nominaux. [LXXVD] Ainsi je passai presque deux ans sur la montagne, étudiant la dialectique sous Albéric et Robert de Melun. Le premier, scrupuleux à l'excès, trouvait partout quelque difficulté; en rase campagne, il recontrait des obstacles, et, comme dit le proverbe, tout jonc était pour lui nouveau; l'autre toujours prêt à répondre, ne cherchant nul subterfuge, n'éludant nul problème; l'un subtil dans ses nombreuses questions, l'autre court et facile dans ses réponses. Quiconque eût réuni les qualités de ces deux hommes eût été sans égal dans la discussion. L'un et l'autre étaient d'un esprit pénétrant et d'une grande opiniâtreté dans le travail. Ils eussent [LXXVIA] brillé avec éclat dans les sciences physiques, s'ils eussent mieux cultivé les lettres, et s'ils eussent plutôt suivi les traces de leurs ancêtres qu'applaudi à leurs propres découvertes..... Je me familiarisai avec eux aux lois de la dialectique et aux rudiments des sciences que l'on apprend aux enfants, et dans lesquelles ces docteurs étaient très-habiles et très-exercés. Aussi, je croyais connaître toutes ces choses comme mes ongles et comme mes doigts. Je possédais très-bien ces connaissances, et ma légèreté de jeune homme me faisait estimer ma science plus qu'elle ne valait. Je me croyais petit savant, parce que je pouvais redire tout ce que j'avais entendu ^[78].»

Il nous apprend encore qu'il étudia la grammaire [LXXVIB] sous Guillaume de Conques, et la rhétorique sous l'évêque Richard, «homme, dit-il, versé dans toutes les doctrines, qui avait plus de cœur que de bouche, plus de science que d'éloquence, plus de vérité que de vanité, plus de vertu que d'ostentation. Je repassai avec lui ce que les autres m'avaient enseigné, et j'acquis de nouvelles connaissances qui appartiennent au quadrivium.»

Nous retrouvons dans ce tableau fidèle et animé des écoles de Paris le même enseignement que les moines de Croiland donnaient à Cambridge; c'est la grammaire, la rhétorique, la dialectique, la logique, en un mot le trivium et le quadrivium. La dialectique semble la partie la plus importante. Jean y consacre deux années presque exclusivement. Les [LXXVIC] professeurs qui l'enseignent sont habiles dans la discussion, mais peu littérateurs, et cependant leur renommée est grande. La littérature était comprise tout entière dans la grammaire, au moins pour le plus grand nombre des écoliers, et la grammaire s'étendait peu au delà des règles les plus communes du langage. Les ouvrages de Priscien, qui formaient le texte des leçons, comprennent dans un premier volume nommé le Mineur, l'alphabet et les premiers rudiments de la langue. Le second, ou le Majeur, comprend les déclinaisons, les conjugaisons, la syntaxe et la prosodie. Nous possédons un traité inédit de Hugues de Saint-Victor qui ne nous donne pas une meilleure idée de l'enseignement [LXXVID] de la grammaire. Voici les titres des matières: des lettres, des syllabes, de la diction, du discours, de l'orthographe, de l'analogie, de l'étymologie, de la glose, de l'accent, du barbarisme, du solécisme, des tropes, de la fable, de l'histoire, etc. Il était rare de rencontrer un grammairien comme Bernard de Chartres, qui expliquait dans ses leçons les bons auteurs, et qui, en les expliquant, accoutumait ses disciples, à faire, sur le texte, l'application des principes; qui ne se bornait pas à donner les règles élémentaires du discours, mais qui faisait observer les tours oratoires, et les artifices de l'art de persuader, qui remarquait les propriétés des termes et les [LXXVIIA] expressions métaphoriques, le mérite de l'ordre et de la disposition du sujet, en un mot qui ne se contentait pas d'apprendre à écrire et à parler correctement, mais encore avec une certaine élégance.

L'école de Saint-Victor différait peu de celles de Sainte-Geneviève, si c'est elle que Hugues a voulu peindre dans son traité *De la vanité du monde*. C'est un dialogue entre le maître et le disciple:

«*Le maître*: Tourne-toi encore d'un autre côté, et vois.

Le disciple: Je suis tourné et je vois.

Le maître: Que vois-tu?

Le disciple: Je vois une réunion d'étudiants; leur multitude est grande; il y en a de tous les [LXXVIIIB] âges; il y a des enfants, des adolescents, des jeunes gens et des vieillards. Leurs études sont différentes; les uns exercent leur langue inculte à prononcer de nouvelles lettres et à produire des sons qui leur sont insolites. D'autres apprennent d'abord, en écoutant, les inflexions des mots, leur composition et leur dérivation; ensuite ils les redisent entre eux, et, en les répétant, ils les gravent dans leur mémoire. D'autres labourent avec un stylet des tablettes enduites de cire. D'autres tracent d'une main savante, sur des membranes, diverses figures avec des couleurs différentes. D'autres, avec un zèle plus ardent, paraissent occupés à des études plus sérieuses; ils discutent entre eux, et ils s'efforcent par mille ruses et par mille artifices [LXXVIIC] de se tromper les uns les autres; j'en vois quelques-uns qui calculent. D'autres, frappant une corde tendue sur un chevalet de bois, produisent des mélodies variées. D'autres expliquent certaines descriptions et certaines figures. D'autres décrivent clairement avec des instruments le cours et la position des astres et le mouvement des cieux. D'autres traitent de la nature des plantes, de la constitution des hommes et des propriétés de toutes choses ^[79].»

Cette peinture curieuse est conforme aux détails que nous avons puisés dans le récit d'Orderic Vital et de Jean de Salisburi: nous retrouvons partout le même objet de l'enseignement, et à peu près la [LXXVIID] même division des sciences. Hugues n'innova donc point dans cette matière. Mais il s'efforce de rattacher ces différentes études à une pensée philosophique [LXXVIIIA] qui est le but même que l'on doit se proposer en les cultivant. Ce but est le perfectionnement de l'homme.

«L'homme, dit-il, avait reçu trois dons de Dieu qui faisaient sa dignité et sa grandeur: il était son image et sa similitude, et son corps était immortel. Le péché, en corrompant ces dons, a fait naître l'ignorance, la concupiscence, l'infirmité et la mortalité du corps. La science nous offre trois remèdes à ces trois maladies: l'illumination de l'intelligence qui dissipe l'ignorance, la vertu qui combat la concupiscence et les arts mécaniques qui fournissent aux besoins de la vie. De là trois grandes divisions de la science: la science théorique, qui comprend la théologie ou théodicée, la physique [LXXVIIIB] que et les mathématiques; la science pratique, qui se divise en éthique, en économique et en politique; elle règle la vie de l'individu, de la famille et de la société. La logique vient sous forme d'appendice: elle apprend à bien traiter toutes les parties de la science; elle comprend la lecture, l'écriture, l'orthographe, l'art d'écrire et l'éloquence ^[80].»

Hugues indique l'objet de chaque partie de la science. «La théologie, dit-il, traite des causes invisibles des phénomènes visibles; les mathématiques, des formes visibles des êtres visibles; l'arithmétique traite des nombres, la musique de l'harmonie, la géométrie de l'espace, et l'astronomie du mouvement des astres^[81].»

Il distingue trois espèces de musique: la musique [LXXVIII] mondaine, c'est l'harmonie des cieux, des astres et des éléments; la musique humaine, c'est l'harmonie entre les membres et les organes du corps, entre les facultés et les passions de l'âme. L'amitié qui unit les hommes est une musique.

Nous ne voudrions pas justifier dans tous leurs détails cette classification et les notions que Hugues donne de chaque science en particulier. Mais il nous est impossible de ne pas reconnaître la vérité du principe qui lui sert de point de départ. Ainsi la science n'a pas pour but direct l'accroissement de la fortune publique et l'augmentation des jouissances physiques. Le corps de l'homme vaut mieux que le monde matériel, et son âme vaut mieux que son [LXXVIII] corps. Or, dans toute oeuvre, la fin est supérieure aux moyens, parce que les moyens sont pour la fin et non la fin pour les moyens. C'est donc renverser [LXXIX] cet ordre que de mettre l'âme au service du corps et le corps au service de la matière. Il faut le répéter souvent à un siècle matérialiste, le premier but de la science est la perfection de l'homme, et ce n'est qu'à cette condition que ses progrès et ceux des arts sont les progrès de l'humanité.

Non-seulement Hugues avait une estime profonde de la science à cause de sa fin, qu'il déterminait avec tant de précision, mais aussi à cause de son objet qu'il considérait toujours en Dieu.

«Les hommes, dit-il, ont coutume d'aimer la science à cause de ses oeuvres. On aime l'agriculture à cause des fruits qu'elle rapporte. Il en est de même de l'art de peindre et de tous les autres, où trop souvent l'habileté n'est comptée pour rien [LXXIX] si elle ne produit aucun résultat utile. Si l'on applique ce principe à Dieu, il faudra dire que son oeuvre est plus excellente que sa sagesse, et préférer la créature au Créateur; ce qui serait un blasphème. Donc, il faut reconnaître que la science est préférable à ses oeuvres, et qu'on doit l'aimer pour elle-même. que si, par hasard, l'oeuvre est préférée à la sagesse, ce jugement ne procède point de la vérité, mais de l'erreur; car la sagesse est la vie, et l'amour de la sagesse est la félicité de la vie. C'est pourquoi, lorsqu'il est dit que le Père de la sagesse se complaît en elle, loin de nous de penser qu'il aime sa sagesse à cause des oeuvres qu'il produit par elle; mais plutôt il aime ses oeuvres à cause de [LXXIX] la sagesse. C'est pourquoi il dit: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances.» Il ne dit pas: J'ai mis ma complaisance dans la terre ou dans le ciel, dans le soleil ou dans la lune, dans les étoiles ou même dans les anges, qui sont les créatures les plus excellentes, parce que, si ces créatures lui ont plu, elles n'ont pu lui plaire qu'en son Fils et par son Fils^[82].»

Mais dans quel ordre doit-on étudier les différentes branches de la science? Hugues demeure fidèle à la vieille méthode; il veut qu'on parcoure successivement les différentes parties du trivium et du quadrivium. Il fait remonter cette classification à Pythagore. Il se plaint que les scolastiques de son temps s'écartent de cette voie battue et étudient [LXXIX] sans ordre et sans fruit.

«On raconte, dit-il, que tel fut le zèle de quelques hommes pour l'étude des sept arts libéraux, qu'ils les avaient parfaitement gravés dans leur mémoire, en sorte que si quelque écrit leur tombait sous la main, ou si quelque question se présentait à résoudre ou quelque proposition à démontrer, ils possédaient les règles et les principes nécessaires pour éclaircir ce qui était obscur ou pour établir ce [LXXX] qui était controversé. Ils n'avaient pas besoin de recourir aux livres; ils avaient tout dans leur mémoire. C'est pourquoi on voit, à cette époque, des savants qui écrivaient plus que nous ne pourrions lire. Maintenant nos scolastiques ne suivent pas ou ne veulent pas suivre de méthode dans l'étude. C'est pourquoi beaucoup étudient et peu parviennent à la science. Pour moi, il me semble qu'on doit éviter avec autant de soin les lectures frivoles que la paresse. Dans une bonne et utile entreprise, c'est mal de faire le bien avec négligence, c'est plus mal encore de dépenser beaucoup de peine en pure perte^[83].»

Quelque juste que soit cette critique, il ne faudrait point en conclure que le XIIe siècle était une [LXXX] époque de décadence pour les sciences et pour les lettres. Les bons esprits, dans les temps les plus heureux, sont toujours en petit nombre. Les abus qu'on a sous les yeux frappent davantage que les abus qui ne sont plus. De là cette habitude de louer le passé et de blâmer le présent, même dans les hommes sages et modérés.

Ainsi le scolastique doit apprendre les sept arts libéraux contenus dans le trivium et le quadrivium. S'il lui reste quelque loisir, il étudiera ce que Hugues appelle les appendices des arts: ce sont les différents genres de poésie, la comédie, la satire, les poèmes héroïques, lyriques, didactiques, iambiques, les fables et l'histoire.

Mais il ajoute: «Les [LXXXC] arts sont aussi élevés au-dessus de ces études accessoires que le pâle olivier au-dessus du saule flexible, et le rosier aux fleurs empourprées audessus de l'humble lavande:

*Lenta salix quantum pallenti cedit olivae,
Puniceis humilis quantum salianca rosetis.*

Les nombreuses citations de ce genre que nous trouvons dans ses écrits prouvent qu'il avait eu le loisir d'acquérir ces connaissances, qu'il regarde seulement comme les ornements de la science. Les vers de Virgile, d'Horace et de Térence, viennent naturellement se placer sous sa plume. De là ce goût plus pur et plus délicat, cette critique sévère du style obscur et diffus des écrivains illettrés. Il s'élève contre leurs indigestes compilations. Il condamne [LXXXD] avec aigreur le sot orgueil de quelques professeurs, «qui parlent de tout, dit-il, à propos de tout. Ils n'enseignent pas, ils font étalage de leur savoir. Ils parlent de déclinaison à propos de dialectique et de dialectique à propos de grammaire. Plût à Dieu que tous les jugeassent comme je les juge moi-même ^[84].»

Hugues fait évidemment allusion par ces paroles à la secte des cornificiens, si l'on peut donner ce [LXXXIA] nom à des hommes sans principes et sans doctrine. Ils méprisaient la littérature et l'éloquence; ils rejetaient avec dédain les sept arts libéraux. La nature seule était leur guide, et la dialectique le seul objet de leurs études. «Les Grecs, les Hébreux et les Latins, disaient-ils, ont appris à parler leur langue avec leur nourrice avant d'avoir vu s'élever parmi eux des professeurs de grammaire. Si vous avez un génie naturel, le travail le développe peu; si vous ne l'avez pas, le travail est inutile.» Jean de Salisbury les réfute avec indignation dans ses Métalogiques et il les livre au ridicule. Ce n'était pas sans motif, si on les juge d'après les grossières puérilités de leur dialectique dont il nous cite quelques exemples. Ils discutaient sérieusement ces [LXXXIB] questions: Un porc que l'on conduit au marché est-il tenu par la corde ou par l'homme qui le mène?... En achetant une cape entière, achète-t-on en même temps son capuce? Ces problèmes étaient regardés comme insolubles ^[85].

Comme deux négations valent une affirmation, on les multipliait à tel point dans une phrase, qu'il fallait se servir de fèves pour les compter, et décider, d'après leur nombre, si la proposition était affirmative ou négative. Les poètes et les historiens étaient notés d'infamie; quiconque les étudiait était asello Arcadio tardior, son esprit était plus obtus que le plomb et la pierre. Chacun riait à ses dépens ^[86].

«Ils ne demeuraient au rang d'écolier, ajoute [LXXXIC] Jean de Salisbury, qu'autant de temps qu'il en faut pour qu'un oiseau se couvre de plumes; et aussitôt ils prennent leur essor: ils sont devenus maîtres.»

Le même auteur nous apprend ce que devinrent ces faux docteurs. Ils échouèrent dans leur folle entreprise. Les uns se livrèrent à la médecine, qu'ils traitèrent à peu près comme ils avaient traité le trivium et le quadrivium. Si leurs malades mouraient, ils s'en faisaient gloire; ils avaient les premiers annoncé leur mort. S'ils guérissaient, la cure était due à leur habileté et à leur expérience. Les autres allèrent cacher leur honte dans les cloîtres; d'autres enfin cherchèrent fortune auprès des [LXXXID] grands ^[87]. Guillaume de Conque, Bernard de Chartres et Jean de Salisbury furent leurs plus rudes adversaires. Hugues joignit ses efforts à ceux de ces maîtres habiles. Il défendit, comme eux, les droits de la science; il la fit fleurir à Saint-Victor pendant tout le temps qu'il fut chargé de diriger l'école de cette illustre abbaye.

Il ne se contente pas de déterminer l'ordre que l'on doit suivre dans l'enseignement des différentes branches de la science; il a recherché l'origine historique de chacune d'elles. Le chapitre consacré à cette étude nous donne une idée de son érudition et de celle des écrivains de son temps. [LXXXIIA]

Il compte parmi les théologiens, chez les Grecs, Linus; chez les Latins, Varron; chez les Français, Scot Erigène. Parmi les physiciens, chez les Grecs, Thalès; chez les Latins, Pline. Parmi les arithméticiens, chez les Grecs, Pythagore et Nicomaque; chez les Latins, Apulée et Boèce. Tubal fut l'inventeur de la musique. Pythagore ou, selon d'autres, Mercure, qui fabriqua le premier tetracorde, la fit connaître aux Grecs, ou, selon d'autres encore, Linus, Zétus et Amphion. L'Egypte vit naître la géométrie. Le plus illustre géomètre fut, chez les Grecs, Euclide, et, parmi les Latins, Boèce. Erastothènes fut aussi très habile dans cet art. Il attribue à Cham, fils de Noé, l'invention de l'astronomie. Les Chaldéens cultivèrent les premiers l'astrologie, [LXXXIIB] et Abraham, selon Josèphe, fut le premier qui l'enseigne aux Egyptiens.

Nous ne continuerons pas de rapporter cette longue nomenclature où prennent place tour à tour Socrate, Platon, Cicéron, Fronton, Hésiode, le Carthaginois Magon, auteur, selon Hugues, d'un ouvrage sur l'agriculture, Caton, Marcus Térentius Varron, Cornelius, Julius Atticus, Emilien, Columelle, Pallade,

Vitruve. A côté de ces noms historiques, il cite les noms fabuleux de Minerve, d'Isis et d'Osiris, ceux de Dédale, de Prométhée, d'Apollon et d'Esculape. Il n'oublie pas le premier auteur de l'art culinaire, qu'il nomme Apitius. «Il était Romain, dit-il. Après avoir consommé ses biens dans l'exercice de cet art, il périt d'une mort volontaire.» [LXXXIIC] Il indique encore l'origine des jeux à Rome. «Ils furent d'abord célébrés, dit-il, chez les Lydiens. Ceux-ci passèrent plus tard de l'Asie en Etrurie, sous un chef toscan. Parmi les cérémonies de leur culte superstitieux, ils établirent les spectacles. Les Romains les imitèrent. Ils firent venir des comédiens Lydiens, qui donnèrent leur nom à ces jeux ^[88].»

Il est probable que Hugues avait puisé ces renseignements dans les Etymologies d'Isidore de Séville, qu'il cite, dans le même chapitre, avec Origène, Platon, saint Denis, saint Augustin, saint Jérôme et saint Ambroise, ou dans quelques ouvrages semblables, si fréquents aux siècles précédents. Toutefois, ils attestent ses nombreuses lectures [LXXXIID] et son érudition peu commune. On pourrait regarder ce petit traité comme un germe informe de l'histoire littéraire et le placer à côté des critiques si sages et quelquefois si piquantes et si fines de Jean de Salisbury.

CHAPITRE VII. DES OUVRAGES DE HUGUES - SES COMMENTAIRES - SES LIVRES ASCÉTIQUES - SES TRAITÉS THÉOLOGIQUES - SA CONTROVERSE.

Nous avons exposé les principes fondamentaux de la doctrine de Hugues; il nous reste à compléter cette étude par quelques détails que [LXXXIIIA] nous donnerons en parcourant rapidement ses écrits.

Hugues s'était exercé dès sa plus tendre jeunesse à l'art pénible de la composition. Il écrivait au monastère d'Halberstad, selon le témoignage de l'auteur de la Vie de Reinhard son oncle. Mais ces premiers essais n'étaient probablement que des ébauches qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Ce fut à Saint-Victor de Paris qu'il composa les ouvrages que nous possédons: il sont nombreux et variés; ils attestent un esprit élevé, un cœur aimant, une grande habitude de la méditation, une érudition étendue, une piété douce et sensible et une culture littéraire, imparfaite, sans doute, mais remarquable pour son temps. On a même pensé qu'il savait l'hébreu et le grec. Il compara dans ses [LXXXIIIB] commentaires le texte de la Vulgate au texte original des saints livres, probablement d'après les écrits de saint Jérôme ou de quelque autre commentateur ^[89]. Non-seulement il donne l'étymologie grecque d'un grand nombre de mots, selon la coutume de ses contemporains, qui trouvaient dans les glossaires une érudition toute prête; mais, dans un passage de son commentaire sur la Hiérarchie, il corrige la traduction latine de Scot Erigène ^[90].

On peut regarder les ouvrages de Hugues comme le résumé de ses leçons. Il était, en effet, surtout professeur comme le furent tous les hommes remarquables de cette époque. Tantôt il enseignait la grammaire, la philosophie, plus souvent la [LXXXIIIC] théologie; tantôt il faisait aux chanoines de Saint-Victor la conférence du soir, tantôt dans les synodes diocésains il était chargé par son évêque d'adresser la parole au clergé de Paris. De là ces ouvrages de philosophie, de grammaire et de théologie, ces traités ascétiques, ces pieuses explications de la sainte Ecriture. «J'ai abrégé, dit-il dans la préface de ses commentaires sur l'Ecclésiaste, ce que je vous enseignais dernièrement de vive voix sur ce livre de Salomon ^[91].» Et dans la préface de son traité Des sacrements: «On retrouvera dans ce livre les mêmes vérités que j'ai déjà exposées, avec cet avantage qu'elles seront traitées avec plus de soin et de précision que dans mes [LXXXIIID] ouvrages précédents, où je n'avais fait que les effleurer pour en donner une première connaissance à mes élèves ^[92].» Ces témoignages peuvent s'appliquer à la plupart de ses oeuvres. A ce point de vue elles ont un intérêt particulier: outre [LXXXIIVA] leur mérite intrinsèque, elles ont une valeur historique.

Les principales peuvent se diviser en trois classes: les commentaires, les livres ascétiques et les traités théologiques.

Les commentaires étaient fréquents au XII^e siècle. On enseignait ordinairement avant d'écrire, et l'enseignement était presque toujours l'explication ou le développement d'un texte. Enseigner, selon l'expression consacrée, c'était lire. Cette méthode produisit d'heureux résultats; elle contribua souvent au progrès de la science. N'était-elle pas elle-même un véritable progrès sur la compilation des siècles précédents, utiles, sans doute, mais toujours indigestes, et sauvant seulement [LXXXIVB] de l'oubli les noms et les notions des sciences et des arts. Le commentateur cultivait cette terre aride, il la fécondait par son travail; en même temps il développait les forces de son esprit, il augmentait ses connaissances, et il se préparait ainsi à des productions plus utiles et plus sérieuses.

Mais c'était surtout sur la sainte Ecriture que les professeurs les plus illustres aimaient à exercer la subtilité de leur esprit. Abélard, au plus haut point de sa gloire, commentait Ezéchiel, et, si nous en croyons son propre témoignage, ce nouvel enseignement fut si favorablement accueilli de ses disciples, qu'il lui procura une renommée égale à [LXXXIVC] celle qu'il avait acquise dans l'enseignement de la philosophie^[93].

Les commentaires de Hugues contiennent en germe tous ses autres écrits. Tantôt ce ne sont que de petites notes ou des notes explicatives^[94], sans liaison et sans suite, sur des versets isolés. C'est l'éclaircissement d'un passage obscur, la solution d'une objection, plus souvent une réflexion pieuse et mystique; quelquefois ce sont des homélies; ailleurs il procède, selon la méthode scolastique, par questions et par réponses, par division et par subdivision. Il est tour à tour théologien, ascétique, mystique, historien, philosophe et controversiste; il est orateur dans ses homélies sur l'Ecclésiaste, historien dans ses notes sur la Genèse, [LXXXIVD] philosophe dans le même commentaire, lorsqu'il réfute Platon sur l'origine des choses, ou qu'il explique sa physique à l'occasion du récit de la création; il est théologien lorsqu'il combat les opinions de quelques-uns de ses contemporains sur l'origine [LXXXVA] du mal, sur l'existence de deux âmes en nous, ou sur l'optimisme; il est mystique dans ses interprétations allégoriques ou anagogiques du texte sacré. Nous citerons quelques exemples de ce dernier genre qui nous feront mieux connaître le génie de notre Victorin.

Expliquant le passage du second livre des Rois, où David, comme un prince très-sage au milieu de ses conseillers, est comparé au vermisseau qui ronge le bois, il dit: «Le tendre vermisseau perce la dureté du bois: rien de plus doux quand on le touche, rien de plus dur quand il touche lui-même. C'est l'image de l'humilité et de la mansuétude s'unissant à la force^[95].»

Voici comment il explique le premier verset du [LXXXVB] premier psaume: Heureux celui qui n'est point allé à l'assemblée des méchants, qui n'a point fixé son pied dans leurs voies et qui ne s'est point assis dans leur chaire empoisonnée. «L'âme qui s'attache à Dieu demeure dans la patrie; quand elle détourne sa pensée vers les choses terrestres et passagères, elle quitte la patrie et prend le chemin de l'exil. Elle s'en va par la vanité, elle s'arrête par la délectation, elle s'assied par le consentement, et, par le désespoir, elle fixe irrévocablement son séjour sur la terre étrangère^[96].»

Sur le verset suivant: *Sa volonté est dans la loi du Seigneur, et il la médite nuit et jour*, il dit: «Ceux-là ont la loi dans le coeur qui connaissent la vérité; mais ceux qui l'aiment ont le coeur [LXXXVC] dans la loi. Ceux qui ont la loi dans le coeur et non le coeur dans la loi la portent et n'en sont pas portés. C'est pour eux un fardeau et non un appui, parce que la science sans la charité est un poids et non un soutien^[97].» Saint Bernard exprimait la même pensée dans un langage plus gracieux, lorsqu'il comparait la loi connue et aimée aux ailes de l'oiseau; c'est un fardeau, et cependant c'est par elle qu'il s'élève vers les cieux^[98].

Dans les ouvrages du moyen âge, la charité donne quelquefois de la délicatesse au sentiment, inspire l'imagination, supplée même au défaut réel de culture littéraire, et produit spontanément [LXXXVD] et sans apprêt les charmes du langage. Mais le goût est imparfait comme la langue. Il n'y a pas cette conscience réflexe du beau littéraire, insuffisante pour produire, mais qui fait éviter les défauts grossiers. De là ces inégalités qui surprennent et étonnent au premier aspect, ces pages puériles et triviales à côté des passages les plus délicats.

Hugues ne s'est pas toujours préservé de ces défauts. Nous en trouvons un exemple dans deux dialogues, l'un entre la Justice et la Miséricorde, [LXXXVIA] et l'autre entre Dieu et le démon. Il introduit le second à l'occasion de ce verset du XV^e psaume *La part de l'héritage qui m'est échue est belle*. «Tout était de Dieu, dit-il, et tout était à lui. Mais tout était possédé par le démon, parce que le péché l'avait rendu maître du monde.» Une dispute s'engage entre l'un et l'autre. A la fin, ils en viennent à un accommodement. Dieu donne à son ennemi tout ce qu'il verra. Celui-ci élève ses regards: il ne voit que les hauteurs, et il croit qu'il a tout vu. Mais il n'a pas découvert les vallées, les plaines et les montagnes, à cause de l'orgueil qui l'aveugle. C'est alors que Dieu s'écrie: *La part de l'héritage qui m'est échue est belle*^[99]. [LXXXVIB]

Nous devons, toutefois, ajouter que de pareils écarts sont très-rare dans les écrits de notre Victorin. Ces dialogues et ses personnifications allégoriques étaient au reste dans le goût du temps, et ce goût dura jusqu'à l'aurore du siècle de Louis XIV. Quelques-uns ne sont pas sans intérêt, même pour nous, à cause des grandes vérités qu'elles expriment sous une forme populaire. Ces sortes de drames les rendaient plus sensibles à ces peuples enfants. Ils captivaient leur imagination, qui domine à cet âge chez les nations comme chez les individus. Ils gravaient plus facilement dans leurs esprits les sublimes enseignements de la foi.

On a remarqué, avant nous, que les religieux, travaillant surtout à réformer la nature viciée de [LXXXVIC] l'homme, avaient souvent de ses passions et de ses vices une connaissance peu commune, et que la psychologie au moyen âge est presque tout entière dans les livres ascétiques. Hugues n'était pas étranger à cette étude et à ces connaissances. Dans son Septenaire, il analyse les passions principales du coeur humain. Ce petit traité n'est pas sans mérite. Quelquefois, il est vrai, l'écrivain n'est qu'ingénieur; mais plus souvent son regard pénétrant saisit avec justesse la nature des vices qu'il étudie, les rapports qui les unissent et les remèdes qui leur conviennent. Il décrit leur caractère avec originalité et précision. S'il était permis de le comparer à un philosophe de l'antiquité d'un génie plus vaste, d'une [LXXXVID] science plus étendue, au précepteur d'Alexandre, nous dirions que celui-ci a constaté avec plus d'exactitude et de rigueur les effets extérieurs des passions; celui-là en a mieux compris le désordre. Le premier raconte ce qu'il éprouve et ce qu'il voit dans les autres; le second, les regards toujours fixés sur l'ordre divin et sur les relations de l'homme avec Dieu, montre dans tout vice la violation de cet ordre et de ces relations.

«La première corruption de l'amour, dit-il, c'est l'orgueil qui le dénature en le détournant du tout [LXXXVIIA] pour le porter vers ce qui, n'est qu'une partie. Car, tout bien dérive du souverain bien, et il est moins en lui qu'en celui par qui il est. Quiconque se délecte en quelque bien, hors du souverain bien, perd le tout en choisissant méchamment une partie. L'orgueil, en séparant en quelque sorte la partie du tout, enlève à l'âme raisonnable sa beauté. Il est le principe de tout désordre dans le monde moral; il en détruit l'unité, il en bouleverse les lois. C'est pourquoi, tous les autres vices en dérivent comme d'une source commune. Ils en sont les fruits amers et le châtement^[100].

«La jalousie naît de l'orgueil; car elle est la haine du bonheur d'autrui. Celui qui s'aime plus ou à l'égal du souverain bien ne peut aimer les autres; [LXXXVIIIB] leur bonheur même le blesse. Dans l'orgueil il y a amour déréglé de ce que l'on est; dans la jalousie, douleur injuste de ce que les autres sont. La blessure de l'orgueil est d'autant plus funeste que sa malice est moins sentie. Plus il s'introduit avec douceur, plus il pénètre profondément. Au contraire, la blessure de l'envie est douloureuse. C'est pourquoi elle paraît quelquefois mauvaise; elle est non-seulement un vice, mais un vice amer^[101].

«La colère est le trouble irraisonnable de l'âme. Ces trois vices sont opposés à Dieu: l'orgueil le nie, l'envie l'accuse et la colère le chasse. Celui qui cherche sa gloire en lui seul nie tout supérieur; celui qui envie le bien des autres accuse leur bienfaiteur; celui qui reçoit le trouble dans son âme met [LXXXVIIC] en fuite l'amateur de la paix. Ces trois vices blasphèment Dieu. L'orgueil dit: Dieu n'est pas; l'envie et la colère disent: Dieu agit mal^[102].

«Les autres vices capitaux sont les châtements des trois premiers. L'âme s'étant séparée de Dieu et ayant perdu le souverain bien, solitaire et déserte, devient pour elle-même amère et douloureuse. Privée des biens intérieurs, elle est poussée par l'avarice aux biens extérieurs. La tristesse engendre la douleur et l'avarice le labeur^[103].»

Les commentaires que nous venons de parcourir roulent tantôt sur le sens littéral, tantôt sur le sens allégorique; quelquefois Hugues les réunit. Il reconnaît en effet, avec saint Augustin et toute la tradition [LXXXVIID] chrétienne, différentes interprétations du texte sacré. Toute sa doctrine sur cette matière repose encore sur le symbolisme: elle en est une nouvelle application. La loi ancienne est la figure de la loi nouvelle; la loi nouvelle est elle-même la figure de la gloire. Tout ce que Jésus-Christ a fait dans la loi nouvelle, tout ce qui a été figuré de lui dans la loi ancienne est la règle de ce que nous devons faire; car il est le chef, le modèle, le type universel que chacun doit reproduire. La loi ancienne, considérée [LXXXVIIEA] comme figurative de la loi nouvelle, donne le sens allégorique; la loi nouvelle, considérée comme figure de la gloire, donne le sens anagogique; ce qui a été figuré de Jésus-Christ ou accompli par lui donne le sens moral ou tropologique. Hugues cite pour exemple l'histoire de Job. Le sens littéral est celui qui découle de la signification naturelle des mots. Mais les faits rapportés dans cette histoire sont comme des mots nouveaux qui forment un nouveau langage, et ce langage a lui-même une double signification. Job dans l'abondance, honoré des sages et des puissants, présidant à leurs conseils, protégeant et soulageant les faibles et les malheureux; Job dans la misère, abreuvé d'amertume, assis sur son fumier au milieu de ses amis qui calomnient [LXXXVIIIB] son innocence; Job, rétabli dans la splendeur de sa première fortune, est la figure du Fils de Dieu dans ses trois états, de gloire dans le sein de son Père, d'humiliation sur la terre et particulièrement pendant sa passion, de triomphe après sa résurrection et au jour de son ascension. Tel est le sens allégorique. Le même patriarche est la figure de l'homme innocent et heureux, pécheur et malheureux, réhabilité et glorieux. Tel est le sens anagogique. «Il faut les étudier tous, dit Hugues; car le fruit de la sainte Écriture est la science qui nous est donnée par les deux premiers, et la vertu qui nous est enseignée par le troisième^[104].»

Mais le sens mystique repose sur le sens littéral; c'est aussi le premier qui doit fixer notre attention. **[LXXXVIII]** Hugues a composé un chapitre spécial sur son importance et sa nécessité. Il s'élève contre les faux mystiques de son temps qui négligeaient l'étude historique des saints livres, et qui trouvaient plus facile de se livrer à leur imagination, que de chercher patiemment la vérité que Dieu a cachée sous l'écorce des faits. Il cite un exemple curieux de ces explications puéres et ridicules. On se demandait pourquoi le lion dort les yeux ouverts; on répondait que c'est une figure de Jésus-Christ dans sa mort: son humanité dormait, mais sa divinité veillait ^[105].

L'interprétation symbolique de Hugues diffère donc essentiellement de l'interprétation mythique. **[LXXXVIII]** Les mythiques rejettent les faits et détruisent la vérité historique; ils mettent des idées à la place des hommes et la philosophie à la place de l'histoire.

L'explication littérale des premiers versets de la Genèse nous donne une idée des connaissances physiques de notre Victorin.

«Dieu, dit-il, créa d'abord la matière première et avec elle le temps qu'il définit, la succession de la mutabilité. Cette matière remplissait le même espace **[LXXXIXA]** qu'elle occupe maintenant. Elle était informe; non pas qu'elle n'eût pas de forme, mais parce qu'elle était sans beauté. Les cieux, l'air, le feu environnaient la terre, et formaient autour d'elle d'épaisses ténèbres. Le premier jour Dieu sépara le feu des autres éléments. Il produisit ainsi la lumière qui parcourait la même voie que le soleil devait parcourir plus tard. Bède avait cru que le firmament est formé par des eaux condensées et durcies; Hugues rejette ce sentiment. Il pense qu'elles restent suspendues comme des vapeurs et des nuages. Il enseigne que le soleil seul est composé de feu et qu'il n'est qu'une forme plus parfaite de la lumière, comme le Nouveau Testament n'est que l'Ancien perfectionné. Les autres astres ne sont point lumineux **[LXXXIXB]** par eux-mêmes, relucents, non lucent ^[106].»

On a confondu quelquefois l'ascétisme et le mysticisme; c'est à tort. L'ascète se propose la perfection de l'homme par l'exercice des vertus chrétiennes; il est surtout pratique. Le mystique tend au même but, mais par la connaissance et l'amour de la vérité, par la méditation et la contemplation: il est surtout spéculatif. Les règles de saint Benoît, de saint Augustin, de Chrodegand, les institutions de Cassien sont des traités ascétiques; la Hiérarchie de saint Denys, le commentaire du Cantique des cantiques de saint Bernard sont des traités mystiques.

Hugues énonce clairement les principes de son ascétisme dans les *Institutions des novices*; c'est la science, la discipline et la bonté. La science éclaire **[LXXXIXC]** l'intelligence, la discipline règle les moeurs; la bonté est le fruit de l'une et de l'autre, elle-même conduit à la béatitude. Pour lui le principe et le terme de la perfection c'est l'amour intelligent. Il y ramène toutes choses comme à un centre commun. C'est la vertu qu'il médite avec prédilection et qu'il rappelle le plus souvent. Il ne cherche pas seulement à l'inspirer par de froides exclamations; il en scrute la nature afin d'en montrer l'excellence. «L'amour, dit-il, est une source unique qui coule et se divise en deux ruisseaux: l'amour de Dieu, c'est la charité, et l'amour du monde, c'est la cupidité. Entre Dieu et le monde est placé le coeur de l'homme d'où s'échappe la source de l'amour..... **[XCA]** Donc l'amour est l'affection d'un coeur pour un objet à cause d'un motif; il recherche cet objet, c'est le désir; il en jouit, c'est la joie. Par le désir il s'élance, par la joie il se repose. Là est ton bien ou ton mal, ô coeur humain! Car tu n'es bon, si tu es bon; tu n'es mauvais, si tu es mauvais, que parce que tu aimes bien ou mal ce qui est bon. En effet, tout ce qui est, est bon. Mais, quand ce qui est bon est mal aimé, l'objet de l'amour est bon, mais l'aimer mal est mauvais. Donc, ni ce qui aime ni ce qui est aimé n'est mauvais, ni l'amour par lequel on aime; mais aimer mal est tout mal.....

«Pour que l'esprit raisonnable fût capable de jouir d'une si grande béatitude, c'est-à-dire de Dieu, il lui a donné l'amour comme un palais spirituel **[XCB]** pour goûter les douceurs intérieures. Par cet amour il doit éprouver les délices de sa félicité et s'y attacher par un désir infatigable. Ainsi, par l'amour Dieu s'unit à la créature raisonnable, en sorte que, possédant toujours ce qui doit la béatifier, elle le suçât en quelque sorte par l'amour, elle le bût par le désir, elle le possédât par la joie. Sucez, petite abeille, sucez, buvez la suavité inénarrable de votre douceur. Plongez vous dans ses délices, rassasiez votre coeur: elles ne failliront jamais, si vous ne vous en dégoûtez le premier. Attachez-vous, attachez-vous à ce bien. Prenez-le; jouissez. Si votre goût est éternel, votre béatitude sera éternelle comme lui ^[107].» **[XCC]**

Hugues nous a laissé un grand nombre d'ouvrages théologiques qui attestent l'étude profonde qu'il avait faite de nos dogmes. Les théologiens se divisaient alors en deux classes. Les premiers se bornaient à établir la doctrine catholique par l'Écriture sainte et la tradition, ils constataient la foi de l'Église et ils traitaient de

téméraire quiconque portait au delà ses regards et son ambition. Leur méthode fut nommée positive. Les autres, poussés par le besoin qu'éprouve toute intelligence élevée de scruter la vérité, de s'illuminer de ses lumières, et de se rendre compte de sa foi, partaient du point où s'arrêtaient les autres. Les dogmes n'étaient pour eux que les principes d'une nouvelle science qui devait être l'oeuvre du libre [XCIA] exercice de l'activité intellectuelle. Eux seuls méritent le nom de théologiens; leur méthode fut généralement nommée scolastique, quoique le mysticisme appartienne à cette classe. Malheureusement, il se trouva parmi eux des esprits plus ardents que solides, plus curieux que profonds, dévorés d'une activité inquiète, ne cherchant qu'à la satisfaire en l'exerçant, et qu'à exciter les applaudissements par la subtilité et la nouveauté de leurs raisonnements. Au lieu d'étudier patiemment le dogme catholique, d'en déduire les conséquences, d'en pénétrer les mystérieuses profondeurs et d'en découvrir l'harmonie, ils le dénaturaient. C'était renverser les fondements pour élever l'édifice, c'était l'asseoir sur le sable mouvant, c'était remplacer la [XCIB] vérité immuable par des conceptions imaginaires. Ces imprudents dialecticiens faillirent perdre la théologie. Des cris s'élevèrent non-seulement contre eux, mais contre la vraie scolastique, et alors comme aujourd'hui des hommes plus zélés qu'éclairés condamnèrent la science au lieu d'en réprimer les abus. Mais le mouvement était donné. La scolastique triompha par le génie d'Albert le Grand, de saint Thomas et de saint Bonaventure. La science théologique fut définitivement constituée.

Hugues fut le prédécesseur de ces grands hommes. Hildebert du Mans avait, il est vrai, composé avant lui une Somme théologique; mais ce n'était qu'une simple exposition des vérités chrétiennes [XCIC] suivant la méthode positive. Hugues, dans la sienne, ajoute la spéculation, et c'est probablement ce qui le fait regarder par Duboulay et par Mosheim comme le premier auteur de ce genre d'écrit devenu plus tard si commun^[108].

Cependant, comme tous ceux qui entrent les premiers dans une carrière nouvelle, il fut dépassé par ceux qui marchèrent sur ses pas. Sa Somme, très-remarquable pour son époque, est imparfaite, sa classification n'est pas toujours naturelle et en harmonie avec l'ordre réel et ontologique.

Son Traité des sacrements est supérieur. L'ensemble est plus complet et mieux ordonné, quoiqu'il ne soit pas encore sans défaut. Mais n'était-ce pas déjà une grande pensée et une noble entreprise [XCID] que celle de classer en un ordre scientifique toutes les données de la foi chrétienne?

Nous sommes heureux de pouvoir confirmer, par le témoignage d'un théologien moderne aussi respectable par sa vertu que distingué par sa science, nos convictions personnelles.

«Le travail de Hugues, dit M. Laforêt, exerça la plus grande influence sur toutes les sommes de [XCIIA] théologie que le moyen âge vit éclore, et parmi lesquelles celles de Pierre Lombard et de saint Thomas tiennent le premier rang. C'est Hugues qui a inspiré le célèbre Lombard, et celui-ci est devenu à son tour le maître de tous les théologiens^[109]. Dans ses spéculations, toujours solides et souvent très-profondes, il s'appuie d'ordinaire sur les travaux de saint Augustin. C'est cet incomparable docteur qui est son guide; c'est à son école qu'il s'est formé. Il s'est tellement nourri des idées de l'évêque d'Hippone qu'en lisant ses principaux écrits dogmatiques, nous avons été surpris de rencontrer, presque à chaque page des pensées visiblement empruntées à ce Père, quoique Hugues n'en avertisse pas toujours^[110]. [XCII B]

«Hugues demeure à notre avis un théologien du premier ordre. Son Traité des sacrements, surtout, est une mine fort riche pour la science théologique; il renferme une foule d'aperçus très-profonds sur un grand nombre de dogmes; et il serait à désirer que cet ouvrage fût moins oublié des hommes qui font une étude spéciale de la dogmatique. La diction de Hugues est claire, aisée, coulante, et l'on ne rencontre point chez lui cet attirail de divisions, de subdivisions, d'objections et de réponses, qui, sans doute, ont leur utilité, quand on en use modérément, mais qui, trop souvent, dans les écrits des scolastiques, embarrassent le lecteur au lieu de le soulager^[111].»

En souscrivant complètement à ce jugement nous [XCII C] ajouterons toutefois que notre Victorin dans ses petits traités manifeste une prédilection spéciale pour les oppositions et les antithèses. Il était en cela encore imitateur de saint Augustin. Mais ces antithèses ne fatiguent point comme dans Sénèque. Le lecteur s'aperçoit qu'elles ne sont pas de simples jeux d'esprit, mais qu'ils naissent naturellement du besoin d'exprimer avec précision une pensée souvent difficile à saisir. Au reste, cette forme ne lui est pas particulière. Le style antithétique est un des traits caractéristiques des écrivains du moyen âge. Hugues sait à propos en rompre la monotonie et varier son langage. Son imagination féconde lui fournit d'élégantes méthaphores et d'heureuses comparaisons, [XCII D] même dans les matières les plus abstraites. Veut-il prouver que la création ne détruit pas l'immutabilité de Dieu, il dira: le soleil brille; une nuée se forme; elle est illuminée; cependant le rayon n'est pas ailleurs qu'auparavant; la nuée est où elle n'était pas, mais le rayon

n'a pas commencé d'être où la nuée a commencé d'être éclairée. Il en est de même de Dieu: il brillait de toute part [XCIIIA] avant que la créature ne fût, et il demeura toujours le même là où la créature fut faite. Elle n'a donc apporté aucun changement en lui ^[112].

La nature de ces travaux nous fait mieux comprendre encore le caractère de son génie et celui de l'école qu'il dirigeait. Qu'on se reporte en effet au douzième siècle, où l'esprit humain semble s'éveiller d'un long assoupissement, où le désir de la science et la passion de l'étude s'allument dans tous les coeurs, où l'enseignement conduit à la gloire presque à l'égal des armes, où de nombreuses écoles s'élèvent et se combattent. Dans ce premier réveil, la vraie science est difficile à atteindre et les esprits sont impatients. Aussi, la controverse est-elle la voie la plus facile et la plus courte pour parvenir à [XCIIIB] la célébrité. C'est là surtout qu'on fait briller les ressources de son esprit, et qu'on déploie avec orgueil une dialectique subtile et ingénieuse. Quelle gloire lorsqu'on réduit au silence un adversaire illustre! Les scolastiques battent des mains et se pressent plus nombreux et plus ardents autour de la chaire du vainqueur. Les écoles étaient comme des tournois où l'on tient moins de compte de la force personnelle des combattants que de leur adresse et du succès de la lutte. Hugues nous apprend qu'il hésita lui-même s'il ne sacrifierait pas la théologie à la dialectique et le labeur de la composition à celui des controverses publiques. ^[113] Heureusement l'amour de la vraie science triompha.

Il ne se mêla point aux disputes de ses contemporains; [XCIIIC] son caractère, ses goûts, sa méthode même et les principes de sa philosophie l'en éloignèrent. Par un travail plus sérieux et plus patient, il exerça sur son siècle une influence plus utile. Il était sur ce point l'opposé d'Abélard. Celui-ci provoquait les applaudissements et courrait après la célébrité; celui-là cherchait la vérité. L'un s'agitait dans les écoles; mais la souplesse de son esprit et l'éclat de sa parole ne suppléaient qu'imparfaitement à l'imperfection de la science. Plus subtil que profond, plus érudit que savant, il ébranle quelquefois d'une main téméraire les principes mêmes d'une saine philosophie. L'autre, au milieu de la solitude, détermine, d'un regard sûr, les limites et l'objet de la [XCIIID] science: tantôt il s'élève jusqu'à Dieu; il assiste en quelque sorte à ses conseils, et il expose avec netteté le plan général qu'il réalise dans toutes ses oeuvres. Tantôt il pénètre dans le coeur de l'homme, il en dévoile les misères et les grandeurs. Il est plutôt philosophe et théologien que controversiste.

Cependant, il entre quelquefois en lice. Mais, quand il combat il est moins athlète que soldat; il ne cherche point à faire parade de son habileté ou de sa force, mais à défendre la vérité. Il n'est peut-être [XCIIVA] pas une erreur du douzième siècle qu'il n'ait au moins signalée dans ses écrits. Il réfute les hérésies d'Eutychès et de Pélage, renouvelées par Abélard, et celle de Jovinien, reproduite par un auteur inconnu. Il s'élève contre ceux qui enseignaient l'existence de deux âmes en nous, l'une céleste et l'autre terrestre, ou qui prétendaient que les âmes humaines s'engendrent l'une l'autre. Il résout avec une précision remarquable les objections tirées de l'existence du mal moral; il venge la liberté de Dieu et de l'homme contre les optimistes, et sa spiritualité contre ceux qui localisaient l'essence divine. Il écrit contre l'archevêque Jean de Séville, qui prétendait qu'un chrétien peut extérieurement apostasier sa foi et la conserver dans le coeur. [XCIIVB]

Quelques exemples nous donneront une idée de la vigueur de son argumentation.

Dieu est infini; donc il est présent partout. Théodoric, disciple d'Abélard, et, s'il faut en croire ses contemporains, Abélard lui-même, furent effrayés de cette conséquence. Ils n'avaient pas des idées assez pures de la vie divine et de sa spiritualité; ils ne concevaient pas l'immensité sans étendue, et ils la crurent contraire à la simplicité. Dieu est partout, autrement son être serait limité; Dieu n'est pas substantiellement partout, autrement il serait divisible comme l'espace qui le contiendrait. Pour sortir de cette difficulté, ils se représentèrent la substance de Dieu comme un point indivisible occupant une partie indivisible de l'espace, et exerçant [XCIIVC] de ce lieu retiré sa puissance par delà tous les mondes créés. La nature divine était comme un foyer lumineux qui projette au loin ses rayons.

Cette opinion nouvelle et étrange excita de graves controverses. Guillaume de Mortagne, l'un des plus célèbres théologiens de l'époque, écrivit contre ces imprudents dialecticiens qui limitaient et localisaient l'essence même de Dieu. Toutefois, il s'appuie davantage sur la sainte Ecriture que sur les raisonnements philosophiques. Hugues pénètre plus avant dans la question. «Dieu, dit-il, ne peut pas être présent dans ses créatures de telle sorte qu'on dise qu'il est dans un lieu: il est dans ses créatures, non d'une présence locale, mais par lui-même, en [XCIIVD] les gouvernant et en les conservant, sans intermédiaire, de même que l'âme est tout entière dans chaque partie du corps. Si l'âme se retire du corps, il meurt et il tombe en poussière; d'où il est évident qu'elle est la vie du corps. Ainsi, Dieu est par toute son essence dans toute créature en lui donnant l'être. S'il se retirait, la créature rentrerait dans le néant, comme le corps sans l'âme est réduit en

poussière. Comment Dieu gouverne-t-il et conserve-t-il la créature? Comment l'âme gouverne-t-elle [XCVA] et conserve-t-elle le corps? Je l'ignore; je sais seulement que Dieu est essentiellement présent dans toutes les créatures ^[114].»

La conciliation de la liberté de Dieu dans la création du monde, avec sa sagesse, son immutabilité et sa prescience, est un de plus graves problèmes que la philosophie ancienne et moderne ait essayé de résoudre. Dieu est une substance infinie et une activité sans limite. Il est non-seulement intelligent et aimant, il est intelligence et amour. Il possède la perfection de ces facultés et la plénitude de leur exercice. Rien en lui ne se développe; nul germe qui n'ait atteint son complet épanouissement; il est, selon la sublime expression des scolastiques, un acte pur. Cette vie pleine et parfaite dont il jouit, il la [XCVB] manifeste au dehors par la création; mais cette manifestation n'ajoute rien à sa nature, pas un degré d'activité, pas la moindre perfection. Le savant est savant quand il se tait et quand il parle. Sa science n'est pas sa parole. Elle est en lui, elle est lui-même: sa parole ne fait que la révéler. Il en est de même de la vie de Dieu: la création ne l'augmente pas, ne la perfectionne pas: elle la fait connaître. L'acte qui constitue Dieu vivant est essentiellement autre que celui par lequel il manifeste sa vie au dehors. Le premier est intelligent, spontané, mais nécessaire. Le second est intelligent, spontané, mais libre. Nous avons dès lors deux termes différents qui correspondent à deux notions gravées, en caractères [XCVC] ineffaçables, dans notre intelligence, le nécessaire et le contingent. Dieu veut le nécessaire comme tel et le contingent comme tel.

En descendant dans notre propre conscience, nous trouvons une image de ce que nous découvrons en Dieu. Nous voulons notre béatitude; cette volonté est intelligente, spontanée, mais nécessaire. Nous produisons, pour y arriver, tels ou tels actes, et ces actes sont intelligents, spontanés, mais ils sont libres. Non-seulement je puis choisir entre le bien et le mal, ce qui n'est pas de l'essence de la liberté, mais je puis choisir entre tel acte bon et tel autre; en accomplissant l'un, j'ai conscience que je puis accomplir l'autre.

Mais, si la liberté de Dieu, dans la création du [XCVD] monde, est telle, comment comprendre sa prescience et sa sagesse? Comment Dieu a-t-il été libre de créer ce qu'il a prévu de toute éternité devoir créer? comment cette création est-elle libre, si elle lui est imposée par les lois de sa sagesse! et comment est-elle sage, si sa sagesse ne la lui imposait pas.

Hugues expose avec une grande concision l'argumentation des optimistes de son temps. Elle paraît appartenir à Abélard et à son école.

«Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il a fait, et il ne peut mieux faire. En effet, si Dieu peut [XCVIA] faire autre chose qu'il a fait, il peut faire ce qu'il n'a point prévu; et, s'il peut faire ce qu'il n'a point prévu, il peut agir sans prévoyance. Car il a fait tout ce qu'il a prévu devoir faire et il n'a rien fait qu'il n'ait prévu. Si donc sa puissance ne peut pas changer, et faire ce qu'il n'a point prévu; si elle ne peut pas être vaine, et ne pas faire ce qu'il a prévu, il est nécessaire qu'il ait fait tout ce qu'il a prévu, et qu'il ne puisse rien faire de ce qu'il n'a pas prévu. Or, il est certain que tout ce qu'il a fait, il l'a prévu; et que tout ce qu'il a prévu, il l'a fait. Donc, s'il ne peut rien faire sans providence ou prévoyance, il ne peut absolument rien faire autre que ce qu'il a fait.»

«En second lieu Dieu ne peut rien faire de mieux [XCVIB] que ce qu'il a fait; car faire et ne pas faire le mieux, c'est mal faire... ^[115].»

Hugues n'a pas affaibli les preuves de ses adversaires, il les réfute d'abord par un raisonnement général. «Tout ce qui est fait est fini. Donc borner la puissance de Dieu à ce qui est fait, c'est la limiter elle-même.»

Mais, ne peut-il faire autre chose que ce qu'il a fait sans blesser sa providence? Hugues établit ce principe qui résout la difficulté: la prescience n'est pas la cause de la création: le monde n'est pas parce que Dieu l'a prévu; il l'a prévu parce qu'il devait être.

Dieu a-t-il pu faire mieux que ce qu'il a fait? Hugues répond par ce dilemme: l'ensemble des créatures [XCVIC] ne peut être mieux, ou parce qu'il est le souverain bien, ou parce qu'il ne peut recevoir un degré de bonté en dehors de ceux qu'il possède. S'il est le souverain bien, en ce sens qu'il est la bonté absolue, et qu'il ne lui manque rien, il est égal à Dieu. Alors on exagère la bonté de la créature aux dépens du Créateur, ou on déprécie la bonté du Créateur en faveur de la créature. Si au contraire il ne peut être plus parfait parce qu'il est incapable de recevoir un degré de perfection de plus, cette incapacité est elle-même un défaut, et on peut concevoir un monde qui ne l'ait pas ^[116].

Ces extraits, que nous ne voulons pas multiplier davantage, suffisent pour nous faire comprendre [XCVID] que Hugues eût pu, comme bien d'autres, se distinguer, au milieu des controverses qui agitaient les écoles, par la subtilité et la pénétration de son esprit, et par les artifices mêmes de sa dialectique. Nous devons lui savoir gré de s'être livré à une étude plus sérieuse, et d'avoir renoncé à quelques applaudissements pour parvenir à des résultats plus utiles pour la science.

Le prince des philosophes anciens, Platon avait formé la plus brillante école de philosophie dont la Grèce puisse s'enorgueillir; mais ses disciples continuèrent [XCVIIA] mal son enseignement. Aristote, le plus illustre, devint son adversaire, et ne rougit point de se faire son détracteur. Speusippe, qui lui demeura fidèle, ne suivit que d'un pas timide et mal assuré les traces de son maître. Plus d'une fois il dénatura sa doctrine en voulant la défendre. Hugues fut plus heureux, il trouva parmi les scolastiques de Saint-Victor un disciple digne de lui. Il était comme lui étranger à la France; l'Ecosse fut sa patrie, comme lui théologien mystique et dogmatique; comme lui disciple de saint Augustin et de Platon; comme lui se servant de la science pour arriver à l'amour qui est la perfection de la vie; comme lui acceptant les principes de la foi, comme le fondement de la science théologique, mais ne croyant pas qu'elle condamne [XCVIIB] la raison à l'immobilité, et qu'elle lui interdise toute spéculation ^[117]. Il fut avec Hugues le principal représentant de la philosophie platonicienne au XII^e siècle, la gloire de l'école de Saint-Victor et la lumière de ses contemporains. Leurs noms sont inséparables comme leurs écrits. C'est à eux qu'il faut remonter pour trouver le premier anneau de cette chaîne de théologiens illustres qui établirent la science théologique sur des bases si larges et si solides, et qui élevèrent ce magnifique édifice enveloppé quelquefois de tourbillons de poussière, ou même couvert de boue, mais toujours inébranlable au milieu des plus grands orages. C'est là ce qui donne à cette école une importance vraiment historique. Le XII^e siècle prépare le XIII^e. L'école de [XCVIIC] Saint-Victor domine le XII^e, non par l'éclat de ses controverses, mais par un travail patient, commencé [XCVIIIA] et poursuivi au sein de la solitude la plus profonde.

Ce ne fut pas toutefois son unique titre au souvenir et à la reconnaissance des générations futures. Hugues et Richard furent ses plus illustres docteurs au XII^e siècle, mais ils ne furent pas les seuls. Outre Pierre Lombard qui fut recueilli à Saint-Victor à la prière de saint Bernard, Simon Gourdan cite Etienne de Tournay, canoniste distingué, Obi zon, illustre médecin ^[118], l'abbé Achard ^[119], Anglais de naissance, à la fois philosophe, littérateur et théologien; Adam ^[120], également Anglais, grammairien célèbre, habile rhéteur et philosophe subtil, disciple d'Abélard; Arnulphe, frère de [XCVIIIB] Jean, évêque de Séz, qui s'exerça dans la poésie ^[121]; Gautier, dont nous possédons encore deux manuscrits, adversaire véhément de tous les hérétiques de son temps, et, enfin, un grand nombre d'autres qu'il serait trop long d'énumérer.

Nous ne suivrons pas plus loin l'histoire de cette école, dont la dernière illustration fut le poète Santeuil. Nous sommes arrivés au terme que nous nous étions proposé, et nous croyons pouvoir tirer de ce qui précède les conclusions suivantes:

1° Il s'établit au commencement du douzième siècle une école à Saint-Victor de Paris.

2° Cette école représente, à cette époque, dans ses doctrines, la philosophie platonicienne; elle est [XCVIIIC] à la fois mystique et dogmatique.

3° Ce fut dans cette école que se firent les premiers [XCIXA] essais du syncrétisme théologique que nous voyons arriver à son plus haut point de perfection [CA] dans les ouvrages d'Albert le Grand, de saint Thomas et de saint Bonaventure.

Vu et lu, à Paris, en Sorbonne, le 6 mai 1854, par le doyen de la Faculté des lettres de Paris. J.-VICT. LE CLERC.

Vu par le recteur de l'Académie de la Seine. CAYX.

Paris le 24 mai 1854.

Cooperatorum Veritatis Societas

© 2006 Cooperatorum Veritatis Societas quoad hanc editionem iura omnia asservantur.

Litterula per inscriptionem electronicam: [Cooperatorum Veritatis Societas](#)

«Ubi Petrus, ibi Ecclesia, ibi Deus (Ambrosius) ... Amici Veri Ecclesiae Traditionalisti Sunt.» Divus Pius X Papa: «*Notre Charge Apostolique*»