

MARGUERITE, ENTRE LES BÉGUINES ET LES MAÎTRES*

Sylvain Piron

Tout ce que l'on connaît de la biographie de Marguerite Porete provient de ses interactions, le plus souvent malheureuses, avec les institutions ecclésiastiques ; en revanche, son livre ne dévoile presque rien du monde social et culturel dans lequel elle a vécu. Cette situation documentaire défavorable ne contraint pourtant pas à un simple aveu d'ignorance. Il est possible d'en tirer certains enseignements, en faisant tout d'abord jouer le ressort d'une comparaison avec d'autres femmes engagées, à la même période, en Europe du Nord, dans des activités comparables ou placées dans des situations similaires. Cette mise en perspective permettra de faire apparaître le trait distinctif du *Miroir des simples âmes*, qui est sans doute également la principale raison de la condamnation que l'ouvrage et son auteur ont subie. C'est en raison de sa tournure inhabituellement spéculative que le *Miroir* a pu être jugé dangereux par des responsables ecclésiastiques et interprété comme relevant d'un discours théologique erroné. Sur de telles bases, il sera alors possible de considérer, à un autre niveau, les interactions intellectuelles de Marguerite Porete avec la culture universitaire du XIII^e siècle. Comme je voudrais le montrer, dans son cas, l'identification de sources éventuelles ne doit pas se contenter de relever certains parallèles plus ou moins précis entre des documents écrits ; elle doit aussi considérer l'hypothèse de la transmission *orale* d'une culture *savante*. L'association de ces termes n'est pas un oxymore, elle exprime précisément la situation dans laquelle Marguerite se trouvait. Si

* Ce travail a été nourri par de longues discussions avec Sean Field, Geneviève Hasenohr et Robert E. Lerner, que je remercie chaleureusement, ainsi que Marleen Cré pour son aide avec les sources néerlandaises.

elle était à l'évidence lettrée, dans une mesure qu'il est toutefois difficile de quantifier, c'est par les voies de l'oralité qu'elle a acquis une grande part de sa culture, théologique et littéraire. Pour la comprendre et mieux pénétrer le sens de son livre, subtil et complexe, nous avons besoin de tenir compte de l'ensemble du paysage sonore au sein duquel elle a vécu¹.

MARGUERITE PARMI LES BÉGUINES ET MONIALES DU XIII^E SIÈCLE

Le premier trait frappant qui ressort du destin de Marguerite Porete tient à l'absence de tout soutien efficace aux moments où elle fut mise en difficulté. À l'exception du clerc excentrique Guiard de Cressonessart, personne ne paraît avoir tenté de se porter à son secours. La solitude de Marguerite suggère fortement qu'elle ne pouvait pas compter sur l'appui d'un réseau puissant, constitué par des liens de famille ou de patronage, comme en bénéficiait par exemple la béguine de Brabant Elisabeth de Spalbeek, de peu son aînée². Sa vulnérabilité prouverait ainsi qu'elle n'appartenait pas à la haute ou moyenne noblesse et qu'elle n'était protégée par aucune personnalité de ce rang³. Son entourage religieux n'a pas fait davantage preuve d'une grande solidité face aux accusations répétées des évêques de Cambrai. Elle a certes pu réunir trois avis favorables, dont l'un, un peu plus réservé que les autres, de la part d'un maître en théologie⁴. Cependant, le décompte est modeste si on le compare au prologue du *Legatus* de Gertrude d'Helfta qui, aux mêmes dates, mentionne l'agrément de six frères Prêcheurs et Mineurs nommément cités, et annonce l'accord de bien d'autres⁵. En outre, le fait qu'aucun de ces trois clercs n'a voulu, ou n'a pu, s'engager pour la défendre suggère que leur proximité avec elle n'était pas si étroite.

Contrairement à la plupart des femmes rédigeant des ouvrages spirituels hors d'un cadre monastique, il est en effet notable que Marguerite n'a pas eu

1. Je fais jouer dans un sens plus restreint la notion forgée par A. Corbin, *Les cloches de la terre : paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 et reprise par J.-M. Fritz, *La cloche et la lyre : pour une poétique médiévale du paysage sonore*, Genève, Droz, 2011. S. Kocher, *Allegories of Love in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 50-51, 58-60, est très sensible à l'oralité du *Miroir* et à la culture littéraire de Marguerite acquise oralement : je cherche ici à prolonger ce travail en considérant un accès similaire à la culture savante.

2. J Njus, « The Politics of Mysticism : Elisabeth of Spalbeek in Context », *Church History*, 77, 2008, p. 285-317. Née vers 1246, Elisabeth est morte vers 1304.

3. Le nom de famille Porete ne suggère pas non plus d'origine noble, Kocher, *Allegories*, p. 26.

4. S.L. Field, « The Master and Marguerite : Godfrey of Fontaines' Praise of the *Mirror of Simple Souls* », *Journal of Medieval History*, 35, 2009, p. 136-149 ; Id., *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor. The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame, U. of Notre Dame Press, 2012, p. 49-54.

5. Gertrude d'Helfta, *Le Héraut*, ed. P. Doyère, Paris, Cerf (SC, 139) 1968, p. 104-106.

recours à un collaborateur masculin⁶. Aucun confesseur ne tient à ses côtés un rôle aussi pressant que Henri de Halle auprès de la béguine Mechtilde de Magdebourg⁷. Les dames d'Helfta, parmi lesquelles Mechtilde se retira à la fin de sa vie, étaient impliquées dans des travaux d'écriture collective en latin, sous le regard attentif des Dominicains de Thuringe. Du point de vue de l'autonomie d'une écriture religieuse féminine en langue vernaculaire, c'est le corpus transmis sous le nom d'Hadewijch d'Anvers qui présente les caractères extérieurs les plus proches du *Miroir des simples âmes*. Cependant, ce dernier ne contient rien de comparable à la « Liste des parfaits », qui dévoile un réseau étendu de correspondants et amis spirituels d'Hadewijch, à travers l'Europe, de Paris et l'Angleterre à la Bohême et la Thuringe, étendant ses relations jusqu'à Jérusalem⁸. Bien qu'elle n'adresse pas de lettres d'instruction spirituelle à différentes personnes ou communautés, Marguerite assume également une certaine posture pédagogique. À en juger par la forme de son texte, son rayon d'action semble toutefois avoir été nettement plus restreint.

Pour mener cette comparaison à son terme, on peut encore relever que Marguerite n'a pas de visions et que ses extases ne se traduisent pas par des manifestations corporelles⁹ ; elle ne pratique apparemment pas la télépathie et n'inscrit pas ses exercices spirituels dans le calendrier liturgique. Bien que ses écrits soient moins ornés de formules savantes et de réminiscences bibliques que les *Sept degrés d'amour* de Béatrice de Nazareth, il est probable qu'elle avait, comme la plupart des femmes auteurs d'écrits religieux en langue vernaculaire, une maîtrise minimale du latin, si ce n'est plus¹⁰. On note enfin dans son œuvre, comme chez Hadewijch, l'association de pièces en prose et en vers, à la différence près qu'elles ne se présentent pas chez elle comme des ensembles distincts, mais sont intégrées au sein d'un livre unique.

Avec Marguerite, Hadewijch a également le privilège de n'être connue que par son œuvre, en l'absence de toute documentation biographique. Le fait qu'aucun hagiographe ne se soit intéressé à elle est sans doute un signe qu'elle a vécu toute sa vie au béguinage, sans finir ses jours au monastère comme

6. J. Coakley, « Women's Textual Authority and the Collaboration of Clerics », dans A.J. Minnis et R. Voaden, *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-c. 1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 83-104 ; C.M. Mooney (éd.), *Gendered Voices : Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphia, U. of Pennsylvania Press, 1999.

7. En dernier lieu, A. Hollywood, P. Zimmermann « Mechthild of Magdeburg », dans *Medieval Holy Women*, p. 411-430.

8. Hadewijch, *De visioenen*, ed. F. Willaert, Amsterdam, Prometheus, 1996 ; *Visions*, trad. J.-B. Porion, Paris, L'Œil, 1987. P. Mommaers, *Hadewijch. Writer, Beguine, Love Mystic*, Leuven, Peeters, 2004, p. 11-12. La traduction française du même ouvrage est inutilisable.

9. A. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame, Notre Dame UP, 1995.

10. K. Heene, « *De litterali et morali earum instructio* : Women's Literacy in Thirteenth-Century Latin Agogic Texts », dans T. de Hempinne, et M. E. Gongora, *The Voice of Silence: Women's Literacy in a Men's Church*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 145-166.

d'autres *mulieres religiosae* dont l'existence est mieux documentée pour cette raison¹¹. Une rubrique de manuscrit la qualifie *de Antverpia*, mais des indices convergents situent l'activité du cercle qui a préservé sa mémoire à Bruxelles. C'est dans cette ville qu'ont été produits les plus anciens manuscrits conservés qui comportent, de façon stable, un ensemble composé de *Lettres*, *Visions*, *Poèmes en strophes* et *Poèmes variés* (*Mengeldichten*). Ruysbroeck en a obtenu un exemplaire alors qu'il était, à Bruxelles, chanoine de Sainte-Gudule, avant son installation à Groenendael en 1343. La lettre XII est adressée au responsable d'une communauté religieuse masculine qui a pu être identifiée comme l'abbaye Saint-Jacques de Bruxelles¹². Les seuls éléments de datation du corpus sont fournis par la *Liste des parfaits*, qui semble avoir été composée dans la première moitié des années 1240, entre l'activité de l'inquisiteur Robert le Bougre et la chute de Jérusalem¹³. Depuis les travaux de Josef Van Mierlo, il est admis que, pour des raisons doctrinales et codicologiques, les *Mengeldichten* 17-29 doivent être mis à part de son œuvre¹⁴. Ces poèmes sont, par convention, attribués à une Hadewijch II, dont on peut seulement dire qu'elle est située dans le prolongement direct de l'Hadewijch authentique et qu'elle a été très attentivement lue par Ruysbroeck, qui a pu avoir entre les mains un manuscrit comprenant l'ensemble du corpus dès les années 1320. Plus récemment, une analyse stylistique et lexicométrique a mis en évidence une divergence supplémentaires des *Mengeldichten* 24-29 qui pourraient être attribués à une troisième béguine, appartenant au même cercle bruxellois – que l'on peut désigner par convention comme Hadewijch III¹⁵. La plus grande proximité stylistique des poèmes 17-23 avec le reste du corpus hadewigien ne constitue qu'un rapprochement relatif qui ne saurait, à lui seul, invalider les arguments précédemment réunis en faveur d'une datation tardive de ces poèmes.

11 W. Simons, « Holy Women of the Low Countries : A Survey », dans *Medieval Holy women*, p. 625-662. Les béguines pour lesquelles des *Vitae* ont été rédigées sont habituellement celles qui ont fini leur vie dans des maisons religieuses. Voir plus haut, l'article de J. Van Engen, p. 000.

12 P. Mommaers, « Preface », in *The complete works*, tr. C. Hart, Mawah (NJ), Paulist Press, 1980, p. 16. En revanche, le seigneur Henri de Breda, qu'Hadewijch dit avoir envoyé porter pour elle un message en Saxe, résidait à Anvers.

13 P. Mommaers, *Hadewijch*, p. 8.

14 J. Van Mierlo, « Hadewijch en Eckhart », *Dietse Warande en Belfort*, 23, 1923, p. 1138-1155 ; St. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, Antwerpen, De Sikkel, 1953, vol. 2, p. 336. Le dossier est présenté par S.M. Murk Jansen, *The Measure of Mystic Thought. A study of Hadewijch's Mengeldichten*, Göppingen, Kümmerle, 1991, p. 12-19. Les poèmes 17-29 sont absents du cod. Bruxelles, BR, 2879-80, copiés séparément des précédents dans Bruxelles, BR, 2877-78. Les 17-24 sont transmis sans le reste du corpus dans Bruxelles, BR 2093-95, tandis qu'ils sont absents dans Anvers, Ruusbroec Bibliothek 385 II. Seul le cod. Gand, UB 941 présente le corpus dans sa totalité.

15 S.M. Murk Jansen, *The Measure of Mystic Thought*, qui ne tire pas de conclusions nettes quant à la distinction des auteurs de ces trois ensembles. L'appellation Hadewijch III n'est pas encore courante.

Dès 1954, Dom Porion avait été frappé par une grande proximité de ton entre les *Mengeldichten* 17-29 et le *Miroir des simples âmes*¹⁶. Le thème de l'union nuptiale à Dieu, dominant chez Hadewijch, cède la place dans ces textes à une connaissance obtenue négativement, en écartant « le tumulte des raisons et les formes des images » (Mgd 17, v. 79-80). Parmi les multiples oxymores employés pour exprimer la quête de la plénitude dans la déficience, Hadewijch II a recours à la tournure « in verre bi » (Mgd 17, v. 36) qui correspond littéralement au fameux « loin-près » de Marguerite¹⁷. L'expression « sonder wise », récurrente chez Hadewijch II et III et reprise chez Ruysbroeck, se retrouve dans le *Miroir* sous les formes « sans manière », « sans moyen » ou « sans terme »¹⁸. Pour ne rien dire pour l'instant du sens dans lequel s'établissent les relations entre ces textes, on peut seulement affirmer que les deux œuvres sont en dialogue.

Avant de préciser leurs relations, il faut d'abord boucler ce parcours comparatiste en considérant les productions poétiques en langue française issues des mêmes milieux. Geneviève Hasenohr a récemment proposé une mise en perspective de cette littérature, peu connue et encore imparfaitement publiée, en examinant des manuscrits produits en Lorraine ou dans les régions du Nord¹⁹. Le trait le plus caractéristique de cette « poétique des béguines » tient au fort degré d'intertextualité qui lie ces chansons. De l'une à l'autre se retrouvent certains éléments de mise en forme, qui vont de quelques assonances communes à la reprise de strophes entières. Ce phénomène ne s'explique que par l'hypothèse d'une transmission orale de ces textes de dévotion, récités à haute voix lors de séances de lecture collective dans les béguinages²⁰. Cet « intertexte communautaire » aux contours mouvants a été ponctuellement figé dans des formes écrites qui se recourent partiellement ou se font écho de loin en loin.

En regard de ce corpus, la singularité du *Miroir des simples âmes* est flagrante. L'emploi d'une même langue courtoise spiritualisée lui confère un certain air de famille²¹, mais son ampleur et son niveau d'élaboration

16. Hadewijch d'Anvers, *Écrits mystiques des béguines*, traduits du moyen-néerlandais par fr. J.-B. Porion, Paris, Seuil, 1994², p. 16-18, 160-161. Voir aussi P. Verdeyen, « Over de Auteur van Mengeldichten 17 tot 24 », *Hoofsheid en Devotie in de Middeleeuwse maatschappij*, J. D. Janssens (ed.), Bruxelles, 1982, p. 147-155.

17. Hadewijch, *Mengeldichten*, éd. J. Van Mierlo, Anvers, Standaard, 1957, p. 88-89.

18. *Miroir*, ch. 43, p. 134 ; ch. 80, p. 226 ; ch. 97, p. 270 ; ch. 101, p. 276.

19. G. Hasenohr, « D'une 'poésie de béguine' à une 'poétique des béguines'. Aperçus sur la forme et la réception des textes (France, XIII^e-XIV^e s.) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 150, 2006, p. 913-943.

20. Le témoignage externe le plus net est celui que fournit Guibert de Tournai, éd. A. Stroick, « Collectio de scandalis ecclesiae : Nova editio », *Archivum franciscanum historicum*, 24, 1931, p. 61 : « Legunt ea communiter, irreverenter, audacter, in conventiculis, in ergastulis, in plateis »

21. La notion de « mystique courtoise » a été forgée par B. Newman, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1995 ; voir aussi S. Kocher, *Allegories of Love* et Jean-René Valette dans ce volume.

conceptuelle sont incomparables avec les formes courantes de la littérature dévote des béguines de langues françaises. Toutefois, puisque Marguerite appartenait sans nul doute au même monde, et qu'elle a dû participer à de telles séances de lecture commune, il est concevable que ses écrits aient également fait l'objet d'une telle diffusion orale – sans doute pas le *Miroir* dans sa totalité tel que nous le connaissons, mais des parties plus ou moins étendues de son œuvre²². La barrière linguistique entre les dialectes français, dont le rouchi parlé à Valenciennes, et germaniques était certes hermétique, mais elle n'était pas totalement infranchissable²³. Même si la maîtrise des deux langues ne semble pas avoir été fréquente, l'extension des diocèses de Liège, Cambrai et Tournai et des comtés de Hainaut et Brabant de part et d'autre de cette limite requérait la présence d'un certain nombre d'administrateurs capables de manier les deux idiomes. De plus, le prestige du français au XIII^e siècle comme langue poétique et courtoise parmi l'aristocratie thioise est bien attesté²⁴. Hadewijch elle-même semble en avoir eu une connaissance au moins rudimentaire²⁵. Cette diffusion du français au-delà des frontières linguistiques a pu favoriser des circulations textuelles dans les deux sens. Sans avoir besoin d'être bilingue, Marguerite aurait ainsi pu être exposée à des adaptations en langue romane d'œuvres conçues dans des dialectes germaniques. En sens inverse, il serait également concevable que le *Miroir*, ou du moins certaines de ses parties, ait connu une transmission orale rapide dans les communautés béguines de langue thioise. On comprendrait ainsi mieux l'absence de traduction écrite dans l'idiome de la région limitrophe, dans laquelle existait de surcroît un public nombreux pour une œuvre de ce type. La condamnation répétée du *Miroir* et de Marguerite, à Cambrai puis Paris, suivie de la diffusion des canons du Concile de Vienne interdisant aux béguines de débattre de questions théologiques, aurait mis fin à cette réception précoce.

Cette hypothèse permet notamment de réfléchir à l'arrière-plan du fameux « congé aux vertus », chanté par l'âme avec enthousiasme dès le sixième chapitre du *Miroir*²⁶. Le même thème apparaît dans les lettres XVII et XXI d'Hadewijch, dans un contexte qui lui donne une signification bien plus précise. Dans la première de ces lettres, la maîtresse béguine expose la défense qui lui a été faite, après une extase survenue lors de la messe de l'Ascension,

22. Kocher, *Allegories of Love*, p. 54, qui accorde cependant trop de valeur à la division en chapitres, qui ne remonte pas à la première composition du *Miroir*.

23. Pour interroger Elizabeth de Spalbeek, qui ne vivait qu'à une vingtaine de kilomètres des régions wallonnes, les envoyés du roi de France eurent recours à de divers traducteurs qui ne brillèrent pas par leur efficacité, J. De Gaulle, « Documents historiques », *Bulletin de la société de l'histoire de France*, 1, 1844, p. 87–100.

24. B. Grévin, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012, p. 63-64.

25. Elle introduit la forme « basieren » en référence au français « baiser », cf. F. Willaert, *De poëtica van Hadewijch in de Strofische Gedichten*, Utrecht, HES, 1984, p. 428.

26. *Miroir*, 6, p. 24.

de se consacrer à autre chose que le seul amour divin, en renonçant à « quelque chose inférieure que ce soit, qu'il s'agisse d'acquérir des vertus particulières ou de réaliser des œuvres pour le prochain ou de compatir et le prendre à [s]a charge »²⁷. La lettre XXI reprend le même motif pour inviter une amie proche à suivre la même voie. Elle se conclut de la sorte : « C'est ainsi qu'on courtise l'aimé. Tant qu'on n'a pas l'aimé, il faut le servir avec toutes les vertus. Mais dès lors nous vivons avec l'aimé, toutes ces choses qui auparavant étaient l'objet de notre service doivent être laissées au dehors, et à l'intérieur nous devons les oublier »²⁸. Ce changement d'état exprime, très concrètement, un abandon des œuvres de miséricorde qui constituaient une part importante de l'activité des béguinages, pour se consacrer à la seule contemplation. En reprenant, de façon plus incisive encore, un tel « congé », Marguerite n'exprime sans doute pas autre chose que son entrée dans une existence purement contemplative, détachée du soin des malades et des indigents auquel elle s'était consacrée auparavant et qu'elle peut à présent juger « trop coûteux », en raison de l'attachement au monde terrestre qu'il implique. Replacé dans la situation réelle de la vie des béguinages, un texte qui été lu par les censeurs parisiens comme le sommet de l'amoralisme retrouve sa signification exacte, qui est tout simplement l'expression d'une sortie de la vie active, une fois atteint un état spirituel supérieur. Le double exemple de Marguerite et d'Hadewijch montre que le terme ne prêtait à aucune équivoque dans le monde des béguines ; les vertus n'y étaient pas des qualités morales abstraites, mais des actions vertueuses exercées au quotidien sous des formes tangibles.

La même hypothèse d'une circulation orale permet également de reprendre la question du rapport entre les *Mengeldichten* 17-29 et le *Miroir*. Il faut en premier lieu se concentrer sur le poème 17 qui ouvre cet ensemble d'ajouts au corpus authentique d'Hadewijch, et dont l'air de famille a déjà été souligné par Dom Porion. De prime abord, les arguments pourraient jouer dans les deux sens. Du point de vue des pratiques linguistiques, un texte composé d'une centaine de vers brefs était plus facilement transposable dans la langue voisine qu'un long traité. En revanche, du point de vue doctrinal, l'impact d'un ouvrage didactique, fortement argumenté et charpenté, sur une composition poétique, intense mais brève, est plus probable que l'inverse. C'est l'examen formel du premier poème de Hadewijch II qui permet de trancher. Les deux strophes introductives ont pour fonction d'annoncer un nouvel enseignement divin (« avec de nouveaux messages de sa clarté, il veut nous illuminer ... », Mgd 17, v. 7-9), dont l'exemple est porté par des « âmes pures et nues »

27. Hadewijch, *Brieven*, éd. J. Van Mierlo, Anvers, Standaard, 1947, p. 143 ; Hadewijch d'Anvers, *Lettres (1220-1240). La perle de l'école rhéno-flamande*, trad. P.-M. Bernard, Paris, Le Sarmant, 2002, p. 170.

28. Hadewijch, *Brieven*, p. 178 ; *Lettres*, p. 202.

(v. 99-101) qui « ne se dispersent point en d'autres œuvres » (v. 85-87)²⁹. Il semble raisonnable de lire dans ces formules le témoignage d'une réception orale, dans un béguinage brabançon de langue thioise, d'un nouvel enseignement qui présente des ressemblances évidentes avec le message transmis par le *Miroir*. Ce poème saisissant ne représente pas une traduction à proprement parler du texte de Marguerite, mais il peut se comprendre, tel qu'il se présente, comme l'exposition d'une nouvelle doctrine, dont les poèmes suivants d'Hadewijch II continueront à se faire l'écho. Mais ce sont, plus encore, ceux d'Hadewijch III qui témoignent d'une proximité avec des thèmes développés par Marguerite – et qui ont été le plus souvent rapprochés de Maître Eckhart³⁰.

Si l'on objecte que cette double mise en relation se fonde sur des rapprochements textuels insuffisants, il faut rappeler que l'hypothèse défendue ici est celle d'une transmission orale de compositions mouvantes. Il est impossible d'envisager le nombre de degrés intermédiaires qui ont pu exister, dans un sens et dans l'autre, entre les textes contenus dans le corpus attribué à Hadewijch et le *Miroir des simples âmes*. Ce sont toutefois, comme on le constate, des thèmes de première importance pour l'économie générale du discours de Marguerite qui sont impliqués dans les deux exemples présentés. Cette mise en relation a pour première conséquence de la tirer de son isolement, en suggérant qu'elle était au contraire insérée dans un réseau de communautés en relation les unes avec les autres – la *Liste des parfaits* constituant une nouvelle fois le meilleur témoignage de cette internationale mystique. Ce premier résultat offre donc un contrepoint à l'incompréhension dont elle se plaint dans la dernière strophe de la chanson du ch. 122 – passage sur lequel on reviendra plus loin³¹. Les termes par lesquels Hadewijch II annonce la « nouvelle clarté » du *Miroir* met en évidence la singularité de cette œuvre. Bien qu'elle appartienne au monde culturel des béguines, elle s'en distingue par une ambition théorique inhabituelle dans ce milieu. Certes, Hadewijch possédait déjà des notions avancées de théologie, comme le montre notamment l'exposé de théologie trinitaire contenu dans la lettre XX. Marguerite, pour sa part, témoigne d'une véritable créativité spéculative. Cette créativité la met de fait dans une situation de concurrence avec l'élaboration du discours théologique dont les maîtres parisiens revendiquent le monopole. Les représentants de l'institution ecclésiastique ne sont pas totalement trompés en pressentant une telle concurrence. La singularité de Marguerite ne s'explique

29. Hadewijch, *Mengeldichten*, p. 87-90 : « Ende met nuwer mare / Vte sinen clare / Ons wilt verlichten. [...] Die niet en gheroen / in ander doen / Dan hier es gheseit [...] In die naheyt / Der enicheit / Sijn selke pure / Binnen altoes / bloet beeldeloes / Sonder figuree. »

30. P. A. Dietrich, « The Wilderness of God in Hadwijch II and Meister Eckhart and His Circle », dans B. McGinn (dir.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 1994, p. 31-43.

31. *Miroir*, p. 342.

qu'en raison d'une certaine familiarité avec cette théologie universitaire. C'est le point sur lequel je voudrais me concentrer, en considérant à nouveau le paysage sonore auquel elle a été confrontée, davantage que de stricts rapports entre documents écrits.

THÉOLOGIES VERNACULAIRES ET THÉOLOGIE UNIVERSITAIRE

Indépendamment l'un de l'autre, aux mêmes dates, Bernard McGinn et Nicholas Watson ont eu recours à l'expression « théologie vernaculaire » pour décrire des formes d'écriture religieuse en langue vulgaire qui émergent au cours du treizième siècle et prolifèrent aux siècles suivants³². Les deux auteurs ne considèrent pas exactement les mêmes terrains, l'un se concentrant sur le seul domaine anglais tandis que l'autre embrasse plus largement l'Europe du Nord. Leurs définitions de cette notion divergent également quelque peu. B. McGinn la présente comme l'une des trois formes de la théologie médiévale ; opposée à la théologie monastique et la théologie scolastique, elle s'en différencie par la langue employée, le public visé et ses formes littéraires. Cette classification peut être utile en première approche. Il ne faut pourtant pas la concevoir de façon trop rigide, à la façon de l'une de ces taxinomies des styles théologiques qui se sont multipliées depuis que Robert Grosseteste a identifié dans les œuvres du pseudo-Denys l'existence d'une *Theologia symbolica* perdue, faisant le pendant de la *Theologia mystica*³³. Au contraire, l'intérêt de la notion est d'abord d'amener à sortir d'un cadre unitaire au sein desquels les tâches seraient clairement distribuées. En la considérant comme une alternative à la théologie institutionnelle, qu'elle soit universitaire ou monastique, on peut utiliser la notion comme un outil descriptif d'un domaine qui peut prendre différentes amplitudes, selon les perspectives que l'on souhaitera privilégier. De fait, il y a plusieurs façons de tracer une limite parmi les multiples textualités en langue vulgaire, entre ce qui mérite ou non d'être qualifié de « théologie ». Si l'on englobe toute forme de discours religieux adressé principalement aux laïcs, dans la langue commune, la catégorie se dilue dans l'ensemble plus vaste d'une « théologie en vernaculaire ». En un sens plus fort, l'appellation peut être restreinte à des textes porteurs d'une réflexion théologique originale, exprimée directement dans la langue usuelle, ce que N. Watson, choisit de privilégier en tant que « the more intellectually

32. B. McGinn, « Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology », in *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, p. 1-14 ; N. Watson, « Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England : Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel's Constitutions of 1409 », *Speculum*, 70, 1995, p. 823-824, n. 4.

33. J. McEvoy, *Mystical Theology: the glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on De mystica theologia*, Leuven, Peeters, 2003, p. 94-96.

challenging texts ». Une définition plus exigeante encore pourrait conduire à mettre en avant parmi ces œuvres celles qui ont été, de surcroît, produites par des laïcs, lesquels peuvent éventuellement choisir de s'exprimer à l'occasion en latin. Cette conception restreinte a sans doute une portée moindre dans la longue durée, mais elle a le mérite de mieux cerner ce qui fait l'originalité du moment historique auquel Marguerite Porete appartient. Pour être plus précis encore, il est sans doute préférable de maintenir l'usage du pluriel, afin de noter qu'il ne peut y avoir, par principe, aucune unité ultime parmi ces diverses « théologies vernaculaires »³⁴.

Pour poser plus clairement le problème, il importe de rappeler la situation institutionnelle de la théologie au XIII^e siècle. En dépit de la prétention à l'autonomie des maîtres en théologie dans la production doctrinale, leur faculté n'est qu'une pièce de la vaste machinerie de l'Église apostolique romaine, à laquelle a été déléguée la définition rationnelle du dogme. Quelle que soit la singularité éventuelle des positions qu'ils adoptent, leur discours est avant tout un discours d'institution ; leur autorité intellectuelle tient en premier lieu au pouvoir dogmatique dont ils sont investis. La littérature pastorale et didactique, produite en latin ou dans les langues vernaculaires, constitue un champ immense et varié, en plein essor au XIII^e siècle, mais on peut légitimement considérer qu'elle est, dans sa structure, dérivée d'un magistère théologique, seul habilité à définir ce qui peut raisonnablement être dit des choses de la religion. Au sens fort, la théologie s'identifie donc avec l'activité des maîtres parisiens, dont le primat est incontesté dans la définition normative du contenu de la foi chrétienne³⁵ – les facultés de droit canon, en premier lieu celle de Bologne, jouant un rôle similaire, mais subsidiaire, pour les volets jurisprudentiels et administratifs de la vie de l'Église.

Cependant, le mouvement d'acculturation doctrinale, activement promu par l'Église, depuis le concile de Latran IV, donne lieu, à partir de la fin du siècle, à des surgeons inattendus qui, de fait, tendent à remettre en cause ce monopole. Ruedi Imbach et Alain de Libera ont attiré l'attention sur une extension de la pratique philosophique hors de l'université et parmi les laïcs³⁶ ; du fait de leurs intérêts propres, ils n'ont mis en avant que certains aspects d'un phénomène plus vaste. Le projet scolastique d'une mise en ordre rationnelle du monde, embrassant simultanément la divinité et la totalité de l'univers créé, a puissamment alimenté une curiosité scientifique pour les

34. B. McGinn, « Meister Eckhart and the Beguines », note bien ce point mais choisit pourtant de conserver l'usage du singulier.

35. E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles-Lettres, 2007 ; C. König-Pralong, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011.

36. R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam, Grüner, 1989 ; Id., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg, Éditions universitaires, 1996 ; A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.

réalités inférieures. Cet appétit de savoir a pu se traduire aussi bien par une revendication d'autonomie de la philosophie par les maîtres de la faculté des arts, que par le rassemblement de toutes connaissances dans un encyclopédisme qui ne conteste en rien le primat de la théologie. La transposition de ce programme en langue vernaculaire effectuée par le *Roman de la Rose* lui a donné un retentissement considérable. Or le même mouvement conduit aussi à l'émergence d'un discours théologique produit hors de l'université, par des personnes qui n'ont, aux yeux de l'institution, aucun titre à le faire. Du point de vue des autorités dogmatiques, c'est avec de telles pratiques d'écriture qu'un seuil critique est franchi ; la question de la langue est alors moins importante que le statut laïc de ces outrecuidants qui se mêlent d'un domaine hautement réservé.

Cette émergence est en un sens portée par le rayonnement social du savoir scolastique, qui suscite sa propre émulation. Elle est en même temps attisée par une déficience croissante. Dans les dernières décennies du XIII^e siècle, une fois assimilé l'ensemble du corpus aristotélicien, la discussion théologique gagne encore en technicité. Au sein même de la faculté de théologie, la spécialisation s'accroît entre l'exercice de l'exégèse biblique et celui de la dispute argumentée. Autour de 1300, Duns Scot peut-être pris comme l'emblème de cette sophistication accrue, logique et métaphysique, de la théologie. Le contraste est frappant avec un Bonaventure qui avait, deux générations plus tôt, le souci de maintenir unies dans une même démarche l'argumentation rationnelle, l'exégèse et la contemplation³⁷. Cette hyper-spécialisation peut certainement être comptée au nombre des causes de l'apparition de ces théologies vernaculaires laïques qui, dans certains cas, ont pu avoir comme ambition de renouveler le projet d'un savoir englobant.

Les protagonistes les plus marquants de cette émergence sont actifs dans le monde méditerranéen, de la Catalogne à l'Italie centrale. Leurs positionnements institutionnels et sociaux et leurs visées intellectuelles sont à chaque fois différents, mais ils méritent d'être présentés de front, en tant qu'acteurs involontairement solidaires d'un même moment historique. Quelle que soit la façon dont on l'aborde, il est indéniable que la *Commedia* de Dante remplit tous les critères d'une théologie vernaculaire. On peut dire la même chose des *Laude* de Iacopone da Todi, dans lesquelles il est possible d'identifier une véritable dimension savante³⁸. Le projet intellectuel englobant de Raymond Lulle ne se compare à rien d'autre dans le monde occidental³⁹ ; le « philosophe barbu » s'exprime principalement en latin, par souci de donner

37. Voir en particulier Bonaventure, *De reductione artium ad theologiam*, dans *Opera omnia*, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, t. V, 1891, p. 317-325.

38. A. Montefusco, « Una fedeltà paradossale : sulla memoria bonaventuriana in Iacopone », *Linguistica e Letteratura*, 33, 2008, p. 9-42.

39. A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull*, Leiden, Brill, 2007.

une portée universelle à ses propositions, mais une part importante de son œuvre littéraire a été rédigée en vernaculaire. De même, le médecin Arnaud de Villeneuve cherche à se faire entendre des maîtres en théologie par des traités écrits rédigés dans la langue savante de référence, mais c'est en langue vulgaire qu'il prodigue ses conseils spirituels aux béguins de Catalogne et Languedoc⁴⁰. Plutôt que de tracer une ligne de partage stricte en fonction des usages linguistiques, il importe plutôt d'être sensible au bilinguisme inhérent à cette culture savante des laïcs. Ces quatre fortes personnalités sont contemporaines de Marguerite Porete ; tous ont en commun avec elle d'avoir proposé, en tant que laïcs, un discours réflexif sur des sujets religieux, souvent en vue d'un programme de réforme. Plusieurs d'entre eux ont également en commun d'avoir été un temps inquiétés par les autorités ecclésiastiques, et même incarcérés pour certains. Par contraste, on notera à nouveau l'absence de soutien politiques de Marguerite comparables à ceux dont Dante a pu bénéficier durant ses vingt années d'exil.

La part des circonstances fortuites est indéniable dans sa condamnation. Son œuvre aurait fort bien pu passer inaperçue si Philippe le Bel n'avait pas eu à cœur de se présenter en défenseur de l'orthodoxie chrétienne au moment où l'appui du pape lui était nécessaire pour obtenir la condamnation *post mortem* de Boniface VIII et celle de l'ordre du Temple, ou si le roi de France n'avait tenu à placer des hommes de confiance à des postes clés dans une région frontalière, à proximité de laquelle il avait subi peu de temps auparavant, face aux Flamands, sa principale déroute militaire⁴¹. Il est cependant possible, à un autre niveau, de donner une interprétation structurale de sa condamnation, en la situant en regard de la définition institutionnelle de la discipline théologique.

L'université médiévale, et en particulier la faculté de théologie parisienne, est un univers masculin, clérical et latin, qui pense dans les termes d'une logique aristotélicienne bivalente. Sans forcer le trait, il est possible de définir la scolastique par l'exclusion des femmes et de la poésie. Dans une question portant sur l'auditoire de la théologie (*De auditors theologiae*), Henri de Gand, l'un des maîtres en théologie les plus conscients de la supériorité intellectuelle que lui confère sa position institutionnelle, commence par assigner à la femme la place la plus désavantageuse : exclue de la *lectio*, elle est à peine digne d'entendre en silence la *predicatio*⁴². Écrit par une femme, en langue vernaculaire, sur un mode narratif et poétique et maniant une autre logique, fondée sur le paradoxe et la réversibilité des contraires, le *Miroir* est à tous

40. M.R. McVaugh, « Moments of inflection : the careers of Arnau de Vilanova », in P. Biller, J. Ziegler (éd.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York, York Medieval Press, 2001, p. 47-67.

41. S.L. Field, *The Beguine*, p. 59-61.

42. C. König-Pralong, *Le bon usage*, p. 92-95. Godefroid de Fontaines adresse des critiques à l'élitisme théologique d'Henri et ses conséquences épistémologiques ; s'il revalorise le statut des laïcs, il ne dit rien de la place des femmes, *Ibid.*, p. 105-123.

points de vue aux antipodes des canons de la théologie universitaire. C'est en cela qu'il a pu être ressenti par les autorités dogmatiques – évêques, inquisiteur, théologiens et canonistes – comme une menace, en tant que miroir inversé de la fonction institutionnelle du théologien. Pourtant, cette apparente extériorité radicale n'est pas le signe d'une véritable altérité. Marguerite semblait d'autant plus mettre en cause le magistère des théologiens qu'elle avait elle-même repris un nombre de traits de leur propre culture scolastique.

QUESTIONS TEXTUELLES

Avant d'en venir au fait, quelques observations philologiques sont nécessaires, tant la question de la transmission textuelle du *Miroir* est complexe. Depuis un quart de siècle, les chercheurs peuvent lire l'œuvre de Marguerite dans un volume rassemblant l'édition procurée par Romana Guarnieri, pour le texte en moyen français transmis par le manuscrit de Chantilly (*C*), initialement parue en 1965, et celle de Paul Verdeyen, pour la version latine transmise par cinq manuscrits (*I*), présentée en regard⁴³. Chacune de ces versions comporte des lacunes importantes – la seconde moitié du chapitre 122 et la totalité du suivant pour *I*; un ensemble à cheval sur les chapitres 134-137 pour *C* – si bien que chaque lecteur est nécessairement conduit à prendre en compte, au minimum, ces deux états textuels. Depuis la découverte qu'a faite Geneviève Hasenohr de fragments du *Miroir* en ancien picard contenus dans le manuscrit 239 de Valenciennes (*V*), on peut également entendre un écho plus fidèle de la voix de Marguerite, pour les seuls chapitres 77 et 78⁴⁴. Cette trouvaille inespérée fournit une référence à l'aune de laquelle peuvent être mesurés les écarts présents dans les autres branches de la tradition textuelle. Comme l'a récemment montré Robert E. Lerner, la traduction en moyen anglais (*ME*) semble être la plus fidèle au texte d'origine, sur certains points où *C* et *I* paraissent avoir délibérément atténué certaines expressions de Marguerite⁴⁵. Cependant, de l'aveu même de son glossateur qui signe des initiales M. N., elle a été réalisée à partir d'un exemplaire défectueux et contient elle aussi certaines lacunes (pour les chapitres 122 à 126 et 138-139)⁴⁶. Si cette version doit servir d'instrument de contrôle des versions françaises et latines, elle ne peut les remplacer, du fait d'une trop grande distance linguistique par rapport à l'original et de certains contresens flagrants.

43. Margareta Porete, *Speculum simplicium animarum / Le miroir des simples âmes*, R. Guarnieri, P. Verdeyen, ed., Turnhout (CCCM, 69), Brepols, 1986.

44. Hasenohr, « Tradition ».

45. Lerner, « New Light ».

46. Sur ces gloses, voir E. Colledge et R. Guarnieri, « The Glosses by 'M. N.' and Richard Methley to the *Mirror of Simple Souls* », *Archivio italiano per la storia della pietà*, 5, 1968, p. 357-382 et la contribution de Marleen Cré à ce volume.

L'instrument de travail idéal dont auraient besoin les chercheurs serait une édition synoptique de l'ensemble des témoins disponibles, qui tiendrait également compte des traductions italiennes réalisées à partir du latin⁴⁷, de la seconde traduction latine produite à partir de la version en moyen anglais⁴⁸, ainsi que des différents témoignages indirects. Une telle confrontation critique permettrait de s'approcher, autant qu'il est possible, de l'expression originelle de Marguerite, en écartant les additions, nuances ou variantes accidentelles introduites au fil des traductions et des copies⁴⁹. Seul un examen aussi détaillé permettrait d'établir, ligne après ligne, le sens le plus vraisemblable du texte. Une telle démarche s'impose du fait de la situation éditoriale du *Miroir*. Le volume publié en 1986 dans le *Corpus christianorum* réunit deux éditions, produites séparément, qui n'ont pas été harmonisées entre elles et présentent chacune certaines insuffisances philologiques⁵⁰. La traduction anglaise, réalisée par Edmund Colledge, J. C. Marler et Judith Grant, constitue à ce jour la tentative d'examen comparée de toutes les branches de la tradition la plus avancée, mais elle est loin de résoudre toutes les difficultés⁵¹.

Relations entre les versions française et latine

Comme tous les chercheurs l'admettent, il ne fait aucun doute que la version latine est la traduction d'un texte original français. Une question ouverte, qui n'a pas encore été clairement tranchée, concerne la relation du manuscrit de Chantilly aux strates antérieures de la transmission textuelle. En conclusion d'un article qui visait à montrer que l'état de langue de ce témoin ne pouvait être antérieur à 1370, et ne représentait donc pas la langue parlée par Marguerite, Povl Skårup avait suggéré que cette version n'était elle-même

47. La première de ces traductions a été publiée par Romana Guarnieri, en annexe à la traduction moderne due à Giovanna Fozzer, *Lo specchio delle anime semplici*, Milan, San Paolo, 1994.

48. J. Clark (éd.), *Speculum animarum simplicium: A Glossed Latin Version of The Mirror of Simple Souls*, Salzbourg (Analecta Cartusiana, 266), 2010, 2 vols.

49. Michael Sargent a réalisé une collation de ce type pour les passages couverts par le manuscrit de Valenciennes, [en ligne] : http://web.me.com/michaelsargent/Site/Marguerite_Porete.html (consulté le 9 août 2011).

50. Dans l'article qui suit, G. Hasenohr propose de nombreuses corrections à l'édition du texte français. Pour une critique de l'édition du texte latin, voir E. Colledge, « The Latin *Mirror of Simple Souls* : Margaret Porete's ultimate accolade ? » in H. Phillips (éd.), *Langland, the Mystics and the medieval English tradition. Essays in honour of S. S. Hussey*, Woodbridge, Boydell, 1990, p. 177–183.

51. E. Colledge, J.C. Marler et J. Grant (trad.), Margaret Porete, *The Mirror of Simple Souls*, Notre Dame, U. of Notre Dame Press, 1999. Cette traduction corrige en certains points l'édition de C et signale des annotations du copiste de ce manuscrit dont R. Guarnieri n'avait pas rendu compte. Voir à présent les corrections qu'apporte Geneviève Hasenohr dans sa contribution, p. 000.

qu'une retraduction du latin⁵². Cependant, le linguiste danois n'avait guère fourni d'argument probant en ce sens, faute de s'appuyer sur une confrontation avec les témoins latins du *Miroir*. Cette éventualité semblerait devoir être définitivement balayée après la découverte des fragments du manuscrit de Valenciennes. Malgré certains écarts, le manuscrit de Chantilly témoigne d'une grande proximité avec cette version dans le choix et l'ordre des mots qui paraît difficilement compatible avec l'hypothèse d'un cycle de traduction en latin et retraduction en vernaculaire. De ce point de vue, la transmission directe du vieux au moyen français devrait donc être retenue comme solution la plus économique. Selon les termes de G. Hasenohr, le manuscrit de Chantilly fournit un « rajeunissement » de la version en ancien français. Pourtant, et sans donner de justifications à son jugement, l'éminente historienne des littératures religieuses vernaculaires suppose que l'auteur de ce texte « a peut-être consulté aussi la rédaction latine »⁵³. Certains indices qui émergent d'une lecture parallèle des deux versions pourraient conforter ce jugement. Cette argumentation impose de passer en revue les types d'écart qui existent entre ces deux états du *Miroir*.

Le texte transmis par le manuscrit de Chantilly et la version latine témoignent le plus souvent d'une correspondance strictement littérale. Il faut cependant noter que, dans les chapitres 124 à 133, des variantes plus substantielles apparaissent, avec parfois des inversions dans l'ordre des propositions ou des passages qui ne vérifient pas une correspondance terme à terme⁵⁴. Certaines discordances récurrentes tiennent à des habitudes linguistiques. Ainsi, le latin emploie fréquemment des adverbes qui sont absents du texte français et qui trahissent sans doute le plus souvent des explicitations apportées par le traducteur⁵⁵. De même, la version latine est parfois plus précise dans l'expression théologique⁵⁶. Très régulièrement, *l* emploie deux termes voisins (généralement des substantifs ou adjectifs, plus

52. P. Skårup, « La langue du *Miroir des simples âmes* attribué à Marguerite Porete », *Studia Neophilologica*, 60, 1988, p. 231-236.

53. Hasenohr, « Tradition », p. 1359.

54. Entre autres cas de discordances, au ch. 124, p. 352, la proposition commençant à la ligne 41 (« que on doit dedans semer ... ») est traduite après la phrase débutant ligne 44 (« Ces deux choses... »). Ch. 126, p. 364, lignes 26-33, la traduction latine n'est pas littérale, et très éloignée du français. Les deux versions du premier paragraphe du ch. 130 ne concordent pas, p. 372-373.

55. Pour ne donner que quelques exemples : dans le ch. 8, p. 28-29, *sic effronte recedit ... sic temerarie loquitur*, correspond à « prent congé ... ainsi parle » ; ch. 11, p. 47, l. 124-126 : *numquid aliquid de uestra infinita et incomprehensibilia bonitate sufficienter et plene dicit* correspond à, p. 46, l. 131-132 : « ne dit jamais nulle chose de la bonté de vous ».

56. Dans le ch. 67, p. 190-191, les verbes canoniquement employés en théologie trinitaire pour décrire la procession du Fils et l'émanation de l'Esprit *procedit, emanat*, sont rendus par les verbes « être » ou « naître ».

rarement des verbes) là où *C* se contente d'un seul⁵⁷ ; la situation inverse n'est pas inconnue mais elle se vérifie bien moins fréquemment⁵⁸. Pour sa part, le manuscrit de Chantilly ajoute souvent au texte des formules explicatives de différents ordres ; celles-ci visent notamment à animer le dispositif scénique du *Miroir*, en indiquant les personnages qui prennent la parole ou en insérant quelques dialogues supplémentaires⁵⁹. On trouve également d'autres additions emphatiques qui visent à expliciter le sens du texte⁶⁰. Chacune des deux versions présente de nombreuses omissions ou ajouts de quelques mots ou phrases, qu'il conviendrait d'examiner de façon détaillée afin de déterminer s'ils sont accidentels ou intentionnels⁶¹.

Un phénomène frappant tient au nombre élevé de variantes portant sur un mot unique, généralement issues d'une erreur de copie. Pour donner un exemple flagrant, dans le chapitre 74, *C* emploie une tournure dont il est difficile de saisir le sens : « pource que on entend la glose par surnom ». Cette formule s'éclaire à la lecture de *l* : *quia res potest cognosci per suum cognomen*. Par une corruption de la tradition française, sans doute causée par une mauvaise lecture, le terme correct, « chose », a été remplacé par « glose », mot fréquemment employé dans le *Miroir* mais déplacé en ce lieu. Ailleurs, de façon répétée, les adjectifs substantivés « petite » et « petis » ont été lus au lieu de « perie » ou « peris », impliqués par les termes latins correspondants (*perita*, *qui pereunt*)⁶².

En sens contraire, on repère dans la version latine des variantes issues d'erreurs de lecture présentes dans le texte français utilisé lors de la traduction. Au ch. 50, *l* offre la leçon, *mea dilecta filia* alors que *C* parle de « mon aînée fille » (en accord avec *ME*), ce qui s'explique par une confusion entre

57. Pour donner quelques exemples entre mille, dans le ch. 5, p. 20-21 « magistros et sapientes » correspond à « maîtres » ; ch. 7, p. 26-27 : *labor aut opus* / « travail » ; ch. 57, p. 164-165 : *qui sunt marci seu maesti* / « marriz » ; *mercatores et quaestores* / « marchans ».

58. Par exemple, ch. 15, p. 64-65, *suum situm* correspond à « son assiette et repos » ; ch. 46, p. 140-141, *devenit* correspond à « est cheue et venue ».

59. Par exemple, dans le ch. 11, la première intervention d'Amour (p. 36) et la répétition des demandes d'explication de Raison à propos des troisième, septième, huitième et neuvième points (p. 40-44, 48) sont propres à *C*, absents de *l* et *ME*.

60. Ainsi, dans le ch. 76, la tournure interrogative concernant saint Pierre est redoublée par une formule explicative p. 210, l. 15 : « Certes il n'en eut point de honte... ».

61. Ed. Colledge, « The New Latin Mirror of Simple Souls », *Ons geestelijk erf*, 63, 1989, p. 279-287.

62. *Miroir*, ch. 57, p. 166, l. 39-40 : « petite » / *perita* ou *periclitata* ; l. 45 « cil est petit ou pouvre » / *quod perit* ; ch. 60, p. 174, l. 16 : « les petis » / *qui pereunt* ; ch. 62, p. 180, l. 4 : « les petis » / *eos qui pereunt*. Mais dans toute la première partie du ch. 57 ailleurs, le français a bien « peris » pour *qui pereunt*. Voir aussi ch. 71, p. 198, l. 22 « deux mots d'amour » pour *dulcia vocabula amoris*, causé par une mauvaise lecture de « doulx mots ». Cf. Colledge et al., *Mirror*, p. 92, n. 8.

« aînée » et « aimée » dans la source française de la version latine⁶³. De même, au ch. 80, l'écart entre « qu'il me souviengne de luy » et *ut de me se sustineat* suggère que cette version comportait le subjonctif « soustiegné » au lieu de « souviengne », la modification du verbe ayant induit à son tour une inversion des pronoms personnels (« me ... de luy »/ *se de me*)⁶⁴.

On peut encore observer un troisième type de variantes qui sont apparemment dues, cette fois, à des erreurs de lectures commises au sein de la transmission latine. Au ch. 54, l'écart entre « quels genz sont ceux de la montaigne » et *quales sunt illi de morte* peut s'expliquer par une confusion graphique entre les termes latins *monte* et *morte*⁶⁵. De la même façon, au ch. 68, la discordance entre « sans de la me mouvoir » et *nichil mendicans penitus* pourrait provenir d'une confusion entre *movens* et *mendicans*, compréhensible du point de vue paléographique si ce dernier mot était présenté sous une forme abrégée⁶⁶. Au ch. 58, l'écart entre « quant je œuvre » et *quando me ibi aperio* peut supposer une variante *operor* et *aperio* ; le même glissement semble répété au chapitre suivant où le verbe « œuvre » (*operitur*) correspond à *aperit*⁶⁷. Au ch. 115, la discordance entre « muance d'amour » et *unitationis amoris* pourrait dépendre d'une confusion graphique entre *mutationis* et *unitationis* ; dans le ch. 118, « ilz demourent en paresse » pour *ipsi manent in parvitate* peut être causé par une confusion entre *pigritate* et *parvitate*⁶⁸. Dans un nombre important de cas, cette hypothèse pourrait fournir une explication plausible aux écarts entre les deux versions⁶⁹.

63. *Miroir*, ch. 50, p. 150, l. 23. Colledge et al., *The Mirror*, p. 70, n. 4, pensent à une confusion dans la tradition latine entre *electa* et *dilecta*, produisant une divergence entre « eslué » et « aimée » dans la tradition française. La solution proposée ici paraît plus économique.

64. *Miroir*, ch. 80, p. 228, l. 37 – p. 229, l. 36. Voir ch. 55, p. 160, l. 18 « beneurez » alors que le latin a *boni operarii*, p. 161, lin. 16, qui traduit « bons ouvriers ».

65. *Miroir*, ch. 54, p. 158, l. 16-18. La confusion est également présente dans la phrase précédente, « n'entend nul vivant fors celluy de la montaigne » ; *non intelligat quicquam aliquis qui vivat extra mortem*. *ME* confirme que « montaigne » est la bonne leçon.

66. *Miroir*, ch. 50, p. 192, l. 15-16 ; p. 193, l. 12.

67. *Miroir*, ch. 58, p. 170, l. 37 ; ch. 59, p. 172, l. 16.

68. *Miroir*, ch. 115, p. 308, l. 27 ; ch. 118, p. 318, l. 24.

69. Pour fournir encore quelques exemples, j'indique entre parenthèse le terme latin sous-jacent au français : ch. 11, p. 44, l. 119 : « mortifficacion » (*mortificatio*) / *mortalitas* ; p. 46, l. 133 : « d'oïr » (*ad audiendum*) / *ad videndum* ; ch. 31, p. 104, l. 45 : « est incompréhensible » (*incomprehensibilis*) / *incomparabilis* ; ch. 33, p. 110, l. 23 : voeir la Trinité (*trinitatem*) / *videre divinitatem* ; ch. 41, p. 128, l. 25 : « des joyes de paradis » (*de gaudibus*) / *de statibus paradisi* ; ch. 43, p. 134, l. 43-44 : « par maniere de voulenté » (*voluntatis*) / *per modum operationis* ; ch. 47, p. 142, l. 10 : « l'ont excusée » (*excusaverunt*) / *expediverunt* ; ch. 52, p. 152, l. 9 : « des affluences de divine amour » (*de affluentis*) / *de fluviis amoris divini* ; ch. 85, p. 240, l. 7 : « sa plaine pinte » (*pinctam*) / *suam plenam puritatem* ; ch. 86, p. 246, l. 53 : « Marthe en a souvent » (*pluries*) / *Martha habet plures* ; ch. 92, p. 260, l. 14 : « seules choses divines » (*solae divinae*) / *solum dominae* ; ch. 98, p. 272, l. 8 : « de la plus haulte pureté » (*puritatis*) / *sublimioris partis* ; ch. 101, p. 276, l. 5 : « je erreroie » (*delinquerem*) / *deligerem* ; ch. 131, p. 382, l. 72 : « en demourant es tourments » (*in tormentis manendo*) / *in tormentis moriendo* ; ch. 139, p. 402, l. 3 : « en plusieurs poins » (*punctis*) / *in diversis plicis*.

Une telle situation se comprend facilement lorsqu'elle manifeste une simple corruption de la version latine. Or ce n'est pas toujours le cas, si l'on en juge par l'instrument de contrôle que constitue la traduction en moyen anglais. Sur un échantillon d'une cinquantaine de lieux variants pour lesquels la confrontation est possible, on note une répartition presque égale de cas dans lesquels la version anglaise conforte *C* ou, au contraire, confirme les leçons de *I*. Dans ce dernier cas de figure, il faudrait en conclure qu'une variante du texte français a été provoquée par une mélecture d'un mot latin. Or une telle configuration est fortement contre-intuitive. Elle impliquerait que le « rajeunissement » de l'ancien français dont témoigne *C* ait suivi les indications données par une version latine présentant elle-même des erreurs de lecture absentes de tous les témoins conservés ; il faudrait donc supposer un intermédiaire latin perdu entre le texte originel et celui du manuscrit de Chantilly, qui témoignerait d'une branche spécifique de la tradition textuelle latine. Le caractère très ponctuel des indications relevées impliquerait cependant, non pas une traduction intégrale, mais seulement une aide prise en certains endroits pour éclairer la compréhension de passages difficiles.

Pour appuyer plus fortement cette hypothèse, il serait nécessaire de rassembler davantage d'indices allant dans le même sens. Camille Bérubé a par exemple noté que deux emplois de *immo*, ayant la valeur d'un renforcement emphatique (« bien plus »), « sont minimisés dans le texte de Chantilly par deux 'ainçois' » compris dans le sens d'une opposition (« au contraire »)⁷⁰ ; ce contresens pourrait de nouveau être vu comme l'effet d'un passage par le latin, la traduction mécanique de la conjonction *immo* par « ainçois » ne rendant pas la nuance assertive attendue ici. Mais, somme toute, il faut admettre que les exemples proposés ne sont pas nécessairement concluants, puisque l'on ne peut pas écarter la possibilité que les mêmes lieux variants relèvent plutôt de glissement opérés au sein d'une transmission française⁷¹. L'énoncé de cette hypothèse fait au moins apparaître la nécessité de soumettre à un examen minutieux toutes les divergences entre les différentes versions du *Miroir*.

Datation de la traduction latine

Une autre question ouverte concerne la date de la traduction latine. Paul Verdeyen pensait qu'elle avait pu être produite à l'occasion du procès ; on a même envisagé que les trois avis auraient été sollicités sur un texte traduit en

70. C. Bérubé, *L'amour de Dieu selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoît de Canfield et les Capucins*, Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 1997, p. 35. Les deux cas signalés concernent le ch. 35, p. 116, l. 44 et 47.

71. Dans l'article qui suit, Geneviève Hasenohr montre que c'est effectivement le cas. Les remarques présentées ici ont eu pour principal intérêt de susciter cette mise au point qui fait considérablement avancer notre compréhension de la transmission textuelle du *Miroir*.

latin par Marguerite elle-même. Cependant, comme l'a noté Robert Lerner, la façon dont cette version corrige ou omet certaines formulations présentes en *ME* laisse penser qu'elle correspond à un état textuel postérieur à la condamnation de 1310. Il est possible que ces altérations soient principalement imputables au traducteur latin. Cela impliquerait que cette traduction latine n'a pas été produite à l'initiative de Marguerite, ni même à l'occasion de son procès. Comme dans d'autres cas de procès doctrinaux portant sur des textes vernaculaires, les examinateurs n'ont pas eu besoin d'une traduction latine pour identifier et traduire eux-mêmes des propositions suspectes⁷².

Cette solution peut être confirmée par de nouveaux arguments lexicaux. Selon un conseil judicieux fourni par François Dolbeau, l'identification du néologisme le plus récent offre le meilleur moyen de dater un texte par des critères internes⁷³. Dans le cas du *Miroir*, les termes latins forgés sur l'ancien français abondent, mais ils n'offrent pas de prise assurée pour situer le texte puisqu'ils ont pu être produits dans le processus même de traduction. Par exemple, il n'est pas sans intérêt de noter que le premier autre texte médiéval qui fait grand usage de la forme *sentimentum* est le *Mémorial* d'Angèle de Foligno, exacte contemporaine de Marguerite. Il n'est cependant pas possible de tirer de ce fait un indice probant quant à la date et au lieu de la traduction du *Miroir* puisque, dans l'un et l'autre cas, le latin ne fait que décalquer des termes vernaculaires italien ou français.

Il existe en revanche un mot rare et récent, employé plusieurs fois par *l* et qui ne peut pas être une invention du traducteur. Le terme *philocaptus* n'avait jusqu'à présent guère retenu l'attention des lexicographes. Une belle étude de Frédéric Gabriel vient de mettre en lumière les origines et la carrière de cet hybride gréco-latin⁷⁴. La forme a été créée par Raymond Lulle, à l'occasion de sa propre traduction latine du *Roman d'Evast et Blaquerne* (entre 1276 et 1283), pour rendre un équivalent du verbe *enamorar*, mais « il n'est pas anodin que le terme prenne toute son ampleur dans le *De virtutibus et peccatis* rédigé entre octobre 1312 et février 1312 à Majorque »⁷⁵. Peu auparavant, le médecin Bernard de Gordon avait fait usage du mot, dans un traité rédigé à Montpellier entre 1295 et 1308. Les occurrences suivantes sont à chercher en Italie, chez les commentateurs de Dante, dans les années 1330-1340, puis auprès de bien d'autres auteurs. Une génération plus tard, John Wyclif semble être le premier à l'utiliser hors des régions méditerranéennes.

72. Lerner, « New Light », p. 111, qui signale les cas presque contemporains des sermons allemands d'Eckhart et de l'adaptation catalane du *Commentaire de l'Apocalypse* d'Olivier.

73. Conversation privée.

74. F. Gabriel, « Philocaptus », dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavatiero (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, 2011, p. 535-545.

75. *Ibid.*, p. 536.

La trajectoire géographique de cette dissémination offre une piste précieuse pour situer l'origine de la version latine du *Miroir*, qui emploie par trois fois les formes *philocapta* ou *philocapit*⁷⁶. Certes, on sait que Raymond Lulle était lui-même présent à Paris en 1310, au moment de la condamnation de Marguerite. Plusieurs commentateurs ont, à juste titre, dressé des parallèles entre les démarches de ces deux auteurs⁷⁷. Cependant, aucun autre argument ne peut laisser penser que Lulle se serait personnellement intéressé à l'œuvre condamnée de Marguerite. Un effort de traduction d'un texte de cette ampleur aurait à coup sûr laissé d'autres traces dans la carrière de ce grand polygraphe. Il paraît donc plus prudent de prendre comme repère le cheminement du néologisme afin de tenter de cerner le moment où il a pu croiser un intérêt pour le *Miroir des simples âmes*. Pour fonder cette déduction, on peut admettre que le besoin de produire une version latine se serait d'abord fait sentir dans une région où les dialectes d'Oïl n'étaient pas couramment compris. Au cours de son passage des Baléares et du Languedoc vers l'Italie, il est plausible que le mot ait retenti en Provence et dans la vallée du Rhône, d'autant plus que le transfert s'est effectué à un moment (1310-1330) où cette région était devenue le centre de gravité du monde intellectuel occidental. Cette fenêtre suggère un contexte historique qui présente tous les caractères souhaités. Pour formuler une simple conjecture, peu après le concile de Vienne, qui avait redoublé la récente condamnation parisienne du livre de Marguerite dans le décret *Ad nostrum* (1312), peut-être plus précisément à Avignon sous le pontificat de Jean XXII, un lecteur de cette œuvre doublement dénoncée par les autorités aurait pu souhaiter la préserver de la disparition complète, en produisant une version latine⁷⁸. Ce traducteur était lui-même probablement un clerc, doté d'une bonne culture théologique, puisque l'on a remarqué que la version latine explicite et précise des notions restées parfois vagues dans le texte français. Il est tout aussi vraisemblable qu'il s'adressait à un public clérical des régions méditerranéennes pour qui la langue française n'offrait pas un moyen de communication adéquat.

De fait, l'essentiel de la transmission textuelle de cette version latine s'est ensuite effectuée dans la péninsule italienne. Les traces de lecture du *Miroir* et de réactions à leur rencontre y sont nombreuses, en particulier dans le deuxième

76. *Speculum*, ch. 76, p. 211 : *quia erat ab eo succensa, capta et philocapta* pour « car elle est estoit sourprinse, prinse et emprise » ; ch. 118, p. 325 : *philocapta et gratiosa [...] quae philocapit animam* pour « sourprinse [...] qui sourprenent l'ame ».

77. P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge, CUP, 1984, p. 218. K. Emery Jr., « Foreword », dans Colledge et al., *The Mirror*, p. xv-xvii.

78. Je reprends ici la conclusion de Lerner, « New Light », p. 115 : « a sympathizer with access to a French copy of the *Mirror* decided to pass along Marguerite's book clandestinely, albeit with crucial changes that would have made it somewhat more acceptable to orthodox readers. » L'opération me semble s'être produite un peu plus tard, et plus au Sud, que ne le suggère cette conjecture.

quart du XV^e siècle. Des arguments linguistiques conduisent à dater la composition de l'archétype de *C* autour de 1400. Comme le remarque R. E. Lerner, les noms des fleuves donnés en exemple dans le chapitre 82 fournissent une bonne piste pour la localiser. Reproduisant probablement les exemples donnés dans la version originelle, *ME* parle de l'Oise et de la Meuse. Pour sa part, la traduction latine n'indique aucun nom propre ; on peut y voir un effet de la vocation universelle de cette langue, aussi bien qu'une preuve de la composition de cette version dans des régions où ces fleuves avaient perdu leur puissance d'évocation. En revanche, la version *C* mentionne la Seine et l'Oise, révélant de la sorte une composition dans la région parisienne.

MARGUERITE ET LA CULTURE SCOLASTIQUE

S'il fallait s'en tenir aux seules correspondances textuelles avérées, la culture théologique de Marguerite pourrait sembler singulièrement pauvre et datée. Comme le montre plus loin Olivier Boulnois, l'*Epistola aurea* de Guillaume de Saint-Thierry est l'unique ouvrage savant dont elle paraît avoir eu une connaissance certaine⁷⁹. Dans ce cas, il s'agit moins d'une source que d'un élément de structuration de son univers conceptuel. Il ne serait pas impossible qu'elle ait éventuellement lu elle-même le texte latin, qui était très diffusé. Cette connaissance est toutefois largement partagée parmi les béguines savantes du Brabant et des provinces voisines, si bien que l'hypothèse d'une imprégnation principalement orale de ces thèmes ne serait pas inconcevable. Une comparaison avec Hadewijch montre que cette dernière avait une plus grande familiarité avec d'autres auteurs latins du XII^e siècle, notamment Hugues et Richard de Saint-Victor, dont on ne retrouve pas la trace chez Marguerite⁸⁰. Il serait pourtant erroné d'en déduire que le *Miroir des simples âmes* est entièrement construit sur la base d'une culture théologique limitée et vieille de plus d'un siècle.

Au sein du béguinage Sainte-Elisabeth de Valenciennes, un bâtiment abritant une école est attesté dès 1267. La première enseignante dont le nom apparaît dans les sources est une certaine Marie de Hasnon, active en 1332⁸¹. Il est possible qu'à un certain moment de sa vie, Marguerite ait occupé la même fonction. Les premiers documents concernant le contenu de cet enseignement, datant de la fin du XV^e siècle, montrent que l'on n'y offrait aux enfants, garçons et filles, qu'une éducation rudimentaire. Plus généralement, Walter Simons ne repère pas de trace de *scriptorium* ou de bibliothèques dans

79. Voir *infra*, p. 000-000.

80. P. Mommaers, *Hadewijch*, p. 59-75.

81. B. Carpentier, « Le Béguinage Sainte-Elisabeth », *Mémoires du cercle archéologique et historique de Valenciennes*, 4, 1959, p. 146-147.

les béguinages⁸². Si ces milieux sont spirituellement et intellectuellement riches, ils sont pauvres en livres.

Les seuls éléments externes qui permettent de tracer les relations de Marguerite avec d'autres milieux tiennent aux avis qu'elle a sollicité pour son livre. La consultation de Godefroid de Fontaines n'implique évidemment pas une relation personnelle. De même, l'approbation donnée par le chantré Francon ne prouve rien quant à l'intensité de ses liens éventuels avec l'abbaye de Villers. En revanche, le premier nom cité laisse davantage penser à une fréquentation continue. Frère Jean de « Querayn » (sans doute Quiévrain⁸³) a probablement été sollicité parce qu'il occupait la fonction de lecteur au couvent franciscain de Valenciennes. Bien que l'école locale n'ait pas été un centre d'études de niveau élevé, l'enseignant qui y exerçait pouvait à juste titre être considéré comme une autorité théologique de référence, dans une ville dépourvue d'école cathédrale⁸⁴. Pour occuper une telle fonction, il devait lui-même avoir suivi des études dans un *studium* de rang plus élevé. Le couvent de Valenciennes relevait de la custodie d'Artois et appartenait à la province de France ; il est donc possible que Jean ait auparavant été envoyé à Paris suivre un cycle initial d'études théologiques de quatre ans, avant d'être chargé d'une fonction de *lector* dans sa région d'origine⁸⁵. La composition du couvent parisien en 1303 révèle la présence de deux frères originaires des environs immédiats de Valenciennes (Condé-sur-Escaut et Saint-Amand-les-Eaux) et qui étaient sûrement rattachés au couvent local⁸⁶. Grâce à de tels relais, la ville n'était donc pas tenue à l'écart des derniers développements du discours théologique. S'il paraît exclu que Marguerite ait suivi les cours de théologie donnés au sein du couvent, il est en revanche certain qu'elle a entendu des sermons prononcés par frère Jean et d'autres confrères, dont certains avaient éventuellement pu être formés à Paris. De la sorte, elle a pu avoir, oralement et de seconde main, un accès, restreint mais précieux, à la culture scolastique la plus récente.

82. W. Simons, « 'Staining the Speech of Things Divine': The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities », dans *The Voice of Silence*, p. 85-110.

83. Le nom est plus proche de la forme attestée que ceux d'autres villages qui ont été parfois suggérés (Quaregnon ou Quérénaing) ; Quiévrain, à présent en Belgique, n'est situé qu'à 15 km de Valenciennes.

84. L'importance de ces personnages apparaît notamment quand les inquisiteurs doivent réunir un conseil avant de prononcer leur condamnation. Sur les écoles des Mendicants, voir à présent K. Emery Jr, W.J. Courtenay, S.M. Metzger (éds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal and Royal Courts*, Leiden, Brill, 2012.

85. W.J. Courtenay, « The Instructional Programme of the Mendicant Convents at Paris in the early Fourteenth Century », dans P. Biller, B. Robson (éd.), *The Medieval Church : Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honour of G. Leff*, Woodbridge, Boydell, 1999, p. 77-92.

86. W.J. Courtenay, « Between Pope and King : The Parisian Letters of Adhesion of 1303 », *Speculum*, 71, 1996, p. 595, n. 72, note la présence de Nicolas de Condé et Jean de Saint-Amand.

Références à la hiérarchie angélique

Contrairement à ce qui est parfois allégué, rien ne laisse penser qu'elle ait eu une connaissance directe du pseudo-Denys. Le corpus dionysien fait partie de ces œuvres que les étudiants et maîtres en théologie n'abordent qu'entourées de plusieurs couches de gloses et commentaires, comme un objet d'étude davantage qu'un manuel qui livrerait des réponses immédiatement utilisables⁸⁷. La présence des anges dans la culture commune et la connaissance de leurs différentes dénominations sont telles qu'il n'y a pas lieu de surévaluer les quelques mentions qu'en fait le *Miroir*. Les visions d'Hadewijch sont non seulement peuplées d'anges ; ceux-ci sont souvent situés avec précision dans leurs ordres hiérarchiques respectifs⁸⁸. De la même façon, Marguerite sait qu'il existe neuf ordres dans la hiérarchie angélique, puisque le dixième désigne, par impossible, l'état de gloire⁸⁹. En plusieurs lieux, elle insiste sur les différences de perfection qui séparent ces ordres, « car toutes les jerarchies de paradis n'ont mye ungs mesmes nom » ; leurs dénominations peuvent se cumuler à mesure que l'on progresse dans la hiérarchie, puisque le nom d'ange est également approprié au séraphin, et non l'inverse⁹⁰.

L'énoncé le plus précis employé au sujet de la hiérarchie angélique explique qu'« il y a aussi grant differance des anges, des ungs aux aultres, par nature, comme des hommes aux asnes »⁹¹. Le contexte, comme le sens de la comparaison, indique qu'il s'agit ici d'une distinction entre des classes d'anges et non pas entre des individus angéliques⁹² ; on ne peut donc y voir une allusion à la doctrine controversée de Thomas d'Aquin concernant l'impossible égalité entre deux anges de la même espèce. La seule clause technique tient dans l'expression « par nature », mais elle correspond à une position presque universellement partagée au XIII^e siècle ; la solution alternative, qui serait celle d'une hiérarchisation d'anges naturellement égaux en fonction des seuls dons de gloire qu'ils reçoivent, n'est défendue que par très peu d'auteurs⁹³. Cependant, il faut souligner que le point d'application de cette comparaison n'est pas tout à fait approprié. Marguerite emploie ce vocabulaire hiérarchique dans le seul but de souligner la différence entre les

87. H. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*, Rome, Storia e Letteratura, 1953.

88. Hadewijch, *Visionen*. Voir notamment les visions 1 et 13.

89. *Miroir*, ch. 106, p. 288.

90. *Miroir*, ch. 72, p. 202.

91. *Miroir*, ch. 100, p. 274.

92. *Miroir*, ch. 98, p. 272 : « les anges du premier lignage ne sont mie Seraphins, ne ne pevent estre, car Dieu ne leur donne point des Seraphins l'estre ».

93. Cf. S. Piron, « Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius », dans I. Iribarren, M. Lenz (dir.), *Angels in Medieval Philosophy Inquiry. Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 29-44.

« adnientiz » et ceux qui ne le sont pas, alors que, bien évidemment, il ne peut y avoir entre eux une différence de nature, mais seulement d'état.

Un autre usage, plus original, de la hiérarchie céleste figure dans le chapitre 77, lorsque Amour se plaint d'avoir envoyé en vain à Raison des messages portés par les Vertus, sous forme de lettres scellées, « ainsi comme font les Anges de la tierce jerarchie ». Formulant ses reproches, Amour mentionne plus précisément les fonctions dévolues à chacun de ces anges : « Je vous envoyai les Thrones pour vous reprendre et aorer, les Cherubins pour vous enluminer et les Seraphins pour vous embraser »⁹⁴. Les tâches de chacun sont conformes à l'explication étymologique des noms des différents types d'anges donnés au septième chapitre de la *Hiérarchie céleste* : il est bien connu que les séraphins brûlent comme le feu et que les chérubins accueillent et diffusent la lumière ; quant au nom des trônes, il est seulement justifié par une tension vers le haut⁹⁵. La forme de la mise en série laisse cependant penser que Marguerite s'est inspirée d'un modèle littéraire issu des écoles. Une liste des offices remplis par chaque ordre angélique apparaît par exemple dans un sermon de Guillaume d'Auvergne, qui emploie les mêmes termes à propos des séraphins et des chérubins, mais oublie de traiter les trônes⁹⁶. Ce texte n'est évidemment pas le seul modèle disponible et il n'y a pas de raison de penser que Marguerite l'ait connu sans intermédiaire. Dans ses *Collationes in Hexaemeron*, Bonaventure déploie les multiples significations que peuvent avoir les ordres angéliques, dans un texte qui a pu fournir différentes suggestions aux prédicateurs franciscains⁹⁷.

La description des six ailes du séraphin, dont deux lui couvrent la tête, deux les pieds, tandis que les deux autres volent, provient à la lettre du célèbre verset d'Isaïe 6, 2. Toutefois, l'interprétation allégorique qui est en faite dans le cinquième chapitre du *Miroir* semble porter la marque des typologies scolastiques⁹⁸. Dans ce cas, l'originalité du propos n'en est que plus remarquable. De façon classique, les pieds sont censés désigner l'humanité du

94. *Miroir*, ch. 77, p. 216-218. La traduction latine de la fonction des trônes comme « ad purgandum et ornandum » s'inspire des trois fonctions attribuées à l'ensemble de la hiérarchie céleste (*purgare, illuminare, perficere*) ; il n'est pas certain que Marguerite y ait pensé en employant le verbe « reprendre ».

95. *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 206-208.

96. Guillaume d'Auvergne, *Sermones de sanctis*, éd. F. Morenzoni, Turnhout, Brepols (CCCM, 230B), 2012, p. 379 : « Seraphim proprie sunt ex officio inflammandi animos ex amore. Cherubim ex officio illuminandi. ... »

97. Bonaventure, *Collationes in Hexaemeron*, XXI, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1891, p. 434-437.

98. *Miroir*, ch. 5, p. 20-22.

Christ et la tête sa divinité⁹⁹. Pour Marguerite, ils représentent ici respectivement la souffrance du Christ et la plénitude de sa connaissance.

Pour compléter l'examen des éventuelles reprises dionysiennes, il est également possible de faire usage d'un critère linguistique. Par mimétisme, les lecteurs du pseudo-Denys ont souvent tendance à employer des superlatifs construits à l'aide du suffixe *super-*. Le traducteur latin du *Miroir* y a ainsi a recours une dizaine de fois¹⁰⁰. Or, dans aucune de ces situations, le terme français correspondant n'est un néologisme construit par imitation de ce trait stylistique distinctif. Le seul exemple qui pourrait éventuellement être allégué est l'adverbe « surmontamment », forme inusitée construite à partir du verbe « surmonter » qui est en revanche commun. Toutefois, l'usage de ce terme constitue moins l'effet d'une lecture que de l'effort d'exprimer un état superlatif au terme d'une série croissante : « Ceste Ame, dit Amour, est franche, mais plus franche, mais tres franche, mais surmontamment franche »¹⁰¹.

L'usage des proverbes

Un autre indice de l'appartenance de Marguerite à la culture orale des prédicateurs tient à l'usage abondant qu'elle fait des proverbes¹⁰². Loin d'être le signe d'une culture populaire, condamnée à une pensée par lieux communs, le recours aux dictons est d'abord une technique didactique, destinée à capter l'attention d'un auditoire laïc. Comme l'a récemment souligné Franco Morenzoni, cette pratique nouvelle peut être décrite comme une « mode parisienne » qui se développe dans la seconde moitié du siècle¹⁰³. Guillaume d'Auvergne en a été l'un des pionniers, dans ses sermons délivrés à Paris durant son long pontificat (1228-1249). La griffe de l'évêque a sans doute marqué le style élaboré par les prédicateurs Mendiants, actifs autour de l'université. En multipliant les exemples de proverbes, Marguerite révèle non

99. Robert de Liège [Rupert de Deutz], *De sancta trinitate et operibus eius*, ed. R. Haacke, (CCCM 23), p.1491.

100. *Speculum*, ch. 10, p. 35 : *supermirabilis* pour « tres merveilleuse » ; ch. 60, p. 175 : *supersublimata* pour « eslevée » ; ch. 70, p. 199 : « elevacion » pour *superelevato* ; ch. 73, p. 205 : *superexcellens* pour « surmontant » ; ch. 80, p. 229 : *superplena* pour « deffluent » ; ch. 85, p. 241 : *superlibera* pour « surmontamment franche » ; ch. 96, p. 269 : *superelevata* pour « soubhaulcée » ; ch. 101, p. 275 : *superexcedit* pour « surmonte » ; ch. 115, p. 309 : « tres hautiesme » par *supersublimi* ; ch. 117, p. 311 : *supersublimatus* pour « soubhaulcé » ; ch. 118, p. 326 : *superplena* pour « remplie ».

101. *Miroir*, ch. 85, p. 240.

102. S. Kocher, *Allegories of Love*, p. 160-161.

103. F. Morenzoni, « Les proverbes dans la prédication du XIII^e siècle », dans H.O. Bizzarri, M. Rohde éd., *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval*, Berlin, De Gruyter, 2009, p. 131-149. Voir aussi les tables de proverbes dressés par N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'études, augustiniennes, 1998.

seulement sa fréquentation assidue, comme auditrice, de sermons à la mode parisienne ; elle témoigne surtout que, habituée à l'usage de la parole dans des cercles restreints, la béguine avait faite sienne une technique de prédication relativement récente.

Ces proverbes ne peuvent être traités comme des sources, au sens courant du terme. Il convient de les considérer, globalement, comme la marque d'un certain style d'écriture dont l'examen individuel peut parfois livrer des indications plus précises. Certains sont des dictons classiques : « Telles gens sont roys appelez, mais c'est ou pays la ou chacun est bourgne »¹⁰⁴ ; « au grant besoing voit l'en son amy »¹⁰⁵. D'autres constituent des variantes sur des thèmes courants : « Qui pouvre seigneur sert longuement, pouvre loyer en attend et petite souldée »¹⁰⁶ ; ou la formule citée plus haut, « pource que on entend la chose par son nom »¹⁰⁷. Il est intéressant de noter qu'un proverbe, mentionné comme tel (« car l'en dit souvent ... »), est d'origine régionale. Un équivalent presque exact du dicton « mal nourrist qui ne savoure » se retrouve en effet dans une collection copiée au XIII^e siècle dans la région de Saint-Omer¹⁰⁸. Plus rare, l'exemple de « la chouete qui cuide qu'il n'y ait point de plus bel oyseau ou boys, que sons ses choueteaux » n'est pas attesté avant la collection de *Proverbia Germanica* publiée par Hans Bebel en 1508¹⁰⁹.

D'autres maximes citées par Marguerite sont à l'origine des adages juridiques, qui ont rapidement rejoint le patrimoine général des proverbes. « Car l'en dit, et est vérité, que bonne volenté est réputée pour oeuvre » est ainsi un précepte juridique construit à partir d'une citation des épîtres de Jérôme¹¹⁰. « Besoing n'a point de loi » est la traduction littérale d'un *dictum*

104. *Miroir*, ch. 55, p. 160, cf. S. Singer (dir.), *Thesaurus proverborum medii aevi*, Berlin, 1996, t. 1, p. 30.

105. *Miroir*, ch. 77, p. 214, cf. J. Morawski, *Proverbes français antérieurs au XVI^e siècle*, Paris, 1925, n° 170 : « Au besoing voit on l'ami ». La formule est déjà employée par Aelred de Rievaulx, *De amicitia*, ed. A. Hoste, Turnhout, Brepols, 1971 (CCCM, 1), 3 : « in necessitate enim, ut ait quidam, probatur amicus ».

106. *Miroir*, ch. 56, p. 162, cf. J. Morawski, *Proverbes français*, n° 1986 : « Li homs qui mauvais seigneur sert, mauvais loier atent ».

107. Cf. E. Schulze-Busacker, *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du Moyen Âge français : Recueil et analyse*, Paris, Champion, 1985, p. 187 : « Au sornon quonoist len l'ome ».

108. *Miroir*, ch. 84, p. 238 ; Morawski, *Proverbes*, n° 2033 : « ki ne norit n'asavore », des *Proverbia rusticorum mirabiliter versificata*, Leiden, Univ., Voss. lat. 31 F.

109. *Miroir*, ch. 55, p. 160 ; Morawski, *Proverbes*, n° 16 : « A chascun oisel son nid est bel » (également cité par Schulze-Busacker, *Proverbes*, p. 177), dérive d'une formule de Quintilien, *Declamationes « Nemo non formosus filius matri »*. W. H. D. Suringard (ed.), *Heinrich Bebel's Proverbia germanica*, 1879, n° 439 : « Noctuae pullus suus pulcherrimus », qui signale également une version néerlandaise, in J. De Brune, *Nieuwe wijn in oude Le'er-zacken*, Middleburg, 1660, p. 370 : « De kraeye meent, van al dat leeft / Dart zij de schoonste jonghen heeft ».

110. *Miroir*, ch. 43, p. 134 ; cf. *Decretum Gratiani*, De poen., I, 25 (ed. E. Friedberg, Leipzig, 1879, c. 1164) « In maleficiis voluntas pro opere reputatur », tirée de Jérôme, *Epist.* 82.

de Gratien¹¹¹. De même, la formule « autant vault la chose comme on la prise et comme l'en a besoing, et non plus » constitue une variation sur une maxime de droit canon, centrale dans la doctrine du juste prix depuis la fin du XII^e siècle. La modification est particulièrement subtile puisqu'elle intègre une nuance développée à partir des commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, qui associe la valeur des biens au besoin que l'on a de leur usage¹¹². Cette inflexion indique la connaissance d'un état récent du savoir moral. Aux marges de la littérature proverbiale, une formule telle que : « amour ne destruit mie, mais ainçois instruit ceulx et nourrist et soustient qui en lui se fient », indirectement inspirée de I Cor. 8, 2, fait écho à une formule d'un sermon cistercien du XII^e siècle¹¹³.

Le proverbe sur lequel je voudrais m'attarder davantage, d'origine classique, est immédiatement reconnaissable. Lorsque Marguerite écrit : « Cest ame ne scet qu'une chose, c'est assavoir que elle ne scet nient », elle reproduit à la lettre, en la transposant à la troisième personne, la fameuse formule de Socrate qui était connue au Moyen Âge par les nombreuses citations qu'en fait Jérôme, notamment dans ses lettres : *Hoc unum scio, quod nichil scio*¹¹⁴. Cette expression n'a toutefois pas eu la même fortune, au XII^e siècle, que le « connais-toi toi-même » dont Abélard a fait le titre de son *Éthique* et qui a connu une fortune bien plus vaste. Pour prendre un autre point de repère, au XIV^e siècle, c'est bien entendu Pétrarque qui a redonné une nouvelle ampleur à ce thème dans le *De se ipsius et multorum ignorantia*¹¹⁵. Parmi les intermédiaires, il faut compter avec le recueil d'exemples des vies des philosophes composé par le franciscain Jean de Galles dans les années

111. *Miroir*, ch. 119, p. 134, *Decretum Gratiani*, 1, 1 dict. post c. 39, (ed. Friedberg, c. 374), « Quia enim necessitas non habet legem, set ipsa sibi facit legem » ; cf. Morawski, *Proverbes*, 237 : « Besoing ne garde loi ».

112. *Miroir*, ch. 77, p. 216 ; cf. Morawski, *Proverbes*, n° 2303 : « tant vault la chose comme elle peut estre vendue ». Voir J. W. Baldwin, « The Medieval Theories of the Just Price : Romanists, Canonists and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Century », *Transactions of the American Philosophical Society*, 49/4, 1959, p. et O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, Leiden, Brill, 1992.

113. *Miroir*, ch. 79, p. 226 ; cf. Gueric d'Igny, *Sermones*, éd. J. Morson et H. Costello, Paris, Cerf (SC, 202), 1970, p. 286 : « Neque enim timor iste quem amor castum facit gaudium tollit sed custodit non destruit sed instruit non inamaricat sed condit ut tanto sit durabilius quanto modestius tanto uerius quanto seuerius tanto dulcius quanto sanctius. »

114. Jérôme, *Epistulae*, Ep. 53, éd. I. Hilberg, Vienne, 1910, p. 462 : « ceterum socraticum illud inpletur in nobis: 'hoc tantum scio, quod nescio' » ; Epist. 57, p. 525 : « utinam socraticum illud haberemus: 'scio, quod nescio' ».

115. R. Imbach, « *Virtus illiterata*. Zur philosophischen Bedeutung der Scholastikkritik in Petrarca's Schrift *De sui ipsius et multorum ignorantia* », in J. A. Aertsen, M. Pickavé (éd.), « *Herbst des Mittelalters*? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts », Berlin, De Gruyter, 2004, p. 84-104.

1270¹¹⁶. C'est effectivement parmi les frères Mineurs, dans les dernières décennies du XIII^e siècle, que la référence au dicton socratique se fait plus fréquente¹¹⁷. Pour sa part, Marguerite n'en fait pas qu'une simple citation décorative. Elle fait sienne cette protestation d'ignorance pour accomplir son geste philosophique par excellence : « Cest ame ne scet qu'une chose, c'est assavoir que elle ne scet nient [...] Et ce nient savoir et ce nient vouloir lui donne tout »¹¹⁸. De façon particulièrement efficace, la formule réflexive devient le support d'un nouveau retournement par lequel Marguerite opère cette réversibilité des opposés qui est la marque la plus personnelle et la plus puissante de sa démarche. La lenteur de Socrate, qui engourdit ses interlocuteurs comme une torpille, fournit à Marguerite le ressort d'une de ses accélérations mystiques, comparable à ses oxymores qui jaillissent en un éclair.

L'empreinte du discours scolastique

On peut également repérer, à un niveau plus fin, la trace d'une imprégnation de la langue de Marguerite par les usages universitaires en observant certains aspects de son vocabulaire et de ses raisonnements. L'indice le plus frappant concerne un concept majeur du *Miroir*. Le verbe *adnichilare* ou le substantif correspondant ne sont pas des termes de latin classique. Ils font partie de ces innombrables néologismes forgés dans les débats universitaires parisiens. Leur première diffusion remonte aux décennies centrales du XIII^e siècle¹¹⁹. Ce lexique a d'abord été employé dans les discussions sur la puissance absolue, pour exprimer la façon dont Dieu pourrait, instantanément, réduire à néant une réalité créée. Cette expérience de pensée sert ainsi d'instrument pour tester la séparabilité réelle des entités physiques ou métaphysiques, dont l'une peut être anéantie sans que l'autre le soit. Mais les mêmes termes sont également employés, parfois par les mêmes théologiens, dans un tout autre registre, qui est celui de l'expression de l'humilité comme perfection chrétienne. Bonaventure est à nouveau l'auteur de référence sur ce point. Si l'humilité est de longue date une vertu chrétienne

116. Johannes Guallensis, *Compendiloquium de vita et moribus antiquorum philosophorum*, ed. Venise, G. Arrivabene, 1496, f. 185vb : Qui licet sapientissimum esset, se nichil scire reputabat. Propter quod fuit illud dictum commune Socraticum, 'hoc scio me nichil scire' ».

117. Salimbene de Adam, *Cronica*, éd. G. Scalia, Turnhout, Brepols CCCM, 225), 1999, p. 402 : « non cessavi postea studere, et nec sic perveni ad scientiam maiorum meorum, sed vere illud Socraticum dicere possum : 'Hoc tantum scio, quod nescio' » ; Pierre de Jean Olivé, *Lectura super Ecclesiasten*, éd. J. Schlageter, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventurae, 2003, p. 183 : « Et hec est fere maior scientia sapientum huius uite, ut sic iuxta illud Socraticum dicant: 'Hoc scio quod nescio', id est : scio me ignorare et non posse pertingere ad plenitudinem ueritatis. »

118. *Miroir*, ch. 42, p. 130.

119. Je résume ici les éléments réunis dans S. Piron, « Adnichilatio », dans *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, p. 23-31.

majeure, le docteur séraphique lui accorde une valeur particulière ; clé de voûte de la perfection évangélique, elle est également élevée au rang de moyen de connaissance qui fait découvrir aussi bien sa propre nullité (*nihilitas*) que la suréminence du premier principe¹²⁰. En suivant le thème de l'anéantissement chez les élèves ou disciples de Bonaventure, on relève certains usages importants de ces notions chez Pierre de Jean Olivi ou Iacopone da Todi¹²¹. Depuis longtemps, ce dernier est souvent comparé à Marguerite sur ce point précis. Plutôt qu'une co-appartenance doctrinale à un mouvement structuré, il conviendrait plutôt de les placer, l'un et l'autre, dans le vaste sillage bonaventurien.

Employés près d'une cinquantaine de fois dans le *Miroir*, les termes de cette famille tiennent une place dont il n'est pas besoin de souligner l'importance. La forme la plus usuelle est le participe passé, généralement employé au féminin pluriel pour désigner les « ames adnienties ». Le concept abstrait d'« adnientissement » est plus rare¹²². Il ne fait cependant guère de doute que cet usage soit issu d'une acculturation au vocabulaire bonaventurien. L'un des douze noms de l'Ame est « l'adnientie en toutes choses par humilité »¹²³ ; le premier point par lequel Amour répond aux requêtes de Raison pour exposer la situation de ces âmes concerne leur « vraye humilité et parfaite »¹²⁴. Ce vocabulaire distingue Marguerite parmi les écrits féminins religieux du XIII^e siècle ; on en entend un écho chez Hadewijch III, avec le terme *ledicheyt* qui se traduirait plus littéralement par « vacuité »¹²⁵. Mechtilde de Hackeborn utilise une seule fois le verbe *adnichilare*, mais dans le contexte d'une union nuptiale qui est très éloigné de la nouveauté dont le mot est porteur chez Marguerite¹²⁶.

Le meilleur argument qui permette de voir dans ces usages l'écho d'un discours universitaire tient à l'emploi de la locution proverbiale « moins que

120. Bonaventure, *Questiones de perfectione evangelica* in *Opera omnia*, V, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1891, p. 120-121. Voir aussi S. L. Field, « Annihilation and Perfection in Two Sermons by Gilbert of Tournai for the Translation of St. Francis », *Franciscana*, 1, 1999, p. 237-274.

121. Pierre de Jean Olivi, *De humilitate*, dans Bonaventure, *Opera omnia*, V, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1891, p. 658-662 ; Iacopone da Todi, *Laude*, éd. F. Mancini, Laterza, Roma-Bari, 1974, n° 51, p. 144 et n° 92, p. 305. Voir A. Cacciotti, « La 'nichilità' in Jacopone da Todi », in *Albert Deblaere, S.I. (1916-1994). Essays on mystical literature*, R. Faesen (ed.), Leuven, Leuven UP, 2004, p. 389-406.

122. *Miroir*, ch. 52, p. 154 ; ch. 59, p. 172. Le terme *adnichilatio* est aussi employé dans la version latine, ch. 137, p. 401, dans un passage absent du texte de Chantilly comme de la version en moyen anglais.

123. *Miroir*, ch. 10, p. 34.

124. *Miroir*, ch. 11, p. 36-38.

125. Hadewijch, *Mengeldichten*, 27, p. 139-140 (v. 20-23 : « So waren wij ledich in sijn ghesichte / Van alre wise, van alre berichte / van alre storien, van alre ghedichte; / In een afgrondich onghestichte » ; v. 37-38 : « Ay, deus, hoe grote edelheyt / Es dese vrie ledicheyt »).

126. Mechtilde von Hackeborn, *Liber specialis gratiae*, ed. Solesmensium monachorum, Poitiers-Paris, Oudin, 1877, p. 152 : « in hac unione anima in se annihilatur ».

rien ». La formule est une construction typique des prédicateurs médiévaux, qui mettent bout à bout deux citations bibliques ou patristiques pour construire un syllogisme. L'esclave est inférieur à son maître ; or, comme le veut saint Augustin, le péché n'est rien ; celui qui est esclave du péché est donc moins que rien. La plus ancienne version que je connaisse figure dans un sermon de Robert Grosseteste, mais de multiples variantes se retrouvent chez divers prédicateurs¹²⁷. Pour sa part, Marguerite en reproduit une version très précise : « Celuy qui est en cognoissance de son tort, voit si cler que il se voit dessoubz toutes creatures, en mer de péché. Et pource que les ennemis sont sers de péché, et ceste Ame a pieça veu que elle est dessoubz eulx, serve a peché [...] et par cet regart est ceste devenue a nyent et moins que nyent en tous ses regards »¹²⁸. En tout, la même locution revient pas moins de six fois dans le *Miroir*.

Un dernier exemple permettra de faire ressortir un nouvel écho d'une parole savante entendue, après un ou plusieurs relais, et le travail de pensée effectué sur cette trace sonore. Dans la quatrième des « considérations pour les marris », une observation concernant la virginité de Marie mérite d'être scrutée de près :

Mais je tiens d'elle que, se tout le monde deust avoir esté sauvé par son moyen pour yssir de l'estre de virginité, elle ne s'i fust ja d'un seul penser consentie, puisque Jhesucrist le pavoit de sa bonté, par le seul moyen de sa mort, faire.¹²⁹

Même si le salut du monde entier en avait dépendu, Marie n'aurait pas consenti à sa sacrifier sa virginité, et n'aurait pas même pu en concevoir l'idée. Une telle situation n'a aucun fondement dans la tradition scripturaire ou patristique. La structure de l'interrogation correspond en revanche à un cas abondamment discuté dans la littérature quodlibétique. On le voit apparaître pour la première fois dans une question posée à Gérard d'Abbeville, en 1266, à propos du pouvoir de dispense papal des vœux solennels. Le cas d'école imaginé par le théologien était celui d'un empereur sarrasin tyrannique,

127. J. McEvoy, « *Maria Optimam Partem* (Luc 10:42). A Sermon on Martha and Mary Attributed to Robert Grosseteste (MS Bodl. 57) », in M. O'Carrol (éd.), *Robert Grosseteste and the beginnings of a British theological tradition*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, p. 143-149, cf. p. 148 : « Qui vero dominio terrenorum se subdit fit servus avaricie et spiritus peccati. Servus autem omnis est minor domino suo, sed peccatum ut volunt sancti nichil est, servus vero peccati minus quam nichil ». Voir aussi Nicolas de Gorran, *In VIII Epistolas canonicas expositio*, in Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, t. 23, Parme, Fiaccadori, 1869, p. 286 : « Cum ergo servus minor sit domino suo, et ipsi servi sint peccati, et peccatum sit nihil, ipsi, inquantum peccant, sunt minus quam nihil. » Une version un peu différente, chez Etienne de Bourbon, *Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus*, éd. J. Berlioz et J.-L. Eichenlaub, (CCCM, 124), 2002, p. 30 : « Si caritatem non habuero, nihil sum. Immo minus quam nihil est quia, faciendo quod facit, destruit id quod in ipso est bonum. »

128. *Miroir*, ch. 40, p. 126. Voir aussi, ch. 11, p. 38 ; ch. 36, p. 120 ; ch. 51, p. 150 ; ch. 80, p. 226 ; ch. 109, p. 296.

129. *Miroir*, ch. 126, p. 362.

menaçant d'éradiquer la foi chrétienne, à moins que l'Église n'accepte de l'unir à une jeune femme qui le retiendrait d'agir ainsi et le convertirait à la foi ; si la jeune femme avait fait profession religieuse, le pape pourrait la dispenser de son vœu, au nom des nécessités de la foi. La situation concrète à l'arrière-plan de ce cas était celle du mariage d'une fille de l'empereur de Byzantin, Michel Paléologue, promise au khan de Perse¹³⁰. Il n'était cependant question, dans cette union, ni de vœu de chasteté, ni de menace pour la foi chrétienne. Comme souvent, l'exercice de la dispute avait pour intérêt de mettre en scène un cas limite qui contraignait à opposer deux exigences impérieuses, avant de conclure qu'un vœu individuel, et particulièrement celui d'une femme, pouvait être subordonné à l'intérêt collectif. Deux ans plus tard, lors d'un nouveau Quodlibet, Gérard d'Abbeville eut l'occasion de préciser sa pensée, sans modifier le point central de sa réponse¹³¹. Au cours des années 1280-1290, différents maîtres mineurs eurent à affronter à Paris des questions quodlibétiques sur la dispense du vœu de continence. Sans que le cas spécifique analysé par Gérard d'Abbeville soit repris, son argument d'une situation de danger pour la foi chrétienne est généralement invoqué pour justifier un pouvoir de dispense¹³². Il est notable que le seul auteur qui refuse toute forme de dispense d'un vœu de chasteté soit le franciscain Raymond Rigaud, mais il le fait sans évoquer le cas limite du tyran sarrasin¹³³.

130. Gérard d'Abbeville, Quodl. IV, 13 : « Utrum cum virgine velata et sanctimoniali professa posset in aliquo casu dominus papa dispensare et ponebat casum si imperator esset sarracenus et tyrannus et uellet fidem totaliter euertere et fideles omnes perimere, nisi ecclesia sibi puellam matrimonialiter copularet ac per hoc a premissis cessaret et ad fidem converteretur, utrum papa in hoc casu cum puella que votum sollempnizavit per habitus regularis susceptionem et sanctam professionem posset dispensare ». Cf. D. Cornet, « Les éléments historiques des IV^e et VI^e Quodlibets de Gérard d'Abbeville », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 58, 1941-1946, p. 178-205, texte édité p. 199-201. Voir aussi E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres*, p. 122-130.

131. Gérard d'Abbeville, Quod. VI, 3 : « Utrum cum illa muliere que votum solemne emisit continentie, pro aliqua utilitate ecclesie posset papa dispensare quod contrahat matrimonium cum aliquo tyranno et si tota fides periclitaretur in tota provincia vel regno, nisi cum illa contraheret, ut cum virgine velata, sicut cum sanctimoniali professa », éd. D. Cornet, « Les éléments », p. 201-204.

132. R. Attrabensis, Quod. II, 2, « Utrum papa possit dispensare cum hiis qui voverunt continentiam solemniter », Paris, BnF, lat. 15850, fol. 30v-31v, cf. fol. 31r : « si fides nostra periclitaretur per aliquem paganum potentem qui opprimeret christianos nisi daretur sibi aliquam monialis in uxorem, in isto casu posset dispensare papa cum ea ». La réponse de Simon de Guiberville, Quod. I, 4, « Utrum papa possit dispensare in voto continentie », tient en une ligne, *Ibid.*, f. 34v : « Dixit quod sic et hoc propter maius bonum ut monialis exeat a religione et uxoretur ; talis casus in qua possit et debeat dispensare raro accidit. » Sur ces auteurs, voir S. Piron, « Nicholas of Bar's Collection », dans C. Schabel (dir.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2007, p. 333-343. Servatius de Monte Sancti Eligii, Quod. IV, 6 (41), Paris, BnF, 15350, fol. 279vb-ra : « Utrum papa possit dispensare in voto continentie solemnizato per professionem religionis » : « .. papa potest dispensare, ut monialis iubeat in casu periclitationis ».

133. Raymond Rigaud, Quod. III, 35, « Utrum papa possit dispensare in voto continentie », Cod. Padova, Antoniana 426, fol. 11vb-12ra : « Tanquam ad patrem universalem ad papam pertinet omne votum revocare, si sit temerarium ; declarare si sit dubium ; commutare si sit

La situation évoquée par Marguerite correspond exactement à l'argument construit par Gérard d'Abbeville. Il paraît assez improbable qu'elle ait elle-même imaginé l'hypothèse que le salut du monde dépende du renoncement d'une femme à son vœu de chasteté. Cependant, le déplacement effectué dans le *Miroir* redistribue les données du problème. Si la jeune femme sacrifiée n'est pas n'importe quelle vierge, mais la Vierge Marie elle-même, la question d'une prééminence des nécessités de l'Église sur le vœu singulier se pose très différemment. La réponse attribuée à Marie achève ce renversement : puisqu'elle savait que son fils aurait le pouvoir, par sa mort, de sauver l'humanité, elle ne pouvait pas concevoir de renoncer à son vœu. Au-delà de ce cas limite, on entend résonner dans cette phrase la primauté de l'engagement individuel sur les impératifs institutionnels. Parlant de Marie, Marguerite parle aussi de sa propre résolution. Il est possible qu'elle ait entendu la présentation de cette casuistique de la bouche d'un frère Mineur ; il est moins certain que ce dernier aurait défendu l'incommutabilité du vœu dans les situations les plus extrêmes. En revanche, c'est bien en ce sens qu'elle a posé et résolu la question, et qu'elle l'a maintenue dans son propre comportement.

CONCLUSION : LA STRATIFICATION DU MIROIR

En examinant à la loupe les argumentations tenues par Marguerite, d'autres exemples comparables pourraient surgir. En bien des passages du *Miroir*, certaines tournures peuvent évoquer l'audition d'une parole théologique savante. Les éléments exposés ici permettent déjà d'énoncer une conclusion dépourvue de toute équivoque. Si l'on veut restituer le cadre global du monde culturel dans lequel était placée Marguerite Porete, il faut tenir compte, à part égale, de trois univers que les historiens, souvent trop spécialisés dans un seul domaine, ne tendent pas spontanément à penser dans leur conjonction possible. Elle prend part aux conversations et récitations collectives des béguines, écoute et connaît la poésie des trouvères et la littérature épique et didactique, mais elle fait également partie de l'auditoire des sermons que les Mendiants délivrent dans la langue commune, se faisant ainsi le relais d'un discours théologique produit à l'université de Paris. Comme on l'a vu, ces matériaux sont à chaque fois soumis à de nouvelles élaborations qui peuvent en transformer assez profondément le sens ; ils fonctionnent davantage comme des suggestions que comme des enseignements. La prise en compte de cet horizon scolastique ne réduit donc en rien la singularité de la démarche de

incautum, ; temperare si sit austerum. De cuiuscunque autem continencie rite et licite facto non videtur mihi dispensare, reiectis opinionibus. »

Marguerite. Elle l'enrichit plutôt d'une nuance précieuse. Si sa voix est unique, c'est aussi en raison de la richesse des harmoniques que son oreille a perçues.

Pour finir, je voudrais attirer l'attention sur une implication de l'un des points signalés plus haut. Le passage du *Miroir* qui témoigne le plus fidèlement d'une réception et réélaboration de la thématique franciscaine de l'humilité radicale est l'exposé du « cinquième état », présenté dans le chapitre 118. Il est cependant frappant d'observer que ce chapitre ne fait aucun usage du verbe « anéantir » et de ses dérivés. Ce qui, ailleurs, est désigné par ces termes est exprimée ici par des périphrases : « Or est telle Ame nulle, car elle voit par habondance de divine cognoissance son nient, qui la fait nulle, et mettre a nient [...] Or est ceste Ame cheue d'amour en nient, sans lequel nient elle ne peut tout estre »¹³⁴. Il est surprenant qu'arrivé à la fin du livre, la notion centrale, employée depuis le début, soit ainsi évacuée.

L'hypothèse qui rend le mieux compte de cette situation est celle de l'antériorité de ce chapitre sur ceux qui le précèdent. Le chapitre 118, le plus long du *Miroir*, a également pour particularité de n'être pas en forme dialoguée. Structuré comme un traité, il décrit les sept états par lesquels passe l'âme dans son ascension. Comme on le sait, le premier chapitre annonce que ces états seront exposés « ains que ce livre fine »¹³⁵. On peut en déduire qu'une certaine version du ch. 118, conçue comme traité autonome, préexistait à la rédaction du *Miroir* tel que nous le lisons. La plupart de ces chapitres auraient été rédigés, sous la forme didactique du dialogue, comme une longue introduction à ce traité. Une autre preuve est fournie par la fonction conclusive que remplit le chapitre 119 ; en s'excusant, à la première personne, de la longueur de son livre (« car j'ay fait ce livre moult grant par paroles, qui vous semble petit »), Marguerite paraît clairement mettre un point final à la rédaction d'une unité textuelle¹³⁶.

Cette hypothèse d'une composition du *Miroir* en différentes strates permet de se demander si d'autres textes, conçus de façon séparée, n'auraient pas été incorporés dans un second temps à l'ensemble. Cela pourrait par exemple être le cas du long développement que le manuscrit de Chantilly découpe en chapitres 103 à 105, construit autour du verset des *Proverbes* « Le juste tombe sept fois par jour ». De même, il ne semble pas exclu que le chapitre 117, qui joue de l'opposition entre la « mauvaiseté » de la créature et la bonté divine, soit encore antérieur à la rédaction, plus efficace et synthétique sur le même thème, du quatrième état présenté au chapitre 118. Les sept « considérations pour les marris » (ch. 123-129) et les trois « regards » sur soi et la divinité (ch. 130-132) constituent également des ensembles cohérents qui ont pu être

134. *Miroir*, ch. 118, p. 326-328.

135. *Miroir*, ch. 1, p. 14. Mais dès la première ligne du texte, p. 10, la montée au septième état est annoncée comme perspective d'ensemble de l'ouvrage.

136. *Miroir*, ch. 119, p. 332-334.

ajoutés à la première partie du *Miroir*, sans que l'on puisse en déduire que leur rédaction initiale soit nécessairement postérieure à la composition des premiers chapitres. Au contraire, certaines formules laissent penser que ces pages ont été écrites à une époque plus précoce, alors que Marguerite était « en vie marrie, ou temps que je ne me savoie comment souffrir ne contenir »¹³⁷.

Si l'on accepte de dissocier la chronologie de la composition des chapitres de leur disposition dans la mise en forme finale, la question d'un éventuel remaniement postérieur à la première condamnation prononcée par l'évêque de Cambrai se pose différemment¹³⁸. Le chapitre 139 a certainement la valeur d'une conclusion de l'ensemble du livre ; c'est sur cet ensemble que portaient les trois avis transmis dans le ch. 140. Puisqu'il est difficile d'envisager qu'un maître en théologie ait pu donner son approbation à un texte déjà condamné par un prélat, on peut en déduire que c'est cette version complète du *Miroir* qui fut mise en circulation. Du point de vue de la structuration de l'ensemble, les seuls passages que l'on peut à bon droit considérer comme des ajouts postérieurs à une première mise en forme sont les pièces poétiques insérées après la première conclusion du ch. 119. Là encore, rien ne dit que ces poèmes n'ont pas été composés avant la mise en forme définitive du livre. Les lacunes de la version latine (fin du ch. 121 et 122) et anglaises (fin du ch. 122 jusqu'au ch. 126) sont sans doute accidentelles, puisque l'une et l'autre s'interrompent au beau milieu d'une chanson. Elles témoignent du moins que cette partie du livre est la moins stable ; il n'est donc pas exclu que ces textes soient venus s'y greffer progressivement. Si l'on cherche un lieu dans lequel Marguerite aurait répondu aux premières réactions suscitées par son œuvre, ce pourrait donc être la chanson correspondant au ch. 122 dans laquelle elle se plaint que les béguines et les religieux ne la comprennent pas. Une telle incompréhension n'a pas nécessairement été exprimée après sa première condamnation¹³⁹ ; ce passage constitue en tout cas l'un des textes les plus tardifs de Marguerite. Il ne peut donc pas être pris comme l'indication qu'elle aurait été, sa vie durant, située dans une extériorité complète face à ces milieux.

137. *Miroir*, ch. 130, p. 372.

138. S. Field, *The Beguine*, p. 47-49, suppose au contraire que les chapitres 123-139 ont été ajoutés par Marguerite à une première version du *Miroir* après cette condamnation.

139. Lerner, « New Light », p. 100-101, suggère cette possibilité, en notant que l'explicit placé à la fin de ce poème ne marque que la fin de ce dernier texte, et non pas d'une première édition du *Miroir*.