

Patrice SICARD

MYSTIQUES VICTORINES



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2023

www.honorechampion.com

AVANT-PROPOS

Par son titre de *Mystiques victorines*, ce recueil se présente comme le second volet d'un diptyque dont le premier serait notre précédent recueil *Théologies victorines*¹. Une telle présentation, pour offrir à la conception comme à la réception les agréments de la facilité, n'est pourtant pas sans le danger de susciter une pensée binaire avec ses dichotomies.

Ce n'est toutefois pas sans une ouverture qui unit ce premier volet du diptyque au présent second et l'appelle : car une étude sur les «Constructions et architectures dans la pensée théologique du XII^e siècle» y fournissait les bases historico-doctrinales sur lesquelles également se développeront les exposés d'un enseignement spirituel qui verra en ces architectures plus que des méthodes d'exposition, un instrument d'investigation privilégié car accrédité par la Bible. Une autre étude orientait plus fermement encore en cette même direction : arche de Noé et arche d'Alliance illustrent par leur traitement chez deux «théoriciens» de la mystique le rôle majeur de ces architectures bibliques orientant vers l'application d'une herméneutique biblique où les sens scripturaires assurent à l'expérience mystique place et légitimité dans le savoir sacré. Celle-ci enfin trouvera une justification et une explication d'anthropologie spirituelle dans le thème du jardin spirituel, aux si nombreuses et prégnantes composantes. Parmi elles, une doctrine assez élaborée des sens spirituels dont la mise en œuvre explicative et justifiée doctrinalement sera le fonds d'un opuscule auquel sera consacré un long chapitre du présent volume². Ce deuxième volet du diptyque non hétérogène au premier qu'il développe prêchera donc en faveur de l'unité de l'ensemble.

¹ Patrice Sicard, *Théologies victorines. Études d'histoire doctrinale médiévale et contemporaine*, Paris, Parole et silence, «Essai (Collège des Bernardins), 1», 2008.

² Voir ici même nos ch. IV et VI. Les deux études de nos *Théologies victorines* dont il vient d'être question sont respectivement «L'urbanisme de la cité de Dieu. Constructions et architectures dans la pensée théologique du XII^e siècle» (p. 31-55) et «Du *De archa Noe* de Hugues au *De arca Moysi* de Richard de Saint-Victor : action, contemplation et sens scripturaires chez deux théoriciens maquetistes» (p. 57-106).

DES MYSTIQUES RÉELLEMENT «VICTORINES»

Cette unité serait-elle altérée tant par la présence, dans ce recueil, d'un cistercien et de chanoines réguliers sans appartenance directe à Saint-Victor de Paris que parce que n'y auraient, semble-t-il, droit de cité que deux victorins, majeurs certes mais qui laisseraient dans l'ombre une pléiade d'autres auteurs de cette même école ?

Effectivement, si nous parlons de «mystiques victorines», nous n'entendions pas traiter de tous les victorins. L'absence d'article dans le titre, évitant «les mystiques victorines», s'accommodait à notre propos de nous concentrer sur les deux victorins majeurs, Hugues et Richard. Le premier parce qu'il fut, plus que Guillaume de Champeaux fondateur de l'abbaye, le fondateur de l'école de pensée qu'elle fut aussi et à ce titre un des éléments d'une *forma mentis* durable malgré ses avatars. Le second parce qu'il prend rang avec ce qu'on appellera par souci de brièveté ses deux *Benjamins* (le *Maïor* et le *Minor* : soit *De contemplatione* ou *Les Douze Patriarches*) parmi les théoriciens de la mystique. Ce choix pourrait avoir des devanciers et des titres d'accréditation dans la pratique des victorins eux-mêmes, qui, entre leurs auteurs et les «illustrations de la maison» comme ils parlaient au XVII^e siècle, firent dès le début cette distinction des deux grands et ce sont eux que les maîtres universitaires victorins du XIV^e siècle invoquent préférentiellement et sous le patronage intellectuel de qui ils se placent³. Si le témoignage des manuscrits était recevable, il dirait sans ambiguïté le succès durable de nos deux maîtres, sans commune mesure avec celui de leurs confrères⁴. «Des» victorins donc et des «majeurs», non «les» victorins.

³ Ainsi que le révèle l'étude pionnière de Chris Schabel, «*Radices et plantationes theologicae facultatis hic Parisius*. The Biblical *Principia* of Pierre Leduc and Henri le Boulanger and the Victorine Tradition during the Great Schism», in Dominique Poirel, Marcin Jan Janecki, Wanda Bajor, Michal Buraczewski éd., «*Omnium expetendorum prima est sapientia*». *Studies on Victorine Thought and Influence*, Turnhout, Brepols, 2021 («*Bibliotheca victorina*», 29), p. 245-326.

⁴ Suffit à en convaincre un regard sur les trois copieux répertoires des manuscrits des œuvres de Hugues et Richard (Rudolf Goy, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1976, «*Monographien zur Geschichte des Mittelalters*», 14; *id.*, *Die Handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, «*Bibliotheca victorina*», 18, 2005; P. Sicard, «*Iter victorinum*». *La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études*, Turnhout, Brepols, 2016 («*Bibliotheca victorina*», 24). En regard de cette masse, un unique volume nettement plus mince consacré à une vingtaine d'autres auteurs victorins suffira à en recenser toute la production manuscrite. Est certes à recevoir la distinction entre intérêt intrinsèque d'une œuvre fût-elle réduite à un *unicum* (pensons aux destinées de l'œuvre d'un Godefroid de Saint-Victor et plus encore du penseur altis-

Mais pourquoi alors aussi un cistercien ? et pourquoi d'autres chanoines réguliers ?

Deux grandes raisons peuvent être avancées. L'une tient à la personne de Bernard même ou à celle des auteurs canoniaux considérés, Hugues de Fouillois et Jean de Soissons, l'autre relève de ces deux courants des écoles et des « théologies » en ce XII^e siècle.

Les seuls contacts entre Bernard et Hugues, qu'attestent leurs correspondances échangées, leur consultations mutuelles, les rapports des deux maisons de Saint-Victor et de Cîteaux, une commune réticence devant l'école abélardienne ne suffiraient pas à eux seuls à imposer ou seulement justifier l'élargissement de notre matériau au cistercien⁵. De plus de poids sont les emprunts qui vont de Hugues au cistercien : des rencontres verbales s'ajoutant à une proximité de thématiques les rendent très probables, et des datations de part et d'autre assurées emportent la certitude⁶. Ajoutons que Cîteaux, par quelque divination de proximité et signe de rapports continués après la mort de Hugues (1141), a voulu avoir aussi son édition, écho cistercien des quatre volumes que l'abbé Gilduin avait fait confectionner comme édition officielle de l'*opus* du premier maître de Saint-Victor⁷.

sime que fut Achard de Saint-Victor) et au large succès, qui pourrait parfois un temps couronner une médiocrité. Ni Hugues ni Richard ne s'exposent à ce reproche.

⁵ On pourra citer entre maints traits la correspondance théologique entre Bernard et Hugues de Saint-Victor, dont témoigne la longue lettre 77 (voir Bernard de Clairvaux, *Lettres*, tome 2, (Lettres 42-91), éd. Jean Leclercq, Monique Duchet-Suchaux, Henri Rochais, Paris, Cerf, 2001, « Sources chrétiennes », 458, « Œuvres complètes de Bernard de Clairvaux », 3), la *deploratio* et les interventions de Bernard (lettres 158 à 163) au lendemain de l'assassinat du jeune Thomas de Saint-Victor (voir Bernard de Clairvaux, *Lettres*, tome 3, (Lettres 92-163), éd. Jean Leclercq, Henri Rochais, Charles Henri Talbot, Monique et Gaston Duchet-Suchaux, Paris, Cerf, 2012, « Sources chrétiennes », 556, « Œuvres complètes de Bernard de Clairvaux », 4), la lettre de Bernard à l'abbé Gilduin de Saint-Victor (voir *S. Bernardi Opera*, vol VIII, *Epistolae*, éd. Jean Leclercq, Henri Rochais, Rome, Editiones cistercienses, 1977, *Epistola CDX*, p. 391) lui recommandant un jeune étudiant arrivant de Lombardie et le priant de l'accueillir à l'abbaye, de le loger et défrayer : Pierre Lombard.

⁶ De ces rencontres verbales et thématiques, on donnera comme exemple les *Homélies sur le Cantique* XXXI, 3-7, qui vers 1140 usent du *De archa* I, II, 45-62 (de 1126-1127), déjà largement répandu, ou également un peu plus tôt en *Sermon sur le Cantique* VII, 2, 2 (entre 1135-1136) (voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, tome 1 (Sermons 1-15), éd. Jean Leclercq, Henri Rochais, Charles Henri Talbot, Paul Verdeyen, Raffaele Fasseta, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 414, « Œuvres complètes de Bernard de Clairvaux », 10, 1990 ; Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, tome 2 (Sermons 16-32), éd. ID., Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 431, « Œuvres complètes de Bernard de Clairvaux », 11, 1998.

⁷ Sur ces manuscrits de Troyes, du milieu du XII^e siècle, nous renverrons à une étude à paraître sur « Une édition clarevallienne de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor ».

On s'étonnera moins de rencontrer des pages sur un Hugues de Fouillois ou sur Jean, le prieur de Saint-Jean-des-Vignes de Soissons. C'est que nous ne sortons pas ici de l'univers victorin qui ne se réduisait plus à la seule abbaye parisienne que dans les dernières décennies de l'Ancien Régime. Saint-Jean-des-Vignes appartenait à la première Congrégation de Saint-Victor, au sein d'un système fédératif que l'abbé Gilduin avait mis tous ses soins à bâtir, et l'influence de la pensée victorine s'y était exercée jusque dans son regard sur les utilisations des architectures. Quant à Hugues de Fouillois, il est difficile de récuser toute dépendance, puisque, l'identité du nom aidant mais pas seulement, son volumineux *De claustro* fut mis au nombre des œuvres du maître victorin. Les analyses côte à côte de ces auteurs pourront former comme un camaïeu thématique, où les particularités d'une couleur, si elles vont en s'atténuant et se modifiant, par contrecoup avivent et dénoncent la tonalité originelle et aident à en percevoir l'intensité.

Ces raisons, qui sont de poids, se doublent d'une autre considération relative aux modes de pensées, d'enseignement et d'exposition de ces deux mouvances monastique ou canoniale régulière. C'est toucher la question de l'école du cloître, qui leur est commune mais de part et d'autre caractérisée par des particularités qui ne sont pas accidentelles.

SCOLA CLAUSTRALIS : UNE VÉRITABLE ÉCOLE

On a assisté ces dernières décennies à une progressive reconnaissance d'une forme de théologie qui aura été celle des écoles canoniales (épiscopales ou régulières) échappant à la collocation binaire (théologie «monastique» ou théologie «scolastique») où l'historiographie s'est souvent complue par facilité. Admise la réalité d'une théologie canoniale, s'est ensuite posée dans le cas de Saint-Victor la question de la pertinence devant une pléiade d'auteurs et penseurs si divers, de l'appellation d'«école» victorine. On en vint à constater que se vérifient effectivement non seulement des traits qui dénotent une «école» de pensée – référence à un corpus textuel, à une tradition d'interprétation, localisation – mais surtout une manière d'apprendre et d'enseigner, d'accueillir, intégrer, recevoir, transmuter un *traditum*, et dans un propos aux finalités spirituelles. Contenu, attitude et propos sont donc ici en cause.

Parmi des traits caractérisant la théologie des écoles cathédrales ou collégiales d'avec ce qui deviendra la théologie scolastique ou celle de l'Université, on retiendra le propos sapientiel très marqué de la première, son utilisation structurelle des trois dimensions de l'Écriture (largement comprise) ; la place qu'elle fait à la doctrine de la sacramentalité qui y naît

et se constitue moyennant la distinction opérante de *res* et *signa*; la centralité d'une ecclésiologie qui sera en même temps une spiritualité; la particulière sensibilité à l'histoire du salut et à ses âges, elle aussi structurante de l'exposition⁸. Ces thématiques déjà particularisées s'inscrivent dans un monde intellectuel qu'il est plus aisé de suggérer que de définir et qui dans le cas de l'école de Saint-Victor, serait au mieux rendu par l'expression « "l'esprit" victorin »⁹.

Quelques-uns de ces traits pourront se retrouver dans ce qu'on a appelé la théologie monastique et de façon plus déclarée chez les cisterciens contemporains. Mais leur feront défaut l'emploi de techniques d'exposition et d'investigation, telle celle de la *divisio* ou croisement de termes accouplés pour une analyse de leurs rapports ou contenus; plus encore le souci de fonder spéculativement un exposé et de faire la doctrine d'une pratique (comme la distinction des *res* et *signa*, celle des trois ou quatre sens de l'Écriture, celle des âges du salut et de leurs caractéristiques); enfin le recours à des représentations figurées dont l'utilisation va bien au-delà de l'illustration pédagogique d'un enseignement, mais est cet enseignement même à propos duquel les justifications doctrinales, multidirectionnelles, sont données. Si l'histoire du salut est présente (comme chez un Bernard avec sa doctrine du *medius adventus*), elle n'est pas comme dans l'école victorine utilisée pour une investigation des états d'âme contemporains, moins encore commandant une structuration de la *divinitas*¹⁰.

⁸ Gérard Paré, Adrien Brunet, Pierre Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle. Les Écoles et l'Enseignement*, Paris, Vrin, et Ottawa, Institut d'études médiévales, 1933, qu'on pourra compléter par Philippe Delhay, *Enseignement et Morale au XIII^e siècle*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires et Paris, Cerf, 1988, « Vestigia », 1, surtout p. 1-58, « L'organisation scolaire au XII^e siècle ».

⁹ L'expression est de Dominique Poirel, dans « "Apprends tout" : Saint-Victor et le milieu des victorins à Paris, 1108-1330 », in Christian Jacob dir., *Lieux de savoir. Espaces et Communautés*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 303-322, ici p. 314, et qui détaille (p. 314-321) en trois dimensions caractérisantes et de formulation évocatrice : « Une science canoniale », « Une sagesse réflexive », « Universalité et unification ».

¹⁰ Des précisions ou justifications à ces séries de caractéristiques, qu'il ne saurait ici être question d'argumenter, pourront être demandées : quant à l'ecclésiologie de Bernard à rapprocher de celle de Hugues, à Yves Congar, « L'ecclésiologie de s. Bernard », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9, 1953, p. 136-190, repris dans Yves Congar, *Études d'ecclésiologie médiévale*, Londres, Variorum Reprints, 1983, VII; quant à l'histoire du salut dans ces deux mondes cistercien et victorin : Yves Congar, « Ecclesia ab Abel », dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift K. Adam*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1952, p. 79-108; repris dans les mêmes *Études d'ecclésiologie médiévale*, II; ou chez le seul Bernard : Claudio Stercal, *Il « medius adventus »*. *Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux*, Editiones Cistercienses, Rome, « Bibliotheca Cisterciensis », 9, 1992; quant aux échanges épistolaires entre nos deux auteurs, reste fondamental Ludwig OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonde-*

Dans cette théologie canoniale ainsi décrite à grands traits, l'*ordo expositionis* intègre l'*ordo inventionis*, tous deux sont également objet d'un enseignement qui veut découvrir les lois internes de l'économie divine et de ses initiatives. L'avancée pédagogique dans l'intelligence de ses étapes, calquée sur la réalisation des intentions divines et en transmettant les justifications, fait partie de ce qui est enseigné, non comme méthodes ou techniques seulement mais comme contenu. Cette identité partielle du contenu transmis, et cette diversité des transmissions qui nécessairement rejaillit sur le contenu, met en lumière, avec l'intérêt d'une présentation également de la mystique bernardine, les proximités et les irréductibles diversités qui, les unes et les autres, permettent de mieux saisir tant l'une que l'autre, même si l'une plus que l'autre est objet de notre présent intérêt.

ÉCRITURES ET MYSTIQUE : LES SENS DE L'ÉCRITURE ET LES SENS SPIRITUELS

À l'image du diptyque, aurait pu être substituée celle du triptyque, plus en harmonie nous semble-t-il avec la perception que pouvaient avoir les victorins de ce que nous appellerions la mystique. Car il nous a paru qu'elle pouvait être approchée au mieux en la resituant au sein de la discipline des triples ou quadruples sens scripturaires, qui pourra porter quelque lumière sur ces formes de vie spirituelle que les modernes appelleraient, non sans confusions, «mystique», au masculin ou au féminin, «théologie mystique» ou encore «théologie de la mystique».

Nous voudrions présenter, par mode d'avant-propos, et presque sous forme de thèses les vues «systématiques» qui pour nous se sont progressivement faites jour, à mesure que s'additionnaient de notre part les études sur tel ou tel aspect, dans le monde victorin, de cette forme de vie spirituelle. Se superposant, se complétant et sans doute se corrigeant, on l'espère sans trop se contredire, elles peuvent offrir un état, tout provisoire, de retouches d'une charpente d'histoire doctrinale, qui, pour le moment, nous apparaît stabilisée pour l'essentiel.

rer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster, Aschendorff, «Beiträge für die Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 34, 1937, p. 495-548; sur le sens de l'histoire dans la théologie des écoles du XII^e siècle, avec une attention particulière à Saint-Victor, voir Marie-Dominique Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1976², «Études de philosophie médiévale», 45, p. 52-89: «Conscience de l'histoire et théologie». Un *compendium* complet et dense de l'école de Saint-Victor, entendue comme école de pensée, du temps de Hugues, est à demander à Dominique Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, «Initiations au Moyen Âge», Paris, Cerf, 1998.

Présenter l'expérience mystique en fonction des sens scripturaires requiert quelques explications préalables.

En premier lieu, l'Écriture au sens victorin est bien plus large que le corpus des livres bibliques : elle comprend les pères de l'Église et les décrétales des papes, et donc l'ensemble du *traditum*, étant acquis que c'est à cette totalité que s'applique également la remarque fameuse de Grégoire le Grand, que « l'Écriture s'accroît avec ses lecteurs » : entendons que la vie spirituelle de qui a reçu ce *traditum* entre également pour l'accroître en ce dernier. Il faut en dire autant des actes sacramentels ou liturgiques qui de quelque manière s'y originent ou le dispensent et y sont intégrés.

En second lieu les *res, verba et gesta* en font partie. Les *res* auxquelles les architectures spirituelles des victorins accordent une singulière attention (arche de Noé, arche d'alliance, temple de Salomon, Jérusalem céleste), leur sens spirituel que le théologien développe et organise selon les règles de l'investigation de la *divinitas* est vu comme antérieur à leur réalisation *in re*, cette dernière a existé en vue d'une réalisation *in mente et in corde* par la foi, la charité et cette forme d'expérience religieuse particulière qu'est l'expérience mystique. Lors donc que nous parlons ici des sens ou des dimensions de l'Écriture, c'est de la *res* fondamentale et inclusive de tout le mystère chrétien, non de l'écrit qui partiellement le dit, qu'il s'agit.

L'ANAGOGIE MYSTIQUE CUMULATIVE

Plusieurs fois au cours de ces études nous y sommes revenus, en pointant les deux nœuds d'intelligence de cette doctrine, d'importance première pour la théologie de la mystique. Ils concernent l'un l'ordonnance des sens scripturaires, l'autre leurs rapports mutuels.

Le premier regarde la place de la tropologie avant ou après l'allégorie. L'ordonnement le plus traditionnel place la tropologie après l'allégorie. Le second considère que l'on ne passe pas de l'allégorie à la tropologie, mais que, selon la formulation lubacienne, c'est l'allégorie qui passe en tropologie.

En d'autres termes le *mysterium-sacramentum* chrétien (les *res, facta et verba* de l'*historia*) est cru par l'intelligence graciée qui adhère à son contenu (le Christ, l'Église, les sacrements, que scrute l'*allegoria*), et cela même à quoi s'applique l'investigation allégorique, investit par la charité les puissances affectives (ce dont l'investigation sera la tropologie). Il y a donc identité entre le contenu du sens de la foi qu'est l'allégorie et celui du sens de la charité qu'est la tropologie. Là peut se produire comme un

décrochage et se manifester une continuité : les sens spirituels, éveillés ou conférés sous une action divine qui leur donne à la fois d'exister et d'agir, seraient alors, dans l'anagogie mystique, «part supérieure tant de l'allégorie que de la tropologie¹¹», au principe de cette forme d'expérience spirituelle qu'est l'expérience mystique (c'est la part de «décrochage»), qui est l'expérience sous une forme particulière de ce qui est cru et aimé (c'est la part, fondamentale, de permanence).

On serait alors tenté par cette (re)construction dont la cohérence doctrinale nous semble acquise, mais dont la pertinence historique est à vérifier en chaque cas : l'*historia* existe *in re* ; elle a vocation à être intériorisée (*in mente* et *in corde*). Opérés (*historia*) et crus (*allegoria*), les mystères sont appelés, dans le même acte, à investir volonté, puissances affectives et conduite (*tropologia*), et cela-même peut aussi être expérimenté d'une façon spécifique par l'éveil des sens spirituels.

«Passage», «passage immédiat», «glissement», «passage à niveau», «surimpression» sont autant de termes par lesquels on tente de signifier, en même temps qu'une continuité foncière quant au contenu, un décrochement et changement d'ordre opéré par l'entrée dans l'expérience mystique. Par là peut s'éclairer le statut de la mystique dans l'organisme du savoir sacré, être sauvegardée l'unité du *mysterium*, et évitée, par ce qui serait autre chose qu'une esquivé, les oppositions coutumières en ces domaines¹².

¹¹ La formule, acceptée et reprise par Henri de Lubac, est originellement de Denis Lasić, *Hugonis de s. Victore theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum*, Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1956 («Studia Antoniana», 7), p. 369 : «anagoge est quaedam superior pars vel finis tam allegoriae quam tropologiae». Un Bonaventure nous semble dans la ligne victorine ici également quand dans son discours-programme *De reductione artium ad theologiam*, il définit les quatre sens et les caractérise par rapport à leur finalité restauratrice, en terminant sur le dernier sens : «anagogicus, quo docemur qualiter est Deo adhaerendum» (éd. Pierre Michaud-Quentin, *Saint Bonaventure. Les six lumières de la connaissance humaine*, Éditions franciscaines, Paris, 1971, n° 5).

¹² Celle entre autres d'une opposition entre théologie (dogmatique s'entend) et mystique, ou plus encore entre théologie morale et mystique. Ces clivages, monnaie courante dans les années 20 du siècle dernier, ont connu un regain de faveur ces dernières décennies. Elles sont justement pointées par Dominique Poirel en conclusion d'une contribution qui renouvelle la problématique d'ensemble : «l'idéal contre l'institution, l'individuel contre le collectif, le féminin contre le masculin, l'Orient contre l'Occident, l'effusion religieuse contre la raison pragmatique» («Mystique». Histoire d'un mot, histoire d'un malentendu», dans *id.*, *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge?* Turnhout, Brepols, 2021, p. 11-31, ici p. 31). Nous pourrions ajouter à cette énumération de fausses fenêtres, en remplaçant le «et» par le *versus* anglo-saxon : la morale *vs* la mystique ; l'ésotérisme *vs* l'exotérisme ; la théologie *vs* la mystique ; le dogme *vs* la mystique ; spiritualité objective *vs* mystique subjective ; mystique abstraite *vs* mystique affective ; liturgie communautaire *vs* mystique individualiste ; religion close *vs* mystique ouverte. Au vrai, ces dissociations et oppositions altèrent gravement la compréhension de chacun des termes de l'alternative.

«MYSTIQUE», «THÉOLOGIE MYSTIQUE» ET UNE GRAMMAIRE SPÉCULATIVE

Le terme «mystique» connaît un emploi si large et si abusif, que ne justifie pas l'analogie et qui relève à chaque fois d'une équivocité entière, ses fluctuations de sens sont telles qu'il importe de préciser le sens où pour notre part nous l'entendons.

En régime chrétien, la théologie mystique au sens ancien paraît pouvoir être décrite comme une expérience directe, immédiate, passive, reçue, non communicable ni reproductible d'une présence agissante de Dieu. Ces traits sont spécifiques; leur ensemble est requis; chaque élément modifie les autres. Lorsque sur ce matériau, ou théologie mystique au sens ancien, l'intelligence s'exerce dans la mesure où il est exprimé de quelque façon, on aura la théologie de la mystique. Elle comprend dans son orbe l'expression écrite ou autre (et donc ses genres littéraires et leurs règles), les états de conscience que cette présence agissante a déterminés (selon le *modus recipientis*) et principalement le *mysterium*, mais désormais selon les modalités et aspects de ce qui est perçu.

Si le sens du mot mystique et de ses dérivés est fluctuant, voire souvent totalement équivoque, on est aidé à circonscrire les significations que nous recevons ou supposons, ironie souriante de l'histoire doctrinale, en évoquant la grammaire spéculative en faveur au XII^e siècle: masculin, féminin, adjectif, substantif, singulier et pluriel. *Le* mystique a expérimenté; *la* mystique ou *la* théologie mystique est cette expérience; la théologie *de la* mystique en est la science. Sous ces précisions, l'emploi du mot mystique, comme substantif également, tant masculin que féminin, nous paraît légitime. Il serait au mieux et très simplement rendu par cette formule du biographe d'Angèle de Foligno: «Expérience et doctrine de cette expérience¹³».

Sans doute le sont-ils aussi pour cette même problématique qui rebondit derechef, et aggravée, quant à la «question mystique» à Saint-Victor. Faut-il, supposé légitime l'emploi du terme en histoire doctrinale, confesser l'existence d'une mystique victorine, ou plutôt de victorins mystiques, ou encore d'une famille spirituelle plutôt que d'une «école» mystique?

¹³ *Quam experientiam et ipsius experientie doctrinam ipse Deus suos fideles facit probare plenissime*, Angèle de Foligno, *Memoriale*, Prol., éd. Enrico Menestò, *Angela da Foligno, Memoriale. Edizione critica*, Spoleto, «Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina», 35, 2013, p. 3, lignes 7-8.

Nous avons choisi le pluriel dans *Mystiques victorines* pour réserver les nuances ou diversités entre auteurs d'une même famille de pensée. Sans doute encore bien des années seront-elles nécessaires pour répondre de façon argumentée et nuancée aux questions soulevées, en en définissant les termes, au moins par des descriptions approchées. Si des réponses lui peuvent être données, elles pourront trouver une partie de leur matériau dans les thématiques qui émergent des études ici réunies.

RETRACTATIONES ACTUELLES ET FUTURES

Il est toujours délicat, si nul ne doute de l'utilité de l'entreprise, de rééditer des études dont la conception s'étend sur quelque trente ans, souvent pour répondre à des sollicitations extérieures qu'on ne peut toujours décliner, et dont on se demande si elles ne devraient pas être refondues. Deux options peuvent se présenter avec des titres sérieux à être acceptées. Opter pour une reproduction à l'identique, sans autres corrections que typographiques. C'était un choix accrédité par un Bergson, aux multiples éditions, et accueilli par des collections estimables qui en ont fait leur principe (comme *Variorum Reprint*). Plus rarement certains choisissent d'apporter modifications, ajouts, compléments ou retouches, au risque de doubler les références ou d'aboutir à force de remaniements à une autre étude, laquelle parfois serait encore peu d'années après susceptible d'être remise sur le chantier. Les travaux d'un Marie-Dominique Chenu en donnent quelque exemple.

Nous nous sommes donc arrêté à un *mezzo termine* qui tienne surtout compte de la nature des études en cause.

Ainsi aux deux premières études ne furent apportées que des retouches minimales. Leur nature appelait à notre sens cette attitude. Elles se voulaient synthétiques, et pour la première sur Richard, présenter dans le même mouvement sa pensée et l'élaboration de celle-ci, et surtout discerner les rapports génétiques et comme les engendremens doctrinaux entre ses œuvres majeures. Les remanier par place pour y introduire précisions ou approfondissements particuliers, fût-ce *eodem sensu eademque sententia*, n'aurait pu qu'offusquer cette intention première et sa réalisation. Quant à la deuxième étude portant sur la mystique hugonienne, elle tente d'en broser une vue d'ensemble. Dès lors y intervenir à nouveau sur certains panneaux aurait été comme introduire des miniatures dans une fresque.

Les modifications dans les autres contributions, très nombreuses parfois mais qui pourraient être indéfinies, aboutissent donc par la réédi-

tion à fixer un état donné et à stopper un processus de soi évolutif dont des éléments ou l'ensemble pourront à l'avenir être complétés, confirmés ou réfutés, mais par d'autres désormais. Elles seront ainsi tout au plus un témoignage d'un état très imparfait de la recherche dans les premières décennies du XXI^e siècle et dont les thèmes et matériau pourront faire l'objet de *retractationes*.

Les publications d'origine sont mentionnées en note au début de chaque chapitre. Que leurs éditeurs soient remerciés d'avoir autorisé cette reprise en volume. Nous donnons en tête de la bibliographie les abréviations les plus usuellement employées dans ce volume.

*

Ce nous est un doux devoir d'amitié, de piété et de reconnaissance que de dédier ce volume à M. Luc Jocqué. Quarante années d'une collaboration étroite qu'appelaient la co-direction de la collection *Bibliotheca victorina*, l'accompagnement de la collection *Sous la Règle de saint Augustin*, celle enfin des *Opera Hugonis de sancto Victore* au *Corpus christianorum*, nous ont fait bénéficier d'un inappréciable compagnonnage technique et scientifique. Plus important à nos yeux – mais n'en étaient-ils pas potentialisés? – ils se doublaient d'une amitié indéfectiblement fidèle, qui non contente de suggérer des conseils – et avec quelle délicatesse de procédés – ne renonçait pas à se charger effectivement d'une part de leur réalisation dans une œuvre commune. Soin, ponctualité, fiabilité des engagements s'y ajoutaient toujours. Qu'il veuille bien trouver en ce recueil un témoignage inadéquat de ma reconnaissance vraie.