

MYSTIQUE SPÉCULATIVE ET ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE DE LA VIE AFFECTIVE D'APRÈS LES SOURCES CISTERCIENNES DU XII^E SIÈCLE

L'une des caractéristiques les plus affirmées de la mystique occidentale après l'an mil est sa tonalité affective. Cette familiarité entre mystique et affectivité se décline sous des formes variées : dans les écrits de dévotion qui incitent à l'épanchement fusionnel du cœur en Dieu ; dans des traités spéculatifs qui déclinent les itinéraires de déification par l'union d'intelligence et d'amour ou encore, dans un tout autre registre, à travers les programmes iconographiques où les motifs de l'extase ou des noces spirituelles sont décrits aujourd'hui encore avec le vocabulaire de l'affectivité.

Dans le champ historique, les rapports entre mystique et vie affective ont été envisagés selon deux voies principales, celle de l'histoire de la pensée et celle de l'histoire des sensibilités. Dans les deux cas, la dimension anthropologique de l'investissement affectif n'a pas eu la part belle. C'est compréhensible du côté de l'histoire des idées qui s'intéresse aux constructions intellectuelles ; c'est plus surprenant de la part des historiens des sensibilités qui se sont finalement peu interrogés sur leurs propres présupposés concernant le vocabulaire et les catégories de l'affectivité et leur historicité. Or, depuis les travaux pionniers de Lucien Febvre sur les sensibilités collectives jusqu'au récent essai de Ramsay MacMullen sur la place des émotions dans l'écriture de l'histoire¹, on trouve fermement ancré chez les historiens le présupposé selon lequel l'émotion serait un soubassement, un en-deçà du champ rationnel². Les manifestations émotionnelles, individuelles ou collectives, exprimeraient ainsi un état plus primitif de la relation sociale et au monde, plus proche de l'invariant biologique ou de la structure (ce qui d'ailleurs en fait l'intérêt pour ces mêmes historiens soucieux de la longue durée). Selon cette perspective, l'histoire de la civilisation occidentale irait dans le sens d'une maîtrise des pulsions, d'une codification toujours plus affinée des sentiments ; en un mot, d'une civilisation des mœurs. La rencontre de la mystique, comme forme la plus intériorisée et fusionnelle de ce qu'on appelle de façon significative le sentiment religieux, et de la vie émotive ne saurait alors étonner ; au contraire, elle aurait un caractère attendu, puisque dans les deux cas, on serait au contact immédiat avec la structure culturelle de la société.

* Cet article reprend, sous une forme augmentée et actualisée, le texte d'une communication faite lors du colloque international *Mystique, la passion de l'Un* qui s'est tenu à l'Université Libre de Bruxelles les 9-10-11 décembre 2004 et dont les actes sont parus sous la direction de B. BEYER DE RYKE et A. DIERKENS, aux Éditions de l'Université de Bruxelles, dans la collection « Problèmes d'histoire des religions, n°15 », 2005.

¹ Voir L. FEBVRE, « La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois », dans *Annales ESC*, t. 3, 1941, p. 221-238 et R. MACMULLEN, *Feelings in History, Ancient and Modern*, Claremont, Regina Books, 2003. Sur ce dernier livre, voir mon compte-rendu dans *Bryn Mawr Classical Review*, avril 2004, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2004/2004-04-19.html>.

² Parmi les rares exceptions, voir les travaux de B.H. ROSENWEIN, dont « Worrying about Emotions in History », dans *American Historical Review*, 107 (juin 2002), p. 821-845 ou <http://centri.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/r.htm#Barbara%20H.%20Rosenwein>.

L'objectif de ma réflexion est de questionner un certain nombre de ces présupposés concernant les rapports entre mystique et affectivité, en particulier la perspective habituelle qui fait de la mystique du bas Moyen Âge une forme plus affective de la piété, pour envisager aussi dans quelle mesure la mystique, comme discours religieux impliquant une certaine perception de soi, a pu contribuer à façonner l'identité affective de l'homme occidental au Moyen Âge et au-delà. J'ai choisi comme terrain d'exploration les écrits cisterciens du XII^e siècle en les confrontant au regard de l'historiographie du XX^e siècle.

Historiographie de la mystique cistercienne

En 1934, l'historien de la philosophie Étienne Gilson publie *La Théologie mystique de saint Bernard*, livre qui va véritablement fonder l'étude moderne de la pensée cistercienne³. L'auteur y définit la mystique chrétienne comme étant l'expérience et le compte rendu de l'expérience « de l'immanence d'un Dieu qui est et reste transcendant »⁴. Ailleurs, il donne une définition plus étoffée de la dimension axiologique de la mystique des cisterciens qui consiste en « un effort conscient pour compléter la ressemblance naturelle de l'âme à Dieu par une conformité sans cesse plus pleinement réalisée de la volonté humaine à la volonté divine. Aimer Dieu, c'est faire en sorte que Dieu s'aime lui-même en nous comme il s'aime lui-même en lui »⁵.

L'audace de Gilson a été d'ériger la mystique cistercienne au rang d'une théologie à une époque où elle était considérée presque uniquement comme une spiritualité⁶. A partir de l'entre-deux-guerres, les aspects proprement doctrinaux prennent de l'importance. La question de la théologie mystique cistercienne s'inscrit alors dans un questionnement sur l'existence même au Moyen Âge central d'une « théologie monastique », idée défendue par dom Jean Leclercq⁷ : saint Bernard, les cisterciens et tous ces moines aux écrits ascétiques et de dévotion, quelque peu isolés entre la dialectique scolaire de type chartrain et la scolastique universitaire, font-ils œuvre de théologiens ? Pour Leclercq, la réponse est positive : c'est une théologie héritière de la théologie patristique, marquée principalement par l'augustinisme, qui se distingue de la théologie scolastique par son style et la fin visée. Les deux ont pour objet les mystères de Dieu mais alors que les scolastiques cherchent à les expliciter, la théologie monastique ne désire que s'y fondre ; elle élabore une doctrine de l'union au Verbe qui rend l'âme épouse de Dieu, une mystique reposant sur l'illumination intérieure de l'amour⁸. Gilson et Leclercq sont donc d'accord pour reconnaître dans la spiritualité monastique une théologie à part entière dont la valeur propre vient de ce qu'elle est mystique. Il reste que Leclercq a davantage tendance à séparer mystique et

³ Voir É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 2000 [1^{ère} éd. 1934] (Études de philosophie médiévales, XX).

⁴ *Ibid*, p. 207, note 1.

⁵ ID., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978 [1^{ère} éd. 1932] (Études de philosophie médiévales, XXXIII), p. 411.

⁶ Voir J. LECLERCQ, « Saint Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle », dans *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon 15-19 septembre 1953, Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 9 (1953), p. 8.

⁷ Voir ID., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990 [1^{ère} éd. 1957], p. 179-218.

⁸ *Ibid*, p. 212-213.

spéculation, « théologie admirative » et « théologie spéculative »⁹. Il traite ainsi d'une spiritualité de l'expérience ; Gilson au contraire tient à souligner qu'il n'y a pas que cela car si tel était le cas, l'historien de la philosophie n'aurait rien à en dire. Derrière le compte rendu des « expériences mystiques personnelles de saint Bernard », Gilson discerne d'authentique « spéculations théologiques » qui constitue une « systématique », à distinguer de la pratique¹⁰. Il invente pour les cisterciens le concept, étendu aux victorins, de « mystique spéculative »¹¹. Quels sont les fondements spéculatifs de la mystique bernardine ? Tout repose sur la doctrine augustinienne de l'image et de la ressemblance : la nature divine de l'homme créé à l'image de Dieu a été déformée par le péché ; depuis l'homme pécheur fils d'Adam doit tendre, par la force de sa volonté libre guidée par la grâce, à la restauration de cette ressemblance perdue. Cet itinéraire de retour à Dieu, de *reformatio* qui fait suite à la *deformatio* du péché, est parcouru grâce à la dynamique de l'amour, qui n'est autre qu'une caractérisation de la volonté orientée vers Dieu en tant qu'elle répond à l'antériorité de l'amour de Dieu pour l'homme.

Le concept bernardin d'amour apparaît ainsi à la fois comme un dynamisme métaphysique, à savoir l'actualisation du lien ontologique qui unit la créature au créateur, et un dynamisme existentiel, soit l'élan volontaire et libre d'un désir fort d'un espoir de jouissance.

Autour de cette analyse, plusieurs débats vont surgir parmi les commentateurs de la pensée cistercienne dans la première moitié du xx^e siècle qui concernent la nature exacte de cet amour qui sauve. Un des enjeux est alors de savoir à partir d'où dans l'ordre de la nature et de la chair l'élan d'amour peut prendre sa source pour conduire à une élévation en Dieu. Ainsi, par exemple, Gilson écarte toute forme de filiation entre la conception courtoise de l'amour et la mystique cistercienne¹². Il s'oppose à toute analogie entre l'amour humain chanté par les troubadours et l'amour naturel des cisterciens. Le premier engage selon lui le corps et le désir sexuel ; le second, même s'il peut être qualifié de charnel au sens où c'est un amour égoïste, contient en puissance toute la capacité spirituelle d'union de l'âme à Dieu. De la même façon, Gilson réfute à plusieurs reprises dans ses écrits la thèse (soutenue en 1907) du jésuite Pierre Rousselot selon laquelle il existerait une forme de contradiction chez Bernard entre cet amour naturel égoïste, qualifié par Rousselot de physique ou de gréco-thomiste, et l'amour extatique qui serait pur et désintéressé¹³. Pour Gilson, un tel hiatus n'est qu'une projection artificielle, née d'une incompréhension du naturel chez Bernard. L'état de nature cistercien ne réside pas dans la seule disposition de l'homme à satisfaire ses appétits mais dans l'état historique du pécheur indépendamment de l'intervention de la grâce. Il y a bien chez Bernard un continuum de l'amour, pour la raison que « chez un être né de la concupiscence, l'amour commence par être

⁹ *Ibid*, p. 213-216.

¹⁰ Voir É. GILSON, *La Théologie*, op. cit., p. 9.

¹¹ Voir ID., *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot & Rivages, 1999 [1^{ère} éd. 1922], p. 297-309.

¹² Voir la discussion dans É. GILSON, *La Théologie*, op. cit., Appendice IV, « Saint Bernard et l'amour courtois », p. 193-215.

¹³ Voir P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, Vrin Reprises, 1981 [selon éd. 1933], p. 3-4 et *passim* et É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie*, op. cit. p. 403-412. A compléter par Ch. BALADIER, « L'amour au risque de la dépersonnalisation », dans B.M. BEDOS-REZAK et D. IOGNA-PRAT (dir.), *L'Individu au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2005, p. 167-185 (plus spécialement p. 168-175 sur la conception extatique de l'amour selon Rousselot).

charnel »¹⁴ ; en revanche, seul l'amour spirituel nourrit l'élan mystique. Ainsi, quelle que soit la distance qui sépare les différents degrés d'amour de Dieu, il ne saurait y avoir pour Gilson de rupture de nature dans l'itinéraire de retour à l'Un¹⁵.

Un autre débat porte cette fois non pas sur le point de départ de l'élan mystique mais sur son aboutissement afin de savoir comment Bernard conçoit l'union ultime de l'âme à Dieu. Deux visions s'affrontent. Pour la première, qui compte dans ses rangs P. Rousselot ou A. Nygren¹⁶, le stade ultime de l'union de l'homme à Dieu correspond à une fusion totale, passant par un anéantissement de l'âme dans le moment de l'extase. C'est effectivement avec des images évoquant la fusion des substances que Bernard qualifie le quatrième et dernier degré de l'amour, l'amour de soi pour Dieu :

Etre ainsi affecté, c'est être déifié (sic affici, deificari est). 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 (pristina forma) 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.¹⁷

Gilson là encore s'oppose vigoureusement à une lecture panthéiste ainsi qu'à toute interprétation quiétiste de la mystique bernardine¹⁸. Selon lui, il n'est jamais question chez Bernard d'anéantissement ou d'annulation de la personnalité : « l'âme, dit-il, ne devient pas la substance de Dieu, elle ne se perd pas non plus dans l'extase »¹⁹. A la question de savoir quelle est alors la nature de cette union, il répond : « l'union mystique respecte intégralement cette distinction réelle de la substance divine et de la substance humaine, de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme ; elle n'est ni une confusion des substances en général, ni une confusion de la substance de deux volontés en particulier ; mais elle est leur accord parfait, la coïncidence de deux vouloirs »²⁰. L'interprétation de Rousselot n'est pas acceptable pour Gilson car elle revient à détruire la cohérence de la pensée cistercienne²¹, principe cher à Gilson qui le développe dans un appendice à *L'Esprit de la philosophie médiévale*, qui date de 1932, intitulé justement « Note

¹⁴ É. GILSON, *La Théologie*, op. cit., p. 200.

¹⁵ *Ibid.*, p. 153, note 1.

¹⁶ Voir A. NYGREN, Eros et agapè. *La notion chrétienne d'amour et ses transformations*, 3 vol., Paris, Aubier, 1944 et 1952.

¹⁷ BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'Amour de Dieu*, Paris, Cerf, 1993 (Sources Chrétiennes, n° 393), § 28, p. 132-133. Voir aussi É. GILSON, *La Philosophie*, op. cit., p. 298 et ID., *La Théologie*, op. cit., p. 144.

¹⁸ Sur cette question de l'amour désintéressé dans l'histoire de la philosophie, voir J. Le Brun, *Le Pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002.

¹⁹ É. GILSON, *La Théologie*, op. cit., p. 145.

²⁰ *Ibid.*, p. 146.

²¹ *Ibid.*, p. 153, note 1.

sur la cohérence de la mystique cistercienne » et qui est une attaque directe contre la théorie de Rousselot²².

Dans la même perspective, Gilson, dans une annexe à la *Théologie mystique de saint Bernard*, applique la notion de théologie mystique à Guillaume de Saint-Thierry²³. A cette époque, la théologie de Guillaume est très peu étudiée, excepté une fois encore par Rousselot qui ajoute un appendice à sa thèse sur « L'identification formelle d'amour et d'intellection chez Guillaume de Saint-Thierry »²⁴. En s'intéressant à Guillaume, Gilson continue donc de répondre à Rousselot. Il insiste alors sur le moule augustinien de la théologie de Guillaume, à travers la dynamique de l'image et de la ressemblance. Au terme du parcours de la ressemblance, qui associe, dit Gilson, « processus cognitif » et « processus affectif »²⁵, il y a la fusion dans l'un de l'homme et de Dieu : « alors l'homme ne fait qu'un avec Dieu »²⁶. Comme il l'avait fait à propos de Bernard, Gilson voit dans cette *unitas spiritus* une *unitas similitudinis*, une unité de ressemblance, et en aucun cas une unité de substance. Et Gilson de conclure : « Les censeurs de Guillaume n'ont donc pris peur que de leur propre hésitation. N'ayant pas compris que la ressemblance parfaite, qu'il décrit, est celle de la vision béatifique, ou de l'extase brève qui porte l'âme au-dessus de sa condition simplement humaine, ils n'ont pas vu que ce qu'ils prenaient pour du panthéisme, n'était que la description d'une union mystique et béatifiante de l'âme à Dieu »²⁷.

En résumé, et pour s'en tenir aux conclusions, Gilson identifie l'union mystique cistercienne comme l'ultime étape d'un processus de ressemblance des facultés de l'âme (mémoire, raison, volonté) jusqu'à une unité totale qui, en cette vie, consiste en un accord parfait des volontés. Gilson fait ainsi la distinction entre « être un » et « être l'Un ». Être l'Un est réservé à l'unité d'essence entre le Père et le Fils, alors qu'être un désigne « une tendre concorde entre [les] affections [de l'homme et de Dieu] »²⁸. Si l'extase est possible chez Bernard ou Guillaume, elle ne consiste pas en une expérience réelle de la divinisation mais seulement dans une vision, une anticipation.

De nos jours, on identifie aisément derrière le projet de Gilson l'influence bien prégnante en ce début de XX^e siècle du néo-thomisme, notamment dans l'attention portée au principe de l'unité anthropologique de l'être créé. Au-delà de la vieille dialectique opposant la chair et l'esprit, Bernard et les cisterciens défendent une vision réunifiée de l'être qui se concrétise dans le principe d'un continuum de l'amour. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que Gilson se penche avec intérêt sur l'interprétation gréco-thomiste de l'amour naturel bernardin proposée par Rousselot dans la mesure où lui-même fait une lecture pré-thomiste de l'anthropologie bernardine. Comme Rousselot, Gilson est très attentif au continuum des amours chez Bernard, depuis l'amour de convoitise jusqu'à l'amour de charité, tout en prolongeant cette continuité jusqu'à l'amour extatique. A plusieurs reprises, Gilson insiste sur le fait qu'en cela Bernard prépare l'anthropologie hylémorphique de Thomas d'Aquin²⁹. Plus globalement, en prenant appui sur la doctrine de l'image et de la ressemblance, Gilson tend à

²² Voir É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie*, op. cit., p. 403-412.

²³ Voir Id., *La Théologie*, op. cit., p. 216-232.

²⁴ Voir P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour*, op. cit., p. 96-102.

²⁵ *Ibid.*, p. 226.

²⁶ *Ibid.*, p. 231.

²⁷ *Ibid.*, p. 232.

²⁸ *Ibid.*, p. 146.

²⁹ Voir par exemple É. GILSON, *La Théologie*, op. cit., p. 52, note 1 et p. 59, note 1.

travers tout le millénaire médiéval un même fil qui relie Augustin à Thomas d'Aquin, en passant par le relais précieux de la mystique cistercienne³⁰, ainsi que le confirme le dernier paragraphe de son livre *L'Esprit de la philosophie médiévale* qui reflète bien le sens de son projet historiographique :

S'il en est bien ainsi, ce n'est pas seulement la cohérence interne de la mystique cistercienne qui se trouve assurée, mais peut-être aussi, dans une certaine mesure, la continuité historique et doctrinale de la mystique médiévale. La conception physique ou « gréco-thomiste » de l'amour mérité sans doute le nom de physique, mais à la condition d'entendre par là une nature chrétienne créée à l'image de son créateur, c'est-à-dire très peu grecque et très thomiste. [...] S'il en est ainsi, la notion d'image dont le rôle domine jusqu'à la philosophie de la nature et qui oriente le désir de tout être créé, doit assurer dans le thomisme, comme dans la mystique cistercienne, la convergence de la perfection propre à l'homme et de sa soumission complète à la volonté divine. Les fragments de l'histoire mieux comprise tendent peut-être d'eux-mêmes à reconstituer une unité.³¹

Comment évolue l'étude doctrinale de la mystique cistercienne dans la seconde moitié du XX^e siècle ? En s'appuyant toujours sur la base des écrits de Gilson, elle prend deux directions : d'un côté, elle s'ouvre progressivement vers d'autres auteurs de la famille cistercienne ; de l'autre, elle propose une appréhension plus complexe de ce qui fait la cohérence de cette mystique.

Dans un premier temps, c'est Guillaume de Saint-Thierry qui suscite l'intérêt avec M.-M. Davy qui publie dans les années 1950 *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*³² ou encore P. Verdeyen qui tire de sa thèse soutenue en 1975 un ouvrage au titre on ne peut plus gilsonien : *La Théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*³³. Parallèlement Jean Déchanet explore pendant plusieurs décennies la piste orientale de la mystique de Guillaume, ce qu'il appelle « l'ombre de Plotin »³⁴. Dans son sillage, les commentateurs se tournent vers les Pères grecs pour y chercher les racines de la mystique cistercienne. Par un effet de balancier, David Bell publie en 1984 une étude qui minimise à nouveau cet enthousiasme pour la piste orientale dans la mystique intellectuelle de Guillaume au profit d'Augustin³⁵.

³⁰ Ainsi, il verra au « centre de l'anthropologie thomiste » la doctrine de l'image reprise à Augustin et à Bernard, voir É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1997 [selon éd. 1964] (Études de philosophie médiévale), p. 37. Voir aussi ID., *L'Esprit de la philosophie*, op. cit., p. 405.

³¹ *Ibid.*, p. 412.

³² Paris, Vrin, 1954.

³³ Paris, FAC-éditions, 1990. Plus récemment voir, du même auteur, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas*, Turnhout, Brepols, 2003. Une autre étude théologique importante est celle de M. ROUGÉ, *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, Beauchesne, 1999.

³⁴ Voir J. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Paris, Beauchesne, 1978.

³⁵ Voir D.N. Bell, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry*, Kalamazzo, Cistercian Publications, 1984.

Après Guillaume, ce sont les autres grandes figures de la pensée cistercienne qui sont étudiées à partir des années 1960-1970 : Guerric d'Igny³⁶, Isaac de l'Etoile³⁷ ou Aelred de Rievaulx³⁸. Au milieu des années 1990, Bernard McGinn consacre près du tiers du deuxième tome de son histoire de la mystique occidentale aux cisterciens en y incluant Gilbert de Hoyland, ou encore Jean et Baudoin de Forde³⁹.

Parallèlement à cette ouverture, on assiste à un apaisement des débats historiographiques. Un consensus se fait sur la question des sources et de la cohérence du corpus cistercien d'ensemble. On s'accorde ainsi pour voir chez certains cisterciens, Guillaume surtout et dans une moindre mesure Bernard ou Isaac, une influence grecque, que ce soit celle du Pseudo-Denys, de Maxime le Confesseur ou encore de Grégoire de Nysse⁴⁰ ; influence restreinte cependant et sertie dans un moule essentiellement augustinien. En outre, les implications idéologiques des débats du passé apparaissent plus clairement⁴¹. On est aussi beaucoup plus attentif au contexte rhétorique des écrits et donc moins surpris par certaines divergences : les attendus d'un sermon ne sont pas les mêmes que ceux d'un traité spéculatif. Autre évolution, les commentateurs n'ont plus guère la prétention de rendre compte de l'essence même de l'expérience mystique des cisterciens : soit parce qu'elle est de fait impossible à séparer des théories et de l'ensemble des pratiques spirituelles⁴² ; soit parce que les cisterciens eux-mêmes n'en rendent pas compte directement dans leurs écrits⁴³ ; pour d'autres spécialistes, il y a identification entre la spéculation théologique et l'expérience, dès lors il n'y a plus de nécessité absolue à chercher la seconde derrière la première⁴⁴. Je rajouterais à ces considérations un point qui mériterait une enquête un peu systématique, à savoir que les cisterciens eux-mêmes se méfient de l'expérience mystique, comme Aelred qui rappelle à ses novices que les extases ressenties par certains ne sont parfois que tromperie des sens⁴⁵. Enfin, la question des oppositions culturelles entre le monde des clercs et le monde des laïcs, ou encore entre l'école et le cloître au XII^e siècle a été réévaluée. Gilson ne croyait

³⁶ Voir J. MORSON et J.R. CLARK, *Christ the Way. The Christology of Guerric of Igny*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1978.

³⁷ B. MCGINN, *The Golden Chain. A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Washington DC, Cistercian Publications, 1979.

³⁸ La bibliographie sur Aelred est pléthorique, depuis A. HALLIER, *Un éducateur monastique Aelred de Rievaulx*, Paris, Gabalda, 1959 jusqu'aux récents J.R. SOMMERFELDT, *Aelred of Rievaulx. Pursuing Perfect Happiness*, New York, The Newman Press, 2005 et D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM (Brepols), 2005.

³⁹ Voir B. MCGINN, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the Twelfth Century*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1996, p. 149-323. En fait, le volume devait originellement être entièrement consacré aux cisterciens.

⁴⁰ Voir par exemple B. MCGINN, *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1977 ou encore les travaux de Michel Lemoine sur Guillaume de Saint-Thierry.

⁴¹ *Ibid.*, p. 199 ; sur la question de l'amour pur, entre le protestant Nygren et le catholique Gilson.

⁴² *Ibid.*, p. xii-xiii.

⁴³ Voir M. PFEIFER, « Trois "styles" de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », dans *Collectanea cisterciensia*, 65 (2003/2), p. 89-110.

⁴⁴ Voir PH. NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle. Etude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris, Cerf, 1999 (Philosophie & Théologie), p. 324.

⁴⁵ Voir AELRED DE RIEVAULX, *De Speculo caritatis*, dans *Opera omnia, 1, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis I*, édité par A. HOSTE et C.H. TALBOT, Turnhout, Brepols, 1971, II, 50-51, p. 90.

pas un instant à une forme d'influence entre la poésie courtoise et la mystique cistercienne, parce qu'il y avait incompatibilité intellectuelle selon lui entre une valorisation charnelle de l'amour d'un côté et une valorisation exclusivement spirituelle de l'autre ; Denis de Rougemont le rejoint mais voyant là une opposition entre hérésie et orthodoxie⁴⁶. Aujourd'hui, le débat ne se pose plus en ces termes : les travaux de Georges Duby par exemple, croisant spiritualité cistercienne et société chevaleresque, ont montré que ces deux discours, au-delà du jeu des influences et des incompatibilités, s'enracinaient dans un même substrat socio-culturel⁴⁷. De la même façon, Jacques Verger a quelque peu démythifié l'opposition au XII^e siècle entre *scholares* et *claustrales* qui renvoie à de vrais clivages doctrinaux mais ne doit pas masquer des formations individuelles complexes et composites⁴⁸. L'acharné partisan de la guerre féodale, le poète Bertran de Born, n'a-t-il pas fini sa vie sous l'habit cistercien ? Aelred quant à lui a été formé à la cour d'Ecosse et il témoigne de la fascination des moines de Rievaulx pour le cycle arthurien⁴⁹. Guillaume de Saint-Thierry ou Isaac de l'Etoile ont reçu une éducation scolaire comparable à celle d'un Abélard ou d'un Jean de Salisbury. On comprend alors qu'un concept comme celui de « théologie monastique », qui a rendu de grands services à une époque où il s'agissait de faire reconnaître l'existence d'une pensée spéculative cistercienne, n'ait plus aujourd'hui la même résonance. Dès lors que la pertinence d'une pensée théologique cistercienne est validée, ce qui est le cas aujourd'hui, il est moins pressant de la distinguer absolument des autres productions théologiques qui lui sont contemporaines.

En revanche, il est un aspect dans les rapports entre mystique et affectivité qui a continué à susciter de vifs échanges jusqu'à la fin du XX^e siècle. Il concerne la dimension proprement sociale induite par la mystique et, par voie de conséquence, englobe des questionnements sur la place du corps et de ses appétits. Lorsque Gilson abordait dans les années 1930 la question de la crudité de la poésie courtoise, ce n'était pas sans s'en excuser : « c'est un point déplaisant sur lequel je regrette de devoir insister », disait-il. Il qualifiait alors avec indulgence de « petite déformation professionnelle », « tout à leur honneur » cette tendance des historiens de la littérature à jeter un voile pudique sur toute allusion sexuelle⁵⁰. Comme on va le voir, cinquante ans plus tard, dans les années 1980, il semble bien que la petite déformation professionnelle ait été amplement corrigée... Le débat s'est alors cristallisé, chez les spécialistes de la pensée cistercienne, principalement sur la doctrine monastique de l'amitié et sa signification à la fois mystique et sociale.

Mystique de l'amitié

Au premier abord, l'amitié ne semble pas particulièrement prédisposée à l'expérience mystique qui est un face-à-face fusionnel, censé justement transcender la relation sociale. Cette inaptitude de l'amitié à conduire à l'union

⁴⁶ D. DE ROUGEMENT, *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon, 10/18, 1972, p. 359-361.

⁴⁷ Voir G. DUBY, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, Champs-Flammarion, 1979 et Id., *La Société chevaleresque*, Paris, Champs-Flammarion, 1988.

⁴⁸ Voir J. VERGER, « Le cloître et les écoles », dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, Paris, Cerf, 1992 (Sources Chrétiennes, n° 380), p. 459-473.

⁴⁹ Voir AELRED DE RIEVAULX, *De Speculo caritatis*, op. cit., II, 51, p. 90.

⁵⁰ Voir É. GILSON, *La Théologie*, op. cit., p. 196-197.

avec l'Un, contrairement à l'amour, remonte au moins à Platon⁵¹. Elle est confortée indirectement par Aristote qui cantonne l'amitié dans la sphère sociale. Le christianisme antique entérine ce handicap mystique de l'amitié puisque les Pères de l'Église – Ambroise, Augustin ou Cassien – ne valorisent l'amitié que dans la mesure où elle fortifie et protège la relation individuelle et verticale de l'individu avec Dieu. Quand bien même elle a son rôle à jouer pour souder la communauté chrétienne, elle n'est qu'une servante de l'amour de l'individu pour son Dieu⁵².

Dans le contexte de la renaissance du XII^e siècle, cette subordination de l'amitié à l'amour n'est plus aussi tranchée. C'est ce qu'on constate dans les écrits d'Aelred de Rievaulx. La réflexion d'Aelred sur l'efficacité spirituelle de l'amitié s'inscrit dans une anthropologie générale qu'il expose principalement dans deux traités : *Le Miroir de la charité*, écrit au début des années 1140, et *L'Amitié spirituelle*, un dialogue cicéronien achevé une vingtaine d'années plus tard.

Pour Aelred, un mouvement amoureux est causé soit par une inclination involontaire de l'âme qu'il nomme *affectus* ; soit par un commandement réfléchi de la raison. Cette disposition intérieure devient pleinement élan d'amour lorsque la volonté valide et actualise l'*affectus* ou bien l'injonction raisonnable, ou encore une combinaison harmonieuse des deux⁵³. Sur cette base, Aelred valorise deux formes d'amour sur le plan des relations interindividuelles : la charité et l'amitié. D'un traité à l'autre, le cistercien établit une complémentarité entre charité et amitié : la charité se présente comme un amour à vocation universelle alors que l'amitié est un amour sélectif. En outre, seule l'amitié, quand elle est vertueuse, est capable de réaliser ce qui est pour Aelred la forme accomplie de l'amour en combinant la douceur inhérente à l'élan spontané et l'agrément de la raison. Le scénario de salut envisagé par Aelred serait alors celui d'une extension progressive de l'amour d'amitié à l'amour de charité sous la forme d'une « charité d'amitié universelle »⁵⁴. Il y a donc bien une dimension mystique de l'amitié spirituelle chez Aelred et c'est vers cet horizon que se clôt son traité *L'Amitié spirituelle* :

Ainsi à partir du saint amour qui nous unit à un ami, nous montons vers celui qui nous unit au Christ pour déguster à pleine bouche et avec joie le fruit spirituel de l'amitié, en attendant pour plus tard le plein épanouissement de toutes choses.⁵⁵

On sent quand même parfois chez Aelred une tentation à vouloir rapprocher ce moment, à y goûter par anticipation :

⁵¹ Voir P. MACHÉREY, « Le Lysis de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour », dans S. JANKÉLÉVITCH et B. OGILVIE (dir.), *L'Amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Autrement, Série Morales, n° 17, février 1995, p. 58-75.

⁵² Pour un accès aisé aux sources patristiques en traduction, voir J. FOLLON et J. McEVOY, *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Cerf-Éditions universitaires de Fribourg, 2003 (Pensée antique et médiévale, Vestigia, n°29).

⁵³ Voir D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect*, op. cit., p. 195-219.

⁵⁴ Voir P.-A. BURTON, « A propos de l'amitié dans la doctrine spirituelle d'Aelred. Dans un « entretemps » qui prépare – dans le Christ – à une charité d'amitié universelle », dans *Collectanea cisterciensia*, tome 58, 1996, fasc. 3, p. 243-261.

⁵⁵ AELRED DE RIEVAULX, *De Spirituali amicitia*, III, 134, op. cit., p. 349.

Dites-moi, n'est-ce pas déjà avoir part à la béatitude que de s'aimer et s'entraider ainsi, de s'appuyer sur la douce charité fraternelle pour voler jusqu'aux étincelantes régions de la divine dilection, et, par l'échelle de la charité, tantôt de monter vers l'étreinte du Christ, tantôt de descendre vers l'amour du prochain pour y trouver un délicieux repos.⁵⁶

La plupart des commentateurs placent cette « mystique communautaire »⁵⁷ de l'amitié dans la lignée de l'amitié patristique, avec toujours la même subordination du lien à l'autre au lien à Dieu : le préalable de l'amitié en Dieu légitime les amitiés humaines⁵⁸.

Néanmoins, chez Aelred, qui vit dans une société où la légitimité catholique n'est plus à conquérir, il semble bien que ce soit la dimension spécifiquement interindividuelle de l'amitié qui porte la promesse de l'union en Dieu. On peut citer aussi une autre réplique du même traité où l'un des interlocuteurs du dialogue questionne son abbé :

Yves- Quoi donc ? Dirai-je de l'amitié ce que Jean, l'ami de Jésus, exprime à propos de la charité : Dieu est amitié ?⁵⁹

Les exégètes modernes s'arrêtent en général à l'audace de cette formule ; pourtant, la véritable innovation réside dans la réponse d'Aelred :

« Aelred- A vrai dire, l'expression est inusitée et elle n'est pas fondée sur l'autorité des Écritures. Mais je n'hésite pas à appliquer à l'amitié ce qui est dit ensuite à propos de la charité : Qui demeure dans l'amitié, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui.⁶⁰

C'est donc bien la relation amicale vertueuse dans sa dimension strictement humaine et sociale qui conduit vers l'adhésion en Dieu.

Un autre élément vient alimenter le débat. Il porte sur la complétude apparente de la charité et de l'amitié. En effet, si la charité est toujours un élan spirituel, ce n'est pas le cas de l'amitié qui peut être charnelle ou intéressée. Il reste qu'Aelred reconnaît que ces différentes amitiés conservent quelque analogie de nature, ce qui l'amène à tolérer une amitié guidée par le seul principe de plaisir car elle donne un avant-goût de l'amitié spirituelle. A ce moment, on comprend que tous les ingrédients sont de nouveau réunis pour reporter sur la mystique communautaire de l'amitié les clivages anciens entre amour physique et amour extatique. Ceux-ci s'actualisent alors dans la question de savoir jusqu'où, dans l'ordre de la chair, l'amitié peut être cultivée avec quelque espoir que sa propre dynamique élève collectivement les amis jusqu'à une union spirituelle en Dieu. C'est ainsi qu'au début des années 1980 un universitaire de Yale, John Boswell, s'est largement appuyé sur la doctrine aelrédiennne de l'amitié pour étayer la thèse

⁵⁶ *Ibid.*, III, 127, p. 348.

⁵⁷ L'expression est de PH. NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, op. cit., p. 266, note 3.

⁵⁸ Voir M. PFEIFER, art. cité, p. 107-108.

⁵⁹ AELRED DE RIEVAULX, *De Spirituali amicitia*, I, 69, op. cit., p. 301.

⁶⁰ *Ibid.*

d'une tolérance chrétienne vis-à-vis de l'homosexualité au XII^e siècle⁶¹. Aujourd'hui, la transformation de l'amitié spirituelle en sous-culture gaie n'est plus défendable et nombreux ont été les spécialistes d'Aelred à dénoncer, parfois de manière virulente, l'hypothèse de la tolérance monastique envers l'homosexualité⁶². Pour autant, il ne faudrait pas négliger le contexte dans lequel Boswell écrivait, celui d'un militantisme très actif aux États-Unis en faveur de l'émancipation des minorités sexuelles qui s'accompagnait sur le plan universitaire de l'essor des *gay and lesbian studies*. Les Églises chrétiennes américaines étaient parties prenantes de ces débats de société et Boswell lui-même a voulu montrer que le christianisme n'avait pas toujours été répressif envers l'homosexualité⁶³.

Ainsi, du néo-thomisme aux *gender studies*, la mystique affective des cisterciens a été lue au cours du XX^e siècle suivant des grilles pour le moins variées mais qui ont en commun d'être très dépendantes de problématiques intellectuelles contemporaines, elles-mêmes reliées à des enjeux de société. Cette perméabilité n'a en soi rien d'exceptionnel, elle est même le propre des sciences humaines, si ce n'est qu'elle est accentuée ici par le fait qu'il existe entre l'exégèse médiévale et les sciences sociales, entre les concepts du théologien et ceux de l'anthropologue, ce que Philippe Buc a appelé un « continuum herméneutique »⁶⁴ qui est par ailleurs trop souvent ignoré voire nié. De là naissent plusieurs perturbations. Comme l'a montré Buc à propos de la notion de rituel, le danger vient parfois de l'illusion d'employer un paradigme original alors que celui-ci descend en réalité directement de la culture même qu'il est censé déchiffrer. Parfois, à l'inverse, le danger survient d'un refus de prendre en compte l'empreinte de ce continuum herméneutique sur les schémas d'interprétation actuels. C'est ce qui se produit dans la rencontre entre le phénomène mystique et la conceptualisation de la vie affective.

Psycho-anthropologie de l'affectivité et expérience de Dieu

Peut-on concevoir une anthropologie historique (au sens moderne issu des sciences sociales) d'une « mystique spéculative » affective ? La réponse implicite des commentateurs de la théologie cistercienne, quels que soient leurs présupposés, a été jusqu'à aujourd'hui négative. Car finalement, on voit se mettre en place deux types de démarche. La première, celle de l'historien intéressé par les modalités de l'organisation sociale, consiste à chercher derrière la mystique affective un exposé des relations humaines. Derrière la connotation fusionnelle de l'amitié, il y a une sociabilité monastique où l'élément mystique, c'est-à-dire la référence au transcendant, est ramené à un paramètre socio-culturel. C'est ce que fait Boswell par exemple lorsqu'il interprète la référence aelrédiennne au *thalamus*, la couche nuptiale de la vision d'Ézéchiel (40, 10-16), qui symbolise l'union mystique, comme étant une métaphore du mariage qui unit deux moines dans le

⁶¹ Voir J. BOSWELL, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985 [éd. originale 1980] (Bibliothèque des Histoires), p. 284-289.

⁶² Voir principalement M. DUTTON, « Aelred of Rievaulx on Friendship, Chastity and Sex. The Sources », *Cistercian Studies*, 29 (1994), p. 121-196.

⁶³ Les résonances homoaffectives de l'amitié monastique alimentent un débat depuis plusieurs décennies. Je traite ce dossier dans D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect*, op. cit., p. 307-323.

⁶⁴ Philippe BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2003 (Le nœud gordien), p. 277.

contexte de l'amitié spirituelle⁶⁵. L'autre démarche, celle de l'exégète, consiste à replacer systématiquement les écrits spirituels sur leur support théologique tout en mettant en garde contre les dangers de la décontextualisation. Assurément, ces deux approches ont leur légitimité et sont même complémentaires. Malgré tout, elles créent une alternative qui risque bien de conduire celui qui explore la voie d'une anthropologie historique de la mystique affective à une impasse. Cette alternative pourrait ainsi être exprimée sous la forme d'une double interrogation, ou bien : quelle forme de sociabilité affective est-elle révélée au travers du discours religieux ? ou bien : quel système théologique apparaît-il sous l'habillage de la rhétorique affective ? Le problème résulte de ce que ces questionnements présupposent une subordination de l'une des deux composantes de la question : dans le premier cas, le religieux n'est qu'un filtre vers le social ; dans l'autre, c'est le registre affectif qui est mis au service du lien spirituel. Je laisse de côté ici la démarche de l'exégète ou du théologien, pour me concentrer sur celle qui consiste à lire le rapport social derrière le discours de piété. Elle contient à mon sens une grave erreur de méthode : celle de dissocier ce qui est indissociable dans la culture chrétienne médiévale, à savoir la construction des identités affectives et l'expérience de Dieu. Quand l'historien quitte le strict compte-rendu de l'exposé des doctrines (ce que Gilson appelait la mystique spéculative), il n'a que deux choix : soit il s'efface en arguant de ce que le champ des expériences mystiques n'est pas de son ressort ; soit il prétend se faire anthropologue et alors on aboutit à une autonomisation de la vie affective par rapport au transcendant, ce qui est une façon d'araser la réalité médiévale. C'est pourquoi l'historien, qui explore volontiers et à juste titre l'investissement émotionnel des pratiques religieuses, ferait bien aussi de considérer l'impact du religieux sur les structures psycho-anthropologiques en matière d'affectivité. Car, au moment où l'on pose qu'une des spécificités de la mystique occidentale est son ancrage dans l'affectivité, on forge de fait une affectivité an-historique au service du religieux. C'est en raison de cette fixité supposée des catégories affectives que des anachronismes sont commis, notamment par une abusive érotisation des discours. On sexualise volontiers l'amour mystique voire la mystique communautaire de l'amitié parce qu'on croit déceler à la base une similarité de structure entre les constructions médiévales et nos propres représentations. En revanche, on se garde bien de gloser sur la « dilection », encore moins sur la « fruition » qui sont des catégories religieuses de l'affectivité tout aussi familières aux spirituels, mais plutôt exotiques à notre regard contemporain. L'historien abandonne alors de telles notions à la science du théologien. Comment ne pas s'interroger sur la pertinence de ces lignes de démarcation ? S'il est certain que l'affectif informe le religieux, il faut à niveau équivalent explorer la réciproque et donc envisager que le système affectif de l'homme occidental soit pour partie un produit de la mystique.

Pour les cisterciens, l'homme, parce qu'il est marqué ontologiquement du sceau divin de l'image tout en étant privé depuis la chute de la plénitude de la ressemblance, est un être nécessairement dynamique. Capable par nature de fusion avec l'Un, il a perdu par le péché l'efficacité d'y parvenir par lui-même. D'où un déséquilibre permanent, une quête incessante de la restauration de la totalité de son être originel. Ici, économie psychique de l'affectivité, anthropologie religieuse et théologie se rejoignent. Les cisterciens utilisent alors le concept d'*affectus* pour désigner ce dynamisme qui traverse toutes les dimensions de l'être. Défini par

⁶⁵ Voir John BOSWELL, *Christianisme, op. cit.*, pp. 288-289 et Id., *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York, Villard Books, 1994, p. 259.

Aelred de Rievaulx comme étant une « certaine inclination spontanée et douce de l'âme elle-même vers quelqu'un⁶⁶ », l'*affectus* est à la racine tout aussi bien des appétits, des sentiments que de la volonté rationnelle. Dans le même temps qu'il désigne le fondement sensible de la personne, il qualifie aussi l'élan primordial vers Dieu. Ainsi, du côté de l'anthropologie, le dynamisme de l'*affectus* devient l'expression d'une psychologie ; du côté de la théologie, il est tension mystique.

Or, malgré la place déterminante qu'il occupe dans la théologie monastique, le concept d'*affectus* n'a jamais été au centre de l'intérêt des spécialistes, en raison de son affinité avec l'affect psychanalytique. Une preuve en est le refus de la quasi totalité des traducteurs de rendre *affectus* par son décalque affect, ce que font pourtant les langues vernaculaires à partir de la fin du XII^e siècle⁶⁷. La conséquence en a été une dilution du concept, considéré comme étant l'une de ces catégories vagues et ajustables à l'envi de l'anthropologie pré-scolastique.

Pourtant, il faut rappeler que, depuis l'Antiquité, la notion d'*affectus* relève du lexique philosophique et spécialisé des passions de l'âme. C'est ainsi que Sénèque par exemple définit la passion ou *affectus* comme étant le résultat d'un processus psychique en trois moments : tout d'abord la présence d'une représentation mentale, une *species* (par exemple l'idée d'une offense) qui suscite une impulsion involontaire, un *primus motus non voluntarius* (dans l'exemple choisi, ce serait une sensation violente de rejet) et devient une passion constituée – en l'occurrence la colère – si la volonté relaye le mouvement premier⁶⁸. Parfois, Sénèque utilise également ce terme d'*affectus* pour désigner l'étape intermédiaire du mouvement premier involontaire⁶⁹. Chez les Pères, le concept d'*affectus*, entendu dans ce sens technique, continue de qualifier soit la passion, soit l'impulsion involontaire que les Grecs appelaient *propatheia* et les Latins *propassio* ou *antepassio*. L'*affectus* latin, au moins jusqu'au XIII^e siècle, c'est tout cela : non pas une notion mollement dilatée qui permettrait à l'exégète ou au traducteur modernes d'aller puiser dans le pot commun du vocabulaire affectif le terme qui le rassure mais un concept spécifique et dense qui traduit la vie sensible de l'âme et le registre des appétits spontanés. Dans la langue philosophique latine de l'époque moderne, *affectus* conserve cette familiarité avec la passion antique comme on peut encore le vérifier au XVII^e siècle chez Spinoza⁷⁰.

Ainsi, lorsque dans les années 1890, Freud à son tour utilise ce terme pour élaborer avec Joseph Breuer sa théorie de la pulsion, il s'inscrit de fait dans une lignée philosophique qui remonte directement jusqu'à l'Antiquité. Or, la filiation n'est pas seulement lexicale mais aussi épistémologique. En effet, pour s'en tenir aux écrits des années 1890-1910, Freud considère que se joue dans la pulsion une relation dynamique entre une représentation (image mentale d'un événement passé) et ce qu'il nomme l'*Affektbetrag*, valeur affective⁷¹. Il s'agit de la quantité d'énergie psychique investie dans la pulsion. Il n'est pas question pour moi d'imposer des raccourcis hâtifs entre Freud et les théories anciennes, pourtant il existe bien une généalogie intellectuelle impossible à ignorer : comment, en effet,

⁶⁶ AELRED DE RIEVAULX, *De Speculo caritatis*, III, 31 dans *Opera omnia, op. cit.*, p. 119.

⁶⁷ Sur cette question et celle du maigre bagage bibliographique de l'affect médiéval, voir D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect, op. cit.*, p. 18, note 34.

⁶⁸ Voir SÉNÈQUE, *Dialogues, I, De la colère*, Paris, Belles Lettres, 1971, livre II, iv, 1, p. 31.

⁶⁹ Voir par exemple SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, tome III, Paris, Belles Lettres, 1965, lettre 75, 11-12, p. 53.

⁷⁰ Voir SPINOZA, *Ethique*, Paris, GF-Flammarion, III, 1965, p. 135.

⁷¹ Voir S. FREUD, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968 (Idées), p. 54-55.

ne pas rapprocher la pulsion freudienne, qui suppose une disjonction entre la représentation et la décharge émotive, et la passion antique et médiévale qui elle aussi s'appuie sur l'articulation entre une *species* ou représentation et une impulsion première, le *primus motus non voluntarius*? Au cœur de cette perspective historique qui reste largement à reconstruire, on a l'affect comme mot et comme chose.

En refusant de traduire *affectus* par affect, voire par pulsion, comme la sémantique historique y encourage, les érudits craignent assurément une rencontre trop frontale de l'anthropologie médiévale avec la psychanalyse. Si cette prévention se comprend, elle a aussi pour conséquence d'amplifier voire de créer des ruptures épistémologiques. Au nom d'une forme de précaution, on nie la complexité d'un continuum culturel qui se prolonge jusqu'à l'outillage intellectuel de l'historien lui-même et, ce faisant, on n'en mesure pas les répercussions sur la validité de la méthode historique. C'est ainsi qu'il paraît d'autant plus incongru de disjoindre ce qui relève du religieux et ce qui relève de la dimension affective de la psychologie dans la mentalité médiévale que nos propres outils d'analyse portent encore le poinçon de l'entrelacs de ces deux facteurs. Or, de fait, si l'historien est prompt à gloser sur les modalités d'expression d'une piété sensible à la fin du Moyen Âge, il se garde d'envisager la réciproque, à savoir se demander dans quelle mesure l'identité affective de l'homme médiéval est de nature religieuse. Plus généralement, on constate que l'historiographie des phénomènes affectifs est aujourd'hui encore tributaire de ses défricheurs Norbert Elias ou Lucien Febvre pour qui cependant il existait un état brut de l'émotion, exprimant une relation immédiate à soi et au monde, destinée à être codifiée par le langage et le processus de civilisation. L'expression ou la signification sociale des sentiments pouvait varier dans l'histoire mais non pas les fondements, l'architecture même des identités affectives. Or, si l'on fait sauter ce verrou de l'intangible, on voit s'ouvrir des perspectives nouvelles : parmi celles-ci, il y a justement pour le Moyen Âge cette réalité, pour nous un peu déroutante, d'une psychologie de l'affectivité qui se construit aussi dans la relation avec un absolu transcendant.

Dores et déjà, certaines zones de ce champ ont été visitées⁷², mais les friches dominant. Ainsi, qu'en serait-il d'une histoire de la colère chrétienne⁷³ ; pareillement de la joie, de la délectation mais aussi de la concupiscence ou de la convoitise qui ne serait pas seulement une histoire des théories sur ces notions mais une appréhension globale des pratiques discursives dans les sources religieuses ? Surtout, comment l'envisager du point de vue de la méthode ? D'abord, en n'écrasant pas leurs mots avec nos choses. Donc, en privilégiant la lexicologie et l'analyse sémantique. Le travail de l'historien face aux discours est de procéder à une contextualisation diachronique. Cette exigence, au demeurant élémentaire, contient néanmoins une ambivalence source de confusion dans la façon dont elle est conduite. Qu'entend-on en effet par mise en contexte ? A la fois la prise en compte du texte dans son ensemble et de ce qui est hors du texte, au-delà du texte. Mais à chaque passage entre source et situation, entre discours et méta-discours, il y a un risque de projection anachronique voire téléologique.

⁷² Voir par exemple, P. NAGY, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.

⁷³ Voir en ce sens l'article pionnier de L.K. LITTLE, « Anger in Monastic Curses », dans B.H. ROSENWEIN (éd.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1998, p. 9-35.

Dans l'étude de la mystique cistercienne, cette interférence tient principalement dans la dissociation du religieux et de l'anthropologie affective et, par voie de conséquence, dans la subordination finale de l'un à l'autre, parce que c'est ainsi que nous pensons, par formation et par conviction. Seul varie, suivant la position de chacun, l'ordre du rapport hiérarchique.

Les concepts employés par les moines ont un passé mais aussi un futur qui est devenu notre modernité. Si l'on résiste à ce schéma de subordination, si l'on s'astreint à une méthode de mise en perspective qu'on pourrait qualifier d'hypertextualisation, c'est-à-dire un travail de reconstruction du texte qui vaut par le réseau de ses connexions internes, on apprend que ce que nous appelons affectivité et mystique sont une seule et même figure médiévale. L'affect cistercien, dans la mesure où il associe spontanéité et espoir d'une jouissance, s'apparente à ce que nous nommons pulsion, mais une pulsion simultanément orientée vers Dieu et vers le monde. L'historien doit compter avec cette donnée : c'est aussi par le religieux que s'inventent et évoluent les identités affectives.

Damien Boquet
Université de Provence (Aix-Marseille I)
UMR CNRS 6570 - TELEMME