

[paru in Dominique Poirel (éd.), *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et le rayonnement du Moyen Age à l'époque moderne*, Brepols (Bibliotheca victorina), 2010, p. 521-545.]

## Franciscains et victorins.

### Tableau d'une réception

Sylvain PIRON

Jacques Guy Bougerol consacre un chapitre de son *Introduction à saint Bonaventure* à l'examen de la bibliothèque du théologien franciscain, en se fondant sur un relevé exhaustif des citations explicites de ses principales sources<sup>1</sup>. À la différence des cas d'Aristote et d'Augustin, du pseudo-Denys ou de saint Bernard<sup>2</sup>, le dossier des citations d'auteurs victorins n'a pas donné lieu à une étude détaillée publiée à part. Toutefois, ce premier aperçu montre déjà que Richard et, plus encore, Hugues de Saint-Victor, ont été une source d'inspiration majeure pour le docteur séraphique, peut-être davantage que ne le révèlent les seules indications numériques. Comme on le verra plus loin, des pages, peut-être nombreuses, de Bonaventure s'étaient d'allusions implicites à Hugues qui n'apparaissent pas dans les décomptes chiffrés. Il existe en outre un passage célèbre du *De reductione artium ad theologiam* qui expose très explicitement l'importance que revêt le modèle fourni par le premier maître victorin. Le passage est tout sauf anodin. Il s'agit d'exposer les trois objets principaux de la théologie, les styles d'écriture qui y correspondent et les auteurs à privilégier dans chaque domaine. Pour employer des termes qui ne sont pas exactement ceux de Bonaventure, ces parties de la théologie concernent le dogme, la morale et la contemplation. La première est du ressort des docteurs, la deuxième des prédicateurs et la troisième des contemplatifs. Chacune de ces trois branches est associée à un Père de l'Église, respectivement Augustin, Grégoire le Grand et Denys, lesquels ont été suivis par trois maîtres plus récents: Anselme dans le [522] raisonnement, Bernard dans la prédication et Richard dans la contemplation. «Mais Hugues englobe tout cela (*Hugo vero omnia haec*)<sup>3</sup>».

Ce n'est pas un mince privilège qui est réservé au victorin: il occupe une position de surplomb à l'égard de tous les théologiens antérieurs, y compris les Pères, en étant présenté comme l'unité en laquelle se rassemblent les trois voies de la théologie. À ce titre, il semble être véritablement pris comme le modèle du théologien accompli qui ne sépare pas l'analyse argumentée du souci de persuasion et d'édification – ce qui est en effet une caractéristique de la démarche du maître franciscain. Ce passage est en même temps, dans sa forme, un hommage à la méthode victorine. S'il peut sembler typique du goût de Bonaventure pour les distinctions ordonnées, on y retrouve un procédé rédactionnel présent dans de nombreux textes d'Hugues ou de Richard, par exemple dans les chapitres initiaux du *Didascalicon* ou du

<sup>1</sup> J. G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 93-110.

<sup>2</sup> Voir les études à présent réunies dans ID., *Saint Bonaventure: études sur les sources de sa pensée*, Northampton, 1989 (Collected studies, 306).

<sup>3</sup> Bonaventure, *De reductione artium ad theologiam*, dans *Opera omnia*, éd. de Quaracchi, t. V, 1891, p. 321: «Unde tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorium, tertium vero docet Dionysius; Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec.»

*Liber exceptionum*: une distinction ternaire, mise en série pendant plusieurs étapes, dans une forme rhétorique qui est parfois celle que Pascale Bourgain définit comme un «lit de brique<sup>4</sup>». Si l'on s'en tient au style, qui est à la fois forme d'expression et de pensée, il n'est pas injustifié de décrire Bonaventure comme le dernier victorin.

Pour le confirmer, il suffira d'une seconde citation tirée des *Collationes in Hexamaeron*, ultime série de conférences prononcée par le maître et ministre général franciscain devant les maîtres et étudiants de l'université de Paris et tous les résidents du couvent franciscain au printemps 1273. Aux étudiants parisiens qui s'enthousiasmaient alors pour la métaphysique et la noétique d'Aristote, éclairées par leurs commentateurs arabes ou des écrits néoplatoniciens récemment rendus disponibles, Bonaventure renvoie à un programme d'études vieux de plus d'un siècle: «si tu veux connaître plus à fond la façon d'étudier, lis le *Didascalicon* d'Hugues<sup>5</sup>». Il est vrai que le traité propédeutique [523] a continué à être employé au cours du Moyen Âge tardif, mais peut-être davantage en tant que guide en vue d'une instruction personnelle que comme programme des études universitaires. La profondeur de l'attachement de Bonaventure à l'école victorine ne signifie donc pas un simple conservatisme mais un choix délibéré face à la culture universitaire de son temps. Sur certains thèmes, on remarque chez lui un recul de la référence à Aristote, par comparaison avec les maîtres franciscains de la génération précédente<sup>6</sup>. Résistant à la voie de l'acculturation philosophique païenne dans laquelle s'engageaient délibérément Albert le Grand et Thomas d'Aquin, Bonaventure a pris en modèle une démarche qui ne sépare jamais le savoir profane de son inscription dans un horizon théologique.

Dans les pages qui suivent, je voudrais avant tout chercher à identifier le moment où cette référence à Hugues de Saint-Victor a cessé d'être centrale dans la théologie franciscaine du XIII<sup>e</sup> siècle. Prolongeant l'enquête du Père Bougerol, j'emploierai comme outil de repérage un relevé des citations explicites. Sous une forme bien plus sophistiquée, cette technique, connue sous le nom de bibliométrie, est employée de longue date pour observer la constitution de champs disciplinaires; elle sert aussi comme instrument d'analyse en histoire des sciences. Son usage comme outil d'évaluation des productions scientifiques, dans un nombre croissant de disciplines, l'a détourné de son sens en donnant lieu à des effets désastreux. La bibliométrie ne mesure en effet que des modes intellectuelles; lui accorder une valeur normative, en prétendant en faire une mesure de la qualité des travaux scientifiques, ne peut que renforcer les tendances au conformisme et décourager l'innovation<sup>7</sup>. Pour résumer la question posée, ce qui nous intéresse est d'identifier le moment où les victorins sont passés de mode dans l'élaboration de la théologie franciscaine.

Des éléments de réponse sont rassemblés dans le tableau qui suit. Par souci d'homogénéité, j'ai tenu compte de textes qui peuvent être comparés tout au long de la période prise en considération, d'Alexandre de Hales à Duns Scot. Ont été principalement retenus les commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard et les séries de questions disputées. Ce critère a conduit à exclure de l'analyse des penseurs qui se sont exprimés sous d'autres formes, tels que Thomas d'York ou surtout Roger Bacon, qui réprouvait lui-même l'usage excessif des

<sup>4</sup> Voir l'éclairante contribution de Pascale Bourgain au présent volume.

<sup>5</sup> Bonaventure, *Collationes in Hexamaeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, éd. F. DELORME, Quaracchi, 1934 (Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 8), p. 219: «Si vis ad plenum scire studendi modum, lege librum Hugonis *Didascalicon*.» Le reportateur de la version éditée par F. Delorme est plus attentif aux citations d'Hugues que l'auteur de la reportation officielle.

<sup>6</sup> J. ROHMER, «La doctrine de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckham», dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 3, 1928, p. 105-184.

<sup>7</sup> Voir les contributions rassemblées, sous la rubrique «bibliométrie», dans le carnet de recherche *Évaluation de la recherche en sciences humaines et sociales*: <http://evaluation.hypotheses.org>.

*Sentences* dans l'enseignement théologique. Pour des raisons pratiques, seules les œuvres publiées dans des éditions critiques dotées d'un index des sources ont été prises en compte, ce qui explique l'absence d'auteurs aussi importants que Guillaume de Baglione ou Richard de Menneville (Mediavilla). Enfin, étant donné l'orientation de mon interrogation, les auteurs postérieurs à Bonaventure ont été privilégiés, la *Summa fratris Alexandri* fournissant un point de repère suffisant pour la première génération des maîtres franciscains à l'université de Paris qui ont tous, de fait, collaboré à cette entreprise. Une étude approfondie de cette réception constituerait à elle seule la matière d'une thèse de doctorat. Je me contenterai donc, de façon très provisoire, d'insister sur quelques points qui paraissent marquer des inflexions significatives de cette histoire.

Afin de disposer de points de comparaison, j'ai également relevé les citations explicites des deux autres théologiens médiévaux mentionnés par Bonaventure, Anselme de Cantorbéry et Bernard de Clairvaux. Les échantillons dépouillés ont évidemment des tailles variables et des fréquences de citation explicites très inégales. Dans la longue durée, des quatre auteurs considérés, c'est Anselme qui est cité de la façon la plus stable à un niveau élevé. Pour faciliter la lecture du tableau, il a semblé utile de prendre le nombre de ses citations comme point de référence, en observant ainsi comment fluctue par rapport à lui la préférence pour les autres auteurs.

<b>Évolution des citations d'autorités médiévales chez les théologiens franciscains</b>				
Les chiffres en gras sont rapportés à un indice 100 représentant les citations d'Anselme chez chaque auteur.				
	Anselmus	Bernardus	Hugo	Richardus
Alexander Halensis, <i>Glosa in libros Sententiariorum</i> , (1220-1225).	<b>100</b> total: 194 dont I: 58 II: 63 III: 64 IV: 9	<b>54</b> 105 18 45 34 8	<b>27</b> 53 1 6 8 38	<b>27</b> 52 26 8 10 8
Alexander Halensis, <i>Quaestiones disputatae</i> (1220-1236).	<b>100</b> 49	<b>180</b> 88	<b>27</b> 13	<b>8</b> 4
<i>Summa fratris Alexandri</i> , I-III (1235-1245) <sup>8</sup> .	<b>100</b> 501	<b>57</b> 287	<b>69</b> 346	<b>28</b> 142
Bonaventura, <i>Opera omnia</i> <sup>9</sup> .	<b>100</b> 274	<b>168</b> 461	<b>73</b> 201	<b>16</b> 43
Guillelmus de Mara, <i>Scriptum in libros Sententiarum</i> (ca. 1265-1267).	<b>100</b> 113	<b>5</b> 6	<b>80</b> 91	<b>23</b> 26
Iohannes Pecham, <i>Quaestiones</i>	<b>100</b>	<b>10</b>	<b>93</b>	<b>25</b>

<sup>8</sup> Ces chiffres sont ceux que donne V. DOUCET, «Prolegomena in librum III necnon in libros I et II 'Summae fratris Alexandri'», dans *Summa fratris Alexandri*, Quaracchi, t. IV, 1948, p. 91, qui correspondent à des citations explicites.

<sup>9</sup> Je reproduis ici les décomptes globaux de J. G. BOUGEROL.

<i>disputatae</i> (ca. 1269-1271).	41	4	38	10
Matthaeus ab Aquasparta, <i>Quaestiones disputatae</i> (1275-1285).	<b>100</b> 102	<b>19</b> 19	<b>42</b> 42	<b>17</b> 17
Petrus Iohannis Olivi, <i>Summa quaestionum et Scripta apologetica</i> (1275-1285).	<b>100</b> 106	<b>13</b> 14	<b>8</b> 8	<b>5</b> 5
Rogierius Marston, <i>Quodlibeta et Quaestiones disputatae</i> (1282-1284).	<b>100</b> 95	<b>16</b> 15	<b>30</b> 29	<b>37</b> 35
Iohannes Duns Scotus, <i>Lectura, I-III Sent.</i> (ca.1298-1300).	<b>100</b> 75	<b>8</b> 6	<b>5</b> 4	<b>27</b> 20
Iohannes Duns Scotus, <i>Ordinatio, I-II Sent.</i> (ca. 1302-1308).	<b>100</b> 77	<b>0</b> 0	<b>1</b> 1	<b>52</b> 40

[526]

## I. ALEXANDRE DE HALES ET THOMAS DE SAINT-VICTOR

Comme l'avait déjà noté J. G. Bougerol, Alexandre de Hales est à l'origine de l'intérêt constant que démontrent les franciscains du XIII<sup>e</sup> siècle pour saint Anselme et les victorins<sup>10</sup>. Anglais, Alexandre a sans doute joué un rôle dans l'importation à Paris des écrits de l'archevêque de Cantorbéry qui ne semblent jamais avoir été cités avec une telle fréquence par les maîtres des générations précédentes. Mais c'est sans doute à Paris qu'il a connu les œuvres de son compatriote Richard. Maître ès arts avant 1210, régent à la faculté de théologie à partir de 1220, Alexandre n'a rejoint les frères mineurs qu'en 1236. Son entrée dans l'ordre a été l'occasion d'un transfert de sa chaire universitaire dans l'école des mineurs et c'est autour de lui que s'est formée la première école théologique franciscaine.

J. G. Bougerol avance l'hypothèse qu'Alexandre aurait été l'élève puis le successeur du dernier grand maître victorin, Thomas Gallus, appelé de la sorte en Italie en raison de son origine française mais qu'il serait plus juste de nommer Thomas de Saint-Victor. Cette suggestion mérite d'être considérée attentivement<sup>11</sup>. Elle se fonde en premier lieu, plus encore que sur la fréquence des citations, sur la façon dont Hugues et Richard sont désignés par le titre de *magister*<sup>12</sup>. Cet usage inhabituel dénote davantage une relation de filiation intellectuelle qu'une simple familiarité avec leurs écrits. Sans être lui-même chanoine régulier, Alexandre a pu suivre les cours donnés par Thomas dans le cloître de Saint-Victor avant que ce dernier soit appelé comme [527] membre puis premier abbé de la nouvelle fondation de Verceil<sup>13</sup>. La date du départ de Thomas, en 1219, coïncide avec l'accession à la maîtrise d'Alexandre et le début de sa régence qui est habituellement fixé en 1220. Dans

<sup>10</sup> Le relevé des citations d'autorités présenté par A. HOROWSKI, *La Visio Dei come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales*, Rome, 2005, p. 16, correspond aux totalisations des entrées d'index, qui comprennent un certain nombre de citations implicites signalées en note. Les chiffres que j'avance, ici comme ailleurs, correspondent aux seules mentions et citations explicites des autorités dans le corps du texte.

<sup>11</sup> Dans sa contribution au présent volume, Jacques Verger écarte cette hypothèse.

<sup>12</sup> Hugues et Richard sont appelés *magister* respectivement 25 et 27 fois, soit dans plus de la moitié des citations de chacun.

<sup>13</sup> G. THÉRY, «Thomas Gallus, aperçu biographique», dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 12, 1939, p. 141-208, voir p. 163: «Sicut ante annos XX diligenter tractavi in claustro S. Victoris Parisiensis super principium Isaie VI». Sur la fondation de l'abbaye de Verceil, voir ci-dessus l'article de Martina Schilling, p. 475-491.

l'hypothèse où Alexandre aurait été le successeur de Thomas, la chaire de l'abbaye de Saint-Victor serait alors passée à un maître séculier, faute de maître en théologie capable de l'occuper parmi les chanoines réguliers. En cette période de formation des institutions universitaires, Alexandre aurait ainsi fait tomber dans le lot commun la chaire de Thomas de Saint-Victor. En janvier 1237, lorsque Grégoire IX attribua une nouvelle chaire de théologie à Saint-Victor, quelques mois après l'entrée d'Alexandre chez les frères mineurs et le transfert de sa chaire dans leur école, le pape aurait donc été justifié à parler d'un enseignement suspendu depuis un certain temps dans le cloître de l'abbaye<sup>14</sup>. En l'absence d'éléments positifs, l'hypothèse du Père Bougerol repose sur cette double coïncidence de date, qui concorde avec des traces de continuité intellectuelle.

L'usage des «maîtres» victorins est plus marqué dans la Glose sur les livres des *Sentences*, qui date du début de l'enseignement d'Alexandre, que dans ses questions disputées dont la datation est plus incertaine. La répartition des citations selon les livres fournit une bonne image de ce que seront les utilisations ultérieures des deux auteurs. Le recours à Richard, essentiellement pour le *De Trinitate*, est privilégié dans le premier livre, sur les questions trinitaires, et accessoirement dans le troisième livre à propos de l'Incarnation, tandis qu'Hugues, dans son *De sacramentis*, parfois cité comme *Summa sententiarum*<sup>15</sup>, est pris comme guide dans le quatrième livre, à propos des sacrements. Les chiffres fournis dans le tableau pour les *Quaestiones* devraient être corrigés pour tenir compte des cas où des formulations du *De Trinitate* de Richard sont attribuées par accident à Augustin (le cas se répète, dans des proportions variables, chez la plupart des auteurs étudiés ici). En outre, plusieurs ouvrages ou opuscules de Richard, tels le *De statu interioris hominis*, le *De potestate ligandi et solvendi*, le *De spiritu blasphemiae* ou le *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* sont cités [528] sous le nom d'Hugues<sup>16</sup>. Ce sont en tout dix citations supplémentaires dans les *Quaestiones* et cinq dans la *Glosa* qu'il faut rendre à Richard. Pour un auteur décédé depuis à peine un demi-siècle, il est invoqué comme autorité avec une fréquence tout à fait remarquable.

Après son installation à Verceil, Thomas de Saint-Victor a eu d'autres rapports avec un franciscain de première importance: Antoine de Padoue, auquel il rend hommage dans son *Extractio in Hierarchiam ecclesiasticam*. Ce passage, repris par différents auteurs, est l'unique source autour de laquelle les rédacteurs successifs des vies d'Antoine ont brodé<sup>17</sup>. On sait maintenant que ce dernier avait été formé, à Lisbonne et surtout à Coïmbra, chez des chanoines réguliers qui lisaient les auteurs victorins, et dont certains avaient peut-être même étudié à Paris avec Thomas<sup>18</sup>. Selon la suggestion de Jean Châtillon, l'instruction fournie par Thomas en matière de «théologie mystique» lors du séjour d'Antoine à Verceil ne concernerait pas le pseudo-Denys, mais plutôt des opuscules de Richard de Saint-Victor dont des traces apparaissent dans les sermons les plus tardifs d'Antoine, sans doute postérieurs à cette rencontre<sup>19</sup>. La date de cet enseignement n'est pas certaine, mais il n'est pas impossible

<sup>14</sup> Voir l'analyse de cette bulle dans l'article de J. Verger.

<sup>15</sup> Comme le signale V. DOUCET, «Prolegomena», p. 91, les allégations des *Sententiae* ou de la *Summa Sententiarum* attribuées à Hugues correspondent à des passages authentiquement hugoniens.

<sup>16</sup> Ces trois derniers textes sont publiés dans Richard de Saint-Victor, *Opuscules théologiques*, éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1967. Alexandre connaît également le *Beniamin maior* et le *Beniamin minor*, le *De differentia peccati mortalis et venialis* et le *De iudiciaria potestate*. D'Hugues, il connaît notamment les traités *De amore sponsi* et *De sapientia animae Christi* et les commentaires sur l'Écclésiaste et la *Hierarchie céleste*.

<sup>17</sup> Voir par exemple F. DELORME, «Un texte de P. Olivi sur S. Antoine et l'abbé de Verceil», dans *Studi francescani*, t. 29, 1932, p. 502-505.

<sup>18</sup> J. CHÂTILLON, «Saint Antoine de Padoue et les Victorins», dans *Il Santo*, t. 22, 1982 = *Le fonti e la Teologia dei Sermoni antoniani*, éd. A. POPPI, p. 171-202, voir p. 172-176 = ID., *Le mouvement canonial au Moyen Age. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, éd. P. SICARD, Paris – Turnhout, 1992 (Bibliotheca Victorina, 3), p. 255-292.

<sup>19</sup> *Ibid.*, voir p. 189-192 = 276-281.

qu'elle soit contemporaine de la tentative de fonder, en 1228, une université à Verceil, en attirant en Piémont les maîtres et étudiants de Padoue. La présence de Thomas de Saint-Victor aurait été une raison majeure de fonder autour de lui, pour la première fois en Italie, une université dotée d'une chaire de théologie<sup>20</sup>. Il se pourrait donc que ce soit dans ce cadre éphémère qu'Antoine ait suivi des cours donnés par Thomas. En [529] dépit de la canonisation rapide d'Antoine et de l'importance du culte qui lui a été rendu, son œuvre n'a guère pesé dans la formation de la théologie franciscaine, dont le centre de gravité a bien été l'école parisienne.

## II. LES ÉLÈVES DE BONAVENTURE

Les tendances présentes dès la *Glosa* d'Alexandre de Hales se retrouvent dans la *Somme de théologie*, initiée par le maître et ses élèves et poursuivie après son décès. Un même dessin d'ensemble apparaît dans l'ensemble des œuvres de Bonaventure. La prépondérance de saint Bernard, chez ce dernier et dans les *Questions disputées* d'Alexandre, tient peut-être aux thèmes abordés<sup>21</sup>. Pour Bonaventure, cette affinité est sans doute également liée à la fonction privilégiée de prédicateur attribuée à saint Bernard. La fréquence de ses citations s'affaïsse irrémédiablement dès la première génération des successeurs de Bonaventure<sup>22</sup>. De ce point de vue, une première rupture s'accuse, qui est d'ordre stylistique plus que doctrinal. Désormais, pour les théologiens franciscains, le cistercien n'est plus une source d'inspiration générale et ne sert de référence que sur certains thèmes spécifiques. Sa présence est en outre inversement proportionnelle au degré d'élaboration littéraire des travaux concernés. En revanche, la présence des victorins se maintient encore pendant quelques décennies à un niveau élevé. Mieux encore, la référence à Hugues est en progression et atteint, en termes relatifs, des sommets chez Guillaume de la Mare et Jean Pecham et demeure relativement importante chez Matthieu d'Aquasparta et Roger Marston. [530]

Le *Commentaire des Sentences* de Guillaume de la Mare date du milieu des années 1260<sup>23</sup>. Ce texte, très peu rédigé, prend comme fil conducteur le commentaire de Bonaventure, décrit comme *scriptum*, bien que la prise en compte des commentaires de Thomas d'Aquin et de Pierre de Tarentaise y soit aussi perceptible<sup>24</sup>. Federica Caldera a montré que Guillaume

<sup>20</sup> Voir plus haut l'article de Martina Schilling. De façon très inhabituelle, les statuts prévoyaient la présence d'une chaire de théologie, voir T. VALLAURI, *Storia delle università degli studi del Piemonte*, I, Turin, 1845, p. 215-221.

<sup>21</sup> Le rapport entre les citations explicites chez Bonaventure d'Anselme, de Bernard, d'Hugues et de Richard est très proche de celui qu'on trouve chez Thomas d'Aquin: respectivement 332, 547, 173 et 66, voir D. POIREL, «Dominicains et victorins à Paris dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle», dans *Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, dir. S. LUSIGNAN et M. PAULMIER-FOUCART, Grâne, 1997 (Rencontres à Royaumont), p. 169-187, en part. p. 178. En prenant Anselme comme référence, on obtient 165 pour Bernard, 52 pour Hugues et 20 pour Richard.

<sup>22</sup> Je parle ici des élèves de Bonaventure en un sens très large, qui va bien au-delà du cercle de ses élèves immédiats lors de sa régence à l'université parisienne, de façon à désigner des théologiens franciscains pour qui son *Commentaire des Sentences* a servi de référence centrale.

<sup>23</sup> La date proposée par Palémon Glorieux d'une régence de Guillaume en 1274-1275 se fonde sur la supposition erronée que tous les sermons universitaires du recueil *Oxford, Merton College*, 237 datent de cette année. Cette date est encore retenue par Hans Kraml, éditeur du commentaire des *Sentences* de Guillaume. La convergence d'autres indications incite à placer la régence de Guillaume de la Mare vers 1265. Son commentaire des *Sentences* ne connaît pas la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin. Voir L. J. BATAILLON, «Guillaume de la Mare. Note sur sa régence parisienne et sa prédication», dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 98, 2005, p. 367-422 (voir p. 368-374).

<sup>24</sup> F. CALDERA, «Guglielmo de la Mare tra Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia: dipendenze testuali e originalità del commento alle Sentenze», dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 98, 2005, p. 465-508.

connaissait et utilisait les commentaires d'Averroès<sup>25</sup>. Toutefois, cette référence tient une part bien moins déterminante que des sources plus traditionnelles. Hugues n'est pas seulement invoqué pour mémoire dans les arguments initiaux. Il est le plus souvent présenté comme source d'inspiration de la réponse apportée par Guillaume, y compris sur des thèmes pour lesquels Bonaventure n'en faisait pas usage. Ainsi, dans les questions initiales du premier livre concernant le sujet de la théologie et du livre des *Sentences*, on relève une série de citations du *Didascalicon* et du *De sacramentis*<sup>26</sup>. Indéniablement, le franciscain anglais a suivi les conseils de Bonaventure et est allé puiser, de première main, chez les victorins.

Les questions disputées de Gauthier de Bruges (ca. 1267-1269) n'offrent pas une matière assez étoffée pour apporter des indications numériques significatives. À défaut de quantité, on remarque la variété des emprunts à Hugues qui portent, outre le *De sacramentis*, sur le commentaire à la *Hiérarchie céleste*, le *De arrha animae* et un *Liber de obedientia* qui correspond à l'exposition de la Règle de saint Augustin souvent attribuée à Hugues<sup>27</sup>. Dans la même génération, il [531] faut enfin considérer Jean Pecham. Son commentaire des *Sentences*, encore inédit et conservé uniquement pour le premier livre, suit étroitement celui de son maître Guillaume de la Mare<sup>28</sup>. Ses questions disputées démontrent encore un recours fréquent à Hugues sur de nombreux sujets<sup>29</sup>.

Le cas de Matthieu d'Aquasparta est également très éclairant. Si le niveau de citation d'Hugues est légèrement moins élevé que chez les maîtres de la décennie précédente, il reste encore important et témoigne d'une lecture effective des victorins dont Mathieu possédait plusieurs ouvrages dans sa riche bibliothèque personnelle<sup>30</sup>. Maître en théologie sur la chaire parisienne en 1277, il a été aux premières loges de la condamnation des maîtres ès arts parisiens prononcée par l'évêque Tempier. L'un des thèmes les plus controversés, sur lequel l'évêque passa outre les réticences des théologiens<sup>31</sup>, concerne la localisation des anges. Dans trois articles du syllabus, dont certains ont visiblement été ajoutés au dernier moment en fin de liste, l'évêque interdisait d'affirmer que les anges n'étaient présents en un lieu que du fait de leur activité, mais s'y trouvaient par leur essence même<sup>32</sup>. Dans une question disputée de

<sup>25</sup> F. CALDERA, «La source inattendue d'un neo-augustinien: Averroès dans le Commentaire sur les *Sentences* de Guillaume de la Mare», dans *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, éd. J.-B. BRENET, Turnhout, 2007 (Textes et études du Moyen Âge, 40), p. 275-297.

<sup>26</sup> Guillelmus de la Mare, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, éd. H. KRAML, Munich, 1989, p. 15-17, 22-24, 27, 36.

<sup>27</sup> Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, éd. E. LONGPRÉ, Louvain, 1928 (Les philosophes belges, 10), p. 11, 80, 148, 149, 153. Jean Châtillon a montré que ce texte, édité parmi les œuvres du Victorin (*PL*, t. 176, col. 881-924), pourrait être du chanoine régulier Letbert de Saint-Ruf. J. CHÂTILLON, «Un commentaire anonyme de la Règle de saint Augustin», dans *Le codex Guta-Sintram. Manuscrit 37 de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg*, éd. B. WEIS, Lucerne – Strasbourg, 1983, p. 180-191 = J. CHÂTILLON, *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, éd. P. SICARD, Paris – Turnhout, 1992 (Bibliotheca Victorina, 3), p. 163-200.

<sup>28</sup> Florence, *Bibl. Naz. Centrale*, Conv. sopp. G. 4. 854.

<sup>29</sup> Jean Pecham, *Quaestiones disputatae*, éd. G. J. ETZKORN, H. SPETTMANN, L. OLIGER, Grottaferrata, 2002 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 28).

<sup>30</sup> E. MENESTÒ, «La biblioteca di Matteo d'Acquasparta», dans *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico*, Spolète, 1993, p. 257-289. D'après cet inventaire, Matthieu possédait le *De sacramentis* d'Hugues (actuel ms. *Assise, Bibl. Com.*, 98 qui contient également le *De Trinitate* de Richard) et deux exemplaires du *De statu interioris hominis*, accompagné d'autres opuscules de Richard. Le même texte est décrit respectivement comme *De mistico sompno Nabuchodonosor* et *De habitu interioris hominis*.

<sup>31</sup> Voir les remarques de R. WIELOCKX à propos des témoignages de Gilles de Rome et Henri de Gand sur ce point, dans *Aegidius Romanus, Apologia*, Florence (*Opera omnia* t. III/1), 1985, p. 102-103.

<sup>32</sup> D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris (Sic et non), 1999, art. 204, 218 et 219. Le débat a fait l'objet de plusieurs articles récents dans *Angels in medieval philosophical inquiry. Their function and significance*, éd. I. IRIBARREN – M. LENZ, Aldershot, 2008 (Ashgate studies in medieval philosophy): R. CROSS, «The condemnations of 1277 and Henry of Ghent on angelic location», p. 73-88; T. SUAREZ-NANI, «Angels, space and place: the location

l'année universitaire 1277-1278 qui aborde explicitement ce thème, Matthieu se demande pour quelle raison les anges, placés dans le [532] ciel empyrée où nulle opération n'est possible, sont néanmoins dans un lieu. La raison en est, d'une part, que les substances spirituelles sont des parties du monde qui sont liées les unes aux autres par des rapports de présence, proximité et distance; d'autre part, du fait de leur nature créée, les substances doivent avoir une mesure et des limites qui ne peuvent être que corporelles<sup>33</sup>.

Ces explications s'inspirent directement du commentaire de Bonaventure sur le même passage des *Sentences*. C'est chez lui qu'apparaît l'idée de l'univers comme contenant, au sein duquel les anges doivent être situés pour avoir entre eux des relations ordonnées. Ce contenant doit être d'ordre corporel, en raison de la limitation des esprits créés qui se distinguent ainsi de l'immensité divine en étant assignés à des lieux matériels<sup>34</sup>. Dans sa réponse, Matthieu synthétise et reformule ce passage relativement allusif de Bonaventure. Il lui ajoute surtout une longue citation du *De sacramentis* d'Hugues qui constituait probablement une source implicite de Bonaventure. Son argument central est que l'esprit créé doit être localisé car il ne saurait être partout à la fois. Bien qu'il soit dépourvu de dimensions spatiales, il est d'une certaine façon englobé (*concluditur*) dans un lieu<sup>35</sup>. Ce mode d'inscription locale des anges est ce que Matthieu appelle une «définition présenteielle<sup>36</sup>». L'exemple est assez révélateur de la fonction que pouvait remplir Hugues chez les élèves de Bonaventure. On va voir dans [533] un instant qu'une autre voie était disponible chez les franciscains de la même génération.

### III. OLIVI, OU L'ABANDON D'HUGUES

Comme le montre sans ambiguïté le tableau d'ensemble, l'auteur chez qui se marque un décrochage très net des citations d'Hugues de Saint-Victor est Pierre de Jean Olivi. Les textes considérés sont pour l'essentiel des questions disputées produites à Narbonne et Montpellier à la fin des années 1270, exactement contemporaines de l'enseignement de Matthieu d'Aquasparta à Paris, Bologne et Rome. Un examen détaillé de ces rares références permet de formuler un diagnostic encore plus saisissant, puisque la majeure partie des allusions à Hugues sont l'occasion d'énoncer des critiques contre le maître victorin. La seule exception est une distinction ternaire provenant du *De sacramentis*, 10, 1, concernant le triple œil de la

---

of separate substances according to John Duns Scotus», p. 89-111; H. WELS, «Late medieval debates on the location of angels after the condemnation of 1277», p. 113-127.

<sup>33</sup> Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, éd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1959 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 18), p. 31: «Ratio enim applicationis qua substantia spiritualis, licet a loco non dependeat, loco tamen se praesentem exhibet, est ordo et habitudo et connexio mundi et partium eius. Quia enim substantia spiritualis est pars mundi, ut dictum est; partes autem mundi, sicut habent ad invicem distinctionem, ita habent connexionem secundum praesentialitatem, propinquitatem et distantiam, ideo substantiae spirituales, corporibus et locis corporalibus sunt praesentes secundum dispositionem divinae providentiae omnia connectentis et ordinantis.»

<sup>34</sup> Bonaventure, *Commentarium in secundum librum Sententiarum*, dans *Opera omnia*, éd. de Quaracchi, t. II, 1885, p. 76-77: «Ratio autem quare angeli continentur loco sive aliquo ambiente, est ordinatio partium universi. Si enim non haberent aliquid continens, non esset eorum existentia ordinata ad invicem, nec haberet ordinem unus ad alterum; hoc autem non decet universum nec summum opificem. [...] Et sic patet ratio duplex quare data est corpori potentia locandi spiritum et spiritum contineri a corpore. Hoc enim exigebat ordo universi tum propter limitationem spiritus creati, tum quia in solo corpore distinctio est secundum hic et ibi.»

<sup>35</sup> Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, III, 18, PL 176, col. 224BC.

<sup>36</sup> Matthieu d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata*, p. 32: «Quemadmodum autem spiritualis substantia non est in loco per circumscriptionem et commensurationem, sed per quamdam ut ita dicamus praesentialem definitionem [...]»

chair, de la raison et de la contemplation, transmis par Bonaventure et repris comme un lieu commun par les auteurs franciscains ultérieurs<sup>37</sup>. Cet exemple suggère que le frère languedocien n'a pas procédé à une lecture de première main du *De sacramentis*, mais qu'il se contente de reprendre des citations d'Hugues couramment employées par ses maîtres et confrères qu'il a fréquentés durant son long séjour au couvent parisien (v. 1266-1274). Il le fait, le plus souvent, pour rejeter une autorité désormais ressentie comme inadéquate aux nouveaux termes des débats philosophiques et théologiques.

Une première critique apparaît dans une question relativement précoce (v. 1275) sur la création et la conservation. Parmi les arguments favorables à une distinction forte entre ces actions divines, la seule autorité citée est une distinction attribuée à Hugues, entre l'œuvre de création (*opus creationis*) et l'œuvre de gouvernement (*opus gubernationis*), provenant du *Dialogus de sacramentis legis naturalis et [534] scriptae*<sup>38</sup>. Pour Olivi, qui ramène la notion de gouvernement à celle de conservation du monde, il n'y a pas de distinction d'espèce entre ces deux actions divines mais seulement une distinction en nombre: la conservation n'est autre chose que la répétition de la création<sup>39</sup>. Répondant aux accusations de son rival, Arnaud Gaillard, qui le dénonça sur ce point en 1282, Olivi répondit en affirmant n'avoir fait que suivre les positions d'Augustin, Bonaventure et Thomas d'Aquin; c'est en réalité de ce dernier qu'il est le plus proche<sup>40</sup>. Une autre critique est moins originale puisqu'il s'agit de noter qu'au sujet de la conversion de la nourriture en chair humaine, dans la question dite de la «vérité de la nature humaine», l'opinion d'Hugues et de Pierre Lombard est communément rejetée par les auteurs modernes<sup>41</sup>. Dans un autre contexte, l'explication hugonienne de la mortalité humaine par la nécessité du péché est également rejetée<sup>42</sup>.

Mais la critique la plus significative porte sur un thème qui tient une place majeure dans le dispositif théorique olivien. Dans le *De sacramentis*, Hugues explique pour quelle raison les anges n'ont pu pécher dès le premier instant de leur création: le vouloir est un mouvement successif qui ne peut avoir lieu dans l'instant et se déploie dans la durée. Le vouloir de l'ange au premier instant ne pouvait porter que [535] sur une alternative qui s'offrait à lui dans un instant ultérieur<sup>43</sup>. C'est un argument que cite favorablement Guillaume de la Mare, qui en

<sup>37</sup> Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. JANSEN, Quaracchi, 1922-1926 (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 4-6), t. 1, p. 671. Ce passage, cité par Bonaventure dans le *Breviloquium*, II, 12 (*Opera omnia*, t. V) p. 230, est repris par Guillaume de la Mare, *Scriptum in primum librum*, p. 404, Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de gratia*, éd. V. DOUCET, Quaracchi, 1935 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 11), p. 121, Gonzalve d'Espagne, *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, éd. L. AMOROS, Quaracchi, 1935 (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 9), p. 424.

<sup>38</sup> Je remercie Dominique Poirel pour cette précision. Ce texte, relativement peu diffusé (32 manuscrits recensés par Rudolf Goy contre 224 pour le *De sacramentis christianae fidei*) n'est probablement pas cité de première main, mais sans doute à travers l'usage qu'à dû en faire un enseignant franciscain.

<sup>39</sup> Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones*, t. 1, p. 208-209: «[...] opus gubernationis, si sumatur pro opere conservationis, potest dici aliud ab opere creationis, secundum quod creari dicit nunc primo esse tantum et non absolute et simpliciter esse et fieri a Deo, non tamen opus aliud in specie, sed quasi numero; conservatio enim dicit reiterationem seu secundam factionem ipsius rei, creatio vero inchoationem eius seu primam factionem.»

<sup>40</sup> Voir Pierre de Jean Olivi, *Epistola ad fratrem R.*, éd. S. PIRON, C. KILMER, E. MARMURSZTEJN, dans *Archivum historicum franciscanum*, t. 91, 1998, p. 52. Voir l'introduction, *ibid.*, p. 37-41, au sujet des rapports entre Arnaud Gaillard et Olivi. Comparer avec Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, qu. 104, art. 1, ad 4<sup>um</sup>.

<sup>41</sup> Olivi, *Quaestiones*, t. 2, p. 209: «Omissis opinionibus Hugonis et Magistri, quod nutrimentum convertitur in speciem carnis. Et in hoc omnes moderni consentiunt ...». Une réfutation de cette position est néanmoins offerte plus loin, p. 226. Sur cette problématique, voir A. BOUREAU, «Hérédité, erreurs et vérité de la nature humaine (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)», dans M. VAN DER LUGT, Ch. DE MIRAMON, *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques*, Florence, 2008 (Micrologus' Library, 27), p. 67-81.

<sup>42</sup> Olivi, *Quaestiones*, t. 3, p. 283: «Alii dicunt, upote Hugo, *De sacramentis*, quod ex necessitate moriendi quae per peccatum inflicta est homini est tanta necessitas concupiscendi». Cette opinion est rejetée p. 285.

<sup>43</sup> Les passages cités par Olivi et soumis à sa critique (*Quaestiones*, t. 1, p. 705 et t. 2, p. 348 et 399) proviennent du *De sacramentis*, I, v, 21, 22 et 26.

trouve une confirmation chez Aristote<sup>44</sup>. Au contraire, pour Olivi, une telle successivité remet en cause la liberté de la volonté dont le propre est de porter, dans l'instant, sur des possibilités opposées. Ce thème constitue l'une de ses plus importantes innovations philosophiques qui a largement été reprise par Duns Scot et d'autres<sup>45</sup>. La réponse d'Olivi à la question théologique de la peccabilité de l'ange dans le premier instant repose sur un argument théologique, et non pas philosophique. Pour ne pas être nécessairement destiné au péché, le premier ange a dû être placé dans un état et une disposition dans lesquels il pouvait éviter de pécher<sup>46</sup>. Créé dans un état de répugnance au péché, ce n'est que dans un second temps qu'il a pu, instantanément, céder à son amour-propre en se préférant à son créateur. Il n'était pas nécessaire, dit Olivi, d'invoquer un argument erroné pour défendre une vérité qui peut être confirmée par des moyens plus efficaces. Sur ce terrain, même le Philosophe a mieux parlé qu'Hugues, en relevant le caractère instantané de l'acte de la vision<sup>47</sup>. Dans ce cas, comme dans les précédents, la critique ne porte pas tant sur les positions du maître victorin, qu'Olivi n'a pas lu directement, que sur l'usage qu'en font les théologiens post-bonaventuriens tels que Guillaume de la Mare.

La voie dans laquelle Olivi tire la question de la localisation des anges, traitée dans une question presque exactement contemporaine de celle de Matthieu d'Aquasparta, permet de préciser ce qui distingue son attitude de celle de ses confrères. Son point de départ est le même passage de Bonaventure. Mais au lieu de chercher à mieux appuyer [536] cette solution par une autorité vénérable, il explore l'idée d'une connexion des parties de l'univers, en formulant l'hypothèse d'une annihilation de la matière corporelle par la toute-puissance divine. Dans ce cas, en dépit de la disparition de tout espace matériel, les relations spatiales entre les créatures spirituelles seraient néanmoins maintenues. Chaque ange demeurerait dans un site et à des distances équivalentes à celles qui existaient auparavant<sup>48</sup>. L'enjeu de la question devient l'occasion de mener une critique de la physique aristotélicienne, en pensant l'hypothèse du vide<sup>49</sup>.

L'abandon des références victorines est cependant loin d'être total chez Olivi. Dans son activité d'exégète, il fait un usage important des commentaires littéraires d'André de Saint-Victor<sup>50</sup>. À l'occasion du commentaire d'Isaïe, il s'appuie également sur la critique qu'en fait

<sup>44</sup> Guillaume de la Mare, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, éd. H. KRAML, Munich, 1995, p. 67: «Sed potestas secundum Hugonem, *De sacramentis*, li. 1, p. 2, 21 ca., et etiam secundum Philosophum in fine 1 *De caelo et mundo*, est respectu futuri, ergo aliud instans fuit necessarium quo tacta fuit primo mens angelica aliquo viso et aliud in quo illud sumpsit vel respuit, ergo aliud fuit instans quod tactus fuit angelus aequalitate divina, et aliud quo illam appetit. Et constat quod non peccavit antequam appeteret, ergo non potuit peccare in primo instanti.»

<sup>45</sup> Sur ce point, je me permets de renvoyer à S. PIRON, «Olivi et les averroïstes», dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 53, 2006, p. 251-309, en part. p. 298-302.

<sup>46</sup> Olivi, *Quaestiones*, t. 1, p. 710.

<sup>47</sup> Olivi, *Quaestiones*, t. 2, p. 436: «Unde in hac parte melius vidit etiam Aristoteles quam Hugo, qui in X Ethicorum vult quod actus videndi sit in instanti. Nec oportebat hanc falsitatem adducere ad confirmandum causam quare angeli non potuerunt peccare in primo nunc, quia praeter hoc bona et sufficiens causa potest reddi.»

<sup>48</sup> Olivi, *Quaestiones*, t. 1, p. 577-578: «Si vero quaeratur an dato quod Deus annihilaret omnia corpora, angeli qui prius per varia loca erant diffusi distarent ab invicem sicut prius, ita quod remanerent sicut prius in locis suis [...]. Tunc autem distarent ab invicem eo modo quo partes circumferentiae caeli diametraliter distarent ab invicem, dato quod omnia corpora et loca intermedia essent annihilata; quamquam enim tunc nullum spatium nullaque realis quantitas seu distantia esset in medio, nihilominus partes sphaerae caelestis haberent ad se eandem habitudinem situs et distantiae quam prius habebant, ita quod tantum spatium et non maius nec minus posset poni inter eas ad replendum seu supplendum mutuae distantiae earum.»

<sup>49</sup> Cet exemple est l'un de ceux qui illustreraient le mieux l'interprétation de ce moment d'histoire intellectuelle que propose E. GRANT, «The condemnation of 1277. God's absolute power and the physical thought of the late Middle Ages», dans *Viator*, t. 10, 1979, p. 211-244.

<sup>50</sup> Voir notamment Pierre de Jean Olivi, *Lectura super Isaiam*, dans G. GÁL, D. FLOOD, *Peter of John Olivi on the Bible*, St Bonaventure (N. Y.), 1997; *Lectura super Proverbia et Lectura super Ecclesiasten*, éd. J. SCHLAGETER, Grottaferrata, 2003.

Richard dans le *De Emanuele*<sup>51</sup>. Mais dans le commentaire de l'Écclésiaste, les citations d'Hugues semblent toutes être reprises par le filtre du commentaire de Bonaventure<sup>52</sup>. Quant à la *Lectura super Apocalipsim*, l'affirmation de Raoul Manselli qui voulait faire de Richard le principal guide suivi par Olivi doit être révoquée<sup>53</sup>. Indéniablement, comme David Burr l'a clairement démontré, c'est l'interprétation de Joachim de Fiore qui est constamment privilégiée, Richard n'ayant qu'une fonction très secondaire<sup>54</sup>. Ces différents commentaires bibliques démontrent toutefois un usage relativement important des ouvrages de Richard (*Beniamin maior et minor, De arca mystica*), d'Hugues (*De [537] arrha sponsae*) ou de Thomas Gallus, aussi bien pour son commentaire du Cantique des cantiques<sup>55</sup> que pour un opuscule sur les sept degrés de la contemplation<sup>56</sup>. En revanche, dans son commentaire de la *Hiérarchie céleste*, les différentes citations attribuées à Hugues de Saint-Victor ne figurent pas dans le commentaire de ce dernier, mais doivent correspondre à une autre strate de commentaire qui circulait globalement sous le nom d'Hugues<sup>57</sup>.

L'usage des victorins chez Olivi n'est donc pas inexistant mais il tend à se restreindre à la troisième branche de la théologie, selon la description qu'en donne Bonaventure. L'explication de ce tournant peut-être mis en relation, comme on l'a vu, avec le nouveau contexte intellectuel créé par les condamnations de 1277 et, plus largement, avec l'installation des traités naturels d'Aristote comme horizon de la réflexion scolastique. De fait, Olivi fait figure de précurseur à cet égard, puisqu'il est l'un des premiers qui ait été chargé d'enseigner Aristote – en l'occurrence, la *Physique* – dans le cadre des écoles franciscaines, à Paris, au début des années 1270<sup>58</sup>. Le déplacement des horizons problématiques modifie le choix des références efficaces. Mais tous les théologiens franciscains de la même génération n'ont pas pris aussi rapidement le même tournant. Les quelques sondages effectués dans le commentaire des *Sentences* de Richard de Menneville, maître actif à Paris dans les années 1284-1286, témoignent d'un recours encore relativement important aux victorins, au sein d'une gamme élargie de références philosophiques et théologiques. Pour revenir sur le même exemple, à propos de la localisation des anges, l'opinion d'Hugues est citée à côté de la déclaration de l'évêque de Paris<sup>59</sup>. De même, Roger Marston, actif à Oxford dans la même période, fait encore un usage abondant d'Hugues, notamment du commentaire sur la *Hiérarchie céleste*<sup>60</sup>. [538]

<sup>51</sup> Olivi, *Lectura super Isaiam*, p. 237, 239, 255.

<sup>52</sup> Voir ID., *Lectura super Proverbia*, p. 40-41.

<sup>53</sup> R. MANSELLI, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi*, Rome, 1955.

<sup>54</sup> D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, 1993.

<sup>55</sup> Pour ce dernier, voir Pierre de Jean Olivi, *Expositio in Canticum canticorum*, éd. J. SCHLAGETER, Grottaferrata, 1999, p. 114 et 330.

<sup>56</sup> *Quaestiones*, t. 2, p. 273: «Unde Abbas Vercellensis, expositor librorum Dionysii, in tractatu quem fecit super sex gradus contemplationis quos ponit Ricardus de Sancto Victore, in septima consideratione quarti gradus». Cette citation permet de confirmer l'attribution de ce traité à Thomas Gallus, proposée par G. THÉRY, «Thomas Gallus et Égide d'Assise. Le traité de septem gradibus contemplationis», dans *Revue Néo-Scholastique*, t. 36, 1934, p. 180-190.

<sup>57</sup> Ce point complexe fera l'objet d'une étude ultérieure. On peut noter que si Olivi prend comme texte de base de la *Hiérarchie céleste* la traduction de Robert Grosseteste, de nombreux auteurs franciscains prennent appui sur la version de Thomas Gallus, tels que Richard Rufus, Eustache d'Arras, François de Meyronnes (voir H. Dondaine, «L'objet et le *medium* de la vision béatifique chez les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 19, 1952, p. 69-70) ainsi que Gérard du Pescher, lecteur franciscain à Toulouse en 1333-1335, Paris, BnF lat. 4367, f. 103-123v. Une étude d'ensemble de la réception de Thomas Gallus chez les franciscains serait nécessaire.

<sup>58</sup> Voir S. PIRON, «Olivi et les averroïstes», p. 273-275.

<sup>59</sup> Richard de Menneville, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Brescia, 1591, p. 526. Cette citation est indépendante de l'usage fait par Matthieu, puisqu'elle reprend les derniers mots de la même page.

<sup>60</sup> Roger Marston, *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Quaracchi, 1932 (Bibliotheca franciscana scholastica mediaevi, 7) et *Quodlibeta quatuor*, éd. G. F. ETZKORN – I. BRADY, Quaracchi,

L'effondrement de l'utilisation d'Hugues de Saint-Victor dans l'argumentation théologique correspond toutefois à une tendance qui se prolonge dans les dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle, chez les maîtres actifs à Paris et dans le Midi de la France. Le nombre de citations explicites est très réduit chez Gonzalve d'Espagne et Vital du Four<sup>61</sup>. Il s'agit parfois de formules courantes, reprises chez des auteurs antérieurs<sup>62</sup>. Ainsi, en un cas, Gonzalve souligne qu'il a vu lui-même le *De sacramentis* d'Hugues, signe que la chose n'était pas habituelle pour lui. Mais la phrase qu'il en cite était déjà présente dans les *Quaestiones de fide* de Matthieu d'Aquasparta<sup>63</sup>. Quant à Vital, il attribue le *Didascalicon* à Augustin, ce qui révèle une faible familiarité avec son véritable auteur. Les échantillons sont cependant trop limités pour que l'on en tire des conclusions fortes. Il n'est bien sûr pas question d'attribuer la cause de cette désaffection à l'exemple donné par Olivi. C'est plutôt l'acculturation aristotélicienne de l'ordre des mineurs, dont Olivi a été l'un des premiers artisans, qui a rendu inutiles ou obsolètes les argumentaires trouvés chez les victorins<sup>64</sup>. On peut obtenir une confirmation de ce fait chez le premier théologien franciscain majeur qui ait produit un nombre conséquent de commentaires aristotéliciens dans le cadre de son enseignement dans les *studia* de l'ordre.

#### IV. DUNS SCOT ET LES VICTORINS

Les données fournies concernant Jean Duns Scot sont tributaires de l'inachèvement de l'édition critique de ses œuvres, entamée en 1950. Elle couvre les trois premiers livres des *Sentences* pour la *Lectura*, [539] donnée à Oxford dans les années 1298-1300, et les deux premiers pour l'*Ordinatio*, préparée à Paris dans les années suivantes, et poursuivie à Cologne. Dans les deux cas, les tendances sont suffisamment nettes pour que l'on puisse en tirer de premières conclusions. Comparé à Anselme, seul Richard de Saint-Victor maintient une importance notable, exclusivement en raison de l'emploi du *De Trinitate* dans les discussions trinitaires. En revanche, Bernard et Hugues sont désormais cités en quantité négligeable.

Encore une fois, ces données chiffrées doivent être complétées par une approche qualitative. En l'occurrence, un passage remarquable permet d'éclairer le sentiment de Duns Scot à l'égard des victorins. La cinquième distinction du premier livre des *Sentences* est le lieu habituel dans lequel est évoquée la condamnation de la doctrine trinitaire de Joachim de Fiore par le concile de Latran IV. L'abbé de Fiore avait fortement critiqué la fonction que Pierre Lombard accordait à l'essence divine, conçue comme une *summa res*, en la séparant de l'activité des personnes divines au point de lui reprocher d'introduire une «quaternité» en Dieu<sup>65</sup>. Une douzaine d'années après le décès de l'abbé, en 1215, un concile dominé par des

1968 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 26). Je remercie Anne-Sophie Robin des indications qu'elle m'a transmises sur cet auteur auquel elle consacre sa thèse de doctorat.

<sup>61</sup> Gonzalve d'Espagne, *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, éd. L. AMOROS, Quaracchi, 1935 et Vital du Four, *Quodlibeta tria*, éd. F. DELORME. Dans les deux cas, je relève cinq citations d'Hugues et trois de Richard.

<sup>62</sup> Voir l'exemple cité plus haut, note 37.

<sup>63</sup> Gonzalve, *Quaestiones*, p. 135: «Praeterea, Hugo, *De sacramentis*, parte 3, c. 31, in libro quem vidi, dicit expresse quod illa quae nota sunt ex ratione credi non possunt quia sciuntur; unde ait ibidem: "Alia sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem" [...].» L'argument est cité par Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, Quaracchi, 1903 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 1), p. 130.

<sup>64</sup> J'ai insisté sur cette acculturation philosophique tardive des années 1280-1290 dans S. PIRON, «Franciscan *Quodlibeta* in Southern *Studia* and at Paris (1280-1300)», dans Chr. SCHABEL (dir.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leyde, 2006, p. 403-438, en part. p. 426-427.

<sup>65</sup> Un des passages conservés les plus nets dénonce ainsi la «blasphemia Petri, qui unitatem a Trinitate dividens, quaternitatem inducit», Joachim de Fiore, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*, éd. A. PATSCHOVSKY, Rome, 2008 (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates, 29), p. 208-209.

théologiens formés à Paris, au nombre desquels figurait le pape Innocent III lui-même, condamna la position de Joachim en défendant celle du Lombard. Cette approbation était expressément inscrite dans le canon du concile, *Damnatus*, qui disait reconnaître «avec Pierre» (*confitemur cum Petro*) qu'il était erroné d'affirmer que l'essence divine engendre, car cela reviendrait à dire que l'essence s'engendre elle-même<sup>66</sup>.

La question n'a guère créé de polémique parmi les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle qui considérèrent l'affaire comme tranchée, dès Guillaume [540] d'Auxerre, Roland de Crémone ou Alexandre de Hales<sup>67</sup>. À titre d'indication, ni Bonaventure ni Thomas d'Aquin n'éprouvent le besoin de mentionner la position de Joachim et Richard de Menneville n'y fait qu'une rapide allusion, sans ouvrir réellement la discussion<sup>68</sup>. Pourtant, Duns Scot y revient, sur un ton véhément, en prenant vivement à partie l'autorité des victorins. Parmi les arguments initiaux de la question, une citation de Richard de Saint-Victor est mise en avant pour illustrer l'affirmation que l'essence divine engendre – formule qui est en réalité commune chez les théologiens préscolastiques. En l'absence de textes de Joachim sur la question, Richard sert de cible<sup>69</sup>. Dans la réponse aux arguments, Duns Scot étend sans raison apparente sa réprobation à Hugues de Saint-Victor. Et sa réponse se place sur le seul terrain de l'autorité respective de ces théologiens:

À l'autre argument de Richard, je dis que Pierre est d'une plus grande autorité que Richard ou Hugues de Saint-Victor. Ainsi dans le canon est-il déterminé qui sont les auteurs, dans la distinction 15, chapitre *Sacrosancta Romana Ecclesia*, et distinction 16, *Quoniam sancte*, parmi lesquels on compte également Pierre, comme le dit le canon "Nous confessons avec Pierre", tandis que ni Richard ni Hugues n'y sont énumérés. Il faut donc croire le Maître davantage qu'eux [...]. C'est pourquoi je dis que si Richard entendait ici parler contre le Maître, ce qu'il semble faire, je lui donne tort. Et s'il prend la substance pour l'hypostase et la personne – puisqu'il dit que la substance est engendrée – à la façon des Grecs, il parle alors comme un Grec et non comme un Latin. Mais le Maître parle comme un Latin<sup>70</sup>. [541]

Cette réfutation est reprise, dans des termes à peine moins vifs, dans l'*Ordinatio*, où toutefois le nom d'Hugues n'apparaît plus<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> *Decretalium Gregorii papae IX*, I, 1, 2: «Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro, quod una quaedam res est incomprehensibilis quidem et ineffabilis [...] et illa res non est generans nec genita nec procedens» (éd. E. L. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1881, t. 2, col. 6-7). Voir F. ROBB, «The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy», dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 48, 1997, p. 22-43. Le texte de Joachim contre lequel le concile exerça sa censure n'est sans doute pas, comme on l'a longtemps pensé, un traité autonome et perdu sur la Trinité, mais plutôt un passage du premier livre du *Psalterium decem cordarum*. Voir G. L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari – Rome, p. 37-41, 438-439.

<sup>67</sup> F. ROBB, «A Late Thirteenth-Century Attack on the Fourth Lateran Council. The *Liber contra Lombardum* and contemporary debates on the Trinity», dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 62, 1995, p. 110-144, en part. p. 130-132.

<sup>68</sup> Richard de Menneville, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. I, dist. 5, qu. 4, éd. de Brescia, 1591, p. 69.

<sup>69</sup> Les textes de Joachim sur la Trinité n'ont guère circulé dans les milieux universitaires.

<sup>70</sup> Jean Duns Scot, *Lectura in primum Sententiarum*, dans *Opera omnia*, éd. de la Commissio scotistica, t. XVI, Vatican, 1950, p. 422-423: «Ad aliud de Richardo, dico quod magister Petrus est maioris auctoritatis quam Richardus vel Hugo de Sancto Victore. Unde in canone determinatur qui sunt auctores, distinctione 15, cap. *Sacrosancta Romana Ecclesia* et distinctione 16 *Quoniam sanctae*, inter quos etiam computantur Petrus, sicut dicit canon "Confitemur cum Petro", et non enumerantur Richardus nec Hugo; et ideo credendum est magis Magistro quam eis [...]. Unde dico quod si Richardus ibi intendebat loqui contra Magistrum, sicut videtur, nego eum; si autem accipiat substantiam pro hypostasi et persona – cum dicit substantiam esse genitam – more graecorum, tunc loquitur sicut graecus et non sicut latinus: Magister autem locutus est sicut latinus.» Les deux canons cités se trouvent chez Gratien, *Concordia discordantium canonum*, dist. 15, 3, *Sancta Romana* et dist. 16, 7, *Quoniam sanctae*, éd. E. L. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1881, col. 36-41 et col. 44-45.

<sup>71</sup> Jean Duns Scot, *Ordinatio in primum Sententiarum*, *Opera omnia*, éd. de la Commissio scotistica, t. IV, Vatican, 1956, p. 24-25: «Ad dictum Richardi. Si intendit reprehendere Magistrum ibi, sicut ex verbis eius apparet – cum

La critique n'était pas infondée. Dans le sixième livre du *De Trinitate*, Richard avait en effet dénoncé des auteurs récents qui osaient s'opposer à la tradition des Pères, en refusant que l'essence puisse être dite engendrer l'essence<sup>72</sup>. Ce faisant, il s'inscrivait dans une série de critiques adressées à Pierre Lombard et son maître Pierre Abélard, parmi lesquelles Joachim n'avait été qu'une voix parmi d'autres<sup>73</sup>. Mais les termes dans lesquels s'exprime Duns Scot peuvent sembler à tout le moins excessifs. Alors que Richard soulignait que Pierre Lombard n'avait aucune autorité patristique en sa faveur, Scot lui oppose désormais le poids incontestable de l'autorité conciliaire qui accorde, sur ce point singulier un privilège au maître des *Sentences* dont aucun autre théologien ne jouit: personne d'autre n'est en effet nommément cité comme lui dans un canon des Décrétales. La dévalorisation corrélative de l'autorité reconnue aux victorins n'est toutefois que ponctuelle. Durant sa dernière période d'activité à Cologne, le docteur écossais procéda à une nouvelle lecture du *De Trinitate* en insérant dans l'exemplaire personnel de son *Ordinatio* de nouvelles références à Richard.

Une enquête plus détaillée serait nécessaire pour examiner de quelle façon le débat a refait surface dans le dernier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle. Dans son commentaire des *Sentences* inédit, datant du milieu des années 1270, Matthieu d'Aquasparta évoque en effet la concordance [544] entre les positions de Joachim et Richard, afin de souligner qu'ils sont tous deux touchés par le décret *Damnamus*<sup>74</sup>. D'autres théologiens franciscains cherchèrent au contraire à réconcilier cette position avec celle du Lombard, comme le fit Pierre de Trabibus, actif à Florence dans les années 1290<sup>75</sup>. Ce dernier s'inscrivait de la sorte sur les traces de son maître, Pierre de Jean Olivi, qui avait cherché à montrer la compatibilité de la tradition patristique avec les formulations du maître des *Sentences* dans une question disputée de la fin des années 1270. Critiqué par son rival Arnaud Gaillard, ce point fut épinglé par une commission de censeurs franciscains en 1283<sup>76</sup>. C'est à propos de ce thème qu'Olivi présenta ses justifications les plus détaillées, sans d'ailleurs faire un usage particulièrement abondant de Richard dans ce cadre<sup>77</sup>. S'il fut de fait réhabilité lorsque Mathieu d'Aquasparta, alors ministre général, le nomma lecteur du *studium* de Florence en 1287, le débat connut peu après de nouveaux rebondissements.

---

doctrina Magistri et praecipue ista, authenticetur per concilium generale in capitulo praeallegato, nego Richardum tenendo Magistrum. Et quod dicit Magistrum multas auctoritates adducere contra, Magister bene exponit eas, sicut patebit in sequenti quaestione; non autem nullam habet pro se auctoritatem, sed habet illam universalis Ecclesiae in capitulo praeallegato, quae maxima est».

<sup>72</sup> Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1958 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 6), p. 259: «Sed multi temporibus nostris surrexere qui non audent hoc dicere, quin potius, quod multo periculosius est, contra sanctorum Patrum auctoritatem et tot attestaciones paternarum traditionum audent negare et modis omnibus conantur refellere. Nullo modo concedunt quod substantia gignat substantiam vel sapientia sapientiam. Pertinaciter negant quod omnes sancti affirmant; ad id quod ipsi dicunt, auctoritatem invenire non possunt». C'est contre cette dernière formule que s'insurge Duns Scot en brandissant l'autorité du Concile.

<sup>73</sup> C. J. MEWS et C. MONAGLE, «Peter Lombard, Joachim of Fiore, and the Fourth Lateran Council», à paraître dans *Medioevo*, 2010.

<sup>74</sup> Matthieu d'Aquasparta, *In I Sent.*, dist. 5, q. 1, manuscrit *Todi, Bibl. Com.*, 122, f. 22r : «Huius positionis fuit Ioachim abbas monasterii Florentis, cui concordat Richardus de S. Victore in VI libro *De Trinitate*, increpans et redarguens eundem magistrum Petrum Lombardum, Parisiensem episcopum, qui posuit contrarium istius positionis [...]. Ergo ista positio damnata et excommunicata est per Ecclesiam Romanam [...]», cité par D. LABERGE, dans son édition de Pierre de Jean Olivi, *Amplior declaratio quinti praecedentis epistolae articuli qui est de divina essentia*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 29, 1936, p. 129, note 3.

<sup>75</sup> Texte cité *ibid.*, p. 129-130, note 3.

<sup>76</sup> Sur la procédure, voir S. PIRON, «Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican», dans *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, t. 118, 2006, p. 313-373. Sur le fond du débat, voir D. BURR, «The persecution of Peter Olivi», dans *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, t. 66/5, 1976.

<sup>77</sup> Voir surtout, Pierre de Jean Olivi, *Amplior declaratio quinti praecedentis epistolae articuli qui est de divina essentia*, éd. D. LABERGE, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 29, 1936, p. 98-141, 365-395.

Comme l'a montré Fiona Robb, un traité anonyme fut alors mis en circulation sous le titre de *Liber contra Lombardum* dont le but précis était de contester la décision conciliaire et la canonisation de l'autorité de Pierre Lombard<sup>78</sup>. Bien que le texte ait été publié par Carmelo Ottaviano comme une production de «l'école de Joachim», l'auteur ne fait aucune référence aux textes incriminés de l'abbé qu'il ne connaissait sans doute pas<sup>79</sup>. Le seul élément de datation tient à l'allusion qu'il fait à la tentative d'Olivi de revenir à la tradition patristique sans pour autant remettre en cause le canon *Damnamus*. C'est [543] ce pas que franchit le *Liber*, en citant comme autorités en son sens Augustin et Hilaire de Poitiers, Anselme et Richard, et le concile de Nicée. Cet enchaînement de citations s'appuie sur une remarque inspirée de Richard, selon laquelle la position du Lombard n'a aucune autorité en sa faveur, remarque qui avait déclenché l'ire de Duns Scot<sup>80</sup>. Dans un texte polémique datant de 1310, Ubertain de Casale affirme que Gonzalve d'Espagne, alors ministre général de l'ordre franciscain, avait défendu la position olivienne lorsqu'il était maître en théologie à Paris, dans les années 1290<sup>81</sup>. Pour sa part, Duns Scot connaissait les textes d'Olivi qu'il dit ne pas pouvoir citer «pour une certaine cause<sup>82</sup>». En réalité, avant l'interdiction prononcée lors du chapitre général de 1299, la circulation des écrits d'Olivi n'était pas strictement prohibée au sein de l'ordre<sup>83</sup>. Leur diffusion a certainement contribué à réactiver le débat autour du canon *Damnamus*. Toutefois, c'est peut-être plus précisément en réaction au *Liber contra Lombardum* que Duns Scot s'est engagé dans la polémique. Si l'on ne sait rien de la circulation de ce mystérieux traité, cette réaction laisse penser qu'il circulait dans les *studia* de l'ordre au début des années 1290<sup>84</sup>. Le fait qu'Hugues y ait été également présenté comme une autorité en faveur de la thèse condamnée pourrait être une raison de son inclusion inattendue dans la réprobation jetée sur Richard<sup>85</sup>.

## CONCLUSION

Dans les mêmes années, un autre document peut témoigner, dans un sens et d'un point de vue très différents, de la perception d'un écart grandissant entre la sophistication croissante de

<sup>78</sup> F. ROBB, «A Late Thirteenth-Century Attack», p. 110-144.

<sup>79</sup> Joachim de Flore, *Liber contra Lombardum (scuola di Gioacchino da Fiore)*, éd. C. OTTAVIANO, Rome, 1934.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 114-115 : «Illud autem vehemens movet, quod vox ista non solum non habet auctoritates sibi attestantes, set habet communiter sibi contradicentes et repugnante.»

<sup>81</sup> Ubertain de Casale, *Sanctitati apostolicae*, éd. F. EHRLE, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, 1886, p. 383 : «Frater etiam Gonsalvus generalis, cum legeret sententias Parisius in scholis fratrum minorum, illam opinionem de essentia divina quam recitat frater Petrus predictus et quam nunc procurator nomine ipsius dicit heresem per concilium dampnatam, tenuit tanquam probabilem, ut dicunt qui presentes erant in scholis dum legeret.»

<sup>82</sup> Jean Duns Scotus, dans *Opera omnia*, éd. de la Commissio scotistica, t. XVI, Vatican, 1950, p. 327 : «Tertia opinio est Petri Ioannis, quam dimisi scribere propter causam certam.» La question de Guillaume de Ware sur ce thème fait également allusion à l'opinion d'Olivi, M. SCHMAUS, *Der "Liber propugnatorius" des Thomas Anglicus und die Lebrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II Teil : «Die Trinitarischen Lehrdifferenzen», Münster, 1930 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters), p. 238\*.

<sup>83</sup> Dans des notes préparatoires à un commentaire du premier livre des *Sentences* datant des années 1290, un théologien anonyme cite à plusieurs reprises Olivi (*Florence, Bibl. Medicea Laurenziana*, Conv. Sopp. 123, f. 75r-v, 79v, 80r). J'ai signalé ces notes dans S. PIRON, «Les œuvres perdues d'Olivi», dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 91, 1998, p. 364-367.

<sup>84</sup> Le fait que l'unique manuscrit contenant ce mystérieux traité soit conservé à Oxford (*Balliol College*, 296) n'est pas un argument fort en faveur d'une circulation précoce en Angleterre. Ce manuscrit, qui contient une collection de textes d'Abélard suivis d'autres écrits du XII<sup>e</sup> siècle, y compris d'Hugues et de Richard de Saint-Victor, provient du Nord de la France et a été légué au XV<sup>e</sup> siècle à Balliol College par un évêque d'Ely. Voir l'introduction de C. MEWS dans *Petrus Abaelardus, Theologia 'Scholarium'*, Turnhout, 1987 (CCCM, 13), p. 248-262.

<sup>85</sup> Voir *Liber contra Lombardum*, p. 172, 174.

l'argumentation scolastique et la théologie des Pères. Barthélemy Sicard, natif de Montréal de l'Aude, compagnon et principal disciple d'Olivi, est l'auteur d'un commentaire sur le livre de Daniel, rédigé en Languedoc dans la première décennie du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>86</sup>. Dans les applications spirituelles du commentaire à la situation présente des frères persécutés en raison de leur attachement à la pauvreté évangélique, le thème de la science babylonienne lui permet de dénoncer à maintes reprises les maîtres parisiens qui obscurcissent la lumière de la foi des ténèbres de la philosophie et se font ainsi les précurseurs de la secte de l'antéchrist. La ligne de fracture recoupe celle qu'établit Duns Scot, puisqu'elle oppose Pierre Lombard, responsable de l'introduction de ces tendances néfastes, aux auteurs recommandés par Bonaventure:

De façon allégorique, par la prise de Jérusalem accomplie par le roi de Babylone, tu dois comprendre la subjugation de la hauteur chrétienne et de la perfection, la contemplation et la paix qui existaient au temps des anciens docteurs, jusqu'à l'époque d'Anselme, de Richard et de Bernard dans l'étude des écritures saintes. Alors, en effet, le diable, roi de la confusion, commença à investir la sainte sagesse, haute et simple des saints qui existait auparavant dans la liberté des Écritures saintes, qui était vision de paix, par des argumentations philosophiques, comme s'il agissait par Nabuchodonosor, c'est-à-dire par la prophétie de la cruche étroite des [545] argumentations humaines, à commencer avec le maître des Sentences<sup>87</sup>.

En dépit des critiques très vives qu'il adresse aux maîtres parisiens, Barthélemy Sicard n'est pas étranger à la culture universitaire de son temps. Il a lui-même commenté les *Sentences* et son travail d'exégète témoigne d'un haut niveau d'érudition. Il y met d'ailleurs à profit les notes d'André de Saint-Victor. Aucune raison particulière n'invite à associer la rédaction du *Liber contra Lombardum* au courant des Spirituels languedociens. On observe toutefois dans les deux cas un semblable mouvement de rejet de l'emploi des argumentations philosophiques en théologie, qui va exactement à l'encontre de la tendance qu'incarne Duns Scot. Cette sensibilité a été plusieurs fois réactivée, dans les derniers siècles du Moyen Âge, pour inviter à un retour aux auteurs qui se tiennent à la frontière entre l'âge des Pères et celui de la scolastique universitaire.

---

<sup>86</sup> Il est ainsi désigné dans *Olomouc, Knibovna Metropolitní Kapituly*, 291, f. 88ra: «Frater Bartholomeus Sycardi evangelice vite professor, socius ac discipulus quondam sanctissimi patris fratris Petri Iohannis eterne sapientie illuminatus», et dans une chronique toscane de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, éditée par F. TOCCO, *Studii Francescani*, Naples, 1909, p. 520: «frate Bartolomeo Sichardi principale suo discipolo». Sur ce personnage méconnu et son commentaire sur Daniel, voir S. PIRON, «La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens», dans *L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, 2003 (Cahiers de Fanjeaux, 38), p. 77-109.

<sup>87</sup> Barthélemy Sicard, *Lectura super Daniele*, cap. 2, manuscrits *Florence, Bibl. Med. Laur.*, Plut. 8 dext. cod. 9, f. 5ra; *Munich, Bayer. Staatsbibl.*, Clm 3813, f. 151r; *Olomouc, Knibovna Metropolitní Kapituly*, 291, f. 88ra; *Vatican, Bibl. Apost. Vat.*, Vat. lat. 11433, f. 7v: «Allegorice autem per captionem Iherusalem factam per regem babylonis, intellige subiugationem altitudinis christiane et ecclesiastice perfectionis ac contemplationis ac pacis que erat tempore antiquorum doctorum usque ad tempus Anselmi, Richardi et Bernardi in studio sacro Scripturarum sanctarum. Tunc enim rex confusionis dyabolus cepit obsidere sanctam sapientiam altam et simplicem sanctorum qui prius erat in libertate Scripturarum sanctarum que erat visio pacis, per argumentationes philosophicas ac si per Nabuchodonosor, idest per prophetiam languncule anguste argumentationis humane inchoante magistro Sententiarum.» Si je comprends bien, la prophétie de la cruche étroite (*languncula angusta*) est une référence à Is. 13, 12 («omnis laguncula implebitur vino») compris comme annonce du vin que Daniel et ses compagnons reçoivent en guise d'éducation (Dan. 1, 5).