



HAL
open science

Un homme sous influence

Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Un homme sous influence. Cahiers du Centre de Recherches Historiques, 2006, 37, pp.189-197. halshs-00113258

HAL Id: halshs-00113258

<https://shs.hal.science/halshs-00113258v1>

Submitted on 12 Nov 2006

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

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

« Carrefour du CRH »
EHESS - 09 décembre 2005

Publié dans *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 37 (2006), p. 189-197.

UN HOMME SOUS INFLUENCE.

VERS UNE HISTOIRE DE LA PERSONNE HUMAINE DANS *SATAN HERETIQUE* D'ALAIN BOUREAU

La chasse aux sorciers qui s'engage à la fin du Moyen Âge est-elle une manifestation tragique de l'éclatement du monisme augustinien dans la pensée scolastique au XIII^e siècle ? Cette question que je formule de façon quelque peu abrupte, Alain Boureau la pose et y répond dans les derniers chapitres de son livre. Il y a, parmi les fondements de la démonologie et des persécutions qui suivront, le préalable d'une anthropologie fédérale du sujet, une conception fragmentée de la personnalité humaine, qui émerge dans les milieux néo-augustiniens au XIII^e siècle (Bonaventure, Robert Kilwardby, Henri de Gand, Pierre de Jean Olivi, etc.), et provoque ces béances par lesquelles vont s'engouffrer les invasions surnaturelles. Une telle approche de la genèse de la démonologie par l'anthropologie scolastique est un itinéraire complémentaire dans *Satan hérétique* qui arrive au terme d'une série d'enquêtes sur les notions de fait hérétique ou de pacte avec le diable ainsi que sur les procédures d'expertise qui accompagnent la constitution d'une nouvelle science des démons. Mais il faut aussi comprendre que cette « anthropologie scolastique de la possession » participe d'une histoire plus vaste de la personne humaine qu'Alain Boureau construit depuis une quinzaine d'années. A l'intersection du singulier et du collectif¹, il excelle dans l'art de mettre au jour dans les sources scolastiques ces objets rares et bizarres, que ce soit le cadavre du Christ dans *Théologie, science et censure*² ou ici la figure du somnambule (qui constituent ce qu'il appelait, dans sa réponse à nos interventions lors de ce « carrefour du CRH », sa « collection de fossiles »), pour, après les avoir frottés à une multiplicité de discours, en faire jaillir l'étincelle de la représentation nouvelle.

Dans *Satan hérétique*, il y a plusieurs jalons supplémentaires vers une histoire intellectuelle de la personne abordée sous l'angle de ses zones de fragilité. Mais la vulnérabilité de la nature humaine est pour ainsi dire constitutive du christianisme depuis le

¹ Voir A. Boureau, « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités », *Annales ESC*, 44 (1989/6), p. 1491-1504.

² Voir A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

clivage paulinien de la chair et de l'esprit, tôt renforcé par la doctrine du péché originel. Dès lors que le couple originel a failli, c'est l'humanité tout entière qui se voit affligée d'une nature faillible. Qu'a donc de si particulier et de nouveau la « béance du sujet », dans la sphère scolastique, qui autorise ces incursions démoniaques dont l'homme du premier Moyen Âge aurait été épargné ? Pour le mettre en lumière, Alain Boureau part du schéma anthropologique qui a longtemps dominé la pensée chrétienne, celui d'une conception unitaire de l'homme, largement héritée d'Augustin. Cette donnée est essentielle. Cependant, ce « monisme de la personne humaine gouvernée par l'âme » (194) est loin d'être une évidence, ne serait-ce qu'en raison des hésitations d'Augustin lui-même sur l'unité ou la dualité substantielle du composé humain³. Il convient d'être explicite sur la nature même du dualisme ou du monisme accordé au système augustinien. Le dernier Augustin, celui de *La Cité de Dieu* et de *La Trinité*, propose simultanément un monisme ontologique (*homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore*⁴) et un dualisme éthique d'ordre spirituel qui oppose l'homme intérieur et l'homme extérieur. L'évolution de la pensée d'Augustin quant à l'unité substantielle de l'homme et la confusion fréquente chez ses héritiers médiévaux voire chez ses commentateurs contemporains des registres de l'ontologie et de la morale ont conduit à certaines ambiguïtés. Pour E. Gilson, il y a clairement identité de nature chez Augustin entre l'âme et l'homme. Cette assimilation ne se fait pas au prix d'une expulsion du corps mais plutôt de son absorption par l'âme⁵. Néanmoins, Gilson oriente immédiatement son analyse en constatant que cette position est quasiment impossible à tenir dans le christianisme face à ce qu'il appelle le « péril du platonisme » avec son dualisme ontologique. C'est ainsi qu'il explique l'indispensable rencontre avec l'anthropologie aristotélicienne qui bien sûr à ses yeux ouvre la voie vers la grande synthèse thomiste. E.-H. Wéber fait sienne après Gilson cette distinction entre monisme ontologique et dualisme moral mais il en minimise fortement l'influence dans la mesure où la tradition théologique infléchit la pensée d'Augustin vers un dualisme strict, plus précisément vers une superposition du dualisme ontologique platonicien corps/âme et du dualisme moral paulinien homme extérieur/homme intérieur⁶. Dès lors, l'historiographie moderne de l'anthropologie ante-scholastique souffre d'une double tentation : celle d'une approche excessivement néo-platonicienne, qui lisse la structure complexe de l'anthropologie augustinienne (car, même s'il y a un tropisme dualiste dans la théologie

³ Voir par exemple E.-H. Wéber, *La Personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de la conception moderne de l'homme*, Paris, Vrin, 1991, p. 26-27.

⁴ Augustin, *La Trinité*, livres VIII-XV, Institut d'Études Augustiniennes, Bibliothèque Augustinienne, 16, 1997, XV, VII, 11, p. 446.

⁵ Voir E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978, p. 181.

⁶ Voir E.-H. Wéber, *op. cit.*, p. 29-35.

monastique, il ne faut pas négliger le fait qu'il ne peut aboutir totalement dans l'ontologie à cause de la création divine du corps et de sa participation nécessaire à la béatitude) ; ou bien, lorsque l'articulation du monisme ontologique avec le dualisme moral est maintenue, c'est souvent au prix d'une téléologie néo-thomiste (l'hylémorphisme venant résoudre la tension).

Loin de ces deux écueils, Alain Boureau insiste au contraire sur le « monisme étendu » (195) – entendons ontologique – d'Augustin, au sens où la corporéité est vouée à être convertie par la partie la plus spirituelle de l'âme. On peut imaginer la violence du combat intérieur mais en aucun cas il n'est de faille anthropologique ouvrant la voie aux invasions surnaturelles. Il est bien question ici de la « grande économie ontologique » (195) par laquelle seule l'âme est l'être vrai et le mal une déficience. Dès lors, on ne peut que souscrire à l'étrangeté que représente dans un référentiel augustinien la préoccupation d'un Jean XXII pour l'irresponsabilité ou l'aliénation du dormeur. Il en va de même pour cette lettre d'Innocent III à l'archevêque d'Arles datée de 1201 dans laquelle le pape interdit de baptiser quelqu'un pendant son sommeil (206-207) : le dormeur étant aliéné dans son corps, ce serait profaner le sacrement de le baptiser sans son accord préalable. Voilà bien une précaution qui n'a guère de sens dans le système augustinien, où il ne saurait y avoir ce genre d'éclipse dans l'unité de l'être. La meilleure preuve se trouve dans le livre IV des *Confessions* quand Augustin évoque le baptême de son ami d'enfance alors plongé dans un coma par la maladie : « je ne m'en tracassais pas, écrit-il, escomptant que son âme retiendrait ce qu'il avait reçu de moi plutôt que ce qui s'opérait dans son corps d'inconscient (*quod in nescientis corpore fiebat*) »⁷. Bien sûr, c'est l'Augustin manichéen qui s'exprime ici. La pensée de l'Augustin converti passe par les paroles de son ami qui, à son réveil, lui fait savoir qu'il reconnaît pleinement la validité du sacrement et se considère désormais chrétien. Augustin sous-entend bien dans cet épisode qu'il n'y a aucune discontinuité de l'être dans le sommeil. L'efficacité du sacrement a opéré malgré l'inconscience du sujet.

Alors, à quel moment dans l'histoire de l'anthropologie se fait le passage de cette vision unitaire à une conception plus perméable de la personnalité ?

Alain Boureau évoque l'entreprise de sape opérée conjointement aux XII^e-XIII^e siècles par le naturalisme salernitain, par les dualismes hétérodoxes puis par la nouvelle psychologie aristotélicienne, autant de coups de butoir qui finissent par ébranler « la simplicité rigoureuse du modèle augustinien » (203). De là émergent ces deux fameux énoncés pareillement fondés et pourtant opposés qui vont dans la science scolastique ouvrir la voie de la possession : celui

⁷ Augustin, *Les Confessions*, traduction Patrice Cambronne, Paris, Gallimard (coll. La Pléiade), 1998, IV, IV, 8, p. 839-840.

de la personnalité unique plutôt soutenu par les thomistes et celui de la personnalité multiple des néo-augustiniens (211-212). Dans ce processus qui conduit à la constitution d'une nouvelle démonologie, plusieurs axes pour une histoire de l'anthropologie savante se dégagent : je n'insiste pas sur la nécessaire rectification de « l'illusion d'optique » (210) d'un XIII^e siècle qui aurait été entièrement dominé par le thomisme. Le lien mis au jour par Alain Boureau entre la théorie de la personnalité multiple et la genèse de la démonologie est en soi un acquis majeur de cette approche plus équilibrée de l'anthropologie scolastique, notamment parce qu'il a des échos dans tout le champ social. Dans le même souci de rééquilibrage, il est important de donner toute leur place aux « antécédents naturalistes » (203) du XII^e siècle, à la physiologie salernitaire ou à l'éclectisme chartrain, qui apparaissent avant même que ne circulent les traités naturalistes d'Aristote. Il y a encore le rôle d'un autre agent de la transformation dont le rôle est suggéré dès l'introduction (14) : l'anthropologie du monachisme réformé et plus spécifiquement cistercienne.

Dans son chapitre 6, Alain Boureau rappelle justement l'influence exceptionnelle qu'a eu la très célèbre compilation *De spiritu et anima* qui a circulé dès le début du XIII^e siècle sous le nom d'Augustin⁸. Le doute pointe au XVI^e siècle et Mabillon l'attribuera à Alcher de Clairvaux. Depuis les années 1960, cette attribution est elle-même remise en cause. Le nom de Pierre le Mangeur a été un temps avancé mais aujourd'hui il y a un consensus pour reconnaître à ce traité anonyme une origine cistercienne, probablement dans les années 1170⁹. Il s'agit d'une compilation d'Augustin et des Pères mais aussi des écrits anthropologiques émanant des milieux monastiques au XII^e siècle : Bernard de Clairvaux, Hugues et Richard de Saint-Victor et Isaac de l'Etoile. Le succès de cet écrit a été immédiat et ne s'est pas démenti durant toute la fin du Moyen Âge, y compris auprès des démonologues, notamment parce que le chapitre 28 reprend le canon *Episcopi* (X^e siècle)¹⁰. Plébiscité par les philosophes médiévaux, le genre de la compilation fascine moins les historiens de la philosophie¹¹. Récemment encore Wéber regrettait le « crédit abusif » du traité auprès des scolastiques et le présentait comme « un centon d'opinions disparates et mutilées »¹². Certes, mais justement, c'est un texte qui par sa nature composite même témoigne des insatisfactions des milieux monastiques vis-à-vis de l'anthropologie augustinienne. Il est vrai que les cisterciens tels

⁸ Voir *Patrologie Latine*, 40, col. 780-832.

⁹ Voir B. McGinn, *Three Treatises on Man, a Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1977, p. 66-67.

¹⁰ Voir *De Spiritu et anima*, PL 40, col. 799 et Th. Maus de Rolley, « La part du diable : Jean de Wier et la fabrique de l'illusion diabolique », *Revue Tracés*, 8 (printemps 2005), p. 33, note 20.

¹¹ Signalons que Jacqueline Hamesse prépare une édition critique du *De Spiritu et anima*.

¹² Voir E.-H. Wéber, *op. cit.*, p. 24-25.

Isaac de l'Étoile ou Guillaume de Saint-Thierry continuent à proposer, au milieu du XII^e siècle, une anthropologie résolument spiritualiste qui s'appuie sur le principe d'un *continuum* dans la chaîne de l'être. Mais le monisme augustinien n'est pas si compact : la constitution humaine, même sans fêlure, n'en est pas moins exposée. Ce qu'Alain Boureau appelle une conception « épidémiologique » du démon qui cherche à affaiblir, par le corps, l'immunité de l'âme (196). En somme, les incertitudes de l'anthropologie augustinienne favorisent la maturation d'une nouvelle vision de l'homme chez les cisterciens, qui se manifeste par exemple dans un souci d'expliquer en termes physiques l'union du corps et de l'âme. Comme l'écrit M.-D. Chenu, les *De anima* cisterciens ont beau être « saturés d'intériorité augustinienne », ils n'en sont pas moins fascinés par un « réalisme physique »¹³. Le meilleur témoin de cet état d'esprit est peut-être le *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry, écrit vers 1140¹⁴. La genèse de ce traité est en elle-même révélatrice puisque Guillaume a probablement écrit au départ un classique un *De anima* auquel il a adjoint dans un second temps, pour une raison sans doute liée à sa querelle avec les milieux scolaires¹⁵, un *De natura corporis*, qui s'inspire de Némésius d'Emèse traduit par Alfanus de Salerne, de Constantin l'Africain ou encore de Grégoire de Nysse, les mêmes sources qui nourrissent au même moment la philosophie d'un Guillaume de Conches et des chartrains. Or dans cette physique du corps, Guillaume multiplie les approches (par les humeurs, les vertus et autres esprits naturels) pour montrer en termes physiques l'immanence de l'âme au corps. Mais cet d'entrelacs finit par être tellement serré qu'il tisse plutôt, à contre-pieds du projet originel, une sorte de physiologie des opérations rationnelles. Pas de béance du sujet donc, pas encore, mais l'édifice anthropologique, dans sa simplicité spirituelle, semble déjà se fissurer¹⁶.

Dans le même ordre d'idées, on peut évoquer la participation des cisterciens à la naturalisation de certains états de conscience. Je pense à l'élaboration vers le milieu du XII^e siècle des théories de la dualité appétitive, de la *duplex sensualitas*, partagée entre mouvements délibérés et indélébiles, ces derniers, les *primi motus*, se décomposant eux-mêmes en mouvements premiers primaires (sorte de pure nature) et mouvements premiers secondaires. Cette terminologie scolastique est d'abord esquissée par Pierre Lombard puis

¹³ Voir M.-D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976, p. 41.

¹⁴ Voir Guillaume de Saint-Thierry, *De Natura corporis et animae*, édition et traduction M. Lemoine, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

¹⁵ L'hypothèse est émise par M. Lemoine dans l'introduction à l'édition critique du traité, p. 29-30.

¹⁶ Voir D. Boquet, « Un nouvel ordre anthropologique au XII^e siècle : réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry », *Cîteaux*, 55 (2004), p. 5-20.

affinée par Simon de Tournai à la fin du XII^e siècle¹⁷ mais le même débat existe parallèlement chez les cisterciens, formalisé autour du concept d'*affectus* avec dans les deux milieux le même enjeu lié à la responsabilité morale : quels états de conscience relèvent de la responsabilité du sujet ? Existe-t-il des états de pure nature et donc, par voie de conséquence, des actes non-imputables¹⁸ ? On perçoit bien dans ces questions les prémices des débats à venir aux XIII^e-XIV^e siècles sur la perméabilité de la personne humaine.

De la faille historique à la faille anthropologique. Ainsi pourrait-on résumer en une formule l'histoire de la fragilité humaine dans la pensée chrétienne. L'homme augustinien est malade du péché originel qui s'actualise dans les déchirements de sa volonté. Il est devenu fragile par un mauvais usage de son libre arbitre ; il ne l'était pas par nature. Le double énoncé dégagé par Alain Boureau dans l'anthropologie scolastique prolonge l'ambiguïté de l'anthropologie traditionnelle. Tout se passe comme si d'une part l'hylémorphisme thomiste venait préserver l'unité de la personne : « il assurait enfin un socle solide au monisme fondamental du christianisme, scellé par la doctrine de l'incarnation, mais sans cesse menacé de l'intérieur par les interprétations platonisantes des textes d'Augustin » (199) ; et, d'autre part, les théories de la pluralité de la personne prenaient le relais tout aussi bien de la dialectique paulinienne de l'aliénation spirituelle au péché que de la naturalisation des états de conscience dans la science médicale. Désormais la faille s'est naturalisée. L'aliénation du sujet n'est plus la sanction d'un combat contre cet autre qu'est le démon, elle est une potentialité qui résulte de ces « failles ouvertes dans l'édifice plein de la personnalité humaine » (189). Il reste que l'anthropologie de la personnalité multiple n'est pas seulement à l'origine de la possession diabolique mais, beaucoup plus largement, elle signifie que l'homme est un être sous influence de la surnature, qu'elle soit démoniaque ou bien divine.

C'est ainsi que *Satan hérétique* dans son ultime chapitre laisse entrevoir, au-delà de l'objet premier du livre, les champs historiques qui gagneront à être revisités par le soc de l'anthropologie savante. Parmi eux, il y a celui du « mysticisme féminin » qui connaît un extraordinaire essor aux XIII^e-XIV^e siècles, période intermédiaire entre « la méfiance des inspirées et l'émerveillement de nouveaux modes de révélation » (230). Alain Boureau étudie alors deux formes de la possession divine, celle de l'*incorporation* à travers l'exemple de Claire de Montefalco (†1308) et celle de l'*inhabitation* avec Angèle de Foligno (†1309). Dans

¹⁷ Voir O. Lottin, « Les mouvements premiers de l'appétit sensitif de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin », dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. II, Gembloux, Duculot, 1948, p. 493-589.

¹⁸ Voir D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, p. 208-219.

le procès de canonisation (1318) de la première, mention est faite d'un miracle peu commun : l'article 159 rapporte que son cœur, disséqué à sa mort, portait gravés les insignes de la passion du Christ. L'expérience mystique de la seconde est mieux connue, grâce à une sorte d'« autobiographie spirituelle » (241) mise par écrit par plusieurs rédacteurs familiers d'Angèle, dont son parent et confesseur, le franciscain Arnaud. Deux textes constituent le *Livre d'Angèle*, un *Mémorial* rédigé par Arnaud et des *Instructions* plus tardives qui semblent avoir une structure rédactionnelle complexe. En raison conjointement de cette écriture collective d'une intériorité et de la nature extatique des expériences mystiques d'Angèle, Alain Boureau identifie là une autre forme de « sujet multiple » (246). Reconnues ou non par l'institution pontificale, les expériences mystiques de Claire et d'Angèle ont les mêmes fondements anthropologiques : elles reposent toutes deux sur un investissement surnaturel, simultanément de la perception sensorielle et de l'imagination. C'est pourquoi Alain Boureau intercale entre ces deux exemples une réflexion sur les débats scolastiques autour du rôle de l'imagination dans la stigmatisation de saint François. Si le franciscain Pierre Thomas, au début du XIV^e siècle, récuse la possibilité que l'imagination de saint François ait pu avoir une puissance sur son corps, et donc que cette faculté puisse être un vecteur de « coopération naturelle avec la causalité surnaturelle » (234), le débat est néanmoins posé et ne reçoit pas la même réponse dans les cas de Claire et d'Angèle. Pour elles, les sens et l'imagination ont la capacité de coopérer avec la surnature, voire ont une efficacité de transformation, explicitement corporelle pour Claire, plus compassionnelle pour Angèle qui vit extase et identification affective aux émotions du Christ durant ses épisodes visionnaires, eux-mêmes souvent déclenchés par une perception sensible (vue d'une fresque, d'un vitrail, d'un crucifix, de la représentation théâtrale de la Passion, etc.).

Sensation et fabrication d'images mentales sont donc les qualités mobilisées dans cette mystique. Or, ce sont là précisément les deux facultés qui, dans l'anthropologie savante, assurent la jonction entre le corps et l'âme : les sens corporels mettent l'esprit en relation avec le monde matériel tandis que l'imagination est la capacité à élaborer des images mentales à partir de l'information délivrée par les sens mais indépendamment de leur stimulation. Les rédacteurs qui rapportent les expériences mystiques d'Angèle sont parfaitement conscients de la façon dont fonctionne la machinerie visionnaire sur les bases de l'anthropologie savante, comme en témoignage cette réflexion, due probablement à frère Arnaud, dans la 4^{ème} instruction : « les paroles humaines sont impuissantes à exprimer ce qui est raconté ci-dessous

et qui s'est passé dans son corps ou dans son imagination »¹⁹. Le texte latin utilise les adverbes *corporaliter et imaginabiliter* : son corps – il faut entendre les sens – et son imagination ne sont pas les lieux où s'exprime le divin mais bien les agents qui transforment Angèle tout entière, selon un processus sacramental qui fait qu'elle se voit « *tota et mente et corpore transformata* », « *transformata in passione Christi* » (« intégralement, corps et âme, transformée », « transformée en la passion du Christ »²⁰).

La réflexion sur la capacité spirituelle de l'imagination, réception et production d'images mentales, est très ancienne dans le christianisme²¹. Au-delà du soutien à la méditation que constitue l'image, au-delà du privilège de communication surnaturelle que représente la vision, la faculté d'imagination comme la sensation ont été tenues en grande méfiance par les théologiens au moins jusqu'au XI^e siècle, accusées d'être, pour celle-ci, la porte d'entrée vers l'esprit des tentations charnelles et, pour celle-là, le lieu d'amplification des mauvaises pensées. Lentement, ce rigorisme s'infléchit pour reconnaître une certaine légitimité à ces facultés dans la dévotion. Or, parallèlement, dans l'anthropologie traditionnelle ante-scholastique, c'est dans cet interstice entre les sens corporels et l'imagination que se joue la continuité ou la discontinuité de l'être. C'est par exemple l'un des enjeux de l'anthropologie cistercienne que de circonscrire cette interface. Isaac de l'Étoile parle d'*annexio* ou d'*unio personalis* et l'explicite ainsi dans sa *Lettre sur l'âme* : « l'âme qui est pleinement spirituelle et non corporelle, et la chair qui est pleinement corporelle et non spirituelle, sont aisément et justement unies à leurs extrémités, c'est-à-dire dans la faculté imaginative de l'âme (*phantasticus animae*), qui est presque corporelle, et dans la sensation de la chair (*sensualitas carnis*), qui est presque spirituelle »²². Dans le domaine de la spiritualité, les cisterciens vont être parmi les premiers à promouvoir ce qu'on pourrait appeler une mystique imaginative, en relation étroite avec leur anthropologie savante et les techniques spirituelles de la *memoria dei*²³. De nombreux schémas exégétiques vont se transformer, sous l'effet de cette mystique de l'imagination, en motifs de dévotion (aux plaies

¹⁹ *Le Livre d'Angèle de Foligno, d'après les textes originaux (1285-1298)*, traduction de Jean-François Godet, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 213. Pour l'édition latine voir *Il Libro della beata Angela da Foligno*, Ludger Thier et Abele Calufetti (éd.), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1985.

²⁰ *Le Livre d'Angèle de Foligno, op. cit.*, p. 165 et 214.

²¹ Voir M. Carruthers, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 2002, p. 219-277.

²² Isaac de l'Étoile, *Lettre sur l'âme*, dans *Patrologie Latine*, 202, col. 1881 C.

²³ Le meilleur exemple est sans doute la méditation évangélique à laquelle Aelred de Rievaulx invite sa soeur recluse dans *La Vie de Recluse*, édition et traduction Ch. Dumont, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, n° 76), 1961, p. 116-144.

du Christ, à l'hostie, etc.) qui sont bien présents dans le *Livre d'Angèle*²⁴, avec une puissance d'évocation encore accentuée par ce qu'A. Vauchez a appelé le « réalisme eucharistique »²⁵ de la mystique de la fin du Moyen Âge. Or, le détour par le discours de l'anthropologie religieuse permet de comprendre que la voie ouverte dans l'être qui laisse agir la causalité surnaturelle passe par cette fragilité de constitution située au point de contact entre le corps et l'âme. La mise au jour des modèles anthropologiques qui sous-tendent la mystique féminine préserve alors « d'une conception essentialiste de la littérature mystique, qui a souvent pris à la lettre certaines épisodes et certaines phrases de cette mystique pour en faire l'expression directe d'une inspiration exceptionnelle ou d'un féminisme précoce » (244) ; de la même façon est écartée la « réduction rationaliste » qui reconnaît dans ces schémas émotifs les symptômes de « l'autosuggestion hystérique ou psychosomatique » (233).

On trouve dans *Satan hérétique* des propositions neuves sur la genèse de ce phénomène si peu compréhensible et effrayant qu'est la répression de ceux qu'on accusait de commerce avec les démons. *Satan hérétique* est d'abord un livre sur le « tournant démonologique » (12) de la fin du XIII^e siècle qui dégage les racines intellectuelles et politiques de ce qui apparaît au premier abord comme irréductiblement étrange et irrationnel. Néanmoins, si Alain Boureau propose bien une généalogie intellectuelle de la chasse aux sorciers, il ne le fait pas au nom d'une quelconque vertu performative de l'énoncé savant sur l'action politique ou les pratiques sociales. L'histoire intellectuelle n'est ni un exotisme – sorte de club snob de l'histoire culturelle – ni un olympe de la causalité historique où serait décidé le destin des sociétés. L'énoncé savant est seulement partie prenante de la réalité sociale. L'expérience montre qu'on prend un fort risque épistémologique à aborder certaines sources, notamment celles qui touchent à la piété et aux croyances religieuses, sans tenir compte des discours anthropologiques contemporains. C'est pourquoi, une histoire de l'anthropologie, comme discours savant sur la personne humaine, doit être entreprise ; c'est pourquoi aussi cette histoire, plaçant la conception de l'homme au cœur des relations sociales, participe de ce qu'on hésitait pas, il n'y a pas si longtemps encore, à appeler une histoire totale.

DAMIEN BOQUET
 Université de Provence
 Groupe d'Anthropologie Scolastique

²⁴ Voir D. Boquet, « Incorporation mystique et subjectivité à la fin du Moyen Âge d'après le *Livre d'Angèle* de Foligno (†1309) », Actes du colloque international du GERCO « In-corporer », Nîmes, 15-16 octobre 2005 (à paraître).

²⁵ Voir A. Vauchez, « Dévotion eucharistique et union mystique chez les saintes de la fin du Moyen Âge », dans *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, p. 263.