



HAL
open science

Les langues et l'institution. Marguerite Porete et l'hypothèse d'une langue savante vernaculaire

Marie-Pascale Halary

► **To cite this version:**

Marie-Pascale Halary. Les langues et l'institution. Marguerite Porete et l'hypothèse d'une langue savante vernaculaire. Véronique Ferrer; Marie-Christine Gomez-Géraud; Jean-René Valette. Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité. Tome III: L'institution à l'épreuve, 16, Honoré Champion, pp.108-136, 2021, Mystica, 9782745355973. halshs-03379136

HAL Id: halshs-03379136

<https://shs.hal.science/halshs-03379136>

Submitted on 14 Oct 2021

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.

Voici les références de l'étude qui suit : Marie-Pascale Halary, « Les langues et l'institution. Marguerite Porete et l'hypothèse d'une langue savante vernaculaire », dans *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. III, *Mystique et Institution*, dir. Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud et Jean-René Valette, Paris, Champion, « Mystica », 2021, p. 108-136.

LES LANGUES ET L'INSTITUTION MARGUERITE PORETE ET L'HYPOTHESE D'UNE LANGUE SAVANTE VERNACULAIRE

Dans la *Vie de saint Norbert*, un épisode, repris dans deux autres textes, raconte que le démon avait pris possession d'un enfant de Nivelles : pour montrer son pouvoir à Norbert, ce démon fit réciter à la fillette peu instruite le Cantique des cantiques, d'abord en latin, puis en langue romane, enfin en langue germanique. L'intervention diabolique se manifeste ici au plan linguistique : que le Cantique soit transposé dans deux langues vernaculaires est sans doute aussi signifiant que l'appropriation, en latin, du livre monastique de l'amour mystique par un enfant de douze ans. Évidemment, la suite du récit montre que Norbert parvient à vaincre ce démon capable d'accorder, pour ainsi dire, le don des langues¹.

Si j'ai rappelé cet exemple, c'est parce que je voudrais essayer d'interroger la relation entre mystique et institution à partir du critère linguistique. Cette étude se concentrera surtout sur Marguerite Porete : brûlée pour hérésie à Paris en 1310, elle est souvent présentée comme la première à avoir composé un texte mystique en langue d'oïl. En quoi le choix de la langue vernaculaire révèle-t-il le rapport à l'institution ? Bien plus, ce choix participe-t-il de la construction de ce rapport ? La question est de savoir si ce choix de la langue dite vulgaire peut être considéré comme un des marqueurs de la position de Marguerite par rapport à l'institution ecclésiastique. C'est donc bien la place de la langue, non celle de la doctrine, qui sera examinée ici².

Les co-directeurs de ce volume ont placé cette contribution sous le titre *dedans/dehors*. Pour reprendre un terme de ce binôme spatial, il s'agit de déterminer si la langue de Marguerite est la langue du *dehors*, la langue du décentrement voire de l'extériorité par rapport à l'institution, et cet aspect a déjà bien été étudié dans les travaux, très nombreux, sur Marguerite. Mais, en réalité, la réponse à cette question dépend de la manière dont on définit le « dedans » et, dans ce cas précis, dont on définit le champ d'observation – en d'autres termes, la manière dont on contextualise l'œuvre de Marguerite, le *Miroir des simples ames*. Comme l'a montré Bernard Lahire, le contexte n'est pas une donnée brute, qui ne serait qu'à décrire ; c'est un fait de construction³. La place qu'on assigne à la langue vernaculaire (*dedans/dehors*) dépend très largement de la manière dont on construit ce contexte et de l'échelle à laquelle on place l'analyse.

En revenant sur certaines approches critiques⁴ qui se distinguent parce qu'elles varient l'échelle d'intelligibilité du fait linguistique, je voudrais donc montrer que, pour Marguerite Porete, le rapport entre langue et institution (et, plus précisément, l'association entre la langue vernaculaire et ce qui est *hors* de l'institution ecclésiastique) est d'abord un effet de contextualisation.

CONTEXTES LINGUISTIQUES : LA LANGUE DU DEHORS

Selon une première approche, il convient de souligner l'extraordinaire événement que représente la composition du *Miroir des simples ames* dans la conjoncture du XIII^e siècle. Ce traité spéculatif sur la rencontre entre l'âme et Dieu traite de la plus haute des matières dans la langue dite vulgaire. Ce texte, qui révèle les limites de la diglossie comme système explicatif pour la distribution

¹ Voir *Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis*, éd. Roger Wilms, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, vol. 12, 1856, p. 680-681, *Sigeberti monachi Gemblacensis Chronographiae auctaria et continuationes*, Continuatio Praemonstratensis, éd. Ludwig Conrad Bethmann, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, vol. 6, 1844, p. 448 et *Balduini Ninovensis Chronicon*, éd. Oswald Holder-Egger, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, vol. 25, 1880, p. 528.

² Une partie de la critique envisage les hérésies comme des faits de construction. Pour une mise au point sur ce courant relativement récent de l'historiographie, voir Julien Théry, « Les hérésies du XII^e au début du XIV^e s. », dans Marie-Madeleine de Cevins et Jean-Michel Matz (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, « Histoire », 2010, p. 373-386.

³ Bernard Lahire, « La variation des contextes dans les sciences sociales. Remarques épistémologiques », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51^e année, 2 (1996), p. 381-407.

⁴ Pour les principales lectures du *Miroir* dans la critique, voir la synthèse d'Elizabeth Scarborough, « Critical Approaches to Marguerite Porete », dans *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of simple souls*, dir. Wendy R. Terry et Robert Stauffer, Leiden/Boston (Mass.), Brill, « Brill's companions to the Christian tradition », 2017, p. 295-322.

des langues, est donc avant tout placé par la critique dans ce qu'on peut appeler ses contextes linguistiques.

Le choix de la langue d'oïl, en premier lieu, distingue le *Mirouer* d'un vaste corpus latin, qu'il s'agisse de la mystique monastique ou des récits hagiographiques qui mettent en scène nombre de femmes du diocèse de Liège ou de Flandre qui, comme Marguerite, correspondent à ce que l'historiographie appelle aujourd'hui des mystiques. La vie et l'enseignement de ces femmes sont transcrits selon un dispositif souvent analysé : à l'instar de Jacques de Vitry qui, vers 1215, écrivit la vie de Marie d'Oignies⁵, c'est un clerc qui rend compte en latin de l'existence extraordinaire d'une femme trop ignorante pour écrire⁶. Dans cet ensemble latin, dont le *Mirouer* de Marguerite se démarque, il faut peut-être accorder une place particulière à la *Vita* de Julienne de Cornillon, composée entre 1261 et 1264. Là encore, un clerc, qui se définit comme un *modic[us] scripto[r]*⁷, relate la vie de la sainte femme. Mais il se présente comme un simple traducteur, qui se contente de reprendre en latin ce qui a été d'abord conservé *in lingua gallica*⁸ par une personne fort religieuse. Faut-il comprendre que cette référence à une première version vernaculaire s'inscrit dans une stratégie d'attestation de vérité ? J'aurais tendance à le penser. Quoi qu'il en soit, dans ce contexte latin, le texte de Marguerite Porete se distingue doublement : par son choix linguistique et par sa hauteur spéculative.

Cette double singularité a incité la critique à inscrire l'œuvre de Marguerite dans un cadre géographique et spirituel, celui de la mystique flamande ou, parfois, rhéno-flamande. On trouve en effet plusieurs textes, souvent attribués à des femmes, qui, à partir du XIII^e siècle, disent en néerlandais ou en allemand la rencontre amoureuse avec Dieu. Cette contextualisation plurilingue a le mérite d'offrir un champ d'observation pour une œuvre relativement inédite et isolée si on s'en tient au domaine français – d'autant que des ressemblances mais aussi des liens intertextuels ont pu être repérés avec plusieurs de ces textes⁹. Le *Mirouer* peut alors être rapporté à un mouvement plus vaste qui gagne peu à peu une partie de l'Europe et qui relève de ce qui a été appelé une « mystique sans frontières¹⁰ ».

Le choix du vernaculaire dans un champ dominé par le latin apparaît donc comme le premier critère pour construire le contexte d'étude de l'œuvre de Marguerite Porete. Et cette langue apparaît bien comme un élément signifiant dans une société médiévale qui repose sur la distinction entre les clercs et les laïcs et entre les hommes et les femmes. En effet, dans le corpus de mystique vernaculaire ainsi défini coïncident bien souvent plusieurs variables :

- la variable linguistique (une langue vernaculaire et non le latin),
- la variable de genre au sens de *gender* (nombre de ces textes sont attribués à des femmes : Béatrice de Nazareth ou les différentes figures nommées Hadewijch d'Anvers pour la zone du moyen-néerlandais),
- la variable sociale (ces femmes qui, par définition, n'appartiennent pas au groupe des clercs, sont ou ont souvent été des béguines¹¹, c'est-à-dire des femmes qui, « vivant en religieuses »,

⁵ Jacques de Vitry, *Vita sanctae Mariae Oigniacensis*, éd. R. B. C. Huygens, Turnhout, Brepols, « Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis », 2012.

⁶ Voir surtout Michel Lauwers, « Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la *Vita Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », *Journal des savants*, 1989, p. 61-103.

⁷ *Vie de sainte Julienne de Cornillon*, éd. Jean-Pierre Delville, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, « Publications de l'Institut d'études médiévales », 1999, p. 260.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ Voir par exemple, pour des études récentes, John Arblaster et Rob Faesen, « The Influence of Beatrice of Nazareth on Marguerite Porete: The *Seven Manners of Love* Revised », *Cîteaux*, 64 (2013), p. 41-88 ou John Van Engen, « Marguerite (Porete) of Hainaut and the Medieval Low Countries », dans *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. Sean L. Field, Robert E. Lerner et Sylvain Piron, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 2013, en particulier p. 50 sq.

¹⁰ Laurence Moulinier, « Mystique sans frontières ? Un aperçu sur la circulation des textes hagiographiques et prophétiques au féminin en Europe », dans Patrick Henriot, Klaus Herbers et Hans-Christina Lehner (dir.), *Hagiographie et prophétie (VI^e-XIII^e siècles)*, Firenze, Sismel, « Micrologus library », 2017, p. 193-214.

¹¹ Sur les béguines, parmi une abondante bibliographie, outre les travaux cités dans les autres notes, voir l'ouvrage classique d'Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in medieval culture, with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1954.

restent « étrangères aux structures ecclésiastiques¹² ». Et on sait, autour de la figure de Lambert le Bègue en particulier, l'importance qu'eut l'écriture en langue vernaculaire dans ces communautés.

La conjonction entre ces différents facteurs est extrêmement féconde : tout signale au fond la position extérieure de ces textes par rapport à l'institution ecclésiastique, laquelle est latine, masculine et cléricale. Dans ce contexte, le choix de la langue parfois appelée « langue du monde¹³ » ou *lingua laica* est révélateur : par rapport à l'institution, c'est bien la langue du dehors.

Rien ne le montre mieux que les développements de Marguerite sur les conditions de l'écriture. Son propos, dit-elle, n'est pas celui d'un clerc : « Il n'y a si grant cler ou monde, / qui vous en sceust parler¹⁴ ». Et il ne s'adresse pas aux clercs : « Icy vous diray pour les enfans comment, car pour les sages ne le dis je mie¹⁵ ». Plus précisément, selon une configuration topique, Marguerite se présente comme une sotte ou une mendiante, qui ne sait rien et ne possède rien, mais qui transcrit, directement et sans intermédiaire, son expérience de la quête de Dieu¹⁶. Un passage du chapitre 97 permet de mesurer la différence avec le dispositif décrit à partir de l'exemple de Jacques de Vitry.

Et non pour tant, dit ceste Ame qui escripsit ce livre, j'estoie aussi socte ou temps que je le fis, *mais ainçois que Amour le fist pour moy et a ma requeste*, <que> je mectoie en pris chose que l'en ne pouvoit faire ne penser ne dire, aussi comme feroit celuy qui voudroit la mer en son œil enclorre, et pourter le monde sur la pointe d'ung jonc, et enluminer le soleil d'ung fallot ou d'une torche. (*Mirouer*, éd. cit., chap. 97, p. 270, je souligne)

C'est Amour qui a écrit le livre à travers la sotte créature. Le passage n'est pas sans rappeler la représentation de l'origine de l'écriture chez Marguerite d'Oingt, contemporaine de Marguerite Porete qui composa elle aussi un *Speculum* de type mystique, en francoprovençal cette fois¹⁷. Cette « autre Marguerite » explique qu'elle s'est contentée de transcrire sur un parchemin¹⁸ ce que Dieu avait gravé en son cœur :

Ainsi com Nostri Sires li mit au cuer, elle se pensa que s'ela metoyt en escrit ces choses que sos cuers en seroyt plus alegiez. Se comenca a escrire tot co qui est ou livro, tot per ordre aussi come illi les avoyt ou cuer, et aussi tot come illi avoyt mis les mot ou livre et ce li sallioyt du cuer. (*Lettre*, éd. cit., II, § 138, p. 142)

La « pauvre créature » se représente ici comme la simple copiste d'un texte dont Dieu – ou Amour – est l'auteur. À la différence de ce qu'on peut observer dans les textes latins évoqués *supra*, un tel dispositif fait l'économie de toute instance cléricale. La langue vernaculaire apparaît comme l'idiome du contact direct et spontané entre Dieu et l'âme ; c'est la langue qui évite toute médiation cléricale – tant dans la relation avec le divin que dans la transcription de l'expérience spirituelle.

On voit donc bien, selon cette perspective, comment situer le vernaculaire par rapport à l'institution. S'agissant de Marguerite Porete et indépendamment du contenu doctrinal du texte, on peut ne pas s'étonner qu'un traité mystique de haute spéculation, écrit dans la langue dite vulgaire par une femme que plusieurs documents historiques désignent comme une béguine¹⁹ ait été condamné – par l'évêque de Cambrai puis par les théologiens de l'Université de Paris. En effet, au-delà du

¹² M. Lauwers, « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne : <http://clio.revues.org/497>, consulté le 3 février 2015], 2 (1995), p. 7.

¹³ *Lingu[a] mundi* : Humbert de Romans, *De eruditione praedicatorum*, liber I, dans *Opera de vita regulari*, éd. J.-J. Berthier, t. II, Rome, 1889, p. 465, cité par Serge Lusignan, « Le français et le latin aux XIII^e-XIV^e siècles : pratique des langues et pensée linguistique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 42^e année, 4 (1987), p. 959.

¹⁴ Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples âmes*, éd. Romana Guarnieri, Turnhout, Brepols, « Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis », 1986, chap. 121, p. 338. Les citations tiennent compte des corrections proposées par Geneviève Hasenohr, « Retour sur les caractères linguistiques du manuscrit de Chantilly et de ses ancêtres », dans *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, op. cit., p. 119-126.

¹⁵ Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples âmes*, éd. cit., chap. 124, p. 352.

¹⁶ Voir en ce sens *ibid.*, chap. 96, p. 266-268.

¹⁷ *Les Œuvres de Marguerite d'Oingt*, éd. Antonin Duraffour, Pierre Gardette et Paulette Durdilly, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

¹⁸ L'image est présente chez Marguerite Porete : « ceste leçon n'est mie mise en escript de main d'omme, mais c'est du Saint Esperit, qui escript ceste leçon merueilleusement, et l'Ame est parchemin precieusement ; la est tenue la divine escole, a bouche close, que sens humain ne peut mectre en parole » (*Le Mirouer des simples âmes*, éd. cit., chap. 66, p. 188-190).

¹⁹ Sur ce point, voir surtout Robert E. Lerner, « New light on *The Mirror of Simple Souls* », *Speculum*, 85/1 (january 2010), p. 91-116.

problème du rapport du discours à la *doxa* (question de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie), la place de l'énonciatrice (sexuellement et socialement) autant que la place de la langue situent le *Mirouer* en dehors de l'institution.

Selon une approche qui est née dans le monde anglo-saxon et dans le prolongement, en particulier, des travaux de Bernard McGinn, on a donc pu parler, pour Marguerite et ses contemporaines, d'une *théologie vernaculaire*, qui se développerait à côté de la théologie monastique et de la théologie scolastique²⁰. Voici quelques-uns des traits définitoires établis par Bernard McGinn²¹ : le champ de la théologie vernaculaire, laquelle est en réalité plurielle, est en lien étroit avec les *gender studies* puisque cette théologie, d'une part, représente l'espace disponible pour l'émergence d'une voix laïque et, plus encore, d'une voix féminine ; d'autre part, elle propose une véritable réflexion sur le masculin et le féminin, hors de l'espace ecclésiastique qui a pu figer chacun de ces rôles. Cette théologie vernaculaire, à laquelle Marguerite Porete appartient pleinement, se distingue également des deux autres par son public, plus large, par ses formes et ses genres, par l'importance qu'elle accorde au fait mystique et par certaines caractéristiques théologiques (sur la définition de l'union déifiante par exemple). La place de la langue, surtout, est essentielle : ce sont les innovations linguistiques qui contribuent, selon le spécialiste, au renouvellement théologique²².

L'intérêt de cette approche est réel et ses apports nombreux. Si on peut sans doute discuter l'emploi du substantif *théologie*, parler d'une *théologie vernaculaire* comme d'une catégorie spécifique témoigne de la valeur qui est assignée à la langue : celle-ci constitue sa première marque distinctive²³. La langue d'oïl, dans le cas de Marguerite, coïnciderait donc avec une forme de marginalité par rapport aux institutions ecclésiastiques et avec une différence « doctrinale » ; cette théologie vernaculaire serait, comme le note Sylvain Piron, une « alternative à la théologie institutionnelle²⁴ ».

Selon cette première contextualisation, plurilingue, la langue vernaculaire est perçue comme un choix symboliquement fort dans un cadre où, effectivement, ce choix est minoritaire, éclipsé qu'il est par des dispositifs permettant de déléguer au latin la mise en écrit. La langue d'oïl est bien interprétée comme la « langue du dehors », celle qui révèle une origine extérieure à l'institution. Incontestablement, les travaux qui ressortissent à ces approches sont stimulants. Toutefois, selon la perspective qui est développée ici (le rapport entre langue et institution), certaines limites peuvent être indiquées. La première est méthodologique. Que le choix du vernaculaire soit défini comme une constante et, partant, comme un élément décisif dans un corpus qui est, au départ, constitué sur des critères linguistiques n'est pas sans poser des problèmes. Ce qui permet de contextualiser l'étude de Marguerite Porete, c'est, précisément, que d'autres spéculations mystiques sont écrites dans d'autres vernaculaires. Il n'est dès lors pas étonnant que cet aspect linguistique soit primordial : cette variable a été neutralisée dès le départ. Il paraît donc important de rester prudent quant au sens qu'on donne au choix de la langue. Deuxièmement et de manière corollaire, on peut aussi trouver des textes qui invitent à nuancer l'interprétation selon laquelle l'identité linguistique, pour un texte mystique comme celui de Marguerite, est révélatrice d'une forme d'extériorité par rapport à l'institution. Ainsi du *Speculum* de Marguerite d'Oingt, compte rendu en francoprovençal des visions de cette « autre Marguerite », morte elle aussi en 1310²⁵. La parenté entre les deux *Miroirs*²⁶ met encore plus en évidence les différences. Cette Marguerite, loin d'être une béguine, est la prieure de l'abbaye de Polteins, qui appartient à l'ordre cartusien. Son texte, à la différence du premier, n'a pas été

²⁰ Outre la référence de la note suivante, sur ces questions et selon des perspectives un peu différentes, voir en particulier Madeleine Jeay, « La transmission du savoir théologique », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 23 (2012), p. 223-241 et Sylvain Piron, « Marguerite entre les béguines et les maîtres », dans *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, op. cit., p. 69-101.

²¹ Bernard McGinn, « Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology », dans *Meister Eckhart and the Beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, dir. B. McGinn, New York, Continuum, 1994, p. 1-14.

²² *Ibid.*, p. 6-7.

²³ « I call the third strand of medieval theology "vernacular" to indicate its primary distinguishing mark-linguistic expression in the medieval vernacular tongues » (*ibid.*, p. 6).

²⁴ S. Piron, « Marguerite entre les béguines et les maîtres », art. cit., p. 77.

²⁵ On trouve aussi parfois la date de 1311.

²⁶ Voir surtout Catherine M. Müller, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York/Bern/Frankfurt am Main, Peter Lang, « Currents in comparative romance: languages and literatures », 1999.

condamné ou détruit : il a été conservé à la Grande Chartreuse²⁷ ; cette Marguerite, quant à elle, a été vénérée dans le cadre d'un culte privé jusqu'à la Révolution²⁸.

Cette fois-ci, rien n'indique une extériorité ou même une distance par rapport à l'institution ecclésiastique, bien au contraire. Un tel exemple invite à ne pas assigner une valeur univoque au choix de la langue dite vulgaire pour la mystique et, en particulier, pour la mystique féminine. Et, de fait, c'est une autre forme de contextualisation et une autre échelle, plus petite, qui permet de préciser les différences entre ces deux *Miroirs*.

CONTEXTE TEXTUEL : UNE LANGUE EN RELATION AVEC LE LATIN

Depuis plusieurs articles de Geneviève Hasenohr, qui ont profondément renouvelé les études sur Marguerite Porete²⁹, une partie de la critique s'attache à examiner la tradition textuelle du *Miroir*. Il s'agit, non pas de contextualiser l'œuvre dans le territoire plurilingue des béguines mais, par une variation d'échelle, de préciser les rapports entre les différentes versions du texte qui ont été conservées.

Je vais commencer par une présentation rapide de ces versions où je reprends certaines conclusions de Geneviève Hasenohr.

- La version française qui a été éditée par Romana Guarnieri est celle du manuscrit de Chantilly (XV^e siècle³⁰), dont la langue est le moyen français. Il a maintenant été montré que cette version constitue un rajeunissement de la version datant de la fin du XIII^e siècle, en ancien français.
- Le texte du *Mirouer* en ancien français n'a pas été conservé mais Geneviève Hasenohr a en retrouvé un fragment (les chapitres 77 et 78) dans son état de langue originel dans le manuscrit 239 de Valenciennes, lequel contient une compilation de textes spirituels qui remonte sans doute à la première moitié du XIV^e siècle³¹. Cette découverte, importante, a permis de confirmer que le manuscrit de Chantilly dérive bien du français.
- On dispose également de plusieurs manuscrits contenant une version latine du *Miroir*, éditée par Paul Verdeyen. Selon les analyses de Geneviève Hasenohr, cette version latine est une traduction de la version primitive en ancien français, dont elle dérive.
- Je ne m'attarde pas sur les versions anglaise et italienne, pas plus que sur la traduction latine faite à partir de l'anglais : il suffit d'indiquer que la version en moyen anglais translate également le texte en ancien français, dont il est assez proche³². Les traductions italiennes sont faites à partir du latin.

À partir de ces données, une seconde approche consiste à poser la question du rapport entre l'institution et les langues (en particulier, le français et le latin) dans le contexte de cette tradition textuelle. Sur ces éléments, le cadre de cette contribution permet seulement d'indiquer quelques pistes.

Dès lors qu'on se place à une plus petite échelle, il semble en effet un peu réducteur de donner une valeur absolue au choix du vernaculaire et, plutôt que de considérer qu'en elle-même une mystique vernaculaire est extérieure à l'institution, on peut examiner les rapports dynamiques que les manuscrits construisent entre la langue latine et la langue romane.

Selon cette perspective, on peut dans un premier temps penser qu'à l'instar de ce qui se passe pour la *Vie* de Julienne de Cornillon, le latin a une fonction de contrôle. Autrement dit, c'est le latin qui définirait la place (dedans/dehors) du vernaculaire, c'est la « langue de l'institution » qui aurait

²⁷ Dans un manuscrit du XIV^e siècle : voir P. Gardette, « Introduction », *Les Œuvres de Marguerite d'Oingt*, op. cit., p. 15-20.

²⁸ *Ibid.*, p. 13.

²⁹ En particulier « La tradition du *Miroir des simples âmes* au XV^e siècle : de Marguerite Porete († 1310) à Marguerite de Navarre », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143^e année, 4 (1999), p. 1347-1366 (je citerai d'après la reprise de cet article dans *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII^e-XVII^e siècle)*, Turnhout, Brepols, « Texte, Codex & Contexte », 2015, p. 227-246) et « Retour sur les caractères linguistiques du manuscrit de Chantilly et de ses ancêtres », art. cit., p. 103-126.

³⁰ Pour des éléments de discussion concernant la datation, voir G. Hasenohr, « La seconde vie du *Miroir des simples âmes* en France : *Le Livre de la discipline d'amour divine* (XV^e-XVII^e s.) », dans *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, op. cit., p. 285-286.

³¹ « La tradition du *Miroir des simples âmes* au XV^e siècle : de Marguerite Porete († 1310) à Marguerite de Navarre », art. cit.

³² R. E. Lerner, « New light on *The Mirror of Simple Souls* », art. cit.

pour fonction d'autoriser ou de condamner, de valider ou de censurer le vernaculaire. Je voudrais montrer que cette hypothèse est pertinente, mais jusqu'à un certain point seulement.

Elle se vérifie assez bien dans le manuscrit ayant conservé les textes attribués à Marguerite d'Oingt³³. Dans ce recueil entièrement organisé autour de la figure de Marguerite, le texte qui rend compte de la rencontre personnelle avec Dieu est le *Speculum*, en francoprovençal. Cette rencontre est rapportée à la troisième personne : la vision est, dit Marguerite, celle d'*una persona que jo conoisso*³⁴, jamais identifiée dans le corps du *Speculum*. Celui-ci est toutefois précédé d'un court texte latin :

*Anno domini millesimo ducentesimo nonagesimo quarto, Hugo, prior Vallis Bone attulit ad capitulum generale, donno Bosoni priori Cartusie hanc visionem sibi missam ab ancilla Dei domina Margareta, priorissa condam de Pelotens. Et creditur ipsam priorissam fuisse personam que scripsit hanc visionem, cui Deus tantam gratiam fecit ut sibi tam secreta dignaretur ostendere. Quam visionem speculum sancte Margarete virginis priorisse de Pelotens decrevimus noncupari*³⁵. (Marguerite d'Oingt, *Speculum*, éd. cit., p. 89)

Au seuil de la vision mystique, transcrite dans la langue vernaculaire, est disposée une sorte de garantie latine, masculine et, pour ainsi dire, institutionnelle : après avoir circulé entre différentes autorités cartusiennes, le *Speculum* est autorisé. Dans le même temps, c'est ce préambule latin qui identifie Marguerite à la fois comme celle qui a écrit le texte et comme celle qui est le sujet mystique. Au cœur du manuscrit, un dispositif bilingue, qui repose sur la coopération entre les deux langues, construit donc la figure de la mystique : le premier idiome serait un « gage d'orthodoxie³⁶ », il « encadre » (même au sens littéral, dans l'espace du manuscrit) le second, lequel est le signe de la relation directe à Dieu.

S'agissant de Marguerite Porete, le rapport entre le latin et le français, au premier abord, paraît s'énoncer en des termes finalement assez proches. Simplement, il s'agit moins d'une collaboration dans le cadre d'un manuscrit plurilingue que d'une distribution des langues entre différents manuscrits. Si on se concentre sur les seuls latin et français, on distingue en effet, pour le *Mirouer*, deux versions : une version latine et une version française.

Des études sur la première, il ressort que, comme dans le cas précédent, le latin est la langue d'une « diffusion encadrée³⁷ ». Si Paul Verdeyen pensait que le texte avait pu être traduit en latin en vue du procès³⁸, Sylvain Piron, s'appuyant sur d'autres cas semblables, a montré que ce n'était pas vraisemblable et que les théologiens parisiens, qui comprenaient l'oïl, s'étaient plus certainement prononcés à partir du texte primitif. Néanmoins, même si la version latine n'est pas tenue pour le texte qui a servi à condamner Marguerite, elle n'est pas sans rapport avec cette condamnation. Je n'entre pas dans les détails et reprends les conclusions de Robert Lerner³⁹ et Sylvain Piron⁴⁰ : parce que le texte latin atténue ou omet certains passages problématiques, parce qu'il propose une version plus orthodoxe et très précise théologiquement, on peut faire l'hypothèse que sa rédaction est postérieure à la condamnation et qu'elle a sans doute été faite en zone d'oc, pour un public clérical qui comprenait mal la version primitive. Et, de fait, la réception de la version latine atteste plutôt une diffusion vers l'Italie. Les recherches récentes de Justine Trombley, qui étudie les versions latines du *Speculum* dans

³³ Je me permets de renvoyer à mon étude, « Quand l'Unique change de langue. Littérature spirituelle et "langue courtoise" chez Marguerite d'Oingt », dans *L'Unique change de scène. Écritures spirituelles et discours amoureux (XII^e-XVII^e siècle)*, dir. Véronique Ferrer, Barbara Marczuk et Jean-René Valette, Paris, Classiques Garnier, « Rencontres », 2016, p. 137-154.

³⁴ Marguerite d'Oingt, *Speculum*, éd. cit., p. 90 par exemple.

³⁵ « En l'an du Seigneur mil deux cent quatre-vingt-quatorze, Hugues, prieur de Valbonne, apporta lors du chapitre général à Dom Boson, prieur de la [Grande] Chartreuse, cette vision qui lui avait été envoyée par la servante de Dieu sœur Marguerite, jadis prieure de Poleteins. On pense que c'est la prieure elle-même qui a écrit cette vision ; ayant reçu de Dieu une si grande grâce, elle a estimé juste de révéler de tels secrets. Nous avons trouvé à propos d'appeler cette vision "Le miroir" de la bienheureuse sœur Marguerite, prieure de Poleteins » (traduction dans Marguerite d'Oingt, *Expériences mystiques et récits édifiants, textes rédigés en francoprovençal et en latin par une moniale du XIII^e siècle*, éd. et présentation de Jean-Pierre Gerfaud et Jean-Baptiste Martin, Lyon, EMCC, « Régionales », 2012, p. 19).

³⁶ Je reprends ici une formule que Michel Zink applique au latin mais dans un autre contexte : voir *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1976, p. 93.

³⁷ G. Hasenohr, « Retour sur les caractères linguistiques du manuscrit de Chantilly et de ses ancêtres », art. cit., p. 103.

³⁸ « Introduction », *Mirouer*, éd. cit., p. VII.

³⁹ R. E. Lerner, « New light on *The Mirror of Simple Souls* », art. cit., p. 110 sq.

⁴⁰ S. Piron, « Marguerite entre les béguines et les maîtres », art. cit., en particulier p. 82-88.

leur matérialité, rejoignent en partie ces observations⁴¹ : si les omissions et les additions des différentes versions latines ne peuvent pas être considérées de manière globale et sans nuances comme moins audacieuses, l'insertion du *Mirouer* latin dans des recueils contenant des traités spirituels orthodoxes est révélatrice du regard porté sur le texte de Marguerite au moment de la composition de ces ensembles.

Ces éléments tendraient donc à confirmer les fonctions d'encadrement et de contrôle assignées au latin. Il en va de même pour l'approbation du texte par trois clercs : cette « autorisation » qui peut, elle aussi, être lue comme un « gage d'orthodoxie », est présente dans les trois manuscrits médiévaux qui contiennent la version latine complète⁴² : dans les trois cas, le texte se termine avec cette approbation de plusieurs autorités ecclésiastiques.

Par contraste, et en laissant de côté les versions dans les autres vernaculaires, on pourrait être tenté de faire de la version française, condamnée et brûlée, une version quasi « clandestine ». La perte du texte primitif comme le caractère relativement tardif de l'identification du manuscrit de Chantilly par Romana Guarnieri soutiennent cette représentation : le texte en moyen français, protégé par l'anonymat et ayant échappé au contrôle de l'institution, aurait été conservé de manière mystérieuse. Je force évidemment le trait.

En réalité, l'histoire textuelle du *Mirouer* en français montre qu'il est nécessaire de garder le sens de la mesure et de la nuance quant à la signification qu'on assigne à chacune des deux langues et quant aux corrélations entre les identités linguistiques et les identités sociales. Sur ce point, je ne ferai, là encore, que reprendre les résultats auxquels sont parvenus d'autres chercheurs et chercheuses.

Le manuscrit de Chantilly, tout d'abord, porte lui aussi la marque du latin : des annotations marginales⁴³, en latin comme en français, *encadrent* l'interprétation⁴⁴. Selon Pablo Acosta-García qui analyse la teneur de ces notes, celles-ci ne témoignent pas d'une réception placée sous le signe de l'hétérodoxie⁴⁵. Plus encore, le type d'abréviations ainsi que leur contenu, d'après l'examen de Geneviève Hasenohr, révèlent une origine cléricale et s'inscrivent peut-être même dans une tradition monastique⁴⁶. De ce point de vue, l'histoire textuelle amène à tempérer la distribution sociale des langues ainsi que la position marginale, sinon extérieure, du *Miroir* par rapport à l'institution lors de sa diffusion.

Précisément, de nombreux indices attestent une influence du *Miroir* ainsi qu'une diffusion « légitime » : l'extrait du manuscrit de Valenciennes (qui, bien qu'il ne soit pas identifié, côtoie dans l'espace du recueil les traités de plusieurs autorités comme Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor ou Gerson⁴⁷), le manuscrit de Chantilly évidemment mais aussi le *Livre de la discipline d'amour divine* qui, à partir du XV^e siècle, assure la circulation, en français, des idées de Marguerite ainsi qu'un certain contrôle interprétatif⁴⁸.

Tous ces éléments le montrent : le passage à une plus petite échelle et l'attention à l'histoire textuelle amènent à nuancer l'opposition fonctionnelle des « langues de la mystique » dans leur rapport à l'institution. D'une part, cette mystique vernaculaire féminine dont relèvent les textes des deux Marguerite indique qu'il ne faut pas raisonner en termes d'exclusion ou penser selon un système binaire (latin ou français) : le choix du vernaculaire n'élimine pas le latin et les deux langues

⁴¹ Justine L. Trombley, « The Latin Manuscripts of the *Mirror of Simple Souls* », dans *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of simple souls*, *op. cit.*, p. 186-217.

⁴² Vatican, Biblioteca Apostolica vaticana, cod. Vat. lat. 4355 ; Vatican, Biblioteca Apostolica vaticana, cod. Rossianus 4 ; Vatican, Biblioteca Apostolica vaticana, cod. Chigianus B IV. Voir « Introduction », *Mirouer*, éd. cit., p. VIII sq.

⁴³ Pour une édition de ces *marginalia*, voir Pablo Acosta-García, « “Notez bien bonnes pucelles” : A Complete Transcription of the French and Continental Latin Annotations of the *Mirror of Simple Souls* », *Sacris Erudiri*, LVI (2017), p. 347-392. Je remercie l'auteur de m'avoir transmis son texte.

⁴⁴ Par exemple f. 10r : « No[te]z q[ue] l'ame est / adnientie q[ue] l'ame elle na point / de volente / que soubz Dieu » (*ibid.*, p. 372) ; f. 29v : « No[te]z ycy belle / matere » (*ibid.*, p. 375) ; f. 31v : « No[te]z q[ue] l'ame bene amat / m[er]cedem no[n] q[ue]rit » (*ibid.*).

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ G. Hasenohr, « La seconde vie du *Miroir des simples âmes* en France : le *Livre de la discipline d'Amour divine* (XV^e-XVIII^e s.) », dans *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, *op. cit.*, p. 279-286.

⁴⁷ G. Hasenohr, « La tradition du *Miroir des simples âmes* au XV^e siècle : de Marguerite Porète († 1310) à Marguerite de Navarre », art. cit.

⁴⁸ G. Hasenohr, « La seconde vie du *Miroir des simples âmes* en France : le *Livre de la discipline d'Amour divine* (XV^e-XVIII^e s.) », art. cit.

participent de la diffusion des textes, dans le cadre de manuscrits plurilingues et/ou par l'intermédiaire de traductions. D'autre part, les quelques éléments de la tradition du *Miroir* qui ont été rappelés révèlent, pour ce texte, les limites du modèle interprétatif très « englobant » qui a d'abord été présenté. On retrouve toutefois l'importance de la variable de genre/*gender* mais moins en ce qui concerne la composition du texte qu'en ce qui concerne sa réception, surtout au XV^e siècle. S'il est un trait commun à la version en moyen français et au *Livre de la discipline d'amour divine*, c'est qu'on peut les associer à un public féminin : des religieuses comme des laïques⁴⁹.

CONTEXTE D'OÏL : UNE LANGUE MONASTIQUE ?

Une troisième proposition peut être faite, à partir d'une analyse à plus petite échelle encore, le lexique, et à partir de la construction d'un autre contexte : sans que ce ne soit incompatible avec tout ce qui précède, on pourrait inscrire Marguerite dans un contexte d'oïl. De fait, cette piste a déjà été explorée dans tous les travaux qui, à l'instar de ceux de Jean-René Valette, travaillent sur les relations entre le *Mirouer* et la littérature courtoise. Mais on peut aussi rapprocher ce texte de plusieurs traductions anciennes de textes monastiques qui datent de la fin XII^e et du début XIII^e siècle. En effet, dans l'histoire de la mystique en langue française, le *Miroir* de Marguerite Porete ne représente pas un commencement absolu ; on a également conservé, à chaque fois dans un manuscrit unique, des translations de plusieurs grands textes de la mystique monastique du XII^e siècle : en particulier 44 des *Sermons sur le Cantique des cantiques* et le *De diligendo Deo* de Bernard de Clairvaux, la *Lettre aux frères du mont Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry et le *Benjamin minor* de Richard de Saint-Victor.

C'est donc à partir de ce contexte que peut être posée, pour terminer, la question des relations entre l'institution et la langue de la mystique. Pour cela, je m'en tiendrai à un aspect très précis, le lexique, et, plus spécifiquement encore, le lexique de l'extase, que j'ai déjà étudié par ailleurs⁵⁰.

PREAMBULE : LE PROBLEME DU LEXIQUE DE L'ANCIEN FRANÇAIS

Si les études porétiennes représentent un champ particulièrement dynamique depuis quelques années, la langue de la version française n'est pas le principal point d'attention – sans doute en partie parce que ce dynamisme est largement celui de la recherche anglo-saxonne⁵¹. Bien plus, examiner le vocabulaire de Marguerite Porete pose des problèmes méthodologiques évidents puisque la version française du *Mirouer* n'est conservée dans son intégralité qu'en moyen français, dans le manuscrit de Chantilly. Les travaux de ces dernières décennies ont toutefois permis de poser certaines bases⁵² :

1. Ce texte du manuscrit de Chantilly dérive de la version du *Mirouer* en ancien français, dont il présente certaines traces.
2. On peut également percevoir, sous la modernisation linguistique, des indices d'une *scripta* primitivement septentrionale – ce qui est cohérent avec l'origine géographique de Marguerite.
3. Geneviève Hasenohr a pu rapprocher certains faits lexicaux de la langue, très caractéristique, des traductions monastiques qui ont été évoquées et qui proviennent elles aussi du Nord et du Nord-Est⁵³. La médiéviste indique, par exemple, qu'il faut corriger⁵⁴ :

et humaine raison et humain sens ne scevent rien d'amour denentraine (> *deventraïne*), ne denentraine (> *deventraïne*) amour de divine science⁵⁵. (*Mirouer*, éd. cit., chap. 119, p. 334)

⁴⁹ *Ibid.* Sur cette question dans une autre région, voir David N. Bell, *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries*, Kalamazoo/Spencer, Cistercian publ., « Cistercian studies series », 1995.

⁵⁰ « Parler de Dieu en français au tournant des XII^e et XIII^e siècles : l'émergence d'un discours mystique dans une langue nouvelle ? », dans *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, dir. Marie-Christine Gomez-Géraud et Jean-René Valette, t. I, *La Question du langage*, Paris, Champion, « Mystica », 2019, p. 86-103.

⁵¹ Voir en ce sens le récent ouvrage *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of simple souls*, *op. cit.* Encore une fois, les travaux de G. Hasenohr constituent une exception notable.

⁵² Voir surtout G. Hasenohr, « Retour sur les caractères linguistiques du manuscrit de Chantilly et de ses ancêtres », art. cit.

⁵³ *Ibid.*, p. 111-114.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 114 et 125.

⁵⁵ Latin : « *sed humanus sensus nec humana ratio aliquid sciunt de interiori amore, nec amor interior aliquid de diuina scientia* » (*Speculum*, éd. cit., chap. 119, p. 335).

L'adjectif *deventrain*, formé sur *devens*, issu de *ab intus*⁵⁶, est en effet « fréquent dans [cette] littérature spirituelle⁵⁷ ». Comparer le manuscrit de Valenciennes et le manuscrit de Chantilly, à partir de cet adjectif, est intéressant.

Manuscrit de Valenciennes (éd. Geneviève Hasenohr)	Manuscrit de Chantilly (éd. Romana Guarnieri)	Texte latin (éd. Paul Verdeyen)
« [...] les virtus le demandent par le deventrain qui doit avoir sour son corps signourie [...] » (éd. cit., p. 240)	« [...] les Vertuz demandent par le dedans , qui doit avoir sur son corps seigneurie [...] » (éd. cit., chap. 77, p. 214)	[...] <i>uirtutes, quae illud petunt ab homine interiore qui dominium habere debet super suum corpus [...]</i> (éd. cit., chap. 77, p. 215)
« [...] cil que je arguay par le deventrain d'obeir a le perfection des vertus [...] » (éd. cit., p. 241)	« [...] ceulx que j'arguay par leurs dedans mesmes de obeir a la perfection des Vertuz [...] » (éd. cit., chap. 78, p. 220)	[...] <i>illi quos argui per interiorem conscientiam eorummet, et monui oboedire perfectioni uirtutum [...]</i> (éd. cit., chap. 78, p. 221)

La substitution de *dedans* à *deventrain*, dans les deux cas, semble révélatrice d'une des manières dont procède la version de Chantilly pour moderniser la langue : elle remplace les termes qui ne sont pas ou ne sont plus en usage. Dès lors, parce que le lexique caractéristique de la langue la plus ancienne a été en très grande partie supprimé par des termes « concurrents⁵⁸ », il devient très difficile d'étudier, par l'examen du vocabulaire, le texte primitif. Certes, la comparaison entre les deux états des chapitres 77 et 78 montre aussi une certaine continuité lexicale⁵⁹ mais, dans ces cas, il s'agit (logiquement) de termes moins marqués, encore bien employés au XV^e siècle. Hors de ces deux chapitres, dans la plupart des cas, recenser les vestiges lexicaux de la version d'ancien français est très hasardeux.

À la lecture, pourtant, l'inscription du *Miroir* dans le contexte des premières traductions monastiques *donne l'impression* d'une parenté lexicale et conceptuelle : on trouve, en particulier dans les translations de Bernard ou de Guillaume, un travail sémantique sur les dérivés d'*anientir*⁶⁰ qui rappelle l'*anéantissement* des âmes ; l'opposition entre le servage⁶¹ et la franchise comme le système analogique avec le don et la dette (la *debte*, le *prouffit*, le *guerredon*) ou l'emploi récurrent de dérivés de *encombrer*⁶² sont autant d'éléments qui apparaissent aussi dans les versions françaises des traités monastiques⁶³. Pour autant, au-delà de cet « air de parenté » et en raison de la perte du texte primitif, il

⁵⁶ Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung der galloromanischen Sprachschatze*, Bonn/Bâle, Zbinden, 1922-, Band XXIV, p. 33.

⁵⁷ G. Hasenohr, « Retour sur les caractères linguistiques du manuscrit de Chantilly et de ses ancêtres », art. cit., p. 114. Voici deux exemples : « Uolunteiz est uns natureiz talanz de cuer ki autres est an deu et antor les dedantrienes choses [*interiora sua*] et autres antor lo cors et antor les deforaines choses et corporeis [*exteriora corporalia*] » (*Die Epistola ad fratres de Monte Dei des Wilhelm von Saint-Thierry, Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen*, éd. Volker Honemann, Zürich/ München, Artemis, 1978, p. 270) ; « Gieres por ce ke Ierusalem est entendue uision de pais, par lo quel num est siniffiez li pais celestes, est dite sainte Glise suauie et enbelie si com Ierusalem, quar la sue uie et ses desiers est ia compareiz a la uision deuentriene [*intimae*] » (*Deux fragments d'homélies sur Ezéchiel*, éd. Jacques Chaurand, Romania, t. 88, n° 349 (1967), p. 101).

⁵⁸ Voir sur cette question Claude Buridant, « La "traduction intralinguale" en moyen français à travers la modernisation et le rajeunissement des textes manuscrits et imprimés : quelques pistes et perspectives », *Le Moyen Français*, vol. 51-52-53 (2003), p. 113-157.

⁵⁹ Relevé de quelques termes présents dans le manuscrit de Valenciennes et conservés dans celui de Chantilly : *affranchir/deffranchir, delivrer, droiture, embraser, encombrer (estre encombré de)/desconbrer, enluminer, escondir, fiance, foiblece, franc (li franc anienti), franchise/servage, gaing, nature, office, perfection, pourfit, resplendisseur, ou tesmoing de*.

⁶⁰ Par exemple : « Car ce ke tu soies perduz, alsî com tu ne soies mie, et ke tu ne sentes mie toi mimes et ke tu soies envanis et pres anientiz en toi mimes atient a celeste conversation ne mie a humaine affection » (traduction du *De diligendo Deo*, Nantes, Musée Dobrée, 5, f. 172d). Je prépare une étude plus complète sur ce point.

⁶¹ « Certes, il ne quiert mie del servage de la corporeil nature l'efficace mais la convenableiteit, car il conoist queilz choses par queilz sunt faites plus convenablement » (*La Traduction en prose française du XI^e siècle des Sermones in Cantica de saint Bernard*, éd. Gregory Stewart, Amsterdam, Rodopi, « Faux titre », 1994, p. 24).

⁶² Par exemple : « Demain, el non nostre Sanior, parsivrons del baisuel ce que nos avons comenciét, car del tître nos at descombrez li sermons d'ui » (*ibid.*, p. 7).

⁶³ Au plan conceptuel, comme l'a montré Olivier Boulnois, les rapprochements les plus convaincants concernent la *Lettre aux frères du Mont-Dieu* : voir « Qu'est-ce que la liberté de l'esprit ? La parole de Marguerite et la raison du théologien », dans *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, op. cit., p. 127-154. Au plan lexical, j'ai suggéré quelques pistes dans la conclusion d'une étude sur la traduction de Guillaume (« Sur une traduction médiévale de la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*. Le témoignage ancien d'un vernaculaire savant », *Médiévales*, 75

est très difficile d'avancer des arguments décisifs. Après tout, ces similitudes peuvent sans doute aussi s'expliquer par la diffusion des idées de Bernard et, plus largement, par un contexte spirituel diffus, marqué par la pensée cistercienne.

Ces précautions étant posées, je voudrais tout de même essayer de commenter quelques faits lexicaux et présenter quelques pistes, encore inabouties, qui marquent le début d'un chantier qu'il faudrait approfondir. Comme il s'agit d'évoquer le lexique de l'ancien français, autrement dit d'évoquer la langue d'un texte perdu, il sera nécessaire, pour examiner de manière indirecte cette version primitive largement disparue, d'associer au moyen français et au latin le moyen anglais, qui dérive de l'ancien français.

REMETRE/LIQUESCERE

Je voudrais me concentrer sur certaines occurrences du verbe *remetre* dans le *Miroir*.

		Moyen français	Latin	Moyen anglais ⁶⁴
1	Chap. 68	« Ceste Ame, dit Amour, est toute remise , fondue et tiree, jointe et unie a haulte Trinite [...]. » (éd. cit., p. 190-192)	<i>Haec anima, dicit Amor, est remissa [var. resoluta] et imbibita [var. bibita / inhibita], liquefacta et tracta, iuncta et coniuncta in altissima Trinitate.</i> (éd. cit., p. 191-193)	<i>Pis soule, seiþ loue, is taken yn and put in her due place, knyrt and vnyed in þe hize Trinite [...].</i> (éd. cit., p. 303-304)
2	Chap. 80	« Le sourhaulcement ravissable qui me sourpent et joint au millieu de la mouelle de Divine Amour en quoy je suis fondue , dit ceste Ame ; c'est donc droit qu'il me souviengne de luy, car je suis remise en luy . » (éd. cit., p. 228)	<i>Est summa eleuatio siue sublimatio, quae me subito apprehendit et iungit in intimo medullae diuini amoris, ubi, dicit haec Anima, sum resoluta. Iustum est enim ut me de se sustineat, quia tota sum resoluta in ipsum.</i> (éd. cit., p. 229)	<i>His enhaunsinge rauyschinges þat me uptakeþ and þrowiþ me in myddis of myddel of diuine loue, in whiche, seiþ þis soule, I am ydreynt. Þanne is it riȝt þat he sustene me of him for I am leid in him.</i> (éd. cit., p. 314)
3	Chap. 82	« Et pource pert elle son nom en celluy, en quoy elle est de luy en luy fondue et remise de luy en luy pour elle mesmes. » (éd. cit., p. 234)	<i>Et perdit suum nomen in illo, in quo ipsa est per ipsum et in ipsum resoluta et liquefacta [...].</i> (éd. cit., p. 235)	<i>þere sche lesiþ hir name and is draynt and in þis drenchinge left of him, in him, for him, of himsilf.</i> (éd. cit., p. 316)
4	Chap. 91	L'âme anéantie : « Et si est remise en luy , que elle ne voit ne elle ne luy ; et pource il se voit tout seul, de sa bonté divine. » (éd. cit., p. 258)	<i>Et est ita in ipsum resoluta, quod non uidet nec se nec ipsum. Et ideo ipse Deus uidet se solum sua diuina bonitate.</i> (éd. cit., p. 259)	<i>[...] and is so lest in him þat sche neiþir seeþ him ne hir. If sche sawe hirsilf in þis diuine bounte [...].</i> (éd. cit., p. 322)
5	Chap. 118	« Et pource se despart l'Ame de ce vouloir, et le vouloir se despart de telle Ame, et adonc se remect et donne et rent a Dieu, la ou il fut premierement prins, sans rien propre de luy retenir [...]. » (éd. cit., p. 326)	<i>Ideo recedit et separat se anima ab hoc uelle et tale uelle separatur ab anima et resoluit seipsum, dat et reddit Deo a quo primo manauit, nichil sui proprii retinendo [...].</i> (éd. cit., p. 327)	<i>Þus departeþ þe soule from hir wille, and þe wille departeþ from þis soule, so sche azen puttiþ it and ziueþ and zildeþ it in God þere it was first, wiþouten propre holdinge of hir [...].</i> (éd. cit., p. 340-341)
6	Chap. 118	« Et si n'est, fors cil qui est, qui se voit en tel estre de sa divine majesté, par nuance d'amour de bonté espandue	<i>Vnde non est nisi ille qui est, qui se in tali esse uidet sua diuina maiestate per mutationem amoris bonitate</i>	<i>Þere nys but he þat is, and sche seeþ þis beyng of his diuine maieste bi uniaunce of loue of bounte spred and</i>

(automne 2018), *Traductions du Moyen Âge*, p. 137-150). Ici, toutefois, l'approche sera plus globale et envisagera le groupe des traductions monastiques (et, en particulier, celles qui se rapportent aux textes de Bernard).

⁶⁴ Margaret Porete, *The Mirror of Simple Souls. A Middle English Translation*, éd. Marilyn Doiron, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1968.

		et remise en luy. » (éd. cit., p. 332)	<i>expansa et resoluta in ipsum.</i> (éd. cit., p. 333)	<i>leid in him.</i> (éd. cit., p. 342)
7	Chap. 138	« Cest ung est, quant l'Ame est remise <u>en celle simple Deité</u> , qui est ung simple Estre d'espandue fruiction, en plain savoir, sans sentement, dessus la pensee. » (éd. cit., p. 400-402)	<i>Illud unum est quando anima est resoluta in illam simplicem diuinitatem, quae est unum simplex esse expansae et dilatatae fruicionis in plano scire absque sentimento supra mentem.</i> (éd. cit., p. 401-403)	[absent de la version anglaise.]

Dans la langue d'oïl, le verbe *remetre* est très polysémique. Il désigne notamment, comme aujourd'hui, le fait de « mettre à nouveau dans un état antérieur⁶⁵ » ou encore de « transmettre ». Mais le verbe signifie aussi « anéantir, détruire » et, en particulier, « fondre⁶⁶ ». Ce dernier sens est bien attesté aux XII^e et XIII^e siècles⁶⁷. Dans le *Miroir*, cette acception est actualisée dans plusieurs occurrences, ce que montre par exemple l'association, dans plusieurs polynômes synonymiques, avec le verbe *fondre* (occurrences 1 et 3) voire avec le participe « espandue » (occurrence 6). De même, si on regarde le latin, l'équivalent pour le verbe *remetre* est en général *resoluer*, « dissoudre ». Dans l'occurrence 1, je comprends la leçon *remissa*, présente dans deux manuscrits, comme un calque. Cet élément et la présence de la forme « remise » dans le manuscrit de Chantilly permettent de faire l'hypothèse que c'était bien le verbe *remetre* dans la version primitive. Dans ces passages, il s'agit en effet de décrire l'union à Dieu comme une dissolution, une fusion de l'âme anéantie en Dieu. Dans les différents exemples, on peut noter la fréquence du complément prépositionnel introduit par *en*⁶⁸. En première analyse, on peut donc parler d'une analogie entre l'anéantissement mystique et le fait que l'âme se fonde en Dieu.

Or une telle image n'est pas sans précédent. Elle rappelle notamment un passage célèbre du *De diligendo Deo* de Bernard de Clairvaux : celui qui définit la déification.

*Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propriaque exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eandem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem*⁶⁹. (Bernard de Clairvaux, *L'Amour de Dieu*, éd. J. Leclercq et H. Rochais, trad. J. Christophe et M.-I. Huille, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1993, p. 132)

Si, dans un premier temps, on s'en tient à la proximité des idées, plusieurs éléments sont intéressants : outre l'analogie avec la fusion et l'élément liquide, l'idée d'un déversement *en Dieu* est sollicitée pour définir l'union la plus étroite avec Dieu. Chez Bernard, cette image liquide est elle-même articulée à une série de trois images, parfois associées dans la littérature patristique⁷⁰ et destinées à souligner la

⁶⁵ Ce sens est attesté dans le *Mirouer* : « [...] car elle vint d'Amour, et pource y veult elle estre remise » (*Mirouer*, éd. cit., chap. 15, p. 64).

⁶⁶ Voir Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française du IX^e au XV^e siècle* [1891-1902], Genève/Paris, Slatkine, 1982, t. 7, p. 4-5, A. Tobler et E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Wiesbaden, F. Steiner, 1925-, t. 8, col. 731-736 ainsi que le *Dictionnaire du Moyen Français*, version 2015 (DMF 2015), ATILF – CNRS & Université de Lorraine [en ligne : <http://www.atilf.fr/dmf>, consulté le 9 août 2018].

⁶⁷ Les dictionnaires donnent des exemples comme le *Voyage de saint Brendan*, le *Conte du graal*, le *Chevalier au barisel*.

⁶⁸ Le complément est souligné dans les exemples.

⁶⁹ « Être ainsi touché, c'est être déifié. De même qu'une petite goutte d'eau versée dans beaucoup de vin semble s'y perdre totalement en prenant le goût et la couleur du vin ; de même que le fer plongé dans le feu devient incandescent et se confond avec le feu, dépouillé de la forme antérieure qui lui était propre ; et de même que l'air inondé de la lumière du soleil se transforme lui-même en clarté, si bien qu'on le croirait être la lumière plutôt qu'être illuminé, ainsi sera-t-il nécessaire que chez les saints tout attachement humain se liquéfie d'une façon indicible, et se déverse totalement dans la volonté de Dieu » (trad. cit., p. 133).

⁷⁰ Voir Jean Pépin, « *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer*. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale », *Miscellanea André Combes* (= *Divinitas*, 11), Roma/Paris, Libreria ed. della Pont. Università lateranense/Vrin, 1967, t. 1, p. 331-375 (repris dans « *Ex Platonicorum persona* ». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, Hakkert, 1977, p. 271-315). Sur l'image de la goutte d'eau et sa fonction de « frontière doctrinale », voir Alberto Frigo, « *Quomodo stilla aquae modica*. Sur une image et les frontières de l'orthodoxie », dans Simone de Reyff, Michel Viegnès et Jean Rime, (dir.), *Les Frontières de la tolérance*, Neuchâtel, Éd. Alphil-Presses universitaires suisses, « Colloquium », 2013, p. 57-73.

dimension transformante de l'union : l'eau mêlée au vin, le fer plongé dans le feu, l'air et la lumière. De fait, on retrouve dans le *Miroir* une de ces images, avec la même fonction⁷¹ :

Car tout ainsy, dit Amour, comme le fer est vestu du feu, et a la semblance perdue de luy, pource que le feu est le plus fort qui l'a mue<e> en luy ; tout aussi est ceste Ame vestue de ce plus, et nourrie et muee en ce plus, pour l'amour de ce plus, sans faire compte du moins. (*Mirouer*, éd. cit., chap. 52, p. 152)

Toutefois, sans nier la spécificité voire la radicalité du propos du *Miroir*, si on s'attache à rechercher des ressemblances au plan des idées, on ne dit rien des sources de Marguerite (qu'une béguine ait baigné dans une spiritualité cistercienne ne paraîtrait pas très étonnant et l'image du feu et du fer, attestée ailleurs, témoigne au mieux d'une « certaine imprégnation théologique⁷² ») et on ne dit rien non plus de sa langue. Or, quand on examine la traduction française du *De diligendo Deo*, voici le même passage :

Ensi estre, est Deus devenir. Alsi com une gotte d'aigue ki est espandue en mut de vin, si cum il semblet et defalt tote de soi cant ele vest et la savor et la color de vin, *alsi com li chas et li blanc fer est tres semblanz al fou cant il at sa premiere et sa propre forme devestit*, et alsi com li airs ki est alumez de le lumiere del soloil est tresturnez en cele mimes clarteit de lumiere si qu'il miez semblet estre la lumiere ke airs enluminez, *ensi covenrat dunkes ke es sainz remetet et defailhet, par une maniere ke on ne puet dire, tote li humaine affections et trespasset del tot en Deu*. (Nantes, Musée Dobrée, 5, f. 173a-173b ; je souligne)

La comparaison avec le fer et le feu n'est pas décisive car elle n'atteste pas une lecture ou une reprise de *cette version* du *De diligendo Deo* mais il est incontestable que la formulation de Marguerite est proche de celle du manuscrit de Nantes (avec les verbes *vestir/devestir* et les formes *semblance/semblanz*). C'est surtout la fin du passage qui importe : le verbe *remetre*, ici associé à *defailhir*, rend le latin *liquescere*, qui signifie « se liquéfier, fondre ». Cette traduction n'a rien d'exceptionnel :

Profecto maiestatis ac potentiae nomen in id quod est pietatis et gratiae quodam modo transfunditur, ipsumque effunditur abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum. Nomen, verbu causi, quod « Deus » est, nonne in id quod est « Nobiscum Deus », hoc est in « Emmanuel », liquescit et deficit ? (Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, texte latin des *S. Bernardi opera* par J. Leclercq, H. Rochais et CH.-H. Talbot, trad. Paul Verdeyen et Raffaele Fassetta, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », tome 1, 1996, XV, 1, p. 328)

Senz failhe, cil [li nons] ki est de maiesteit et de poance est espanduz, en une maniere, en celui qui est de pieteit et de grace, et il est espanduz plantivement parmi Jhesum Christum nostre salveor. Car ciz nons Deus remet et defalt en cest nom qui est Emmanuel, ce est Deus avoec nos. (*La Traduction en prose française du XI^e siècle des Sermones in Cantica de saint Bernard*, éd. cit., p. 79)

L'intérêt de l'extrait du *De diligendo Deo* ne tient pas seulement à cette correspondance *liquescere/remetre*. Patrice Sicard montre que ce passage constitue la première référence, chez Bernard, à la *liquefactio* mystique⁷³, laquelle devient chez les spirituels du XII^e siècle un pôle important du lexique de l'extase. Chez le maître de Cîteaux, la *liquefactio*, qui accompagne la *defectio*, est « passage et écoulement de l' *affectio* dans la volonté divine⁷⁴ », quand l'âme est parvenue à conformer sa volonté au vouloir divin. Autrement dit, en latin et dans ce contexte spirituel, le verbe *liquescere* reçoit un sens spécialisé qui, loin de supprimer l'image (celle de la fusion ou de la fonte), favorise au contraire de nombreuses analogies « liquides » et tout un travail métaphorique autour du débordement. Ce sens spécialisé, selon mon analyse, est transféré dans les traductions françaises de Bernard de Clairvaux.

⁷¹ L'éditrice souligne dans une note la proximité entre cet extrait et le *De diligendo Deo*. L'édition des *marginalia* par P. Acosta-García indique que le passage est mis en valeur grâce à une manicule et l'annotation « Notez cest exemple » (« “Notez bien bonnes pucelles” : A Complete Transcription of the French and Continental Latin Annotations of the *Mirror of Simple Souls* », art. cit., p. 378).

⁷² O. Boulnois, « Qu'est-ce que la liberté de l'esprit ? La parole de Marguerite et la raison du théologien », art. cit., p. 145.

⁷³ Patrice Sicard, « De la liquéfaction à la défaillance : pour un vocabulaire mystique au XII^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 230/4, 2013, *Sermo mysticus. Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne*, p. 466.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 468.

Mon hypothèse, dès lors, est que les occurrences de *remetre* dans le *Mirouer* reprennent ce sens spécialisé et que Marguerite fait en réalité référence à la *liquefactio*, qu'elle ne connaît peut-être pas sous cette forme latine. Il reste difficile de confirmer cette proposition et d'avancer des arguments décisifs.

Néanmoins, à partir de la consultation des dictionnaires, il me semble que le verbe latin *resoluere* (« dissoudre ») rend compte de l'image de la fusion mais qu'avec l'emploi de ce verbe, rien n'indique l'actualisation d'un sens mystique spécialisé. Pour le dire un peu rapidement, le latin *resoluere* ferait une métaphore là où, en français, je verrais avec *remetre* un sens figuré. L'occurrence 3 est celle qui confirme le mieux cette hypothèse. Au binôme du moyen français « fondue et remise » correspond le binôme latin *resoluta et liquefacta*. Le deuxième participe est un marqueur fort, qui révèle la manière dont le traducteur a lu et interprété le texte en ancien français : selon moi, il y a vu une version française de la *liquefactio* mystique. L'occurrence 1, qui témoigne de certaines hésitations face au lexique vernaculaire de la fusion, pourrait peut-être être elle aussi interprétée en ce sens. Le traducteur anglais, quant à lui, ne conserve pas toujours l'image de la fusion (occurrence 1) et *remetre* n'est pas rendu par le même verbe toutes les fois. Les exemples oscillent entre deux sèmes principaux : ils privilégient tantôt le sème de « noyade » (*ydreynt, draynt, drenchinge*), tantôt celui de « diffusion » (*sprede, leid*)⁷⁵. J'aurais tendance à en conclure que le sens spécialisé du terme français n'est pas perçu par ce traducteur.

À partir de ces premiers éléments, on pourrait faire les propositions suivantes :

- Il y a peut-être dans le texte primitif de Marguerite un vocabulaire spécialisé, attesté dans d'autres textes composés dans le Nord de la France, qui relèvent de ce que j'appellerai une langue monastique vernaculaire.
- Les traducteurs anglais et latin identifient de manière inégale ce lexique.
- Il est plus difficile de se prononcer en ce qui concerne l'auteur de la version en moyen français : il garde certains termes anciens, sans doute en les inscrivant parfois dans des polynômes destinés à préciser le sens de ces mots, mais il ne me semble pas certain qu'il perçoive toujours le sens mystique de *remetre*, la langue spécialisée du XV^e siècle étant assez différente. On peut ainsi comparer les différentes occurrences à une autre expression française de la *liquefactio*, sans doute assez proche de la composition de Chantilly⁷⁶.

le dy que aucunesfois la personne est menee et esleuee sur soy aussi comme en alienacion, en grandeur de deuocion quant elle est toute embrasee du feu et de lardeur de desir celestiel tellement que la flambe de lamour quelle a des choses diuines *la fait liquefier et fondre et decourir hors de soy* comme la cire deuant le feu et se transporte de son premier estat et est comme toute *resolue* et satenuit et se affoiblit et se lieue en hault comme une fumee tant quelle est rendue defaillant en esperit. (Robert Ciboule, *Le Livre de sainte meditacion en congnoissance de soy*, éd. cit., p. 191, je souligne)

Il y aurait sans doute beaucoup à dire sur l'extrait de Robert Ciboule, qui reprend largement Richard de Saint-Victor. Dans le cadre de cette étude, je me contente de signaler que le polynôme associe deux signifiants anciens (*fondre* et *decourir*) à un latinisme de formation plus récente (*liquefier*), qui rattache clairement ce lexique français de la fusion à la *liquefactio* mystique.

À partir de ces premières remarques, il convient d'approfondir l'enquête, en suivant deux pistes. Il s'agit, d'une part, de travailler autour du lexique de la langue vernaculaire très savante de ces traductions monastiques anciennes. Y a-t-il d'autres termes, présents en moyen français, qui sont caractéristiques de ce vocabulaire ? D'autre part, on peut penser que les traductions sur lesquelles je m'appuie, toutes conservées dans des manuscrits uniques, furent assez peu diffusées. Il paraît de bonne méthode de vérifier si ce lexique apparaît dans d'autres textes.

ESPANDEMENT, PASMOISON, SURMONTER : QUELQUES PISTES

⁷⁵ Voir le *Middle English Dictionary*, éd. Robert E. Lewis et al., Ann Arbor, University of Michigan Press, 1952-2001 ; édition en ligne : éd. Frances McSparran et al., Ann Arbor, University of Michigan Library, 2000-2018 [Middle English Compendium : <http://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/>, consulté le 9 août 2018].

⁷⁶ André Combes, qui propose une édition partielle du *Livre de sainte meditacion en congnoissance de soy* de Robert Ciboule, date le traité de 1450 environ (« Un témoin du socratisme chrétien au XV^e siècle : Robert Ciboule (1403-1458) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 8 (1933), p. 93).

Pour ces deux aspects, je n'ai pu faire que des sondages. Il faudrait donc travailler de manière systématique et approfondir ces conclusions, qui ne peuvent être que provisoires.

Tout d'abord, le substantif *espadement*, comme les mots dérivés de *espadre*, est présent chez Marguerite, souvent dans des passages difficiles du type :

Et pource espant [latin : *expandit* ; anglais : *spreðiþ*] la divine Bonté par devant ung espadement [latin : *expansionem* ; anglais : *spreðinge*] ravissable du mouvement de divine Lumiere. (*Mirouer*, éd. cit., chap. 118, p. 324)

Ce même paradigme est également bien attesté dans la traduction des *Sermons sur le Cantique des cantiques* : il rend *effusio*⁷⁷ et s'inscrit dans des jeux complexes, au plan conceptuel comme au plan stylistique, autour de l'effusion/infusion de la grâce ou encore autour de la métaphore liquide. Il faudrait étudier ces mots ; il me semble qu'il y a des rapprochements à faire entre les deux emplois.

Il est en outre deux termes relevant du lexique de l'extase pour lesquels, sans faire d'enquête systématique, je n'ai pas trouvé d'emploi équivalent dans les traductions monastiques. Ils me paraissent toutefois révélateurs de la présence d'un lexique spécialisé dans la version française du *Mirouer*.

[...] car en verité cest usage et ceste perte est faite ou nient de vostre amy, et en ce nient, dit Amour, estes vous pasmee et morte demouree. (*Mirouer*, éd. cit., chap. 51, p. 152)

Pasmer, au même titre que *remetre* d'ailleurs, n'est pas de ces mots qui sont saillants et qui se démarquent par leur étrangeté ou leur altérité⁷⁸. C'est là une des spécificités de la langue des traductions monastiques anciennes que de ne recourir aux latinismes que de manière exceptionnelle et d'utiliser, pour forger des mots nouveaux ou pour intégrer des sens nouveaux, les ressources propres de la langue romane. S'agissant de *pasmer*, il se trouve que, dans tous les manuscrits de l'*Abavus* édités par Mario Roques, *pasmoison* est la traduction française du terme d'origine grecque, *extasis*⁷⁹, rare à cette période⁸⁰. La correspondance *extasis/pasmoison* est donc donnée dans un glossaire, que Mario Roques date du XIII^e siècle, et dont on sait qu'il a circulé, lui aussi, dans le Nord de la France (où furent sans doute copiés plusieurs de ses manuscrits). On ne peut dès lors pas exclure, me semble-t-il, que le participe passé reçoive ici un sens fort et spécialisé : le contexte, dans tous les cas, l'autoriserait puisqu'il est question du moment où l'âme se perd elle-même dans le néant de Dieu. Si tel est le cas, la version latine du *Mirouer* est intéressante :

Quia in ueritate hic usus et haec perditio facta est in nichilo uestri amici et in illo nichilo syncopizastis et mortua remansistis. (*Speculum*, éd. cit., chap. 51, p. 153)

Le choix du verbe latin *syncopizare*, « tomber en syncope », est notable. Les bases de textes latins confirment qu'il est d'un emploi rare⁸¹ ; surtout, il propose une interprétation médicale du terme d'ancien français quand le verbe *pasmer* permet une lecture spirituelle : c'est une extase que l'âme connaît alors, elle se perd, elle « sort d'elle-même »⁸².

⁷⁷ Par exemple *La Traduction en prose française du XII^e siècle des Sermons in Cantica de saint Bernard*, éd. cit., p. 104.

⁷⁸ Voir Frédéric Duval, « Les néologismes », dans Claudio Galderisi (dir.), *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècles) : étude et répertoire*, Turnhout, Brepols, 2011, vol. 1, t. 1, p. 499-534, en particulier p. 523.

⁷⁹ *Recueil général des lexiques français du Moyen Âge (XI^e-XV^e siècle)*, I, *Lexiques alphabétiques* [1936], éd. Mario Roques, Paris, Champion, « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques », 1969, t. 1, p. 28, 75, 155 et 331.

⁸⁰ Robert Javelet, « Extase », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, dir. A. Derville, P. Lamarche, A Solignac et alii, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. 4, col. 2113. L'auteur cite ainsi une des rares attestations du XII^e siècle, chez Hugues de Saint-Victor, qui définit ensuite le terme : « *Extasim, id est mentis excessum* ».

⁸¹ Une recherche dans la base de données de la Library of Latin Texts (Series A et Series B) ne donne que trois occurrences en plus de celle du *Mirouer* (<http://www.brepolis.net>, consulté le 10 août 2018).

⁸² Le sémantisme de l'extase et, plus largement, le sens du passage, ne semblent pas non plus saisis parfaitement par la version anglaise : « *for in soop, þese usages and þis losse ben made in nouzt of zoure soule, and in þis nouzt ze sownen, seiþ loue, and dwellen deed* » (*Mirror*, éd. cit., p. 293-294). Outre la confusion entre *ame* et *amy*, qui explique le terme *soule* (moyen français : *amy* ; latin : *amici*), le phénomène décrit, comme en latin, est réduit à un évanouissement : *sownen* est une variante de *swounen* (*swoon*, « se pâmer, s'évanouir »). Je remercie chaleureusement Patrick Moran pour son aide concernant l'analyse de ce passage. Je signale, pour terminer, que l'examen de plusieurs exemples (assez tardifs) donnés par le *Middle English Dictionary* ne manque pas de suggérer des correspondances entre les termes des différentes langues – sans que ces liens n'attestent une perception du sens spirituel spécialisé de *pasmer* : d'une part, le *Promptorium parvulorum*, dictionnaire

Dernier terme, enfin, le verbe *surmonter* est d'un emploi relativement fréquent dans le *Mirouer*. Plusieurs occurrences, où le verbe est complété par un COD, signifient de manière assez attendue « franchir », « surmonter », « dépasser⁸³ ». Il est toutefois certains emplois de la forme en -ant variable qui semblent moins clairs. Ainsi,

< Foy, Esperance et Charité. > — O sainte Trinité, dit Foy, Esperance et Charité, ou sont telles seurmoutans Ame<s> [latin : *istae transcendentes animae*] qui sont telles comme ce livre devise ? (*Mirouer*, éd. cit., chap. 19, p. 74)

On peut se demander si n'est pas actualisé ici un sens spécialisé de *surmonter* : « connaître une extase ». Cette acception apparaît de manière assez constante dans plusieurs glossaires, depuis un des manuscrits de l'*Abavus*⁸⁴ jusqu'à Firmin le Ver et Guillaume le Talleur, sur une période qui englobe donc au moins la composition en moyen français.

La version latine du *Mirouer* confirmerait cette hypothèse : *transcendere* est donné comme un des synonymes latins de *excedere*, chez Firmin Le Ver par exemple⁸⁵. Si dans ce contexte, l'emploi du français *surmonter* peut éventuellement être compris comme l'actualisation d'un sens spécialisé, cela ne signifie pas que la version primitive donnait ce verbe. On peut aussi imaginer un verbe du type *suraler* qui, lui, est attesté dans une traduction de Bernard pour traduire de manière systématique *excedere*⁸⁶ : le latin le rendrait par *transcendere* et le moyen français le « moderniserait » pour ainsi dire avec *surmonter*. La traduction anglaise, toutefois, invite à préférer une autre solution :

A hooli Trinite, seip feip, hope, and charite, where be pese surmountid soules pat ben suche as his booke deuysep ? (*Mirror*, éd. cit., p. 272)

Il est permis de penser que l'ancien français avait déjà *surmonter*, verbe compris comme un signifiant de l'extase par le latin qui le rend par *transcendere* et verbe traduit par le calque *to surmount* en anglais. Cette hypothèse, qu'autorise la convergence des trois langues, attesterait que, parmi les ressources disponibles dans lesquelles puise Marguerite, se trouve peut-être aussi un lexique spécialisé en langue d'oïl, une sorte de lexique de « théologie vernaculaire ».

À partir de cet ensemble d'éléments, dont l'étude est encore très inaboutie, il reste difficile d'affirmer la présence d'un tel vocabulaire. Il s'agit, tout au plus, d'un faisceau d'indices. Et il convient d'être très prudente quant à la portée de ceux-ci : au fond, si on accepte ces hypothèses, de quoi ces indices sont-ils les révélateurs ?

Dans l'état actuel de cette recherche, ces faits lexicaux ne peuvent pas être interprétés comme la preuve que Marguerite a lu telle ou telle traduction ancienne de textes mystiques. Au demeurant, si l'éditrice du *Mirouer* suggère des rapprochements avec des textes de Bernard, de Guillaume de Saint-Thierry ou de Richard de Saint-Victor qui, bien souvent, ont été traduits en langue d'oïl au tournant du XII^e et du XIII^e siècle, on ne peut jamais retrouver une proximité textuelle entre une de ces translations et l'œuvre de Marguerite. L'hypothèse qu'on peut faire est donc, tout au plus, celle de l'existence d'une langue vernaculaire savante qui, dans le Nord de la France et le Sud de la Belgique actuelles, forge un lexique pour dire les plus hautes réalités de la vie spirituelle. À partir des quelques textes qui recourent à cette langue (ces fameuses traductions dites monastiques et certains glossaires), on peut imaginer que ce vocabulaire « éphémère » est partagé par certains groupes sociaux, même relativement restreints ou fermés. Et la compilation de Valenciennes (première moitié du XIV^e siècle), qui regroupe notamment des extraits brefs de Bernard en français, de Hugues de Saint-Victor et de Marguerite Porete, irait en ce sens. C'est donc, me semble-t-il, en termes d'appartenance à un milieu et de diffusion d'une culture monastique en langue vernaculaire qu'il faut poser le problème. Autrement dit, ce faisceau d'indices lexicaux pourrait peut-être révéler que Marguerite a eu des contacts avec la

bilingue anglais-latin, traduit *sincoipiso* par *swownyn* ; d'autre part, dans *The Prose Merlin* (éd. Henry Benjamin Wheatley), le verbe *swounen* rend le français *soi pasmer*.

⁸³ Par exemple : « car foy surmonte toute œuvre » (*Mirouer*, éd. cit., chap. 11, p. 40).

⁸⁴ *Abavus*, éd. cit., t. 1, p. 153. Voir aussi l'*Aalma*, dans *Recueil général des lexiques français du Moyen Âge (XII^e-XV^e siècle)*, I, *Lexiques alphabétiques*, op. cit., t. 2, p. 126.

⁸⁵ *Firmini Verris dictionarius*, éd. Brian Merrilees et William Edwards, Turnhout, Brepols, « Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis », 1994, s.v. « excedo » : « .i. excellere vel transcendere vel superare .i. *sourmonter ou exceder, trespasser, faire excès, outrage* ».

⁸⁶ « Parler de Dieu en français au tournant des XII^e et XIII^e siècles : l'émergence d'un discours mystique dans une langue nouvelle ? », art. cit.

pensée monastique (bien d'autres l'ont suggéré depuis Romana Guarnieri⁸⁷), mais par des truchements vernaculaires, que ces truchements soient textuels et/ou oraux.

S'il est difficile de me montrer catégorique dans ces conclusions, je voulais apporter quelques précisions concernant les enjeux de cette enquête. Le premier enjeu concerne la lecture et l'interprétation du *Mirouer*. S'il est permis de convoquer, à partir d'un verbe français comme *remetre*, l'ensemble conceptuel qui, à partir des spirituels du XII^e siècle, pense l'extase comme une *liquefactio*, l'analyse des images liquides (la nage, la plongée dans la mer, l'*espannement ravissable*, etc.) s'en trouve un peu modifiée. Ces réseaux analogiques, extrêmement denses et complexes chez Marguerite, prennent alors une portée nouvelle. Autrement dit, en retrouvant certaines correspondances entre le latin et le français, on pourrait rattacher davantage la pensée de Marguerite à la tradition spirituelle médiévale – ce qui n'enlève évidemment rien à la hauteur spéculative de son propos ni à l'originalité de cette écriture qui, selon cette proposition, associerait des reprises métaphoriques extrêmement élaborées à des images très quotidiennes. Tous ces éléments, encore une fois, ne disent rien du positionnement de Marguerite quant à la *doxa*.

Le deuxième enjeu de cette enquête concerne la langue. S'agissant du lexique de l'extase, plusieurs indices pointent vers ce que j'ai appelé, de manière un peu provocatrice, une *langue monastique vernaculaire*, cette langue qui est celle de ces traductions anciennes dont on présume qu'elles furent élaborées dans un milieu monastique. Il ne s'agit pas de dire que Marguerite appartenait à un tel milieu. Mais la présence de vestiges lexicaux typiques de cette langue révélerait une sorte de communauté lexicale (un peu comme on parle de « communauté textuelle⁸⁸ ») : il existerait un groupe ou, plus certainement, des groupes qui, aux XII^e et XIII^e siècles, dans les diocèses septentrionaux de la zone d'oïl, ont une langue savante vernaculaire en partage. On ne s'étonnera pas de trouver, pour cette communauté lexicale, des liens avec les béguines et avec les cisterciens.

Si on accepte cette proposition, à ne considérer que la langue du *Mirouer* et sa composante lexicale, il n'est pas tout à fait juste de dire que, par rapport à l'institution, le vernaculaire est la langue du dehors. Une partie du lexique du *Mirouer*, qui ne se repère qu'à l'état de traces, est peut-être bien forgée dans les milieux monastiques. Dès lors, le choix linguistique, le choix du vernaculaire, ne me semble pas être un trait pertinent pour distinguer différentes formes de théologie ou de pensée : la catégorie *théologie vernaculaire* suppose que cette théologie, parce qu'elle est en langue vernaculaire, se distingue des deux autres, la théologie scolastique et la théologie monastique. Il faut peut-être en discuter pour Marguerite mais cela paraît incontestable pour les traductions anciennes : la seule identité linguistique (le vernaculaire) ne marque pas une différence ou une extériorité par rapport à la théologie « institutionnelle » et même par rapport à l'institution. Bien que nous n'en ayons conservé que peu de traces, il a aussi existé une langue vernaculaire savante du *dedans*.

Quel bilan dresser à partir de ces variations d'échelles et de contextes ? Celles-ci apportent, je l'espère, moins des contradictions et des renversements dialectiques qu'elles ne permettent l'introduction d'un degré supérieur de complexité. Il est une représentation de la position de la langue dite vulgaire selon laquelle le vernaculaire est un lieu possible de différenciation voire d'émancipation par rapport à l'institution. J'ai essayé de mettre cette idée à l'épreuve du détail (et, en particulier, du détail lexical). Il ne s'agit évidemment pas de dire que cette représentation de la langue romane est une pure construction de l'historiographie et qu'il n'y a pas, de fait, quelque chose comme une distribution des mystiques latine et romane selon le binôme dedans/dehors. Simplement, il convient de rester nuancée et de mieux tenir compte de la spécificité de certains moments et de certains milieux. La proposition qui a été présentée mérite sans doute d'être approfondie ; elle n'est toutefois pas aberrante. Depuis la fin du XII^e siècle, il existe une textualité mystique en langue vernaculaire et celle-ci paraît produite au sein de l'institution ; dans tous les cas, elle consacre un discours entièrement validé par l'Église : tous les textes traduits sont attribués à Bernard de Clairvaux...

⁸⁷ Outre l'intéressant article d'O. Boulnois, déjà signalé, pour une synthèse sur ces travaux, voir Wendy R. Terry, « A Review of Possible Theological Sources for Marguerite Porete's *Mirror* », dans *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of simple souls*, *op. cit.*, p. 59-95.

⁸⁸ Sur cette notion, voir Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983, en particulier chap. II (« Textual Communities »).

S'agissant plus spécifiquement de Marguerite Porete, corréler le caractère marginal ou éventuellement radical de sa position au choix du vernaculaire me semble être en partie un *effet de contextualisation*. Si on se concentre sur le domaine français et le territoire du nord de la zone d'oïl où circulent déjà des textes qui disent la rencontre personnelle avec Dieu dans la langue romane, cette interprétation est moins évidente. Assurément, le choix du vernaculaire n'est pas *insignifiant* mais on ne peut pas exclure qu'on accorde à ce choix une portée idéologique qu'il n'a peut-être pas. Parce qu'elle est béguine, Marguerite n'est sans doute pas complètement dans l'institution ; parce que c'est une femme, son discours hautement spéculatif sur l'union avec Dieu est probablement problématique. Mais ce n'est pas parce que, socialement, elle se situe *dehors*, ce n'est pas parce doctrinalement, elle se situe sur la frontière que *linguistiquement* elle ne reprend pas, pour dire l'amour de Dieu, des mots du *dedans*.

Marie-Pascale Halary
Université Lumière Lyon 2 – CIHAM